



# Dergiabant

e-ISSN: 2148-0494

Cilt/Volume: 9

Sayı/Issue: 1

Bahar/Spring 2021

# Dergiabant

Cilt/Volume: 9 Sayı/Issue: 1 Bahar/Spring 2021



e-ISSN: 2148-0494

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



## İmtiyaz Sahibi/Owner

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi  
İlahiyat Fakültesi Adına

On Behalf of Bolu Abant İzzet Baysal  
University Divinity Faculty

Prof. Dr. Bilal GÖKKİR  
(Dekan/Dean)



## Editörler/ Editors

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



## Editör Yardımcıları/Subeditors

Arş. Gör. Abdullah ÇAN  
Arş. Gör. Faruk KORKMAZ  
Arş. Gör. Osman Said EVDÜZEN  
Arş. Gör. Şerife Nur ÇELİK





### **Dil Editörleri/Language Editors**

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Faruk ÇİFÇİ

Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ÖZ



### **Yayın Kurulu / Editorial Boards**

**Prof. Dr. Bilal GÖKKİR**/İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ**/Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

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

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

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

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

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

**Doç. Dr. Osman MUTLUEL**/Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

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

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

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

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

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

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

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

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

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





## Sayı Hakemleri / Referee Board of This Issue

- Prof. Dr. Ali Bulut/** İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Prof. Dr. Gürbüz Deniz/** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Prof. Dr. Halim Öznurhan/** Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Prof. Dr. İsak Emin Aktepe/** Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Prof. Dr. Mehmet Sait Toprak/** Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi  
**Prof. Dr. Murat Akgündüz/** Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Prof. Dr. Seyit Avcı/** Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
**Prof. Dr. Yavuz Köktaş/** Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Doç. Dr. Abdurrahman Yazıcı/** Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi  
**Doç. Dr. Adnan Arslan/** Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
**Doç. Dr. Alpaslan Alkış/** Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Doç. Dr. Mahmud Esad Erkaya/** Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
**Doç. Dr. Hikmet Gültekin/** Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
**Doç. Dr. İbrahim Tüfekçi/** Sinop Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Doç. Dr. İskender Şahin/** İzmir Katip Çelebi Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
**Doç. Dr. Mehdi Çiftçi/** Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
**Doç. Dr. Mehmet Kaya/** Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
**Doç. Dr. Mustafa Aykaç/** Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Doç. Dr. Mustafa Kara/** Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Doç. Dr. Ömer Başkan/** Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Doç. Dr. Ömer Sabuncu/** Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Doç. Dr. Süleyman Kaya/** Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Doç. Dr. Şaban Karasakal/** Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Doç. Dr. Şahin Şimşek/** Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
**Doç. Dr. Şükrü Maden/** Karabük Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Doç. Dr. Yaşar Yiğit/** Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
**Doç. Dr. Yunus Emre Gördük/** Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Bilin/** Bitlis Eren Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Kavalcıoğlu/** Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Bayram Polat/** Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi Eğitim Fakültesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Cemalettin Şen/** Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Coşkun Zeki/** Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Hamza Sadan/** Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Haşim Özdaş/** Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin Yakar/** Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

**Dr. Öğr. Üyesi İler Rruqa/** Trakya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Dr. Öğr. Üyesi İsmet Eşmeli/** Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Macit Demirer/** Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Tanrıverdi/** Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Nihat Durak/** Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Nurdoğan Türk/** Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Recep Erkocaaslan/** Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Rıdvan Kalaç/** Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Sadrettin Buğda/** Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Serkan Çelikan/** Ömer Halisdemir Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Sinan Erdim/** Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Veysel Gengil/** Bartın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
**Dr. Öğr. Üyesi Yunus Öztürk/** Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Dr. Öğr. Gör. Davut Orhan/** Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Dr. Arş. Gör. Tuğba Günal/**Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
**Dr. Mehmet Akif Alpaydın/** Kültür ve Turizm Bakanlığı





### İletişim Adresi /Official Contact

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



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

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



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





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

**Dergiabant** is an academic and refereed journal which has been published by BAIBU Faculty of Theology two times a year (May/November).

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

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

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

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

- ❖ Yazılardan kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

Citing articles can be permitted by quoting the source.

- ❖ Makale gönderim tarihleri: Bahar dönemi **1 Ocak - 28 Şubat**, Güz dönemi **1 Temmuz - 31 Ağustos**.

Article submission dates: Spring semester **1 January - 28 February**, Fall semester **1 July - 31 August**.





## Danışma Kurulu/Advisory Board

- Prof. Dr. Abdullah Çolak, İnönü Üniversitesi  
Prof. Dr. Adem Apak, Bursa Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Bostancı, Sakarya Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Nedim Serinsu, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Ocak, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Saim Kılavuz, Bursa Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Ahmet Yaman, Akdeniz Üniversitesi  
Prof. Dr. Ali Kaya, Bursa Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya, İstanbul Üniversitesi  
Prof. Dr. Bünyamin Erul, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Cağfer Karadaş, Bursa Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Cemalettin Erdemci, Siirt Üniversitesi  
Prof. Dr. Erdiñç Ahatlı, Sakarya Üniversitesi  
Prof. Dr. Faruk Beşer, Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Fethi Ahmet Polat, Muş Alparslan Üniversitesi  
Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay, Sakarya Üniversitesi  
Prof. Dr. Hasan Hacak, Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Hüseyin Aydın, Osman Gazi Üniversitesi  
Prof. Dr. İlyas Çelebi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi  
Prof. Dr. Kamil Güneş, Necmettin Erbakan Üniversitesi  
Prof. Dr. Mehmet Emin Maşalı, Marmara Üniversitesi  
Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi  
Prof. Dr. Muhammet Tarakçı, Bursa Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Mustafa Gencer, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi  
Prof. Dr. Necmettin Gökkır, İstanbul Üniversitesi  
Prof. Dr. Ömer Kara, Atatürk Üniversitesi  
Prof. Dr. Salih Çift, Bursa Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Sinan Öge, Atatürk Üniversitesi  
Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün, Ankara Üniversitesi  
Prof. Dr. Şuayb Özdemir, Amasya Üniversitesi  
Prof. Dr. Temel Yeşilyurt, Erciyes Üniversitesi  
Prof. Dr. Vejdi Bilgin, Bursa Uludağ Üniversitesi  
Prof. Dr. Yusuf Doğan, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi  
Prof. Dr. Hayati Yılmaz, Sakarya Üniversitesi







## İçindekiler / Contents

### ❖ Araştırma Makaleleri / Research Articles

- **Necmi SARI** [ 1-26 ]  
İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* Adlı Eserinde Ali el-Kârî'ye Karşı Takındığı Olumsuz Tavrın Muhtemel Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme  
An Assesment of Ismâ'îl Haqqî Bursavî in His Work Titled *Sharh Nukhbat al-fikar* about Possible Causes of His Negative Attitude for 'Alî al-Qârî
- **Cahit KARAALP** [ 27-63 ]  
Hz. Âdem'in Yarattığı, İnsanlığın Çoğalması ve Diğer Yarattığı Meselelerinin Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi  
An Assessment in the Context of the Qur'ân: the Creation of Adam, the Proliferation of Humanity and Other Creation Issues
- **Hikmet Yağlı MAVİL** [ 64-94 ]  
Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik Arasındaki İhtilafı Meselelere Bir Katkı: Kün Emri ve Yaratmaya Tesiri  
A Contribution to the Controversial Issues Between the Ash'ariyya and the Mâturîdiyya: The Order of Kun and It's Effect on Creation
- **Tuğba AYDENİZ** [ 95-123 ]  
Mekke'de Bir Sinan Eseri: Süleymaniye Medreseleri  
A Sinan Structure in Mecca: The Suleymaniye Madrasas
- **Ömer Faruk ARAZ** [ 124-150 ]  
Tarihten Günümüze Hasidik Yahudiler ve Kendilerine Özgü Dindarlık Anlayışları  
Hasidic Jews from History to Present and Their Specific Understanding of Piety
- **Şuayip KARATAŞ** [ 151-177 ]  
Kur'ân'da "Selâm Olsun!" İfadesiyle Eslenliğe Mazhar Olacağı Belirtilen Davranışlar  
Behaviors that are Indicated to Be Led to Well-Being through Expressing "Peace Be Upon You!" in the Qur'ân
- **Nihat DURAK** [ 178-208 ]  
Tarihsel Bağlamda Kuzey Makedonya Birleşik Metodist Kilisesi  
The United Methodist Church of North Macedonia in Historical Context

- **Süleyman GEZER** [ 209-225 ]  
Kur'an'ı Bilimsel Verilerle Yorumlamanın İmkânı  
Possibility to Interpret the Qur'ân with Scientific Data
- **Ramazan KORKUT** [ 226-261 ]  
Fıkıh Usulü Açısından İlahî Hitabı Anlamanın Dilbilimsel Çerçevesi  
The Linguistic Framework of Understanding Qur'ân in terms of Uşûl al-Fıqh
- **Muhammet Ali ASAR** [ 262-293 ]  
Ehl-i Hadisin Sünnet Savunusunun Temel Paradigmaları  
Fundamental Paradigms of Ahl-i Hâdîth Regarding Sunna Argument
- **Ali YILMAZ** [ 294-313 ]  
Tarihsel Bir Olgunun Anakronik Yaklaşımla Dindarları İtibarsızlaştırma Aracı Olarak Kullanılması: Erken Yaşta Evlilik  
The Use of a Historical Case as a Tool to Discredit Religious People with an Anachronistic Approach: Early Marriage
- **Abdulvehhab GÖZÜN** [ 314-346 ]  
Hadisler Işığında Kabir Sorgusu ve Soruları  
The Interrogation and Questions of the Grave from Viewpoint of the Hâdîth
- **Yusuf BİLDİK - Ahmet YILDIZ** [347-368 ]  
Zekeriyâ Tâmir'in *el-Hısrım* Adlı Hikâye Kitabında Sosyal Eleştiri  
Social Criticism in Zakaria Tamer's Story Book "al-Hısrım"
- **Ali KAYA** [369-402 ]  
Câhiliyeden Kur'an'a Kerem Kavramı  
The Concept of Karam from Jâhiliyya to Qur'ân
- **Sedat SAĞDIÇ** [ 403-426 ]  
Arap Dilinde İsm-i Fâil ile Fiil Arasındaki Kullanım İncelikleri: Kur'an-ı Kerim'den Örnekler Çerçevesinde  
Usage Variances between Ism al-fâ'il and Verb in Arabic language: Within the Framework of Examples from the Qur'ân

- **Nazife Vildan GÜLOĞLU** [ 427-460 ]

Klasik Tefsir Hareketlerinin Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında Mukayesesi

Comparison of Classical Interpretation Movements Within the Context of the Parable of Moses and al-Khiḍr

- **Şükrü ŞİRİN** [ 461-481 ]

**Zihâra Dair Bir Değerlendirme**

An Evaluation about the Zihâr

- **Nusret DEDE** [ 482-500 ]

Miras Hukukunda Cari İlkeler Bağlamında Türk Mir'î Hukuku ve İslam Hukuku

Civil Law and Islamic Law in the Context of Current Principles in Inheritance Law

- **Cumali BAYLU** [ 501-517 ]

Arap Gramerinde Münâdânın İ'râbına Etki Eden Nahiv İletleri

Naḥw 'Illas Affecting the I'râb al-Munâdâ in the Arabic Grammar

- **Şeyma ALTAY** [ 518-542 ]

Mu'tezilî Müfessir Zemaḥşerî'nin Tasavvufa Yaklaşımı

Mu'tazilî Mufassir Zamakhsharî's Approach to Taṣawwuf

- **Burcu DİLEK** [ 543-567 ]

İsmail Konevî Efendi'nin *Envâru't-Tenzîl* Hâşiyesinde Cüz'î İrade Tartışması

Free Will Discussion in Ismail Konawî's Ḥâshiyah on *Anwâr al-Tanzîl*

### ❖ **Kitap İncelemesi / Book Review**

- **Yılmaz KILIÇ** [ 568-572 ]

*Yıkık Bir Duvarda Saklı Sır Tokat Hisariye Medresesi Kuruluşundan Günümüze*



## EDİTÖRDEN / EDITORIAL

### Değerli *Dergiabant* okurları;

*Dergiabant*'ın Bahar 2021 dönemi 9. cilt 1. sayısını takdim etmekten büyük mutluluk duyuyoruz.

Yeni sayımızda dergimizin isim ve mizanpajında bazı değişiklik ve yeniliklere yer verdik. 2013 yılından itibaren yayın hayatına devam eden dergimiz bilindiği gibi, *Dergiabant* kısa adının yanı sıra *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* adını da kullanmaktaydı. Dergide çift isim kullanmanın teknik ve akademik anlamda bazı sorunlara neden olduğu düşüncesiyle bu sayıdan itibaren sadece *Dergiabant* ismiyle yayınlanmasına karar verildi.

İkinci bir husus olarak daha önceki sayılarda yazar ismi, makale künyesi ve diğer bilgiler makalede üst ve alt bilgi olarak veriliyordu. Yeni sayımızdan itibaren makalenin ilk sayfasını müstakil olarak ilgili bilgilere ayırdık. Bu şekilde makale ve yazar bilgilerine ilave olarak intihal taraması ve atıf bilgisini de daha açık bir biçimde verme imkânına kavuşmuş olduk. Bu durum özellikle makalenin süreç bilgilerini göstermesinin yanı sıra standart künye yazım şekliyle makalenin atıf kaybının önlenmesi sağlanacaktır.

Değerli araştırmacı ve yazarlarımız tarafından bu sayımızda da geniş bir teveccühe mazhar olduğumuzu belirtmek isterim. Dergimizin bu sayısında İslâm hukuku, kelâm, tefsir, hadis, İslâm ve Osmanlı tarihi, Arap dili ve edebiyatı, dinler tarihi alanlarında olmak üzere yirmi bir araştırma makalesi yer almaktadır. Farklı alanlarda birbirinden kıymetli araştırmalarıyla akademi dünyasına katkılarda bulunan değerli yazarlarımıza bu çabalarından dolayı *Dergiabant* ailesi olarak teşekkür ederiz. Bununla beraber imkânlarımızın sınırlılığı sebebiyle dergimize gönderilen her bir makaleyi yayın sürecine dâhil edemediğimizi üzümlere ifade etmek isteriz. Sizleri yeni sayımızla baş başa bırakırken yayında emeği geçen tüm çalışma arkadaşlarımıza teşekkürlerimizi sunarız.

### Editörler/Editors

Doç. Dr. Cahid Kara

Doç. Dr. Kılıç Aslan Mavil



e-ISSN: 2148-0494

## ***Dergiabant***

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1  
(Mayıs/May 2021)

### **İsmâil Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuhbeti'l-fiker Adlı Eserinde Ali el-Kârî'ye Karşı Takındığı Olumsuz Tavrın Muhtemel Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme**

**An Assesment of İsmâ'îl Haqqî Bursavî in His Work Titled Sharḥ Nukhbat al-fikar about Possible Causes of His Negative Attitude for 'Alî al-Qārî**

#### **Necmi Sarı**

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University,  
Faculty of Theology, Department of Hadith  
Bolu/Turkey

[necmisari@ibu.edu.tr](mailto:necmisari@ibu.edu.tr)

[orcid.org/0000-0003-0910-7691](https://orcid.org/0000-0003-0910-7691)

#### **Makale Bilgisi**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi

**Geliş Tarihi:** 21 Ocak 2021

**Kabul Tarihi:** 1 Mart 2021

**Yayın Tarihi:** 30 Mayıs 2021

**Yayın Sezonu:** Bahar

#### **Article Information**

**Article Type:** Research Article

**Date Received:** 21 January 2021

**Date Accepted:** 1 March 2021

**Date Published:** 30 May 2021

**Publication Season:** Spring

<https://doi.org/10.33931/abuifd.866106>

#### **İntihal/Plagiarism**

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by a special software and no plagiarism detected.

#### **Atıf/Cite as**

Sarı, Necmi. "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuhbeti'l-fiker Adlı Eserinde Ali el-Kârî'ye Karşı Takındığı Olumsuz Tavrın Muhtemel Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 1-26. <https://doi.org/10.33931/abuifd.866106>

**Copyright** © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology,  
Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

## İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* Adlı Eserinde Ali el-Kârî'ye Karşı Takındığı Olumsuz Tavrın Muhtemel Sebepleri Üzerine Bir Değerlendirme

### Öz

*Şerhu Nuhbeti'l-fiker* adlı eserinde, Ali el-Kârî'nin *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker* adlı eserinden çok fazla istifade ettiği anlaşılan, hatta intihal derecesine varacak seviyede bu eserden alıntılar yaptığı müşahade edilen Bursevî'nin bu eserinde göze çarpan en büyük problem Bursevî'nin Ali el-Kârî'ye karşı takındığı olumsuz tavidir. Bursevî şerhinin hiçbir yerinde Ali el-Kârî ve eserin ismini zikretmemiş, hatta ondan söz ederken imalı ve alaycı bir üslup kullanmış, nadiren de olsa hakaret içeren ifadelerle ona işaret etmiştir. Bursevî'nin, Ali el-Kârî'ye karşı takındığı bu olumsuz tavır, o dönemdeki nakil geleneğiyle veya Ali el-Kârî'nin şerhinin ismini zikretmeye ihtiyaç bırakmayan şöhretiyle açıklamak mümkün olmadığı gibi Ali el-Kârî'nin, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî karşıtı cephe olan Kadızâdeliler tarafında yer almasına bağlamak da mümkün gözükmemektedir. Zira Bursevî'nin *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* dışındaki bazı eserlerinde Ali el-Kârî ve eserinden ismen söz ettiğini tesbit etmiş bulunmaktayız. Buna ilâveten Bursevî'nin muhtelif eserlerinde, Ali el-Kârî'nin *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*'i dışındaki diğer eserlerinden bahsederken bazen müellif ve eser ismi birlikte, bazen sadece müellif ismiyle, bazen de müellif ismi olmadan eser isimleriyle söz etmesi bu kanaatimizi destekler mâhiyettedir. Bu kanaatimizi destekleyen diğer bir husus da Bursevî'nin mezkur eserlerini te'lif ettiği tarihler dikkate alındığında, zaman içinde Ali el-Kârî hakkındaki düşüncelerinde olumludan olumsuz yöne veya olumsuzdan olumlu yöne doğru bir kayma olduğu ihtimalinin ortadan kalkmış olmasıdır. Bütün bu zikredilen hususlardan sonra Bursevî'nin Ali el-Kârî'ye karşı takındığı bu olumsuz tavra neden olabileceğini düşündüğümüz tek bir sebep kalmaktadır ki o da Bursevî'nin kendi şerhinin, Ali el-Kârî'nin şerhinin gölgesinde kalmasını istemediği için böyle bir yöntem ve üslup benimsemiş olabileceği ihtimalidir. Bursevî bu eserin bilinmesini özellikle istememiş olabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Şerh, Ali el-Kârî, Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*.

## An Assesment of İsmâ'îl Haqqî Bursavî in His Work Titled *Sharh Nukhbat al-fikar* about Possible Causes of His Negative Attitude for 'Alî al-Qârî

### Abstract

The biggest problem in Bursavî's book *Sharh Nukhbat al-fikar* -which is understood that he benefited a lot from 'Alî al-Qârî's *Sharh Sharh Nukhbat al-fikar* and even made citation from this work at the level of plagiarism- is Bursavî's negative attitude against 'Alî al-Qârî. Bursavî did not mention the name of 'Alî al-Qârî and his work anywhere in the commentary, and even used an implied and sarcastic style when talking about him, and rarely pointed to him with insulting expressions. Bursavî's negative attitude towards 'Alî al-Qârî could not be explained by the tradition of the transplant at that time or by his reputation that did not require mentioning the name of 'Alî al-Qârî's commentary, as well as the views 'Alî al-Qârî put forward in most of the related discussion topics. It does not seem possible to attribute it to the side of the Kâdizâdeli movement, which is the anti-Muhyî'l-Dîn Ibn al-'Arabî front. Because we have determined that Bursavî mentions 'Alî al-Qârî and his work by name in some of his works, except *Sharh Nukhbat al-fikar*. After all these mentioned issues, there remains only one reason that we think that Bursavî's negative attitude towards 'Alî al-Qârî can cause this negative attitude, which is such a method because he does not want Bursavî's own commentary to remain in the shadow of 'Alî al-Qârî's commentary and It is possible that he may have adopted style. Bursavî may not have specifically wanted this work to be known.

**Keywords:** Hâdîth, Comment, 'Alî al-Qârî, Bursavî, *Sharh Nukhbat al-fikar*.

## Giriş

İbn Hacer'in (öl. 852/1449) *Nüzhetu'n-nazar fi tevdîhi Nuhbeti'l-fiker'i üzerine yazılmış* birçok şerh vardır. Bu şerhlerden biri de 1063/1653-1137/1725 yılları arasında yaşamış olan Osmanlı âlimi İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Nuhbetü'l-fiker* şerhidir (*Şerhu Nuhbeti'l-fiker*).<sup>1</sup> Bursevî bu şerhinde, ortaya koyduğu tasavvufî ve bâtinî yaklaşımlarının bir sonucu olarak zarûrî haller dışında ma'nen rivâyetin câiz olmadığına dair görüşü, makbûl (sahih ve hasen), zayıf ve mevzû hadislere bakışı, mevkûf hadisleri ele alışı, mukayyed sünnet anlayışı, hadis tesbitinde kullandığı bilgi kaynakları olan ahz anillah, ilhâm, keşif, insilâh, rüya ve yakaza, hadis tesbit ölçüleri olarak kullandığı âlimlerin ve büyük velîlerin eserlerinde bulunan hadisler, mânâsı doğru olan hadisler, kelâm-ı kibâr olan sözler ve mânâ âlemindeki hâdiseler gibi usûle yönelik konularda hadis âlimlerinden farklı bir metot izlemiştir.<sup>2</sup>

Başından sonuna kadar şerhinde, Ali el-Kârî'nin (öl. 1014/1605) *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*<sup>3</sup> adlı eserinden çok fazla istifade ettiği anlaşılan, hatta intihal derecesine varacak seviyede bu eserden alıntılar yaptığı müşahade edilen Bursevî'nin bu eserinde göze çarpan en büyük problem Bursevî'nin Ali el-Kârî'ye (öl. 1014/1605) karşı takındığı olumsuz tavidir. Bursevî şerhinin hiçbir yerinde Ali el-Kârî ve eserinin ismini zikretmemiş, hatta ondan söz ederken imalı ve alaycı bir üslup kullanmış, nadiren de olsa hakaret içeren ifadelerle ona işaret etmiştir.

## 1. Bursevî'nin Yaşadığı Dönemde Medrese-Tekke Tartışmaları

Bursevî'nin yaşadığı dönem (1063/1653-1137/1725), öncesinde olduğu gibi Osmanlı'da vahdet-i vücûd müdâfii Muhyiddîn İbnü'l-Arabî<sup>4</sup> (öl. 638/1240) ve eseri *Fusûsu'l-hikem* merkezli tartışmaların, medrese-tekke veya başka bir ifadeyle Kadızâdeliler-Sivâsîler kutuplaşmasının ekseninde yoğun bir şekilde yaşandığı dönemdir.<sup>5</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'yi sahiplenen başını Abdülmecîd Sivâsî

<sup>1</sup> *Nuhbetü'l-Fiker* şerhi ifadesiyle *Nüzhetu'n-Nazar* şerhi kastedilmektedir. bk. Necmi Sarı, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuhbeti'l-Fiker Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 114-118.

<sup>2</sup> Bu konular hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Sarı, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuhbeti'l-Fiker Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 155-308.

<sup>3</sup> Bursevî, Ali el-Kârî'nin bu eserini *Şerhu'n-Nuhbe* olarak isimlendirmektedir. bk. Bursevî, İsmâil Hakkî, *Furûku Hakkî* [Mehmet Faruk Çifçi, *İsmâil Hakkı Bursevî'nin Furûk-ı Hakkî Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013)], 33, 66, 244; a.mlf., *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, nşr. Abdüllatîf Hasen Abdurrahmân (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1430/2009), 8/545; 10/44. krş. Sarı, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuhbeti'l-Fiker Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 118.

<sup>4</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin bu konu hakkındaki görüşleri için bk. Değış b. Şebîb el-Acmî, *İbn Arabî akîdetuhu ve mevkîfu ulemâ'l-müslimîn minhu mine'l-karnî's-sâdis ile'l-karnî's-sâlis aşer* (Kuveyt: Mektebetü Ehli'l-Eser, 1432/2011), 41-52.

<sup>5</sup> İlgili dönem ve tartışmaları hakkında geniş bilgi için bk. Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah, *Mizânu'l-hak fi ihtiyâri'l-ehak İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü* (haz. Mustafa Kara, İstanbul: Marifet Yayınları, 1981), 40-161, 162-164; a.mlf., *Fezleke-i Kâtib Çelebi* (İstanbul: Cerîde-i Havâdis Matbaası, 1310), 2/183; Naîmâ, Mustafa, *Târîh-i Naîmâ (Ravzatü'l-hüseyn fi hulâsati ahbâri'l-hâfikayn)* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1280), 6/219-220; İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988), 3(1)/354-366; Mehmet Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi* (Ankara: Otorite Yayınları, 2015), 200-201, 202-214, 245-293; a.mlf., "Birgivi Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları: Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulema", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir*

Efendi'nin<sup>6</sup> (öl. 1049/1639) çektiği Sivâsîler, genellikle Halvetiyye ve Bayramiyye tarikatına mensup sûfî meşrepli kimselerdir.<sup>7</sup> Kadızâdeliler ise Çivizâde Muhyiddîn Mehmed Efendi<sup>8</sup> (öl. 954/1547), İbrâhim el-Halebî Efendi<sup>9</sup> (öl. 956/1549), Birgivî Mehmed Efendi<sup>10</sup> (öl. 981/1573), Ali el-Kârî<sup>11</sup> (öl. 1014/1605), Abdürraûf

*Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) – XVII. Yüzyıl Sempozyum Tebliğleri*, ed. Hidayet Ardar – Ali Fikri Yavuz (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2017), 438-439, 442-454; Semiramis Çavuşoğlu, “Kadızâdeliler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/100-102; Ali Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı, Eserleri, Târikat Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2001), 24-26; İbrahim Baz, *Kadızâdeliler Sivasiler Tartışması* (Ankara: OTTO, 2019), 65-66, 121-175; Ali Fuat Bilkan, *Fakihler ve Sofuların Kavgası 17. Yüzyılda Kadızâdeliler ve Sivâsîler* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 15, 65, 115-166; Aydın Tonga, *Osmanlı'nın Paralel Devleti Kadızâdeliler* (İstanbul: Doğu Kitabevi, 2017), 114-116, 135-173; Çağfer Karadaş, “Sivâsîler-Kadızâdeliler Olayı ve İnanç Boyutu”, *İlim ve Kültür Tarihinde Sivâsîler Ulusal Sempozyumu Tebliğleri 30 Nisan-1 Mayıs 2010 Sivas, TSO Konferans Salonu* (2011), 107, 110-115, 118; Cengiz Gündoğdu, “XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsîler - Kadızâdeliler Mücadelesi”, *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (Ocak-Haziran 1998), 37-72; Ferhat Koca, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Çorum 2002/1), 85-87, 106.

<sup>6</sup> Cengiz Gündoğdu, “Sivâsî, Abdülmecid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/286-287; Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 250-251; Karadaş, “Sivâsîler-Kadızâdeliler Olayı ve İnanç Boyutu”, 114-115; Baz, *Kadızâdeliler Sivasiler Tartışması*, 80-82; Bilkan, *Fakihler ve Sofuların Kavgası*, 101-102, 103-105.

<sup>7</sup> Sivâsîler hareketinin önde gelen temsilcileri sırasıyla şu şahsiyetlerdir: Harekete ismini veren Abdülmecid Sivâsî Efendi (öl. 1049/1639), Abdülehad Nürî Efendi (öl. 1061/1651) ve Niyâzî-i Mısırî (öl. 1105/1694). bk. Semiramis Çavuşoğlu, “Kadızâdeliler”, 14/100-102; Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 211, 213, 215, 240-244, 245-267; Baz, *Kadızâdeliler Sivasiler Tartışması*, 35, 53-54, 67-68, 80-87; Bilkan, *Fakihler ve Sofuların Kavgası*, 101-113.

<sup>8</sup> Mehmet İpşirli, “Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/348-349; Osman Cengiz, *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları Çivizâde – Ebusu'ûd – Birgivî* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018), 59-65, 113-128, 153-178, 189-247, 307-374, 379-381; Koca, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh Tasavvuf İlişkisi”, 91, 97-98.

<sup>9</sup> İbrâhim el-Halebî'nin (İbrâhim b. Muhammed el-Halebî), Muhyiddîn İbnü'l-Arabî hakkındaki görüşleri için *Ni'metü'z-zer'â fi nusratî's-şer'î'a*, nşr. Alî Rızâ b. Abdullah b. Alî Rızâ (Riyâd: Dârü'l-Mesîr, 1419/1998) ve *Tesfihü'l-gabî fi tenzihî İbn Arabî*, nşr. Ebü'l-Berâ' Alî Rızâ b. Abdullah b. Alî Rızâ el-Medenî (Kâhire: Dârü'l-Meâric, 1429/2008) adlı eserlerine bakılabilir. Ayrıca bk.: Şükrü Selim Has, “Halebî İbrâhim b. Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/231; Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 218-229; a.mlf., “Birgivî Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları”, 435, 438-439; Koca, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh Tasavvuf İlişkisi”, 98-99.

<sup>10</sup> Emrullah Yüksel, “Birgivî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/192; Çavuşoğlu, “Kadızâdeliler”, 24/100; Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 229-245; Karadaş, “Sivâsîler-Kadızâdeliler Olayı ve İnanç Boyutu”, 114-115, 116.

<sup>11</sup> Ali el-Kârî'nin (Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî), Muhyiddîn İbnü'l-Arabî hakkındaki görüşleri için şu eserlerine bakılabilir: *er-Red ale'l-kâilîn bi vahdeti'l-vücûd* nşr. Ali Rıza b. Abdullah b. Ali Rıza (Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1415/1995) (*Vahdet-i Vücûd*, çev. Harun Ünal, İstanbul: Gümüş Ofset, 1995); *Risâle fi vahdeti'l-vücûd (Mecmûatü resâil fi vahdeti'l-vücûd* adlı mecmûanın içinde) (İstanbul 1294), 52-114; *Risâle fi tefâvuti'l-mevcûdât* (Berlin Ktp., 1639, 3369); *Ferrü'l-avn mimmen yeddaî (min müddeatî) imâne (imâni) Fir'avn* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 1186), vr. 7-35; (*Mecmûatü resâil fi vahdeti'l-vücûd* adlı mecmûanın içinde) (İstanbul 1294), 115-163; *Edilletü mu'tekadi Ebî Hanîfete'l-A'zam fi (hakkı) ebeveyi'r-Rasûl aleyhi's-salâtü ve's-selâm*, nşr. Meshûr Hasen Selmân (Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1413/1993). ayrıca bk. Ahmet Özel, “Ali el-Kârî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/403; Cafer Karadaş, “Ali el-Kârî'nin Hayatı, Selef Akidesine Dönüş Çabası ve Eserleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (Bursa 1993), 290-299; Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 256-264. Ali el-Kârî, Birgivî'den haberdardır. Zira Ali el-Kârî, *et-Tarikatü'l-Muhammediyye'yi gördüğünde kaleme aldığı ifade edilen methiyesinde Birgivî'yi “imamımız ve şeyhimiz” olarak niteler ve bu eserin içeriğinin yoldan sapma ve bid'at olduğunu söyleyenleri ise cahillikle suçlar. Manzûme fi medhi't-Tarikati'l-Muhammediyye li'l-Birgivî* (Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, 150),



Münâvî<sup>12</sup> (öl. 1031/1622) ve harekete ismini veren Kadızâde Mehmed Efendi<sup>13</sup> (öl. 1045/1635) gibi Muhyiddîn İbnü'l-Arabî karşıtı ulemâdır.<sup>14</sup> Kendisi Bayramî-Halvetî-Celvetî bir sûfî olan Bursevî'nin,<sup>15</sup> kendisi gibi Bayramî-Halvetî olan Sivâsîler<sup>16</sup> tarafında yer aldığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Nitekim Bursevî'nin zaman zaman Kadızâdeliler hareketinin fikrî referanslarından ve büyüklerinden biri olarak görülen Birgivî Mehmed Efendi'nin<sup>17</sup> *Vasiyetnâme ve et-Tarîkatü'l-Muhammediyye* adlı eserlerinde yer verdiği, bir kısmı aşağıda zikredilen bazı görüşlerine karşı çıkmış olması bu hususu destekler mâhiyettedir.<sup>18</sup> 16. ve 17. yüzyıllarda Sivâsîler ve

vr. 1b-2a; (449), vr. 146b-147a. bk. Hüseyin Elmalı, "Birgivî Hakkında Mısır, Mekke ve Medine Âlimlerinin Söylediği Bazı Şiirler", *İmam Birgivî*, ed. Mehmet Şeker (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994), 86-87, 94-96. Bu methiyenin Ali el-Kârî'ye âdiyetine yönelik geniş değerlendirme için bk. Necmi Sarı, "Birgivî'yi Öven Manzûmelerin Kritiği", *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivî*, ed. Mehmet Bayyığıt - Mehmet Özkan - Ahmet Ali Çanakçı - Asem Hamdy Abdelghany (Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019), 3/583-615.

<sup>12</sup> Abdürraûf Münâvî, kendisine nispet edilen övgü içerikli manzûmesinde Birgivî'yi "zamanın, hatta tüm zamanların âlimi, Acem'de ve Arab'da İslam'ın şeyhi" olarak vasıflandırır. *Birgivî'yi Öven Manzûmeler* (Süleymâniye Ktp., Dügümlü Baba, 449), vr. 147b-148a. bk. Elmalı, "Birgivî Hakkında Mısır, Mekke ve Medine Âlimlerinin Söylediği Bazı Şiirler", 85-86, 94. Bu methiyenin Abdürraûf Münâvî'ye âdiyetine yönelik geniş değerlendirme için bk. Sarı, "Birgivî'yi Öven Manzûmelerin Kritiği", 3/583-615.

<sup>13</sup> Gündoğdu, "XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsîler - Kadı-zâdeliler Mücâdelesini", 40-41; Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", 24/100-101; Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 244-245, 248-254; Baz, *Kadızâdeliler Sivasiler Tartışması*, 53-54; Bilkan, *Fakihler ve Sofuların Kavgası*, 61, 89; Tonga, *Osmanlı'nın Paralel Devleti Kadızâdeliler*, 94, 112; Karadaş, "Sivâsîler-Kadızâdeliler Olayı ve İnanç Boyutu", 115; Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh Tasavvuf İlişkisi", 105-107.

<sup>14</sup> Kadızâdeliler hareketinin önde gelen temsilcileri sırasıyla şu şahsiyetlerdir: Harekete ismini veren Kadızâde Mehmed Efendi (öl. 1045/1635), Üstüvânî Mehmed Efendi (öl. 1072/1661), Vâni Mehmed Efendi (öl. 1096/1685) ve damadı Feyzullah Efendi (öl. 1115/1703). bk. Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", 24/100-102; Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 245-276, 279-293; Baz, *Kadızâdeliler Sivasiler Tartışması*, 28, 53-54, 67-80; Bilkan, *Fakihler ve Sofuların Kavgası*, 61-100; Tonga, *Osmanlı'nın Paralel Devleti Kadızâdeliler*, 92-104, 105-133; Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh Tasavvuf İlişkisi", 105-107, 113.

<sup>15</sup> Sarı, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuhbeti'l-Fiker Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 88-94; Zübeyir Akçe, *İsmâil Hakkı Bursevî'nin Tuhfe-i Recebiyye Edli Eseri (İnceleme-Metin)* (Urfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 44-47; Seyit Avcı, *Sûfilerin Hadis Anlayışı Bursevî Örneği* (Konya: Ensar Yayıncılık, 2004), 25-27; Baz, *Kadızâdeliler Sivasiler Tartışması*, 35-36, 87; Mustafa Celil Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlmî* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 112.

<sup>16</sup> Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", 24/100-101; Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 211, 213, 215, 240-244, 245-267; a.mlf., "Birgivî Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları", 445, 541; Baz, *Kadızâdeliler Sivasiler Tartışması*, 35, 80-82; Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh Tasavvuf İlişkisi", 105-106, 108-113.

<sup>17</sup> bk. Kâtib Çelebi, *Mizânu'l-hak*, 162-164; Şeyhî Mehmed Efendi, *Vakâyü'l-fudalâ', Şekâiku Nu'mâniyye ve Zeyilleri*, nşr. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 1/59-60; Turan Arslan, *İmam Birgivî Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1992), 69-76, 116-117; Huriye Martı, *Birgivî Mehmet Efendi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 166-181; a.mlf., *Osmanlı'da Bir Dâru'l-Hadis Şeyhi Birgivî Mehmed Efendi* (İstanbul: Dârulhadis, 2008), 173; Yüksel, *Mehmed Birgivî'nin (929-981/1523-1573) Dinî ve Siyasî Görüşleri*, 59-64; Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 229-245; a.mlf., "Birgivî Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları", 436, 442-443, 444, 448-449, 452; Çavuşoğlu, "Kadızâdeliler", 24/100; İbrahim Baz, *Kadızâdeliler Sivasiler Tartışması*, 55, 63, 65, 77, 78, 129, 182, 183, 207; Bilkan, *Fakihler ve Sofuların Kavgası*, 70, 74-75, 79, 89; Tonga, *Osmanlı'nın Paralel Devleti Kadızâdeliler*, 105, 108, 176, 177, 186; Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh Tasavvuf İlişkisi", 105.

<sup>18</sup> bk. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz* [Ramazan Ümüslu ve Ali Namı, *İsmâil Hakkı Bursevî ve Tamâmü'l-Feyz Adlı Eseri-I ve II*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994)], 2/182. Birgivî'nin İbnü'l-Arabî'ye Şeyh-i Ekber yerine Şeyh-i Ekfer diyerek onu şiddetle eleştirdiğini belirten Bursevî, buna rağmen asrının fazilet sahibi şahsiyetlerinden biri olarak

Kadıızâdeliler arasında cereyan eden Muhyiddîn İbnü'l-Arabî merkezli bu tartışmaların şu konularda yoğunlaştığı görülmektedir: Dinî bilginin kaynağı (zâhir-bâtın ilmi) meselesi, vahdet-i vücûd görüşü, Firavun'un imanı meselesi, Hz. Peygamber'in anne ve babasının âhiretteki durumu, Hızır aleyhi's-selâm'ın kimliği ve hayatı meselesi, Hz. İbrahim'in babası Âzer'in iman üzere ölüp ölmediği meselesi, tegannî ile Kur'ân okumak, semâ', raks ve deverânın dindeki yeri, kandil gecelerine ait namazlar (berât ve regâib namazları).<sup>19</sup>

## 2. Bursevî'nin Ali el-Kârî Hakkında Kullandığı İfadeler

Bursevî'nin şerhin metninde Ali el-Kârî'yi ima ederken kullandığı ifadeler bir hayli fazladır.<sup>20</sup> Bazı ifadeleri şunlardır: “Kim şöyle/şunu demişse/derse”,<sup>21</sup> “Denildi ki”,<sup>22</sup> “Şöyle denildiği gibi”,<sup>23</sup> “Vehmedildiği gibi/üzere”,<sup>24</sup> “Vehmedildiği/Vehmettiği gibi”,<sup>25</sup> “Şöyle vehmedildiğinden dolayı değil”,<sup>26</sup> “Şunu/böyle söyleyenin sözü”,<sup>27</sup> “Bazılarının sözünden anlaşılan”,<sup>28</sup> “Kim bunu şununla/böyle tefsîr etmişse”,<sup>29</sup> “Bazılarının şu sözüne gelince”,<sup>30</sup> “Bunun böyle oluşunu kim câiz görmüşse”,<sup>31</sup> “Ancak kim şöyle demişse”,<sup>32</sup> “Bazıları başka bir şart ziyadesinde bulundu”,<sup>33</sup> “Bazıları dedi ki”,<sup>34</sup> “Bazıları bunu böyle

gördüğü, Acem, Arap ve Rûm diyârlarının meşâhîr-i ulemâsından biri olmakla nitelediği Birgivî'den nakilde bulunmuştur. Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, 1/130-131.

<sup>19</sup> Bu tartışma konuları için bk. Ali el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, nşr. Muhammed Nizâr Temîm – Heysem Nizâr Temîm (Abdülfeţâh Ebû Gudde'nin takdimiyle) (Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebî'l-Erkam, ts.), 553; Bursevî, *Manevî Ufuklar I Kitâbu'n-Necât*, 222-226; a.mlf., *Tamâmü'l-Feyz*, 1/23-24; 2/60-61, 107, 155, 182; Kâtib Çelebi, *Mizânü'l-hak*, 40-161, 95-101, 162-164; a.mlf., *Fezleke-i Kâtib Çelebi*, 2/183; Naîmâ, *Târîh-i Naîmâ*, 6/219-220; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3(1)/354-366; Çavuşoğlu, “Kadıızâdeliler”, 24/100-102; Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 200-201, 202-214, 245-293; a.mlf., “Birgivî Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları”, 438-439, 442-454; Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 24-26; Baz, *Kadıızâdeliler Sivasiler Tartışması*, 65-66, 121-175; Bilkan, *Fakihler ve Sofuların Kavgası*, 15, 65, 115-166; Tonga, *Osmanlı'nın Paralel Devleti Kadıızâdeliler*, 114-116, 135-173; Cafer Karadaş, “Sivâsiler-Kadıızâdeliler Olayı ve İnanç Boyutu”, 107, 110-115, 117-120; a.mlf., “Ali el-Kârî'nin Hayatı”, 290-299; a.mlf., “İsmail Hakkı Bursevî'nin İtikadî Görüşleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (Bursa 1999), 266-268; Özel, “Ali el-Kârî”, 2/403; Yusuf Şevki Yavuz – Çağfer Karadaş, “İsmâil Hakkı Bursevî İtikadî Görüşleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/108-110; Gündoğdu, “XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsiler - Kadı-zâdeliler Mücadelesi”, 37-72; Mehmet Karagöz, “Osmanlı Fikir Hayatında Kadıızâdeliler Hareketi”, *Türkler* 11 (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 65-148; Koca, “Osmanlılar Dönemi Fıkıh Tasavvuf İlişkisi”, 85-87, 106.

<sup>20</sup> Nitekim Necmi Sarı tarafından *İsmail Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuhbeti'l-Fiker Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* adıyla yapılan doktora çalışmasının ilgili dipnotlarında, Bursevî'nin bu ifadelerle Ali el-Kârî'yi kastettiği belirtilmiştir.

<sup>21</sup> Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey/BEYBEK, Genel, 35-37), vr. 1/4a; 1/60a; 1/75b; 1/173a; 1/196a; 2/26b; 2/36a.

<sup>22</sup> Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/35a; 1/153b.

<sup>23</sup> Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/166a; 1/184a.

<sup>24</sup> Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/54b; 1/99a,b; 1/124b; 1/200a; 2/2b; 2/27a.

<sup>25</sup> Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/67b; 1/71b.

<sup>26</sup> Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/112b.

<sup>27</sup> Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/94a; 1/107b.

<sup>28</sup> Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/96a.

<sup>29</sup> Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/108a.

<sup>30</sup> Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/116b; 1/210b-211a.

<sup>31</sup> Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/117a.

<sup>32</sup> Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/175b.

<sup>33</sup> Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/40a.

<sup>34</sup> Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/139a; 1/189b; 1/194a; 1/197a; 2/31a; (Kasıdecizâde, Süleymâniye Ktp., 46), vr. 421a.

zabtettiler”,<sup>35</sup> “Bazı ehl-i fen açıkça ifade etti ki”,<sup>36</sup> “Böylece şu söylenen husus defedilmiş oldu”,<sup>37</sup> “Böylece şunu diyenin sözü”,<sup>38</sup> “Bazılarının şu sözü”,<sup>39</sup> “Şunu kim demişse”,<sup>40</sup> “Bazı şârihler dedi ki”.<sup>41</sup>

Alaycı bir üslupla Ali el-Kârî'den bahsederken kullandığı ifadeler de şunlardır: “O (Ali el-Kârî) asıl itibarıyla İbn Hacer'in sözünü anlamadı.”,<sup>42</sup> “Bizde olan (ilim) onda (Ali el-Kârî'de) yoktur.”,<sup>43</sup> “O (Ali el-Kârî) boş söz söyledi.”<sup>44</sup>

Bursevî'nin hakaret içeren ifadelerinden bazıları ise şunlardır: “Çünkü bazı ahmaklar”,<sup>45</sup> “Bazı illet (hastalık) ehli”,<sup>46</sup> “O (Ali el-Kârî) öyle bir tekellüf etti ki, ağız onu sümkürüyor. Tıpkı acı zehir gibi.”,<sup>47</sup> “Bazı evhâm sahipleri”,<sup>48</sup> “İnsanların, öyle olmadığı halde kendisine güvendiği bazı kimselerin (Ali el-Kârî'nin) tercih ettiği gibi.”<sup>49</sup>

Nadiren de olsa Bursevî'nin ima içeren bir ifade kullanmadan Ali el-Kârî'ye reddiye verdiği görülmektedir.<sup>50</sup>

### 3. Bursevî'nin Ali el-Kârî'ye Karşı Takındığı Olumsuz Tavrın Sebepleri

Bursevî'nin şerhin metninde Ali el-Kârî'ye karşı takındığı bu olumsuz tavrı, o dönemdeki nakil geleneğiyle veya Ali el-Kârî'nin şerhinin ismini zikretmeye ihtiyaç bırakmayan şöhretiyle açıklamak mümkün değildir. Zira Bursevî'nin şerhinde Ali el-Kârî'den bahsederken kullandığı üslup yukarıda geçtiği gibi imalı ve alaycı hatta hakaret içeren bir üsluptur.

Yukarıdaki tartışma konularından hareketle Bursevî'nin Ali el-Kârî'ye karşı takındığı bu olumsuz tavrı anlamamızı sağlayacak bazı muhtemel sâiklere değinmek yerinde olacaktır. Bu sâikler şunlardır:

#### 3.1. Ali el-Kârî'nin Muhyiddîn İbnü'l-Arabî Eleştirisi

Ali el-Kârî'nin kelâmcıların yanısıra sûfiyyeden aşırı gidenleri, özellikle de Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'yi (öl. 638/1240) eleştirmesi, hatta daha da ileri giderek onu küfürle itham etmesi.<sup>51</sup> Ali el-Kârî'nin, İbnü'l-Arabî eleştirisinin temelinde şu hususlar bulunmaktadır:

- 
- 35 Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/201a.  
 36 Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* Kasîdecizâde, vr. 352b.  
 37 Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/198a.  
 38 Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/203a.  
 39 Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/204a; 2/13b.  
 40 Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 2/3a.  
 41 Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (Kasîdecizâde), vr. 368a; 417a.  
 42 Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/78a.  
 43 Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/108a.  
 44 Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/175b.  
 45 Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/155b.  
 46 Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/157b.  
 47 Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/173a.  
 48 Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/177a; (Kasîdecizâde), vr. 116a.  
 49 Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 2/25b.  
 50 bk. Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/160b; 173b; (Kasîdecizâde), vr. 355a.  
 51 Özel, “Ali el-Kârî”, 2/403.

a. Dinî bilgiye kaynak olarak Kitap ve Sünnet dışında ilhâm, keşif, rüya, yakaza ve insilâh gibi başka yollar kabul eden görüşe eleştirisi. İbnü'l-Arabî ve Gazzâlî gibi birçok sūfînin başvurduğu bu metodu<sup>52</sup> yanlış bulan Ali el-Kârî, doğru yolun ancak Kitap, Sünnet ve icmâya dayanan yol olduğunu, onun dışındaki yolların ise sorunlu olduğunu belirtmiştir.<sup>53</sup> Başta *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker* adlı eseri olmak üzere hemen hemen bütün eserlerinde edille-i şer'iyeye'yi kitap, sünnet, icmâ ve kıyastan ibaret gören Ali el-Kârî<sup>54</sup>, mutasavvıfların bu konudaki görüşlerine şiddetle karşı çıkmıştır.<sup>55</sup> Örneğin *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker* adlı eserinde keşif ve ilhâmın dinî ilimlerin tahsilinde delil olamayacağı hususunu<sup>56</sup> İbn Hacer'in "İctihâd eseri olmayan haberlerde de sahâbeyi bunlara vâkıf kılan Hz. Peygamber'den başkası olamaz." ifadesini açıklarken şöyle dile getirmektedir: "Keşif ve ilhâma gelince, bunlarda yanılma ihtimali bulunduğundan dolayı her ikisi de araştırmanın dışındadır."<sup>57</sup>

Bu hususta İbnü'l-Arabî ve Gazzâlî çizgisinde olan Bursevî'nin bu konulara yönelik görüşlerine birçok çalışmada ayrıntılı bir şekilde değinilmiştir.<sup>58</sup>

b. Vahdet-i vücûd felsefesine reddiyesi.<sup>59</sup> Ali el-Kârî bu gayeyle *er-Red ale'l-kâilîn bi vahdeti'l-vücûd* adında bir risâle kaleme almıştır.<sup>60</sup> Bu risâle, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsu'l-hikem* adlı eserine reddiyedir. Ali el-Kârî yirmi dört görüşünden dolayı İbnü'l-Arabî'yi şiddetli bir şekilde eleştirir hatta tekfir eder. Ali el-Kârî başka eserlerinde de bu hususa işaret eder.<sup>61</sup>

52 Bu görüş için bk. Değâş b. Şebîb el-Acmî, *İbn Arabî akîdetuhu ve mevkuflu ulemâ'l-müslimîn minh*, 174-177; Abdullah Aydın, *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1986), 89-92; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985), 135-140; Cafer Karadaş, *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1997), 53-55; a.mlf., "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikadî", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)* 9/21 (2007), 68-70; a.mlf., "İsmail Hakki Bursevî'nin İtikadî Görüşleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (Bursa 1999), 266; a.mlf., "Sivâsiler-Kadıızâdeliler Olayı ve İnanç Boyutu", 117, 118.

53 Karadaş, "Alî el-Kârî'nin Hayatı", 292.

54 Ali el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, 220, 382-383, 406, 443, 447, 497, 675, 782.

55 Özel, "Ali el-Kârî", 2/403; Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 280.

56 Ali el-Kârî'nin bu konu hakkındaki görüşü için bk. Avcı, *Sûfîlerin Hadis Anlayışı*, 166-167.

57 Ali el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, 553.

58 bk. Avcı, *Sûfîlerin Hadis Anlayışı Bursevî Örneği*, 96-143; Sarı, *İsmail Hakki Bursevî'nin Şerhu Nuhbeti'l-Fiker Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 241-279.

59 İbnü'l-Arabî'nin bu görüşünün eleştirisi için bk. Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 202-214; Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn* (İstanbul: Diyanet İşleri Reislîği Yayınları, 1960), 2/504.

60 Ali el-Kârî, *er-Red ale'l-kâilîn bi vahdeti'l-vücûd*, nşr. Ali Rıza b. Abdullah b. Ali Rıza (Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1415/1995) (*Vahdet-i Vücud*, çev. Harun Ünal, İstanbul: Gümüş Ofset, 1995). Halil İbrahim Kutlay bu kitabı *Reddül-Fusûs* ismiyle verirken (Halil İbrahim Kutlay, *el-İmâm Alî el-Kârî ve eseruhu fi ilmi'l-hadis* [(Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1987), 121-122]), Cağfer Karadaş *Mecmûatü resâil fi vahdeti'l-vücûd* (İstanbul 1294, 52-114) adlı mecmûaya itimaden *Risâle fi vahdeti'l-vücûd* olarak isimlendirmektedir. Karadaş, "Alî el-Kârî'nin Hayatı", 292.

61 bk. Ali el-Kârî, *Şemmü'l-avârız fi zemmi'r-Revâfiz*, nşr. Meşhûr Hasen Selmân (Ammân: ed-Dârü'l-Eseriyye, 2008), 53-56, 140; a.mlf., *Ferrül-avn mimmen yeddaî (min müddeai) imâne (imâni) Fir'avn (Mecmûatü resâil fi vahdeti'l-vücûd* adlı mecmûanın içinde) (İstanbul 1294), 139; a.mlf., *el-Mukaddimetü's-sâlime fi havfi'l-hâtîme*, nşr. Meşhûr Hasen Selmân (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî - Ammân: Dâru Ammâr, 1409/1989), 31-33; a.mlf., *et-Tecrid fi i'râbi kelimeti't-tevhid ve mâ yeteallaku bi ma'nâhâ mine't-temcîd*, nşr. Meşhûr Hasen Selmân (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî - Ammân: Dâru Ammâr, 1411/1991), 32.

c. Firavun'un ölmeden önce iman ettiği görüşüne<sup>62</sup> reddiyesi. Ali el-Kârî'nin *Ferrû'l-avn mimmen yeddaî (min müddeai) îmâne (îmâni) Fir'avn* adlı risâlesi<sup>63</sup> Firavun'un iman ettiğini savunan Celâlüddîn Muhammed ed-Devvânî'nin (öl. 908/1502) *Risâle fi îmâni Fir'avn* adlı eserine<sup>64</sup> reddiye mâhiyetinde yazılan bir şerhtir.<sup>65</sup> Eserde Firavun'un iman ettiğini savunan Muhyiddîn İbnü'l-Arabî<sup>66</sup> ve onun savunucusu ed-Devvânî şiddetle eleştirilmiştir.<sup>67</sup> Ali el-Kârî'nin bu hususta İbn Teymiyye'den (öl. 728/1328) etkilendiğini söylemek mümkündür.<sup>68</sup> Nitekim İbn Teymiyye bu konu hakkında *Risâle fi'r-reddi alâ İbn Arabî fi da'vâ îmâni Fir'avn* adında bir risâle yazmıştır.<sup>69</sup>

Bursevî, "Fakat azabımızı gördükleri zaman imanları kendilerine bir fayda vermeyecektir. Allah'ın kulları hakkında süregelen âdeti budur. İşte o zaman kâfirler hüsrana uğrayacaktır."<sup>70</sup> mealindeki âyetten hareketle genel olarak ye's halindeki imanı<sup>71</sup> özel olarak da ye's halinde iman eden Firavun'un imanını<sup>72</sup> kabul etmemek suretiyle takipçisi olduğu İbnü'l-Arabî'ye aykırı düşmüştür.<sup>73</sup>

<sup>62</sup> Bu meselenin Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye nispetinde ihtilaf bulunmaktadır. Firavun'un imanının sahih olduğu görüşünün Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye nispeti hakkında geniş bilgi için bk. Kâtib Çelebi, *Mîzânul-hak*, 95-101; Süleyman Aydın, "Kur'ân ve Sünnet Işığında Firavun'un İmânı Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (Çorum 2014/2), 126-129, 131-134, 144-145; Mahmut Çınar, "Ye's ve Be's Halinde İmânın Hükümü: Firavun'un İmânı Örneği", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi] [MÜİFD]* 41 (İstanbul 2011/2), 124, 126-127, 127-133, 140, 141-142; Fikret Soyol, *Celâleddin ed-Devvânî'nin Firavun'un İmânı Konusundaki Görüşleri ve Ali el-Kârî'nin Eleştirisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 50-56, 90; Ömer Faruk Harman, "Firavun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/120-121; Ali Namlı, "XVIII. Yüzyılda İbnü'l-Arabî'yi Tartışmak: İsmâil Hakkı Bursevî'nin Firavun'un İmanı Meselesine Yaklaşımı", *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf* (İstanbul: İsar Yayınları, 2018), 477-483, 488.

<sup>63</sup> (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 1186), vr. 7-35; (*Mecmûatü resâil fi vahdeti'l-vücûd* adlı mecmûanın içinde) (İstanbul 1294), 115-163.

<sup>64</sup> Devvânî, Celâlüddîn Muhammed ed-Devvânî, *Risâle fi îmâni Fir'avn* (Süleymaniye Ktp., Pertevniyal, 929). Bu eser hakkında bilgi için bk. Harun Anay, "Devvânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/260; Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 207, 257-258.

<sup>65</sup> Mustafa Akman, "Firavun'un İmânı Konusunda Celâleddin ed-Devvânî ile Ali el-Kârî Arasındaki Polemik", *II. Uluslararası El Ruha Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Kitabı, 9-11 Şubat 2018, Şanlıurfa* (Şanlıurfa 2018), 15-20.

<sup>66</sup> bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/84 (Yûnus 10/91 âyetinin tefsiri). İbnü'l-Arabî'nin bu görüşünün eleştirisi için bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/83-85 (Yûnus 10/91-92 âyetlerinin tefsiri); Süleyman Aydın, "Kur'ân ve Sünnet Işığında Firavun'un İmânı Meselesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (Çorum 2014/2), 121-148; Mahmut Çınar, "Ye's ve Be's Halinde İmânın Hükümü: Firavun'un İmânı Örneği", *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi [İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi] [MÜİFD]* 41 (İstanbul 2011/2), 121-142; Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 207, 249, 251, 258.

<sup>67</sup> Anay, "Devvânî", 9/260; Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 257-258.

<sup>68</sup> Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/504.

<sup>69</sup> İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî, *Risâle fi'r-reddi alâ İbn Arabî fi da'vâ îmâni Fir'avn* (*Câmiu'r-resâil* içinde), nşr. Muhammed Reşâd Sâlim (Cidde: Dârü'l-Medenî, 1405/1984), 1/203-216. Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, cem ve tertîb: Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî (Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1412/1991), 2/362-380.

<sup>70</sup> el-Gâfir (el-Mü'min) 40/85. Ayrıca bk. Yûnus 10/90-92.

<sup>71</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/245-248 (el-Gâfir/el-Mü'min 40/85 âyetinin tefsiri); a.mlf., *Kitâbü'l-Hitâb* (İstanbul 1256), 61, 67.

<sup>72</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 4/82-85 (Yûnus 10/90-92 âyetlerinin tefsiri).

<sup>73</sup> Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. *Rûhu'l-beyân*, 8/245-248 (el-Gâfir/el-Mü'min 40/85 âyetinin tefsiri); 4/82-85 (Yûnus 10/90-92 âyetlerinin tefsiri); a.mlf., *Kitâbü'l-Hitâb*, 61, 67; a.mlf., *Ferâhu'r-râh* (*Şerhu'l-Muhammediyye*) (İstanbul 1294), 1/373-374; a.mlf., *Tamâmü'l-Feyz*, 1/134;

**d.** Ali el-Kârî'nin Hz. Peygamber'in anne ve babasının âhiretteki durumuna ilişkin olarak<sup>74</sup>, Ebû Hanîfe'ye (öl. 150/767) nispeti tartışmalı olan *el-Fıkhü'l-ekber* adlı eserde<sup>75</sup> geçen "Rasûlullah sallallâhu aleyhi ve sellem'in anne ve babası küfür üzere öldüler, amcası ve Hz. Ali radiyallâhu anh'ın babası Ebû Tâlib de kâfir olarak öldü."<sup>76</sup> şeklindeki ifadeye dayanarak Ebeveyn-i Rasûl'ü kâfir görmesi. Ali el-Kârî, Ebû Hanîfe'nin Hz. Peygamber'in ebeveyninin mü'min olmadıklarına dair görüşünü desteklemek, Süyûtî (öl. 911/1505) ve İbn Kemâl (Kemalpaşazâde),<sup>77</sup> (öl. 940/1534) gibi karşıt görüş sâhibi âlimlere reddiye vermek maksadıyla *Edilletü mu'tekadi Ebî Hanîfete'l-A'zam fî (hakkı) ebeveyi'r-Rasûl aleyhi's-salâtü ve's-selâm*<sup>78</sup> adında bir risâle kaleme almıştır.<sup>79</sup> Bu risâlede Kemalpaşazâde'nin "Özetle bu konu, akâid konularından değildir."<sup>80</sup> sözüne karşı "Muazzam muteber İmâm Ebû Hanîfe'nin *el-Fıkhü'l-ekber* adlı eserinin sonlarında zikrederek akâidin konusu saydığı bir mesele nasıl akâid konusu olmaz?"<sup>81</sup> diye itiraz ederek Ebû Hanîfe'ye olan bağlılığını ortaya

a.mlf., *el-Vâridât* (İnebey/BEYBEK, Genel, 67), vr. 87b. Ayrıca bk. Namı, "XVIII. Yüzyılda İbnü'l-Arâbî'yi Tartışmak", 483-488, 488-489.

<sup>74</sup> Bu konu hakkında geniş bilgi için bk. Kâmil Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985), 4/533-552.

<sup>75</sup> Bu konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kevserî, Muhammed Zâhid el-Kevserî, "Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı eserine yazdığı mukaddime" (Kâhire 1368/19499, 6-7; Mustafa Akçay, "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dînî Konumuna Dâir Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (Sakarya 2009), 1-27; a.mlf., "Ebeveyn-i Resul Tartışmalarında Zahidü'l-Kevserî'nin Yeri ve Bir Hatanın Düzeltmesi, *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu 24-25 Kasım 2007*, 591-602; Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 262-265; Karadaş, "Sivâsiler-Kadızâdeliler Olayı ve İnanç Boyutu", 117, 119-120; Abdullah Demir, "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri = The Works of Ottoman Scholars on Abu Hanifa's Article of Faith", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi Türkiye'de İslami İlimler: Kelâm ve Mezhepler Tarihi II 14/28* (İstanbul 2016), 173-175; Şerafettin Gölcük – Adil Bebek, "el-Fıkhü'l-ekber", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/544-546.

<sup>76</sup> Ali el-Kârî, *Minahu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fıkhü'l-ekber (Şerhu Kitâbî'l-Fıkhü'l-ekber)*, nşr. Vehbî Süleymân Gâvcî (Nâsirin *et-Ta'likü'l-müyesser alâ şerhi'l-Fıkhü'l-ekber*'i ile birlikte) (Beirut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1998), 310-211; Ebü'l-Müntehâ, Ahmed b. Muhammed el-Mağnisâvî, *Şerhu'l-Fıkhü'l-ekber* (İstanbul 1278), 45; Beyazîzâde, Ahmed b. Hasen el-Bosnevî, *el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmâmi Ebî Hanîfe*, nşr. İlyas Çelebi (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1416/1996), 143 (*İmam Azam Ebu Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*, çev. İlyas Çelebi, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996, 143).

<sup>77</sup> Kemalpaşazâde (Şemseddin Ahmed) bu konu hakkında *Risâle fî hakkı ebeveyi'n-Nebî* adında bir risâle yazmıştır. Bu risâle Ahmed Cevdet tarafından *Resâl-i İbn Kemâl* adıyla 1316/1898 yılında İstanbul İkdâm Matbaasında risâleler mecmûası içinde yedinci risâle olarak neşredilmiştir (77-91). Ali el-Kârî, Kemalpaşazâde'nin bu risâlede ortaya koyduğu görüşlere müstakil bir başlık altında reddiye vermiştir. bk. *Edilletü Mu'tekadi Ebî Hanîfete'l-A'zam fî Ebeveyi'r-Rasûl aleyhi's-salâtü ve's-selâm*, nşr. Meşhûr Hasen Selmân (Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1413/1993), 137-146. Kemalpaşazâde'nin bu risâlesi hakkında geniş bilgi için bk. Mustafa Akçay, *Ebeveyn-i Resûl Risâleleri* (İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2005), 257; a.mlf., "Kemâl Paşazâde ve "fî Hakkı Ebeveyni'n-Nebî" Adlı Risâlesinin Tahlil ve Değerlendirmesi", *EKEV Akademi Dergisi –Sosyal Bilimler–*, 9/22 (Erzurum 2005), 127-142; Salih Kesgin, *Hadisleri Anlama Sorunu* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 119, 121-122.

<sup>78</sup> (Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Paşa, 298); nşr. Meşhûr Hasen Selmân (Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1413/1993). bk. Demir, "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri", 209.

<sup>79</sup> Ali el-Kârî'nin bu konu hakkındaki görüşünün uzun bir değerlendirmesi için bk. Kutlay, *el-İmâm Ali el-Kârî*, 106-112; Akçay, *Ebeveyn-i Resûl Risâleleri*, 102-188, 214-226.

<sup>80</sup> İbn Kemâl, *Risâle fî hakkı ebeveyi'n-Nebî*, 91. krş. Ali el-Kârî, *Edilletü Mu'tekadi Ebî Hanîfete'l-A'zam*, 141.

<sup>81</sup> Ali el-Kârî, *Edilletü Mu'tekadi Ebî Hanîfete'l-A'zam*, 141.

koymuş ve konuyla ilgilenen birçok âlimin aksine konuyu itikâdî temel bir mesele kabul etmiştir. O, Ebû Hanîfe'nin mezkur sözünü şöyle açıklamıştır: “İmâmın bu ifadesi, Ebeveyn-i Rasûl'ün iman üzere öldüklerini veya küfür üzere ölüp daha sonra Hz. Peygamber'in her ikisi için Allah'a dua ettiğini, bunun üzerine Allah'ın ikisini de diriltip iman ettiklerini ve bu iman üzere öldüklerini söyleyenlere karşı bir reddiyedir. Hiç kuşkusuz bu söz, Hz. İmâm tarafından söylenmiştir. Bu konuda maksat, zannî rivâyetle değil, ancak kat'î delille anlaşılabilir. Çünkü bu husus, bir itikâd konusu olduğu için zanniyyâtla amel edilmez, zayıf âhâd hadisler ve vehmiyyât kabilinden rivâyetlerle yetinilemez. Hiç şüphesiz bilinen en temel ilke şudur ki insanoğlundan hiç kimse Kitap, mütevâtir sünnet, icmâ-ı ümmetten delil sâbit olmadıkça başka bir kimse hakkında cennetlik olduğu veya cehennemlik/kâfir olduğu hakkında hüküm veremez.”<sup>82</sup> Ali el-Kârî diğer bir eseri olan *Şerhu'l-Fikhi'l-ekber*'de Ebû Hanîfe'nin bu ifadesi hakkında şu açıklamada bulunmuştur: “İmâmın bu ifadesi, Ebeveyn-i Rasûl'ün iman üzere öldüklerini veya küfür üzere ölüp daha sonra Allah'ın ikisini de diriltip iman ettiklerini ve iman makâmında ruhlarını teslim edip öldüklerini söyleyenlere karşı bir reddiyedir. Ben bu mesele hakkında müstakil bir risâle yazıp, Süyûtî'nin (öl. 911/1505) Hz. Peygamber'in ebeveyninin diriltileceği ve Hz. Peygamber'e iman ettikten sonra tekrar âhirete intikal ettirileceklerine dair hadislere (ihyâ hadisleri)<sup>83</sup> dayanan görüşünü<sup>84</sup> takviye etmek amacıyla üç risâlesinde<sup>85</sup> zikrettiği hususları Kitap, sünnet, kıyas ve icmâ-ı ümmet'ten topladığım üzerinde ittifak edilen delillerle çürüttüm. Bu meselede garip olan husus, Hanefîlerden bazı câhil kimselerin İmâm'ın bu sözüyle ilgili açıklamalarından dolayı beni ayıplayıp kınamaları, hatta bu sözü İmâm-ı A'zam'ın makâmına lâıyk görmemeleridir. Oysa onların bu yaptığıyla “Mushaftan Allah Teâlâ'nın “*Sonra (Rabbiniz) Arş'a istivâ etti*”<sup>86</sup> buyruğunu silmeyi arzu ettim.” diyen sapkın Cehm b. Safvân'ın (öl. 128/745-46) ifadesi arasında hiçbir fark yoktur. Yine onların bu tavrıyla diğer bir sapkın olan Ahmed b. Ebî Duâd el-Kâdî'nin (öl. 240/854) Halife Me'mûn'dan (öl. 218/833) Kâbe'nin örtüsünün üzerine “*O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla görendir.*”<sup>87</sup> yazılmasını istemesi ve Râfızîler'in en büyüğünün

<sup>82</sup> Ali el-Kârî, *Edilletü Mu'tekadi Ebî Hanîfete'l-A'zam*, 62-63.

<sup>83</sup> İhyâ hadislerine ilişkin kısa bir değerlendirme için bk. Bünyamin Erul, “Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru”. *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu 2001* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 425-427; Kesgin, *Hadisleri Anlama Sorunu*, 117-122.

<sup>84</sup> Süyûtî'nin bu konu hakkındaki görüşlerinin kısa bir değerlendirmesi için bk. Kesgin, *Hadisleri Anlama Sorunu*, 117-121.

<sup>85</sup> Ali el-Kârî, *Edilletü Mu'tekadi Ebî Hanîfete'l-A'zam fî Ebeveyi'r-Rasûl aleyhi's-salâtü ve's-selâm* adlı eserini Süyûtî'nin üç risâlesinde zikrettiği hususlara cevap olarak yazdığını belirtir. bk. Ali el-Kârî, *Minahu'r-Ravzi'l-Ezher*, 310; a.mlf., *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*, nşr. Cemâl Aytânî (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001), 4/217; a.mlf., *Şerhu's-Şifâ fî hukûki'l-Mustafâ* (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000), 1/605, 651; 2/447. Süyûtî'nin (Celâluddîn es-Süyûtî) bu konu hakkında te'lif ettiği eser sayısı altıdır: *Mesâlikü'l-Hunefâ fî Vâlideyi'l-Mustafâ, ed-Derecü'l-Münîfe fî'l-Âbâi's-Şerîfe, el-Makâmetü's-Sündüsiyye fî'n-Nisbeti'l-Mustafaviyye, et-Ta'zîm ve'l-Minne fî Enne Ebevey Rasûlillâh fî'l-Cenne, Neşrü'l-Alemeyni'l-Münîfeyn fî İhyâi'l-Ebeveyni's-Şerîfeyn, es-Sübülü'l-Celiyye fî'l-Âbâi'l-Âliyye*. Bu risâlelerin hepsi *er-Resâilü't-tis'u* içinde ilk altı risâle olarak basılmıştır (Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1380/1961). Bu risâleler hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Akçay, *Ebeveyn-i Resûl Risâleleri*, 189-214; Miras, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı*, 4/539-548; Kesgin, *Hadisleri Anlama Sorunu*, 117.

<sup>86</sup> el-A'râf 7/54.

<sup>87</sup> eş-Şûrâ 42/11.

‘İçerisinde Hz. Ebû Bekir’in (öl. 13/634) sıfatı<sup>88</sup> bulunan mushaftan ben ber’îyim’ sözü arasında da hiçbir fark yoktur.”<sup>89</sup> Ali el-Kârî aynı hususa başka eserlerinde de muhtelif vesilelerle temas etmiştir.<sup>90</sup>

Süyûtî gibi Bursevî de Hz. Peygamber’in ebeveyninin diriltileceği ve Hz. Peygamber’e iman ettikten sonra tekrar âhirete intikal ettirilecekleri görüşündedir.<sup>91</sup>

e. Hızır aleyhi’s-selâm’ın kimliğine yönelik olarak onun velî olduğu görüşüne reddiyesi.<sup>92</sup> Ali el-Kârî’ye göre Hızır aleyhi’s-selâm velî değil, nebîdir/peygamberdir ve hâlâ hayattadır, ölmemiştir.<sup>93</sup> Ali el-Kârî bu görüşünü desteklemek için *Keşfü’l-hidr an emri’l-Hidr* adında<sup>94</sup> bir risâle kaleme almıştır.<sup>95</sup>

<sup>88</sup> Allah’ın Hz. Ebû Bekir’i övdüğü şu âyete işaret edilmektedir: “Eğer siz ona (Peygamber’e) yardım etmezseniz, (biliyorsunuz ki) inkâr edenler onu iki kişiden biri olarak (Mekke’den) çıkardıkları zaman, ona bizzat Allah yardım etmişti. Hani onlar mağarada bulunuyorlardı. Hani o arkadaşına, “Üzülme, çünkü Allah bizimle beraber” diyordu. Allah da onun üzerine güven duygusu ve huzur indirmiş, sizin kendilerini görmediğiniz birtakım ordularla onu desteklemiş, böylece inkâr edenlerin sözünü alçaltmıştı. Allah’ın sözü ise en yücedir. Allah, mutlak güç sahibidir, hüküm ve hikmet sahibidir.” et-Tevbe 9/40.

<sup>89</sup> Ali el-Kârî, *Minahu’r-ravzi’l-ezher*, 310-311. bk. Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 264.

<sup>90</sup> Ali el-Kârî, *Şemmü’l-avâriz*, 51-53; a.mlf., *el-Mukaddimetü’s-sâlime fî havfi’l-hâtıme*, 18; a.mlf., *Mirkâtü’l-meftâh*, 4/216-217; a.mlf., *Şerhu’s-Şifâ fî hukûki’l-Mustafâ*, 1/605, 651; 2/447; a.mlf., *Edilletü Mu’tekadi Ebî Hanîfete’l-A’zam*, 62-63.

<sup>91</sup> Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 1/219-220 (el-Bakara 2/119 âyetinin tefsiri); 3/546-548 (et-Tevbe 9/116 âyetinin tefsiri); 7/237 (el-Ahzâb 33/57 âyetinin tefsiri). bk. Yusuf Şevki Yavuz – Çağfer Karadaş, “İsmâil Hakkı Bursevî İtikâdî Görüşleri”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/109. Bursevî *Tefsir*’inde az önce işaret edilen yerlerde sadece Hz. Peygamber’in ebeveyninin değil aynı zamanda fetret ehlinden gördüğü Hz. Peygamber’in amcası Ebû Tâlib ve dedesi Abdülmuttalib’in de öldükten sonra diriltilecekleri ve Hz. Peygamber’e iman ettikten sonra tekrar âhirete intikal ettirilecekleri görüşündedir. *Rûhu’l-beyân*’ın Türkçe çevirisinde el-Bakara 2/119 âyetinin tefsirinde büyük eksiklik vardır. Muhalif görüşe hiç yer verilmemiştir. bk. *Rûhu’l-Beyân Kur’an Meâli ve Tefsiri*, çev., Heyet (İstanbul: Erkam Yayınları, 2011-2016), 1/582-583.

<sup>92</sup> Hızır’ın velî olup hâlâ hayatta olduğu görüşünün eleştirisi için bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr ez-Zürâ’î ed-Dımaşkı, *el-Menâru’l-münîf fi’s-sahîhi ve’d-da’îf*, nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu’allimî-Mansûr b. Abdülazîz es-Simârî (Riyâd: Dâru’l-Âsime, 1416/1996), 50 56, No: 11; İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-’Askalânî, *ez-Zehrû’n-nadr fi nebe’i (hâli)’l-Hadr*, nşr. Salâhuddîn Makbûl Ahmed (Kuveyt: Mektebetü Ehli’l-Eser, 1425/2004) (*Rivâyet İlimleri Açısından Hızır’ın Nübüvvet ve Hayat Meselesi*, çev. M. Beşir Eryarsoy, İstanbul: Ümmülkura Yayınları, 2006); Ali Akpınar, “Şemseddin Sivasî’ye Göre Hz. Hızır’ın Kimliği / Mahiyeti”, *Osmanlılar Döneminde Sivas: Sempozyum Bildirileri*, 21-25 Mayıs 2007 2 (2007), 121-136; Muhittin Uysal, “Tespit ve Yorum Bakımından Hızır’la İlgili Haberler”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Konya 2000), 337-366.

<sup>93</sup> Ali el-Kârî, *Minahu’r-ravzi’l-ezher*, 182, 340-341; a.mlf., *er-Red ale’l-kâilîn bi vahdeti’l-vücûd*, 62-63.

<sup>94</sup> Halil İbrahim Kutlay (*el-İmâm Alî el-Kârî*, 125) ve Çağfer Karadaş (“Alî el-Kârî’nin Hayatı”, 292) bu risâleyi *Keşfü’l-Hidr fî Hâli’l-Hidr* ismiyle kaydetmiş olmalarına rağmen Ali el-Kârî risâlesinin isminin *Keşfü’l-Hidr an Emri’l-Hidr* olduğunu belirtmektedir. Ali el-Kârî, *el-Esrâru’l-merfûa fî’l-ahbâri’l-mevzûa (el-Mevzûatü’l-kübrâ)*, nşr. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1406/1986), 422-423. Eser, *el-Hazer fî emri’l-Hadır* adıyla basılmıştır.

<sup>95</sup> (Süleymaniye Ktp., Fatih, 5327); (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 1446); (Ârif Hikmet, 82/24, 211/9); *el-Hazer fî emri’l-Hadır*, nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf (Dımaşk: Dâru’l-Kalem - Beyrut: Dâru’ş-Şâmiyye, 1411/1991).



Bursevî de Hızır aleyhi's-selâm'ın bâtinî bilgilere göre hareket eden bir peygamber olduğunu ve hâlâ hayatta olduğunu savunmaktadır.<sup>96</sup> Nitekim Bursevî birkaç kez Hızır aleyhi's-selâm ile görüştüğünü söylemektedir.<sup>97</sup>

f. Hz. İbrahim'in babası Âzer'in iman üzere öldüğü görüşüne reddiyesi.<sup>98</sup> Ali el-Kârî ulemânın kâhir ekseriyetle kabul ettiği gibi Hz. İbrahim'in babası Âzer'in küfür üzere öldüğü görüşündedir.

Bursevî de bu görüştedir.<sup>99</sup> Ali el-Kârî, *Edilletü Mu'tekadi Ebî Hanîfete'l-A'zam fî Ebeveyi'r-Rasûl aleyhi's-salâtü ve's-selâm* adlı eserinde aksi görüş sahiplerine müstakil bir başlık altında reddiye vermiştir.<sup>100</sup>

g. Tegannî ile Kur'ân okumanın, zikir esnasında semâ', raks ve deveran etmenin<sup>101</sup> câiz olduğu görüşünü eleştirmesi. Ali el-Kârî bu görüşü eleştirmek ve bu konuda izlenmesi gereken orta yolu göstermek maksadıyla tespit edebildiğimiz kadarıyla *el-İ'tinâ' bi'l-gınâ' fi'l-fenâ'*<sup>102</sup>, *Fethu'l-esmâ' fî şerhi's-semâ'*<sup>103</sup> ve *Risâle fi's-semâ' ve'l-gınâ'*<sup>104</sup> adında üç risâle kaleme almıştır.

Bursevî gerek tegannî ile Kur'ân okumayı gerekse zikir esnasında semâ', raks ve deverân etmeyi câiz görür, muhalifleri eleştirir.<sup>105</sup>

<sup>96</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/269-275 (el-Kehf 18/65 âyetinin tefsiri); a.mlf., *Kitâbü'n-Netîce*, nşr. Ali Namlı-İmdat Yavaş (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 1/459-463; a.mlf., *Manevî Ufuklar II Kitâbu'l-Hitâb*, sadeleştiren İ. Turgut Ulusoy (İstanbul: Hisar Yayınları, 1983), 332-334; M. Necmettin Bardakçı, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Musa-Hızır Kissası Yorumunun İlim-Marifet Uygunluğu Açısından Değerlendirmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Isparta 1998), 97.

<sup>97</sup> Bursevî, *Kitâbü'n-Netîce*, 2/84; a.mlf., *Kitâbu's-Silsileti'l-Celvetiyye (Silsile-i Celvetiyye, Silsilenâme-i Celvetî)* (Millet Ktp., Şer'îye, 1040), vr. 83b (İlyas Efendi, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Kitâbu's-Silsileti'l-Celvetiyye'si*, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 83b. krş. Sarı, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuhbeti'l-Fiker Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 54, 91; a.mlf., "Kendi Dilinden İsmâil Hakkı Bursevî'nin Hayatı ve Şahsiyeti", *KTÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Trabzon 2015), 152.

<sup>98</sup> Kadir Gömbeyaz, "Vânî Mehmed Efendi'nin Hz. İbrahim'in Babası ve Ebeveyn-i Resûl Hakkındaki Görüşleri", *Ulusal Vânî Mehmed Efendi Sempozyumu 7-8 Kasım 2009, Kestel-Bursa -Bildiriler-* (Bursa 2011), 205-211; Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 207.

<sup>99</sup> Bursevî, İbnü'l-Arabî'den farklı olarak ulemânın kâhir ekseriyetle kabul ettiği gibi Hz. İbrahim'in babası Âzer'in küfür üzere öldüğü görüşündedir. bk. Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/57-59 (el-En'âm 6/74 âyetinin tefsiri); 3/545-546 (et-Tevbe 9/114 âyetinin tefsiri).

<sup>100</sup> bk. 134-137. Ayrıca bk. 120-122.

<sup>101</sup> Bu konu hakkındaki tartışmalar için bk. Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 248-249, 251, 269; Karadaş, "Sivâsiler-Kadızâdeliler Olayı ve İnanç Boyutu", 117.

<sup>102</sup> Eser hakkında bk. Halil İbrahim Kutlay, *el-İmâm Alî el-Kârî*, 128; Karadaş, "Alî el-Kârî'nin Hayatı", 295.

<sup>103</sup> Eser hakkında bk. Halil İbrahim Kutlay, *el-İmâm Alî el-Kârî*, 132-133; Karadaş, "Alî el-Kârî'nin Hayatı", 296. Eser Şinasi Kaya tarafından *Ne İfrat Ne Tefrit Musikî Hakkında Tam Tespit* adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir (Samsun 1414/1993).

<sup>104</sup> Eser için bk. (Süleymâniye Ktp., Esad Efendi, 1690/28).

<sup>105</sup> bk. Bursevî, *Manevî Ufuklar I Kitâbu'n-Necât*, 222-226; a.mlf., *Temâmü'l-Feyz*, 1/23-24; II, 60-61, 107, 155, 182. Ayrıca bk. Mehmed Ali Aynî, *İsmail Hakkı Bursalı ve Rûhu'l-Beyân Müellifi*, nşr. İsmail Dervişoğlu (İstanbul: Büyüyen Ay, 2013), 267-271.

**h.** Kandil gecelerine ait namazların özellikle de berât, regâib ve miraç namazlarının<sup>106</sup> meşru olduğu görüşünü eleştirmesi<sup>107</sup>. Ali el-Kârî bu görüşü eleştirmek ve bu konuda izlenmesi gereken orta yolu göstermek amacıyla *el-Edeb fî Receb*,<sup>108</sup> *Risâle fîmâ yeteallaku bi leyleti'n-nısfî min Şa'bân ve Leyleti'l-kadr*<sup>109</sup> ve *el-Mevridü'r-revî fî'l-mevlidi'n-nebevî*<sup>110</sup> adında üç risâle kaleme almıştır.

Bursevî, Berât, Regâib ve Kadir gibi mübarek gecelerde bu gecelere has namaz kılınacağını savunur ve bu namazlara karşı çıkanlara ve özellikle de Nevevî'ye (öl. 676/1277) şiddetli eleştirilerde bulunur.<sup>111</sup>

### 3.2. Ali el-Kârî'nin Bid'at ve Hurafelerle Mücadelesi

Dönemindeki bid'at ve hurafelerle yoğun bir şekilde mücadele eden ve bundan dolayı asrın müceddidi olarak anılan<sup>112</sup> Ali el-Kârî'nin, itikâdî konuları ele alıp bakımından Selef'in yöntemini benimsemesi.<sup>113</sup> Ahmet Özel onun bu yönüne "İtikâdî konularda Selefîyye'nin görüşlerini benimsemiş, bu sebeple kelâm ve tasavvuf konularındaki aşırı temâyüllere karşı çıkmıştır"<sup>114</sup> diyerek dikkat çekmiştir.

*el-Fıkhu'l-ekber* üzerine yazdığı şerh Kadızâdeliler çevresinde yaygın olan Ali el-Kârî, Kur'ân ve Sünnet'ten uzaklaşmış, felsefeyle ve bid'at ehlinin söz ve görüşleriyle kirlenmiş kelâma karşı çıkmıştır. Şerhin girişinde kelâm ilminin gaye ve önemine dikkat çeken Ali el-Kârî, devamında felsefenin neden haram olduğunu, felsefeyi haram gören âlimlerin sözleriyle temellendirmeye çalışır. Ali el-Kârî, Selef âlimlerin kelâm ilmine neden karşı çıktıklarını yedi madde halinde zikretmiş, bu sebepler arasında, kelâmcıların İslam'ın asıllarından yüz çevirip boş şeylerle uğraşmalarını, insanları şaşkınlığa, sapıklığa, şüphe ve tereddüde sürükleyip düşürmelerini, rey ve mücerred akıl ile hüküm vermelerini, âyet ve hadisleri bırakarak filozofların ve onlara tâbi olan seffihlerin sözlerine kulak asmalarını saymıştır.<sup>115</sup> Bu sebeplerden dolayı Ali el-Kârî'ye göre mantık ilmi gibi felsefe ilmiyle de uğraşmak selef ulemâsının ve haleften muteber müfessirlerin ekserisinin icmâ ile haramdır.<sup>116</sup> O ayrıca, felsefe ve mantık ilmiyle uğraşmanın haram olduğuna dair bir kitap telif ettiğini ve bu kitapta imâmın felsefeyle uğraşmanın haram olduğu hususunda ortaya koydukları delilleri zikrettiğini ifade etmektedir.<sup>117</sup> Abdullah

<sup>106</sup> Bu konu hakkındaki tartışmalar için bk. Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 248-249, 254, 269; Karadaş, "Sivâsiler-Kadızâdeliler Olayı ve İnanç Boyutu", 117.

<sup>107</sup> Ali el-Kârî, *el-Edeb fî Receb*, nşr. Meşhûr Hasen Selmân (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî, 1411/1991), 42-44, 47-48, 48-49.

<sup>108</sup> Eser hakkında bk. Halil İbrahim Kutlay, *el-İmâm Alî el-Kârî*, 154; Karadaş, "Alî el-Kârî'nin Hayatı", 299. Eser daha önce geçtiği gibi Meşhûr Hasen Selmân'ın tahkikiyle aynı adla yayımlanmıştır.

<sup>109</sup> Eser hakkında bk. Halil İbrahim Kutlay, *el-İmâm Alî el-Kârî*, 158.

<sup>110</sup> Eser hakkında bk. Halil İbrahim Kutlay, *el-İmâm Alî el-Kârî*, 146; Karadaş, "Alî el-Kârî'nin Hayatı", 298.

<sup>111</sup> Bursevî'nin bu namazlar hakkındaki görüşü için bk.: Avcı, *Sûfilerin Hadis Anlayışı Bursevî Örneği*, 78-87; Sarı, *İsmail Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuhbeti'l-Fiker Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*, 227-237.

<sup>112</sup> Kutlay, *el-İmâm Alî el-Kârî*, 95-96; Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 257.

<sup>113</sup> Kutlay, *el-İmâm Alî el-Kârî*, 97.

<sup>114</sup> Özel, "Ali el-Kârî", 2/403.

<sup>115</sup> Ali el-Kârî, *Minahu'r-ravzi'l-ezher*, 29-42.

<sup>116</sup> Ali el-Kârî, *Minahu'r-ravzi'l-ezher*, 30.

<sup>117</sup> Ali el-Kârî, *Minahu'r-ravzi'l-ezher*, 30. Bk. Kalaycı, *Osmanlı Sünniliği*, 280.

Demir, Ali el-Kârî'nin itikâdî konularda Selefi bir duruş benimsediğini belirtirken,<sup>118</sup> bu konuda müstakil bir çalışması olan Çağfer Karadaş onun bu yönüne “Ancak Ali el-Kârî'nin selefiligi kendine özgüdür. Bu, selefilikte Ebû Hanîfe çizgisi diye adlandırılabilir.”<sup>119</sup> diyerek işaret etmektedir. Bu bağlamda Ali el-Kârî'nin, İbn Teymiyye (öl. 728/1328) ile öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350) ilmî kudretlerini takdir etmesi ve onları savunması,<sup>120</sup> onun Selefi ulemânın görüşlerine sıcak baktığını göstermesi açısından önemlidir.<sup>121</sup>

### Sonuç

Tam mânâsıyla Muhyiddîn İbnü'l-Arabî hayranı olan Bursevî, onun gibi vahdet-i vücûd fikrini şiddetle savunmuştur. Firavun'un iman meselesi, Hızır aleyhi's-selâm'ın kimliği ve hayatı meselesi ve Hz. İbrahim'in babası Âzer'in iman üzere ölüp ölmediği meselesi dışında başta yukarıdaki tartışma konuları dahil olmak üzere hiçbir meselede Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'ye muhalefet ettiğine dair dördüncü bir örneğe rastlayabilmiş değiliz. Bursevî'nin tahlil ettiği pek çok fikrin asıllarını Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde bulmak mümkündür.<sup>122</sup>

Kendisi mutaassıp bir Hanefî<sup>123</sup> ve sûfi olan Bursevî'nin, Ali el-Kârî'ye karşı takındığı bu olumsuz tavrı, Ali el-Kârî'nin bahsi geçen tartışma konularının ekserisinde ortaya koyduğu görüşleriyle<sup>124</sup> Muhyiddîn İbnü'l-Arabî karşıtı cephe olan Kadızâdeliler tarafında yer almasına bağlamanın doğru olmadığı kanaatindeyiz. Zira Bursevî'nin *Nuhbetü'l-fiker* şerhi dışındaki diğer bazı eserlerinde “Şeyh Ali el-Kârî *Şerhu'n-Nuhbe*'de dedi ki”<sup>125</sup>, “Ali el-Kârî'nin *Şerhu'n-Nuhbe*'sinde böyledir”<sup>126</sup>, “*Şerhu'n-Nuhbe*'de olduğu gibi”<sup>127</sup> şeklindeki ifadeleriyle Ali el-Kârî ve eseri *Şerhu'n-Nuhbeti'l-fiker*'den (*Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*) ismen söz ettiğini tesbit etmiş

<sup>118</sup> Demir, “Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri”, 195.

<sup>119</sup> Karadaş, “Ali el-Kârî'nin Hayatı”, 291.

<sup>120</sup> bk. Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih*, 8/216-217. krş. Özel, “Ali el-Kârî”, 2/403; Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/504; M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 167.

<sup>121</sup> Karadaş, “Ali el-Kârî'nin Hayatı”, 291. Bu konu hakkında geniş bilgi için bk. Karadaş, “Ali el-Kârî'nin Hayatı”, 290-291.

<sup>122</sup> bk. Avcı, *Süfilerin Hadis Anlayışı*, 298.

<sup>123</sup> Bursevî'nin Hanefî mezhebine bağlılığını gösteren sözleri için bk. Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 3/158b; (Kasîdecizâde), vr. 412a; a.mlf., *Manevî Ufuklar I Kitâbu'n-Necât*, 113-115. Bu bağlamda İmâm Ebû Hanîfe, ashâbı ve ehli mezhebine karşı aşırı derecede mutaassıp dediği Hatîb el-Bağdâdî'yi şiddetle yerer. bk. Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/13b; (Kasîdecizâde), vr. 8a. Ayrıca bk. Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey), vr. 1/15b; 1/20b; 2/100b; 2/190b-191a; 3/158a-b; (Kasîdecizâde), vr. 13a; 213b-214a; 278a; 412a; a.mlf., *Şerh-i Pend-i Attâr* (İstanbul 1287), 71 (Tuba Onat Çakıroğlu, *İsmail Hakkı Bursevî'nin “Şerh-i Pend-i Attâr” (Attâr'ın Pendnâmesi'nin Açıklaması) Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme ve Attâr'ın Pendnâme'si İle Karşılaştırılması* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), vr. 28a-28b (s. 131-132); a.mlf., *Manevî Ufuklar I Kitâbu'n-Necât*, 113-115; a.mlf., *Ferâhu'r-rûh (Şerhu'l-Muhammediyye)*, 2/4; a.mlf., *Kitâbü'n-Netîce*, 2/226.

<sup>124</sup> bk. Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi*, 2/504.

<sup>125</sup> Bursevî, *Furûku Hakkî*, 33, 66. Ali el-Kârî'nin sözü için bk. Ali el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, 226, 643.

<sup>126</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 8/545; a.mlf., *Furûku Hakkî*, 244. Ali el-Kârî'nin sözü için bk. Ali el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, 471; 575-576.

<sup>127</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/44. Ali el-Kârî'nin sözü için bk. Ali el-Kârî, *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*, 445.

bulunmaktayız. Buna ilâveten Bursevî'nin muhtelif eserlerinde, Ali el-Kârî'nin *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*'i dışındaki diğer eserlerinden bahsederken “Şeyh Ali el-Kârî'nin *Şerhu'l-Menâsik*'de şöyle dediğini gördüm”<sup>128</sup>, “Bu latife (incelik) Ali el-Kârî'nin *el-Mukaddimetü'l-Cezeriyye*'ye yaptığı şerhte zikredilmiştir”<sup>129</sup> örneklerinde olduğu gibi bazen müellif ve eser ismi birlikte, “Nitekim Tîbî kâil olmuş ve Alî el-Kârî dahi ona iktida etmiştir”<sup>130</sup> örneğinde olduğu gibi bazen sadece müellif ismiyle, bazen de “*el-Mefâtih* olarak isimlendirilen *Şerhu'l-Mesâbih*'de böyledir”<sup>131</sup>, “*el-Mefâtih*'de”<sup>132</sup>, “*Şerhu'l-Mesâbih*'de böyledir”<sup>133</sup>, “*el-Cezeriyye*'nin şârihi dedi ki”<sup>134</sup> şeklinde müellif ismi olmadan eser isimleriyle söz etmesi bu kanaatimizi destekler mâhiyettedir.

Bu kanaatimizi destekleyen diğer bir husus da Bursevî'nin mezkur eserlerini te'lif ettiği tarihler dikkate alındığında, zaman içinde Ali el-Kârî hakkındaki düşüncelerinde olumludan olumsuz yöne veya olumsuzdan olumlu yöne doğru bir kayma olduğu ihtimalinin ortadan kalkmış olmasıdır.

Bursevî'nin Ali el-Kârî ve eserinin ismini bir kez dahi zikretmediği *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* adlı eseri, yazıldığı tarih itibarıyla bu eserlerin en sonuncusu değildir. Bursevî Tekirdağ'da yazmaya başladığı fakat bitiremediği bu eserini 1129/1717 yılında Şam'da tamamlamıştır.<sup>135</sup> Bu eserlerden *Furûku Hakkî* (1095/1684),<sup>136</sup> *Tamâmü'l-feyz fi bâbi'r-ricâl* (1103/1692)<sup>137</sup> ve *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (1096/1685-1117/1705)<sup>138</sup> *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* adlı eserinden önce yazmıştır.

<sup>128</sup> Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, 2/189.

<sup>129</sup> Bursevî, *Furûku Hakkî*, 337.

<sup>130</sup> Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, nşr. Sami Erdem, arş. Hikmet Gültekin (İstanbul: İnsan Yayınları, 2005), 188 (İstanbul: Dâru't-Tıbbâti'l-Âmire, 1317/1899, 38).

<sup>131</sup> Bursevî, *Furûku Hakkî*, 277.

<sup>132</sup> Bursevî, *Furûku Hakkî*, 291.

<sup>133</sup> Bursevî, *Furûku Hakkî*, 300.

<sup>134</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 6/512. Ayrıca bk. 7/185. Bursevî bununla Ali el-Kârî'nin *el-Minehu'l-fikriyye bi şerhi'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye* adlı eserini kastediyor (Kenarında Zekeriyâ el-Ensârî'nin (öl. 926/1520) *ed-Dekâiku'l-muhkeme fi şerhi'l-Mukaddimetü'l-Cezeriyye* adlı eseriyle, Kâhire 1302).

<sup>135</sup> Bursevî, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* (İnebey/BEYBEK, Genel, 37), vr. 212b. bk. Sâkıb Yıldız, “Türk Müfessiri İsmail Hakkı Bursevî'nin Hayatı”, *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (Erzurum 1975), 117, 119; Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 189; a.mlf., “İsmâil Hakkı Bursevî Hazretlerinin Hayatı ve Eserleri”, *Rûhu'l-Beyân Kur'an Meâli ve Tefsiri* (İstanbul: Erkam Yayınları, 1432/2011), 1/27; İsmail Güleç, *Mesnevî Şerhi Rûhü'l-Mesnevî - Mesnevî'nin İlk 748 Beytinin Şerhi-İsmail Hakkı Bursevî* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 119; Muslu, *İsmail Hakkı Bursevî ve Temâmü'l-Feyz Adlı Eseri*, 1/21; Altuntaş, *Osmanlı Döneminde Hadis İlimi*, 113. Bursevî, şerhinin asıl metni olan *Nüzhetu'n-Nazar fi Tevdîhi Nuhbeti'l-Fiker*'i, talebeliği zamanında 1083/1672'de istinsah etmiş ve kenarlarına yer yer notlar düşmüştür. Bursevî, *Risâletü İbn Hacer fi ilmi'l-hadis* (İnebey/BEYBEK, Genel, 34), vr. 1a; 30a. bk. Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 189.

<sup>136</sup> Bursevî, *Furûku Hakkî*, 350. bk. Namlı, *İsmâil Hakkı*, 167; a.mlf., “İsmâil Hakkı Bursevî Hazretlerinin Hayatı ve Eserleri”, *Rûhu'l-Beyân Kur'an Meâli ve Tefsiri*, 1/38; İsmail Güleç, *İsmâil Hakkı Bursevî'nin 'Rûhu'l-Mesnevî'sinin İncelenmesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, İstanbul 2002), 101.

<sup>137</sup> Bursevî, *Tamâmü'l-Feyz*, 2/217. bk. Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 171; a.mlf., “İsmâil Hakkı Bursevî Hazretlerinin Hayatı ve Eserleri”, *Rûhu'l-Beyân Kur'an Meâli ve Tefsiri*, 1/29; Muslu, *İsmail Hakkı Bursevî ve Temâmü'l-Feyz Adlı Eseri*, 1/25, 32; Güleç, *İsmâil Hakkı Bursevî'nin 'Rûhu'l-Mesnevî'sinin İncelenmesi*, 95.

<sup>138</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 10/570; a.mlf., *Min vâridâti'l-Fakîr eş-Şeyh İsmâil Hakkî min evâhiri Zilhicce min seneti 1116* (Süleymâniye Ktp., Hâlet Efendi, 789), vr. 127b-128b; a.mlf., *Kitâbü'n-Netice*, 2/429-430. *Rûhu'l-beyân*'ın telifinin bu kadar uzun sürmesinin sebepleri için bk. Bursevî, *Min Vâridâti'l-Fakîr eş-Şeyh İsmâil Hakkî*, vr. 127b-128a. Ayrıca bk. Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 179;

Bursevî bu eserlerinin bir kısmında Ali el-Kârî ve eseri *Şerhu'n-Nuhbeti'l-fiker*'den (*Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*) ismen söz ederken, diğer bir kısmında Ali el-Kârî'nin *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*'i dışındaki diğer eserlerinden bazen müellif ve eser ismi birlikte, bazen sadece müellif ismiyle, bazen de müellif ismi olmadan eser isimleriyle söz etmektedir.

Bursevî, Ali el-Kârî'den ismen bahsettiği *Şerhu'l-Erbaîne hadîsen (Kırk Hadis Şerhi)* adlı eserini ise, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker* adlı eserinden 8 yıl sonra 1137/1724 yılı Muharrem ayı sonlarında (Ekim 1724) Bursa'da tamamlamıştır.<sup>139</sup> Bu tarih Bursevî'nin ölüm tarihi olan 9 Zülkade 1137/20 Temmuz 1725'ten 10 ay gibi kısa bir süre önceye tekabül etmektedir.<sup>140</sup> Bu nedenle *Şerhu'l-Erbaîne hadîsen* adlı eseri, bu eserler içinde en son yazdığı eseri olması nedeniyle Bursevî'nin görüşlerinin tespitinde belirleyici bir özelliğe sahip olmaktadır.

Bursevî gibi ilmî hayatını başından sonuna kadar vahdet-i vücudçu bir çizgide geçiren bir sûfî için, zaman içinde Ali el-Kârî hakkındaki düşüncelerinde, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*'den önce yazdığı isimleri yukarıda mezkur eserlerindeki tavrından dolayı olumludan olumsuz yöne doğru bir kayma olduğunu söylemek ne kadar yanlışsa, *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*'den sonra yazdığı *Şerhu'l-Erbaîne hadîsen (Kırk Hadis Şerhi)* adlı eserindeki tavrından dolayı olumsuzdan olumlu yöne doğru bir kayma olduğunu söylemek de o kadar yanlıştır. Zira Bursevî gibi ilim hayatının ilk dönemlerinden itibaren zengin bir kütüphaneden istifade ettiği anlaşılabilir bir ilmî kişiliğin, gerek eserleriyle gerekse görüşleriyle yaşadığı dönem ve sonrasında Osmanlı ilim câmiasında büyük bir etki bırakmış, hatta İbn Âbidîn (öl. 1252/1836),<sup>141</sup> Abdülhay el-Leknevî (1848-1886)<sup>142</sup> ve diğer bazı Hanefî âlimlerin hicrî on birinci

a.mlf., "İsmâil Hakkı Bursevî Hazretlerinin Hayatı ve Eserleri", *Rûhu'l-Beyân Kur'an Meâli ve Tefsiri*, 1/40-41; a.mlf., "İsmâil Hakkı Bursevî'nin *Rûhu'l-beyân fî tefsiri'l-Kur'an* Adlı Tefsiri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (İstanbul 2011), 368-369; Güleç, *İsmâil Hakkı Bursevî'nin 'Rûhu'l-Mesnevî'sinin İncelenmesi*, 109; Muslu, *İsmail Hakkı Bursevî ve Temâmü'l-Feyz Adlı Eseri*, 1/20; Yakup Çiçek, "İsmâil Hakkı Bursevî", *İman Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış (Şerh-u Şu'abi'l-İmân)* (İstanbul: Dâruhâdis, 2000), 31-32.

<sup>139</sup> Bursevî, *Kırk Hadis Şerhi*, 528 (Dâru't-Tibâati'l-Âmire baskısı, 303). bk. Namlı, *İsmâil Hakkı Bursevî*, 204; a.mlf., "İsmâil Hakkı Bursevî Hazretlerinin Hayatı ve Eserleri", *Rûhu'l-Beyân Kur'an Meâli ve Tefsiri*, 1/27; Güleç, *İsmâil Hakkı Bursevî'nin 'Rûhu'l-Mesnevî'sinin İncelenmesi*, 120; Muslu, *İsmail Hakkı Bursevî ve Temâmü'l-Feyz Adlı Eseri*, 1/21-22.

<sup>140</sup> Avcı, *Sûfîlerin Hadis Anlayışı Bursevî Örneği*, 61.

<sup>141</sup> İbn Âbidîn, Muhammed Emîn ed-Dımaşkî, *Tenbîhu'l-vülât ve'l-hukkâm alâ ahkâmî şâtîmi hayri'l-enâm ev ahadî's-sahâbeti'l-kiram (Mecmûatü resâil İbn Âbidîn içinde, 1/313-371)* (İstanbul: Dersâdet, 1325/1907), 1/368. krş. Ali el-Kârî, *Şemmu'l-avâriz fî zemmi'r-revâfiz*, nşr. Meşhûr Hasen Selmân (Ammân: Dâru'l-Eseriyye, 1429/2008), 37 (nâşirin önsözü); Kutlay, *el-İmâm Ali el-Kârî*, 96; Özel, "Ali el-Kârî", 2/403.

<sup>142</sup> Leknevî, Abdülhay el-Leknevî, *et-Ta'likâtü's-seniyye ale'l-Fevâidü'l-behiyye (el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye ile birlikte)*, nşr. Muhammed Bedreddîn Ebû Firâs en-Na'sânî (Kâhire: Matbaatü's-Saâde, 1324/1906), 8-9 (1 nolu dipnot). krş. Ali el-Kârî, *Şemmu'l-avâriz fî zemmi'r-revâfiz*, 36-37 (nâşirin önsözü); Kutlay, *el-İmâm Ali el-Kârî*, 95-96; Özel, "Ali el-Kârî", 2/403.

asrın müceddidleri arasında saydıkları<sup>143</sup> Ali el-Kârî gibi Hanefî mezhebine son derece bağlı büyük bir âlimin<sup>144</sup> bu tür görüşlerinden haberdâr olmaması düşünülemez.

Öte yandan Bursevî'den (öl. 1137/1725) seksen küsur yıl sonra vefat eden Âkifzâde'nin (öl. 1223/1808 veya 1232/1817), İstanbul müderrislerinden Bayburtlu İbrâhim Efendi'nin (öl. ?) bizzat gördüğünü naklettiği Bursevî'ye ait bir risâlede; Bursevî'nin vahdet-i vücudçu fikirlerinden dönüp bunlardan tevbe-istiğfâr ettiğini gösteren sözlerine yönelik naklini<sup>145</sup> ilginç ve değerli bulmakla beraber, Bursevî'nin kendi eserleri başta olmak üzere Bursevî'den bahseden eserlerin hiçbirinde bu hususu destekleyecek bir bilgiye rastlayamadığımızı da özellikle ifade etmek isterim.

Bütün bu zikredilen hususlardan sonra Bursevî'nin Ali el-Kârî'ye karşı takındığı bu olumsuz tavra neden olabileceğini düşündüğümüz tek bir sebep kalmaktadır ki o da Bursevî'nin kendi şerhinin, Ali el-Kârî'nin şerhinin gölgesinde kalmasını istemediği için böyle bir yöntem ve üslup benimsemiş olabileceği ihtimalidir. Bursevî temel bir kaynak olarak başından sonuna kadar çok fazla istifade ettiği hatta intihal derecesine varacak derecede alıntılar yaptığı bu eserin bilinmesini özellikle istememiş olabilir. Bu yönüyle Bursevî'nin şerhinin, hadis usûlü bilgileri açısından âdeta Ali el-Kârî'nin şerhinin iyi bir hâşiyesi olduğu söylenebilir.<sup>146</sup> Buradaki hâşiyeden kastımızın hadis literatüründe “Bir kitabın gerekli görülen yerlerine yapılan açıklamalar”<sup>147</sup> şeklinde tarif edilen hâşiyeden<sup>148</sup> daha genel anlamda kullanılan “‘metin’ ve ‘kitap’ üzerine yapılmış, doğru ve yerinde anlamaya, ilmi muhafazaya, devamlılığı sağlamaya ve malumatı olabildiğince kaydetmeye dönük, fonksiyonel ve katılımcı yoğun çabaların bir ürünü”<sup>149</sup> olan hâşiye olduğunu

<sup>143</sup> Hatta Ali el-Kârî'nin kendisi de “tahdîs-i ni'met” kabilinden bu hususu bizzat dile getirmiştir. Ali el-Kârî, *Şemmu'l-avâriz fi zemmi'r-revâfiz*, 74-75. krş. İbn Âbidîn, *Tenbîhu'l-Vülât ve'l-Hukkâm*, 1/368; Ali el-Kârî, *Şemmu'l-avâriz fi zemmi'r-revâfiz*, 37 (nâşirin önsözü); Kutlay, *el-İmâm Ali el-Kârî*, 96; Özel, “Ali el-Kârî”, 2/403. Bu konu hakkında geniş bilgi için bk. İbn Âbidîn, *Tenbîhu'l-Vülât ve'l-Hukkâm*, 1/368; Ali el-Kârî, *Şemmu'l-avâriz fi zemmi'r-revâfiz*, 36-37 (nâşirin önsözü); Kutlay, *el-İmâm Ali el-Kârî*, 95-96; Özel, “Ali el-Kârî”, 2/403.

<sup>144</sup> Özel, “Ali el-Kârî”, 2/403; Zübeyde Özben, “Hanefîler'in *Mukaddime* Temelli Hadis Usulü Literatürüne Katkısı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 36 (İstanbul 2016), 8.

<sup>145</sup> Âkifzâde, Abdürrahîm b. İsmâil el-Amâsî el-Merzifonî, *Kitâbü'l-Mecmû' fi'l-meşhûd ve'l-mesmû'*. Milli Eğitim Bakanlığı Çorum İl Halk Ktp., 27011, 245-246. [çev. Hikmet Özdemir (İstanbul: Özfa Matbaacılık, 1998), 299].

<sup>146</sup> Nitekim Necmi Sarı tarafından *İsmail Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuhbeti'l-Fiker Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili* adıyla yapılan doktora çalışmasının ilgili dipnotlarında, bu hususlara işaret edilmiştir.

<sup>147</sup> Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 114; Tevfik Rüstü Topuzoğlu, “Hâşiye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/419-420; Muhammed Emin Güller, *İbn Kutluboğa'nın Nüzhetü'n-Nazar Hâşiyesinde İbn Hacer'e Yöneltilmiş Tenkidler* (Tokat: Tokat Gazi Osmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018, 29; Mehmet Ali Aysan, *Mehmed et-Trabzonî'nin er-Risâle fi Fenni Usûli'l-Hadîs: Hâşiye alâ Nüzhetü'n-Nazar fi Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker Adlı Eseri ve Hadis Usûlüne Katkısı* (Bayburt: Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019, 33-34.

<sup>148</sup> Bu yönüyle hâşiye, şerhlerden “gerekli görülen yerler” ifadesiyle ayrılmaktadır. Sezai Engin, “Hadis Literatüründe Hâşiyeler: Nuhbetü'l-fiker ve Nüzhetü'n-nazar Üzerine Yapılan Hâşiye Çalışmaları Bibliyografyası”, *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 1/1 (İstanbul 2015), 78.

<sup>149</sup> İsmail Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 19; a.mlf., “Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Hâşiye Meselesine Dair Birkaç Not”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (İstanbul 2010/1), 8-9. Daha ayrıntılı bilgi için bk. Kara, *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz*, 21-24; a.mlf., “Unuttuklarını Hatırla!”, 11-12; Güller, *İbn Kutluboğa'nın Nüzhetü'n-Nazar Hâşiyesinde İbn Hacer'e Yöneltilmiş Tenkidler*, 29-31; Aysan,

özellikle belirtmek isteriz. Aksi takdirde ilim talebeleri için, özellikle de içerdiği bol miktardaki Farsça ve Türkçe kelime izahlarından dolayı Farsça ve Türkçe bilen talebeler için çok faydalı olabileceğini düşündüğümüz bu şerhe haksızlık etmiş oluruz.

---

*Mehmed et-Trabzonî'nin er-Risâle fî Fenni Usûli'l-Hadîs: Hâşiye alâ Nüzheti'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker Adlı Eseri ve Hadis Usûlüne Katkısı, 32-34, 35-36.*

### Kaynakça

- Akçay, Mustafa. "Ebeveyn-i Resul Tartışmalarında Zahidu'l-Kevserî'nin Yeri ve Bir Hatanın Düzeltilmesi". *Uluslararası Düzceli M. Zâhid Kevserî Sempozyumu 24-25 Kasım 2007* (Düzce 2007), 591-602.
- Akçay, Mustafa. *Ebeveyn-i Resûl Risâleleri*. İstanbul: Yeni Akademi Yayınları, 2005.
- Akçay, Mustafa. "Hz. Peygamber'in Anne-Babasının (Ebeveyn-i Resûl) Dînî Konumuna Dâir Ebû Hanîfe'ye Atfedilen Görüş Etrafındaki Tartışmalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (Sakarya 2009), 1-27.
- Akçay, Mustafa. "Kemâl Paşazâde ve "fî Hakkı Ebeveyni'n-Nebî" Adlı Risâlesinin Tahlil ve Değerlendirmesi". *EKEV Akademi Dergisi –Sosyal Bilimler–* 9/22 (Erzurum 2005), 127-142.
- Akçe, Zübeyir. *İsmâil Hakkı Bursevî'nin Tuhfe-i Recebiyye Edli Eseri (İnceleme-Metin)*. Urfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Âkifzâde, Abdürrahîm b. İsmâil el-Amâsî el-Merzifonî. *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-meşhûd ve'l-mesmû'*. Milli Eğitim Bakanlığı Çorum İl Halk Ktp., 27011, 165 vr. (229 sayfa). çev. Hikmet Özdemir. İstanbul: Özfa Matbaacılık, 1998.
- Akman, Mustafa. "Firavun'un İmânı Konusunda Celâleddin ed-Devvânî ile Ali el-Kârî Arasındaki Polemik". *II. Uluslararası El Ruha Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Kitabı, 9-11 Şubat 2018 Şanlıurfa* (Şanlıurfa 2018), 15-20.
- Akpınar, Ali. "Şemseddin Sivasî'ye Göre Hz. Hızır'ın Kimliği / Mahiyeti". *Osmanlılar Döneminde Sivas: Sempozyum Bildirileri, 21-25 Mayıs 2007 2* (2007), 121-136.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî. *el-Edeb fî Receb*. nşr. Meşhûr Hasen Selmân. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1411/1991.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî. *Edilletü mu'tekadi Ebî Hanîfete'l-A'zam fî (hakkı) ebeveyi'r-Rasûl aleyhi's-salâtü ve's-selâm*. Süleymaniye Ktp., Damad İbrahim Paşa, 298. nşr. Meşhûr Hasen Selmân. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1413/1993.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî. *el-Esrâru'l-merfûa fî'l-ahbâri'l-mevzûa (el-Mevzûâtü'l-kübrâ)*. nşr. Muhammed b. Lütfî es-Sabbâğ. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1406/1986.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî. *Ferrû'l-avn mimmen yeddaî (min müddeai) imâne (imâni) Fir'avn*. Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, 1186, vr. 7-35. *Mecmûatü resâil fî vahdeti'l-vücûd* adlı mecmûanın içinde, İstanbul 1294, 115-163.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî. *Keşfü'l-hidr an emri'l-Hidr*. Süleymaniye Ktp., Fatih, 5327; Esad Efendi, 1446; Ârif Hikmet, 82/24, 211/9. *el-Hazer fî emri'l-Hadır*. nşr. Muhammed Hayr Ramazan Yûsuf. Dimaşk: Dârü'l-Kalem - Beyrut: Dârü's-Şâmiyye, 1411/1991.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî. *Manzûme fî medhi't-Tarîkati'l-Muhammediyye li'l-Birgivi*. Süleymaniye Ktp., Düğümlü Baba, 150/1, vr. 1-2.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî. *Minahu'r-ravzi'l-ezher fî şerhi'l-Fikhi'l-ekber (Şerhu Kitâbi'l-Fikhi'l-ekber)*. nşr. Vehbî Süleymân Gâvcî (Nâşirin et-Ta'lîku'l-müeyesser alâ şerhi'l-Fikhi'l-ekber'i ile birlikte). Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1998.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî. *el-Minehu'l-fikriyye bi şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye* [Kenarında Zekeriyyâ el-Ensârî'nin *ed-Dekâiku'l-muhkeme fî şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye* adlı eseriyle]. Kâhire 1302).
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-Mesâbih*. nşr. Cemâl Aytânî. 11 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2001.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî. *el-Mukaddimetü's-sâlîme fî havfi'l-hâtîme*. nşr. Meşhûr Hasen Selmân. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî - Ammân: Dâru Ammâr, 1409/1989.



- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî. *er-Red ale'l-kâilîn bi vahdeti'l-vücûd*. nşr. Ali Rıza b. Abdullah b. Ali Rıza. Beyrut: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1415/1995. *Vahdet-i Vücûd*. çev. Harun Ünal, İstanbul: Gümüş Ofset, 1995. *Risâle fî vahdeti'l-vücûd (Mecmûatü resâil fî vahdeti'l-vücûd* adlı mecmûanın içinde). İstanbul 1294, 52-114.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî. *Risâle fî tefâvuti'l-mevcûdât*. Berlin Ktp., 1639, 3369.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî. *Şemmü'l-avâriz fî zemmi'r-Revâfiz*. nşr. Meşhûr Hasen Selmân. Ammân: ed-Dârü'l-Eseriyye, 2008.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî. *Şerhu Şerhi Nuhbeti'l-fiker*. nşr. Muhammed Nizâr Temîm – Heysem Nizâr Temîm (Abdülfe'tâh Ebû Gudde'nin takdimiyle). Beyrut: Dârü'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî. *Şerhu's-Şifâ fî hukûki'l-Mustafâ*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Ali el-Kârî, Ali b. Sultân Muhammed el-Kârî. *et-Tecrîd fî i'râbi kelimeti't-tevhîd ve mâ yeteallaku bi ma'nâhâ mine't-temcîd*. nşr. Meşhûr Hasen Selmân. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî – Ammân: Dâru Ammâr, 1411/1991.
- Altuntaş, Mustafa Celil. *Osmanlı Döneminde Hadis İlmî*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Anay, Harun. "Devvânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/257-262. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Arslan, Ahmet Turan. *İmam Birgivî Hayatı Eserleri ve Arapça Tedrisatındaki Yeri*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1992.
- Avcı, Seyit. *Sûfilerin Hadis Anlayışı Bursevî Örneği*. Konya: Ensar Yayıncılık, 2004.
- Aydın, Süleyman. "Kur'ân ve Sünnet Işığında Firavun'un İmânı Meselesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/26 (Çorum 2014/2), 121-148.
- Aydınlı, Abdullah. *Doğuş Devrinde Tasavvuf ve Hadis*. İstanbul: Seha Neşriyat, 1986.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Aysan, Mehmet Ali. *Mehmed et-Trabzonî'nin er-Risâle fî Fenni Usûli'l-Hadîs: Hâşiye alâ Nüzheti'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker Adlı Eseri ve Hadis Usûlüne Katkısı*. Bayburt: Bayburt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Bardakçı, M. Necmettin. "İsmail Hakkı Bursevî'nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Marifet Uygunluğu Açısından Değerlendirmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (Isparta 1998), 81-103.
- Baz, İbrahim. *Kadızedeliler Sivasiler Tartışması*. Ankara: OTTO, 2019.
- Beyazîzâde, Ahmed b. Hasen el-Bosnevî. *el-Usûlü'l-münife li'l-İmâmi Ebî Hanîfe*. nşr. İlyas Çelebi, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1416/1996. *İmam Azam Ebu Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1996.
- Bilkan, Ali Fuat. *Fakihler ve Sofuların Kavgası 17. Yüzyılda Kadızâdeliler ve Sivâsîler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi Tabakatü'l-Müfessirîn*. 2 Cilt. İstanbul: Diyanet İşleri Reisliği Yayınları, 1960.
- Bursevî, İsmâil Hakkî. *Ferâhu'r-rûh (Şerhu'l-Muhammediyye)*. İstanbul 1294.
- Bursevî, İsmâil Hakkî. *Furûku Hakkî*. [Mehmet Faruk Çifçi. *İsmâil Hakkı Bursevî'nin Furûk-ı Hakkı Adlı Eseri (İnceleme ve Tahkik)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013].
- Bursevî, İsmâil Hakkî. *Kırk Hadis Şerhi*. nşr. Sami Erdem. arş. Hikmet Gültekin. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005. *Şerhu'l-Erbaîne hadîsen*. İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1317/1899.

- Bursevî, İsmâîl Hakkî. *Kitâbü'l-Hitâb*. İstanbul 1256. *Manevî Ufuklar II Kitâbu'l-Hitâb*. sadeleştiren İ. Turgut Ulusoy. İstanbul: Hisar Yayınları, 1983.
- Bursevî, İsmâîl Hakkî. *Kitâbü'n-Necât*. Konya Yazma Eserler, 1789. İstanbul 1290. *Manevî Ufuklar I Kitâbu'n-Necât*. sadeleştiren İ. Turgut Ulusoy, İstanbul: Hisar Yayınları, 1983.
- Bursevî, İsmâîl Hakkî. *Kitâbü'n-Netîce*. nşr. Ali Namlı-İmdat Yavaş. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Bursevî, İsmâîl Hakkî. *Kitâbu's-Silsileti'l-Celvetiyye (Silsile-i Celvetiyye, Silsilenâme-i Celvetî)*. Millet Ktp., Şer'îye, 1040. İlyas Efendi. *İsmail Hakkı Bursevî'nin Kitâbu's-Silsileti'l-Celvetiyye'si*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Bursevî, İsmâîl Hakkî. *Min vâridâti'l-Fakîr eş-Şeyh İsmâîl Hakkî min evâhiri Zilhicce min seneti 1116*. Süleymâniye Ktp., Hâlet Efendi, 789, vr. 56b-222a.
- Bursevî, İsmâîl Hakkî. *Risâletü İbn Hacer fî ilmi'l-hadîs*. İnebey (BEYBEK), Genel, 34.
- Bursevî, İsmâîl Hakkî. *Rûhu'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. nşr. Abdüllatîf Hasen Abdurrahmân. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1430/2009. *Rûhu'l-Beyân Kur'an Meâli ve Tefsiri*. çev. Heyet. 23 Cilt. İstanbul: Erkam Yayınları, 2011-2016.
- Bursevî, İsmâîl Hakkî. *Rûhu'l-Mesnevî (Şerhu'l-Mesnevî)*. bk. İsmail Güleç. *Mesnevî Şerhi Rûhü'l-Mesnevî -Mesnevî'nin İlk 748 Beytinin Şerhi- İsmail Hakkî Bursevî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Bursevî, İsmâîl Hakkî. *Şerh-i Pend-i Attâr*. İstanbul 1287. Tuba Onat Çakıroğlu. *İsmail Hakkı Bursevî'nin "Şerh-i Pend-i Attâr" (Attâr'ın Pendnâmesi'nin Açıklaması) Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme ve Attâr'ın Pendnâme'si İle Karşılaştırılması*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).
- Bursevî, İsmâîl Hakkî. *Şerhu'l-Erbaîne hadîsen*. İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1317/1899. *Kırk Hadis Şerhi*. nşr. Sami Erdem. arş. Hikmet Gültekin. İstanbul: İnsan Yayınları, 2005).
- Bursevî, İsmâîl Hakkî. *Şerhu Nuhbeti'l-fiker*. İnebey (BEYBEK), Genel, 35-37. Kasıdecizâde, Süleymâniye Ktp., 46. [Necmi Sarı. *İsmail Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuhbeti'l-Fiker Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017].
- Bursevî, İsmâîl Hakkî. *Tamâmü'l-feyz fî bâbi'r-ricâl*. [Ramazan Muslu ve Ali Namlı. *İsmâîl Hakkı Bursevî ve Tamâmü'l-Feyz Adlı Eseri-I ve II*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994].
- Bursevî, İsmâîl Hakkî. *Tuhfe-i Recebiyye*. bk. Zübeyir Akçe. *İsmâîl Hakkı Bursevî'nin Tuhfe-i Recebiyye Edli Eseri (İnceleme-Metin)*. Urfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2008.
- Bursevî, İsmâîl Hakkî. *el-Vâridât*. İnebey (BEYBEK), Genel, 67.
- Cengiz, Osman. *16. Yüzyıl Osmanlı Düşüncesinin Kaynakları Çivizâde - Ebusu'ûd - Birgivi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2018.
- Çakıroğlu, Tuba Onat. *İsmail Hakkı Bursevî'nin "Şerh-i Pend-i Attâr" (Attâr'ın Pendnâmesi'nin Açıklaması) Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme ve Attâr'ın Pendnâme'si İle Karşılaştırılması*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Çavuşoğlu, Semiramis. "Kadızedeliler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/100-102. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Çınar, Mahmut. "Ye's ve Be's Halinde İmânın Hükümü: Firâvun'un İmânî Örneği". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi [İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi] [MÜİFD]* 41 (İstanbul 2011/2), 121-142.
- Çiçek, Yakup. "İsmâîl Hakkı Bursevî". *İman Esaslarına Tasavvufî Bir Bakış (Şerh-u Şu'abi'l-İmân)*. İstanbul: Dâruhâdis, 2000, 17-38.

- Değâş b. Şebîb el-Acmî. *İbn Arabî akîdetuhu ve mevkıfu ulemâi'l-müslimîn minhu mine'l-karni's-sâdis ile'l-karni's-sâlis aşer*. Kuveyt: Mektebetü Ehli'l-Eser, 1432/2011.
- Demir, Abdullah. "Osmanlı Âlimlerinin Ebû Hanîfe'nin Akâid Risâlelerini Konu Edinen Eserleri = The Works of Ottoman Scholars on Abu Hanifa's Article of Faith". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi Türkiye'de İslami İlimler: Kelâm ve Mezhepler Tarihi II* 14/28 (İstanbul 2016), 169-226.
- Devvânî, Celâlüddîn Muhammed ed-Devvânî. *Risâle fî îmâni Fir'avn*. Süleymaniye Ktp., Pertevniyal, 929.
- Ebü'l-Müntehâ, Ahmed b. Muhammed el-Mağnisâvî. *Şerhu'l-Fıkhî'l-ekber*. İstanbul 1278.
- Elmalı, Hüseyin. "Birgivi Hakkında Mısır, Mekke ve Medine Âlimlerinin Söylediği Bazı Şiirler". *İmam Birgivi*. Ed. Mehmet Şeker. 83-101. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1994.
- Engin, Sezai. "Hadis Litaratüründe Hâşiyeler: Nuhbetü'l-fiker ve Nüzhetü'n-nazar Üzerine Yapılan Hâşiyeye Çalışmaları Bibliyografyası". *Hadis ve Siyer Araştırmaları* 1/1 (İstanbul 2015), 77-98.
- Erul, Bünyamin. "Uydurma Rivayetlerde Peygamber Tasavvuru". *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri, Kutlu Doğum Sempozyumu 2001* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 419-438.
- Güleç, İsmail. *İsmâil Hakkı Bursevî'nin 'Râhu'l-Mesnevî'sinin İncelenmesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Güleç, İsmail. *Mesnevî Şerhi Rûhü'l-Mesnevî -Mesnevî'nin İlk 748 Beytinin Şerhi- İsmail Hakkı Bursevî*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Güller, Muhammed Emin. *İbn Kutluboğâ'nın Nüzhetü'n-Nazar Hâşiyesinde İbn Hacer'e Yönelttiği Tenkidler*. Tokat: Tokat Gazi Osmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Gündoğdu, Cengiz. "Sivâsî, Abdülmecid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/286-287. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Gündoğdu, Cengiz. "XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsiler - Kadı-zâdeliler Mücâdelesini". *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (Ocak-Haziran 1998), 37-72.
- Gölcük, Şerafettin - Bebek, Adil. "el-Fıkhü'l-ekber". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/544-547. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Gömbeyaz, Kadir. "Vânî Mehmed Efendi'nin Hz. İbrahim'in Babası ve Ebeveyn-i Resûl Hakkındaki Görüşleri". *Ulusal Vânî Mehmed Efendi Sempozyumu 7-8 Kasım 2009, Kestel-Bursa -Bildiriler-* (Bursa 2011), 205-232.
- Harman, Ömer Faruk. "Firavun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/118-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Has, Şükrü Selim. "Halebî İbrâhim b. Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/231-232. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn ed-Dımaşkî. *Tenbîhu'l-vülât ve'l-hukkâm alâ ahkâmi şâtimi hayri'l-enâm ev ahadi's-sahâbeti'l-kiram (Mecmûatü resâil İbn Âbidîn içinde, 1/313-371)*. 2 Cilt. İstanbul: Dersââdet, 1325/1907.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî el-'Askalânî. *ez-Zehrû'n-nadr fî nebe'i (hâli)'l-Hadr*. nşr. Salâhuddîn Makbûl Ahmed. Kuveyt: Mektebetü Ehli'l-Eser, 1425/2004. *Rivâyet İlimleri Açısından Hızır'ın Nübüvvet ve Hayat Meselesi*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Ümmülkura Yayınları, 2006.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. cem ve tertîb: Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım en-Necdî. 37 Cilt. Riyâd: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1412/1991.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî. *Risâle fî'r-reddi alâ İbn Arabî fî da'vâ îmâni Fir'avn (Câmiu'r-resâil içinde)*. nşr. Muhammed Reşâd Sâlim. 2 Cilt. Cidde: Dârü'l-Medenî, 1405/1984.

- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr ez-Züra'î ed-Dımaşkî. *el-Menâru'l-münîf fi's-sahîhi ve'd-da'îf*. nşr. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Mu'allimî-Mansûr b. Abdülazîz es-Simârî. Riyâd: Dâru'l-Âsime, 1416/1996.
- İbn Kemâl (Kemalpaşazâde), Şemseddin Ahmed. *Risâle fi hakkı ebeveyi'n-Nebî (Resâil-i İbn Kemal Paşa içinde yedinci risâle, 77-91)*. nşr. Ahmed Cevdet. İstanbul: İkdâm Matbaası, 1316/1898.
- İbrâhim el-Halebî, İbrâhim b. Muhammed el-Halebî. *Nî'metü'z-zer'â fi nusratî's-şer'â*. nşr. Alî Rızâ b. Abdullah b. Alî Rızâ. Riyâd: Dâru'l-Mesîr, 1419/1998.
- İbrâhim el-Halebî, İbrâhim b. Muhammed el-Halebî. *Tesfihü'l-gabî fi tenzîhi İbn Arabî*. nşr. Ebü'l-Berâ' Alî Rızâ b. Abdullah b. Alî Rızâ el-Medenî. Kâhire: Dâru'l-Meâric, 1429/2008.
- İpşirli, Mehmet. "Çivizâde Muhyiddin Mehmed Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/348-349. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Martı, Huriye. *Birgivi Mehmet Efendi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Martı, Huriye. *Osmanlı'da Bir Dâru'l-Hadîs Şeyhi Birgivi Mehmed Efendi*. İstanbul: Dâru'lhadîs, 2008.
- Mehmed Ali Aynî (1869-1945). *İsmail Hakkı Bursalı ve Rûhu'l-Beyan Müellifi*. nşr. İsmail Dervişoğlu. İstanbul: Büyüyen Ay, 2013.
- Miras, Kâmil. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. 13 (15) Cilt. Ankara: Diyânet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1985.
- Naîmâ, Mustafa. *Târîh-i Naîmâ (Ravzatü'l-hüseyn fi hulâsati ahhârî'l-hâfikayn)*. 6 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1280.
- Namlı, Ali. *İsmâil Hakkı Bursevî Hayatı, Eserleri, Târikat Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2001.
- Namlı, Ali. "İsmâil Hakkı Bursevî Hazretlerinin Hayatı ve Eserleri". *Rûhu'l-Beyân Kur'an Meâlî ve Tefsiri*. 1/9-38. İstanbul: Erkam Yayınları, 1432/2011.
- Namlı, Ali. "İsmâil Hakkı Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân fi Tefsiri'l-Kur'ân Adlı Tefsiri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (İstanbul 2011), 365-385.
- Namlı, Ali. "XVIII. Yüzyılda İbnü'l-Arabî'yi Tartışmak: İsmâil Hakkı Bursevî'nin Firavun'un İmanı Meselesine Yaklaşımı". *Osmanlı'da İlm-i Tasavvuf*. 475-490. İstanbul: İsar Yayınları, 2018.
- Kalaycı, Mehmet. "Birgivi Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları: Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulema". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler) – XVII. Yüzyıl Sempozyum Tebliğleri*. ed. Hidayet Ardar – Ali Fikri Yavuz. 431-455. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi, 2017.
- Kalaycı, Mehmet. *Osmanlı Sünniliği Tarihsel-Sosyolojik Bir Tahlil Denemesi*. Ankara: Otorite Yayınları, 2015.
- Karadağ, Çağfer. "Alî el-Kârî'nin Hayatı, Selef Akîdesine Dönüş Çabası ve Eserleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/5 (Bursa 1993), 287-299.
- Karadağ, Çağfer. *İbn Arabî'nin İtikadî Görüşleri*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1997.
- Karadağ, Çağfer. "İsmail Hakkı Bursevî'nin İtikadî Görüşleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/8 (Bursa 1999), 265-276.
- Karadağ, Çağfer. "Muhyiddin İbn Arabî'nin İtikadî", *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-1)* 9/21 (2007), 67-94.
- Karadağ, Çağfer. "Sivâsiler-Kadızâdeliler Olayı ve İnanç Boyutu", *İlim ve Kültür Tarihinde Sivâsiler Ulusal Sempozyumu Tebliğleri 30 Nisan-1 Mayıs 2010 Sivas, TSO Konferans Salonu* (2011), 107-124.
- Karagöz, Mehmet. "Osmanlı Fikir Hayatında Kadızâdeliler Hareketi", *Türkler* 11 (Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 2002), 65-148.

- Kara, İsmail. *İlim Bilmez Tarih Hatırlamaz Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Kara, İsmail. "Unuttuklarını Hatırla! Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not". *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* 15/28 (İstanbul 2010/1), 1-67.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1985.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah. *Fezleke-i Kâtib Çelebi*. 2 Cilt. İstanbul: Cerîde-i Havâdis Matbaası, 1310.
- Kâtib Çelebi, Hacı Halîfe Mustafa b. Abdullah. *Mîzânu'l-hak fî ihtiyâri'l-ehak İslâm'da Tenkid ve Tartışma Usûlü*. haz. Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Kesgin, Salih. *Hadisleri Anlama Sorunu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Kevserî, Muhammed Zâhid el-Kevserî. "Ebû Hanîfe'nin *el-Âlim ve'l-müteallim* adlı eserine yazdığı mukaddime". Kâhire 1368/1949.
- Koca, Ferhat. "Osmanlılar Dönemi Fıkıh Tasavvuf İlişkisi: Fakırlar İle Sofular Mücadelesinin Tarihi Serüveni". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Çorum 2002/1), 73-131.
- Kutlay, Halil İbrahim. *el-İmâm Alî el-Kârî ve Eseruhu fî İlmi'l-Hadîs*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1408/1987.
- Leknevî, Abdülhay el-Leknevî. *et-Ta'likâtü's-seniyye ale'l-Fevâidi'l-behiyye (el-Fevâidü'l-behiyye fî terâcimi'l-Hanefiyye ile birlikte)*. nşr. Muhammed Bedreddîn Ebû Firâs en-Na'sânî. Kâhire: Matbaatü's-Saâde, 1324/1906.
- Özben, Zübeyde. "Hanefîler'in Mukaddime Temelli Hadis Usulü Literatürüne Katkısı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 36 (İstanbul 2016), 1-31.
- Özel, Ahmet. "Ali el-Kârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/403-405. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Özervarlı, M. Sait. *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodolojisi ve Kelâmcılara Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Sarı, Necmi. "Birgivi'yi Öven Manzûmelerin Kritiği". *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi*. Ed. Mehmet Bayyigit – Mehmet Özkan – Ahmet Ali Çanakçı – Asem Hamdy Abdelghany. 3 Cilt. 3: 578-618. Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2019.
- Sarı, Necmi. *Hadislerde Teşebbüh Yasağı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Sarı, Necmi. *İsmail Hakkı Bursevî'nin Şerhu Nuhbeti'l-Fiker Adlı Eserinin Tahkik ve Tahlili*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Sarı, Necmi. "Kendi Dilinden İsmâil Hakkî Bursevî'nin Hayatı ve Şahsiyeti". *KTÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (Trabzon 2015), 137-157.
- Soyal, Fikret. *Celâleddin ed-Devvânî'nin Firavun'un İmânı Konusundaki Görüşleri ve Ali el-Kârî'nin Eleştirisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Süyûtî, Celâluddîn es-Süyûtî. *er-Resâilü't-tis'u*. Haydarâbâd: Matbaatü Dâireti'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1380/1961.
- Şeyhî Mehmed Efendi. *Vakâiyü'l-fudalâ', Şekâiku Nu'mâniyye ve Zeyilleri*. nşr. Abdülkadir Özcan. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Tonga, Aydın. *Osmanlı'nın Paralel Devleti Kadızadeliler*. İstanbul: Doğu Kitabevi, 2017.
- Topuzoğlu, Tevfik Rüşti. "Hâşiye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/419-422. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uysal, Muhittin. "Tespit ve Yorum Bakımından Hızır'la İlgili Haberler". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (Konya 2000), 337-366.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı (1888-1977). *Osmanlı Tarihi*. 3 ve 4. Ciltler. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1988.

- Vehbî Süleymân Gâvcî. *et-Ta'liku'l-müeyesser alâ şerhi'l-Fıkhi'l-ekber*. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1419/1998.
- Yavuz, Yusuf Şevki –Karadaş, Çağfer. “İsmâil Hakkı Bursevî İtikâdî Görüşleri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 23/108-110. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yıldız, Sâkıb. “Türk Müfessiri İsmail Hakkı Burûsevi'nin Hayatı”. *Atatürk Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 1 (Erzurum 1975), 103-126.
- Yüksel, Emrullah. “Birgivi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/191-194. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.



e-ISSN: 2148-0494

## ***Dergiabant***

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1  
(Mayıs/May 2021)

### **Hız. Âdem'in Yararılışı, İnsanlığın Çoğalması ve Diğer Yararılış Meselelerinin Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi**

**An Assessment in the Context of the Qur'ân; the Creation of Adam, the Proliferation of Humanity and Other Creation Issues**

#### **Cahit Karaalp**

Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Tefsir Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Mus Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Tafsir  
Mus/Turkey

**cahitkaraalp@hotmail.com**

**orcid.org/0000-0001-5898-6819**



#### **Makale Bilgisi**

#### **Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi

**Article Type:** Research Article

**Geliş Tarihi:** 5 Mart 2021

**Date Received:** 5 March 2021

**Kabul Tarihi:** 19 Nisan 2021

**Date Accepted:** 19 April 2021

**Yayın Tarihi:** 30 Mayıs 2021

**Date Published:** 30 May 2021

**Yayın Sezonu:** Bahar

**Publication Season:** Spring

<https://doi.org/10.33931/abuifd.891864>



#### **İntihal/Plagiarism**

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by a special software and no plagiarism detected.



#### **Atıf/Cite as**

Karaalp, Cahit. "Hz. Âdem'in Yararılışı, İnsanlığın Çoğalması ve Diğer Yararılış Meselelerinin Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi". *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 27-63.

<https://doi.org/10.33931/abuifd.891864>

**Copyright** © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology,  
Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

## Hz. Âdem'in Yaradılışı, İnsanlığın Çoğalması ve Diğer Yaradılış Meselelerinin Kur'ân Açısından Değerlendirilmesi\*

### Öz

Yaradılış konusu, tüm dinlerin ve felsefi akımların tartışma konusu olmuştur. İlk inen vahiy insanın yaradılışını konu edinerek başlamıştır. İlk insanın evrimleşerek mi insan haline geldiği yoksa insan olarak mı yaradıldığı tartışma konusu olmuştur. Evrimi kabul eden İslâm âlimleri bulunmakta ise de çoğunluk evrimi reddetmiştir. Hz. Âdem'in yaradılışı da tarih boyunca tartışma konusu olmuştur. Hâkim görüş Hz. Âdem'in insanlığın babası ve ilk insan olduğu yönünde olsa da Hz. Âdem'in ilk insan olmadığı, ondan önce birçok Âdem'in bulunduğu yönünde görüşler bulunmaktadır. İnsanlığın kardeş evliliği yoluyla mı yoksa birçok Âdem'in yaradılması suretiyle mi çoğaldığı da tartışma mevzudur. Çalışmamızda yaradılış konusundaki tartışılabilir konulara değinilecek ve Kur'ân merkezli cevaplar verilecektir. İnsanlığın çoğalması, Hâbil-Kabil meselesi, kalu bela olayı, meleklerin secdesi, Âdem'in yaradılışı, Âdem'e yasaklanan meyve, Âdem'in cenneti, Âdem'e üflenen ruh gibi yaradılışla ilgili müşkil meseleler Kur'ân bağlamında tartışılacak ve meseleler çözümlenmeye çalışılacaktır. Makalemizde Hz. Âdem'in kıssası bağlamında tefsirlerde aktarılan israiliyât kökenli bilgiler ayıklanarak ilk insan ile ilgili birçok sorunun cevabı Kur'ân'da aranacaktır.

**Anahtar Kavramlar:** Kur'ân, Kıssa, Yaradılış, Evrim, Hz. Âdem.

## An Assessment in the Context of the Qur'ân; the Creation of Adam, the Proliferation of Humanity and Other Creation Issues

### Abstract

The subject of creation has been a matter of debate for all religions as well as philosophical currents. The first revelation was about explaining the creation of man. It has been a matter of debate whether initially humans are a result of the evolutionary process or they were just created. Although few Islamic scholars accept evolution, the majority rejected it. Prophet Adam's creation has also been the subject of discussion throughout history. Despite a few Islamic scholars who support the idea of evolution and the existence of many humans before the prophet Adam, the common idea is that the prophet Adam was the first human as the father of all human beings. It is also a matter of debate whether humanity reproduced through brotherly marriage or the creation of many Adams. In the current research, the controversial issues regarding creation will be addressed and the Qur'ân-centered answers will be given. Problems related to creation such as the reproduction of humanity, the issue of Abel-Cain, the incident of the testimonial to the God (Qālū Balā), the prostration of angels, the creation of Adam, the forbidden fruit, Adam's paradise, and the spirit blown to Adam will be discussed in the context of the Qur'ân and the issues will be tried to be resolved. In the current study, the answers to many questions about the first human will be sought in the Qur'ân by eliminating the Israelite information conveyed in the commentaries in the context of the parable of Adam.

**Keywords:** Qur'ân, Parable, Creation, Evolution, Adam.

---

\* Makalemiz, 8-9 Kasım 2018 tarihinde Erzurum'da düzenlenen II. Uluslararası Bilimler Işığında Yaradılış Kongresi'nde sözlü olarak sunduğumuz "Kur'an'a Göre Hz. Âdem'in Yaradılışı" adlı tebliğimizin yeniden ele alınması ve başlık dâhil içeriğinin tamamen değiştirilmesi suretiyle elde edilmiştir.



## Giriş

İslâm dininin insana öğretmek istediği ilk şey, Allah'ın yaratıcı olduğu ve kâinatın Allah tarafından yaratıldığı gerçeğidir. Nitekim Allah'ın peygamber vasıtasıyla insanlığa gönderdiği ilk âyetlerde<sup>1</sup> öncelikle bu gerçek bildirilmiştir.<sup>2</sup> Tarih boyunca tüm dinlerin ve düşünürlerin ilgi konusu olan yaratılış meselesi Kur'an'ın ve diğer kutsal kitapların üzerinde durduğu önemli konulardan biridir. Eski Ahid yaratılış konusu ile başlamaktadır.<sup>3</sup> İncillerde yaratılış konusunda ise bilgi bulunmamaktadır.<sup>4</sup> Kur'an'ın ilk nazil olan sûresinde, “*Halk eden/yaratan Rabbinin ismiyle oku. O, insanı alaktan/kan pıhtısından halk etti/yarattı*” âyeti ile başlangıç olarak insanın yaratılışına dikkat çekilir. Bu da, yaratılış mevzusunun insan için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.<sup>5</sup> Kur'an, bir astronomi kitabı olmadığından yaratılış ile ilgili detaylı bilgiler vermemektedir.<sup>6</sup>

Kur'an, üslubunun gereği olarak yaratılışla ilgili bilgileri detaylı ve teknik olarak değil hem kısa ve veciz bir halde, hem de çeşitli sûre ve âyetlerde dağınık biçimde vermektedir.<sup>7</sup> Tefsirler ise Kur'an'ın yaratılış ile ilgili zikrettiği mevzuları israiliyyat türü haberlerden naklettikleri bilgilerle ikmal etmiş ve detaylandırmışlardır.<sup>8</sup>

Kur'an'da yaratmayı ifade eden “*Halk, Fatr, Ber', Bed', Ca'l, Sun', Kevn, Tasvir, Tesviye*” gibi birçok kavram var<sup>9</sup> ise de en öne çıkanı “*خلق/halk*” kavramıdır. Çokanlamlı bir kelime olan halk kavramı Arap dili sözlüklerinde, “*takdir etmek*” ve “*yaratmak*” anlamlarına gelmektedir.<sup>10</sup> Zemahşerî (öl. 538/1144), “halk” kelimesinin “*takdire bağlı olarak var etme*” anlamına geldiğini ifade eder.<sup>11</sup> Mukâtil bin Süleymân (öl. 150/767) “halk” kavramının Kur'an'da; “*din, iftira atmak-uydurmak, tasvir etmek, nutk/konuşturmak, ceale/kılmak, diriltmek/ba's, yaratmak*” gibi anlamlarda

1 el-Alak 96/1-2.

2 Mehmet Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* (Ankara: Otto Yay., 2018), 29.

3 Evin Bilge, “Kutsal Metinlerde Yaratılış”, *Dicle Üniv., İlahiyat Fak. Dergisi* 15/1 (2013), 128-158.

4 Nurullah Agitoğlu, *Peygamberimizin (SAS) Dilinden Hz. Âdem* (İstanbul: Kitabı Yay., 2015), 32.

5 İsmail Cerrahoğlu, “Kur'an'da İnsanın Yararılış Sahnesinin Düşündürdükleri”, *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 20 (1975), 87.

6 Hatice Kelpetin Arpaguş, *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları* (İstanbul: Çamlıca Yay., 2001), 135-142.

7 Bayrakdar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, 30; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış* (İstanbul: Kuramer Yay., 2015), 192.

8 Ulvi Murat Kılavuz, “Arâisü'l-Kur'an'da Yaratılış Kıssası”, *Ulusal Vâni Mehmed Efendi Sempozyumu 7-8 Kasım 2009* (Bursa, 2011), 171.

9 Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 18-38.

10 Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Dr. Davud Sellum v.dğr. (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2004), 222; Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Dureyd el-Ezdî, *Cemheratu'l-luğâ*, thk. İbrahîm Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2005), 1/734; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Mu'cemu tehzîbi'l-luğâ*, thk. Riyâz Zekî Kâsım (Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 2001), 1/1093; Ebu'l Huseyn Ahmed bin Fâris bin Zekerıyyâ, *Mekâyisu'l-luğâ*, thk. Enes Muhammed eş-Şâmî (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2008), 268; İsmâîl bin Hammâd el-Cevherî, *Mu'cem es-sihâh*, thk. Halîl Me'mun Şeyhâ (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 2008), 314; Ebû Hasen Alî bin İsmâîl bin Sîde el-Mursî, *el-Muhkem ve'l-muhit el-a'zam*, thk. Abdulfettâh es-Seyyid Selim- Huseyn Birkân (Kahire: Ma'hed Mahtutâtî'l-Arabiyye, 2011), 1/389.

11 Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd bin Ömer bin Muhammed ez-Zemahşerî, *Esâsu'l-belâğa* (Dimeşk: Dâru'n-Nefâis, 2009), 160.

kullanıldığını söylemiştir.<sup>12</sup> Yaratma/halk kelimesi, Kur'ân'da bir şeyin yaratılmadan önce takdir edilmesi, yaratılan bir şeyden yeni bir şeyin var edilmesi ve bir şeyin şekil ve şemâlinin değiştirilerek değiştirerek yeni bir şeyin ortaya çıkarılması anlamında kullanılmıştır.<sup>13</sup> Makalemizde Hz. Âdem'in yaratılışı, yaratılış kıssasının gerçekliği, ilk insanın kimliği, insanlığın çoğalması ve yaratılışla ilgili diğer konular Kur'an bağlamında değerlendirilecek ve son dönemde insanın yaratılışı ile ilgili tartışmalar üzerinde durulacaktır.

### 1. Yaratılış Kıssasının Temsili/Sembolik Olması

Batıda Kitab-ı Mukaddes'in mitolojik unsurlardan arındırılması çabası sonrasında İslâm dünyasında kıssaların gerçekliği sorgusu başlamış, Kur'ân'da makul olmayan bir şeyin bulunmadığı, makul görünmeyen şeylerin mecazi veya sembolik olabileceği ifade edilmiş, Hz. Âdem kıssasının sıra dışı ve olağanüstü bir anlatı olması nedeniyle kıssanın temsili bir yapı arz ettiği, gerçekliğinin bulunmadığı belirtilmiş<sup>14</sup> ve kıssanın insanın ilim, çoğalma ve kudret arzusunun gösterdiği ifade edilerek kıssadan çeşitli açılardan mesajlar çıkarılmıştır.<sup>15</sup>

Kıssaların temsili oldukları, gerçeklik ifade etmedikleri meselesi Muhammed Ahmed Halefullah'ın *el-Fennü'l- Kasasi fi'l-Kur'ân*<sup>16</sup> adlı eseriyle İslâm aleminin gündemine gelmiş ve bazı ilahiyatçılar tarafından kabul görmüştür.<sup>17</sup> Âdem kıssası bazı araştırmacılar tarafından temsili-menkıbevi bir kıssa olarak kabul edilmiştir.<sup>18</sup> Âdem kıssasının, Âdem ile İblis, hayır ile şer veya iyi duygular ile kötü duygular arasındaki mücadelenin kıssası olduğu iddia edilmiştir.<sup>19</sup> Hz. Âdem, Hz. Havvâ, iblis/şeytan, cennet, cennetten çıkarılma, yasak ağaç, çıplaklık ve günahattan tövbe gibi ifadelerin hepsi kişiye, kendisi ve dünya ile ilgili geniş ufuklu anlamlandırmalar yapabilmesini sağlayacak sembolik unsurlar olarak değerlendirilmişlerdir.<sup>20</sup> Sadece Âdem'in değil tüm insanlığın topraktan yaratıldığı, kıssada zincirin bir halkasına

<sup>12</sup> Mukâtil bin Süleymân bin Beşîr, *el-Eşbâh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdullâh Şehhâte (Kâhire: Dâru Ğarib, 2001), 255-257. Ayrıca bk. Ebu Hilâl el-Askerî, Hasen bin Abdullâh, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Ahmed es-Seyyid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 148; Ebû'l-Ferâc Cemalüddîn Abdurrahmân bin Alî bin Muhammed el-Cevzî, *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Osmân (Kâhire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2014), 169.

<sup>13</sup> Şakir Kocabaş, *Kur'an'da Yaratılış Uzayların ve Maddenin Yaratılışı* (İstanbul: Kure Yay., 2017), 60.

<sup>14</sup> Şehmus Demir, *Mitoloji, Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik* (İstanbul: Beyan Yay., 2015), 146-147.

<sup>15</sup> Muhammed İkbâl, *İslamda Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, çev. Sofi Huri (İstanbul: Kırkambar Yay., 1999), 102.

<sup>16</sup> Muhammed Ahmed Halefullah, *el-Fennü'l-Kasasi-Kur'an'da Anlatım Sanatı*, çev. Şaban Karatas (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012), 383.

<sup>17</sup> İlgili fikirlerin savunusu için bk. Mustafa Öztürk, *Kıssaların Dili* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2012).

<sup>18</sup> Öztürk, *Kıssaların Dili*, 145; Saadettin Merdin, *İslamın Pavlusları II* (Ankara: Araştırma Yay., 2016), 212.

<sup>19</sup> Halefullah, *el-Fennü'l-Kasasi*, 271-274.

<sup>20</sup> Hidayet Şefkatli Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri* (Ankara: Otto Yay., 2012), 106.

dikkat çekildiği, Âdem ve toprağın sembol olduğu, elementer kökeni ve beslenme kaynağını sembolize ettikleri de ileri sürülmüştür.<sup>21</sup>

İslâm âlimleri kıssaların temsili olduğu fikrini reddetmiş,<sup>22</sup> kıssalarda temel amacın tarihi olayları ayrıntılarıyla ortaya koymak değil mesaj vermek olduğunu, kıssaların ibret alınacak tarihi doğruluğa ve gerçekliğe sahip olaylar olduklarını<sup>23</sup> ve gerçekleşmiş olaylar üzerinden muhataba verilen mesajın daha etkili olacağını ifade etmişlerdir.<sup>24</sup> Bize göre Adem kıssası, “yasak ağaç” gibi mecazi ifadeler ihtiva eden, insanlığın ilk günlerinde yaşananları detaya girmeden mesaj merkezli anlatan, mitolojik ve masalımsı anlatımlardan uzak, hak olarak aktarılan ilahi bir anlatımdır ve temsili değildir. Zira Hz. Meryem'e kimin kefil olacağını işlendiği Âl-i İmrân, 3/44. ayette Hz. Peygambere, “onlar kalemlerini/oklarını atarlarken sen yanlarında değildin” denilerek kıssaların yaşanmış hikâyeler olduğu ima edilmiştir.

## 2. Âdem'in İsmi'nin Kökeni ve Anlamı

Kur'an'da 25 defa geçen<sup>25</sup> Âdem kelimesinin kökeni ve anlamı konusunda birbirinden farklı bilgiler verilmektedir. Âdem kelimesinin Arapça olduğu, “bir şeyin dış yüzü, cildin alt tarafı veya üst tarafı” anlamına gelen “el-edime/edeme” kökünden türetildiği, “el-edmü” kelimesinin “ülfet ve ittifak” anlamına geldiği, Âdem kelimesinin, “esmerlik, beyazlık, yakınlık, vesile, karışım, hareketlilik” anlamına gelen “el-üdme” kökünden geldiği ifade edilmiştir.<sup>26</sup> Çoğunluk, Âdem kelimesinin Arapça olduğu, “bir şeyin dış yüzü” anlamına geldiğini ifade etmiştir.<sup>27</sup> Âdem isminin Arapça olmadığını ifade edenler, kelimenin Arap diline Süryanice, Aramice ve İbranice'den geçtiğini, bunun için de kelimeye Arapça kök aramanın doğru olmadığını belirtmişlerdir.<sup>28</sup> Âdem isminin, Sabii lisanındaki “adam/kul”, Asur, Babil lisanındaki

<sup>21</sup> Mustafa İslamoğlu, *Kur'an ve Tabiat Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim* (İstanbul: Düşün Yay., 2015), 132-133

<sup>22</sup> Halefullah'ın ve kıssaların gerçekliğini reddedenlerin görüşlerinin reddi için bk. M. Sait Şimşek, *Kur'an Kıssalarına Giriş* (Konya: Kitap Dünyası Yay., 2013); Şaban Karataş, *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur'an Tefsiri ile İlgili Görüşleri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011); Demir, *Mitoloji, Kur'an Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*.

<sup>23</sup> Abdülcelil Bilgin, *Kur'an'ı Tanımak* (Ankara: Araştırma Yay., 2018), 185-187.

<sup>24</sup> Cengiz Duman, *Kur'an Kıssalarının Tarihselliği* (İstanbul: Ekin Yay., 2015), 165.

<sup>25</sup> Muhammed Fuâd Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzı'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2007), 30-31.

<sup>26</sup> Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, 7; Cevherî, *Mu'cem es-sihâh*, 34; Mecdüddîn Muhammed bin Ya'kub el-Firuzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhîd*, thk. Halil Me'mun Şeyhâ (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2011), 38; Ebu'l-Kâsım Huseyn bin Muhammed er-Ragîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Halil Aytenî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2001), 15.

<sup>27</sup> Ebû Ca'fer Muhammed bin Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013), 1/281-282; Ebû'l-Hasen Alî bin Muhammed el-Maverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid Abdulmaksud bin Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/98-99; Ebû'l-Ferâc Cemalüddîn Abdurrahmân bin Alî bin Muhammed el-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2015), 53-54; Fahrüddîn Muhammed bin Ömer bin Hasen bin Huseyn bin Alî et-Teymî er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb/Tefsîru'l-kebîr*, thk. İbrahim Şemsüddîn, Ahmed Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2013), 9-10/131; Abdullâh bin Ahmed bin Mahmûd en-Nesefî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil/Tefsîru'n-Nesefî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2000), 45; Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 151-152.

<sup>28</sup> Hakan Uğur, *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı* (Bursa: Emin Yay., 2011), 189.

adamu/yapılmış, meydana getirilmiş, ortaya konmuş çocuk, genç veya Sümer lisanındaki “adamu/babam” kelimesinden geldiği<sup>29</sup> veya İbranice’de “ekili alan” anlamına gelen “adamah” kelimesinden türediği ileri sürülmüştür.<sup>30</sup> Eski doğu dinlerinde “adam” kelimesinin “yerden veya yere ait insanlık” anlamlarına geldiği de belirtilmiştir.<sup>31</sup>

Âdem isminin özel isim mi cins isim mi olduğu tartışma konusudur. Kimi araştırmacılara göre Âdem cins isimdir ve tekil için de kullanılır. Tevrat’ta birçok yerde cins isim olarak kullanılmıştır.<sup>32</sup> Âdem isminin Aramice olduğunu söyleyenlere göre de ismin cins mi özel mi olduğu konusu tartışmalıdır. Çoğu araştırmacıya göre Âdem kelimesi özel isim iken bazılarına göre ise cins isimdir. Âdem isminin Kur’ân’da özel isimden daha çok insan cinsini gösterdiği,<sup>33</sup> bir mefhum olduğu, “sizi yaratıp sonrasında tasvir edip meleklerle secde edin dedik”<sup>34</sup> âyetine istinaden kişiyi değil cinsi ifade ettiği,<sup>35</sup> İnsanoğlunun tek bir atasının bulunmadığı, Âdem isminin tek bir şahsa değil insan cinsine delalet ettiği iddia edilmiştir.<sup>36</sup> Kanaatimizce Âdem ismi cins değil özel isimdir.<sup>37</sup> Zira “Allah, Âdem’i, Nuh’u, İbrahim neslini ve İmran neslini insanlığın/âlemlerin üzerine seçkin kıldı”<sup>38</sup> âyetinde Âdem ismi ile birlikte Nuh ismi de kullanılmış ve devamında İbrahim ailesinden, İmrân soyundan bahsedilmiştir. Eğer Âdem kelimesi cins olsaydı, bir soyu ya da insan topluluğunu ifade etmiş olsaydı başına diğerlerinde olduğu gibi “Âl” kelimesi eklenirdi. Ayrıca Hz. İsa’nın durumunun Hz. Âdem’in durumuna benzetildiği âyette<sup>39</sup> “İsa” isminin cins isim olmaması, tekil ve özel olması “Âdem” isminin de tekil ve özel olmasını gerektirir.

### 3. Hz. Âdem’in İlk İnsan ve İlk Peygamber Olması

Hz. Âdem’in ilk beşer/insan mı yoksa insanlığın/beşerin sembolik atası mı olduğu mevzusu tartışmalıdır.<sup>40</sup> Genel ve hâkim görüş ilk insanın ve insanlığın atasının Hz. Âdem olduğu<sup>41</sup> yönündedir. Ancak Hz. Âdem’in ilk defa tek başına

<sup>29</sup> Süleyman Hayri Bolay, “Âdem”, *DİA* (Ankara: TDV Yay., 1988), 1/358.

<sup>30</sup> Muhammed Tâhir bin Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr* (Tûnus: Dâru Suhnûn li’n-Neşr ve’t-Tevzî’, ts.), 1/408; Mustafa Erdem, *Hazreti Âdem (İlk İnsan)* (Ankara: TDV Yay., 2017), 13; İsmail Yakıt, *Kur’ân’ı Anlamak* (İstanbul: Ötügen Yay., 2005), 67.

<sup>31</sup> Erdem, *Hazreti Âdem (İlk İnsan)*, 13.

<sup>32</sup> İbrahim Sarmış, *Kur’ân’a Göre İnsan’ın Yaratılması ve Çoğalması* (İstanbul: Düşün Yay., 2016), 51-53.

<sup>33</sup> Süleyman Ateş, “Kur’an-ı Kerim’e Göre Evrim Teorisi”, *Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 138-140.

<sup>34</sup> el-A’râf 7/11.

<sup>35</sup> İkbâl, *İslamda Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 101.

<sup>36</sup> Öztürk, *Kur’an ve Yaratılış*, 153-154; Sarmış, *Kur’ân’a Göre İnsan’ın Yaratılması ve Çoğalması*, 51.

<sup>37</sup> Öztürk, *Kur’an ve Yaratılış*, 154.

<sup>38</sup> Âl-i İmrân 3/33.

<sup>39</sup> Âl-i İmrân 3/59.

<sup>40</sup> Namık Kemal Okumuş, *Eşreften Esfel’e İnsanın Serüveni* (Ankara: Araştırma Yay., 2015), 149.

<sup>41</sup> Ebû Mansûr Muhammed bin Muhammed bin Mahmûd el-Mâturîdî, *Tevîlâtü Ehli’s-Sünne/Te’vilâtü’l-Kur’ân*, thk. Dr. Mecdi Basillum (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2005), 3/3; Tâhir bin Âşûr, *Tefsîru’t-Tahrîr ve’t-Tenvîr*, 1/408; Cevherî, *Mu’cem es-sihâh*, 34; Firuzâbâdî, *el-Kâmusu’l-muhîd*, 38; Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi’l-Kur’ân*, 15; Öztürk, *Kur’an ve Yaratılış*, 153.

yaratılmadığı, onunla birlikte erkek-kadın birçok insanın yaratıldığı, Âdem isminin bu insanları ifade eden sembolik bir ifade olduğu,<sup>42</sup> Âl-i İmrân 3/33. âyette geçen "seçti/istafa" kelimesine dayanarak Hz. Âdem'in yaşam sürdüğü dönemde kendisiyle birlikte var olan bir topluluğun içinden elçi/resul olarak seçildiği fikri de ileri sürülmüştür.<sup>43</sup> Allah'ın, Hz. Âdem'den önce insan yarattığı ve onların da yeryüzünde bozgunculuk çıkardıkları ifade edilmiştir.<sup>44</sup> Ca'fer es-Sadık, İmam Muhammed Bakır ve İbn Arabî'ye göre Hz. Âdem'den önce birçok Âdem yaratılmıştır.<sup>45</sup>

İnsan kelimesinin gerçekte "Homo cinsine mensup bir hayvan" anlamına geldiği, insanların ilk olarak maymun cinsinden evrimleştiği, "zeki insan"<sup>46</sup> adı verilen ilk insan türünün Homo sapiens olduğu ileri sürülmüştür.<sup>47</sup> Hz. Âdem'in, insan cinsini sembolize eden bir isim olarak değil de bir kişi olarak düşünüldüğünde "Homo sapiens" cinsinin içinde, sorumluluk yüklenecek şekilde kelamı/konuşmayı ilk öğrenen, ilk sorumluluk sahibi, yani "ilk insan" olarak görülebileceği,<sup>48</sup> Âdem'in, tekâmül/evrim sonunda akıl ve duyularına kavuşan ilk insanın ismi olduğu da ifade edilmiştir.<sup>49</sup>

İlk insan türünün yaratılışından söz eden âyetlerde insan<sup>50</sup> ve beşer<sup>51</sup> kelimeleri kullanılmaktadır.<sup>52</sup> Beşer ve insan kelimeleri arasında fark olduğu, beşer kelimesinin cins isim olduğu,<sup>53</sup> insanın Allah'ın muhatabı olunca, vahşiliği bitince, davranışlarını kontrol edince beşer olmaktan çıkıp insan haline geldiği iddia edilmiştir.<sup>54</sup> Buna karşı olarak, Kur'an'da beşer kelimesi ile insanın fizyolojik yönüne, insan kelimesi ile sosyal yönüne vurgu yapılmış olabileceği<sup>55</sup> ve Kehf 18/110 ve Şurâ

<sup>42</sup> İslamoğlu, *Kur'an ve Tabiat Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*, 247.

<sup>43</sup> Yakıt, *Kur'an'ı Anlamak*, 72; Gürbüz Deniz, "Kur'an'a Göre Hz. Âdem (a.s.)'ın Serüveni", *Journal of Islamic Research* 22/2 (2011), 93; Caner Taslaman, *Bir Müslüman Evrimci Olabilir mi (İstanbul: Destek Yay., 2017)*, 96; Hasan Özalp, "Kur'an-ı Kerim'de Kozmik Tarih ve Biyolojik Gelişim", *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 10/1 (2015), 548.

<sup>44</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 52; Abdulfettah Tabbara, *Kur'an'da Peygamberler ve Peygamberimiz*, çev. Ali Rıza Temel&Yahya Alkın (İstanbul: Miilli Gazete, 1998), 34; Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Bayraklı Yay., 2013), 1/301.

<sup>45</sup> Muhammed Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, thk. İbrahim Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 5/264; Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 153; Erdem, *Hazreti Âdem (İlk İnsan)*, 131. Âdem'den önceki Âdemlerin olduğu konusu ile ilgili bk. İslamoğlu, *Kur'an ve Tabiat Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*, 256-259.

<sup>46</sup> İslamoğlu, *Kur'an ve Tabiat Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*, 251.

<sup>47</sup> Yuval Noah Harari, *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi*, çev. Ertuğrul Genç (İstanbul: Kolektif Yay., 2015), 19-21.

<sup>48</sup> İslamoğlu, *Kur'an ve Tabiat Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*, 258; Nihat Kınıkoğlu, "Varoluş, Evrim, İnsan ve İslam", *İslami Araştırmalar Dergisi* 7/1 (1993-94), 76; Taslaman, *Bir Müslüman Evrimci Olabilir mi*, 96.

<sup>49</sup> Ateş, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", 140.

<sup>50</sup> el-Hicr 15/26; er-Rahmân 55/3, 14; el-İnsân 76/1; el-Alak 96/2.

<sup>51</sup> el-Hicr 15/28; Sâd 38/71.

<sup>52</sup> Mehmet Okuyan, *Kıssalar Ne Söyler Yaratılış ve Hz. Âdem I* (İstanbul: Düşün Yay., 2017), 68.

<sup>53</sup> Sarmış, *Kur'an'a Göre İnsan'ın Yaratılması ve Çoğalması*, 55

<sup>54</sup> Yakıt, *Kur'an'ı Anlamak*, 62.

<sup>55</sup> Talip Özdeş, *Kur'an ve Cinsiyet Ayırıcılığı* (Ankara: Fecr Yay., 2005), 76-77; Sarmış, *Kur'an'a Göre İnsan'ın Yaratılması ve Çoğalması*, 43.

42/51. âyetlerde beşer kelimesi ile iddia edildiği gibi insanın akıl verilmezden önceki hayvanlık dönemine işaret edilmediği söylenmiştir.<sup>56</sup>

Okuyan; Nisâ 4/1. âyette iki hücreden pek çok erkek ve kadının yaratıldığını söylendiğini, Fâtır 35/11. âyette geçen “ezvac” kelimesinin ilk türün pek çok insan çifti şeklinde yaratıldığını gösterdiğini, Nebe’ 78/8. âyette insanların çiftler halinde yaratıldığını buyrulduğunu, A’râf 7/11. âyette “küm/sizi” kalıbında çoğul zamirlerin kullanıldığını ve ardından secde emrinin verildiğini bunun da o dönemde çok insanın varlığına işaret ettiğini,<sup>57</sup> Âl-i İmrân, 3/33. âyette geçen “seçim” ifadesinin Âdem’in alternatifinin olduğuna ve başka insanların varlığına delalet ettiğini, Hucurât 49/13. âyette ilk insandan değil ilk insan türünden bahsedilmiş olabileceğini, Zümer 39/6. âyette geçen “en’âm” ifadesinin “hayat sahipleri” şeklinde anlaşılması halinde dört çiftten oluşan sekiz grup insanın yaratıldığını anlaşılacağını, Nebe’ 78/8; Fâtır, 35/11 ve Nisâ 4/1. âyetlerine istinaden ilk canlı türlerinin “nefsi vâhide”den yaratıldıklarını<sup>58</sup> ifade etmiş ve Hz. Âdem’in ilk insan olmadığını ispatlamaya çalışmıştır.

Sarmış; şeytan’ın bir isme değil bir topluluğa secde etmeyi reddettiğini, A’râf 7/14-17. âyetlerde geçen şeytan’ın “insanları saptıracağım” sözünün o dönemde birçok beşerin varlığını gösterdiğini, değilse Neml, 27/65. âyette geçen “*verde ve gökte olanlar gaybı bilmez*” âyetine istinaden şeytan’ın Âdem’in çoğalacağını bilemeyeceğini, Âdem’in “insan” anlamına<sup>59</sup> geldiğini, Hûd, 11/61. âyette geçen “sizi yeryüzüne yerleştiren” ifadesi ile topraktan yaratılan ilk insan neslinin kastedildiğini, tövbeyi ilk insan neslinin yaptığını, Bakara, 2/36. âyette geçen “oradan inin” ifadesinin çoğul gelmesinin de bunu ifade ettiğini, kan gruplarının birbirinden farklı olmasının da delil olduğunu<sup>60</sup> söyleyerek ilk insanın Hz. Âdem olmadığı iddiasında bulunmuştur.

Hz. Âdem’in bir toplulukla beraber yaratıldığı görüşünü benimseyenler; Kur’ân’da zikredilen “ben-i Âdem/Âdemoğulları” ifadesine “soy bağı” manasının verilmemesi gerektiğini, “ben-i/oğulları” sözcüğünün “onu izleyen, onun izinden giden, onun yolunda olan” anlamına da geldiğini, “ben-i İsrail/İsrailoğulları” tabirinin de âyetlerde geçtiğini ancak Kur’ân’ın muhatap aldığı Yahudilerin hepsinin Hz. Yakub’un neslinden gelmediklerini söylemektedirler. Bu yaklaşıma göre onun adına yapılan atıfların yani Kur’ân’ın “Âdemoğulları” tabirini kullanmasının temel sebebi Hz. Âdem’in insanlığın ilk biyolojik babası olması değil, sorumlu ilk insan olması veya ilk insan topluluğunun önderi olmasıdır.<sup>61</sup>

Hz. Âdem’den önce insansı varlıkların veya başka insanların yaratılmış olduğunu ve Hz. Âdem’in de onlara elçilik göreviyle gönderilmiş olabileceğini ileri

<sup>56</sup> M. Sait Şimşek, *Yaratılış Olayı* (İstanbul: Beyan Yay., 1998), 52.

<sup>57</sup> Okuyan, *Kıssalar Ne Söyler Yaratılış ve Hz. Âdem I*, 74-75, 84-85. Ayrıca bk. Sarmış, *Kur’ân’a Göre İnsan’ın Yaratılması ve Çoğalması*, 58-60; Taslamam, *Bir Müslüman Evrimci Olabilir mi*, 95.

<sup>58</sup> Okuyan, *Kıssalar Ne Söyler Yaratılış ve Hz. Âdem I*, 75-80.

<sup>59</sup> el-Mü’minûn 23/12-14; es-Secde, 32/7-8.

<sup>60</sup> Sarmış, *Kur’ân’a Göre İnsan’ın Yaratılması ve Çoğalması*, 59-64.

<sup>61</sup> Yakıt, *Kur’ân’ı Anlamak*, 70; Taslamam, *Bir Müslüman Evrimci Olabilir mi*, 93.

sürmek doğru değildir. Bu iddiayı kabul ettiğimizde, meleklerin itirazı yersiz olmaktadır. Mademki Hz. Âdem'den önce bozgunculuk yapan, kan döken, fitne çıkararak insan türü vardı. Allah da doğal olarak bu eylemleri gerçekleştiren bozuk insanları doğru yola getirmek, onları belli bir düzene sokmak, ifsad ve kan akıtmalarının önüne geçmek için bir peygamber tayini etti. Şu hâlde melekler neden böyle düzeltici birini bozgunculuk yapmak ve kan akıtmakla nitelediler?<sup>62</sup>

Âl-i İmrân, 3/33. âyette geçen "istifa/seçim" kelimesinin "Âdem'in alternatifinin olduğuna ve başka insanların varlığına delalet ettiği" iddiasına; "birinin Allah tarafından seçilmesi onunla birlikte başkalarının da maddi olarak var olmasını gerektirmez. Çünkü Allah'ın ilminde bilinen insanlar içerisinde de seçim olabilir. Ayrıca Âdem yaratılıp kendisinden belli bir nesil oluştuğundan sonra da Allah Teâlâ Âdem'i seçmiş olabilir"<sup>63</sup> şeklinde karşılık verilmiştir.

Kur'ân ve hadislere göre ilk insanın Hz. Âdem olduğu konusunda herhangi bir şüphenin bulunmadığı,<sup>64</sup> tüm dinlerin bu konuda müttefik olduğu,<sup>65</sup> Hz. Âdem'den önce kendi cinsinden kimsenin olmadığı,<sup>66</sup> ondan önce Âdemler'in olduğunu söylemenin Kur'ân âyetlerini inkâr manasına geldiği,<sup>67</sup> Hz. İsa'nın durumunun Hz. Âdem'in durumuna benzetilmesinin<sup>68</sup> yaratmanın olağanüstü bir şekilde gerçekleştiğini, daha önce buna benzer bir örneğin olmadığını,<sup>69</sup> Hz. Âdem'in evrimleşerek gelmediğini ve babasız yaratıldığını gösterdiği,<sup>70</sup> Kur'ân'ın Hz. Âdem'den ayrı ikinci üçüncü veya başka bir Hz. Âdem'den bahsetmediği<sup>71</sup> ifade edilmiştir. Hz. Âdem'in ilk insan olup olmadığı vb. yaratılışla ilgili detaylar Kur'ân'da sarıh bir şekilde verilmediği<sup>72</sup> için akide konusu değildir.<sup>73</sup> Dolayısı ile yaratılışla ilgili farklı fikirlerin, Hz. Âdem'den önce Âdemlerin olduğunu söylemenin âyetleri inkârla bir ilgisi bulunmamaktadır. Bu tür düşüncelerin tekfir değil tenkide konu olmaları gerektiğine inanmaktayız.

Tâhâ sûresi 20/116-121. âyetlerde hitabın iki kişiye yapıldığı ve yasak ağaçtan sadece iki kişinin yediğinin anlatıldığı, mecazi anlatımların bazı sayılarda geçerli olduğu ama iki sayısında geçerli olmadığı, bunun da Âdem ve Havvâ'dan önce

<sup>62</sup> Hüseyin Atay, "Allah'ın Halifesi: İnsan", *Ankara Üniv., İlahiyat Fak. Dergisi* 18 (1970), 75.

<sup>63</sup> Avnullah Enes Ateş, "Kur'an'da İnsanların Yaratılışı Meselesi", *Hitit Üniv., İlahiyat Fak. Dergisi* 15/30 (2016/2), 364

<sup>64</sup> Ahmet Bedir & Arif Sarsılmaz, "Hz. Âdem'in Boyu", *Harran Üniv., İlahiyat Fak. Dergisi*, 4 (1998), 133; Erdem, *Hazreti Âdem (İlk İnsan)*, 116, 118, 133.

<sup>65</sup> Abdulmecit Okçu, "Kur'an ve Evrim Açısından Canlıların Oluşumu", *EKEV Akademi Dergisi* 17/56 (2013), 174.

<sup>66</sup> Meryem 19/67. Erdem, *Hazreti Âdem (İlk İnsan)*, 115.

<sup>67</sup> Erdem, *Hazreti Âdem (İlk İnsan)*, 132.

<sup>68</sup> Âl-i İmrân 3/59.

<sup>69</sup> Erdem, *Hazreti Âdem (İlk İnsan)*, 115-118.

<sup>70</sup> Bahattin Dartma, "Kur'an Bağlamında İlk İnsan ve Nübüvvet-Fıtrat İlişkisi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 1 (2006/6), 10-11; Yunus Emre Gördük, "İlk İnsan Nesli Nasıl Devam Etti? Enest İlişki İddiası Üzerine Eleştirel Bir Analiz", *Usul İslam Araştırmaları* 29 (2018), 73.

<sup>71</sup> Abdullâh Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât* (İstanbul: Beyan Yay., 2015), 135-137.

<sup>72</sup> Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 2/190-192.

<sup>73</sup> Taslaman, *Bir Müslüman Evrimci Olabilir mi*, 97.

insanların olmadığına işaret ettiği,<sup>74</sup> mevcut insanlığın atası Âdem'den önce binlerce Âdem'in gelip geçtiği görüşünü kabul etmek ve reddetmek için elimizde yeterli delilin bulunmadığı, Kur'an'ın insanların Hz. Âdem ve Havvâ'dan geldiğini söylediği ancak Hz. Âdem'den önce insanların yaşadığı konusunda bilgi vermemiş olmasının böyle nesillerin gelmediğini göstermediği belirtilmiştir.<sup>75</sup>

Kur'an'da Hz. Âdem ile eşinden söz edilirken fiil ve zamirlerin çoğunlukla ikil/tesniye formunda geldiği, âyetlerin açık ifadelerinin Hz. Âdem'in ilk yaratılan ve ruh üflenen ilk insan olduğunu gösterdiği, Hz. Âdem'in ilk yaratılan insan olmadığı ve Kur'an'ın, beşer cinsinin evrimleşerek/tekâmül ederek "âdemleştiği" iddiasını onaylamadığı ifade edilmiştir.<sup>76</sup>

İnsanlığın ilk atası Âdem'in ne zaman yaratıldığı hususundaki Tevrat âyetlerinin ve çeşitli isrâîli görüşlerin veya Âdem'den önce birçok Âdemlerin olduğu rivâyetlerinin sübut ve delalet bakımından kat'i hiçbir delile dayanmadığı,<sup>77</sup> Allah'ın, Hz. Âdem'i dünyadaki hayatının ilk gününde bir insan olarak yarattığı ve hayatının başlangıcında ona idrak ve şuur verdiği belirtilmiştir.<sup>78</sup>

"O ki; yarattığı her şeyi güzel yapmış, insanın yaratılışına da balçıktan başlamıştır. Sonra onun neslini çok az miktardaki bir sudan süzölmüş bir maddeden meydana getirmiştir"<sup>79</sup> âyeti ve başka birçok âyet ilk insanın Hz. Âdem olduğunu ve insanlığın ondan çoğaldığını göstermektedir.<sup>80</sup>

Hz. Âdem'i ilk insan kabul edenler aynı zamanda onu ilk peygamber de kabul etmişlerdir.<sup>81</sup> Al-i İmrân 3/33. âyet Hz. Âdem'in seçildiğine ve ilk peygamber olduğuna delildir.<sup>82</sup> Kur'an'da Hz. Âdem'in rabbinden kelimeler aldığı<sup>83</sup> ifade edilmesi de peygamber olduğunun bir başka delilidir.<sup>84</sup> Hz. Âdem'in ruh üflenerek, akıl, irade ve vicdan sahibi kılınarak seçildiği, nebi veya resul olduğunu açıkça ifade eden herhangi bir âyetin bulunmadığı,<sup>85</sup> yaratılışın bidâyetinde bahsedilen Hz. Âdem ve Havvâ'nın insanlığın ataları oldukları ancak elçilik vazifesi verilen Âdem'in başka biri olduğu iddia edilmiş<sup>86</sup> ise de bunun herhangi bir dayanağı ve tutarlılığı bulunmamaktadır. İlk elçinin kim olduğu şeklindeki bir süale Hz. Peygamber'in;

<sup>74</sup> Şimşek, *Yaratılış Olayı*, 50-51.

<sup>75</sup> Şimşek, *Yaratılış Olayı*, 56; Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 2/190-192.

<sup>76</sup> Gördük, "İlk İnsan Nesli Nasıl Devam Etti? Enstest İlişki İddiası Üzerine Eleştirel Bir Analiz", 70; Ateş, "Kur'an'da İnsanların Yaratılışı Meselesi", 361. (Makalelerde daha başka deliller de ileri sürülmüştür.)

<sup>77</sup> Cerrahoğlu, "Kur'an'da İnsanın Yaratılış Sahnesinin Düşündürdükleri", 95.

<sup>78</sup> Okçu, "Kur'an ve Evrim Açısından Canlıların Oluşumu", 174.

<sup>79</sup> es-Secde 32/7-8.

<sup>80</sup> Şimşek, *Yaratılış Olayı*, 30.

<sup>81</sup> Muhsin Demirci, *Kur'an'ın Ana Konuları* (İstanbul: İFAV Yay., 2008), 85.

<sup>82</sup> Dartma, "Kur'an Bağlamında İlk İnsan ve Nübüvvet-Fıtrat İlişkisi", 12; Güngör Karauğuz, *Âdem'in Çocukları Çiviyazılı Kaynaklar, Tevrat, İnciller ve Kur'an'a Göre* (Konya: Çizgi Yay., 3. Basım, 2017), 51; Bolay, "Âdem", 359; Sarmış, *Kur'an'a Göre İnsanın Yaratılması ve Çoğalması*, 52; Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 172.

<sup>83</sup> el-Bakara 2/37.

<sup>84</sup> Bolay, "Âdem", 359.

<sup>85</sup> İslamoğlu, *Kur'an ve Tabiat Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*, 195.

<sup>86</sup> Okumuş, *Eşref'ten Esfel'e İnsanın Serüveni*, 199.



“Âdem'dir” şeklinde cevap verdiği belirtilmiştir.<sup>87</sup> Her ne kadar konuyla ilgili bazı farklı fikirler ileri sürülmüş olsa da kanaatimizce Kur'an ve sahih hadislerin verileri, Hz. Âdem'in ilk insan ve ilk peygamber olduğunu göstermektedir.<sup>88</sup> “Hz. Âdem'in ilk peygamber olduğu ama ilk insan olmadığı” söyleminin<sup>89</sup> Kur'an ve hadislere aykırılık arz ettiğini, Kur'an âyetlerini te'vîl etmek suretiyle insanın kökeninin insan olmayan varlıklara bağlanmasının hem dine hem bilime ters düştüğünü düşünmekteyiz.<sup>90</sup>

#### 4. Hz. Âdem'in Yaratılış Kıssası ve Kronolojisi

İlk insanın nasıl yaratıldığı, insanlığın nasıl çoğaldığı ve nasıl bir süreçten geçtiği akıllarda daima bir soru işaretidir. Kur'an'da, Allah'ın yaratmaya “ol”<sup>91</sup> demekle başladığı,<sup>92</sup> üzerinden anılmaya değer herhangi bir şey olmadığı uzun bir süre geçtikten sonra insanın<sup>93</sup> yerden bitirildiği,<sup>94</sup> su, toprak, çamur vs.<sup>95</sup> aşamalardan geçtiği,<sup>96</sup> tek nefis haline geldikten sonra eşinin de var edildiği ve her ikisinden<sup>97</sup> anne rahminde, üç katman karanlığın içinde, art arda yaratılış aşamalarından geçirilerek insanların çoğaltıldığı<sup>98</sup> ifade edilmektedir. İnsanın yaratılışının Kur'an'da, elementer yaratılış süreci, biyolojik yaratılış süreci, embriyolojik gelişim süreci ve biyolojik gelişim süreci bağlamında işlendiği,<sup>99</sup> elementer yaratılış sürecinin insanın hammaddesine atıf olduğu ve tüm bu aşamaların toprak ve su olmak üzere iki asli unsura delalet ettikleri,<sup>100</sup> Âdem ve tüm insanların orjininin toprak olduğu,<sup>101</sup> Âdem'in çamurdan, soyunun ise sudan yaratıldığı ifade edilmiştir.<sup>102</sup>

İslamoğlu, Kur'an'ın her canlı varlığın sudan yaratıldığını söylediğini, hayat sürecinin tek hücreli mikroskobik canlılardan başlayıp insanla taçlandığını, insanın değil insansının/beşerin sudan yaratıldığını<sup>103</sup> âlemlerin tamamının insanın biyolojik soy ağacını oluşturduğunu, Allah'ın Âdem'i homo türlerinin içinden seçtiğini, insanın bir şey olarak anılmaya değer olmadığı uzun döneme beşer/homo döneminin de dâhil olduğunu, insanların atası olan Homo sapiens dışında diğer homo türlerinin soyunun

<sup>87</sup> Bolay, “Âdem”, 359.

<sup>88</sup> Bahattin Dartma, “Hz. Âdem'in Dışlandığı Cennetin Dünyası Meselesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2 (2009/9), 11-21.

<sup>89</sup> Yakıt, *Kur'an'ı Anlamak*, 88; İslamoğlu, *Kur'an ve Tabiat Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*, 196-197.

<sup>90</sup> Okçu, *Kur'an ve Evrim Açısından Canlıların Oluşumu*, 174.

<sup>91</sup> Âl-i İmrân 3/47, 59; el-En'âm 6/73; en-Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yâsin 36/82; el-Mü'min 40/68.

<sup>92</sup> Okuyan, *Kıssalar Ne Söyler Yaratılış ve Hz. Âdem I*, 64.

<sup>93</sup> el-İnsân 76/1.

<sup>94</sup> Hûd 11/61; Nuh 71/17.

<sup>95</sup> es-Secde 32/7; el-Kehf 18/37; el-Hac 22/5; el-Mü'minûn 23/12-14; Fâtır 35/11; el-Mü'min 40/67; el-İnfîtâr 82/7.

<sup>96</sup> Nûh 71/14.

<sup>97</sup> en-Nisâ 4/1.

<sup>98</sup> ez-Zümer 39/6.

<sup>99</sup> İslamoğlu, *Kur'an ve Tabiat Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*, 126-127.

<sup>100</sup> İslamoğlu, *Kur'an ve Tabiat Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*, 134-137

<sup>101</sup> el-Hac 22/5, Rûm 30/20, el-Mü'minûn 23/12. Yakıt, *Kur'an'ı Anlamak*, 54; İslamoğlu, *Kur'an ve Tabiat Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*, 131.

<sup>102</sup> el-Hac 22/5, Fâtır 35/11, es-Secde 32/7-8. Şimşek, *Yaratılış Olayı*, 30.

<sup>103</sup> el-Furkan 25/54.

kesildiğini, Âdem'in topraktan yaratıldığını söyleyen âyetin bütün bir insanlığın topraktan yaratıldığını söyleyen birçok âyetle birlikte okunması gerektiğini, topraktan yaratılmanın elementer yaratılışa ve tüm gıdaların kaynağının toprak oluşuna atıf olduğunu, İnsan 76/1-2. âyetlere dayanarak Hz. Âdem'in insan olması hasebiyle topraktan değil, her insan gibi nutfeden yaratıldığını, Yunus, 10/4. âyetine dayanarak insanoğlunun yaratılışının başlangıcında işleyen süreçlerin son insana kadar aynen işlediğini/işleyeceğini, A'raf, 7/11. âyette Âdem isminin Âdemoğlu anlamında kullanıldığını, Al-İmran, 3/59. âyette İsa'nın durumunun Âdem'in durumuna benzetilmesinin aynı yaratılış sürecinin/ana karnı sürecinin onun için de geçerli olduğunu gösterdiğini ifade ederek<sup>104</sup> Âdem'in ilk insan değil sembolik ata olduğunu ve topraktan değil nutfeden yaratıldığını iddia eder.<sup>105</sup> Ateş'in konuyla ilgili düşünceleri ise şu şekildedir: "İlk insan ve hatta bütün canlılar esas itibarıyla topraktan yaratılmıştır. Sonra insan nutfeden yaratılma safhasına getirilmiştir. Âdem de menşe'i toprak olan nutfe'den yaratılmıştır. Ancak bu nutfe bir insandan gelmemektedir. Âdem, insanla hayvan arasındaki sınır canlının nutfesinden yaratılmıştır."<sup>106</sup>

Cerrahoğlu bu ve buna benzer iddialara karşın şunları söylemektedir: "Onun oluşumu ve mahiyeti bizce meçhuldür. İlk insan olan Âdem'i meydana getiren nutfe, tini lazib, nutfe-i emşac bir insan bedeninde teşekkül etmemiş ve insan bedeninden süzülüp çıkmamıştır. O iradeyi ilahiyye ile nutfeye dönüşmüş bir balçıktan yaratılmıştır. Genellikle insanın yaratılışından bahsedilirken onun topraktan nasıl vücuda getirildiği ve onun toprak mayasından (nutfeden) yaratıldığı anlatılıyor. Nutfe ne şekilde olursa olsun, topraktan alınan gıdanın hulasasıdır. İnsan yemiş olduğu nebatlar ve hayvanlar ile onu bünyesine ithal etmektedir."<sup>107</sup>

Kur'ân, beşerin/insanın yaratılışını iki farklı boyutta birçok âyette işlemektedir. İlk boyut, beşerin toprak, çamur ve sudan yaratılmasıyla, ikinci boyut ise anne rahminde meni ve nutfenin alakaya, alakanın mudğaya dönüşmesiyle aşama aşama vücuda getirilmiş olmasıyla ilgilidir.<sup>108</sup> Kur'ân'da "çamurdan yaratılmanın"<sup>109</sup> "başlama" (bedee) aşaması olarak ifade edilmesi doğal olarak başka aşamaları da akla getirmektedir.<sup>110</sup> İlk insanın topraktan yaratılmasının 6 âyette, çamurdan yaratılmasının 6 âyette, çamurun nitelikleri ve farklı safhalarının 6 âyette işlendiği, ana karnında da çocuğun 6 safhadan geçtiği, kâinatın 6 safhada yaratıldığı ve bunun tesadüf olmadığı ifade edilmektedir.<sup>111</sup> Kur'ân'da insanın yaratılışından bahseden

<sup>104</sup> İslamoğlu, *Kur'an ve Tabiat Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*, 131, 141-146, 160-171, 191-193, 225, 237.

<sup>105</sup> İslamoğlu'nun görüşlerini reddi için bk. Sarmış, *Kur'ân'a Göre İnsan'ın Yaratılması ve Çoğalması*, 112-125.

<sup>106</sup> Ateş, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi*, 133.

<sup>107</sup> Cerrahoğlu, *Kur'an'da İnsanın Yaratılış Sahnesinin Düşündürdükleri*, 89.

<sup>108</sup> Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 149.

<sup>109</sup> es-Secde 32/7.

<sup>110</sup> Taslaman, *Bir Müslüman Evrimci Olabilir mi*, 73.

<sup>111</sup> Celal Yeniçeri, *Uzay Ayetleri Tefsiri* (İstanbul: Erkam Yay., 1995), 290-291; Şimşek, *Yaratılış Olayı*, 30.

âyetlerde bir de maddeden ruhsallığa doğru bir tekâmül sürecinin işlediği anlatılmaktadır.<sup>112</sup>

Kur'ân'da insanın elementer yaratılış süreci şu şekildedir:<sup>113</sup>

- 1- الماء\Ma', su: Enbiyâ, 21/30; Nûr, 24/45; Furkân, 25/54.
- 2- تراب\Turâb, toprak: Âl-i İmrân, 3/59; Kehf, 18/37; Hac, 22/5; Rûm, 30/20; Fâtır, 35/11; Mü'min, 40/67.
- 3- طين\Tîn: çamur: En'am, 6/2; A'râf, 7/12; İsrâ, 17/61; Mü'minûn, 23/12; Secde, 32/7; Saffât, 37/11; Sâd, 38/71, 76.
- 4- سلاله من طين\Sülâle min tîn, süzölmüş çamur, çamurdan bir öz: Mü'minûn, 23/12.
- 5- طين لازب\Tîn lazîp, yapışkan çamur, belli bir yumuşaklık kazanmış şekillendirilebilir yapışkan bir toprak: Saffât, 37/11.
- 6- صلصال/Salsâl, pişmemiş kuru çamur, dokununca ses çıkarma özelliğine sahip pişmiş kuru çamur, حماء مسنون/Hamain mesnun/değişken cıvık ve kokulu çamur, yoğunlaşmış çamur, çamurun hava ile girdiği değişikliklerle oluşan kara balçık: Hicr, 15/26, 28, 33.
- 7- صلصال كالفخار\Salsâl kel fahhâr, pişmiş çamur, ateşin tesiri ile kiremit haline gelmiş pişik çamur: Rahmân, 55/14.
- 8- نفخ/Nefh, Ruhun üflenmesi: Sâd, 36/71-72.

Kur'ân'da insanın biyolojik ve embriyolojik yaratılış süreci şu şekildedir:<sup>114</sup>

- 1- نفس واحدة/Nefsi vâhide, ilk insan veya ilk öz: Nisâ, 4/1; En'âm, 6/98; A'râf, 7/189; Zümer, 39/6.
- 2- نطفة\Nutfe, zigot: Nahl, 16/4; İnsân, 76/2; Kehf, 18/37; Hac, 22/5; Mü'minûn, 23/13; Fâtır, 35/11; Mü'min, 40/67; Kıyâmet, 75/37-38; Abese, 80/19.
- 3- علقة\Alaka, embriyo: Alak, 96/2; Hac, 22/5; Mü'minûn, 23/14; Mü'min, 40/67; Kıyâmet, 75/37-38.
- 4- مضعه\Mudğâ, bir çiğdem et: Mü'minûn, 23/14.
- 5- عظام\İzâm, kemik: Mü'minûn, 23/14.

<sup>112</sup> Şaban Ali Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan* (Ankara: Otto Yay., 2016), 27.

<sup>113</sup> Okuyan, *Kıssalar Ne Söyler Yaratılış ve Hz. Âdem I*, 61. İnsanın elementer yaratılış aşamalarının farklı sıralaması için bk. Yakıt, *Kur'ân'ı Anlamak*, 59; M. Sait Kavşut, "Kur'an'da İnsanın Yaratılış Aşamaları Te'vilat Ekseninde Bir Değerlendirme", *Şarkîyyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 7 (2012), 289-300; İslamoğlu, *Kur'an ve Tabiat Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*, 134-137; Sarmış, *Kur'ân'a Göre İnsanın Yaratılması ve Çoğalması*, 113; Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, 30; Erdem, *Hazreti Âdem (İlk İnsan)*, 115.

<sup>114</sup> Okuyan, *Kıssalar Ne Söyler Yaratılış ve Hz. Âdem I*, 61. İnsanın yaratılışı için bk. M. Ali el-Bâr, *Kur'ân'ı Kerîm ve Modern Tıbbı Göre İnsanın Yaratılışı*, çev. Abdülvehhap Öztürk (Ankara: TDV Yay., ts).

6- لحم \الحم Lahm, et: Mü'minûn, 23/14.

7- خلق \خلق Halk ahar, bambaşka yaratılış: Mü'minûn, 23/14.

Hız. Âdem kıssası, altı tanesi Mekki üç tanesi Medeni olmak üzere toplamda 9 sûrede ve 70 küsur âyette işlenmektedir.<sup>115</sup> Kıssanın nüzul sıralamasına göre kronolojik düzeni sırasıyla şu şekildedir: 1. Sâd, 38/71-85; 2. A'râf, 7/11-27; 3. Tâhâ, 20/115-123; 4. İsrâ, 17/61-65; 5. Hicr, 15/26-43; 6. Kehf, 18/50; 7. Bakara, 2/30-39; 8. Âl-i İmrân, 3/33, 59; 9. Mâide, 5/27-31.

Âdem kıssasının işlendiği 9 sûrenin 7'sinde meleklere verilen secde emrinden ve şeytanın bu emre itaat etmemesinden, hatasında ısrarcı olmasından bahsedilmesi kıssanın hedefinin tarihi malumat vermek değil mesaj vermek olduğu anlaşılmaktadır. Farklı sûrelerde birçok âyette aktarılan Âdem kıssasını kronolojik tasnife tabi tuttuğumuzda Hız. Âdem'in yaratılışı ve hayatı ile ilgili tarihi bilgilerin verilmemesini, verilen bilgilerin günahı sakındırmaya dönük olduğunu ve ibret amaçlı zikredildiklerini görmekteyiz. Kanaatimizce kıssada Hız. Âdem'in hatası ve şeytanın sapması üzerinden tüm insanlığa; kendine çeki düzen vermeleri gerektiği aksi takdirde Âdem ve şeytan gibi kazanımlarını kaybedecekleri dersi verilmektedir. Ali Şeriatî'nin kıssadan çıkardığı; "Biz hepimiz Âdemiz. Cennetse şu hayattır. Herkes o yasak ağacın meyvesinden yediği ölçüde kendisini yeryüzünün daha fazla sürgünü ve zamanın daha fazla yabancı olarak görür"<sup>116</sup> mesajı meramımızı tam da özetlemektedir.

## 5. Tek Nefis ve Kadının/Havvâ'nın Yaratılışı

Arap dil sözlüklerinde nefis/نفس kelimesi, "ruh, kan, ceset, kişi, kurtarmak, göz, hakikat, can, canlı";<sup>117</sup> zevc/زوج kelimesi ise "tekin zıddı, tek, çeşit, koca, eş, birleştirme, denk"<sup>118</sup> anlamlarına gelmektedir. Ayrıca kan için "nefs", hayızlı kadına "nefsâ", solunan havaya da "nefes" denir.<sup>119</sup> Nefs sözcüğü, müennes olmakla birlikte müzekker için, zevc ifadesi de müzekker bir yapıda olmakla birlikte müennes için kullanılmaktadır.<sup>120</sup> Kur'ân'da "nefs" kelimesi genelde "insanın kendisi, kişi"

<sup>115</sup> Kıssa sırayla şu sure ve ayetlerde işlenmektedir: Sâd 38/71-85; el-A'râf 7/11-27; Tâhâ 20/115-123; el-İsrâ 17/61-65; el-Hicr 15/26-43; el-Kehf 18/50; el-Bakara 2/30-39; Âl-i İmrân 3/33, 59; el-Mâide 5/27-31.

<sup>116</sup> Ali Şeriatî, *Çöle İniş (Hubut-Kevir)*, çev. Hicabi Kırılgaç & Derya Örs (Ankara: Fecir Yay., 2015), 134.

<sup>117</sup> Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, 839; Cevherî, *Mu'cem es-Sihâh*, 1058-1059; Firuzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhît*, 1303-1304; Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 503.

<sup>118</sup> Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, 341; Cevherî, *Mu'cem es-Sihâh*, 462-463; Firuzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhît*, 579; Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 220-221.

<sup>119</sup> Ebû Muhammed Abdullâh bin Müslim ibn Kuteybe ed-Dineverî, *Tefsîru garîbu'l-Kur'ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrut: Mektebetü'l-Alemiyye, 2007), 25; Firuzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhît*, 1303-1304; Cevherî, *Mu'cem es-Sihâh*, 1058-1059.

<sup>120</sup> Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed bin Ahmed el-Ensârî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrahim el-Hafnevî-Mahmûd Hâmîd Osmân (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002), 3/7; Züleyha Birinci, "Nefs-i Vâhîde' İfadesinden Hareketle Kadının Yaratılışı Hakkında Bir Değerlendirme", *Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 47 (2014), 159.

anlamında birçok yerde kullanılmıştır.<sup>121</sup> Nefsin insan içinde kötü dürtüleri ifade ettiği bilgisi ise sonradan kazanılmış bir anlamdır.

Kur'an'da birçok âyette<sup>122</sup> geçen ve insanlığın ilk yaratılışına dikkat çeken "nefs-i vâhîde" ve ilk kadının yani Hz. Havvâ'nın nasıl yaratıldığı İslâm ilim tarihinde tartışma konusudur. Havvâ'nın erkeğin neresinden yaratıldığı ve ismi Kur'an'da yazmadığı gibi tek nefisten yaratılmayı ifade eden âyetlerin tümünde de "nefsi vâhîde"nin Âdem olduğu beyan edilmemiştir.<sup>123</sup> İlk dönem âlimlerinin büyük çoğunluğu, Nisâ 4/1. âyet başta olmak üzere birçok âyette geçen "nefs-i vâhîde" ile Hz. Âdem'in, "zevceha" kelimesi ile Hz. Havvâ'nın kastedildiğini, Havvâ'nın Âdem'in kaburga kemiğinden yaratıldığını söylerken<sup>124</sup> son dönem âlimleri ise "nefs-i vâhîde" ile insanlığın yaratıldığı "özün" kastedildiğini ve Havvâ'nın Hz. Âdem gibi aynı "öz"den yaratıldığını ifade etmişlerdir.<sup>125</sup> İlk dönem Şia tefsirlerinde Ebu Ca'fer el-Bakır'ın, Havvâ'nın Adem'den değil Adem'in yaratıldığı topraktan yaratıldığı görüşünde olduğu ifade edilmiştir.<sup>126</sup>

Okuyan; "nefs-i vâhîde" ile Hz. Âdem'in, "zevceha" ile eşi Havvâ'nın kast edilmediğini, "tek nefis" ifadesinin, ilk hücreye ve eşine kaynaklık ettiğini, ilk insanın yaratıldığı kaynak olan "nefs-i vâhîde"nin eşinin de yaratılış kaynağı olduğunu, orada bir mitoz bölünmenin yaşanmış olabileceğini, "tek nefis", "zeker" ve "ünsa" kelimelerinin hücre türünün erkek ve dişisini gösterdiğini, "nefs-i vâhîde"nin insanın biyolojik varlık aşamasının ilkinin oluşturduğunu söyler.<sup>127</sup> Sarmış, "tek nefis" ifadesinin ilk yaratılan ve insanın biyolojik yaratılışının ilk halkasını oluşturan hücre olmadığını, En'âm 6/98. âyette belirtildiği gibi erkek ve kadının sulbünde karar kılmış olan sperm ve yumurtanın ana rahminde buluşup döllenerek doğuncaya kadar emanet bırakılan "emriyo" olduğunu ifade etmiştir.<sup>128</sup>

<sup>121</sup> el-A'raf 7/42, 188, Lokmân 31/34; el-Fecr 89/27 vs. Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbî'l-Kur'ân*, s. 503;

<sup>122</sup> en-Nisâ, 4/1; el-En'âm 6/98; el-A'râf 7/189; Lokmân 31/28; ez-Zümer 39/6; er-Rûm 30/21; en-Nahl 16/72; el-Hucurât 49/13.

<sup>123</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 5/263-266; Tâhir bin Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1/429; Şimşek, *Yaratılış Olayı*, 58; Caner Taslaman, *Evrîm Teorisi Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yay., 2016), 267; a. mlf. *Bir Müslüman Evrimci Olabilir mi*, 91.

<sup>124</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/301-302, 3/280-282; Mâturîdî, *Tevilâtü Ehli's-Sünne*, 3/3; Ebû Ca'fer Muhammed bin el-Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbuât, 2013), 3/7; Ebû Alî el-Fazl bin Hasen bin el-Fazl et-Tabresî, *Mecmau'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, thk. İbrahim Şemsuddîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 3/5-6; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/7; Nasiruddîn, Ebû Saîd Abdullâh bin Ömer bin Muhammed eş-Şirâzî el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl/Tefsîru'l-Beyzâvî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/199; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 207; Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd bin Ömer bin Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gâvâmizi't-tenzîl ve uyûnu'l-ekâvil fî vucûhu't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdusselâm Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995), 1/451; Şimşek, *Yaratılış Olayı*, 57.

<sup>125</sup> Özdeş, *Kur'an ve Cinsiyet Ayırmıcılığı*, 74; Demirci, *Kur'an'ın Ana Konuları*, 97.

<sup>126</sup> Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 3/7; Tabresî, *Mecmau'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*, 3/6; Tâhir bin Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/214-215.

<sup>127</sup> Okuyan, *Kissalar Ne Söyler Yaratılış ve Hz. Âdem I*, 74-82.

<sup>128</sup> Sarmış, *Kur'an'a Göre İnsan'ın Yaratılması ve Çoğalması*, 85.

Âyetlerde geçen “tek nefis” ile zigot’un anlatıldığı, âyette zigottan yaratılışın tarifinin yapıldığı ve “tek nefsin” rahimde döllenerek tek zigot olduğu,<sup>129</sup> “nefs-i vâhid”nin insanın emriyolojik yaratılış sürecini başlatan sperm hücresi, insanın biyolojik yaratılış sürecini başlatan ilk ve tek hücre olduğu,<sup>130</sup> “tek nefis” ifadesinin insanı meydana getiren prensip, su veya nutfe olabileceği<sup>131</sup> ileri sürülmüştür. Ateş, Kur’ân’da tek nefis ile Âdem’in kastedildiğinin yazmadığını, âyetteki nefisten kastın Âdem değil insanın aslı olan ilk canlı olduğunu, insanı var etmek üzere oluşturulan bu canlının önce eşsiz üreme yoluyla başka varlıklara veya hayvanlara dönüşmeksizin kendi istikameti üzerinde evrimleşip/tekâmül edip eşli üreme aşamasına geldiğini ve bundan sonra birçok erkek ve kadının var edildiğini iddia eder.<sup>132</sup> Tuksal’ın yaptığı bir nakle göre, “nefs” kelimesi, insan neslinin biyolojik özü olan bir “canlı öz” şeklinde anlaşıldığında, bu canlı öz erkek ve dişi olarak şekillenmekte, bir tek nefisten/özden eşi de var edilerek bir çift canlı öz yaratılmış olmaktadır. Bu canlı öz, insan olma süreci tamamlanmış bir erkek kişi değil, erkek olma potansiyelini de dişi olma potansiyelini de içinde barındıran, temel bir insanlık potansiyelidir.<sup>133</sup>

Kadının erkekten yaratılması ile ilgili birçok hadis gelmiştir. Bu hadisler genelde, “kadın kaburga kemiği gibidir” ve “kadın kaburga kemiğinden yaratılmıştır” şeklinde iki farklı varyantta gelmektedir.<sup>134</sup> Kadının erkeğin kaburga kemiğinden yaratıldığı bilgisi Tevrat’ta da geçmektedir.<sup>135</sup> Her ne kadar kadının Âdem’in kaburgasından yaratıldığını reddedecek herhangi bir belgenin olmadığı ifade edilmiş ise de<sup>136</sup> çağdaş kimi araştırmacılar tarafından hadisler Ehl-i Kitâb’a ait metinlerle örtüşmesinden<sup>137</sup> dolayı israiliyât olarak değerlendirilmişlerdir.<sup>138</sup> Carullah, kadının erkeğin eğri sol kaburgasından yaratıldığını söylemenin bir gaflet olduğunu, “min enfüsikum”<sup>139</sup> gibi ifadelerin insanın aceleden/aceleci yaratılması<sup>140</sup> ile aynı minvalde değerlendirilmesi gerektiğini<sup>141</sup> ve müfessirlerin, vehimlerini semavi nasların önüne

<sup>129</sup> Süleyman Aksoy, *Kur’an’ın Embriyolojik Sırları* (İstanbul: Kayahan Yay., 2004), 93-128.

<sup>130</sup> İslamoğlu, *Kur’an ve Tabiat Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*, 244-245.

<sup>131</sup> Yakıt, *Kur’ân’ı Anlamak*, 71.

<sup>132</sup> Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, 2/190-192.

<sup>133</sup> Tuksal, *Kadın Karşısı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*, 77.

<sup>134</sup> Ebû Huseyn Müslim bin Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu Müslim*, thk. Ahmed Zehve-Ahmed İnaey (Beyrut: Dâru’l-kitâbi’l-arabî, 2004), “Rada”, 59, 60, 65; Ebû Abdullâh Muhammed bin İsmâîl el-Buhârî el-Cu’fî, *el-Câmiu’s-Sahih*, thk. Muhammed Nizâr Temîm-Heysem Nizâr Temîm (Beyrut: Dâru’l-Erkâm, ts.), “Nikâh”, 79, 80; “Enbiyâ”, 1; Ebû İsmâ Muhammed bin İsmâ bin Sevre et-Tirmîzî, *Sünenü’t-Tirmîzî* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2002), “Talâk”, 12; Ebû Abdullâh Muhammed bin Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Halîl Me’mûn Şihâ, 2 Cilt (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1998), “Tahâre”, 77.

<sup>135</sup> Tekvîn, 2/21-23.

<sup>136</sup> Erdem, *Hazreti Âdem (İlk İnsan)*, 148.

<sup>137</sup> Öztürk, *Kur’an ve Yaratılış*, 160.

<sup>138</sup> Okuyan, *Kıssalar Ne Söyler Yaratılış ve Hz. Âdem I*, 80; Cemal Ağırman, *Kadının Yaratılışı İlgili Rivayetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım* (İstanbul: Rağbet Yay., 2001), 275-276; Ali Osman Ateş, *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın* (İstanbul: Beyan Yay., 2000), 270, 253-283; Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, 311; Taslamam, *Bir Müslüman Evrimci Olabilir mi*, 89; Sarmış, *Kur’ân’a Göre İnsan’ın Yaratılması ve Çoğalması*, 68.

<sup>139</sup> er-Rûm 30/21; en-Nahl 16/72.

<sup>140</sup> el-Enbiyâ 21/37.

<sup>141</sup> Bk. Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm*, 1/231-232; 5/263-265.

geçirdiklerini söyler.<sup>142</sup> Kanaatimizce hadisler hakikat değil mecaz ifade etmektedir.<sup>143</sup> Medine'deki kadın karşıtı yaygın Yahudi kültürü benzetme ifadeleri ile kadının lehine ıslah edilmiştir.

Havvâ'nın Hz. Âdem'den yaratılmasının bir eksiklik veya aşağılanma sebebi olmadığı, kadının ege kemiğinden yaratılmış olmasının yaratılıştan eğri olduğu düzelmeyeceği anlamına gelmediği, kadının kalbi saran ege kemiğinden yaratılmış olmasının kadın erkek arasındaki sevgi bağına işaret ettiği, hadislerin genelde kadınlara iyi davranma bağlamında geldiği ve kadının erkekten yaratılmasının kadın ve erkeğin birbirini tamamlayan bir bütünü parçaları anlamına geldiği yorumları da yapılmıştır.<sup>144</sup>

"Nefs" kelimesinin Kur'an'daki kullanımı göz önünde bulundurulduğunda "nefs-i vâhide" ifadesinin "tek kişi" anlamına geldiği söylenebilir. "Nefs" kelimesi Kur'an'da hiçbir yerde "öz" anlamında kullanılmamıştır. Dolayısı ile "tek nefis/kişi" ile kastedilen Hz. Âdem olduğunu,<sup>145</sup> "zevceha" ifadesi ile eşi Havvâ'nın ifade edildiğini ve insanlığın bu iki kişiden çoğaldığını söyleyebiliriz. Eğer burada kastedilen "nefs" iddia edildiği gibi Hz. Âdem değil de "öz"<sup>146</sup> ise o halde özün eşinden bahsetmemiz gerekecektir<sup>147</sup> ki bu da mümkün değildir.

Kanaatimizce burada asıl sorun "min" edatının tefsiridir. Müfessirlerin geneli buradaki min edatını "teb'iziyye" olarak almışlardır.<sup>148</sup> Hâlbuki "min" edatı hem "teb'iz" hem "cins" ifade etmektedir.<sup>149</sup> Ebû Müslim el-İsfehânî'nin (öl. 322/934), "halaka minhâ zevcehâ" ifadesini "*eşini onun cinsinden yarattı*" şeklinde açıklamış olması önemlidir.<sup>150</sup> Âyette kadının erkekten yaratıldığına değil, önce erkeğin sonra da onu tamamlar nitelikte, onun gibi özelliklere sahip bir şekilde eşinin yaratıldığına vurgu yapılmaktadır. "*Sizinle min enfüsikum/aynı cinsten eşler yaratmıştır*"<sup>151</sup> âyetlerinin "*size min enfüsikum/kendi içinizden peygamber göndermiştir*"<sup>152</sup> âyetleri ile aynı minvalde değerlendirilmesi gerektiğine inanmaktayız. Bu âyetlerin hepsinde geçen "*min enfüsikum*" ifadeleri "*sizin benzeriniz, sizin gibi biri*" anlamına gelmektedir.<sup>153</sup> Tüm bu açıklamaların ışığında kadının erkeğin cisminden değil

<sup>142</sup> Musa Carullah Bigiyef, *Hatun*, çev. Mehmet Görmez (Ankara: Otto Yay., 2014), 40.

<sup>143</sup> İbrahim H. Karlı, *Kur'an Yorumlarında Kadın* (İstanbul: Rağbet Yay., 2003), 81; Sarmış, *Kur'an'a Göre İnsan'ın Yaratılması ve Çoğalması*, 75; Muhsin Demirci, *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar*, (İstanbul: İFAV Yay., 2017), 1/253.

<sup>144</sup> Şimşek, *Yaratılış Olayı*, 58-65.

<sup>145</sup> Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, 839.

<sup>146</sup> Demirci, *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar*, 1/253.

<sup>147</sup> Şimşek, *Yaratılış Olayı*, 57.

<sup>148</sup> Tâhir bin Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 2/214-215.

<sup>149</sup> Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed bin Muhammed bin İsmail, *Meâni'l-Kur'an*, thk. Yahya Murad (Kahire: Dâru'l-hâdis, 2004), 1/556.

<sup>150</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 9-10/131; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 5/268-269.

<sup>151</sup> er-Rum 30/21; en-Nahl 16/72. İbrahim, *Kur'an Yorumlarında Kadın*, 79-80.

<sup>152</sup> et-Tevbe 9/128; Âl-i İmrân 3/164.

<sup>153</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 5/268-269; Taslamam, *Evrin Teorisi Felsefe ve Tanrı*, 267; a. mlf. *Bir Müslüman Evrimci Olabilir mi*, 90.

cinsinden, toprak ve sudan yaratıldığını söyleyebiliriz.<sup>154</sup> Eğer Havvâ, Hz. Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılmış olsaydı onun bir uzvu, bir parçası sayılırdı ve nasıl ki kişi kendi canından, kanından biri ile evlenemiyorsa aynı şekilde Hz. Âdem'in de Havvâ ile evlenmemesi gerekirdi.<sup>155</sup>

“Nefs-i vâhide” ifadesinde geçen “nefs” kelimesinin dişil olduğu için yaratılışın Âdem'den değil kadından olması gerektiği ileri sürülmüş ise de<sup>156</sup> biz buna katılmıyoruz. Zira nefis kelimesinin müennes olması ifade ettiği kişinin de müennes olmasını gerektirmez. Ki birçok âyette nefis kelimesi erkekleri ifade etmek için kullanılmıştır. A'râf, 7/189. âyette tek nefsin eşine/zevcesine yaklaştığı ve zevcesinin hamile kaldığı bildirilmektedir. Âyetten tek nefsin erkek, zevcesinin ise dişi cinsiyete sahip olduğu anlaşılmaktadır. Bu da tek nefis ile Âdem'in, zevc ile Havvâ'nın kastedildiğini<sup>157</sup> göstermektedir.<sup>158</sup> Âyette tek nefsin sükûn bulması için zevcesinin kendisinden veya cinsinden yaratıldığı ifade edilirken “yeskunu” fiili eril/müzekker bir zamire isnat edilmektedir. Bu da “nefsi vâhide”nin cinsiyetinin erkek olduğunu göstermektedir.

## 6. Hz. Âdem'in Cenneti

“Cennet” kelimesi sözlükte, “örtmek, gizlenmek” anlamında olup, “bitkileri, ağaçları çok olan yer veya bahçe” manasındadır.<sup>159</sup> Ağaç gölgeleri tarlayı kapladığı için bahçeye “cennet” denilmiştir.<sup>160</sup> Dünya bahçeleri için de cennet kelimesi kullanılmıştır.<sup>161</sup>

Hz. Âdem'in ilk yaratıldığında yerleştirildiği ve kovulduğu cennet<sup>162</sup> konusunda müfessirler ikiye ayrılmışlardır.<sup>163</sup> Müfessirlerin çoğuna göre Hz. Âdem,

<sup>154</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 253; Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 1/231-232; Muhammed Cemaluddîn el-Kâsımî, *Mehâsinu't-te'vîl/Tefsîru'l-Kasimî*, thk. Ahmed bin Ali, Hamdî Subh (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003), 3/7; Gördük, “İlk İnsan Nesli Nasıl Devam Etti? Ensest İlişki İddiası Üzerine Eleştirel Bir Analiz”, 72; Deniz, *Kur'an'a Göre Hz. Âdem(a.s.)'ın Serüveni*, 92-94; Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 162.

<sup>155</sup> Okuyan, *Kissalar Ne Söyler Yaratılış ve Hz. Âdem I*, 81.

<sup>156</sup> Sarmış, *Kur'an'a Göre İnsan'ın Yaratılması ve Çoğalması*, 72-73; Sonia Cihangir, *Kadına Dair Hürâfeler ve Gerçekler* (İstanbul: Ozan Yay., 2016), 10-14.

<sup>157</sup> Mukâtil bin Süleymân bin Beşîr, *Tefsîru Mukâtil bin Süleymân*, thk. Ahmed Ferid (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 1/213-328; Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 6/178-180; Maverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 2: 286-287; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, 533-534.

<sup>158</sup> Birinci, ““Nefs-i vâhide” İfadesinden Hareketle Kadının Yaratılışı Hakkında Bir Değerlendirme”, 157.

<sup>159</sup> Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, 130-131; Cevherî, *Mu'cem es-sihâh*, 192-194; Firuzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhîd*, 242-243; Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 105-106.

<sup>160</sup> Şimşek, *Yaratılış Olayı*, 75.

<sup>161</sup> el-Bakara 2/265; er-Ra'd 13/4; Sebe' 34/15.

<sup>162</sup> Hz. Âdem'in cenneti ile ilgili tartışmalar için bk. Ebû Abdullâh Şemsuddîn Muhammed bin Ebû Bekr bin Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-ervah ilâ bilâdi'l-efrâh*, thk. Zâid bin Ahmed en-Neşîrî (Mekke: Dâru'l-Âlemi'l-Fevâid, 1428), 47-78; Okumuş, *Eşreften Esfel'e İnsanın Serüveni*, 149-199; Ömer Kara, *Tefsîr Tedkikleri I* (İstanbul: İFAV Yay., 2017), 78-112.

<sup>163</sup> Maverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 1/104; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 55; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3-4/4-5; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/54; Ferruh Kahraman, “Bir Tefsîr-Kelâm Problemi: Hz. Âdem'in Yasak Ağaca Yaklaşması”, *Sakarya Üniv., İlahiyat Fak. Dergisi* 15/27 (2013/1), 192.



mükâfat cennetine yerleştirilmiş ve işlediği günahla birlikte buradan kovulmuştur.<sup>164</sup> Bir kısım müfessire göre ise Hz. Âdem yeryüzünde bir bahçeye yerleştirilmiş ve günahattan sonra buradan uzaklaştırılmıştır.<sup>165</sup> Tevrat'ın verdiği bilgiye göre Hz. Âdem Aden'de bir bahçede yaratılmıştır.<sup>166</sup> Âdem'in cennetinin mükâfat cenneti olduğunu söyleyenler; cennet kelimesinin âyette "el" belirlilik takısı ile geldiğini bunun da mükâfat cennetine işaret ettiğini,<sup>167</sup> Hz. Musa'nın cennetten çıkmalarına sebebiyet verdiği için Hz. Âdem'e suçlamada bulunduğunu,<sup>168</sup> cennetten yeryüzüne inmelerinin "hubut" kelimesi ile ifade edildiğini,<sup>169</sup> Hz. Peygamberin mi'raçta cenneti müşahade ettiğini delil olarak ileri sürmüşlerdir.<sup>170</sup>

Hz. Âdem'in yeryüzünde bir bahçede yaratıldığını ve oradan sürüldüğünü ifade edenler; mükâfat cennetinin var olup olmadığının tartışmalı olduğunu,<sup>171</sup> mükâfat cennetine girenlerin bir daha oradan çıkmayacaklarının, orada imtihanın olmayacağını ve orada herhangi bir kısıtlamanın bulunmadığını âyetlerde belirtildiğini,<sup>172</sup> Hz. Âdem'in yeryüzünde halife kılınmasının yeryüzünde yaratılmasını gerektirdiğini,<sup>173</sup> Hz. Âdem'in yerde yaratılıp gökyüzüne çıkarıldığına dair herhangi bir delilin bulunmadığını, şeytanın ve vesvesesinin cennete giremeyeceğini, cennette günah işlemenin mümkün olmadığını,<sup>174</sup> "inin" anlamına gelen "اهبطوا" kelimesinin "hayat düzeyinin düşmesine" işaret ettiğini, "hubut" kelimesinin Kur'an'da gemiden inmek,<sup>175</sup> şehre inmek/girmek<sup>176</sup> anlamlarında da kullanıldığını, âyette cennetin genişliğinin gökler ve yer kadar olduğunun belirtildiğini bu durumda mükâfat cennetinin gökte olamayacağını,<sup>177</sup> ebedi olan

<sup>164</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/303-315; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/54; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 46; İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmail bin Ömer bin Kesîr el-Kureşî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 4 Cilt (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 7. Basım, 1993), 1/119-121; Kurtubî, *el-Câmi' lî ahkâmî'l-Kur'ân*, 1/280-283; Tâhir bin Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1/430-431; Şimşek, *Yaratılış Olayı*, 75-81; Okuyan, *Kıssalar Ne Söyler Yaratılış ve Hz. Âdem I*, 143; Kahraman, *Bir Tefsîr-Kelâm Problemi: Hz. Âdem'in Yasak Ağaca Yaklaşması*, 191-224.

<sup>165</sup> Tabbara, *Kur'an'da Peygamberler ve Peygamberimiz*, 43-44; Okuyan, *Kıssalar Ne Söyler Yaratılış ve Hz. Âdem I*, 143; Sarmış, *Kur'an'a Göre İnsan'ın Yaratılması ve Çoğalması*, 238-248; Okumuş, *Eşref'ten Esfel'e İnsanın Serüveni*, 153; Erdem, *Hazreti Âdem (İlk İnsan)*, 150-154; Atay, "Allah'ın Halifesi: İnsan", 79; İkbâl, *İslamda Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 112; Hasan Elik & Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Fikir Yay., 2013), 18; İslamoğlu, *Kur'an ve Tabiat Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*, 230.

<sup>166</sup> Tekvîn, 2/8-9.

<sup>167</sup> el-Bakara 2/35. Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 46.

<sup>168</sup> Buhârî, "Kader", 11; "Enbiyâ", 31; "Tevhîd", 37; Müslim, "Kader", 13; Ebu Davûd, "Sünnet", 17; Tirmizî, "Kader", 2.

<sup>169</sup> el-Bakara 2/36.

<sup>170</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-ervah ilâ bilâdi'l-efrâh*, 47-78; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 46; Şimşek, *Yaratılış Olayı*, 75-81; Kahraman, "Bir Tefsîr-Kelâm Problemi: Hz. Âdem'in Yasak Ağaca Yaklaşması", 191-224; Deniz, "Kur'an'a Göre Hz. Âdem (a.s.)'ın Serüveni", 95.

<sup>171</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-ervah ilâ bilâdi'l-efrâh*, 24-46.

<sup>172</sup> Hûd 11/108; el-Hicr 15/48.

<sup>173</sup> el-Bakara 2/30.

<sup>174</sup> et-Tûr 52/23; en-Nebe' 78/ 35; el-Vâkıa 56/25-26.

<sup>175</sup> Hûd 11/48.

<sup>176</sup> el-Bakara 2/61.

<sup>177</sup> Âl-i İmrân 3/133.

mükâfat cennetinde şeytanın “huld ağacı” ile saptırmasının<sup>178</sup> anlamsız olduğunu delil olarak ileri sürmüşlerdir.<sup>179</sup>

Hız. Âdem'in cennetinin nerede olduğu konusunda sükûtu tercih edenler; mevzunun gaybi bir mesele olduğunu, Kur'ân ve sünnette mevzu ile ilgili net bir bilginin bulunmadığını, ileri sürülen delillerin yetersiz ve çelişkili olduğunu, bu tür teferruatlarla uğraşmanın Kur'ân üslubuna aykırılık arz ettiğini, cennetin yerini tespit etmenin iman ve amel açısından bize pratik fayda sağlamadığını ifade etmişlerdir.<sup>180</sup>

Âdem kıssasını sembolik/temsili kabul edenler ise, kıssanın Kur'ân'daki haliyle insanın kozmik kaderine ilişkin dramatik bir kısza olduğunu, zamansal ve mekânsal açıdan herhangi bir duruma karşılık gelmediğini, bundan dolayı kıssada yer alan “cennet” kelimesinin gerçek bir mekân olarak anlaşılmayacağını ve özellikle varlık ötesi alanla irtibatlandırılmaması gerektiğini<sup>181</sup> cennetten kovulmayı ifade eden “hubut” ifadesinin insanın saf ve sade şuardan şuuru zatın ilk kıvılcımına intikali<sup>182</sup> ve manevi düşüşü anlattığını,<sup>183</sup> Hız. Âdem'in yaratılış sürecinin soyut değerler üzerinden anlaşılması gerektiğini<sup>184</sup> ifade etmişlerdir.

## 7. Hız. Âdem'e Yasaklanan Ağaç

Hız. Âdem'e yasaklanan ağaçla ilgili tefsirlerde çokça malumat bulunmaktadır.<sup>185</sup> Yahudilere göre, yasaklanan ağaç “iyilik ve kötülüğü bilme ağacı” iken,<sup>186</sup> Hristiyanlara göre ise yasaklanan ağaç “cinsellik”tir.<sup>187</sup> Hristiyanlara göre Âdem'in yasak meyveden yiyerek yüklendiği günah, bütün insanoğluna geçmiş, Hız. İsa da kanını akıtmak suretiyle insanlığı bu ağır vebalden kurtarmıştır.<sup>188</sup> Bu asli günah anlayışı ise Kur'ân'ın, “kimse kimsenin günahını yüklenmez”<sup>189</sup> ilkesine terstir. Hristiyanların inancının tam aksine Allah, Hız. Âdem ve Havvâ'nın; “*Rabbimiz! Kendimize zulmettik, bizi affetmez bize acımazsan ziyana uğrayanlardan oluruz*”<sup>190</sup>

<sup>178</sup> Tâhâ 20/120.

<sup>179</sup> İbn Kayyim el-Cevziyye, *Hâdi'l-ervah ilâ bilâdi'l-efrâh*, 47-78; Şimşek, *Yaratılış Olayı*, 75-81; M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yay., 2012), 1/65-71; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 1/228-230; Kahraman, “Bir Tefsîr-Kelâm Problemi: Hız. Âdem'in Yasak Ağaca Yaklaşması”, 191-224; Okumuş, *Eşreften Esfel'e İnsanın Serüveni*, 181-183; Deniz, “Kur'an'a Göre Hız. Âdem (a.s.)'ın Serüveni”, 92-94; Bolay, “Âdem”, 359; Dartma, “Hız. Âdem'in Dışlandığı Cennetin Dünyası Meselesi”, 11-21; Ateş, “Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi”, 141; Okuyan, Mehmet, *Kıssalar Ne Söyler Hız. Nuh II* (İstanbul: Düşün Yay., 2018), 207; Taslaman, *Bir Müslüman Evrimci Olabilir mi*, 98-102; Yakıt, *Kur'ân'ı Anlamak*, 77-80, Demirci, *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar*, 1/63.

<sup>180</sup> Mâturîdî, *Tevlâtü Ehli's-Sünne*, 1/425; Kara, *Tefsir Tedkikleri I*, 111-112.

<sup>181</sup> Öztürk, *Kıssaların Dili*, 160-161.

<sup>182</sup> İkbâl, *İslamda Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 102.

<sup>183</sup> Elik & Coşkun, *Tevhit Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri*, 19.

<sup>184</sup> Okumuş, *Eşreften Esfel'e İnsanın Serüveni*, 154.

<sup>185</sup> Ağaç cinsi için bk. Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, 315-316.

<sup>186</sup> Tekvîn, 2/1-17.

<sup>187</sup> Şimşek, *Yaratılış Olayı*, 83-87.

<sup>188</sup> Cerrahoğlu, *Kur'an'da İnsanın Yaratılış Sahnesinin Düşündürdükleri*, 94.

<sup>189</sup> Fâtır 35/18.

<sup>190</sup> el-A'raf 7/23.

şeklindeki tövbelerini kabul etmiştir.<sup>191</sup> Tevrat'ın yasak ağacı "iyilik ve kötülüğü bilmek" olarak ifade etmesi de Kur'an'a terstir. Zira bilmeyen biri sorumlu değildir<sup>192</sup> ve kişi bilmediği bir yasağı çiğnediği için ceza almaz.<sup>193</sup> Kaldı ki Allah bu yasağın öncesinde Âdem'e isimleri öğreterek<sup>194</sup> bilmesini dilemiştir. Emir ve yasak uyuyan zihne değil diri zihne yapılı, tabiri caizse bilmemek zihnin uyuması demektir.

Müfessirlerin genel kanaati yasaklanan ağacın "elma, incir, buğday vs." olduğu yönündedir.<sup>195</sup> Bazı müfessirlere göre yasak ağaç neslin çoğalmasına vesile olan "cinsel birleşmeyi" anlatan mecazi bir ifadedir.<sup>196</sup> Zira Kur'an'da kadın erkek ilişkisi mecazi anlatımlarla ifade edilmekte, kadın tarlaya<sup>197</sup> benzetilmektedir. Âdem ve Havvâ'nın yasak ağaçtan yer yemez avret yerlerinin kendilerine görünmesi,<sup>198</sup> İblis'in Âdem'i kandırmak için "huld ağacı"<sup>199</sup> tabirini kullanması ve İslâm kültüründe insanın neslinin, sülalesinin ifadesi bağlamında "soy ağacı" veya "şecere" tabirinin kullanılması bu görüşü destekleyen delillerden bazılarıdır.<sup>200</sup>

Bazı müfessir ve araştırmacılar, Kur'an'ın ağacın cinsini belirtmediğini dolayısıyla bu konuda konuşmanın gereksizliğini ifade ederken<sup>201</sup> kimi araştırmacılar tarafından ise ağacın sembolik bir ifade olduğu, yasaklanan şeyleri simgelediği, cennetin "nimeti", ağacın "kötülüğü" simgelediği,<sup>202</sup> Kur'an'ın Âdem kisasındaki yılan ve kaburga kısmını hazfettiği, yılanın Sümerlerde erkeği, elmanın bekâreti sembolize ettiği ifade edilmiştir.<sup>203</sup>

Kanaatimizce Hz. Âdem'e yasaklanan meyve cinsel ilişkidir. "*Şeytan, Âdem ve Havvâ'nın avret yerlerini birbirlerine göstermek için onlara fisıldayıp akıllarını bulandırdı ve 'sırf melek olursunuz ya da sonsuz yaşayanlardan olursunuz diye Rabbiniz size bu ağacı yasakladı' dedi*"<sup>204</sup> ve "*Ey Âdemoğulları! Şeytan, anne babanızın (Âdem ve*

<sup>191</sup> el-Bakara 2/37; Tâhâ 20/122.

<sup>192</sup> Şimşek, *Yaratılış Olayı*, 50-51.

<sup>193</sup> en-Nisâ 4/17; ez-Zümer 39/9.

<sup>194</sup> el-Bakara 2/31.

<sup>195</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, 1/303-308; Mukâtil bin Süleymân, *Tefsiru Mukâtil bin Süleymân*, 1/42-43; Maverdî, *en-Nuket ve'l-üyün*, 1/105; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 55; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3-4/4-5; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 47; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/117-118. Tâhir bin Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 1/432.

<sup>196</sup> Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/65-71. Hz. Âdem'in yediği yasak meyvenin ne olduğu ile ilgili geniş bir değerlendirme için bk. a. mlf., *Yaratılış Olayı*, 75-89; İkbâl, *İslamda Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 99; Deniz, "Kur'an'a Göre Hz. Âdem (a.s.)'in Serüveni", 96; Ateş, "Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi", 142-143; Yakıt, *Kur'an'ı Anlamak*, 81; İslamoğlu, *Kur'an ve Tabiat Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*, 233-236; Demirci, *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar*, 1/64.

<sup>197</sup> el-Bakara 2/223.

<sup>198</sup> el-A'râf 7/20-22.

<sup>199</sup> Tâhâ 20/121.

<sup>200</sup> Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/65-71; Kahraman, *Bir Tefsîr-Kelâm Problemi: Hz. Âdem'in Yasak Ağaca Yaklaşması*, 201.

<sup>201</sup> Mâturîdî, *Tevlâtü Ehlî's-Sünne*, 1/426; Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'an*, 1/303-308; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 1/283-285; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/118; Erdem, *Hazreti Âdem (İlk İnsan)*, 158.

<sup>202</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 1/233-235; Elik & Coşkun, *Tevhit Mesajı Özlü Kur'an Tefsiri*, 19.

<sup>203</sup> İkbâl, *İslamda Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 99-100.

<sup>204</sup> el-A'râf 7/20.

*Havvâ'nın*) avret yerlerini kendilerine göstermek için libaslarını soyarak suretiyle onları cennetten çıkarttığı gibi sizi de yanıltmasın”<sup>205</sup> âyetlerinde geçen “avret yerlerinin gösterilmesi, elbiselerinin soyulması” ifadelerinde açıkça cinsel ilişkiye vurgu yapılmaktadır. Âdem'in cinsel ilişki yasağını çiğnemesi zina olarak algılanmamalıdır. Zira âyette geçen haramın tahriri mi, tenzihi mi olduğu tartışmalıdır.<sup>206</sup> Ayrıca bu süreçte Havvâ onun eşidir ve Âdem'in eşine cinsel açıdan yaklaşması yasaklanmıştır. Tıpkı hayız döneminde erkeğin eşi ile cinsel ilişkiye girmesinin yasaklanması<sup>207</sup> gibi.

Âyette yasak ağaçtan ilk kimin yediği de söylenmemektedir.<sup>208</sup> Tevrat'a göre Âdem'i yasak meyveden yemesi için kandıran kadın<sup>209</sup> iken Kur'ân her ikisinin aynı anda meyveden yediklerini ve şeytana uyduklarını<sup>210</sup> ifade etmekte ve bu konuda Havvâ'dan daha çok Âdem'i kınamaktadır.<sup>211</sup>

## 8. Hz. Âdem'e Ruh Üflenmesi

Arapça olan *ruh* kelimesi, Kur'ân'da, farklı şekil ve bağlamlarda yirmi yerde, yirmi bir defa<sup>212</sup> kullanılmıştır.<sup>213</sup> Kelime sözlükte, “Cebrail, vahiy, hafif esinti, nefes, öz, can, ilham ve rüzgâr” anlamlarına gelmektedir.<sup>214</sup> Kur'ân'da ruh kavramı genelde Kur'ân, İncil, Cebrail, İsa ve vahiy anlamlarında kullanılmıştır. Farklı felsefi akım ve kültürel atmosferlerde oluşan ruh anlayışı,<sup>215</sup> zaman zaman İslâm dünyasında da etkisini göstermiştir. Ancak bu görüşlerin bir kısmı kabul edilmiş, bir kısmı da eleştirilmiştir.<sup>216</sup>

Allah'ın yaratma planında özel bir yer tuttuğunu göstermek üzere Allah'ın, Âdem'e ruhundan üflediğini söylediği,<sup>217</sup> Allah'ın kendisinden üflediği ruhtan dolayı insanın tanrı ile akraba haline geldiği, insanın “içinde tanrı bulunan küçük bir tabiat” olduğu,<sup>218</sup> ruh üflemenin Âdem'i canlı yapacak şeyin onda var edilerek onun zu hayat/yaşam sahibi, nefes alıp verebilen bir varlık haline getirilmesinden kinaye olarak söylendiği, Allah hakkında insanlardaki gibi bilfiil üflemeği düşünmenin

<sup>205</sup> el-A'râf 7/27.

<sup>206</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 3-4/5.

<sup>207</sup> el-Bakara 2/222.

<sup>208</sup> Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/65-71.

<sup>209</sup> Tekvîn, 3/1-14.

<sup>210</sup> Tâhâ 20/121.

<sup>211</sup> Füzûzan Rasikhî, “Kur'an'ın ve Kutsal Kitabın Kadına Bakış Açılarının Karşılaştırılması (Yaratılış Hikâyesine Göre)”, *Misbah Dergisi*, 1/3-4 (2013), 157.

<sup>212</sup> el-Bakara 2/87, 253; en-Nisâ 4/171; el-Mâide 5/110; el-Hicr 15/29; en-Nahl 16/2, 102; el-İsrâ 17/85; Meryem 19/17; el-Enbiyâ 21/91; eş-Şuarâ 26/193; es-Secde 32/9; Sâd 38/72; el-Gâfir 40/15; eş-Şûrâ 42/52; el-Mücâdele 58/22; et-Tahrîm 66/12; el-Meâric 70/4; en-Nebe' 78/38; el-Kadr 98/4.

<sup>213</sup> Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 400.

<sup>214</sup> Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, 230-231; Cevherî, *Mu'cem es-sihâh*, 434-435; Firuzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhît*, 539-541; Ragîb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 210-213.

<sup>215</sup> Ruh hakkında bk. Merdin, *İslamın Pavlusları II*, 210-232; Şimşek, *Yaratılış Olayı*, 37-45.

<sup>216</sup> Şaban Karasakal, “Kur'an'da Ruh Kavramı”, *The Journal of Academic Social Science Studies* 28/2 (2014), 288-289.

<sup>217</sup> Düzgün, *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*, 25.

<sup>218</sup> Şeriati, *Çöle İniş (Hubut-Kevir)*, 117, 134.

mümkün olmadığı,<sup>219</sup> Hz. Adem'e ruhun üflenmesi ile ilgili tüm açıklamaların meçhulü taşlamak anlamına geldiği ve ruh üflemenin mecazi bir anlatım olduğu<sup>220</sup> ifade edilmiştir.

Âyetlerde geçen "min ruhi" ifadesindeki<sup>221</sup> *ruhum* ifadesi ile *kalemim* misalinde olduğu gibi Allah'ın maliki olduğu ruhun kastedildiği, "başım" denildiğinde başın bizim bir parçamız olduğunun anlaşıldığı ama "*kalemim*" denildiğinde kalemin bizim bir parçamız değil, sahip olduğumuz bir nesne olduğunun anlaşılacağı, isim tamlamasının mülkiyet ifade etmek için kullanılabileceği gibi *ba'ziyet/kısım* ifade etmek için de kullanılabileceği, dolayısı ile ruhun Allah'ın bir parçası olmadığı,<sup>222</sup> "min" edatının bu âyetlerde ba'ziyet değil mülkiyet ifade ettiği,<sup>223</sup> "min ruhi" ifadesinin Hz. Âdem'i şerefliendirmek ve onun değerini yüceltmek için söylendiği,<sup>224</sup> ruhun Allah'tan bir parça olmadığı değilse Âdem'in ruhunun tanrısal ruh hüviyetini kazanacağı<sup>225</sup> ifade edilmiştir. Kanaatimiz Hz. Âdem'e yapılan ruh üflemenin bildiğimiz manada bir üfleme olmadığı, ruhun Allah'tan bir parçayı ifade etmediği ve ruh üflemenin Âdem'in iradeli kılınmasıyla ilgili olduğu<sup>226</sup> yönündedir.

## 9. Hz. Âdem'in Halifeliği

"Arka" anlamına gelen "*half*" sözcüğünden türeyen *halife* kavramı sözlükte *sonradan gelen, kendinden öncekilerin yerine geçen* anlamına gelmektedir.<sup>227</sup> Halife kelimesi, ismi fail ve ismi mef'ul olarak kullanılabilen bir formdur. İsmi fail olarak kullanıldığında "*yerine geçtiği kimsenin işini üzerine alan, yürüten*", ismi mef'ul olarak kullanıldığında ise "*yerine başkası geçen*" anlamındadır.<sup>228</sup> Hz. Âdem'in kime halife olduğu ve halifelik mevzusu tartışmalı konulardan biridir. "*Yeryüzünde bir halife kılacağım*" âyetine<sup>229</sup> dayanılarak insanın *Allah'ın halifesi* ve yeryüzünde Allâh adına ilahi kural ve kanunları uygulama yetkisine sahip Allah'ın temsilcisi olduğu ifade edilmiş<sup>230</sup> ise de bu düşüncenin doğru olmadığı, Allah'ın *halife* ifadesini âyette

<sup>219</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 761; Hüseyin Çelik, "Kur'an'a Göre Hz. Âdem'in Yaratılışı", *İstanbul Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi* 2/2 (2011), 62-65; Merdin, *İslamın Pavlusları II*, 213.

<sup>220</sup> Sarmış, *Kur'an'a Göre İnsan'ın Yaratılması ve Çoğalması*, 170-172; Merdin, *İslamın Pavlusları II*, 213.

<sup>221</sup> es-Secde 32/9; el-Hicr 15/29; Sâd 38/72.

<sup>222</sup> Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 3/122; a.mlf. *Yaratılış Olayı*, 39; Çelik, "Kur'an'a Göre Hz. Âdem'in Yaratılışı", 62-64; Yakıt, *Kur'an'ı Anlamak*, 94.

<sup>223</sup> Sarmış, *Kur'an'a Göre İnsan'ın Yaratılması ve Çoğalması*, 141-178.

<sup>224</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 761.

<sup>225</sup> Demirci, *Kur'an'ın Ana Konuları*, 91; Çelik, *Kur'an'a Göre Hz. Âdem'in Yaratılışı*, 62- 65.

<sup>226</sup> Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, 15.

<sup>227</sup> Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, 220-221; İbn Fâris, *Mekâyîsu'l-luğâ*, 267-268; Cevherî, *Mu'cem es-sihâh*, 312-314; Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'an*, 162-163; Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 1/262.

<sup>228</sup> Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 1/260; Şimşek, *Yaratılış Olayı*, 23.

<sup>229</sup> el-Bakara 2/30.

<sup>230</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, 1/263; Maverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 1/95-96; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 1-2/152; Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 1/49; Neseî, *Medâriku't-tenzil*, 232; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 1/260; İkbâl, *İslamda Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 112; Erdem, *Hazreti Âdem (İlk İnsan)*, 127; Atay, "Allâh'ın Halifesi: İnsan", 71-80; İbrahim Görener, "Âdem'in Cennetten Yeryüzüne İnişi", *Bilimname Dergisi* 18 (2010/1), 61

*nekre/belirsiz* olarak kullandığı, kendisine nispet etmediği, *halife* kelimesinin “yerine geçilen kimsenin yokluğunda” kullanıldığı oysaki Allah’ın yok olması ve insanın O’nun yerini alması gibi bir durumun söz konusu olamayacağı, Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer’in kendilerine “Allah’ın halifesi” değil “Rasulullah’ın halifesi” denilmesini istedikleri ifade edilmiş ve bu düşünceye karşı çıkmıştır.<sup>231</sup>

Halife olacak kişinin “kan dökücü ve fesat ehli” olacağını ileri süren meleklerin, Hz. Âdem’i değil kendisinden sonrakileri kastettiklerini düşünmekteyiz.<sup>232</sup> Zira âyette “halife” kelimesi *nekre* olarak gelmektedir. Kur’ân’da, insanlardan önce cinlerin yaratıldığına ifade edilmesi<sup>233</sup> insanların cinlerin yerine geçerek onlara halef oldukları görüşünün ortaya atılmasına neden olmuştur.<sup>234</sup> Âdem’in insana benzeyen ve nesli tükenen başka bir varlığın yerine geçmiş olabileceği de ifade edilmiştir.<sup>235</sup> Hz. Âdem’in ilk insan olmadığına, onunla birlikte birçok insanın yaratıldığına inananlar ise âyette geçen halife ile bir insanın değil insan ırkının kast edildiğini söylerler.<sup>236</sup> Kanaatimizce Bakara, 2/30. âyette kullanılan “halife” kavramı sonradan kazandığı siyasi anlamda değil, lugavi anlamda “birinin yerini almak” anlamında kullanılmıştır ve insan için “Allah’ın halifesi” tabirini kullanmak doğru değildir. Âdem bağlamında halife tabirinin kullanılması Hz. Âdem’in devamının geleceği, varlığının kendisi ile sınırlı kalmayacağı, neslinin de olacağı, insan neslinin birbirini takip edeceği anlamına gelmektedir.

Meleklerin insanın kan dökücülüğünü ve ifsadını nereden bildikleri konusu da İslâm ilim tarihinde tartışma mevzudur. İbn Abbas ve İbn Mesud’a göre bu bilgi Allah tarafından meleklerle verilmiştir.<sup>237</sup> Meleklerin, Allah’tan aldıkları bilgiyle, Levhi Mahfuz’a vakıf olarak, kendileri dışındakilerin günah işleyen tabiatta yaratılmalarından yola çıkarak ya da rivâyetlerde geçtiği gibi Âdem öncesindeki varlıkların eylemlerine bakarak bu bilgileri elde ettikleri ifade edilmiştir.<sup>238</sup> Meleklerin insandan önce insana benzeyen varlıkları görüp bu karara vardıkları ifade edilmiş<sup>239</sup> ise de Aydemir, bu bilginin mesnetsiz olduğunu ifade etmiştir.<sup>240</sup> İnsan

<sup>231</sup> Şimşek, *Hayat Kaynağı*, 1/55-58; a. mlf., *Yaratılış Olayı*, 23-28; Abdurrahmân Hasan Habenneke el-Meydânî, *Le yasihhu en yukale el-insânu halifetun anillahi fî arzihî* (Beyrut: Mektebetü İhyâi Turâsi’l-İslâmî, 1991), 5-65; Muammer Esen, “İnsanın Halifeliği Meselesi”, *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 45 (2004), 15-37.

<sup>232</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/104-105.

<sup>233</sup> el-Hicr 15/27.

<sup>234</sup> Maverdî, *en-Nuket ve’l-uyûn*, 1/102; Şimşek, *Yaratılış Olayı*, 23; Dartma, *Kur’an Bağlamında İlk İnsan ve Nübüvvet-Fıtrat İlişkisi*, 14; Said Nursi, *İşaratü’l-İ’caz*, çev. Abdulmecid Nursi (İstanbul: Sözler Yayınevi, 2004), 174-175.

<sup>235</sup> Reşîd Rızâ, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm*, 1/214-215; Şimşek, *Yaratılış Olayı*, 24-27.

<sup>236</sup> Sarmış, *Kur’ân’a Göre İnsan’ın Yaratılması ve Çoğalması*, 56.

<sup>237</sup> Taberî, *Câmiu’l-beyân an te’vîli âyi’l-Kur’ân*, 1/267-274; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 53; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 1-2/153; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 1/50; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, 1/104-105; Demirci, *Kur’ân Tefsirinde Farklı Yorumlar*, 1/57.

<sup>238</sup> Maverdî, *en-Nuket ve’l-uyûn*, 1/96-97; İbnu’l-Cevzî, *Zâdu’l-mesîr*, 53; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 1-2/156; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 1/50; Atay, *Allah’ın Halifesi: İnsan*, 75; Demirci, *Kur’an’ın Ana Konuları*, 86-87; Karauğuz, *Âdem’in Çocukları Çiviyazılı Kaynaklar*, *Tevrat, İnciller ve Kur’ân’a Göre*, 60-61; Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Tefsîri*, 1/301.

<sup>239</sup> Taslaman, *Bir Müslüman Evrimci Olabilir mi*, 94.

<sup>240</sup> Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, 135-137.

zaten yaratılmış ve kan döken bir varlık olduğu için âyette şimdiki zamanı da ifade eden “yufsidu” ve “yesfiku” fiillerinin kullanıldığı ve meleklerin şahit oldukları olayları dile getirdikleri fikri de ileri sürülmüştür.<sup>241</sup>

Kanaatimizce Allah, meleklerle bu bilgiyi nereden aldıkları ve nasıl böyle bir fikre kapıldıklarını sormadığına göre bu bilginin kesin yollarla elde edilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Ayrıca meleklerin “bize öğrettiğinden başkasını bilmeyiz”<sup>242</sup> sözleri meleklerin fikir yürütmediklerini, Âdem öncesinde gerçekleşen eylemler üzerinden konuşmadıklarını, vehbî bilgi ile hareket ettiklerini göstermektedir. Melekler aslında söz konusu halife hakkında sahip oldukları kesin bilgiye rağmen Allah'ın neden böyle bir karar verdiğini merak ettiklerinden sual etmişlerdi. Allah ise meleklerin eksik bilgi ile hareket ettiklerini, bilmedikleri başka gerçeklerin de olduğunu ifade etmiş ve Âdem'e öğrettiği isimler üzerinden meleklerin merakını gidermişti.<sup>243</sup>

### 10. Meleklerin Secdesi

Arapça “s-c-d” kökünden türeyen ve cahiliye döneminde “eğilmek” anlamı ile bilinen “secde” kelimesi,<sup>244</sup> “ibadet kastıyla eğilme, alını yere koyma, saygı gösterme, boyun eğme, başı öne eğme” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>245</sup> Melekler, yeryüzünde birinin halife kılınacağını duyduklarında Allah'a “kendilerinin tesbih ve takdis edip durdukları halde neden kan dökecek ve yeryüzünü fesada verecek biri/lerinin yeryüzüne yerleştirileceklerini, yere hâkim kılınacaklarını” sual ederler.<sup>246</sup> Kimine göre bu sual bir itiraz, kimi göre ise niza/çekişmedir.<sup>247</sup> Kanaatimizce burada melekler işin hikmetini merak etmektedirler, sualde itiraz veya nizâ söz konusu değildir. Kur'an'da âyetlerde belirtildiği kadarı<sup>248</sup> ile melekler secde ile mükellef tutulmuş ancak kibirlendiği, kendini üstün gördüğü ve Âdem'i hor gördüğü için şeytan secde etmekten kaçınmıştır.<sup>249</sup>

Meleklerin secde ile mükellef olmalarından yola çıkılarak meleklerin irade sahibi oldukları da ileri sürülmüştür.<sup>250</sup> Biz de meleklerin irade sahibi olduklarını

<sup>241</sup> Okuyan, *Kıssalar Ne Söyler Yaratılış ve Hz. Âdem I*, 91; Yakıt, *Kur'an'ı Anlamak*, 70; İslamoğlu, *Kur'an ve Tabiat Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*, 196-197.

<sup>242</sup> el-Bakara 2/31.

<sup>243</sup> el-Bakara 2/30-33.

<sup>244</sup> Ebû'l-Huseyn Ahmed bin Fâris er-Razî el-Luğavî, *es-Sâhibiyyu fi fikhî'l-lûğâti'l-Arabîyyeti ve mesâilihê ve süneni'l-Arab fi kelâmihê*, thk. Dr. Ömer Farûk Tabbâ' (Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Meârif, 2013), 79-81.

<sup>245</sup> Ferâhîdî, *Kitâbu'l-ayn*, 351; Cevherî, *Mu'cem es-sihâh*, 476-477; Firuzâbâdî, *el-Kâmusu'l-muhît*, 594; Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, 229-230; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 54.

<sup>246</sup> el-Bakara 2/30.

<sup>247</sup> Maverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 1/93-96; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 53; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 44; Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. M. Nuri Gençosman (İstanbul: Kırkambar Yay., 2003), 30.

<sup>248</sup> el-Bakara 2/34; el-A'râf 7/11; el-Hicr 15/28-33; el-İsrâ 17/61; el-Kehf 18/50; Tâhâ 20/116; Sâd 38/71-74.

<sup>249</sup> Hasan Keskin, “Kur'an'da Meleklerin Hz. Âdem'e Secdesinin Yorumu”, *Cumhuriyet Üniv., İlahiyat Fak. Dergisi* 6/2 (2002), 107.

<sup>250</sup> Şimşek, *Yaratılış Olayı*, 50-51.

düşünmekteyiz, zira sual bir iradeye, değerlendirme yetisine işaret etmektedir. Secde emrinin nerede ve kaç kere tekrar ettiği tartışma konusudur. Kimi araştırmacılar tarafından meleklerin Hz. Âdem'e ilk olarak ruh üflenince, son olarak da halife tayin edilince iki defa secde ettikleri ifade ediliyor<sup>251</sup> ise de secde emrinin bir defa verildiğini ve bu secdenin "Âdem cennette iken" gerçekleştiğini düşünmekteyiz.<sup>252</sup> Meleklerin secdesinin nasıl olduğu konusu da tartışmalıdır.<sup>253</sup>

Meleklerin secdesinin Âdem'e değil Allah'a yapıldığı,<sup>254</sup> söz konusu secdenin selamla ve eğilerek saygı göstermek şeklinde olduğu,<sup>255</sup> Hz. Yusuf'un kardeşlerinin secdesine benzer bir secde yapıldığı, burada Âdem'in Kâ'be gibi algılanması gerektiği,<sup>256</sup> secde ile insanoğlunun emrine tüm varlıkların verildiğinin anlatıldığı<sup>257</sup> ve secdenin Âdem'in şahsı ile münhasır kalmayıp, insan türünü de kapsamış olabileceği<sup>258</sup> ifade edilmiştir. Kanaatimizce burada meleklerin secdesi bilinen manada bir secde, eğilme değil ona saygı göstermek, varlığını tanımak ona karşı görevlerini yerine getirmek anlamına gelmektedir. Zaten Kur'ân'da bahsedilen cansız varlıkların; güneş, ay, yıldız, dağ ve ağaçların secdesi<sup>259</sup> de "emre itaat etme, verilen görevi yerine getirme" anlamında kullanılmıştır.<sup>260</sup>

Mevdûdî (öl. 1979), söz konusu *secdeyi*, dünyayı ve tüm kâinatın dünya ile ilgili kısmını idare eden meleklerin, insana baş eğip, itaat etmesinin temsili bir ifadesi olarak yorumlamıştır.<sup>261</sup> Kimileri tarafından secde emri farklı okunmuş ve Âdem'e secde eden meleklerin, iradesini yönetme yeteneğini ve akıl gücünü elde eden insana boyun eğen, hizmetine amade olan tabiat kuvvetleri olduklarını, insanın akıl gücünü elde edince tabiat kuvvetlerini emri altına aldığını, onlardan faydalanmayı öğrendiğini, onların olumsuz etkilerinin önüne geçmeyi bildiğini iddia etmişlerdir.<sup>262</sup>

<sup>251</sup> Yakıt, *Kur'ân'ı Anlamak*, 76.

<sup>252</sup> Şimşek, *Yaratılış Olayı*, 50-51.

<sup>253</sup> İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 54.

<sup>254</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/301; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 1-2/254; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/52; Okuyan, *Kıssalar Ne Söyler Yaratılış ve Hz. Âdem I*, 116-118.

<sup>255</sup> Maverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 1/102; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 44; Mâturîdî, *Tevîlâtü Ehli's-Sünne*, 1/419; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/115-116; Tabbara, *Kur'an'da Peygamberler ve Peygamberimiz*, 39; Keskin, "Kur'an'da Meleklerin Hz. Âdem'e Secdesinin Yorumu", 119-122; Demirci, *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar*, 1/59.

<sup>256</sup> Maverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 1/102-103; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/52; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl*, 130; Yakıt, *Kur'ân'ı Anlamak*, 75; Erdem, *Hazreti Âdem (İlk İnsan)*, 131-135.

<sup>257</sup> Yakıt, *Kur'ân'ı Anlamak*, 75.

<sup>258</sup> Keskin, "Kur'an'da Meleklerin Hz. Âdem'e Secdesinin Yorumu", 119.

<sup>259</sup> el-Hac 22/18.

<sup>260</sup> İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed bin Mukerrem el-İfrikî el-Mısırî, *Lisânu'l-Arab*, thk. Yusuf Bekai v.dğr., 2 Cilt (Beyrut: Müesseseti'l-A'lem li'l-Matbuât, 2005), 1/1757-1758; Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmet bin Hamdân, *Kitâbu'z-zîne*, thk. Saîd el-Ğânimî, 2 Cilt (Beyrut: Menşûrâti'l-Cemel, 2015), 2/742-743.

<sup>261</sup> Mevdûdî Ebu'l-Ala, *Tefhimu'l-Kur'an*, çev. Muhammed Han Kayani v.dğr. (İstanbul: İnsan Yay., 1996), 3/176

<sup>262</sup> Ateş, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi*, 144.



Âdem'in kendisine yapılan secdeden dolayı meleklerden üstün olduğu ifade edilmekte<sup>263</sup> ise de biz buna katılmıyoruz. Zira bu emrin neden verildiği bize bildirilmemiştir. Şeytanın kendisini Âdem'den üstün gördüğü için secdeye varmaması ilahi emri yanlış okumasından dolayıdır. Secde emrinin üstünlük sebebi sayılmasının hiçbir dayanağı bulunmamaktadır.

### 11. Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler

Âdem'e öğretilen isimlerin<sup>264</sup> ne olduğu konusunda bilgi birliği bulunmamaktadır. Âdem'e öğretilen isimlerin, zürriyetinin ve meleklerin isimleri olduğu, her şeyin adı oldukları,<sup>265</sup> Âdem'e *eşyaya isim koyma, mefhumlar edinme* kabiliyetinin verilmesi anlamına geldiği,<sup>266</sup> bu isimlerin o sırada yaratılmış bir topluluğun isimleri oldukları zira "hum" zamiri ve "hâulâi" işaret isminin akıllı varlıklar için kullanıldığı, dolayısıyla Allah'ın Âdem'e öğrettiği isimlerin "isim verme yeteneği" değil topluluktaki fertlerin isimleri oldukları,<sup>267</sup> "isimleri öğrenme kabiliyeti" görüşünün âyetin zahirine uymadığı, isimlerle "ilmin"<sup>268</sup> veya "icat etme, keşif yapma, mantiki tanımlama ve kavramsal düşünme yeteneğinin verilmesinin"<sup>269</sup> kastedildiği ifade edilmiştir.

Âyette Âdem'e öğretilen isimlerin mahiyeti açıkça belirtilmediği için konuyla ilgili serdedilen tüm görüşler tartışmaya açıktır. Kanaatimizce âyetin bağlamına bakmak sorunu çözmemize yardımcı olacaktır. Bakara, 2/30. âyette meleklerin, "*kan dökücü ve ifsad edici birini mi yeryüzüne yerleştireceksin?*" suallerini Allah, "*ben sizin bilmediğiniz şeyleri bilirim*" diyerek cevaplamış ve hemen akabinde Âdem'e isimleri öğretmişti. Söz konusu isimler meleklere arz edildiğinde bilememişler, Âdem ise bilmişti. Bunun sonucunda Allah, Bakara, 2/33. âyette geçen "*Size demedim mi, ben göklerin ve yerin gaybını bilirim...*" sözlerini buyurmuştu. Bu bağlama bakıldığında söz konusu isimler ile kan dökme ve ifsad arasında bir ilişkinin olduğu gözlemlenir. Âdem'e öğretilen bu isimlerin, meleklerdeki olumsuz insan algısını yıkmaya dönük olduğunu ve kan dökme/fesad çıkarma eylemini boşa çıkardığını söyleyebiliriz. Buna göre söz konusu isimlerin, "kan dökme ve ifsadın" zıddı ve ilacı olduklarını söyleyebiliriz ki bize göre bunlar insani erdemlerdir, güzelliklerdir. Zaten "isim" kelimesinin "s-m-v" kökünden geldiği ve sözlükte "yücelik" anlamına geldiği ifade edilmiştir.<sup>270</sup> Ayrıca Hz. Âdem'in isimleri bildiği için meleklerden üstün olduğunu

<sup>263</sup> İbn Keşir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/116; Demirci, *Kur'an'ın Ana Konuları*, 93; Bolay, "Âdem", 359; Erdem, *Hazreti Âdem (İlk İnsan)*, 131-135.

<sup>264</sup> el-Bakara 2/31. Ferruh Kahraman, "Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler: Kültür Olgusunun Sembolik Söylemi", *Edebali İslamiyat Dergisi* 4/2 (2020), 15-40.

<sup>265</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 1/282-285; Maverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 1/99; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 54; Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 45.

<sup>266</sup> İkbâl, *İslamda Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*, 30.

<sup>267</sup> Sarmış, *Kur'an'a Göre İnsan'ın Yaratılması ve Çoğalması*, 47-50.

<sup>268</sup> Erdem, *Hazreti Âdem (İlk İnsan)*, 142-145.

<sup>269</sup> Demirci, *Kur'an Tefsirinde Farklı Yorumlar*, 1/58.

<sup>270</sup> Ferâhîdî, *Kitâbu'l-Ayn*, 383; Firuzâbâdî, *el-Kâmusu'l- muhît*, 646; Ragıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*, 247; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 1-2/162.

kanıtladığı<sup>271</sup> bilgisi doğru değildir. Zira bu isim bilgisi kesbi değil vehbî'dir, Âdem'in çaba sarf ederek kazandığı bir bilgi değildir. Meleklerin "bize öğrettiğinden başkasını bilmeyiz" sözleri de bu isim bilgisinin vehbîliğini ifade etmektedir. Dolayısı ile kazanılmamış bilginin Âdem'i meleklerden üstün kıldığı doğru değildir.

## 12. Hz. Âdem'in Çocukları (Hâbil-Kâbil) Meselesi

Maide, 5/27-31. âyetlerde Hz. Âdem'in iki oğlundan bahsedilmektedir.<sup>272</sup> Kur'an'da ayrıntı bilgiye yer verilmezken âyette zikredilen iki kardeşin hikâyesi birçok israili habere konu olmuştur.<sup>273</sup> Sümer edebiyatında da işlenen<sup>274</sup> ve Tevrat'ın etkisindeki israili rivâyetlerde aktarıldığına göre; Âdem'in iki oğlundan katil olanın adı Kâbil'dir ve tarımla uğraşmaktadır. Diğerinin adı ise Hâbil'dir ve hayvancılıkla uğraşmaktadır.<sup>275</sup> Aslı israiliyât olduğu halde kabul gören genel kanaate göre bu dönemde kardeş evliliği meşru olduğu için çaprazlama evlilik söz konusudur ve insanlık bu evliliklerle çoğalmıştır. Havvâ her doğumda biri kız diğeri erkek olmak üzere ikiz evlat doğurmuş ve bir batında doğan kız çocuğunu başka bir batında doğan erkek çocukla evlendirmiştir. Hâbil ve Kâbil'in doğumuna kadar durum böyle devam etmiş, Kâbil güzel olduğu için aynı batında dünyaya gelen kız kardeşi ile evlenmek istemiş ve süregelen evlilik sistemini reddetmiştir. Hâbil koç, Kâbil bir demet başak kurban sunmuş ancak Hâbil'in kurbanı kabul edilmiştir.<sup>276</sup>

Kıssa savaş, öldürme ve fesat konularında İsrailoğulları bağlamında gelmektedir. Dolayısı ile kıssa rivâyetlerde anlatıldığı gibi insanlığın nasıl çoğaldığını değil neden çoğaldığını konu etmekte ve İsrailoğullarına geçmiş üzerinden dersler vermektedir. Tanışsın, kaynaşsın diye yaratılan insanlık,<sup>277</sup> ilk katil Kâbil'in eliyle yara almış ve insanlığın kanlı tarihi başlamıştır.<sup>278</sup> İsrailoğulları da birbirlerinin kanını akıtmak, Hâbil'in takvasını kuşanmamak sureti ile aynı hatayı devam ettirmiştir. Yeryüzünde dökülen bu ilk kan ile meleklerin, "kan akıtacak, yeryüzünü ifsad edecek bir halife mi kılacaksın"<sup>279</sup> sözlerindeki kaygıları gerçekleşmişti.

Âyetin belirttiği kadarı ile Allah takvalı olduğu için Âdem'in bir oğlundan (Hâbil'den) kurbanını kabul etmiştir. Zaten başka bir âyeti kerimede de

<sup>271</sup> İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/109, 111, 112.

<sup>272</sup> Hâbil ve Kâbil kıssası hakkında geniş bir değerlendirme için bk. Yunus Emre Gördük, "Klasik ve Modern Kaynaklarda İlk Cinayet Kıssası (el-Maide 5/27-31): Tefsir Metodolojisi Açısından Mukayeseli Bir İnceleme", *Amasya İlahiyat Dergisi*, 15 (2020): 105-142.

<sup>273</sup> Aydemir, *Tefsirde İsrâiliyyât*, 340.

<sup>274</sup> Karauğuz, *Âdem'in Çocukları Çiviyazılı Kaynaklar, Tevrat, İnciller ve Kur'an'a Göre*, 79-89.

<sup>275</sup> Tekvîn, 4/1-16; 4/2.

<sup>276</sup> Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, *Kur'an Öyküleri*, çev: Ahmet Sarıkaya (Konya: Kitap Dünyası, 2002), 5/81-86; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II/58-65; Abdullah Aydemir, *İslami Kaynaklara Göre Peygamberler* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (Sabah Gazetesinin Armağanı), 1990), 37-41; Muhammed Ahmed Cûd el-Mevlâ, *Kasasul-Kur'an* (Dimaşk: Daru'l-İlmi'l-Hadis, 1999), 14-17; İslamoğlu, *Kur'an ve Tabiat Ayetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*, 277.

<sup>277</sup> el-Hucurât 49/13.

<sup>278</sup> Buhârî, "Ehadisu'l-Enbiyâ", 1; Müslim, "Kasame ve'l-Muhâribîn", 27; İbn Mâce, "Diyât", 1; Tirmizî, "İlim", 14; Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1998), "Tahrimu'd-Dem", 1.

<sup>279</sup> el-Bakara 2/30.

"kurbanlarınızın etleri ve kanları Allah'a ulaşmaz, Allah'a ulaşan sadece takvanızdır"<sup>280</sup> denilmektedir. Âyete göre Kâbil'in Hâbil'i öldürme nedeni kız kardeşle evlilik meselesi değil kurbanın kabulü ile Hâbil'in Kâbil'den daha takvalı olduğunun Allah tarafından belgelenmiş olmasıdır. Kâbil, Allah'a yakınlığı ispatlanan Hâbil'i bu kurban olayından sonra hedef haline getirmiştir. Allah tarafından şeytana tercih edilmesi ve üst bir konuma getirilmesi nedeniyle nasıl ki Hz. Âdem şeytanın düşmanlığının hedefi oldu ise aynı durum Hâbil ve Kâbil için de geçerlidir. Kanaatimizce mesele "hilafet/yönetim" meselesidir. Kurbanı kabul edilen kişinin takvasının kabul edilmesi yönetime ehil görülmesi anlamına gelmekteydi. Hz. İbrahim'in, "neslimden de imamlar kı!" duasına Allah'ın zalimlerin imam olamayacaklarını belirtmesi<sup>281</sup> bu işe zalimlerin değil Allah'tan korkanların/muttakilerin ehil olduğunu göstermektedir ki bu da kanımızı desteklemektedir. Dolayısı ile aslında Kâbil'in çekemediği Hâbil'in muttaki olması değil, yönetime seçilmiş olmasıdır.

Âyette belirtilen çocukların Âdem'in öz çocukları mı yoksa neslinden gelen başka birilerinin çocukları mı oldukları da tartışma mevzusudur.<sup>282</sup> Maturidi, burada ifade edilen kardeşlerin Âdem'in öz evlatları veya neslinden birileri oldukları konusunda kesin bir bilginin bulunmadığını ve bunu bilmenin de önemli olmadığını ifade eder.<sup>283</sup> Müfessirlerin genel kanaati ise âyette bahsedilen çocukların Hz. Âdem'in öz çocukları olduğu yönündedir ki biz de bu kanaatteyiz.<sup>284</sup> Şâyet bahsi geçen kardeşler iddia edildiği gibi ilk insanın neslinden gelen iki kardeş değil de İsrailoğullarının soyundan gelen kardeşler olsaydı, katil olan kardeş, ölen birinin toprağa defnedileceğini biliyor olması gerekirdi.<sup>285</sup>

### 13. İnsanlığın İlk Nasıl Çoğaldığı Sorunu

İnsanlığın ilk nasıl çoğaldığı öteden beri merak konusu olmuştur. İnsanlığın nasıl çoğaldığı sorusu genelde Maide, 5/27-31. âyetler bağlamında aktarılan "kardeş evliliği" rivâyeti ile cevaplandırılmıştır. Kardeş evliliğinin o dönem geçici olarak meşru kılındığı ve sonradan haram edildiği genel kabul gören bir kanaat olsa da<sup>286</sup> böyle bir bilgi Kur'an ve hadislerde yazmamaktadır.<sup>287</sup> Kanaatimizce Kur'an,

<sup>280</sup> el-Hac 22/37.

<sup>281</sup> el-Bakara 2/124.

<sup>282</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli ayi'l-Kur'ân*, 4/242-246; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, II/58-65; Maverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 2/27; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, 373-374; Nesefî, *Medâriku't-tenzîl*, 282; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 11-12/161-163.

<sup>283</sup> Mâturîdî, *Te'vilâtu'l-Kur'ân*, 3/496-498.

<sup>284</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli ayi'l-Kur'ân*, 4/242-246; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl*, 1/611; Maverdî, *en-Nuket ve'l-uyûn*, 2/27-29; İbnu'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, 373-374; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 11-12/161-163; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, 1/263; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/497-498; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/58-65.

<sup>285</sup> Gördük, "İlk İnsan Nesli Nasıl Devam Etti? Enest İlişki İddiası Üzerine Eleştirel Bir Analiz", 75.

<sup>286</sup> Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli ayi'l-Kur'ân*, 4/242-246; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 2/58-65; Gördük, "İlk İnsan Nesli Nasıl Devam Etti? Enest İlişki İddiası Üzerine Eleştirel Bir Analiz", 67-96; Ateş, "Kur'an'da İnsanların Yaratılışı Meselesi", 367.

<sup>287</sup> Okuyan, *Kıssalar Ne Söyler Yaratılış ve Hz. Âdem I*, 86; Sarmış, *Kur'an'a Göre İnsan'ın Yaratılması ve Çoğalması*, 66.

insanlığın nasıl çoğaldığı ile değil neden çoğaldığı ile ilgilenmiştir. Buna rağmen birçok müfessir ve araştırmacı bu konuya eğilmiş ve Kur'ân'dan cevap bulmaya çalışmıştır. Şer'i hükümlerin yere, zamana ve kişilere göre farklılık gösterdiği, o dönemin şeriatı hakkında yeterli bilgimizin olmadığı ve zaruretlerin haramları mubah kıldığı<sup>288</sup> gerekçesi ile kardeş evliliğinin mümkün olabileceği ifade edilmiş<sup>289</sup> ise de kanaatimizce zaruret durumu Allah için değil aciz kullar içindir. Allah dilemiş olsaydı farklı şekillerde nesli çoğaltabilirdi. Dolayısıyla böyle bir gerekçeyi kabul etmek mümkün değildir. İlk insan cinsinin çok fazla fertler şeklinde yaratıldığı ve üremek için, çoğalmak için meşru evlilik ilişkisi gerçekleştirdikleri,<sup>290</sup> Hz. Âdem'in neslinden gelenlerin, onun geldiği Homo sapiens kökeninin insanlaşan, sorumluluk sahibi diğer fertleriyle çiftleştiği, böylece enest ilişki/kardeş evliliği olmadan, insanların başlangıçta bu gruptan türediği de iddia edilmiştir.<sup>291</sup> Doğrusu "*Allah sizleri öncelikle topraktan, sonra nutfeden/meniden halk etti/yarattı. Sonra da sizi çiftler/erkek ve dişi kıldı...*"<sup>292</sup> âyetinden ve daha birçok âyetten net bir sonuç çıkarmak mümkün değildir. Dolayısı ile söylenen ve söylenecek her söz sadece bir görüşten ibarettir.

"Ey Âdemoğulları"<sup>293</sup> ifadesinin geçtiği âyetler, insanların farklı babalardan değil Hz. Âdem'den yaratıldıklarını, nesep olarak ona intisap ettiklerini kanıtlayan delillerden sayılmıştır.<sup>294</sup> Bizim kanaatimiz insanlığın kardeş evliliği veya insan türünün başta çok fazla bireyler şeklinde yaratılıp kendi aralarında evlenmeleri ile çoğaldığı yönünde değildir. Hz. İsa'nın yaratılması bizim için insanlığın nasıl çoğaldığının delilidir. Babaya ihtiyaç duyulmadan Hz. İsa'nın doğmuş olması insanlığın ilk olarak nasıl çoğaldığı konusunda bizlere ipuçları vermektedir. Kur'ân'da Hz. İsa'nın halinin Hz. Âdem'in haline benzetilmesi ve ardından Hz. Âdem'in topraktan var edilmesinin ifade edilmesi<sup>295</sup> insanlığın nasıl çoğaldığına bir gönderme olarak değerlendirilebilir. Kanaatimizce İnsanlık Hz. Âdem ve Havvâ'dan çoğalmıştır. Önce Hz. Âdem'in kız çocukları olmuştur ve onların her biri Hz. Meryem gibi hamile kalıp kız-erkek çocukları doğurmuşlardır. Ardından bu çocuklar/teyze çocukları birbiri ile evlenmişlerdir. Bu çözüm kanaatimizce yaratılış kanununa ve şer'i kanunlara muhalif değildir ve muhtemeldir.

#### 14. Hz. Âdem Kıssası ve İsrailiyât

Hz. Âdem'in yaratılışı konusunda rivâyetlerde ve israiliyât dilinde birçok sahih olmayan bilgi verilmektedir.<sup>296</sup> Hz. Âdem'in yaratılış serüveni ile ilgili birçok

<sup>288</sup> el-Bakara 2/173; el-Mâide 5/3; el-En'am 6/145; en-Nahl 16/115; Ahmet Cevdet Paşa, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* (İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1300/1882), 26.

<sup>289</sup> Gördük, "İlk İnsan Nesli Nasıl Devam Etti? Enest İlişki İddiası Üzerine Eleştirel Bir Analiz", 67-96.

<sup>290</sup> Özalp, "Kur'an-ı Kerim'de Kozmik Tarih ve Biyolojik Gelişim", 548.

<sup>291</sup> Taslamam, *Bir Müslüman Evrimci Olabilir mi*, 96.

<sup>292</sup> Fâtır 35/11.

<sup>293</sup> el-A'râf 7/26, 27, 31, 35, 172; el-İsrâ 17/70; Yâsîn 36/60.

<sup>294</sup> Ateş, "Kur'an'da İnsanların Yaratılışı Meselesi", 366.

<sup>295</sup> Al-i İmrân 3/59.

<sup>296</sup> Yakıt, *Kur'ân'ı Anlamak*, 67-68.

konu Kur'ân dışı kaynaklarda detaylı ve Kur'ân'a ters bir şekilde aktarılmaktadır.<sup>297</sup> Cennette Âdem, Havvâ ve şeytan arasında cereyan eden olaylarla ilgili Müslümanların birçoğu, farkında olmadan Yahudi ve Hıristiyan kültürün öğretisini, bilgisini kabullenmekte, hatta bunun da ötesinde başka din ve kültürlerdeki dinsel ve mitsel inançları benimsemektedir. Çünkü Yahudi-Hıristiyan kültürü, daha çok kendilerinden önceki kültürlerin etkisi altında şekillenmiştir.<sup>298</sup>

Tevrat'ta anlatıldığı kadarı ile Hz. Âdem, Aden'de bir bahçede<sup>299</sup> topraktan yaratılmış ve ruh burnundan üflenmiştir.<sup>300</sup> Kadın/Havvâ, erkeğin/Âdem'in kaburga kemiğinden yaratılmıştır.<sup>301</sup> Hz. Âdem'e yasaklanan ağaç, iyilik ve kötülüğü bilme ağacıdır.<sup>302</sup> Âdem ve Havvâ ağaçtan yediklerinde avret yerlerinin farkına vardılar ve incir yapraklarıyla avret yerlerini örttüler.<sup>303</sup> Hz. Âdem'i Havvâ, Havvâ'yı da yılan kandırmıştır. Dolayısıyla kadın ve yılan suçludur.<sup>304</sup> İşlenen bu suçun ardından Âdem yaşadığı bahçeden/cennetten kovulmuştur.<sup>305</sup>

Tevrat'ın ilk günah konusunda suçlu olarak Havvâ'yı göstermesi, Yahudilikteki olumsuz kadın algısının başlıca nedenidir. Hıristiyanlıkta ise Âdem ve Havvâ'nın günahı aslî günaha dönüştürülerek bütün insanlığın günahkâr doğduğu inancı geliştirilmiştir. Buna göre cennetten çıkarılmaya ve ölümlü olmaya neden olmalarından dolayı Âdem ve Havvâ suçludur, günahkârdır. Hz. İsa'nın yeryüzüne gelmesi ve çarmıha gerilmesi de insanlığın bu suçuna/günahına kefarete olmak içindir. Kur'ân'da ise Âdem ve Havvâ'yı kandırmanın şeytan olduğu açıkça belirtilmektedir.<sup>306</sup> Cennetten çıkarılma konusunda ise Kur'ân ve rivâyetler arasında uyumsuzluk söz konusudur. Kur'ân'da erkek ön planda iken rivâyetlerde kadın ön plandadır.<sup>307</sup> Hz. Âdem ve cennet hayatı hakkında kaynaklarda gelen ve büyük çoğunluğu israiliyât olan bilgiler buraya alamayacağımız kadar fazladır.<sup>308</sup>

<sup>297</sup> Kur'ân dışı kaynaklarda Hz. Âdem'in yaratılışı için bk. Erdem, *Hazreti Âdem (İlk İnsan)*, 3-105; Uğur, *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı*, 189-217.

<sup>298</sup> Hakkı Şah Yasdıman, "Yılan, Havva, Âdem Arasında Geçen Olaylara İslam ve Yahudiliğin Bakışı", *Dokuz Eylül Üniv., İlahiyat Fak. Dergisi* 34 (2011), 26-28.

<sup>299</sup> Tekvîn, 2/8-9.

<sup>300</sup> Tekvîn, 2/7.

<sup>301</sup> Tekvîn, 2/21-23.

<sup>302</sup> Tekvîn, 2/16-17.

<sup>303</sup> Tekvîn, 3/7.

<sup>304</sup> Tekvîn, 3/1-14; Tekvîn, 3/1-21.

<sup>305</sup> Tekvîn, 3/22-24.

<sup>306</sup> Asife Ünal, "Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi", *Çukurova Üniv., İlahiyat Fak. Dergisi* 17/2 (2017), 111-112.

<sup>307</sup> Karslı, *Kur'an Yorumlarında Kadın*, 87.

<sup>308</sup> İlgili bilgiler için bk. Mukâtil bin Süleymân, *Tefsiru Mukâtil bin Süleymân*, 1/40-43; Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 1/267-269, 310; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/112-120; Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 1/262-265; Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl*, 130-133; İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/112-116; Hâzin, *Alâuddîn Alî bin Muhammed bin İbrahîm el-Bağdâdî, Lübâbü't-te'vil fi meânî't-tenzîl/Tefsîru'l-Hâzîn*, thk. Abdusselâm Muhammed Alî Şâhîn (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014), 1/35-40; Aydemir, *Tefsîrde İsrâiliyyât*, 303-341; a. mlf. *İslami Kaynaklara Göre Peygamberler*, 19-35; Ahmet Cevdet Paşa, *Kıssa-ı Enbiya* (İstanbul: Y.y., 1962), 1/3.

## Sonuç

İlk insanın yaratılışı, insanlığın çoğalması ve yaratılışa tealluk eden birçok mevzu İslâm ilim tarihi boyunca tartışılmış ve farklı nice fikirlere konu olmuştur. Konuyla ilgili yapılan tartışmaların temelinde ilgili âyetlerin yeterince sarih olmaması, Arap dilinin geniş bir anlam dünyasına sahip olması ve müfessirlerin, araştırmacıların farklı kaynaklardan beslenmeleri yatmaktadır.

Genel kabullerin rivâyetlerle şekillendiği ve rivâyetleri israili haberlerin etkilediği bir gerçek ise de son dönemlerde ileri sürülen görüşlerin de herhangi bir ilmi dayanağı ve tutarlılığı bulunmamaktadır. Kur'ân âyetleri hakkındaki müşkülleri çözenin yolu Arap dilinin imkân verdiği çerçevenin dışına çıkmamak, Kur'ân bütünlüğünde kalmak ve âyetleri bağlamından koparmamaktır. Biz de makalemizde buna bağlı kalarak yorum yapmaya çalıştık. Ne bilimsel veriler ne de rivâyetler, âyetlerde işlenen yaratılış meselelerini net bir şekilde anlamamıza imkân vermiştir. Bunun içindir ki konuyla ilgili serdedilen tüm görüşlerin kabul edilebilir ve reddedilebilir olduğunu düşünmekteyiz.

Hız. Âdem ve yaratılışla ilgili âyetleri kronolojik tasnife tabi tuttuğumuzda Kur'ân'da yaratılışla ilgili teknik bilgilerin verilmediğini ve kıssaların genelde mesaj verme amaçlı zikredildiğini görürüz. Kur'ân, insanın nasıl yaratıldığı ile değil neden yaratıldığı, insanlığın nasıl çoğaldığı ile değil neden çoğaldığı ile ilgilenir ve bunun için kısmen de olsa tarihi malumatlar verir. Bu malumatlar, insanlığa teknik bilgi vermek için değil özünden uzaklaşan insanlığa yeniden yol göstermek, kurtuluş yoluna iletmek için aktarılır.

Yaratılışla ilgili mevzularda ve farklı fikirlere açık bazı konularda, nasların te'vil edilmesi kimileri tarafından tekfir konusu edilmiştir. Âyetlerin mana ve delaletlerinin sarih olmaması durumunda ileri sürülen farklı fikirlerin tekfir konusu değil sadece tenkit konusu olması gerektiğine inanmaktayız. İlmî araştırmalara açık bırakılan alanlarda düşünce özgürlüğünü tekfirle kısıtlamanın gelişmeye ve üretmeye mâni olduğunu düşünmekteyiz.

Yaratılış mevzusu gaybi bir mesele olması hasebiyle konunun Kur'ân merkezli değerlendirilmesi gerektiğine inanmaktayız. Yaratılış konusunda dün olduğu gibi bugün de son söz söylenmiş değildir. Bizim kanaatlerimiz âyetler hakkındaki düşüncelerimizden ibarettir ve mutlak anlamlar iddiasında asla değildir. Yaptığımız araştırmalar yaratılışla ilgili mevzuların yapılan tüm araştırmalara rağmen hala bakir bir alan olduğunu ve birçok akademik araştırmaya konu olabileceğini göstermiştir.

### Kaynakça

- Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî. *Le yasihhu en yukale el-insânu halifetun anillahi fî arzihî*. Beyrut: Mektebetü İhyâi Turâsî'l- İslâmî, 1991.
- Agitoğlu, Nurullah. *Peygamberimizin (SAS) Dilinden Hz. Âdem*. İstanbul: Kitabi Yay., 2015.
- Ağırman, Cemal. *Kadının Yaratılışı İlgili Rivâyetler Bağlamında Yeni Bir Yaklaşım*. İstanbul: Rağbet Yay., 2001.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Kıyas-ı Enbiya*. İstanbul: Y.y. 1962.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. İstanbul: Matbaa-i Osmaniyye, 1300/1882.
- Aksoy, Süleyman. *Kur'ân'ın Embriyolojik Sırları*. İstanbul: Kayahan Yay., 2. Basım, 2004.
- Alıcı, Mustafa. "İlahi Dinlerde Yaratılış-Evrım Tartışmaları". *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*. 6/14 (2018), 59-89.
- Ali Şeriatî. *Çöle İnış (Hubut-Kevir)*. Çev. Hicabi Kırlangıç & Derya Örs. Ankara: Fecir Yay., 3. Basım, 2015.
- Arpağuş, Hatice Kelpetin. *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*. İstanbul: Çamlıca Yay., 2001.
- Atay, Hüseyin. "Allah'ın Halifesi: İnsan". *Ankara Üniv., İlahiyat Fak. Dergisi*. 18 (1970), 75.
- Ateş, Ali Osman. *Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın*. İstanbul: Beyan Yay., 2000.
- Ateş, Avnullah Enes. "Kur'ân'da İnsanların Yaratılışı Meselesi". *Hitit Üniv., İlahiyat Fak. Dergisi*. 15/30 (2016/2), 364.
- Ateş, Süleyman. "Kur'ân-ı Kerim'e Göre Evrim Teorisi". *Ankara Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (1975), 138-140.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Aydemir, Abdullah. *Tefsirde İsrailiyyat*. İstanbul: Beyan Yay., 2015.
- Aydemir, Abdullah. *İslami Kaynaklara Göre Peygamberler*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları (Sabah Gazetesinin Armağanı), 1990.
- Bâr, M. Ali. *Kur'ân'ı Kerîm ve Modern Tıbbâ Göre İnsanın Yaratılışı*. Çev. Abdülvehhap Öztürk. Ankara: TDV Yay., ts.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. Ankara: Otto Yay., 2018.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Tefsîri*. 21 Cilt. İstanbul: Bayraklı Yay., 4. Basım, 2013.
- Bedir, Ahmet & Sarsılmaz, Arif. "Hz. Adem'in Boyu". *Harran Üniv., İlahiyat Fak. Dergisi*. 4 (1998), 133.
- Bezzâvî, Nasiruddîn, Ebû Saîd Abdullâh bin Ömer bin Muhammed eş-Şirâzî. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl/Tefsîru'l-Beyzâvî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Hatun*. Çev. Mehmet Görmez. Ankara: Otto Yay., 5. Basım, 2014.
- Bilge, Evin. *Kutsal Metinlerde Yaratılış*. *Dicle Üniv., İlahiyat Fak. Dergisi*. 15/1 (2013), 128-158.
- Bilgin, Abdülcelil. *Kur'ân'ı Tanımak*. Ankara: Araştırma Yay., 2018.
- Birinci, Züleyha. "Nefs-i vâhide' İfadesinden Hareketle Kadının Yaratılışı Hakkında Bir Değerlendirme". *Marmara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*. 47 (2014), 159.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Âdem". *DİA*. Ankara: TDV Yay., 1988.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed bin İsmâîl el-Cu'fî. *Sahîhu'l-Buhârî*. Thk. Muhammed Nizâr Temîm-Heysem Nizâr Temîm. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Kur'ân'da İnsanın Yaratılış Sahnesinin Düşündürdükleri*. *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, 20 (1975), 87.
- Cevherî, İsmâîl bin Hammâd. *Mu'cem es-sihâh*. Thk. Halîl Me'mun Şeyhâ. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 2008.
- Cihangir, Sonia. *Kadına Dair Hürâfeler ve Gerçekler*. İstanbul: Ozan Yay., 2016.

- Çelik, Hüseyin. "Kur'ân'a Göre Hz. Âdem'in Yaratılışı". *İstanbul Üniv., İlahiyat Fak. Dergisi*. 2/2 (2011), 62-65.
- Dartma, Bahattin. "Kur'ân Bağlamında İlk İnsan ve Nübüvvet-Fitrat İlişkisi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 1 (2006/6), 10-11.
- Dartma, Bahattin. "Hz. Âdem'in Dışlandığı Cennetin Dünyası Meselesi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 2 (2009/9), 11-21.
- Demir, Şehmus. *Mitoloji, Kur'ân Kıssaları ve Tarihi Gerçeklik*. İstanbul: Beyan Yay., 2. Basım, 2015.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân'ın Ana Konuları*. İstanbul: İFAV Yay., 4. Basım, 2008.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar*. 3 Cilt. İstanbul: İFAV Yay., 2017.
- Duman, Cengiz. *Kur'ân Kıssalarının Tarihselliği*. İstanbul: Ekin Yay., 2015.
- Düzgün, Şaban Ali. *Sarp Yokuşun Eteğinde İnsan*. Ankara: Otto Yay., 2016.
- Ebû Hâtim er-Râzî, Ahmet bin Hamdân. *Kitâbu'z-zîne*. Thk. Saîd el-Ğânimî. 2 Cilt. Beyrut: Menşûrâtî'l-Cemel, 2015.
- Ebu Hilâl el-Askerî, Hasen bin Abdullâh. *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Thk. Ahmed es-Seyyid. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- Elik, Hasan&Coşkun, Muhammed. *Tevhit Mesajı Özlü Kur'ân Tefsiri*. İstanbul: Fikir Yay., 2013.
- Erdem Mustafa. *Hazreti Âdem (İlk İnsan)*. Ankara: TDV Yay., 9. Basım, 2017.
- Esen, Muammer. "İnsanın Halifeliği Meselesi". *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*. 45 (2004), 15-37.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Mu'cemu tehzîbi'l-luğâ*. Thk. Riyâz Zekî Kâsım. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l- ma'rife, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-ayn*. Thk. Dr. Davud Sellum v.dğr. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2004.
- Firuzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed bin Ya'kub. *el-Kâmusu'l- muhit*. Thk. Halil Me'mun Şeyhâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 5. Basım, 2011.
- Gördük, Yunus Emre. "İlk İnsan Nesli Nasıl Devam Etti? Enstet İlişki İddiası Üzerine Eleştirel Bir Analiz". *Usul İslam Araştırmaları*. 29 (2018), 73.
- Gördük, Yunus Emre. "Klasik ve Modern Kaynaklarda İlk Cinayet Kıssası (Maide 5/27-31): Tefsir Metodolojisi Açısından Mukayeseli Bir İnceleme". *Amasya İlahiyat Dergisi*, 15 (2020): 105-142.
- Görener, İbrahim. "Âdemin Cennetten Yeryüzüne İnişi". *Bilimname Dergisi*. 18 (2010/1), 61.
- Deniz, Gürbüz. "Kur'ân'a Göre Hz. Âdem(a.s.)'ın Serüveni". *Journal of Islamic Research*. 22/2 (2011), 93.
- Halefullah, Muhammed Ahmed. *el-Fennü'l- Kasasi -Kur'ân'da Anlatım Sanatı*. Çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2012.
- Hâlidî, Salâh Abdülfettâh. *Kur'ân Öyküleri*. Çev. Ahmet Sarıkaya. Konya: Kitap Dünyası, 2002.
- Hâzin, Alâuddîn Alî bin Muhammed bin İbrahîm el-Bağdâdî. *Lübâbü't-te'vîl fi meânî't-tenzîl/Tefsîru'l-Hâzîn*. Thk. Abdusselâm Muhammed Alî Şâhîn. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2014.
- İbn Arabî, Muhyiddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali. *Fusûsu'l-Hikem*. Çev. M. Nuri Gençosman. İstanbul: Kırkambar Yay., 2003.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferâc Cemalüddîn Abdurrahmân bin Alî bin Muhammed. *Zâdu'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2015.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferâc Cemalüddîn Abdurrahmân bin Alî bin Muhammed. *Nüzhetü'l-a'yüni'n-nevâzir fi ilmi'l-vücûh ve'n-nezâir*. Thk. Muhammed Osmân. Kâhire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2. Basım, 2014.



- İbn Dureyd, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-Ezdî. *Cemheratu'l-luğâ*. Thk. İbrahim Şemsuddîn. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- İbn Fâris, Ebu'l Huseyn Ahmed bin Zekerıyyâ. *Mekâyısu'l-luğâ*. Thk. Enes Muhammed eş-Şâmî. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2008.
- İbn Fâris el-Luğavî, Ebû'l-Huseyn Ahmed er-Razî. *es-Sâhibıyyu fî fikhi'l-lûğâti'l-Arabiyyeti ve mesâilîhê ve süneni'l-Arab fî kelâmihê*. Thk. Dr. Ömer Farûk Tabbâ'. Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Meârif, 3. Basım, 2013.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullâh Şemsuddîn Muhammed bin Ebû Bekr. *Hâdi'l-ervah ilâ bilâdi'l-efrâh*. Thk. Zâid bin Ahmed en-Neşîrî. Mekke: Dâru'l-Âlemi'l-Fevâid, 1428.
- İbn Kesîr, İmâduddîn Ebû'l-Fidâ İsmail bin Ömer el-Kureşî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 7. Basım, 1993.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh bin Müslim ed-Dineverî. *Tefsîru garîbu'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrut: Mektebetü'l-Alemiyye, 2007.
- İbn Mâce, Ebû Abdullâh Muhammed bin Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. Thk. Halîl Me'mûn Şihâ. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1998.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed bin Mukerrem el-İfrikî el-Mısırî. *Lisânu'l-Arab*. Thk. Yusuf Bekai v.dğr. 2 Cilt. Beyrut: Müesseseti'l-A'lem li'l-Matbuât, 2005.
- İbn Sîde, Ebû Hasen Alî bin İsmâil el-Mursî. *el-Muhkem ve'l-muhit el-a'zam*. Thk. Abdulfettâh es-Seyyid Selim- Huseyn Birkân. 3 Cilt. Kahire: Ma'hed Mahtutati'l-Arabiyye, 2011.
- İslamoğlu, Mustafa. *Kur'ân ve Tabiat Âyetleri Işığında Yaratılış ve Evrim*. İstanbul: Düşün Yay., 2015.
- Kahraman, Ferruh. "Bir Tefsîr-Kelâm Problemi: Hz. Âdem'in Yasak Ağaca Yaklaşması". *Sakarya Üniv., İlahiyat Fak. Dergisi*. 15/27 (2013/1).
- Kahraman, Ferruh. "Hz. Âdem'e Öğretilen İsimler: Kültür Olgusunun Sembolik Söylemi". *Edebi İslamiyat Dergisi*. 4/2 (2020), 15-40.
- Kara, Ömer. *Tefsir Tedkikleri I*. İstanbul: İFAV Yay., 2017.
- Karasakal, Şaban. "Kur'ân'da Ruh Kavramı". *The Journal of Academic Social Science Studies*. 28/2 (2014), 288-289.
- Karataş, Şaban. *Muhammed Ahmed Halefullah Eserleri ve Kur'ân Tefsiri ile İlgili Görüşleri*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.
- Karauğuz, Güngör. *Âdem'in Çocukları Çiviyazılı Kaynaklar, Tevrat, İnciller ve Kur'ân'a Göre*. Konya: Çizgi Yay., 3. Basım, 2017.
- Karslı, İbrahim H. *Kur'ân Yorumlarında Kadın*. İstanbul: Rağbet Yay., 2003.
- Kâsımî, Muhammed Cemaluddîn. *Mehâsinu't-te'vîl/Tefsîru'l-Kasimî*. Thk. Ahmed bin Alî. Hamdî Subh. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003.
- Kavşut, M. Sait. "Kur'ân'da İnsanın Yaratılış Aşamaları Te'vilat Ekseninde Bir Değerlendirme". *Şarkıyyat İlmi Araştırmalar Dergisi*. 7 (2012), 289-300.
- Keskin, Hasan. "Kur'ân'da Meleklerin Hz. Âdem'e Secdesinin Yorumu". Cumhuriyet Üniv., İlahiyat Fak. Dergisi. 6/2 (2002), 107.
- Kılavuz, Ulvi Murat. "Arâisü'l-Kur'ân'da Yaratılış Kıssası". *Ulusal Vâni Mehmed Efendi Sempozyumu 7-8 Kasım 2009* (Bursa, 2011), 171.
- Kınikoğlu, Nihat. "Varoluş, Evrim, İnsan ve İslam". *İslami Araştırmalar Dergisi*. 7/1 (1993-94), 76.
- Kocabaş, Şakir. *Kur'ân'da Yaratılış Uzayların ve Maddenin Yaratılışı*. İstanbul: Kure Yay., 2. Basım, 2017.

- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed bin Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed İbrahim el-Hafnevî-Mahmûd Hâmîd Osmân. 12 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed bin Muhammed bin Mahmûd. *Tevîlâtü Ehli's-Sünne/Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Thk. Dr. Mecdi Basillum. 10. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Maverdî, Ebû'l-Hasen Alî bin Muhammed. *en-Nuket ve'l-uyûn*. Thk. Seyyid Abdulmaksud bin Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Merdin, Saadettin. *İslamın Pavlusları II*. Ankara: Araştırma Yay., 3. Basım, 2016.
- Mevdüdi Ebu'l-Ala. *Tefhimü'l-Kur'ân*. Çev. Muhammed Han Kayani v.dğr. İstanbul: İnsan Yay., 2. Basım, 1996.
- Muhammed Ahmed Cûd el-Mevlâ. *Kasasu'l-Kur'ân*. Dimaşk: Daru'l-İlmi'l-Hadis, 1999.
- Muhammed Fuâd Abdalbâkî. *el-Mu'cemu'l-müfehres li elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 2007.
- Muhammed İkbâl. *İslamda Dini Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*. Çev. Sofi Huri. İstanbul: Kırkambar Yay., 1999.
- Mukâtil bin Süleymân bin Beşîr. *el-Esbâh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Thk. Abdullâh Şehhâte. Kâhire: Dâru Ğarib, 2001.
- Mukâtil bin Süleymân bin Beşîr. *Tefsîru Mukâtil bin Süleymân*. Thk. Ahmed Ferid. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Müslim bin Haccâc, Ebû Huseyn el-Kuşeyrî. *Sahîhu Müslim*. Thk. Ahmed Zehve- Ahmed İnaeye. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2004.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed bin Muhammed bin İsmail. *Meâni'l-Kur'ân*. Thk. Yahya Murad. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-hâdis, 2004.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünenü'n-Nesâî*. Thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Maarif, 1998.
- Neseî, Abdullâh bin Ahmed bin Mahmûd. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl/Tefsîru'n-Neseî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2000.
- Okçu, Abdulmecit. "Kur'ân ve Evrim Açısından Canlıların Oluşumu". *EKEV Akademi Dergisi*. 17/56 (2013), 174.
- Okumuş, Namık Kemal. *Eşref'ten Esfel'e İnsanın Serüveni*. Ankara: Araştırma Yay., 2015.
- Okuyan, Mehmet. *Kıssalar Ne Söyler Yaratılış ve Hz. Âdem I*. İstanbul: Düşün Yay., 2017.
- Okuyan, Mehmet. *Kıssalar Ne Söyler Hz. Nuh II*. İstanbul: Düşün Yay., 2018.
- Özalp, Hasan. "Kur'ân-ı Kerim'de Kozmik Tarih ve Biyolojik Gelişim". *Turkish Studies, International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. 10/1 (2015), 548.
- Özdeş, Talip. *Kur'ân ve Cinsiyet Ayırmacılığı*. Ankara: Fecr Yay., 2005.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'ân ve Yaratılış*. İstanbul: Kuramer Yay., 2015.
- Öztürk, Mustafa. *Kıssaların Dili*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 3. Basım, 2012.
- Ragîb el-İsfelhânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn bin Muhammed. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'ân*. Thk. Muhammed Halil Aytenî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 2001.
- Rasikhî Fûruzan. "Kur'ân'ın ve Kutsal Kitabın Kadına Bakış Açılarının Karşılaştırılması (Yaratılış Hikâyesine Göre)". *Misbah Dergisi*. 1/3-4 (2013), 157.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed bin Ömer bin Hasen bin Huseyn bin Alî et-Teymî. *Mefâtihu'l-ğayb/Tefsîru'l-kebîr*. Thk. İbrahim Şemsuddîn, Ahmed Şemsuddîn. 23 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 4. Basım, 2013.

- Reşîd Rızâ, Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*. Thk. İbrahim Şemsuddîn. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 3. Basım, 2011.
- Said Nursi. *İşaratü'l-İ'caz*. Çev. Abdülmecid Nursi. İstanbul: Sözler Yayınevi, 2004.
- Sarmış, İbrahim. *Kur'an'a Göre İnsan'ın Yaratılması ve Çoğalması*. İstanbul: Düşün Yay., 2016.
- Şimşek, M. Sait. *Kur'an Kıssalarına Giriş*. Konya: Kitap Dünyası Yay., 3. Basım, 2013.
- Şimşek, M. Sait. *Yaratılış Olayı*. İstanbul. Beyan Yay., 1998.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yay., 2012.
- Tabbara, Abdulfettah. *Kur'an'da Peygamberler ve Peygamberimiz*. Çev. Ali Rıza Temel&Yahya Alkın. İstanbul: Miilli Gazete, 1998.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed bin Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2013.
- Tabresî, Ebû Alî el-Fazl bin Hasen bin el-Fazl. *Mecmau'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. İbrahim Şemsuddîn. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Tâhir bin Âşûr, Muhammed. *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 12 Cilt. Tûnus: Dâru Suhnûn li'n-Neşr ve't-Tevzi', ts.
- Taslaman, Caner. *Bir Müslüman Evrimci Olabilir mi*. İstanbul: Destek Yay., 2017.
- Taslaman, Caner. *Evrîm Teorisi Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yay., 20. Basım, 2016.
- Tirmîzî, Ebû İsâ Muhammed bin İsâ bin Sevre. *Sünenü't-Tirmîzî*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2002.
- Tuksal, Hidâyet Şefkatli. *Kadın Karşısı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*. Ankara: Otto Yay., 4. Basım, 2012.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed bin el-Hasen. *et-Tibyân fî tefsîri'l-Kur'ân*. Thk. Ahmed Habîb Kasîr el-Âmilî. 10. Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbuât, 2013.
- Uğur, Hakan. *Tevrat'ın Kur'an'a Arzı*. Bursa: Emin Yay., 2011.
- Ünal, Asife. "Yahudi Geleneğinde Kadının Yaratılışı ve Lilit Efsanesi". *Çukurova Üniv., İlahiyat Fak. Dergisi*. 17/2 (2017), 111-112.
- Yakıt, İsmail. *Kur'an'ı Anlamak*. İstanbul: Ötüken Yay., 2005.
- Yasdıman, Hakkı Şah. "Yılan, Havva, Âdem Arasında Geçen Olaylara İslam ve Yahudiliğin Bakışı". *Dokuz Eylül Üniv., İlahiyat Fak. Dergisi*. 34 (2011), 26-28.
- Yeniçeri, Celal. *Uzay Âyetleri Tefsiri*. İstanbul: Erkam Yay., 1995.
- Yuval Noah Harari. *Hayvanlardan Tanrılara Sapiens İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi*. Çev. Ertuğrul Genç. İstanbul: Kolektif Yay., 7. Basım, 2015.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd bin Ömer bin Muhammed. *Esâsu'l-belâğa*. Dimeşk: Dâru'n-Nefâis, 2009.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd bin Ömer bin Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki ğavâmizi't-tenzîl ve uyûnu'l-ekâvîl fî vucûhu't-te'vîl*. Thk. Muhammed Abdusselâm Şâhî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995.



e-ISSN: 2148-0494

## ***Dergiabant***

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1  
(Mayıs/May 2021)

### **Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik Arasındaki İhtilafî Meselelere Bir Katkı: Kün Emri ve Yaratmaya Tesiri**

**A Contribution to the Controversial Issues Between the Ash'ariyya  
and the Mâturîdiyya: The Order of Kun and It's Effect on Creation**

#### **Hikmet Yağlı Mavil**

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,  
Department of Kalam and History of Islamic Sects  
Bolu/Turkey

**hmavil@ibu.edu.tr**

**orcid.org/0000-0003-0251-5019**



#### **Makale Bilgisi**

#### **Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi

**Article Type:** Research Article

**Geliş Tarihi:** 24 Mart 2021

**Date Received:** 24 March 2021

**Kabul Tarihi:** 2 Mayıs 2021

**Date Accepted:** 2 May 2021

**Yayın Tarihi:** 30 Mayıs 2021

**Date Published:** 30 May 2021

**Yayın Sezonu:** Bahar

**Publication Season:** Spring

<https://doi.org/10.33931/abuifd.902409>



#### **İntihal/Plagiarism**

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by a special software and no plagiarism detected.



#### **Atıf/Cite as**

Yağlı Mavil, Hikmet. "Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik Arasındaki İhtilafî Meselelere Bir Katkı: Kün Emri ve Yaratmaya Tesiri". *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 64-94.  
<https://doi.org/10.33931/abuifd.902409>

**Copyright** © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Bolu, 14030  
Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

## **Eş'arîlik ve Mâtürîdîlik Arasındaki İhtilafı Meselelere Bir Katkı: Kün Emri ve Yaratmaya Tesiri**

### **Öz**

Semâvî dinler geleneğinde önemli bir yere sahip olan "söz-yaratma" ilişkisi, Kur'ân'da geçen "kün âyetleri" bağlamında ifadesini bulmuştur. Buna göre Allah, bir şeyi yaratmak istediği zaman "ol" demesinin yeterli olacağını, o şeyin de hemen oluverdiğini bildirmektedir. Allah'ın evreni yoktan yarattığı konusunda aynı kanaati paylaşan kelâm âlimleri, bu yaratmanın nasıl gerçekleştiği ve "kün" emrinin yaratmadaki rolü meselesinde ise ilahî sıfat anlayışlarına göre farklı görüşler ortaya atmışlardır. Ebû Hanîfe'den itibaren zatî sıfatlar ile fiilî sıfatlar arasında herhangi bir ayırım gözetmeyen ve yaratmayı tekvin sıfatı ile açıklayan Mâtürîdiyye âlimlerinin çoğunluğu, kün emrini "Allah'ın yaratmasının sürati"ni anlatan mecazî bir ifade kabul ederek ilgili âyetleri te'vil etme yoluna gitmişlerdir. Bazı Mâtürîdîler ise yaratmanın tekvin sıfatıyla gerçekleştiği düşüncesini göz ardı etmemekle birlikte âyetlerin lafzına bağlı kalarak kün emrinin de bir tür yaratma olduğunu düşünmüşlerdir. Diğer taraftan yaratmanın kudret sıfatı ile gerçekleştiğini kabul eden Eş'arîler, Ehl-i hadis âlimleri ile Küllâbiyye'nin izinden giderek kün emrini Allah'ın ezeli "yaratıcı söz"ü olarak değerlendirmişler ve bu konuda ispat yöntemini benimsemişlerdir. Bu bağlamda kün emriyle ilgili iki mezhep arasındaki ihtilaf, sadece kudret-tekvin tartışmasından ibaret olmayıp naslara yaklaşım konusundaki yöntem farklılığının bir yansımasıdır. Kudretten başka yaratıcı ezeli bir niteliği gerektirmesi, kelâm sıfatını lafız-mana ilişkisi dışında başka bir hususla ilişkilendirmesi gibi açılardan tenkit edilen Eş'arîlerin bu yaklaşımı, müteahhir dönemdeki bazı Eş'arî bilginleri tarafından kabul edilmemiştir. Söz konusu bilginler bu konuda Mâtürîdîlerin te'vile dayalı yaklaşımını benimsemişler, ancak yorumlarında onlardan farklı olarak kendi mezheplerinin yaratmayı açıklamak üzere başvurduğu "ezeli kudret" anlayışını muhafaza etmişlerdir. Bu makalede Eş'arîler ile Mâtürîdîler arasındaki "kün" emrine dayalı ihtilafın ayrıntıları ele alınmakta ve kelâm yöntemi açısından hangi yaklaşımın daha tutarlı olduğu belirlenmeye çalışılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Eş'ariyye, Mâtürîdiyye, Kün (Ol) Emri, Tekvin.

## **A Contribution to the Controversial Issues Between the Ash'ariyya and the Mâtürîdiyya: The Order of Kun and It's Effect on Creation**

### **Abstract**

The "word-creation" relationship, which has an important place in the tradition of Abrahamic religions, has found its expression in the context of the "kun verses" in the Qur'ân. Sharing the same opinion about God's creation of the universe from nothing, theologians have different views on the issue of how this creation took place and the role of the command "kun" in creation, according to their understanding of divine attributes. Since Abû Hanîfa, most of the Mâtürîdiyya scholars, who did not make any difference between the personal and the actual attributes, thought that the attribute of takwîn was necessary for the creation and they interpreted the related verses, thinking that the order of kun was an allegory from the speed of Allah's creation. But some of them did not ignore the idea that creation took place with takwîn, but they also thought that the order of kun was a kind of creation, adhering to the apparent meaning of the verses. On the other hand, the Ash'ariyya scholars, who think that creation takes place with the attribute of qudra, and who do not make any distinction between takwîn and mukawwan, regarded the order of kun as the eternal "creative word" of God. While the Mâtürîdiyya followed the method of ta'wil in this issue, it is interesting that the Ash'ariyya applied the method of işbât. Some of later Ash'ariyya scholars also criticized this approach and adopted the interpretation of the

Mâtürîdiyya on this issue. In this article, the details of the dispute between the Ash'ariyya and the Mâtürîdiyya based on the order of "kun" are discussed and it is tried to determine which approach is more consistent in terms of the method of kalâm.

**Keywords:** Kalâm, The Ash'ariyya, The Mâtürîdiyya, Order of Kun (Be), Takwîn.

## Giriş

Arapçada “kevn” mastarının emir kipine karşılık gelen “kün” (ol) kelimesi, kelâm ilminde Allah'ın eşyayı yoktan yaratmasını ifade etmek üzere kullanılan bir terimdir.<sup>1</sup> Her şeyin bir sözle yaratıldığını anlatan ifadelere Kur'an'ın yanı sıra Tevrat, Zebur ve İncil gibi diğer kutsal metinlerde de rastlamak mümkündür. Tevrat'ın *Yaratılış* babının ilk âyetlerine göre Rab, başlangıçta göğü ve yeri yaratmış, yerin boş ve engin karanlıklarla kaplı olması üzerine “ışık olsun!” diye emretmiş ve ışık var olmuştur. Tanrı, sırasıyla suların arasını ayırmak için bir kubbenin var olmasını, göğün altındaki suların bir yere toplanıp karaların ortaya çıkmasını, yeryüzünün bitki, tohum ve meyve veren ağaçlar üretmesini, çeşitli canlıların ve insanın var olmasını emretmiştir. Kısacası Tevrat'a göre Rab yer ve gökteki her şeyi sözel emriyle (liyekün) altı günde yaratmış, yedinci günde ise istirahate çekilmiştir.<sup>2</sup> Burada sözü geçen “istirahat” kelimesini İslâm inancı açısından değerlendiren bazı Selef âlimleri, bu ifadeyi Allah'ın emrini bitirmesi ve işlerini tamamlaması olarak açıklamışlardır.<sup>3</sup>

Zebûr'da Allah'ın her şeyi sözel emriyle yarattığını anlatan bölüm şöyledir: “Bütün yeryüzü Rab'den korksun. Bütün dünyada oturanlar O'ndan yılsın. Çünkü O söyledi ve oldu, O emretti ve sabit durdu.”<sup>4</sup> Ayrıca Rab meleklerin, güneşin, ayın, yıldızların ve göklerin üstündeki suların kendisine hamd etmesini istemektedir. Çünkü Rab emretmiş, bu emri üzerine varlıklar yaratılmış ve Rab onların aşamayacakları belli kanunlar var etmiştir. Buna göre ateş, kar, ağaçlar, hayvanlar ve insanlar olmak üzere yeryüzünde var olan her şey Rabb'in ismine hamd etmelidir.<sup>5</sup> Eski Ahit'te Tanrı'nın doğaya yansıyan ve insanlık tarihine yön veren bu yaratıcı sözü (davar), Helenistik kültürde “logos” kavramı ile ilişkilendirilmiş, onun dünya hayatını devam ettiren ve evrenin ruhu olduğuna inanılan bir ilke olduğu kabul edilmiştir.<sup>6</sup> Yuhanna İncili'nde de başlangıçta Tanrı ile birlikte var olan ilk şeyin O'nun sözü olduğu, her şeyin bu söz aracılığıyla yaratıldığı, var olan hiçbir şeyin sözsüz

<sup>1</sup> İskender Pala, “Kün”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/552. Belagatçılara göre hitabın emir, nehiy, haber ve istihbar olmak üzere dört şekli vardır. “Kün feyekûn” ifadesi tekvinî bir emirdir. Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûlû'd-dîn*, thk. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 238.

<sup>2</sup> *Kitab-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003), Yar. 1:1-18.

<sup>3</sup> Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Maârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kâhire: Dâru'l-Maarif, ty.), 9-11. Kendisinin Selefin yolunu izlediğini belirten İbn Teymiyye, peygamberlerin haber verdiği gibi Allah'ın yeri ve göğü altı günde yarattığını belirtir ve bu konuda Yâsîn Sûresi 82. ayeti delil getirerek O'nun ezelde iradesiyle mütekellim olduğunu söyler. bk. Takiyyüddîn Ahmed İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ: Kitâbü'l-Kur'ân*, thk. Âmir Cezzâr – Enver Baz (b.y., t.y.), 12/103.

<sup>4</sup> Mez. 33: 8-9.

<sup>5</sup> Mez. 148: 1-13.

<sup>6</sup> Michael Ebstein, *Mysticism and Philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-Arabi and the Ismaili Tradition* (Leiden: E.J. Brill, 2013), 33-34.

olamayacağı bilgisi yer alır.<sup>7</sup> Hıristiyanlar Allah'ın bu sözünün Hz. Meryem'e bırakılan Hz. İsa olduğuna inanmışlar, onu Allah'ın zâtından kaynaklanan ezeli sözü ve kelimesi olarak kabul etmişlerdir.<sup>8</sup> Böylece Hıristiyanlıkta Hz. İsa, ezeli ve ebedi logosun cisimleşmiş, ete kemiğe bürünmüş hali olarak karşımıza çıkmaktadır.

Semavî dinlerde ve kültürlerde yer alan yaratıcı söz anlayışının Arapça karşılığı "kelime"dir ve bu kavram Kur'an'da kün, emir, kelâm, ruh (ruhu'l-emîn) ve irade ile bağlantılı olarak ilahî kararların formüle edildiği ve iletildiği söz anlamına gelmektedir.<sup>9</sup> Kur'an-ı Kerim'de "ol" anlamına gelen "kün" (كُنْ) emri sekiz yerde zikredilir.<sup>10</sup> Bu âyetlerde Allah Teâlâ, bir şeyin olmasını istediğinde sadece "ol" (kün) demesinin yeterli olduğunu, o şeyin de hemen oluverdiğini (feyekûn) ve bu sözünün gerçek olduğunu bildirmektedir.<sup>11</sup> Âyetlerdeki kün lafzı "istediğimiz zaman, hükmettiğimiz zaman" cümlesinde olduğu gibi, çoğu zaman Allah'ın iradesi ile ilişkilendirilmektedir. Yüce yaratıcı Âl-i İmrân Sûresi 59. âyette ise kendi katında Hz. İsa'nın durumunun Hz. Âdem gibi olduğunu, onun önce topraktan sonra da kün emriyle yaratıldığını bildirmektedir. Bu âyet diğerlerinden farklı olarak şart edatı içermemekte ve geçmiş zaman siygasıyla Allah'ın Hz. Âdem'i topraktan yarattığını, sonra bizzat "ol" sözünü söylediğini, onun da var olduğunu haber vermektedir. Önceki âyetlerde yoktan yaratmaya işaret edilirken burada insanın topraktan ve babasız yaratılması söz konusudur. Bu sebeple canlılık kazandırmayı ve insan sureti vermeyi ifade eden "kün" emri, insanın maddî varlığının topraktan çıkarılmasının ardından zikredilmiştir.<sup>12</sup>

Müslümanlar içerisinde kün kavramına ayrı bir önem vererek onu yaratma teorisinin temeline yerleştiren Bâtîni-İsmâîlîler, bu kelimeyi oluşturan kâf (ك) ve nûn (ن) harflerinin gerçek birer cisimsel surete sahip olduğunu iddia etmişlerdir. İsmâîliyye'nin itikadî ve fikrî görüşlerini sistemleştiren Ebû Hâtim er-Râzî (öl. 322/933), Yeni Eflâtunculuğun da etkisinde kalarak Mutlak Bir olan Allah'ın "kün" emriyle, bütün varlıkların kaynağını oluşturan ilk akli yarattığını, ondan da ruhî ve maddî âlemlerin ortaya çıktığını savunmuştur. Dolayısıyla daha sonra İhvân-ı Safâ risâlelerine de etki ettiği görülen bu anlayışta Tanrı ile akıl arasında yer alan kün emri, ilk aklın sebebidir ve akıl da Tanrı'nın kelimesiyle yaratılan ilk ruhanî varlıktır.<sup>13</sup> Ayrıca Râzî'ye göre kâf ve nûn harfi Allah'ın yaratmasının illeti olan kelime için "beden", hareket ve sükûn ise "ruh" konumundadır. Ebû Hâtim'in bu görüşüne karşı

<sup>7</sup> Yu. 1:1-4.

<sup>8</sup> Ebû Abdillâh Ahmed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, thk. Sabri b. Selâme Şahin (Riyad: Dâru's-Sebât, 2003), 125-128.

<sup>9</sup> Michael Ebstein, *Mysticism and philosophy in al-Andalus*, 36.

<sup>10</sup> Kün ifadesinin geçtiği âyetler için bk. el-Bakara 2/117; Âl-i İmrân 3/47, 59; el-En'âm 6/73; en-Nahl 16/40; Meryem 19/35; Yâsîn 36/82; el-Mü'min 40/68.

<sup>11</sup> el-En'âm 6/73.

<sup>12</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 2/320; krş. Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış* (İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017), 86-90.

<sup>13</sup> Michael Ebstein, *Mysticism and philosophy in al-Andalus*, 45.

çıkan Ebû Ya'kûb es-Sicistânî'ye (öl. 393/1003) göre kelâmın hazineleri harflerdir ve peygamberler de bu harfleri kullanarak kutsal kitapları oluşturmuşlardır. O, bu harflerin Kûnî-Kader (كوني قدر) terkininde toplanan yedi ulvî harf olduğunu, yaratmanın bu harflerle gerçekleştiğini ve her bir devir sahibinin bu yedi harfe sahip olduğunu iddia etmiştir.<sup>14</sup> Kün ile emir arasında bağlantı kuran ve Hz. Ali'yi kelâm ile özdeşleştiren bazı İsmâîlîler de Hz. Ali'nin varlıklardaki yaşam kaynağı olduğunu ve varlıklara hulûl ettiğini söyleyerek kâf ve nûn harfine sembolik anlamı aşan gerçeklik boyutunda bir değer yüklemişlerdir. Bu teoride Hz. Ali'nin kelâm olmasının yanı sıra, Fâtımî halifesi Müstansır-Billâh'ın (öl. 487/1094) kâf ve nûn sahibi oluşu gibi uzak yorumlara da yer verilmektedir.<sup>15</sup>

Kün emri tasavvuf literatürüne dâhil olduktan sonra, Şîi-Bâtınîlerde olduğu gibi bir takım gnostik şekiller kazanarak özellikle vahdet-i vücütçü düşüncenin bir parçası haline gelmiş, bazı sûfilerce de "kün" emrinde yer alan harflerin rakamlara denk geldiği ve bu rakamların belli anlamlara sahip olduğu iddia edilmiştir.<sup>16</sup> İbn Meserre (öl. 319/931)<sup>17</sup> ve İbnü'l-Arabî'ye (öl. 638/1240) göre konum olarak Tanrı'dan aşağıda ve ilk aklın üstünde yer alan kün emri, her şeyin yaratılmasının illetidir ve yaratılan her şey kün emrinin bir tecellisidir. "Kün" emrine küllî iradenin sûreti ve yaratma vasıtası olduğu için "kelimetü'l-hazret" ismini veren İbnü'l-Arabî, ikinci mertebede ilahî ilimde sabitlik kazanmış mümkünlerin hakikatlerinin (a'yân-ı sâbite) "kün" emriyle şehâdet âleminde hâricî vücûdlar ile taayyün ettiğini belirtmektedir.<sup>18</sup> Ona göre "ol" emri Allah'ın konuşmasıdır ve harfler nasıl insanın

<sup>14</sup> Ali Avcu, *Horasan-Maveraünnehir'de İsmâîlîlik* (İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018), 217-218; krş. Michael Ebsstein, *Mysticism and philosophy in al-Andalus*, 41-43.

<sup>15</sup> Yunus Öztürk, "Hanefî-Mâtürîdî Geleneğin Mutasavvıf Bir Müellifi Ve Mesnevî Türü Eseri Olarak Âşık Paşa Ve Garibnâme Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz", *Sünnî-İrfânî Geleneğin 14. Yüzyıl Temsilcisi Âşık Paşa ve Türkçe Mesnevisi Garibnâme Üzerine İncelemeler*, ed. Yunus Öztürk (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020), 160-161.

<sup>16</sup> İbnü'l-Arabî, İsevî ilmin, harflerin ilmi olduğunu söyler. Bu nedenle Hz. İsa'ya üfleme verilmiştir. Hz. İsa kabirdeki surete ya da topraktan yaptığı kuş suretine üflemiş, bu üfleme ile ilahî izin doğrultusunda suret canlanmıştır. Dolayısıyla "ol" kelimesinin hakikatini bilen kimse İsevî ilmi öğrenmiş demektir. Üfleme hayatın ruhu olan yüreğin içinden çıkan havadır. Hava çıkış yolu kesintiye uğradığında harfler ortaya çıkar, bunlar birleştiğinde ise manalarda duyusal hayat ortaya çıkar. Bu ilahî mertebeden âleme gözüken ilk şeydir. Buna göre bileşik olarak meydana gelmiş ilk kelime kün sözüdür ve üç harften (كون) oluşur. Bu üç harfin her biri de üç harften oluşur ve böylece kökü üç olan dokuz sayısı meydana gelir. Basit sayılar dokuzun varlığıyla kün kelimesinden meydana gelir. İbnü'l-Arabî'ye göre bu dokuz veya kün, dokuz felektir. Dokuz feleğin toplamının hareketi ve gezegenlerin dolaşımıyla dünya ve içindeki şeyler meydana geldiği gibi yine onların hareketleriyle de yok olacaklardır. bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 2/31-35. Bazı risâlelerde ise kün emrinin âmir ile bir olduğu ve âlemin altı günde yaratılmasını sembolize eden altı harften meydana geldiği yorumu yapılır. bk. *Nokta Sembolizmi: Noktatü'l-Beyân Risâlesi*, nşr. Mehmet Tabakoğlu - Şükrü Maden (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 97.

<sup>17</sup> Empedokles'in felsefesinden etkilenen İbn Meserre, Kurtuba'da doğmuş, tasavvufî eğilimleri ve kelâmî görüşleriyle meşhur olmuştur. O, âlemin ezeli olduğunu, Allah'ın âleme müdahalesinin şanına yakışmayacağını, bu sebeple âlemin arş tarafından yönetildiğini savunmuştur. Mustafa Çağrı, "İbn Meserre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/188-193.

<sup>18</sup> Mahmut Erol Kılıç, "İbnü'l-Arabî, Tasavvuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/503; Mustafa Sinanoğlu, "Logos", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm*



nefesinde görünür hale gelirse, varlıklar da “kün” emriyle Rahman’ın nefesinde görünür hale gelmektedir.<sup>19</sup>

Bu tür bâtinî ve işarî yorumların İslâm dünyasında yayılması üzerine “kün” emrinin mecazî mi yoksa hakiki mi olduğu problemi, yaratma sıfatı açısından da kelâm bilginlerinin gündemini meşgul etmiştir. Nitekim Allah’ın her şeyi yoktan yarattığına inanmakla birlikte bu yaratmanın nasıl ve ne zaman gerçekleştiği sorusu, kelâm âlimleri açısından ayrı bir önem arz eder. Kelâm ilminde “kün” emrinin mahiyeti konusu, kaynağını “tekvin” tartışmasından alır. Dolayısıyla kün emri, tekvin ve fiilî sıfatlar tartışması bağlamında Eş’arîlerle Mâtürîdîlerin ihtilaf ettiği konular içerisinde zikredilir ve her iki gelenek açısından yaratma doktrini çerçevesinde tekvin konusunu mukayeseli olarak ele alan çalışmalar bulunmaktadır.<sup>20</sup> Ancak her ne kadar iki mezhep arasındaki ihtilafli noktalardan biri olarak kaydedilse de kün emrinin mahiyetine Eş’arîler gibi yaklaşan Mâtürîdî bilginler olduğu gibi Mâtürîdîler gibi yaklaşan Eş’arî bilginler de bulunmaktadır. Bu mezhep içi görüş farklarının yanı sıra kün emri ile kudret, kelâm ve tekvin sıfatı arasında kurulan ilişki, Eş’ariyye ve Mâtürîdiyye arasındaki ihtilafları konu alan eserlerde yeterli biçimde ele alınıp tartışılmış değildir. İlgili tartışmalara bir katkı sağlayacağını düşündüğümüz bu makale, Kur’an’da yaratmaya delalet eden “kün” emrinin kelâmcılar tarafından hangi açılardan tartışıldığını ortaya koymayı ve Eş’arîler ile Mâtürîdîlerin konu hakkındaki görüşlerini mukayeseli bir biçimde incelemeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda öncelikle Ehl-i hadis âlimleri ile Mu’tezile ve Küllâbiyye gibi diğer mezheplerin konuya bakışı ele alınacak, ardından Eş’ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcılarının “kün” emri etrafındaki ihtilaflarına yer verilecektir.

### 1. İlk Dönem Ehl-i Hadis Bilginleri ve Kelâmcılara Göre Kün

Emevî döneminin sonlarına doğru kün lafzıyla ilgili tartışmalar daha çok Cehmiyye ile Ehl-i hadis âlimleri arasında Allah’ın kelâmının ezeliği ekseninde ortaya çıkmıştır. Bu konunun yaratma bağlamına kayarak Eş’arîyye ile Mâtürîdiyye arasında ihtilafli bir hale dönüşmesi ise ilahî fiillerin tekvin merkezli olarak ele alınmaya başlanmasıyla ilgilidir. İlk dönem kaynaklarında Ehl-i hadis âlimleri, Allah’ın kelâmının yaratılmış olduğunu ve O’nun Hz. Mûsâ ile doğrudan konuşmadığını iddia eden Cehmiyye’yi, “kün” emrinin zikredildiği âyetleri gerekçe göstererek reddetmişlerdir. Bu bağlamda Hasan-ı Basrî (öl. 110/728), nesnelere

*Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/213; Michael Ebstein, *Mysticism and philosophy in al-Andalus*, 51-54.

<sup>19</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Emrah Kaya, “Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn ‘Arabî ve İbn Teymiyye’nin Yaratma Meselesine Ezeli Fiil Olarak Bakışı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/2 (2016), 84; Michael Ebstein, *Mysticism and philosophy in al-Andalus*, 53-56.

<sup>20</sup> İbn Kemal Ahmed Şemseddin Kemalpaşazade, *Mesâilü’l-ihtilâf beyne’l-Eşâ’ira ve’l-Mâtürîdiyye*, thk. Saîd Abdullatif Fûde (Amman, Dâru’l-Feth lid’d-Dirâsâti ve’n-Neşr, 2009), 20-27; Hasen b. Abdilmuhsin Ebû Azbe, *Ravzatu’l-behiyye fî mâ beyne’l-Eşâ’ira ve’l-Mâtürîdiyye* (Haydarabad: Dâiretü’l-Maârifî’n-Nizâmîyye, 1322), 39-43; Abdürrahim b. Ali Şeyhzâde, *Nazmu’l-ferâid ve cem’u’l-fevâid* (Mısır: Matbaatü’l-Edebiyye, 1317), 17-20; İbn Kemal Ahmed Şemseddin Kemalpaşazade, *Mesâilü’l-ihtilâf beyne’l-Eşâ’ira ve’l-Mâtürîdiyye*, thk. Saîd Abdullatif Fûde (Amman, Dâru’l-Feth lid’d-Dirâsâti ve’n-Neşr, 2009), 20-27.

Allah'ın "ol" emriyle var olduğunu savunurken<sup>21</sup> Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Hıristiyanların ve Cehmiyenin Hz. İsa'nın durumu hakkında yanıldıklarını söyleyerek Nahl Sûresi'nin 40. âyetiyle delil getirmektedir. Hıristiyanlar, Hz. İsa'nın Allah'ın zatından kaynaklanan ezeli sözü ve kelimesi olduğunu kabul ederken Cehmiye ise hem kelimetullah olan İsa'nın hem de ilahî kelimelerin mahlûk olduğunu ve İsa'nın Allah'ın yaratılmış bir sözü olduğunu söylemiştir. İki görüşü de hatalı bulan Ahmed b. Hanbel'e göre Hz. İsa, Allah'ın Hz. Meryem'e kün emriyle ulaştırdığı bir sözüdür. Hz. İsa "kün" sözüyle var olmakla birlikte bu sözün kendisi de değildir. Çünkü kün Allah'ın sözüdür ve yaratılmış olamaz. Böylece Hz. İsa'nın "kelimetullah" olmasının Allah'ın kün emri neticesinde gerçekleştiğini açıklayan Ahmed b. Hanbel, Allah'ın yeri ve göğü yaratmadan önce ezeli kün sözünü söylediğini, bunları kün emriyle yarattığını ifade eder.<sup>22</sup>

Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm'dan (öl. 224/838) "Allah'ın kün sözünün yaratmanın başlangıcının sözü olduğu ve yaratma ile sözün ayrı olduğu" görüşünü nakleden İmam Buhârî (öl. 256/870), Hz. İsa'nın ve Hz. Âdem'in "ol" sözüyle yaratıldığını, bütün mahlûkatın Allah'ın emrine tabi olduğunu belirtir. O, "*Gök ve yerin O'nun emriyle durması O'nun âyetlerindedir.*"<sup>23</sup> âyetini delil getirerek Allah'ın burada yaratma kelimesini kullanmadığını, bu sebeple her şeyin "ol" emriyle yaratıldığını savunmaktadır. Ayrıca onun naklettiğine göre İbn Abbâs'a "Kader nedir?" diye sorulmuş, o da "*Yaratma ve emir O'na mahsustur.*"<sup>24</sup> âyetiyle cevap vermiştir.<sup>25</sup>

İbn Kuteybe (öl. 276/889), Tevrat'a göre yer ve göğün yaratılmasından sonra her şeyin kün emriyle yaratıldığını ifade eder ve hadis âlimlerinden yaptığı nakillerle ruh, nur ve zulmet gibi pek çok şeyin tek tek "kün" emriyle yaratıldığını belirtir.<sup>26</sup> Dârimî ise Kur'an'ın yaratılmış olduğunu iddia eden Cehmiye'yi Allah'ı konuşmaya güç yetirememekle itham etmeleri ve O'nun kün sözünü lafzî olarak söylemediğini savunmaları nedeniyle eleştirmektedir. Onun nezdinde bu görüş, Allah'ı konuşmaya güç yetiremeyen putlarla aynı konuma indirgemekten başka bir şey değildir.<sup>27</sup> Böylece Ehl-i hadis âlimlerinin kün âyetlerini te'vil etmeden ve zahirî anlamından uzaklaştırmadan her şeyin ezeli bir "kün" sözüyle yaratıldığını kabul ettikleri anlaşılmaktadır.

"Kün" emrini Ehl-i hadis'ten farklı yorumlayan Abdullah b. Küllâb (öl. 240/854), tekvin-mükevven birlikteliğini savunduğu için fiilî sıfatların yaratılmış olduğunu belirtmiştir. Bu görüşün bir yansıması olarak Allah'ın "kün" demeden hiçbir şeyi yaratmadığını kabul etmiş, ancak "kün" emrinin halk (yaratma) değil, ezeli kelâm

<sup>21</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kurân*, thk. Ertuğrul Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 5/385.

<sup>22</sup> Ahmed b. Hanbel, *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*, 125-128.

<sup>23</sup> er-Rûm 30/52.

<sup>24</sup> el-Arâf 7/54.

<sup>25</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Halku ef'âli'l-'ibâd: İlahî Kelâmın Müdafaası*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 40-41.

<sup>26</sup> İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 9-15.

<sup>27</sup> Ebû Saîd ed-Dârimî, *er-Red ale'l-Cehmiyye* (Kuvveyt: Dâru's-Selefiyye, 1985), 173-174.

olduğunu, Allah'ın her şeyi "ol" sözü ile yarattığını ve kelâmın ezeli olduğunu vurgulamıştır.<sup>28</sup> İbn Küllâb'ın bu yorumunun kendisinden sonra Ebü'l-Hasan el-Eş'arî (öl. 324/935) ve mezhebi tarafından da takip edildiği görülecektir.

Mu'tezile bilginleri ise kelâmın ezeli olduğu takdirde Allah'ın ezelde emreden, nehyeden ve haber veren olacağını, oysa ortada muhatap yokken ma'dûma emir ve nehyede bulunmanın sefeh olduğunu savunmaktadır.<sup>29</sup> Ayrıca harfler çeşitli seslerden ibarettir. Ses ise devamlılığı düşünülemeyen bir arazdır. Bu sebeple kelâm ezeli bir sıfat değil, Allah'ın konuşmak istediğinde bir mekânda yarattığı fiilidir. Dolayısıyla kâf ve nûn harfinden oluşan "kün" emri de gerçekte söylenmiş sözel bir ifade olamaz. Aksine kün sözü, Allah'ın yaratmasının kolaylığını gösteren temsilî ve mecazî bir anlatımıdır.<sup>30</sup> Fahreddîn er-Râzî'nin bildirdiğine göre ma'dûmu "şey" olarak kabul eden bazı Mu'tezile âlimleri de yokluğun var olmadan önce zatlar, a'yanlar ve hakikatler şeklinde mümkün olduğunu, Allah'ın ma'dûma zatlar kılmak (ceale) şeklinde değil de bu zatlara var (mevcûd) kılmak şeklinde etki ettiğini savunmuştur.<sup>31</sup> Buna göre Allah, bir şeyi yaratmak istediği zaman nesnenin sabit olan hakikatine varlık kazandırmakta, dolayısıyla "kün" emri mutlak anlamda yokluğa yöneltmemektedir.<sup>32</sup>

Kün lafzını ezeli kabul edenleri Mücbire olmakla eleştiren Kâdî Abdülcebbâr, (öl. 415/1025) "*Bir şeyi istediğinde, O'nun buyruğu 'ol!' demekten ibarettir; o da hemen oluverir.*"<sup>33</sup> âyetindeki kün emrinin kâf ve nûn harfinden meydana geldiğini hatırlatır. Burada ezeli olan kâf ve nûn olamaz, çünkü bunlar harftir. Kâf harfi nûn harfinden önce gelmekte, nûn söylendiğinde kâf ortadan kalkmaktadır. Şayet ezeli olan zatla kaim bir mana ise, âyette bu manaya delalet eden bir şey yoktur. "Ol" emrinin hiçbir şeyin oluşuna etki edemeyeceğini belirten Kâdî Abdülcebbâr, izâ (إِذَا) edatının mazi bir fiilin önüne geldiğinde (izâ erâde) gelecek ifade ettiğini, dolayısıyla âyetin Allah'ın gelecekte irade edip gelecek için söz söylediğine delalet ettiğini belirtmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr'a göre yaratılışla ilgili âyetlerin hakikî manada anlaşılması için bir delil ya da maslahatın olması gerekirken bu tür âyetlerde ne maslahattan ne de delâletten söz etmek mümkündür. Dolayısıyla burada sözün hakikatten mecaza

<sup>28</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 359.

<sup>29</sup> Ebu's-Senâ el-Lâmişî, *Kitâbü't-Tevhîd li-kavâ'id-i'tevhîd*, thk. Abdülmecid Türkî (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1995), 72.

<sup>30</sup> Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: Halku'l-Kurân*, thk. Taha Huseyn - İbrahim el-Ebyârî (Kahire: b.y., 1960), 7/3; Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/156.

<sup>31</sup> Fahreddîn er-Râzî bu görüşü savunan grubun içerisinde Ebü Yâkub eş-Şahhâm, Ebü Ali el-Cübbâi, Ebu Hâşim el-Cübbâi, Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, Ebü Abdullah el-Basrî, Ebü İshâk b. Ayyâş ve Kâdî Abdülcebbâr'ın ismini zikretmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed Fahrüddîn er-Râzî, *Muhassalu efkârü'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, ts.), 59.

<sup>32</sup> Ömer Ali Yıldırım, "İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sîna Merkezli Bir İnceleme", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 10/2 (2012), 257-258.

<sup>33</sup> Yâsîn 36/82.

aktarılması ve te'vil edilmesi zorunludur. Kün-feyekûn ifadesi ona göre Allah'ın bir şeyi yaratmasındaki kolaylığı anlatmak için kullanılan bir övgü ifadesidir. O şöyle der: "Bu ve aynı anlama gelen âyetlerden kastedilen, tereddüt etmeksizin eşyanın O'na süratle cevap vermesidir."<sup>34</sup> Bu Kur'an'daki şu âyete benzemektedir: "*O göklere ve yere ikiniz de isteyerek ve istemeden gelin buyurdu. İsteyerek geldik' dediler.*"<sup>35</sup> Kelâmı bir fiil olarak değerlendirdiği için kün emrinin de ilahî kelâmı değil, fiili ifade ettiğini belirten Kādî Abdülcebâr, bir insanın bir işi yapmak istediğinde onu doğrudan yapması gibi Allah'ın da bir fiili var etmek istediğinde kün emrini söylemesine gerek olmadığı kanaatindedir. Fiilin var edilmesinde geçerli olan onun yapılmasıdır. Nitekim şâhitte insan emirle fiil yapabilir, Allah'ın ise bir işe söz söyleyerek başlaması acziyeti gerektirir.<sup>36</sup>

Zemahşerî (öl. 538/1144) de kün emrinin Allah'ın yaratmak istediği zaman bu işin O'na çok kolay geldiğini ifade etmek için söylenmiş mecazî ve temsilî bir ifade olduğu görüşünü teyit eder. Nitekim diğer cisimler güçlerinin yettiği bir şeyi yaptıklarında doğrudan kudretin mahalliyle temas eder, belli aletler kullanır ve neticede meşakkat, yorgunluk ve zorluk ortaya çıkar. Allah ise bir şeyi yapmayı dilediğinde bu O'nun için en basit ve en hızlı (yapılabilecek) bir şey olmuş olur. Zemahşerî konunun daha iyi anlaşılması için şöyle bir örnek verir: Allah'ın takdir edip olmasını istediği işler, hiç imtinâ etmeksizin ve beklemeksizin hemen olmaya ve varlık kisvesine bürünmeye başlar. Bu tıpkı kendisine bir şey emredilen itaatkâr bir memurun, hiç beklemeden, imtinâ etmeden ve isteksizlik göstermeden emredilen şeyi derhal yapmaya başlaması gibidir. Bu denli yüce bir kudrete sahip olan zâtın durumu, diğer cisimlerin hallerinden tamamen ayrı olacaktır. Mümkün olan herhangi bir şeyi var etmek Allah için işte bu derece kolaydır.<sup>37</sup>

Hiz. İ'sâ'nın "ol" sözüyle yaratılmasını da aynı bağlamda değerlendiren Zemahşerî, Allah'ın çocuk sahibi olduğuna dair iddiaları "kün" emriyle reddederek Hıristiyanları yalanladığını ve susturduğunu söyler. Allah bu lafızla hangi cinsten olursa olsun istediği her şeyi bir "ol" sözü ile vücuda getiren zâtın, evlat doğuran canlılara benzemekten münezzeh olduğunu ifade etmek istemiş, dolayısıyla Hıristiyanların iddiasının imkânsız olduğunu açıklamıştır.<sup>38</sup>

Mu'tezile içerisinde Allah'ın bir şeyi yaratmayı irade ettiği zaman onu doğrudan "kün" sözüyle yarattığı görüşü ise Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a (öl. 235/849) aittir. O, bir mahalle ihtiyaç duyup duymaması açısından Allah'ın kelâmını ikiye

<sup>34</sup> Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Kādî Abdülcebâr, *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), 2/417-419; a.mlf., *el-Muğni*, 7/168.

<sup>35</sup> Fussilet 41/11.

<sup>36</sup> Kādî Abdülcebâr, *Muğni*, 7/166-167.

<sup>37</sup> Ebü'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmid't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vucûhi'-Te'vil: Keşşâf Tefsiri*, çev. Muhammed Coşkun vd. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 1/117-118; 3/966; 5/674-675; 5/1072.

<sup>38</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/177-178.

ayırılmaktadır.<sup>39</sup> Buna göre Allah'ın "kün" sözü hariç emir, nehiy ve haber gibi bütün sözlerinin bir mahalli bulunmaktadır. "Ol" emrinin ise yaratılmış olmakla birlikte herhangi bir mahalli yoktur.<sup>40</sup> Allâf'a göre bir şeyi yaratmak Allah'ın onu yok iken var etmesidir. Bu da onu irade etmesi ve kün (ol) demesiyle gerçekleşir. Allah'ın irade etmediği ve kün demediği bir şeyi yaratması caiz değildir. O böylece tekvinî emir (kün) ile teklifî emir arasını ayırarak yaratmanın mekânda olmayan yaratılmış bir irade ve söz olduğunu savunmaktadır. Yine o, bu bağlamda bekâyı Allah'ın bir şeye "bâki ol", fenâyı da "fâni ol" sözünü söylemesi olarak değerlendirmiştir.<sup>41</sup> Allâf'a göre Allah'ın bir şeyi yaratma ve yok etmedeki yolu hep "kün"le gerçekleşmektedir. Diğer taraftan onun bu görüşünün Mücbire'nin söyleminden farklı olduğunu savunan Kâdî Abdülcebbar, Mücbire'nin kün emrini ezelf kabul ettiğini, Allâf'ın ise Allah'ın hâdis bir fiili irade ettiğinde onu "ol" emriyle yaptığı görüşünü savunduğunu belirtir. Ancak bu O'nun yaratmaya sadece bu yolla kâdir olduğu anlamına da gelmemektedir. Bu tıpkı "Beni ziyaret eden kimseye hediyem bir dirhemdir." sözüne benzer. Bu sözden maksat her ziyarete gelene para verileceği değil, hediye verildiğinde ne kadar verileceğidir.<sup>42</sup> O halde kün emri de bir yaratmadır, ancak yaratmanın tek türü değildir. Ebü'l-Hüzeyle el-Allâf'ın tekvinin mükevvenenden başka olduğunu söyleyerek diğer Mu'tezilîlerden ayrılması da bu görüşüyle paraleldir.<sup>43</sup> Mu'tezile'den Abbâd b. Süleyman ise Allâf'ın söylediği gibi bir şeyin yaratılmasının "söz" olduğunu kabul etmiş, ancak ondan farklı olarak Allah'ın bu sözünün "kün" olmadığını zikretmiştir.<sup>44</sup>

Kerrâmîyye mezhebine göre de yaratma Ebü'l-Hüzeyle'nin savunduğu gibi Allah'ın iradesi ve "ol" kelimesiyle gerçekleşir. Fakat "ol" ifadesi Allah'ın dışında mahalsiz bir şey olarak değil, aksine Allah'ın zâtında hâdis olarak yaratılmıştır. Kerrâmîler yine ondan farklı olarak yaratmanın bekâyı da içerdiğine inanarak Allah'ın cismi veya arazi yarattığı zaman onun devamının ona "yok ol" deyinceye kadar zorunlu olarak onu takip edeceğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla yaratılmış bir ibkâ (devam et) kelimesine ihtiyaç yoktur. "Ol" emrinin var etme ve yok etme şeklinde iki

<sup>39</sup> Fahreddin er-Râzî, Ebü'l-Hüzeyle el-Allâf'ın "Kün sözü Allah'ın melekler için yaptığı bir alamettir. Melekler bu sözü duydukları zaman bir işin ve bir şeyin meydana geleceğini anlarlar." görüşüne sahip olduğunu söylemektedir. Ebü Abdillâh Fahrüddîn Muhammed Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu'l-gayb*, çev. Lütfullah Cebeci vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 1988), 3/398.

<sup>40</sup> Abdulkâhir Bağdâdî'ye göre Allâf, bu görüşüyle Allah'ın bir şeye "ol" demesini insanın "ol" demesi cinsinden kabul etmiş, aynı cinsten olan iki arazın arasında, bunlardan birinin bir mahalle ihtiyaç duyduğu, ötekinin ise bir mahalle ihtiyaç duymadığı gibi bir ayırma bulunmuştur. Ehl-i sünnet âlimleri "Allah'ın bir şey için "ol" sözü, bir yerde olmayan yaratılmış bir arazdır." şeklindeki bu görüşünden dolayı Allâf'ı küfürle suçlamaktadır. Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak: Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991), 92, 258-259.

<sup>41</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 276-278, 358-359; Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 58.

<sup>42</sup> Kâdî Abdülcebbar, Allâf'ın bu görüşündeki kusurunun kabul edilemez olduğunu, çünkü "ol" sözünün yaratmada hiçbir tesirinin bulunamayacağını bildirir. Bu konudaki doğru görüş şöyledir: Allah Teâlâ yarattığı şeyleri kâdir olarak yaratmaktadır. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/421.

<sup>43</sup> Ebü'l-Yûser el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akâidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1994), 100; Lâmişî, *Kitâbü't-Temhid li-kavâ'id-i't-tevhîd*, 76.

<sup>44</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 277.

yönü olduğunu kabul eden bazı Kerrâmîler, her yaratma ve yok etme için ayrı kün sözünün söylendiğini savunurken bazıları da aynı cinsten olan nesnelere tek bir yaratma ile var olduğunu, farklı nesnelere için farklı yaratmaların bulunduğunu iddia etmişlerdir.<sup>45</sup>

## 2. Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhebinde Yaratma

Kün ifadesi Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları arasındaki ihtilaflı meselelerden biridir. Onların bu konudaki görüş farklılığı, yaratma yani tekvin-mükevven hakkındaki ihtilaftan kaynaklanmaktadır. Tekvin sıfatını mahiyet açısından ilim, irade ve kudret gibi sübûtî sıfatlardan farklı görmeyen Mâtürîdîler, yaratmanın tekvin sıfatıyla gerçekleştiğini, fiilî sıfatların kaynağı olan tekvinin, bu sıfatın taalluku olan mükevvenden başka bir şey olduğunu savunmuşlardır. Buna göre tekvin, âlemin ve onun her bir parçasının var oluş vaktinde yaratılmasıdır.<sup>46</sup> Tekvin mükevvenin fiili, mükevven ise tekvinin eseridir. Bu sebeple tekvin mükevvenden başkadır.<sup>47</sup> Kudret ve irade eşyanın yaratılmasına doğrudan etki etmediği için yaratmada başka bir sığata ihtiyaç vardır. Bu tesir tekvin sıfatıyla gerçekleşir.<sup>48</sup> Ebû Hanîfe (öl. 150/767) fiilî sıfatların içerisinde tekvin kavramına yer vermemiş olsa bile risâlesinde bu sıfatı zikretmiş,<sup>49</sup> İmam Mâtürîdî'den (öl. 333/944) itibaren de tekvin sıfatı yaratmanın merkezinde yer almıştır. Eş'arîlerin yaratmanın rolünü kudret sıfatına yüklemelerine karşı çıkan Mâtürîdî âlimleri, kudretin eserinin oluş (kevn) değil imkân olduğunu, kevnin ancak tekvinin eseri olduğunu belirtmişlerdir.<sup>50</sup>

Tekvin sıfatını sübûtî sıfatlar içerisinde zikreden Mâtürîdî, tekvinle diğer sübûtî sıfatlar arasında bir fark görmez. Sübûtî sıfatlar ezeli oldukları halde taallukları nasıl yaratılmışsa tekvin sıfatı da ezeli, ancak bu sıfatla yaratılan mükevven hâdistir. O, tekvin sıfatının bu yönünü açıklamak üzere insanların kendi zamanlarında, kendilerinden önce gönderilen ilahî emir ve yasaklara, va'd ve va'îd konularına muhatap olmasını örnek gösterir. Nitekim insanlar geçmişte peygambere indirilen vahiyle gelen ilahî emir ve yasaklara, içinde bulunduğumuz şu anda da muhataptırlar. Bu gerçek karşısında kişi, ezeldeki tekvin sayesinde kendi zamanında yaratıldığını inkâr edemez.<sup>51</sup>

<sup>45</sup> Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 104.

<sup>46</sup> Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Kitâbü't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*, çev. Hülya Alper (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 51.

<sup>47</sup> Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, thk. Ömür Türkmen (İstanbul: İSAM Yayınları; Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2017), 136.

<sup>48</sup> Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşâratü'l-merâm min ibâratü'l-imâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007), 183-184.

<sup>49</sup> Ebû Hanîfe faziletli amellerin kulların fiilleri olduğu için Allah'ın tahliki ve tekvini ile meydana geldiğini söylemiştir. bk. Nu'man b. Sâbit Ebû Hanîfe, "Vasiyyetü'l-İmâm Ebî Hanîfe", *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1992), 88.

<sup>50</sup> Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993), 1/412-415; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/180.

<sup>51</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 64.

Allah'ın sonradan meydana gelen hiçbir sıfatının olmadığını düşünen Mâtürîdî'ye göre bir sıfatla vasıflandırıldığında O'nun bu niteliğe ezelden beri sahip olduğunu söylemek gerekir. Diğer taraftan O'nun ilminin, kudretinin, iradesinin ve tekvininin konusunu teşkil eden hususlardan söz edilince bu sıfatların taalluklarının ezeli zannedilmemesi için bunların zamanlarının da zikredilmesi ve mükevvenin vakte bağlı olduğunun belirtilmesi, yani "vakti gelince" ifadesinin vurgulanması gerekir.<sup>52</sup>

Eş'arîlere göre ise tekvin gerçek değil, izafidir, yaratma tekvinle değil, kudretle gerçekleşmektedir. Kudret tek bir sıfat olmakla birlikte biri ezeli, diğeri yaratılmış olmak üzere iki taalluku vardır.<sup>53</sup> Mâtürîdîlerin iddia ettiğinin aksine oluş (kevn) kudretin eseridir, kudretin eseri makdûrunun olabirliğini (imkân) değil, oluş ve varlığını gerekli kılar. Ancak bu kudreti mümkünler içerisinde belirli bir şeye tahsis edicinin olması gerekir. Bu tahsis edici bir tarafa taalluk eden "irade"dir. Bu sebeple yaratmada, oluşun kendisine taalluk eden irade aracılığıyla onda müessir olan kudretten başka bir sığata ihtiyaç duyulmamaktadır. Yani kudret varken tekvin sıfatına gerek yoktur.<sup>54</sup> Oysa Mâtürîdîlere göre Allah'ın bir şeye kudretinin yetmesi her zaman o işi yapmasını gerekli kılmaz. Mesela Allah semada bin tane güneş ve ay yaratmaya kâdirken sadece bir tane yaratmıştır. Çünkü Allah'ın kudreti bunlara gücü yettiği halde yaratma sıfatı tesir etmediği için bu olasılıklar varlık sahasına çıkmamıştır. Dolayısıyla kudret sıfatının tesiri imkân iken tekvin sıfatının tesiri ise yaratmadır.<sup>55</sup> Mâtürîdîlerin kudret sıfatının imkâna taalluk ettiği görüşünü eleştiren Kâdî Beyzâvî'ye göre imkân, eşyanın zatî bir niteliği olup, kudret sıfatının taalluku sayesinde elde ettiği bir vasıf değildir. Ona göre kudretin eşyaya belli bir zamanda (hâdis) taalluku tekvin olarak isimlendirilir. Dolayısıyla tekvin ezeli bir sıfat değil, ezeli sıfat olan kudretin hâdis taallukundan ibarettir. Bu nedenle Allah'ın "*Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri o şeye ancak "ol!" demektir. O da hemen olur.*" âyeti murâdın hemen gerçekleşmesini, onun derhal varlık kazanmasını anlatmaktadır.<sup>56</sup>

Bağdâdî (öl. 429/1037), yaratmanın kudret sıfatıyla gerçekleştiği görüşünü Ehl-i sünnet'in prensiplerinden biri olarak zikretmektedir.<sup>57</sup> Mâtürîdî bilgilerini yaratma (tahlik) sıfatını kudret sıfatından farklı gördükleri için eleştiren Fahreddîn

<sup>52</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 61-62.

<sup>53</sup> Eş'arîlere göre kudret sıfatının salûhî (ezeli) ve tenzicî (hâdis) olmak üzere iki taalluku bulunmaktadır. Salûhî taalluk bir şeyi yapmayı ve yapmamayı mümkün kılarken tenzicî taalluk ise vakti geldiğinde varlıklara yaratılmaları anında taalluk eder ve o şey yaratılır. Eş'arîlere göre Allah'ın fiilleri kudret ile makdûrat arasındaki taallukun kendisidir. Tencizî taallukun etkisi rızık olursa rızıklandırma (terzik), hayat verme olursa ihya olarak isimlendirilir. Kudret sıfatının salûhî taalluku ezeli iken tenzicî taalluku ise fiili var ettiği için yaratılmıştır. Eş'arîlere göre tekvin, eserine bakılmaksızın tencizî kudretin taallukunun kendisidir. Mâtürîdîlere göre ise mükevvenin kendisinden sadır olan ezeli bir sıfattır. Mâtürîdî âlimleri salûhî taalluku kabul ederken tenzicî taalluk yerine ezeli tekvin sıfatını koyarlar. bk. Kemalpaşazade, *Mesâilü'l-ihtilâf beyne'l-Eş'ârâ ve'l-Mâtürîdiyye*, 23-24.

<sup>54</sup> Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/156, 180-182.

<sup>55</sup> Şeyhzâde, *Nazmu'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid*, 9.

<sup>56</sup> Nâsîrüddîn Ebû Saîd Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-Envâr: Kelâm Metafizîği*, çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 199-201.

<sup>57</sup> Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 92.

er-Râzî (öl. 606/1210) ise kudret sıfatının, fiil ve terke elverişlilik yoluyla tesir eden bir sıfat olduğunu belirtir. Tekvin sıfatı da aynı şekilde fiil ve terke elverişlilik yoluyla tesir ederse o zaman yaratma, kudret sıfatının kendisidir. Eğer tekvin zorunlu olarak taalluk ediyor ve taalluk ettiği şey zorunlu olarak var oluyorsa, bu durumda da Allah kendi istediği zaman yaratan olmaz, yaratmaya mecbur bir varlık olur.<sup>58</sup>

Teftâzânî'ye (öl. 792/1390) göre de yaratma, rızık verme, öldürme, diriltme gibi fiillerin kaynağı kabul edilen tekvin, kaçınılmaz olarak taalluk ettiği şeylerin farklılığı bakımından tahlîk (yaratma), terzîk (rızıklandırma), ihyâ (hayat verme) ve imâte (öldürme) vb. şekillerde isimlendirilen bir sıfattır. Ancak ona göre tekvinin kudret ve iradeden ayrı müstakil bir sıfat olduğuna dair bir delil yoktur. Her ne kadar kudretin mükevvenin varlığına ve yokluğuna nispeti bir ve eşit ise de kudret sıfatına irade sıfatının eklenmesiyle iki yönden biri tahsis ve tercih konusu yapılmış olur. Mâtürîdîlerin icmâ yoluyla Allah'ın hâlık (yaratan) olduğunu kabul etmelerini ve tekvini diğer sıfatlar gibi ezeli saymalarını eleştiren Teftâzânî, "Bu, hakiki sıfatlar için söz konusudur. Hâlbuki var etme, (icâd) müessirin esere taallukundan anlaşılan manadan başka bir şey değildir. Bu ise (ezelde değil) gelecekte söz konusudur." sözüyle tekvin sıfatının yaratmadaki rolünü inkâr etmektedir.<sup>59</sup>

Neticede Mâtürîdîlere göre Allah ezelden beri yaratıcıdır. O tekvin sıfatıyla vakti geldiğinde eşyayı yaratır. Hâlbuki Eş'arîlere göre yaratma, kudret sıfatının iradeyle tahsisi sonucu gerçekleşir ve Allah yarattığı anda yaratıcı olur. Fakat bu Allah'ın onunla kaim olduğunu göstermez. Nitekim O'nun ma'bûd olması, kendinde kaim bir sıfattan dolayı değil başkasında bulunan bir manadan dolayıdır.<sup>60</sup> Bu şekilde Eş'arî ve Mâtürîdîlerin yaratma hakkındaki görüşleri kün emrinin anlaşılmasına da yansımış, yaratmanın tekvin sıfatıyla gerçekleştiğini düşünenler "kün" sözünün mecazî olduğunu kabul ederken yaratmada tekvin sıfatını kabul etmeyenlerin çoğunluğu ise "kün" sözünün yaratmaya etki eden ezeli bir kelâm olduğunu savunmuşlardır.

### 3. Mâtürîdî Mezhebinde Mecazî Bir Söylem Olarak Kün Emri

Başta İmâm Mâtürîdî olmak üzere onun izinden giden öğrencilerinin çoğu, yaratmanın ezeli tekvin sıfatı ile ortaya çıktığını kabul etmelerinden dolayı yaratmanın kün emrinin taalluku ile gerçekleşmediğini, aksine bu sözün Allah'ın

<sup>58</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn: Kelâm İlminin Esasları*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 114.

<sup>59</sup> Sa'deddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid: Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1999), 176; a.mlf., *el-Makâsıdu'l-keâm fi 'akâidi'l-İslâm: Kelâm İlminin Maksatları*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 554-556.

<sup>60</sup> Sâlimî, *et-Temhîd fi beyâni't-tevhîd*, 123-124; Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, 102, 106. Pezdevî Eş'arîlerin hiçbir zaman bu görüşünden dönmediklerini söyleyerek hayretini ortaya koymaktadır. Pezdevî, *Ehli Sünnet Akaidi*, 109.



yaratmasının süratli ve kolay oluşundan kinaye olduğunu savunmuşlardır.<sup>61</sup> Dolayısıyla kün ifadesi Allah'ın ezelde ma'dûma hitap ettiği bir kelâmı veya emri olamaz.

İmâm Mâtürîdî *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'da, kün emrinin geçtiği sekiz âyetin tefsirinde kün-feyekûn ibaresinden Allah'ın lafzî olarak kün dediğinin anlaşılmasını gerektiğini söyler. Nitekim Arap alfabesine ait kâf ve nûn harfinden oluşan kün, Allah'ın irade ve emrinin hızlı bir süre içinde meydana geldiğini haber veren ve anlaşılabilir manayı en kısa sözle anlatan bir ifade olup Arap dilinde anlaşılabilir bir muhtevayı iki harfle ifade edecek "kün"den daha kısa bir söz bulunmamaktadır.<sup>62</sup> Yani kün kelimesi, Allah'ın işlerinin göz açıp kapamadan daha kısa bir sürede gerçekleştiğini haber vermektedir. Mâtürîdî'ye göre En'am Sûresi 73. âyette<sup>63</sup> ifade edilen "kün" emri de insanları öldürdükten sonra yeniden diriltmenin Allah için bir zorluk ifade etmediğini ve bu olayın çok hızlı bir süratte meydana geldiğini belirtmek için kullanılmıştır. Burada tüm insanların yaratılması Allah için tek bir insanın yaratılması kadar kolaydır.<sup>64</sup> Neticede sonsuza kadar vuku bulacak olan her şey Allah'ın "ol" emriyle vücut bulmuştur. Hem de ol kelimesinde kâf ve nûn harfleri veya başka bir şey söz konusu olmadan var olmuştur. Bu harfler Allah'ın irade ve emrinin ne kadar süratle yerine geldiğini veya bunun Allah için ne kadar basit olduğunu anlatmak için kullanılan bir mecazî söylemdir.<sup>65</sup>

*Kitâbü't-Tevhîd*'de ise tekvinin mahiyetinin beşer idraki tarafından kavranmasının mümkün olmadığını, bununla birlikte dile getirilebilecek en kolay anlatımın "ol" demekten ibaret olduğunu belirten Mâtürîdî, O'nun ilminde konumu belli olan her şeyin kün emriyle var olduğunu söyler. Bütün ilahî emir, nehiy, va'd ve va'îdler bu kün emrine dâhildir. O bu sözleriyle insanların kavrayış gücünün, failini meşgul edip yormayan bir tekvin fiilini anlamaktan aciz olduğunu, bu sebeple Allah'ın yaratma eylemini insanların zihinlerinde kün ifadesiyle anlaşılır kıldığını düşünmüş ve ilgili âyetlerin izahında te'vil yöntemini esas almıştır.<sup>66</sup>

Ömer Neseî (öl. 537/1142), Alâeddin es-Semerkandî (öl. 539/1144),<sup>67</sup> Ebû'l-Berekât en-Neseî (öl. 710/1310) ve Şemseddin Konevî (öl. 788/1386) gibi bilginler kün emrinin Allah'ın yaratmasındaki kolaylığı anlatan mecazî bir söz olduğu görüşünü savunan Mâtürîdî âlimlerindedir. Örneğin Ömer Neseî, "*O, göklerin ve yerin eşsiz-örneksiz yaratıcısıdır; bir şeyin olmasını dilediğinde ona 'ol!' der, o da hemen*

<sup>61</sup> Şeyhzâde, *Nazmu'l-ferâid*, 19; Tefik Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze Doğru İlim ve Din Açısından Yaratılış* (Bursa: Emin Yayınları, 2006), 120.

<sup>62</sup> bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 1/220-221; 2/305-306, 319.

<sup>63</sup> "*O, gökleri ve yeri hak (ve hikmet) ile yaratandır. 'Ol!' dediği gün her şey olur. O'nun sözü gerçektir. Sûra üflendiği gün de hükümlerlik O'nundur. Gizliyi ve açığı bilendir ve O, hikmet sahibidir, her şeyden haberdardır.*"

<sup>64</sup> Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 5/105.

<sup>65</sup> bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Yavuz (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008), 12/115.

<sup>66</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 64.

<sup>67</sup> Şeyhzâde, *Nazmu'l-ferâid*, 19.

*oluverir.*"<sup>68</sup> şeklindeki âyetin tefsirinde, Allah'ın "ol" demesinden kastedilen şeyin sözel olarak hitap olmadığını belirtir. Çünkü "kün" emri, gerçek bir lafız olarak düşünülürse bu ma'dûm ya da mevcut bir şeye hitap etmek durumundadır. Var olmayan şeye hitap caiz değildir, çünkü ortada yoktur. Bu hitabın var olan bir şeye yönelmesi de mümkün değildir. Çünkü bu durumda o şey zaten vardır, kendisine "ol" demek mümkün değildir. Dolayısıyla bu ifade Allah'ın bir şeyin olmasını dilediği zaman onu var ettiği, onun da meydana geldiği anlamına gelmektedir. Bu âyetlerde istiare sanatının kullanıldığını belirten Neseffî'ye göre kün emri ile gerçek bir telaffuz değil, Allah'ın yaratma isteğinde hiçbir gecikmenin söz konusu olmadığı, bir fiilden dolayı Allah için herhangi bir yorulmanın söz konusu olamayacağı ve hükmünün nüfuzundan hiçbir mahlûkun dışarı çıkamayacağı kastedilmektedir. Nitekim Allah Teâlâ Al-i İmrân Sûresi'nin 47. âyetinde de "*Bir işe hükmedince ona sadece 'ol!' der; o da oluverir.*" sözüyle bir çocuğu babasız yaratmak istediğinde hiçbir gecikme söz konusu olmaksızın onu yaratacağını haber vermektedir.<sup>69</sup>

Şemseddin Konevî de Ehl-i sünnet inancına göre Allah'ın "ol" sözünün eşyanın varlığına taalluk etmediğini, kün emrinin Allah'ın yarattıkları üzerine olan kudretinin kemali sebebiyle mahlûkun süratle meydana gelmesinden ibaret olduğunu söyleyerek kün emrinin bu şekildeki te'vilinin Mâtürîdiyye mezhebinin genel kanaati olduğunu ifade etmiştir.<sup>70</sup>

"Kün" emrinin gerçek bir emir olmadığını belirten Ebü'l-Berekat en-Neseffî, ya ma'dûma ya da varlığa hitap edileceğini, kün emrinin ise her ikisine geçerli olamayacağını belirtir. O halde kün-feyekûn sözünden kastedilen tekvinin süratinden mecazdır. Bu ifade Allah'ın olmasını istediği şeylerin hiçbir engel ve duraksama olmaksızın meydana gelmesindeki hızı göstermektedir.<sup>71</sup>

"Kün âyeti, bir şeyi yaratmanın (tekvin) o şeyin kendisi olduğunu söyleyen kimseyi dolaylı bir şekilde reddetmektedir." diyen İmâm Mâtürîdî, kün âyetlerinin aynı zamanda tekvinin bu sıfatın taalluku olan mükevvenden farklı oluşuna delalet ettiğini söyler. Çünkü yaratma yaratılan nesneyle aynı olsaydı, bu âyetlerde Allah'ın önce tekvini ifade etmek için "ol" anlamında "kün", sonrasında mükevveni zikretmek için "olur" manasında "feyekûn" lafzını söylemesine gerek kalmazdı. Çünkü kün emri aynı anda tekvinin kendisi olur ve nesne var olurdu. O halde bu âyetler tekvinin mükevvenden başka olduğunun da açık bir delilidir.<sup>72</sup>

Mâtürîdî'nin izinden giden ve "ol" emriyle tekvin sıfatının ispatlanabileceği kanaatinde olan bazı Mâtürîdî bilginleri, Kur'an'da geçen "kün-feyekûn" ifadesini, Eş'arîlerin tekvin-mükevven aynılığı ve yaratmanın hudûsu konusundaki görüşlerini nakzeden lügavî bir delil olarak ele almışlardır. Bu âlimler, Eş'arîlerin tekvin-mükevven birlikteliğini kabul ettikleri halde kün emrinin ezeli, kün emriyle yaratılan

<sup>68</sup> el-Bakara 2/117.

<sup>69</sup> Necmeddin Ömer en-Neseffî, *et-Teyssîr fi't-tefsîr: Ömer Neseffî Tefsiri*, çev. Ali Benli (İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020), 2/70-71, 996.

<sup>70</sup> Ali el-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, çev. Hüseyin S. Erdoğan (İstanbul: Hisar Yayınevi, ty), 53.

<sup>71</sup> Ebü'l-Berekat en-Neseffî, *Tefsîrü'n-Neseffî: Medâriku'l-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrut: Dâru'l-Kelime't-Tayyib), 1998, 1/124.

<sup>72</sup> bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 1/220-221; 8/111-112.

âlemin ise yaratılmış olduğu görüşünü eleştirmek ve onlara karşı istidlâlde bulunmak maksadıyla âlemin kün emriyle yaratılmasının, aslında tekvine delâlet ettiğini belirtmişlerdir.<sup>73</sup> Nitekim “kün-feyekûn” ifadesi tekvin sıfatının aslı olan “kevn mastarından alınmıştır. Onlara göre kün lafzını “ezelî yaratıcı bir söz” olarak tasavvur eden Eş’arîlerin yaklaşımı, mantıksal açıdan pek çok çelişki ihtiva etmektedir.<sup>74</sup>

Kün sözünün yaratmanın süratini ifade ettiğini belirten Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Eş’arîlerin kâinatın varlığını “kün” emrine bağlamalarının kendi sistemlerini çıkmaza sürüklediğini ifade eder. Nitekim kün-feyekûn ifadesinde kün tekvine, feyekûn ise mükevvene karşılık gelmektedir, bu da tekvin ve mükevvenin ayrı olduğunun önemli bir delilidir. Ona göre Eş’arîler’in söylediği gibi hem tekvinin mükevvenle aynı olduğunu hem de tekvinin kün emriyle meydana geldiğini, kün emrinin tekvin ve mükevvenden farklı, Allah’ın zatıyla kaim bir sıfat olduğunu söylemek çelişkili bir sözdür. Çünkü bu söz mükevvenden farklı olarak ezelî tekvinin varlığını ikrar etmeyi, ardından da bu sıfatın mükevvenin aynı olduğunu söylemeyi içerir. Benzer şekilde kâinatın oluşumunda bağlı bulunduğu “kün” emrinin ezelî oluşu, âlemin ezelî olmasını gerektirmediğine göre tekvinin kıdeminin mükevvenin kıdemini gerektireceğine hükmetmek bâtil bir sözdür. Nesefî’ye göre Eş’arîler, böylece tekvin sıfatını önce inkâr etmekte, ardından da kabul etmektedir. Ayrıca Eş’arîlerin Mu’tezile’ye karşı Allah’ın kelâmının ezeliyeti konusunda kün âyetini delil getirerek Allah’ın mahlûkatı kün ile yarattığını ispatladığını söyleyen Nesefî, aslında onların bu görüşüyle ezelî bir sıfat olan tekvinin varlığını ortaya koyduklarını savunur.<sup>75</sup>

Nureddîn es-Sâbûnî (öl. 580/1184) ve Ali el-Kârî de (öl. 1014/1605) Eş’arî’nin tekvin sıfatını yaratılmış kabul ederken âlemin kendisiyle yaratıldığı kün emrini ise ezelî kabul etmesinin kendi içinde farklı çelişkileri barındırdığını belirtmektedir. Nitekim âlem kün emriyle meydana geldiyse bu hitap aslında tekvindir ve mükevvenden başkadır.<sup>76</sup>

Nesefî ve Sâbûnî gibi “kün” ifadesinin kadîm olan tekvine, “feyekûn” ifadesinin ise mükevvene işaret ettiğini belirten Siğnâkî (öl. 714/1314), Eş’arîlerin kün emriyle

<sup>73</sup> Osmanlı kelâm âlimlerinden Ramazan Efendi, “ol” emri ile ezelî olan tekvin sıfatının ispatlanacağı görüşüne karşı çıkmaktadır. Nitekim “feyekûn” ifadesi “ol” kelâmıyla mükevvenin ardarda olmasını gerektirir. Bu ikisinin birlikteliği ise ya ikisinin hâdis ya da ezelî olmasını zorunlu kılacaktır. O halde “ol” emri Allah’ın varlıklar üzerindeki kudretinin kemalini ve yaratmanın hızını anlatmak için zikredilen mecazî bir söylemdir. bk. Mustafa Aykaç, “Osmanlı Kelâmında Mâtürîdililik Vurgusu: Şerhu’l-Akâid Hâşiyelerindeki Tekvin Tartışmaları Bağlamında Bir İnceleme”, *KADER* 18/1 (2020), 19-20.

<sup>74</sup> Örnek için bk. Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli’-d-dîn: Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1995), 91; Ebû Azbe, *Ravzatu’l-behiyye fi mâ beyne’l-Eşâira ve’l-Mâtürîdiyye*, 42-43; Mustafa Özgen, *Eş’arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları* (Konya: Palet Yayınları, 2017), 236.

<sup>75</sup> Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîratü’l-edille*, 1/412-415; a.mlf., *Kitâbü’t-Temhîd*, 57; Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc es-Siğnâkî, *Kitâbü’t-Tesdid fi şerhi’t-temhîd li’l-Siğnâkî*, thk. Şemseddin Kerim (Almatı: Matbaatü Nur Mübarek, 2016), 192; krş. Temel Yeşilyurt, “Maturidilerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilmesi”, *KÜİFD* 1/1 (2017/1), 18-19.

<sup>76</sup> Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Kifâye fi’l-hidâye*, thk. Muhammed Arûci (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 145-146; a.mlf., *el-Bidâye fi usûli’-d-dîn: Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1995), 91; Ali el-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 63, 65.

İlgili görüşlerinde çelişkiye düştüklerini ifade eder. İlk olarak Eş'arîler kün hitabını Allah'ın zatıyla kaim ezelf bir söz kabul ederken, bu sözle âlemin yaratılmasını (tekvin) kastetmekte sonra da tekvinin hadis, mükevvenin ise aynı olduğu iddia etmektedirler. "Tekvin emri" ile "teklif emri" arasında fark olduğunu belirten Siğnâkî'ye göre Allah'ın âleme kün emriyle var olmayı emretmesi, emredilen ve vücup olmaksızın ezelde mevcut olan "icap emri"dir. Tekvin emri ezelde var olmayı gerektiren emir değildir. Aksine her mevcudun vaktinde var olmasını gerektiren bir emirdir. Teklif emri ezelde var olmayanlara bir sorumluluk yüklemeyiz. Mükelleflere var oldukları ve bülüğa erdikleri zaman yükümlülük yükler. Böylece "tekvin emri" Eş'arîlerde söze, Mâtürîdîlerde ise fiile karşılık gelirken diğer taraftan Mâtürîdîler söz anlamını "teklif emri"ne vermektedir. İkinci çelişki ise onların "Allah'ın kün hitabındaki kelâmının ezelfliği, mükevvenin ezelfliğini gerektirmez" sözünü söyleyip ardından da tekvinin ezelf olduğunu söylemek mükevvenin ezelf olduğunu söylemeyi gerektirir, şeklindeki görüşü savunmalarıdır. Üçüncü çelişki ise şöyledir: Eş'arîler "sıfatlar manalardan türeyen isimlerdir, bu mana kendisinde bulunan kimse bununla nitelendirilir" sözüyle Mâtürîdîlerle aynı düşünmektedir. Mesela sâkin kendisinde sükûn bulunan kimsenin ismidir. Hem Eş'arîler hem de Mâtürîdîler Mu'tezile'ye karşı Allah'ı bir mahalde yarattığı kelâmı vasıflandırırken Eş'arîler, "Allah âlemi zatıyla kaim olmayan bir tekvinle yaratmıştır." sözüyle Mâtürîdîlerden ayrılıp Mu'tezile'nin yanında yer almışlardır.<sup>77</sup>

"Kün" lafzının, tekvinin süratinden mecaz olduğu görüşünü savunan Beyâzîzâde de bunu çoğu Mâtürîdîlerin kabul ettiğini, aynı zamanda kün ifadesinin Allah'ın eşyayı tekvinle yarattığına delalet ettiğini bildirmektedir.<sup>78</sup>

Mâtürîdî mezhebinin çoğunluğu bu şekilde "kün" emrinin mecazî bir ifade olduğunu kabul ederken, diğer taraftan Pezdevî (öl. 493/1100), Serahsî (öl. 483/1090) ve Ebû İshâk es-Saffâr (öl. 534/1139) gibi bilginler ise mezhebinin genel görüşünden ayrılarak kün emrinin tekvine değil, ezelf kelâma delâlet ettiğini savunmaktadır. Onlar yaratmanın tekvin sıfatıyla gerçekleştiğini kabul etmekle birlikte kün emrinin de yaratmada tesiri bulunan ezelf bir söz olduğunu, bu sebeple kün emrinin mecaz olarak anlaşılıp başka manalara te'vil edilemeyeceğini belirtmişlerdir. Kün ifadesi teşbih ve ta'tîl olmaksızın Allah'ın gerçek anlamda ezelf bir sözüdür.<sup>79</sup>

Ehl-i hadis'in kanaatini paylaşarak Mu'tezile'ye karşı kün âyetiyle Allah'ın kelâmının yaratılmış olamayacağını ispatlamaya çalışan Pezdevî, "Biz bir şeyi dilediğimiz zaman ona sözümüz sadece 'Ol' demektir, o da oluverir." âyetinin Allah'ın iradesi ve kün sözüyle eşyayı yarattığına delalet ettiğini söyler. Eğer Allah'ın kelâmı mahlûk olsaydı bunun da başka kelâmı, onun da başka bir kelâmı yaratılmış olması gerekirdi ve bu durum sonsuza kadar böyle devam ederdi. Bu ise Allah'ın hiçbir şey yaratmadığı anlamına gelirdi. Bu âyet Allah'ın sözlerinin ezelf olduğunu

<sup>77</sup> Siğnâkî, *et-Tesdid şerhu't-Temhid fi kavâ'id-i't-tevhîd*, 192.

<sup>78</sup> Beyâzîzâde, *İşâratü'l-merâm min ibâratü'l-imâm*, 183.

<sup>79</sup> Ali el-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 112.

göstermektedir. Pezdevî, kün sözünü tekvinin süratini ifade eden bir mecaz olduğunu düşünen ve eşyanın Allah'ın kelamıyla değil O'nun yaratmasıyla var olduğunu iddia eden Mu'tezile âlimlerinin görüşlerini eleştirir. Ona göre Allah'ın hem kün sözüyle hem de fiiliyle yaratması mümkündür.<sup>80</sup> Sonuçta Pezdevî'ye göre yaratma hem tekvin sıfatıyla hem de kün sözüyle yani kelâm sıfatıyla gerçekleşmektedir.

Serahsî, Mâtürîdîlerin savundukları kün emrinin mecazî olduğu görüşünü reddederek “*Yine göğün ve yerin O'nun emriyle durması (kudretinin) alâmetlerindedir.*”<sup>81</sup> âyetini delil getirmiş ve kün emrinin de gerçek anlamda bir kelâm olduğunu kabul etmiştir. Ona göre Allah'ın kelâmı bütün yaratılmış olanlardan önce söylenmiş ezeli bir sözdür. Allah mevcudatı üzerlerine hâdis olan bir şey geçmeden aletsiz ve hazırlıksız olarak yoktan var etmiştir. Bu husus Allah'ın varlıkları, kün emri ile yaratmasına engel değildir.<sup>82</sup>

Ebû İshâk es-Saffâr da öncelikle “kün” ifadesinin Allah hakkında eşyayı yaratmanın kolay olduğunu anlatmak için Arapçada söyleniş bakımından en kısa ve en basit kelime olduğu görüşünü dile getirir. Diğer taraftan o, tekvinin bu ilahî sözle gerçekleştiğini düşündürecek ifadeler yer verir. Saffâr, Allah Teâlâ'nın kün sözünü tek tek nesnelere yaratmadan önce söylemediğini, künün ezelde “Her bir şey vakti geldiğinde olsun.” şeklinde tek bir kelâmı söylenmiş ezeli bir söz olduğunu belirtmektedir. Yani ona göre Allah, tek bir kelâmı “her şey vakti geldiğinde olsun” diyerek hitapta bulunmuştur ve bu söz kâf ve nûn harfinden oluşan lafzî bir kelâm değildir. Bu çerçevede Saffâr, seleften nakledilen “Allah ruh, nur ve zulmet için tek tek her birine kün deyip yaratmıştır.” yönündeki yorumu, hudûsu akla getirdiği için isabetli bulmadığını, usulcülerin savunduğu, “her şey vakti geldiğinde olsun” görüşünün daha isabetli olduğunu belirtir. Nitekim ma'dûma ve mevcuda hitap caiz değildir. Yine Allah'ın sözünün hâdis olması da mümkün değildir. O, isim vermeden bazı kimselerin kün âyetini sadece yaratma şeklinde te'vil ettiklerini söyleyerek eleştirir. Ancak kün âyetleri, yaratmanın sözle ilişkisini ortaya koyduğu için ona göre ilgili âyetleri te'vil etmek Kur'an'a muhalefet anlamına gelmektedir.<sup>83</sup>

Sonuç olarak eşyanın yaratılması Mâtürîdîlerin çoğunluğuna göre tekvin sıfatıyla, Pezdevî, Serahsî ve Saffâr gibi Hanefîlere göre ise hem tekvinle hem de ezeli kelâm olan kün hitabıyla gerçekleşmektedir.<sup>84</sup>

#### 4. Eş'arî Mezhebinde Ezeli Bir Kelâm (Söz) Olarak Kün Emri

Kün emrini ezeli bir söz veya hitap kabul eden Eş'arîler bu sebeple konuyu Mâtürîdîlerin eserlerinde olduğu gibi tekvin meselesi altında değil, Allah'ın kelâmının veya emrinin ezeliği başlığı içerisinde ele almayı tercih etmişlerdir. Yine onlar, ilahî

<sup>80</sup> Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 84.

<sup>81</sup> er-Rûm 30/25.

<sup>82</sup> Ebû Bekr Şemsüleimme Serahsî, *Usûlü's-Serahsî*, thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1954), 1/13, 18; krş. Ali el-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 112.

<sup>83</sup> Ebû İshâk Saffâr, *Telhîsü'l-edille li-kavâidi't-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhâsi's-Şarkiyeye, 2011), 1/766-768.

<sup>84</sup> Ali el-Kârî Pezdevî'nin savunduğu bu görüşün üçüncü bir görüş olduğunu söyler. Ali el-Kârî, *Fıkh-ı Ekber Şerhi*, 54.

kelâmı bir mahalde yaratılmış kabul eden Mu'tezile'ye karşı da kün emrinden hareketle cevap vermişlerdir. Başka bir deyişle kün emri bağlamında Eş'ariyye ile Mâtürîdiyye arasındaki tartışma tekvin-mükevven ayrılığı etrafında cereyan ederken aynı konu Eş'ariyye ile Mu'tezile arasında ise kelâm sıfatının ezeliği problemine evrilmiştir.<sup>85</sup>

Yaratma (halk) ile kün emrini hakikatleri itibariyle iki ayrı şey olarak değerlendiren Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, bu konuda "*Yaratma (halk) ve emir O'na aittir.*"<sup>86</sup> âyetine dayanır. Ona göre Allah Teâlâ bu âyette yaratma ve emir kavramlarını birbirinden kesin bir biçimde ayırmıştır. Yine burada zikredilen Allah'ın emrinin ve sözünün yaratılmış olmadığı hususunda Müslümanların icmâsı bulunmaktadır. Aynı şekilde "*Bir şeyi istediğinde, O'nun emri 'ol!' demekten ibarettir; o da hemen oluverir.*"<sup>87</sup> âyetinde geçen "izâ erâde" (istediğinde) ifadesi, yaratılmışların yok iken var olduklarına delalet eder. Kün emri de Allah'ın sözünün yaratılmamış olduğunu gösterir. Şayet Allah'ın "kün" sözü yaratılmış olsaydı, yaratma kün ile gerçekleştiğinden dolayı, Allah'ın onu da başka bir emirle yaratması gerekirdi. Bu durumda ya Dehrîlerin iddia ettiği gibi, her muhdes kün sözünün öncesinde başka bir muhdes sözün bulması gerekir, bu da sonsuza kadar sürüp giderdi ya da kün sözünün Allah'ın, kendisine emretmeksizin ("kün!" demeden) yarattığı bir sözü (kelâm) olması gerekirdi. Bu durumda da Allah'ın "kün feyekûn" beyanının anlamı kalmaz, Hz. Ali'nin getirdiği delil de bâtil olurdu. Zira Hz. Ali, Hâricîlerin tahkim olayını reddetmeleri karşısında "Ben yaratılmış herhangi bir varlığı hakem kabul etmedim, Allah'ın kelâmını hakem kabul ettim." sözünü söylemiş, bunun üzerine sahâbeden veya Hâricîlerden hiç kimse de bu söze karşı çıkmamıştır.<sup>88</sup> Eş'arî, böylece ilahî kelâm olarak kün emrinin ezeliğini vurgulamaktadır.

*el-Lüma'* adlı eserinde kün lafzına Kur'an'ın ezeliği konusunda yer veren ve Allah'ın kelâmının ezeliğini "kün" emriyle ispatlayan Eş'arî, Kur'an'ın yaratılmış olması durumunda, Allah'ın onu yaratırken kendisine kün (ol) demesinin gerekeceğini söyler. Hâlbuki Kur'an Allah'ın sözüdür ve bu sebeple O'nun sözünün kendisine hitap edilen nesne konumunda bulunması imkânsızdır.<sup>89</sup> O, "*Göğün ve yerin*

<sup>85</sup> Kemalpaşazade aslında Eş'arî'ye nispet edilen âlemin kün hitabının taallukuyla yaratıldığı görüşünün doğru olmadığını söyler. Çünkü âlem kün sözünün değil, kudretinin taallukuyla yaratılmıştır. Ma'dûma tencizî olarak emretmek imkânsız olduğu için âlemin kün hitabıyla var olması doğru değildir. Hitap kadîm, âlem ise hâdistir. Ona göre Eş'arî ve Mâtürîdî Allah'a kudret sıfatı nispet etmede birleştikleri için aralarındaki ihtilaf asli değildir. Kemalpaşazade, *Mesâilü'l-ihtilâf beyne'l-Eş'â'ira ve'l-Mâtürîdiyye*, 25.

<sup>86</sup> el-A'râf 54. İmâm Mâtürîdî'ye göre ise bu âyetteki "emir" kelimesi, eşyayı yaratmanın Allah'a ait olduğunu haber vermekte ya da O'nun mahlûkatı dilediği şekilde yaratmasına işaret etmektedir. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 5/105.

<sup>87</sup> Yâsîn 36/82.

<sup>88</sup> Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr Eş'arî, *Usûlü Ehli's-sünne ve'l-cemâa*, thk. Muhammed Seyyid el-Celyend (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2013), 137-138; a.mlf., *el-İbâne an Usûlü'd-diyâne*, thk. Abbâs Sabbağ (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1994), 61-62.

<sup>89</sup> Zira bu durum onun öncesinde bulunması gereken ikinci bir sözün varlığını zorunlu kılmaktadır. Geriye doğru gidildiğinde ise ikinci söz ve onun üçüncü sözle olan ilişkisi pek tabii ilk söz ve onun ikincisiyle ilişkisine benzeyecektir. Söz ile yaratma arasındaki bu münasebet, ardı ardına dizili sonsuz sayıda sözün varlığını (teselsül) gerektirir ki, bu da aklen geçersiz bir husustur. Böyle bir

*Allah'ın emri ile düzen içinde durması da O'nun kanıtlarındandır.*"<sup>90</sup> âyetinde zikredilen "emir" kelimesiyle yine O'nun kelâmının kastedildiğini, göğün ve yerin Allah'ın emri sebebiyle yere düşmeyip düzen içinde durduklarını belirtir.<sup>91</sup> Bu sözüyle Eş'arî, evrenin ol emriyle yaratıldığı gibi evrendeki düzenin de ol emriyle devam ettiğini kabul eder görünmektedir. Eserlerinde "Allah bir sözü genel bir lafızla ifade etmişse, bu gerçekte o lafzın genel olduğunun kanıtıdır." şeklindeki ilkeyi sık sık tekrar eden Eş'arî, bir delile dayanmaksızın Allah'ın kelâmını hakiki anlamından çevirmenin yanlış olduğu kanaatindedir. Dolayısıyla Allah'ın "*Halk O'nundur.*" sözüyle kastedilen mana bütün mahlûkatı yaratmasıdır. "*Ve emir de O'nundur.*" ifadesinde ise yaratılmış olan her şeyin dışında başka bir şey zikredilmiştir.<sup>92</sup> Yaratılmış tüm nesnelere (halk) dışındaki bu ikinci şey ise ona göre kelâm veya sözdür. Bu da bize Allah'ın emrinin (söz) yaratılmamış olduğunu gösterir.<sup>93</sup> İbn Fûrek de bazı Eş'arîlerin hocalarına "kün" sözünün yaratma (halk) olduğu görüşünü nispet ettiğini, oysa Eş'arî'nin bu görüşü hatalı gördüğünü söyler. Ona göre Eş'arî, bir şeyi yaratmanın yaratılan (halkın mahlûk), fiilin de meful olduğunu, sözün ise bunlardan başka bir şeyi ifade ettiğini söylemiştir.<sup>94</sup> İbn Teymiyye ise Eş'arî'nin Seleften farklılaşarak İbn Küllâb'a tabi olduğunu, Allah'ın kelâmının kudreti ve meşietini ile gerçekleşmediğini düşündüğü için "kün feyekûn" âyetlerini te'vil ettiğini belirtir.<sup>95</sup>

Çoğunluk Eş'arî âlimleri bu konuda imamlarının yorumuna bağlı kalarak kün emrinin tekvine değil, ezeli kelâma delalet ettiğini, âlemin bu kün hitabıyla yoktan yaratıldığını ve Allah'ın yaratma hakkındaki sünnetinin bu emirle devam ettiğini belirtmişlerdir.<sup>96</sup> Buna göre kudret sıfatının âlemin meydana gelmesine taalluku "ol" hitabıyla gerçekleşmektedir. Onlara göre şayet ezeli kün sözü yaratma olsaydı tekvin-mükevven birlikteliğinden dolayı âlem de ezeli olacaktı. Dolayısıyla "kün" ifadesi tekvin değil, ezeli kelâmdır ve bu sözle yaratılan âlem ise hâdistir. Konu hakkında detaylı açıklamalarda bulunan Bâkılânî'ye (öl. 403/1013) göre Nahl Sûresi'nin 40. âyeti Allah'ın kelâmının yaratılmamış olduğunun açık bir delilidir. Allah'ın kelâmı

---

ihtimal geçersiz olduğu takdirde Kuran'ın yaratılmışlığı iddiası da geçerliliğini yitirir. Yine Allah'ın kendi sözünü yaratmak için ona hitapta bulunması mümkün olsaydı, benzer şekilde O'nun kendi iradesini de irade edebilmesi gerekirdi. Hâlbuki bu husus her iki tarafa göre de imkânsızdır. Bu yaklaşım yanlış olduğuna göre Kur'an'ın yaratılmamışlığı da ortaya çıkmış olmaktadır. Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâil b. Ebî Bişr Eş'arî, *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), 53-54.

<sup>90</sup> er-Rûm 30/25.

<sup>91</sup> Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, 61-62.

<sup>92</sup> bk. el-A'râf 54.

<sup>93</sup> Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, 61-62.

<sup>94</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 66.

<sup>95</sup> İbn Teymiyye'nin belirttiğine göre bu mesele Ehl-i hadis ile Küllâbiyye arasındaki ihtilafli bir konudur. Ehl-i hadis'e göre Allah ezelden beri kudret ve meşietini konuşurken İbn Küllâb ve Eş'arî ise ihtiyari şeylerin hâdis olduğunu, Allah'ın hadis olan şeylerle kâim olamayacağı için O'nun kudret ve iradesiyle konuşmadığını savunmuşlardır. İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ: Kitâbü'l-Kur'ân*, 12/54-55.

<sup>96</sup> Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, 91; Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Tebîrâtü'l-edille*, 1/449; Beyâzîzâde, *İşâratü'l-merâm min ibâratü'l-imâm*, 184; Ebu'l-Muzaffer İsferyîni, *et-Tebîr fi'd-dîn ve'temyîzu'l-fırkâti'n-nâciye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 166; Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze Doğru İlim ve Din Açısından Yaratılış*, 120.

yaratılmış olsaydı yaratmada başka bir kün sözüne ihtiyaç duyulur, o da üçüncüye, üçüncü de dördüncü bir söze ihtiyaç duyardı ve bu sonsuza kadar sürüp giderdi. Böylece Allah'ın eşyayı yarattığı kün sözünün yaratılmış değil, kadîm olduğu anlaşılmış olur.<sup>97</sup> Bâkîllânî, hocası gibi “*Halk (Yaratma) ve emir O'na aittir.*” âyetini delil getirerek Allah'ın bu âyette yaratma ve emrin arasını ayırdığını, bu ikisinin başka şey olduğunu söyler. Şayet Kur'an mahlûk olsaydı, halk olurdu. Halk ile mahlûkun aynı olması halinde de bu âyetin “*Yaratma ve yaratma O'na aittir.*” şeklinde bir tekrar ifade etmesi gerekirdi. Allah'ın faydasız söz söylemekten münezzeh olduğu ilkesinden hareket eden Bâkîllânî, emir kelimesinin ayrıca zikredilmesinden hareket ederek O'nun kelâmının emir, nehiy ve haber olması sebebiyle kün emrinin yaratılmış olamayacağını kaydeder.<sup>98</sup> Böylece o da tıpkı hocası Eş'arî gibi kün âyetini te'vil etmek için hiçbir geçerli delilin bulunmadığını, bu sebeple konu ile alakalı âyetlerin zahiri üzere anlaşılması gerektiğini savunur.<sup>99</sup>

Bâkîllânî, kün sözünün ezeli kelâma delalet ettiği görüşünü dilcilerin kanaatleriyle de destekler. Arap dili uzmanları bir cümledeki fiilin mastarının ayrıca zikredilmesi durumunda bunun fiili onaylamak anlamına geldiği konusunda hemfikirdir. “En nekûle lehû kün feyekûn” âyetinde “kavluna” kelimesinin birinci mastar, “en nekûle” sözünün de ikinci mastar olduğunu belirten Bâkîllânî, bunun birinci mastarı tekit ettiğini söyler. Bu sebeple kün âyetinin zahirinden uzaklaştırılıp mecazî manada anlaşılamayacağını belirtir. Hatta ona göre Allah Teâlâ kün demeden hiçbir şeyi yaratmamıştır. Her şey başlangıçta olduğu gibi kün sözüyle yaratılmaya devam etmektedir. Kün sözü ezeli, bu sözle yaratılan âlem ise hâdistir.<sup>100</sup>

Bu konuda Bâkîllânî'nin görüşlerini takip eden Beyhakî (öl. 458/1066), Şehristânî (öl. 548/1153) ve Seyfeddin el-Âmidî'ye göre de (öl. 631/1233) “*Yaratma ve emir O'na aittir.*” âyeti,<sup>101</sup> yaratma ve emrin ayrı şeyler olduğunu ve eşyanın ezeli bir emir (söz) ile yaratıldığını göstermektedir.<sup>102</sup> “Kün-feyekûn” ifadesinin tekvinî bir emir olduğunu vurgulayan Abdülkâhir Bağdâdî ise bazı Eş'arîlerin ma'dûma hitabı caiz görüp Allah'ın ezelde mükelleflere emreden ve nehyeden olmasını kabul ettiklerini, bazılarının ise Allah'ın ezelde ma'dûma hitabını caiz görmediklerini, O'nun

<sup>97</sup> Ebû Bekr Bâkîllânî, *el-İnsâf fî mâ yecibu i'tikâduhu velâ yecüzü'l-cehl bihi*, thk. Muhammed Zahid el-Kevserî (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000), 67.

<sup>98</sup> Ebû Bekr Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhisü'd-delâil*, thk. Mektebetü'l-İlmî (Beirut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafîyy), 2016. 271.

<sup>99</sup> Aynı mantıkla Fussilet Sûresi 11. âyetteki sema ve arzın dile getirdiği “isteyerek geldik” cevabını da zahiri üzere anladığını belirten Bâkîllânî, insanların konuşma özelliğiyle diğer canlılardan ayrılmış olsa bile âyette haber verildiği gibi sema ve arzın da bir şekilde konuşmasının mümkün olduğunu savunur. Nitekim Cenâb-ı Hakk'ın verdiği haber bu yöndedir. Bâkîllânî, *Temhîd*, 274-275.

<sup>100</sup> Bâkîllânî, *Temhîd*, 274-275.

<sup>101</sup> el-A'râf 7/54.

<sup>102</sup> Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, “Kitâbü'l-İtikâd ve'l-hidâye”, *el-Mesâilü'l-ihtilâf beyne'l-Eşaira ve'l-Mâtürîdiyye*, mlf. Şemseddin İbn Kemal Paşa, thk. Saîd Abdullatif Fûde (Amman: Darü'l-Feth li'd-Dirasati ve'n-Neşr, 2009), 142-143; Abdülkerîm eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, thk. Alfred Guillaume (London: Oxford University, 1934), 296; Seyfeddin Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keâm*, thk. Hasan Mahmud Abdüllatif (Kahire: Vizaretü'l-Evkâf, 1971), 109-110.



mahlûkatı yaratmadan önce emreden ve nehyeden olmakla vasıflandırılmayacağını söyleyerek bu konuda diğerlerinden ayrıldığını kaydeder.<sup>103</sup>

Görüldüğü üzere kün emri konusunda Eş'ariyye'nin çoğunluğu Ehl-i hadis çizgisine yakın durarak naslarda geçen temsilî ifadeleri zahiri üzere anlamış ve te'vilden uzak durmuşlardır. Bu konuda Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) Eş'arîler'in nazarî alanda birçok nassı te'vil ederken bazı hususlarda ise Hanbelîlere yakın durdukları ve nasların çoğunu olduğu gibi te'vilsiz kabul ettikleri yönündeki tespiti, ilk dönem Eş'arî âlimleri için haklı görünmektedir.<sup>104</sup> Nitekim Allah'ın faydasız söz söylemekten münezzeh olacağı ilkesinden hareket eden çoğu Eş'arîler "*Allah, Mûsâ ile bizzat konuştu.*"<sup>105</sup> âyetini Hz. Mûsâ'nın Allah'ın nefsi kelâmını işittiği şeklinde zahiri anlamışlardır.<sup>106</sup> İbn Küllâb, Eş'ariyye ve Ehl-i hadis ister sadece mana olsun isterse harflerden meydana gelsin Allah'ın kadîm kelâmını işittirmesi için insanlarda bir idrak yaratabileceği konusunda hemfikirdir.<sup>107</sup> Yine onlar Kur'an'da zikredilen Allah'ın kendisinden başka ilah olmadığına şahitlik ettiğine yönelik haberini,<sup>108</sup> lafzî bir şahitlik olarak anlamışlar ve Allah'a bu birliğini ezelde "tasdik eden" anlamında "mü'min" sıfatı nispet etmişlerdir.<sup>109</sup>

Neticede Allah'ın kelâmının ses ve harflerden oluşmadığını kabul eden Eş'arî âlimlerinin doğrudan kâf ve nûn harfini değil, ancak bizzat kün ibaresini nefsi kelâma delalet eden ezeli bir söz ve emir olarak algıladıkları anlaşılmaktadır. Bu sebeple Mâtürîdîlere göre kâf ve nûn harfinden oluşan kün lafzı, lafzî kelâma delâlet ederken Eş'arîlerde ise nefsi kelâma delâlet etmektedir.<sup>110</sup> Nitekim Eş'arî ve takipçilerine göre Allah'ın kelâmı O'nun emridir. Aslında kelâm tek bir sıfattır, ancak taalluk ettiği şeyler emir, nehiy ve haber şeklinde kısımlara ayrılmaktadır. Eş'arî, "Allah'ın kelâmı ezelde emir, nehiy, haber ve istihbar olmaktan uzaktır." diyenleri hatalı görmüş, kelâmın

<sup>103</sup> Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 127, 238.

<sup>104</sup> Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-zenâdika: İslam'da Müsmaha*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 39-40.

<sup>105</sup> en-Nisâ 4/164.

<sup>106</sup> Bâkîllânî, *Temhîd*, 274-275.

<sup>107</sup> Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *el-Esmâ ve'sıfat* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/91.

<sup>108</sup> "*Allah, melekler ve adaleti yerine getiren ilim sahipleri O'ndan başka ilah olmadığına şahitlik etti...*" Âl-i İmrân 3/18.

<sup>109</sup> bk. Hikmet Yağlı Mavil, "Ehl-i Sünnet Kelâmında Halku'l-İmân Tartışması", *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2019), 443.

<sup>110</sup> Cürcânî, Eş'arî'nin "Kelâm, nefsi anlamdır." dediğinde, ashabın bundan kastının sadece lafzın medlûlü olduğunu, ibarelerin de gerçek kelâma delalet etmeleri nedeniyle mecazen kelâm olarak adlandırıldığını zannettiklerini söyler. Hatta ashab, lafızların Eş'arî'ye göre yaratılmış olduğunu, ancak O'nun gerçek sözü olmadığını belirtmiştir. Oysa bu yoruma göre Allah'ın gerçek kelâmıyla meydan okuması söz konusu olmadığı gibi okunan ve ezberlenen de O'nun gerçek kelâmı değildir. Eş'arî'nin görüşünün yanlış anlaşıldığını belirten Cürcânî, aslında hocalarının nefsi kelâmı lafız ve anlamın her ikisini de kuşatan kelâm, yani Allah'ın zatıyla kaim, mushaflarda yazılı, dillerde okunan ve zihinlerde ezberlenen şey olarak kabul ettiğini söyler. O, bunun müteahhir âlimlerin görüşüne aykırı olmakla birlikte doğru olduğunu da ekler. Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/164-166. Bir diğer Eş'arî bilgin Cüveynî de bazen nefsi kelâma ibarelerin, bazen de ortak olarak kullanılan işaret ve benzeri şeylerin delalet ettiğini, nefsi kelâmın bazı kelimeler, bir takım işaretler veya yazı adı verilen şekillerle de ifade edilmesinin mümkün olduğunu söylemektedir. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2016), 100-102.

şahitte ve gaipte bu sıfatlardan ayrılmasının akledilir olmadığını savunmuştur. Ona göre Allah'ın nefsi kelâmı bu manaları barındırmaktadır.<sup>111</sup> Eş'arî âlimleri de imamlarının kanaatini paylaşarak Allah'ın ezeli kelâmının emretme, nehyetme, haber verme, vad ve va'dde bulunma özelliğini taşıdığını ve bunların tek bir kadim kelâm olduğunu savunmaktadır. Kelâmın emir, yasak, soru, haber ve nidaya bölünmesi yalnızca taalluk bakımındandır. Bu durumda bir olan kelâm, bir şeye özel tarzda taalluku bakımından haber olurken başka bir şeye taalluku bakımından da emir olmaktadır.<sup>112</sup> Böylece Eş'arîlerin nezdinde kün ifadesi iki harf olmanın ötesinde ezelde Allah'ın kelâm sıfatının emir şeklindeki taalluku, yani tekvinin yokluğundan kaynaklanan açığı kapatan "kozmolojik bir emir" olarak karşımıza çıkmaktadır.

Diğer taraftan Eş'arîlerin tekvin sıfatını reddedip kün lafzını ezeli bir söz olarak kabul etmesi Mâtürîdîlerin de ifade ettiği gibi bazı çelişkileri gündeme getirmiştir. Örneğin tekvin sıfatını reddedip onun rolünü kudrete yükleyen Eş'arîler, "kudret sıfatı varken tekvine ihtiyaç yoktur" görüşüyle Mâtürîdîlere itiraz etmektedir. O zaman kudret varken "kün"e de ihtiyaç kalmamalıdır. Yine onlar, Mâtürîdîlerin tekvin görüşüne itiraz ederken, ezelde mevcut olan böyle bir yaratma sıfatının yaratılmışların da (mükvven) ezeli olmasını gerektireceğini ileri sürmüşlerdir. Öte yandan Eş'arîler kün emrinin, ezelde emredilen olmadığı halde ezelde mevcut olduğunu kabul etmektedir. Oysa tekvin sıfatı da aynı şekilde eşyanın ezelde var olmasına yönelik bir emir (hüküm) değil, aksine her bir varlığın kendi var oluş vaktinde var olmasına yönelik bir emirdir. O halde tekvinin âlemin ezeliğini gerektireceğini söyleyip kün emrinin ise ezeliği gerektirmeyeceğini söylemek Neseffî'nin daha önce dile getirdiği gibi açık bir çelişki arz etmektedir.<sup>113</sup> Ayrıca Eş'arîlerin ma'dûmu yokluk halinde şey kabul ettikleri için Mu'tezile'yi eleştirirken diğer taraftan da Allah'ın "kün" emriyle yokluğa hitapta bulunduğunu savunmaları içine düştükleri başka bir çelişkidir.

Kâf ve nûn harfinden oluşan kün hitabının ezeli kabul edildiği takdirde ortaya çıkacak açmazları fark eden bazı Eş'arî âlimler, Mâtürîdîlerin konu hakkındaki yorumlarını benimseyerek mezhebinin genel kanaatinden ayrılmışlardır. Örneğin Gazzâlî, *el-İktisâd* adlı eserinde Mu'tezile'nin kün âyetlerinin manasını anlayamayacak derecede zayıf düşüncede olduklarını söyleyerek Allah'ın ezelde emredici ve nehyedici olduğunu, harflerin ise ezeli kelâma delalet eden bir delil oldukları için şeriatın onlara saygı gösterilmesini gerekli kıldığını hatırlatır.<sup>114</sup> O bu eserde üstü kapalı konuşurken, diğer bazı eserlerinde ise daha açık bir ifadeyle "kün" emrinin kudretten kinaye olduğunu belirtmektedir. Çünkü bu âyet zahiri üzere anlaşılırsa o zaman "ol" hitabı bir şeyin meydana gelmesinden önce olduğu için ma'dûma hitap anlamına gelir ki, bu aklen imkânsızdır. "Ol" sözü bir şeyin varlığından sonra olursa,

<sup>111</sup> İbn Fûrek, *Mücerred*, 66-67.

<sup>112</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal: Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 162; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/160.

<sup>113</sup> Ebû'l-Muîn en-Neseffî, *Tefsiratü'l-edille*, 1/449-451.

<sup>114</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd: İtikatta Orta Yol*, çev. Ömer Dönmez (İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.), 114-115; 140-143.

bu durumda tekvinden müstağni olan şeye tekvin taalluk etmiş olur. Dolayısıyla burada kün âyetlerini zahiri üzere anlamamak için yeterli aklî delil mevcuttur.<sup>115</sup> *İhyâ'* da ise sadece üç hadisi te'vil eden Ahmed b. Hanbel'in "kün-feyekûn" âyetini te'vil etmediğini ve ona tabi olanların "kün" lafzını Allah'ın harf ve sestem meydana gelen bir hitabı olarak düşündüklerini söyler. Yine "Bu Müslümanlar Allah'ın olacak her şeye daima "ol" diye hitap ettiğine ve onun da olduğuna inanmışlardır." diyen Gazzâlî, âyetin te'vil edilmesi gerektiğinden yana tavrını ortaya koyar.<sup>116</sup>

Gazzâlî'nin kün âyetlerini te'vil etme yönünde başlattığı bu eğilim, müfessir Eş'arîler tarafından daha da ileri taşınmıştır. Örneğin Fahreddin er-Râzî ve Kâdî Beyzâvî (öl. 685/1286) açıkça kün emrinin ma'dûma söylenmiş ezeli bir söz oluşuna karşı çıkararak Mâtürîdî ile Mu'tezile âlimlerinin görüşünü benimsemişlerdir. Bu konuda Mu'tezile'nin Eş'arîlere karşı ileri sürdüğü itirazları aynen kabul eden Fahreddin er-Râzî, Eş'arî âlimlerinin Nahl Sûresi 40. âyeti delil getirerek Allah'ın bir şeyi yaratmak istediğinde "ol" dediğine ve o şeyin meydana geldiğine inandıklarını söyler. Nitekim Eş'arî âlimlerine göre kün emri yaratılmış olsaydı ona da "kün" denmesi gerekir ve bu sonsuza kadar giderdi. Oysa bunun kuvvetli bir delil olmadığını söyleyen Râzî, tam tersine kün sözünün harf ve seslerden meydana geldiği için yaratılmış olduğu yönündeki delillerin daha kuvvetli olduğunu belirtir.<sup>117</sup>

Râzî'ye göre Allah'ın olmasını istediği şeye "ol" deyip, o anda o şeyin meydana gelmesinin mümkün olmadığını ispatlayan ilk delil "kün" sözünün kâf ve nûn harfinden oluşmasıdır. "Kün" hitabında kâf önce, nûn da sonra zikredilmektedir. Harfler ezeli olmadığı için kün emri de ezeli olamaz. Kün âyetindeki "izâ" edatı da geleceğe ait bir ifadedir. Feyekûn de bu edattan sonra geldiği için muhdesten sonra gelen de muhdes olur. Yine Arap diline göre feyekûn kelimesindeki fe harfi, takip fası olup bir önceki cümlede geçen "ol" emri ile ardından meydana gelen mükevven arasında zaman bakımından bir boşluğun bulunmadığını ifade eder. Bu durumda yaratılmış olan mükevvenin hemen öncesinde gerçekleşen kün emrinin de yaratılmış olması icap eder.<sup>118</sup> Dolayısıyla Allah mahlûkata gerçekte "kün" sözünü söylemiş olsaydı ya onlar henüz var olmadan önce ya da varlık alanına girdikten sonra kün demesi gerekirdi. Varlıklar henüz yokken "ol" demek caiz değildir. Çünkü mevcut olmayana mevcut olmadığı zamanda hitap etmek akılsızcadır. Allah'ın mevcut olan varlığa mevcut olmalarını söylemesi de doğru değildir. Âl-i İmrân Sûresi 59. âyette ifade edildiği gibi Hz. İsa'nın durumunun Hz. Âdem'in durumu gibi olması, Hz. Âdem'in önce topraktan yaratılıp sonradan da ol sözünün söylenmesi, Râzî'ye göre bu görüşün doğruluğunu ispatlar. Çünkü bir şeyden sonra gelen, öncesinde müessir olamaz. Yani ol sözü, topraktan yaratıldıktan sonra zikredildiği için yaratmada etkili

<sup>115</sup> Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze Doğru İlim ve Din Açısından Yaratılış*, 120-121; krş. Ebû Hâmid Gazzâlî, "el-Kânûn külli fi't-te'vil: Gazzâlî'nin Te'vil Hakkında Basılmamış Bir Eseri", çev. M. Şerefeddin, *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/16 (193), 55.

<sup>116</sup> Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002), 1/261 1/261.

<sup>117</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb: Tefsîr-i Kebîr*, 14/220.

<sup>118</sup> Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed Fahreddin er-Râzî, *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehlü's-sünne*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992), 65.

değildir. Râzî bütün bu delillerden sonra kün sözünün ezeli bir söz olmadığını açıklığa kavuşturduğunu söyleyerek geriye kalan tek yöntemin te'vil olduğunu belirtir. Ona göre bu konudaki en güçlü te'vil ise Allah'ın kün demesindeki maksadı, eşyanın yaratılmasında ilahî kudretin süratle nüfuz etmesi ve Allah'ın eşyayı düşünmek, yardım almak ve denemeksizin yaratması olarak değerlendirilmektir. Râzî, kün âyetinin "Allah göğe ve arza 'ister isteyerek, ister istemeden gelin' dedi. Onlar da 'isteyerek geldik' dediler."<sup>119</sup> şeklindeki âyete benzediğini söyler. Bu âyette yerin ve göğün konuşması değil, ilahî kudretin hiçbir engelle karşılaşmadan yer ile göğün yaratılmasına süratli bir şekilde taalluk etmesi söz konusudur.<sup>120</sup> Oysa daha önce zikredildiği üzere Bâkılânî bunu yer ve göklerin gerçek konuşması şeklinde anlamıştır. Râzî bu çerçevede "Yaratma da emir de O'na aittir."<sup>121</sup> âyetindeki emir kelimesini diğer Eş'arîler gibi Allah'ın kelâmı olarak yorumlamamış, aksine İmâm Mâtürîdî gibi bu âyetin Allah'ın azamet ve kudretini beyan ettiğini söylemiştir. O, ashabının bu âyete dayanarak halk ve emrin arasını ayırdığını ve emri ezeli söz kabul ettiklerini söyleyerek onları açıkça eleştirir. Neticede ona göre kün-feyekûn ifadesi gerçek bir emir ve hitap değildir.<sup>122</sup> Fahreddîn er-Râzî sadece bu görüşüyle değil, Allah'ın nefsi kelâmının işitilemeyeceği ve "Ezelden emir, nehiy değil sadece haber vardır." şeklindeki görüşleriyle de mezhebinin genel kanaatinden ayrılmaktadır.<sup>123</sup>

Kâdî Beyzâvî de "kün feyekûn" ifadesinden gerçek bir emir ve emre itaatın anlaşılmasında gerektiğini belirtir. Bu ayetler Allah'ın iradesinin taalluk ettiği şeyin ara vermeksizin ve duraksamaksızın oluşmasına bir örnek teşkil etmektedir.<sup>124</sup> Kün-feyekûn ifadesi, Allah'ın murat ettiği şeyleri duraksamadan, iş yapmaya gerek duymadan ve alet kullanmadan meydana getirme kudretini ifade etmektedir.<sup>125</sup> Beyzâvî'ye göre yaratma Allah'ın öncesinde yaptığı bir hazırlıkla değil sadece irade ve kudretle gerçekleşir. Bu sebeple nasıl eşyayı madde ve modele gereksinim duymaksızın yaratması mümkünse onu var olduktan sonra iade etmesi de mümkündür.<sup>126</sup> Hz. Meryem'e hitaptaki kün emri ise Allah'ın aşama aşama, sebeplerle yaratmaya kadir olduğu gibi tek bir seferde yaratmaya da kadir olduğunu göstermektedir.<sup>127</sup> Beyzâvî böylelikle yaratmada irade ve kudretin yeterli olduğuna, dolayısıyla kün sözüne ihtiyaç bulunmadığına dikkat çekmektedir.

Netice itibarıyla Gazzâlî, Fahreddîn er-Râzî ve Kâdî Beyzâvî gibi bazı müteahhir Eş'arî âlimleri, kün emrinin ezeli kelâma delaleti şeklinde anlaşılan ilk dönem mezhebin eğiliminden uzaklaşmışlar ve Mâtürîdîlerin kün emrinin

<sup>119</sup> Fussilet 41/11.

<sup>120</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb: Tefsîr-i Kebîr*, 3/396-398; 14/220.

<sup>121</sup> el-A'râf 7/54.

<sup>122</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb: Tefsîr-i Kebîr*, 3/396-398; 10/429.

<sup>123</sup> Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 168, 172.

<sup>124</sup> Bakara Sûresi 117. âyetin tefsiri için bk. Nâsırüddîn Ebû Saîd Kâdî Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve Esrâru't-tevhîd: Beydavî Tefsiri*, çev. Abülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2011), 1/192.

<sup>125</sup> Yâsin Sûresi 82. âyet için bk. Kâdî Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 4/389.

<sup>126</sup> Nahl Sûresi 40. âyet için bk. Kâdî Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3/ 178.

<sup>127</sup> Âl-i İmrân Sûresi 47. âyetin tefsiri için bk. Kâdî Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/387.

yaratmadaki hızını ifade eden mecazî bir ifade olduğu görüşüne yaklaşmışlardır. Ancak bu âlimlerin kün emri hakkındaki te'villerinin, Mâtürîdîlerden farklı olarak, mezhebin genel kanaati olan kudrete dayalı yaratma anlayışıyla çelişmeyecek bir biçimde ifade edildiği dikkati çeker. Nitekim Mâtürîdîlerin kün emrine dayalı te'villeri daha çok yaratmanın hızına yönelikken, Eş'arî âlimlerinin te'villeri ise kün emrinin kudretle ilişkilendirilmesine yöneliktir. Bu bağlamda Eş'arî âlimlerinin kün emri hakkındaki te'vil yöntemini esas alan yorumlarında, mezhebin yaratmayı açıkladıkları ezeli sıfat olan kudret vurgusu daima muhafaza edilmiş; bu anlayış Mâtürîdîlerin tevil yönteminde olduğu gibi tekvin bahsine taşınmamıştır.

### Sonuç

Semâvî dinler geleneğinde önemli bir yere sahip olan “söz-yaratma” ilişkisi, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen “kün âyetleri” bağlamında ifadesini bulmuş ve kelâm mezhepleri kendi düşünce sistemleri çerçevesinde bu konuyu ele almışlardır. İlahiyât bahisleri içerisinde bir taraftan âlemin yaratılması ve tekvin-mükevven ilişkisi, diğer taraftan da Allah'ın kelâmı konusuyla bağlantılı olan “kün emri”, geleneksel sünî düşünceyle uyumlu bir kelâm anlayışı sergilemeye çalışan Eş'ariyye ile dengeli bir akılcı yöntem arayışı içerisinde olan Mâtürîdiyye arasındaki tartışmalı meselelerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'an'da sekiz âyette zikredilen ve Cenâb-ı Hakk'ın hem başlangıçta evreni yaratmasını hem de sonrasında tek tek nesnelere vücud getirmesini tasvir eden “kün-feyekûn” ifadesini Selefi ve Küllâbî anlayışa göre değerlendiren Eş'arîler “ispat” yöntemini, konuya kelâmî bir perspektiften bakan Mâtürîdîler ise “te'vil” yöntemini esas almıştır. Bu bağlamda “kün” emri hakkında yaşanan tartışmaların arka planında sadece kudret-tekvin ihtilafı değil, aynı zamanda her iki mezhebin naslara yaklaşım tarzlarına dayalı bir yöntem farklılığı bulunmaktadır.

Allah'ın bir şeyi yaratmak istediğinde ona “ol!” sözü ile emirde bulunması şeklindeki Kur'anî ifadeyi İmam Mâtürîdî ve onu takip eden talebeleri doğrudan temsili bir anlatım olarak te'vil etmişler. Onlara göre bu mecazî ifadelerin amacı, göz açıp kapayıncaya kadar gerçekleşen yaratma fiilinin Allah için ne kadar kolay ve zahmetsiz bir iş olduğunun muhataba kendi anlayacağı bir dille aktarılmasından ibarettir. Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin başını çektiği bir kısım bilginler ise “kün” emrini tekvin sıfatını hâdis kabul eden Eş'arîlerin bu görüşünü çürütmeye yönelik cedeli bir argüman olarak kullanmışlardır. Onlara göre yaratmaya esas teşkil eden kün sözü, şayet muhatapların iddia ettiği gibi ezeli ise kendisiyle yaratmanın gerçekleştiği bu nitelik tekvinden başkası olamaz. Dolayısıyla Eş'arîlerin, kudret sıfatına ilave bir nitelik olarak tekvini gereksiz gördükleri halde “kudretin varlığa taalluku” biçiminde ezeli bir kün emrinden söz etmeleri, aslında tekvini ispat anlamına gelmektedir. Çünkü kudret ve irade dışında mevcut olup, varlıkların meydana geleceklere zamanda var olmalarını sağlayan (liyekün) ezeli sıfat tekvindir. Hanefî-Mâtürîdî gelenek içerisinde yer alan Pezdevî, Serahsî ve Saffâr gibi diğer bazı düşünürlere gelince, onlar daha muhafazakar ve nasçı (Selefi metod) bir tavır sergileyerek kün lafzını tekvin ile

birlikte yaratmada etkisi bulunan ezeli bir söz olarak değerlendirmişlerdir. Böylece onların tekvini kabul etmek bakımından Mâtürîdîlere, kün emrinin ezeli kelâma delalet etmesi açısından yaratmada gerçek bir rolünün bulunduğu düşüncesiyle de Eş'arîlere yaklaşan eklektik bir tavır takındıkları görülür.

Pek çok kelâmî meselede Ehl-i hadis âlimlerinin görüşüne yaklaşarak nasların zahirlerine bağlı kalmayı ve te'vilden uzak durmayı tercih eden Eş'arî ve onun ilk dönemdeki takipçileri Kur'an'da zikredilen kün-feyekûn ifadesini, âlemin yaratıcı bir sözle yaratılması şeklinde zahiri üzere anlamışlardır. Onların bu yaklaşımı hem Selefî anlayışına hem de önceki semavî kitaplar geleneğine paralel görünse de kelâmî/aklî açıdan birtakım güçlük ve çelişkileri barındırır. Öncelikle yaratma ile yaratılan (tekvin-mükevven) ayrılığının mümkün olamayacağını beşerî fiiller gibi ilahî fiillerin de mefulüyle aynı zamanı paylaşması gerektiğini savunun ve bu sebeple Allah'ın fiillerinin ezeli olması durumunda yaratılmışların da ezeli olacağını ileri süren Eş'arîlerin, ilgili âyetlere dayanarak eşyanın ezeli kün sözüyle varlığa geldiğini söylemeleri oldukça tutarsız görünmektedir. Kendileri tarafından isabetli görülmeyen tekvin-mükevven (ezeli fiil-hâdis meful) ayırımının vahiy tarafından "kün-feyekûn" veya "emir-halk" gibi lafızlarla yapıldığını ileri sürmeleri de onların sistemini rasyonel yönünü tartışmalı hale getirmektedir.

Mâtürîdîler tarafından da dile getirilen söz konusu eleştiri karşısında Eş'arîlerin: "Asıl yaratıcı sıfat kudrettir, kün ise kudretin taallukudur." şeklinde cevap vermeleri bir başka eleştiriye gündeme getirir. Bu da kün emrinin ezeli kabul edildiği halde bir sıfatın taallukunun hâdis olması gerektiğidir. Yine onların "kün"ü ezeli söz kabul ederken emir, nehiy, haber ve istihbar gibi türevlerini ise onun farklı taallukları saymaları, bir anlamda "taallukun taalluku" olup olmayacağı sorusunu akla getirmektedir. Öte yandan kâf ve nûn harflerinden müteşekkil olan "kün" emrinin aynı zamanda Allah'ın kelâm sıfatına nispet edilip bu sıfata konuşma, mana aktarma ve iletişim gibi nitelikler dışında şahit âlemde kıyası mümkün olmayan "yaratma, eyleme" gibi başka bir yetkinliğin yüklenmesi kelâm sistemi açısından izahı güç pek çok problemi beraberinde getirmektedir.

Bu yaklaşımda harflerden müteşekkil lafzî kelâmın kadîm sayılması (ve Allah'a Arapça konuşma nispeti) bir tarafa konulsa bile, bir sıfatın (kelâm) kendisinin veya taallukunun (emir) başka bir sıfatın (kudret) taalluku gibi görülmesi, aynı fiili (yaratma) iki sıfatın paylaşması (kudret-kelâm), bir sıfatın (kelâm) tanımında yer almayan (mana olma ve emir, nehiy, haber bildirme) dışında başka bir ilahî yetkinliği (varlık verme) açıklamakta kullanılması vb. çelişkileri ihtiva etmesine rağmen Eş'arîler tarafından savunulmasının tek izahı, kanaatimizce nasların zâhirine ittiba gayesidir. Sonuç olarak kaynağını naslardan alan "yaratıcı söz teorisi"nin zayıflığı müteahhirin dönem Eş'arî bilginlerince fark edilmiş ve benzeri çoğu ihtilafta olduğu gibi İmam Mâtürîdî'nin rasyonel yaklaşımı doğrultusunda tashih edilmiştir. Ancak Mâtürîdî âlimlerinin te'vilinde kendi sistemlerine ters düşmeyecek şekilde ezeli yaratma ve tekvin anlayışı öne çıkarken bu bilginlerin yorumlarında ise mezhebin genel yaklaşımına uygun olarak hâdis yaratmanın ilkesi olan ezeli kudrete atıf söz

konusudur. Sonuç itibariyle kün emrinin metafizik bir kavram olan ve görünür evrene kıyasla anlaşılması imkânı bulunmayan “yaratma” hadisesinin temsilî ve mecazî bir anlatımı şeklinde değerlendirilmesi bize göre de en isabetli yaklaşım tarzı olarak görünmektedir.

### Kaynakça

- Ali el-Kârî. *Fıkh-ı Ekber Şerhi*. çev. Hüseyin S. Erdoğan. İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed eş-Şeybânî. *er-Red ale'l-Cehmiyye ve'z-Zenâdika*. thk. Sabri b. Selâme Şahin. Riyad: Dâru's-Sebât, 2003.
- Âmidî, Seyfeddin. *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keîâm*. nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatif. Kahire: Vizaretü'l-Evkâf, 1971.
- Avcu, Ali. *Horasan-Maveraünnehir'de İsmailîlik*. İstanbul: Marmara Akademi Yayınları, 2018.
- Aykaç, Mustafa. “Osmanlı Kelâmında Mâtürîdilik Vurgusu: Şerhu'l-Akâid Hâşiyelerindeki Tekvin Tartışmaları Bağlamında Bir İnceleme”. *KADER* 18/1 (Haziran 2020), 1-30.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *el-Fark beyne'l-firak: Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1991.
- Bağdâdî, Abdulkâhir. *Usûlü'd-din*. thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Bâkılânî, Ebû Bekr. *Temhîdü'l-evâil ve telhisü'd-delâil*. thk. Mektebetü'l-İlmî. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekafiyy, 2016.
- 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.
- Beyâzîzâde, Ahmed Efendi. *İşâratü'l-merâm min ibârâti'l-imâm*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *el-Esmâ ve'sıfat*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. “Kitâbü'l-İ'tikâd ve'l-hidâye”. *el-Mesâilü'l-İhtilâf beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtürîdiyye*. mlf. Şemseddin İbn Kemal Paşa. thk. Saîd Abdullatif Fûde. 137-179. Amman: Darü'l-Feth li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 2009.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Halku ef'âli'l-ibâd: İlahî Kelâmın Müdafaası*. çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*. çev. Adnan Bülent Baloğlu vd. Ankara: Türk Diyanet Vakfı Basımevi, 2016.
- Çağrı, Mustafa. “İbn Meserri”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/188-193. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Dârimî, Ebû Saîd. *er-Red ale'l-Cehmiyye*. Kuveyt: Dâru's-Selefiyye, 1985.
- Ebû Azbe, Hasen b. Abdilmuhsin. *Ravzatu'l-behiyye fî mâ beyne'l-Eşâira ve'l-Mâtürîdiyye*. Haydarabad: Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1322.
- Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit. “Vasiyyetü'l-İmâm Ebî Hanîfe”, *İmam-ı Azam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 1992.
- Ebstein, Michael. *Mysticism and philosophy in al-Andalus: Ibn Masarra, Ibn al-Arabi and the Ismaili tradition*. Leiden: E.J. Brill, 2013.
- Eş'arî, Ebû'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. İsmâîl 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. İsmâîl b. Ebî Bişr. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-musallîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâîl 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, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed. *Tefsîr-i Kebîr: Mefâtihu'l-gayb*. çev. Lütfullah Cebeci vd. 18 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed. *Me'âlimü usûli'd-dîn: Kelâm İlminin Esasları*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed. *el-Muhassal: Ana Meseleleriyle Kelam ve Felsefe*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed. *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1992.
- Fahreddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed. *Muhassalu efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ*. thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-İtikâd: itikatta Orta Yol*. çev. Ömer Dönmez. İstanbul: Hisar Yayınevi, ts.
- Gazzâlî. Ebû Hâmid. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. çev. Ahmed Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. "el-Kânûn külli fi't-te'vil: Gazzâlî'nin Te'vil Hakkında Basılmamış Bir Eseri". çev. Mehmed Şerefeddin. *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* 4/16 (193), 46-58.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Faysalu't-tefrika beyne'l-İslâm ve'z-Zenâdika: İslam'da Müsmaha*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Maârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kâhire: Dârü'l-Maârif, ty.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed. *Mecmû'u fetâvâ: Kitâbü'l-Kur'ân*. thk. Âmir Cezzâr – Enver Baz. 12. Cilt. b.y., t.y.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 2. Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.
- Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât. *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: Halku'l-Kurân*. thk. Taha Huseyn, İbrahim el- Ebyârî. 7. Cilt. Kahire: b.y., 1380/1960.
- Kādî Abdülcebbâr, 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, Nâsirüddîn Ebû Saîd. *Tavâli'u'l-Envâr: Kelâm Metafiziği*. çev. İlyas Çelebi – Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Kādî Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd. *Envâru't-tenzil ve Esrâru't-tevhîd: Beydavî Tefsiri*. çev. Abülvehhab Öztürk. 5 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2011.



- Kaya, Emrah. "Sonsuz Tecellî ve Daimî Yaratma: İbn 'Arabî ve İbn Teymiyye'nin Yaratma Meselesine Ezeli Fiil Olarak Bakışı". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/2 (2016), 69-96.
- Kemalpaşazade, İbn Kemal Ahmed Şemseddin. *Mesâilü'l-ihtilâf beyne'l-Eşâ'ira ve'l-Mâtüridiyye*, thk. Saîd Abdullatif Fûde. Amman: Dâru'l-Feth lid'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, 2009.
- Kılıç, Mahmut Erol. "İbnü'l-Arabî, Tasavvuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/493-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kitabı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2003.
- Lâmişî, Ebu's-Senâ. *Kitâbü't-Temhid li-kavâ'idî't-tevhîd*. thk. Abdülmecid Türkî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1995.
- Mâtürîdî, Ebû 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: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Tefsîrü'n-Nesefî: Medâriku'l-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kelime't-Tayyib, 1998.
- Nesefî, Ebü'l-Mu'în. *Tebziratü'l-edille*. thk. Hüseyin Atay. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Kitâbü't-Temhid li kavâ'idî't-tevhîd: Tevhidin Esasları*. çev. Hülya Alper. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Nesefî, Necmeddin Ömer. *et-Teysîr fi't-tefsîr: Ömer Nesefî Tefsiri*. çev. Ali Benli. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2020.
- Nokta Sembolizmi: Noktatü'l-Beyân Risâlesi*. nşr. Mehmet Tabakoğlu – Şükrü Maden. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Özgen, Mustafa. *Eş'arî ve Mâtürîdî Mezhepleri Arasındaki Görüş Farklılıkları*. Konya: Palet Yayınları, 2017.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an ve Yaratılış*. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017.
- Öztürk, Yunus. "Hanefî-Mâtürîdî Geleneğinin Mutasavvıf Bir Müellifi Ve Mesnevî Türü Eseri Olarak Âşık Paşa Ve Garibnâme Üzerine Karşılaştırmalı Bir Analiz". *Sünni-İrfani Geleneğin 14. Yüzyıl Temsilcisi Âşık Paşa ve Türkçe Mesnevisi Garibnâme Üzerine İncelemeler*. ed. Yunus Öztürk. 141-171. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2020.
- Pala, İskender. "Kün". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/552-553. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüs. *Ehl-i Sünnet Akâidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 3. Basım, 1994.
- Sâbûnî, Nûreddîn. *el-Kifâye fi'l-hidâye*. thk. Muhammed Arûci. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Sâbûnî, Nûreddîn. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn: Mâtüridiyye Akâidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1995.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhid fi beyânî't-tevhîd*. thk. Ömür Türkmen. İstanbul: İSAM Yayınları; Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- Saffâr, Ebü İshâk. *Telhîsü'l-edille li-kavâ'idî't-tevhîd*. thk. Angelika Brodersen. 2 Cilt. Beyrut: el-Ma'hedü'l-Almani li'l-Ebhâsi's-Şarkiyye, 2011.
- Serahsî, Ebü Bekr Şemsüelimme. *Usûlü's-Serahsî*. thk. Ebü'l-Vefâ el-Efgânî. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1954.
- Siğnâkî, Hüsâmüddîn Hüseyin b. Alî b. Haccâc. *Kitâbü't-Tesdîd fi şerhi't-temhîd li'l-Siğnaki*. thk. Şemseddin Kerim. Almatı: Matbaatü Nur Mübarek, 2016.

- Sinanoğlu, Mustafa. "Logos". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/212-214. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Abdülkerim. *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Abdülkerim. *Nihâyetü'l-ikdâm*. thk. Alfred Guillaume. London: Oxford University, 1934.
- Şeyhzâde, Abdürrahim b. Ali. *Nazmu'l-ferâid ve cem'u'l-fevâid*. Mısır: Matbaatü'l-Edebiyye, 1317.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. *el-Makâsıdu'l-keâm fî 'akâidi'l-İslâm: Kelâm İlminin Maksatları*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Teftâzânî, Sa'deddîn. *Şerhu'l-Akâid: Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 4. Basım, 1999.
- Yağlı Mavil, Hikmet. "Ehl-i Sünnet Kelâmında Halku'l-İmân Tartışması". *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/14 (2019), 437-468.
- Yeşilyurt, Temel. "Maturidilerde Tekvin Sıfatı ve Temellendirilmesi". *KÜİFD* 1/1 (2017/1), 9-23.
- Yıldırım, Ömer Ali. "İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sîna Merkezli Bir İnceleme", *Kelam Araştırmaları Dergisi [Kader]* 10/2 (2012), 251-274.
- Yücedoğru, Tefvik. *Geçmişten Günümüze Doğru İlim ve Din Açısından Yaratılış*. Bursa: Emin Yayınları, 2006.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâf'an hakâiki ğavâmid't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi'-Te'vîl: Keşşâf Tefsiri*. çev. Muhammed Coşkun vd. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016-2020.



e-ISSN: 2148-0494

## ***Dergiabant***

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1  
(Mayıs/May 2021)

### **Mekke’de Bir Sinan Eseri: Süleymaniye Medreseleri** **A Sinan Structure in Mecca: The Suleymaniye Madrasas**

**Tuğba Aydeniz**

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Karabuk University, Faculty of Theology,  
Department of Siyar al-Nabi and History of Islam  
Karabuk/Turkey

**tugbaaydeniz@karabuk.edu.tr**  
**orcid.org/0000-0002-3170-9675**



#### **Makale Bilgisi**

#### **Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi

**Article Type:** Research Article

**Geliş Tarihi:** 29 Ocak 2021

**Date Received:** 29 January 2021

**Kabul Tarihi:** 23 Mart 2021

**Date Accepted:** 23 March 2021

**Yayın Tarihi:** 30 Mayıs 2021

**Date Published:** 30 May 2021

**Yayın Sezonu:** Bahar

**Publication Season:** Spring

<https://doi.org/10.33931/abuifd.870922>



#### **İntihal/Plagiarism**

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by a special software and no plagiarism detected.



#### **Atıf/Cite as**

Aydeniz, Tuğba. “Mekke’de Bir Sinan Eseri: Süleymaniye Medreseleri”. *Dergiabant* 9/1  
(Mayıs 2021), 95-123. <https://doi.org/10.33931/abuifd.870922>

**Copyright** © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology,  
Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

## Mekke’de Bir Sinan Eseri: Süleymaniye Medreseleri

### Öz

Osmanlı padişahlarının kutsal topraklara ilgileri, Hicaz’ın Osmanlı topraklarına dahil edilmesinden çok daha önce Sultan I. Bayezid (1389-1402) dönemine kadar gider. Hicaz, Sultan I. Selim (1512-1520) zamanında 1517 senesinde Osmanlı Devleti’ne dahil olmuştur. Osmanlı padişahları Hicaz’ın Osmanlı Devleti’ne katılmasından sonra bu kutsal beldelerin imarı başta olmak üzere pek çok mesele ile ilgilenmişlerdir. Kanûnî Sultan Süleyman (1520-1566) zamanı Hicaz’da imar faaliyetlerinin dikkat çektiği bir dönemdir. Sultan Süleyman Kâbe’nin tamiri başta olmak üzere Mekke’de önemli bayındırlık hizmetlerine imza atmıştır. Mekke’de inşa edilen Süleymaniye medreseleri de bunlardan birisidir. Süleymaniye medreseleri Kanûnî döneminin büyük mimarı olan Sinan’ın projelerindedir. Bu medreselerin en önemli özelliği, Hanefi, Maliki, Şafii ve Hanbeli medreseleri olarak yapılmasıdır. Burada ders veren müderrislerin aynı zamanda kadılık, müftülük ve şeyhülharemlik gibi vazifeler aldığı da görülmektedir. Ancak bu medreseler 13./19. yüzyılda aslî fonksiyonlarını kaybetmişler ve medreselerin binalarında bazı değişiklikler yapılmıştır. Bu değişikliklerde, dört medresenin, aslî fonksiyonu olan eğitim dışında kullanıldığı ve bazı yerlerde bina ilaveleri olduğu görülmektedir. Bu değişim, tavaf alanını genişletme gerekçesi ile medreselerin tamamen ortadan kaldırıldığı döneme kadar sürmüştür. Bu makalede Süleymaniye medreselerinin inşa süreci, daha sonra geçirdiği değişimler ve biyografilerine ulaşılabilen müderrisler ele alınmaktadır. Dönem değişikliklerine paralel olarak önemli âlimlerin burada dersler vermiş olmaları da dikkate alındığında hocaların bilhassa Mekke ilim hayatına önemli katkılar sağladığı ve entelektüel-akademik bir ortamın varlığını muhafaza eden bir kurumsal yapı olduğu anlaşılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Osmanlı Tarihi, Osmanlı Eğitim Sistemi, Kanûnî Sultan Süleyman, Mekke, Süleymaniye Medreseleri.

## A Sinan Structure in Mecca: The Suleymaniye Madrasas

### Abstract

The interest of the Ottoman sultans in the holy lands goes back to the reign of Sultan Bayezid I, long before the Hijāz was included in the Ottoman lands. These lands were included in the Ottoman Empire in 1517 during the reign of Sultan Selim I (1512-1520). Ottoman sultans dealt with many issues, especially the reconstruction of these holy cities, after the Hijāz joined the Ottoman Empire. The Magnificent Süleyman had done important public works in Mecca, mainly the repair of the Ka’ba during his reign. Suleymaniye madrasas built in Mecca are one of them. Suleymaniye madrasas are the projects of Sinan, the great architect of the Kānūnī period. The most important feature of these madrasas is that they are made as Ḥanafī, Mālīkī, Shāfi’ī and Ḥanbalī madrasas. It is also seen that the professor who teach here had taken important positions in public services such as judge, muftī and shaikh al-Ḥaram. Some important scholars of the period also gave lectures here. However, these madrasas lost their essential functions in the 13<sup>th</sup>/19<sup>th</sup> century. Some changes had been made in the buildings of the madrasas. In this article, the changes that Suleymaniye madrasas had undergone since the construction process and the professors whose biographies can be accessed are discussed. Considering the fact that important scholars gave lectures here in parallel with the periodic changes, it is understood that an institutional structure that made significant contributions to the intellectual and scientific life of Mecca and preserves the existence of an intellectual-academic environment.

**Keywords:** Ottoman History, Ottoman Education System, The Magnificent Süleyman, Mecca, Suleymaniye Madrasas.

## Giriş

Osmanlı padişahlarının Haremeyn’e gösterdikleri ilgi, surre gönderme geleneğinin başladığı dönem kabul edilen Sultan I. Bayezid zamanına kadar uzanır. Bu ilginin artarak devam ettiği ve tahta geçen padişahların Haremeyn’in her türlü ihtiyacı ile hususen ilgilendiği görülmektedir. Bu ihtiyaçların başında Hicaz halkına dağıtılmak üzere her sene surre alayı ile Hicaz’a gönderilen para keseleri ve değerli eşyalar gelmektedir.<sup>1</sup> Sultan I. Selim döneminde Mısır’ın Osmanlı topraklarına ilhakının ardından Hicaz’ın Osmanlı’ya tâbiyetini bildirmesi, Haremeyn’in ekonomik açıdan inkişafında mühim bir yere sahiptir. Osmanlı Devleti’ne bağlanan Hicaz, güçlü bir devletin imkanlarından istifade ettiği gibi hacıların Haremeyn’e emniyetli bir şekilde yolculuk yapmaları da temin edilmiştir.<sup>2</sup>

Padişahlar, bazı vezir ve paşalar ile hanedana mensup kadınların Hicaz’a olan alakaları, su yolları ve su kuyularının tamirinden yeni iskân alanlarının teşkil edilmesine ve iki kutsal beldede gerçekleştirilen büyük imar faaliyetlerine kadar çok yönlüdür. İmar faaliyetlerinin çokluğu açısından dikkat çeken bir dönem olan ve uzun saltanat süresi sebebiyle Osmanlı coğrafyasının birçok yerinde hayır eserleri vücuda getiren onuncu Osmanlı padişahı Kanûnî Sultan Süleyman’dır. 927/1520 yılında Osmanlı tahtına geçen I. Süleyman, batıya yaptığı seferlerle gaza siyasetini canlandırdığı gibi İslam’ın hamiliğini üstlenme vazifesi ile doğuya da seferler düzenlemiştir. Feridun Emecen onun, uzun saltanat süresinde imparatorluk topraklarında etkili bir siyaset takip ederek cihanşümül bir zihniyetle hareket ettiğine işaret eder.<sup>3</sup>

Kanûnî’nin iktidarda olduğu süre zarfında yaptırdığı önemli eserlerin başında 1550-1557 yılları arasında İstanbul’da inşa edilen Süleymaniye Camii ve Külliyesi gelmektedir. Üzerinde en çok yazılan, konuşulan, neşir yapılan bu cami ve külliyenin dışında padişahın yaptırmış olduğu Şam<sup>4</sup> ve Mekke Süleymaniye Külliyesi daha vardır ki bunların içinde tarih çalışmaları açısından en az ilgi gören Mekke Süleymaniye medreseleri olmuştur. Türkiye’deki akademik yayınlar içerisinde yapılan taramalarda bu konunun müstakil olarak çalışılmamış olduğu da görülmektedir.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Hicaz’a surre gönderimi Vehhâbî isyanı sırasında mümkün olmamıştır (1805-1813).

<sup>2</sup> Zekeriya Kurşun, “Hac ve İktidar: Haremeyn’de Erken Dönem Osmanlı İmar Faaliyetleri”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 9 (2017), 283.

<sup>3</sup> Feridun Emecen, “Süleyman I”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/62-70.

<sup>4</sup> Şam’da inşa edilen Süleymaniye Külliyesi’nin Kanûnî döneminde cami ve müstemilatı 1554-1559 yılları arasında yaptırılmışken, medrese ve arasta Sultan II. Selim zamanında 1566-1567 yıllarında ilave edilmiştir. M. Baha Tanman, “Süleymaniye Külliyesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/119.

<sup>5</sup> Bu bilgi, [www.isam.org.tr](http://www.isam.org.tr), [www.dergipark.org.tr](http://www.dergipark.org.tr), YÖK veri tabanının taranmasına bağlı olarak verilmiştir. Erişim: 24.08.2020. Mekke Süleymaniye Medresesi’ni içine alan sınırlı sayıdaki çalışma için bk. Nihal Uluengin-Bülent Uluengin, “Mekke’de Koruma ve Kaybedilen Mimari Miras”, *Vakıf Haftası Dergisi* 11 (1994), 127-134; Mohammad Jaber Thalji, “Arapça Yazılmış Klasik Tarih Kitaplarında Süleymaniye Medreseleri Hicri 10. Asır (M.S. 16. Asır)”, *Sahn-ı Semândan*

Medreselerin fizikî yapısının ve müderris kadrosunun tam olarak tespit edilememiş olması, medrese binalarının yüzyıllar içerisinde geçirdiği değişimler ve fonksiyon kayıplarının araştırılmaya muhtaç konular olduğu düşünülmektedir. Bu makale, Mekke’de bir Sinan eseri olarak vücut bulan Süleymaniye medreselerini ulaşılabilen bilgiler ışığında ele alarak literatüre katkı sağlamayı hedeflemektedir. Bu yüzden Süleymaniye medreselerinin inşa süreci, ulaşılabilen müderrislerin biyografileri ve medrese binalarının yaşadığı değişimlere yer verilmiştir.

Makalenin yazımında Osmanlı Arşivi’nden bilhassa mühimme defterlerinden yararlanılmıştır. Aynı zamanda dönemin kaynaklarından ve sınırlı sayıda da olsa seyahatnamelerden istifade edilmiştir. Dönemin kaynakları içinde en değerli olan Kutbüddin en-Nehrevâlî Muhammed b Ali’nin (öl. 990/1582) *el-İlâm bi-a’lâmi Beytillâhi’l-Harâm* isimli eseridir. 10./16. yüzyıl Mekke tarihi hakkında önemli bilgiler veren Nehrevâlî, ilmî birikimi ve dönemin sayılı âlimleri arasında oluşuyla muteber bir yere sahiptir. Aynı zamanda Mekke Süleymaniye Medresesi’nin ilk müderrisleri arasındadır. Bu açıdan bakıldığında söz konusu eseri hem tarihî hem de ilmî bir değere sahiptir. Bu makalede, eserin Köprülü Kütüphanesi’nde kayıtlı bulunan Bâkî tarafından Türkçeye çevrilen yazması kullanılmıştır. Bundan başka, Nehrevâlî’nin yeğeni Abdülkerîm b. Muhibbüddin tarafından eserin muhtasar hali olan *İlâmü’l-ulemâi’l-a’lâm bi-binâi’l-Mescidi’l-Harâm* da kullanılmıştır. Çalışma, müderrislerin hal tercümelerine ulaşmayı zaruri kıldığı için medreselerin müderrislerinin isimlerinin yer aldığı Arapça ve Türkçe bazı tabakat kitaplarına başvurulmuştur. Muhibbî’nin (öl. 1111/1699) *Hulâsatü’l-eser* isimli önemli çalışması bunlardan biridir. Yine Abdullah b. Abdurrahman b. Abdurrahim el-Muallimî’nin *A’lâmu’l-Mekkiyyin (mine’l-karni’t-tâsi’ ile’l-karni’r-rabi’ aşer el-hicrî)* isimli eserinden de istifade edilmiştir. İki cilt olan bu eser taranarak müderris isimleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Mühim bir tabakat kitabı olan Nev’izâde Atâullah’ın (öl. 1045/1635) Taşköprizâde’nin *eş-Şekâiku’n-nu’mâniyye* isimli eserine yazdığı zeyl olan *Hadâiku’l-hakâik fi tekmileti’s-Şekâik* isimli eseri de istifade edilen kitaplar arasındadır. Osmanlı medreseleri üzerine derli toplu bilgi veren bir kaynak olarak Cahid Baltacı’nın *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* isimli kitabı, Mekke Süleymaniye medreselerinin payesi, ilk eğitim kadrosu, medresede okutulan dersler gibi konularda kıymetli bilgiler içermektedir. Ayrıca Mekke tarihi hakkında önemli bilgileri muhtevi Eyüb Sabri Paşa’nın *Mir’âtü’l-Haremeyn: Mir’ât-ı Mekke* isimli eserinden de faydalanılmıştır.

Türkiye’de Mekke Süleymaniye Medreseleri üzerine yapılan çalışmaların azlığına ve yetersizliğine Yermük Üniversitesi öğretim üyesi Mohammed Jaber Thalji de *Sahn-ı Semân’dan Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)-XVI. Yüzyıl* sempozyumunda “Arapça Yazılmış Klasik Tarih Kitaplarında Süleymaniye Medreseleri Hicri 10.Asır (M.S. 16. Asır)” başlığında hazırlanmış olduğu bir tebliğ ile işaret etmiştir. Bu çalışması, Mekke Süleymaniye medreselerine dikkat çekmesi açısından önemlidir. Makale yazım sürecinde kendisi

*Dârülfünûn’a Osmanlı’da İlim ve Fikir Dünyası (Alimler, Müesseseler ve Fikri Eserler) XVI. Yüzyıl*, ed. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 191-200.

ile kurulan iletişim üzerine Süleymaniye medreselerini kaleme aldığı “Müessesâtü't-ta'limi's-şer'i'l-â'li fi'l-karni'l-â'şir: Medârisu's-Süleymaniye enmûzecen” başlıklı makalesine ulaşılmıştır.<sup>6</sup> Thalji bu makalede, 10./16. yüzyılda Kahire, Dımeşk, Mekke ve İstanbul Süleymaniye medreselerinin eğitim sistemini, medreselerin müderrislerinin hususiyetlerini ele alarak genel bir değerlendirme yapmıştır.<sup>7</sup>

Yukarıda işaret edilen hususlar çerçevesinde bu konunun sınırlılıkları içerisindeki en önemli mesele, bugün Mekke Süleymaniye medreselerinin bina olarak mevcut olmamasıdır. Medresenin mimari özellikleri hakkında elimizde doyurucu bilgiler de mevcut değildir. Ulaşılabilen arşiv belgeleri, Şam ve İstanbul Süleymaniye medreselerine nazaran oldukça sınırlıdır. Her iki medresenin vakfiyesi yayımlanmış olduğu halde Mekke'de bulunan Süleymaniye medreselerinin vakfiyesi henüz yayımlanmamıştır. Medresenin vakfiyesine Covid-19 salgın sürecinde Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi'nin kapalı olması sebebiyle ulaşılamamıştır. Meşihat Arşivi'nde yapılan taramalarda Mekke Süleymaniye medreseleri hakkında bir bilgiye tesadüf edilmemiştir. Bununla birlikte vakfiyenin tespit edilip yayımlanması bundan sonraki süreçte yapılması gereken bir çalışma olarak planlanmıştır. Tüm bu sınırlılıklar çerçevesinde makalenin alanda yapılacak yeni araştırmalara katkı sağlayacak istikşafi bir çalışma olarak görülebileceği değerlendirilmektedir.

### 1. Mekke'nin Eğitim Tarihine Kısa Bir Bakış

Mekke'de bilinen ilk eğitim yeri, Hz. Peygamber'in Mekke müşriklerinin artan baskıları sebebiyle ikametgâh olarak kullandığı Mescid-i Harâm'ın içinde Safâ tepesi eteğinde konumlanmış Dârülerkam'dır. Hz. Peygamber bu evde ashabına İslam dininin esaslarını ve Kur'an Kerim öğretmiştir. Onun vefatından sonra devam eden ilmî faaliyetler sahâbî ve tâbiîn döneminde sürmüş, dolayısıyla tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili, siyer ve megâzi alanlarında Mekke'de birçok âlim yetişmiştir. Bu ilmî hareketlilik hac dönemlerinde, dünyanın farklı yerlerinden Mekke'ye gelen âlimler sayesinde daha da artmış ve Mekke'nin Müslüman âlemde önemli bir eğitim merkezi haline gelmesine katkı sağlamıştır. Bu canlılığın muhafazasında Mescid-i Harâm'da tesis edilen ilim halkaları kadar, inşa edilen küttâblar, ribâtlar, medreseler, kütüphaneler<sup>8</sup> de büyük bir öneme sahiptir. Mekke'ye gösterilen bu ilginin Abbâsîler, Zengîler, Eyyûbiler, Memlûkler döneminde inşa edilen medreseler, Harem-i şerif'te yapılan bazı yenileme ve düzenlemeler ve imaret gibi çeşitli hayır kurumları ile devam ettiği görülmektedir. Dört mezhebe göre eğitim veren medreselerin sayısının tarihî dönemlere göre arttığı söylenebilir. İnşa edilen bu medreselerin içinde Sultan

<sup>6</sup> Makalesini göndermek nezaketinde bulunan Dr. Mohammad Jabir Thalji'ye teşekkürlerimi ifade etmek isterim.

<sup>7</sup> Mohammed Jabir Thalji, “Müessesâtü't-t'almi's-şer'i'l-â'li fi'l-karni'l-â'şir: Medârisu's-Süleymaniye enmûzecen”, *Câmia'tu'l-Kuveyt Mecelletü's-şerîa'ti ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyyeti*, 111 (2017), 533-568. Bu makalede, makalenin Jabir Thalji tarafından gönderildiği hali kullanılmıştır. Bu sebeple makalenin sayfa sayısı 1-35 şeklinde verilmiştir. Kaynakça kısmında ise Thalji tarafından basılı olduğu sayfa aralığı verildiğinden o şekilde gösterilmiştir.

<sup>8</sup> Mekke'deki şahsî kütüphaneler üzerine yapılan bir çalışma için bk. A. Yaşar Koçak, “Mekke-i Mükerrreme Şahıs Kütüphaneleri”, *Şarkiyat Mecmuası* 8 (1998), 267-283.

Kayıtbay Medresesi 885/1480 senesinde faaliyete geçmiş, dört mezhebe göre eğitimini yürüten, ribât, kütüphane ve küttâba sahip bir medrese olarak uzun zaman şehirdeki yerini ve önemini muhafaza etmiştir.<sup>9</sup>

Bu medrese gibi uzun yıllar ayakta kalarak hafızalarda yer edecek olan bir başka kurum da Osmanlılar döneminde yapılan birçok medreseden biri ve Kanûnî Sultan Süleyman tarafından ser-mi'mârân-ı hâssa Sinan'ın eserlerinden olan Süleymaniye medreseleridir.<sup>10</sup> Sultan I. Süleyman Mekke'de Harem'in etrafında "bir âlî minare ve dört medrese binasını"<sup>11</sup> Rûm medreseleri tarzında yaptırmış ve bir küttâb,<sup>12</sup> medreselerin arkasında bir de ribât inşa ettirmiştir.<sup>13</sup> Bu medreselerin birinde hizmet-i tedrisin, Mekke'de ahkâm-ı şer' üzere hüküm veren hükkâma tahsis edilmesini şart etmiştir.<sup>14</sup>

## 2. Süleymaniye Medreseleri

Süleymaniye Medreselerinin İnşa Tarihi ve Yeri, Medreselerin İnşa Süreci, Süleymaniye Medreselerinin Geçirdiği Tamiratlar ve Medrese Binalarında Fonksiyon Değişimi, Süleymaniye Medreselerinde Eğitim ve Müderris Kadroları alt başlıkları çerçevesinde Mekke'deki Süleymaniye medreselerine ilişkin ulaşılan bilgi ve belgeler burada değerlendirilmiştir.

### 2.1. Süleymaniye Medreselerinin İnşa Tarihi ve Yeri

Mekke'de inşa edilen Süleymaniye medreselerinin inşasına 8 Cemâziyelâhir 971/23 Ocak 1564 yılında başlanmış, 974/1566 yılında bina tamamlanmıştır.<sup>15</sup> Mescid-i Harâm'ın güneyinde<sup>16</sup> Bâbuzziyâde ve Bâbudderîbe<sup>17</sup> arasındadır.<sup>18</sup>

<sup>9</sup> Nebi Bozkurt-Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mekke", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/561-562.

<sup>10</sup> Mimar Sinan'ın Mekke'de birçok işte imzasının olduğu görülmektedir. Bunlar, Mescid-i Harâm'ın tamiri ve kubbelerinin yenilenmesi işi, Haseki Sultan İmareti, Sultan Süleyman Hamamı, Sokollu Mehmed Paşa Hamamı, Ribâtü'l-hayl ve çeşmesidir. Uluengin-Uluengin, "Mekke'de Koruma ve Kaybedilen Mimari Miras", 128.

<sup>11</sup> Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, *Süleymannâme*, tsh. Sait Efendi (Bulak: Bulak Matbaası, 1248), 197-198.

<sup>12</sup> Kutbüddin en-Nehrevâlî Muhammed b Ali, *İ'lâm bi-a'lâmi Beytillâhi'l-harâm*, çev. Mahmud Abdülbaki b Muham (İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Hacı Ahmed Paşa, 206), 129a, 136a.

<sup>13</sup> Hüseyin Abdullah Bâselâme, *Târihu İmâreti'l-Mescidi'l-Harâm* (Cidde: Tihame 1980), 78.

<sup>14</sup> Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi, *Süleymannâme*, 197-198.

<sup>15</sup> Rıfki Melûl Meriç, *Mimar Sinan Hayatı ve Eserleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1965) 1/33; Âmâl Ramazan Abdulhamid Sıddık, *el-Hayâtü'l-i'lmiyye fi Mekkete'l-Mükerreme (1115-1334/1703-1916)* (Mekke: Merkezi Tarihi Mekkete'l-Mükerreme, 1432), 1/332. Sincârî 977/1569 tarihini vermektedir. Ali b Taceddin b Takıyyüddin Sincârî, *Menâ'ihu'l-kerem fi ahhâri Mekke ve'l-Beyt ve vülâti'l-Harem*, nşr. Cemîl Abdullah el-Mısrî, thk. Macide Faysal Zekerıyyâ (Mekke: Câmia'tu Ümmi'l-Kurâ, 1419/1998), 3/456-457.

<sup>16</sup> Thalji, "Müessesâtü't-ta'limi's-şer'i'l-â'li fi'l-karni'l-âşir: Medârisu's-Süleymaniye enmûzecen", 13.

<sup>17</sup> Bu kapı, Sultan Süleyman'ın dört medresesi inşa edildiğinde yenilenmiştir. Nehrevâlî, *el-İ'lâm bi-a'lâmi Beytillâhi'l-harâm*, (Hacı Ahmed Paşa, 206), 136a. Bu kapı, Süleymaniye Medresesi'nin altında kemerli bir yapıya sahiptir.

<sup>18</sup> Nehrevâlî Muhammed b Ali, *İ'lâm bi-a'lâmi beytillâhi'l-Harâm* (Hacı Ahmed Paşa, 206), 129a, 136a.



Medresenin inşası sona erdiğinde gönderilen bir fermanla, bu dört medresenin üç eski medrese ve bir dârüşşifâ yerine yaptırıldığına işaret edilmiştir.<sup>19</sup> Bu sebeple bazı istimlakler yapılmıştır. Medresenin bina edileceği yerde Memlûk Sultanı İnal'ın karısı Zeynep hanımın beş penceresi Kâbe'ye bakan tahtani ve fevkani özellikte bir evi bulunmaktadır. Bu evin medrese için istibdali gerekmiştir.<sup>20</sup> Bu sırada Fatıma isimli bir hanımın tasarrufunda olan evin, hanıma, Sultan İnal Vakfı olan Reşid kazasındaki köyden istediği kadar toprak verilerek boşaltılması sağlanmıştır. Nitekim gönderilen bir hükümde istimlâk edilecek evin sınırlarının tam olarak tespit edilmesi ve hazırlanacak hüccete göre Süleymaniye medreseleri vakfına ilhak edilmesi istenmiştir.<sup>21</sup> Bir süre sonra henüz istibdal yapılmadığı için medreselerin hangi vakıf arazileri üzerine yapıldığının görülmesi ve yapılan harcamanın bildirilmesi için mübaşirler tarafından durumun tetkik edilmesinin istendiği, bir hükümde belirtilmiştir.<sup>22</sup> Bundan başka bu alanda Bengal Sultanı Ebu'l-Muzaffer Gıyâseddin A'zamşah'ın inşa ettirdiği Gıyâsiyye Medresesi<sup>23</sup> Bâbuzziyâde cihetinde bulunan rûknülemânî köşesinde, Mescid-i Harâm'ın güney kapısında olan Mansuri hastanesi, Hindistan Gücerat Sultanı Ahmed Şah Sultan'ın medresesi<sup>24</sup> ve mülûk-i Çerakise'den Mısır Sultanı Melik Müeyyed'in evkafıyla Mekke Şerifi Şerif Hasan b. Ebi Numey'in birkaç evi ve ribât<sup>25</sup> mevcut olup hastanenin istibdal edilmesinden başka medrese ve bir başka ribât,<sup>26</sup> Süveyka'da bulunan diğer bir ribâtla istibdal edilmiş, mezkur haneler Mekke Şerifi Hasan b Ebi Numey tarafından Sultan Süleyman'a terk ve teberru edilmiştir.<sup>27</sup> Bu bilgilerin tümü değerlendirildiğinde, medreselerin Mescid-i Harâm'a bitişik inşa edildiği, şark tarafında Bâbusselâm, garp tarafında Bâbunnedve arasında bulunduğu anlaşılmaktadır.<sup>28</sup>

<sup>19</sup> 7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976/1567-1569), haz. Murat Şener vd., (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1997), 1/432-433/899.

<sup>20</sup> Bir hukuki terim olarak istibdal, "bir vakıf mal ile bir mülk malın birbiriyle değiştirilmesi neticesinde vakıf malın mülk mal, mülk malın vakıf mal haline gelmesi" demektir. Bir malın istibdali sadece vakıf malının harap hale gelmesi ile olmayıp vakıf maldan istifade edilememesi durumunda da geçerlidir. Osman Safa Bursalı, "Hicaz'ın Hanefi Fukahası Mesaide: Vakıf Malın İstibdali, Bir Risale ve Takrizleri", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası (Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler)-XVI. Yüzyıl*, ed. Ekrem Demirli vd. (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 215.

<sup>21</sup> 6 Numaralı Mühimme Defteri: (972/1564-1565), yay. haz. Hacı Osman Yıldırım vd., (Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1995), 2/231/426 (22 Rebülâhîr 972/27 Kasım 1564).

<sup>22</sup> 7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976/1567-1569), 1/432-433/899.

<sup>23</sup> Âmâl Ramazan Abdulhamid Siddık, *el-Hayâtü'l-İlmiyye fi Mekketel-Mükerreme (1115-1334/1703-1916)*, 1/332.

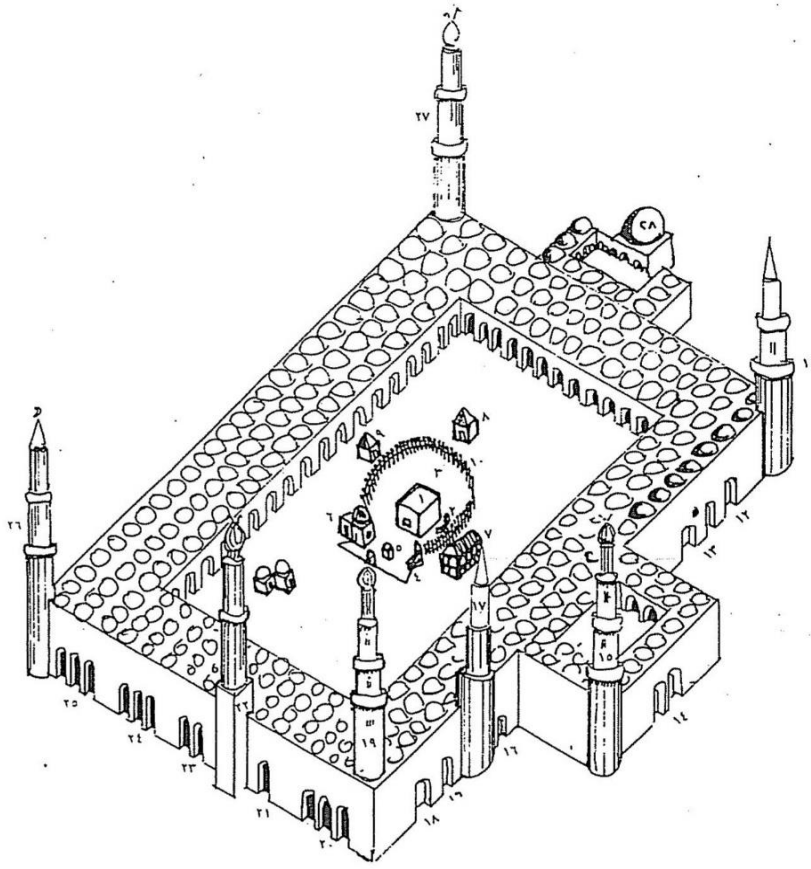
<sup>24</sup> Bazı kaynaklarda Şehabeddin Sultan Ahmed Şah'ın ribatı olarak da geçer. 830/1426 senesinde yaptırılmıştır ve 972/1564 tarihine kadar mevcuttur. Bk. Hüseyin Abdülaziz Şafî, *el-Erbita-i bi-Mekketi'l-Mükerreme fi ahdi'l Osmanî* (Riyad: Müessesetü'l-Furkan li't-Türâsi'l-İslâmî, 2005), 1/32.

<sup>25</sup> Bu ribât, Hafız ibn Mende ribatı olarak geçer. Bk. Hüseyin Abdülaziz Şafî, *el-Erbita-i bi-Mekketi'l-Mükerreme fi 'ahdi'l Osmanî*, 1/26.

<sup>26</sup> Ribât-ı ümmü'l-halife yani Uteyfiye'den bahsediliyor. Bk. Hüseyin Abdülaziz Şafî, *el-Erbita-i bi-Mekketi'l-Mükerreme fi 'ahdi'l Osmanî*, 1/27.

<sup>27</sup> *Hicaz Vilayeti Salnâmesi* (Hicaz: Mekke-i Mükerreme Hicaz Vilayeti Matbaası, 1309), 116-117.

<sup>28</sup> Bâselâme, *Târîhu 'imâreti'l-Mescidi'l-Harâm*, 78.



### شكل (١٧)

منظور تخيلي للمسجد الحرام في العصر العثماني

(٤) منبر السلطان سليمان	(٣) المطاف	(٢) حجر إسماعيل	(١) الكعبة
(٨) مقام المالكية	(٧) مقام الحنفية	(٦) مقام إبراهيم	(٥) زمزم
(١١) مثناة باب العمرة	(١٠) الأعمدة حول المطاف لحمل المصابيح	(٩) مقام الحنابلة	(١٢) باب عمرو بن العاص
(١٥) مثناة باب الزيادة	(١٤) باب الزيادة	(١٣) باب الباسطية	(١٦) باب المدارس السليمانية
(١٩) مثناة باب السلام	(١٨) باب درية	(١٧) مثناة السلطان سليمان	(٢٠) باب السلام
(٢٣) باب النبي ﷺ	(٢٢) مثناة السلطان سليمان	(٢١) باب مدرسة قايتباي	(٢٤) باب العباس
(٢٧) مثناة باب الوداع	(٢٦) مثناة باب علي	(٢٥) باب علي	

Harem-i şerif'in kapılarını ve minarelerini gösteren çizim.<sup>29</sup>

Mevcut binaların yıkılması ile yapılacak olan Hanefî, Şafî, Mâlikî ve Hanbelî medreselerinin temel taşı ulema, suleha, Mekke kadısı ve şeyhülharemin bulunduğu bir merasimde 972/1564 yılı receb ayının sonunda birlikte yerine konulmuştur.<sup>30</sup> Şehrin ileri gelenlerinin törene iştirak etmesi Süleymaniye medreselerinin inşasının memnuniyetle karşılandığını ve bu inşaatın önemsendiğini göstermektedir.

<sup>29</sup> Ahmed Recep Muhammed Ali, *el-Mescidü'l-Harâm bi-Mekketi'l-Mükerreme* (Kahire: Dâru'l-Mısriyyetü'l-Lübnâniyye, 1996), 93.

<sup>30</sup> Kutbüddin Muhammed b Ahmed b Muhammed el-Mekki Nehrevâlî, *İ'lâmü'l-ulemâi'l-a'lâm bi-binâi'l-Mescidi'l-Harâm*, thk. Ahmed Muhammed Cemâl (Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1987), 114.

## 2.2. Medreselerin İnşa Süreci

Kanûnî döneminde kutsal beldelerle ilgili en önemli bilgi kaynaklarından olan Mekke kadısı, tarihçi, hadis ve fıkıh âlimi Nehrevâlî'nin *el-İ'lâm bi-a'lâmi Beytillâhi'l-harâm* isimli Mekke tarihinde, Kanûnî Sultan Süleyman'ın Mekke'de yaptırdığı hayır hizmetlerinden bahsederken Mekke'deki eğitim müesseseleri ve Sultan Süleyman medreseleri üzerine yazdıkları, bu konuda ulaşılan ilk bilgiler olarak dikkat çekmektedir. Sultan Süleyman'ın vefatından hemen önce tamamlanan bu dört medrese<sup>31</sup> birbirine bitişik olmayan dört yüksek kubbeye sahiptir.<sup>32</sup> Medreselerin 46 odası vardır ve her oda için üçer irdeb<sup>33</sup> buğday cerâyesi<sup>34</sup> ayrılmıştır.<sup>35</sup> İç-il hükmündedir.<sup>36</sup> Dört mezhebe bir medrese binası şeklinde yaptırılan Süleymaniye medreselerinin en büyüğü Mâlikî medresesidir<sup>37</sup> ve bu medresenin müderrisine senelik olarak 50 altın ilavesi ile Harem-i şerif nâzırlığı da verilmiştir.<sup>38</sup>

Süleymaniye Medreseleri, Mescid-i Harâm'ın 19 kapısından birinin adı (Süleymaniye Kapısı) olmakla birlikte yedi minarenin birine de isim olmuştur. Bu minare, dört medresenin arasına inşa edilmiş olup Mescid-i Harâm minarelerinin en yükseği olup<sup>39</sup> tarz-ı Rûm üzere üç şerefeli ve şemsi taştan, kırmızı altınla müzehhep olarak 973/1565 senesinde tamamlanmıştır.<sup>40</sup>

Medreselerin fiziki planı Mimar Sinan tarafından çizilmiştir. Mimarbaşı olarak Sinan, İstanbul ve Edirne'deki inşaatlar ile meşgul olurken Mekke gibi merkeze uzak beldelerde padişah tarafından yaptırılan binalardan da mesuldü. Ancak bunları İstanbul'dan gönderilen hassa mimarı ile ya da orada eyalet merkezinde olan mimarlar ile idare ediyordu. Merkeze uzak olan bu projelerin denetimi Sinan tarafından hem yazılı hem de çizilen planlar ve yapılan maketler üzerinden sağlanıyordu. Buralarda yapılacak olan herhangi bir bina ekseriyetle Dîvân-ı Hümâyun'a beylerbeylerinin veya diğer idarecilerin ihtiyaç talebine istinaden göndermiş oldukları arzuhal ile dikkate alınıyordu.<sup>41</sup> Nitekim Nehrevâlî'nin verdiği

31 Nehrevâlî, *el-İ'lâm bi-a'lâmi Beytillâhi'l-harâm* (Hacı Ahmed Paşa, 206), 129a.

32 Ahmed Recep Muhammed Ali, *el-Mescidü'l-Harâm bi-Mekketi'l-Mükerreme*, 135.

33 İrdeb: Hububat ölçmede kullanılır.

34 Cerâye: Mısır ve Haremeyn idarecilerine, ulemaya, askerlere tahsis edilen hububat veya otluğa verilen isimdir. Bk. Midhat Sertoğlu, *Osmanlı Tarih Lûgatı* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1986), 15.

35 Eyüb Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn: Mir'ât-ı Mekke (inceleme-metin)*, haz. Ömer Faruk Can-F. Zehra Can (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 2/923.

36 Cahid Baltacı, *XV-XVI.Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2005), 2/693. İç-il, "yani İstanbul, Edirne, Bursa ve etrafında" demektir. Abdurrahman Atçıl, *Erken Dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar*, çev. Gürzat Kami (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 137.

37 Nehrevâlî, *İ'lâmü'l-ulemâi'l-a'lâm bi-binâi'l-Mescidi'l-Harâm*, 114.

38 Baltacı, *XV-XVI.Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, 2/693.

39 Bâselâme, *Târihu İmâreti'l-Mescidi'l-Harâm*, 78.

40 Nehrevâlî, *İ'lâmü'l-ulemâi'l-a'lâm bi-binâi'l-Mescidi'l-Harâm*, 141; *Hicaz Vilayeti Salnâmesi* (Hicaz: Mekke-i Mükerrerme Hicaz Vilayeti Matbaası, 1305), 155; *Hicaz Vilayeti Salnâmesi* (Hicaz: Mekke-i Mükerrerme Hicaz Vilayeti Matbaası, 1306), 195. Sincârî, bu minarenin Harem-i şerif genişletme çalışmalarında ortadan kalktığını, kendisinin yaşadığı dönem mevcut olmadığını söyler. Sincârî, *Menâ'ihu'l-kerem fi ahbâri Mekke ve'l-Beyt ve vülâti'l-Harem*, 3/457.

41 Gülru Necipoğlu, *Sinan Çağı Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimarî Kültür*, çev. Gül Çağalı Güven (İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları: İstanbul, 2013), 217.

bilgiye göre Kanûnî Sultan Süleyman'a Mekke'de bir medrese inşa edilmesinin ihtiyaç olduğu bilgisini veren eski Mısır defterdarı Emir İbrahim'dir. Kendisi aynı zamanda medreselerin inşaatından birinci derece mesul isimdir.<sup>42</sup> Medreselerin inşasında vazifeli bir diğer isim bina emini<sup>43</sup> tayin edilen Cidde Beyi Kasım Şirvânî<sup>44</sup> olup medrese binalarının tamamlanması için büyük gayret sarf etmiştir.<sup>45</sup> Bundan başka taşçı ustalar, işçiler, bennâlar<sup>46</sup> da inşaatta vazife almıştır. İbrahim Bey'e gönderilen bir hükümde, Mekke'de yapılmakta olan medrese için Şam'dan ve Halep'ten taşçıların bir araya getirildiği ve kendisinin emrinde çalışmak üzere gönderilecekleri bildirilmiştir. Gönderilecek kimselerin yerlerine ulaşip ulaşmadıkları, kaç kişilik bir ekip olarak geldikleri, medresenin inşasında kullanılacak taş, kireç ve keresteden ne kadarının hazırlandığına dair bilgilerin de kendisi tarafından tutulan bir deftere kaydedilmesi istenmiştir.<sup>47</sup> Şam beylerbeyisinden de Mekke'ye gönderilecek olan bu taşçı, duvarcı ustalarının ne kadarının gönderildiğinin bildirilmesi için deftere kaydedilmesi, eğer ustalar gönderilmiş ise bu kayıt defterinin mühürlenerek İstanbul'a yollanması istenmiştir. Padişahın, ustaların nakli konusunda hızlı davranılmasını ve hazırlığın her aşaması hakkında kendisine bilgi verilmesini istediği, Şam beylerbeyisine göndermiş olduğu hükümde görülmektedir.<sup>48</sup> Bu taşçı ve duvarcı ustaları Şam ve Halep'ten tedarik olunarak buradan Mısır'a gönderilecek oradan da Mekke'ye nakledilecektir. Bu sebeple Mısır beylerbeyisinden Mekke'ye gidecek ustaların tedariki ile ilgili bir sıkıntının olup olmadığı takip edilmesi ve eğer nakilde bir problem varsa bildirilmesi istenmiştir.<sup>49</sup>

Medresenin inşası sırasında Mekke Şerifi, Hasan b. Ebi Numey'dir (öl. 1010/1601). Onun idarede olduğu dönem, en önemli icraatların başında Süleymaniye medreseleri gelmektedir. Dolayısıyla kendisinden, binanın zamanında tamamlanabilmesi için yardım istendiği görülmektedir. Bu konu hakkında Mekke şerifine gönderilen hükümde, Mekke su yoluna yaptığı yardımlardan dolayı övgü dolu sözler sarf edilirken aynı yardımın ve ihtimamın yapılmakta olan Süleymaniye medreseleri için de beklendiği ve inşaatın özenli bir şekilde tamamlanması için maddi-manevi yardımlarını esirgememesi istenmiştir.<sup>50</sup>

Medreselerin inşası çeşitli mali zorlukları da beraberinde getirmiş olmalıdır. Mekke'de bu sırada su yolları tamiri de yapılmaktaydı ki bu inşaat için de ciddi para

<sup>42</sup> Nehrevâlî, *İ'lâmü'l-ulemâi'l-a'lâm bi-binâi'l-Mescidi'l-Harâm*, 113; Thalji, "Arapça Yazılmış Klasik Tarih Kitaplarında Süleymaniye Medreseleri Hicri 10. Asır (M.S. 16. Asır)", 193; Sincârî, *Menâ'ihu'l-kerem fi ahbâri Mekke ve'l-Beyt ve vülâti'l-Harem*, 3/456-457. Emir İbrahim 973/1566 senesinde vefat etmiştir.

<sup>43</sup> Bina emini, inşaatta tecrübe kazanmış güvenilir idarecilerden seçilmektedir. Necipoğlu, *Sinan Çağı Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimarî Kültür*, 241.

<sup>44</sup> *Hicaz Vilayeti Salnâmesi*, 1309, 116-117.

<sup>45</sup> Nehrevâlî, *İ'lâmü'l-ulemâi'l-a'lâm bi-binâi'l-Mescidi'l-Harâm*, 114.

<sup>46</sup> Duvar ören usta.

<sup>47</sup> *6 Numaralı Mühimme Defteri: (972/1564-1565)*, 2/283/1328, (28 Zilkade 972/27 Haziran 1565).

<sup>48</sup> *6 Numaralı Mühimme Defteri: (972/1564-1565)*, 2/288/1340 (3 Zilhicce 972/2 Temmuz 1565).

<sup>49</sup> *6 Numaralı Mühimme Defteri: (972/1564-1565)*, 2/285/1332 (3 Zilhicce 972/2 Temmuz 1565).

<sup>50</sup> *6 Numaralı Mühimme Defteri: (972/1564-1565)*, 2/283-284/1329 (28 Zilkade 972/27 Haziran 1565).

harcanmıştır. Hatta su yollarının tamirinde İbrahim Bey'in istediği para Mısır tarafından gönderilemeyince Cidde mahsulünden veya Cidde'deki bazı tüccara borçlanarak bu paranın temin edilmesi istenmiştir. Padişah paraya dair problemlerin ivedi çözümlenmesini isterken tüm bunların, yaptırmakta olduğu Süleymaniye medreselerinin inşasında tehire kesinlikle sebebiyet vermemesini, gerekli yerlere bu durumun bildirilerek meselenin hallini istemiştir.<sup>51</sup> Medreselerin tamamlanması için 50.000'den fazla altın harcanmıştır.<sup>52</sup>

Süleymaniye medreselerinin Harem'e bitişik olduğuna yukarıda işaret edilmişti. Dolayısıyla medreselerin kapıları Harem'e açılmaktadır. Bu durum, medreseye Harem'den gelip geçmeyi mümkün hale getirmiştir. Ancak bu yakınlık sebebiyle medresede ikamet edenlerin ve bilhassa hac mevsimi burayı ziyaret edenlerin medreselerin girişini özensiz kullanmaları neticesinde hacılar için bazı sıkıntılar ortaya çıkmıştır. Bu güçlüklerin başında da metâf alanının temiz kalmaması gelmektedir. Nitekim, hacı kalabalığının içinde gelip geçenlerin oluşturduğu topluluk sıkıntıya yol açmaktadır. Bununla ilgili olarak Mekke Şerifi Ebu Numey'e yazılan 978/1570 tarihli bir hükümde, medreselere gelip gidenlerin orada gecelediklerinin haber alındığı, medreselere talebe ve hizmetliler dışında kimsenin girmesine müsaade edilmemesi<sup>53</sup> ve hareketliliğin azaltılması istenmiştir. Ancak sonraki tarihlerde bu emirlerin uygulanması bir yana problemlerin daha da arttığı görülmektedir. Zira 991/1584 tarihli bir belgede bu medreselerde, hac zamanı gelen emîr-i haclar, mâzul kadılar ve ağalara müteferrikalar kondukları ve buraların kirletildiği, medreselerde kalanların koyun ve davarlarını ve kendilerine ait birtakım eşyaları Harem'den geçirmeleri ve tahtirevanlarını Harem'e yerleştirmeleri neticesinde bu medreselerin bir kervansaray haline geldiğine işaret edilmiştir. Bu yüzden emîr-i haclar dışında kimsenin medreselerde kalmaması, buranın temizliğinin sağlanması ve bu temizliğin muhafaza edilmesi istenmiştir.<sup>54</sup>

### 2.3. Süleymaniye Medreselerinin Geçirdiği Tamiratlar ve Medrese Binalarında Fonksiyon Değişimi

İnşasından sonraki zaman içinde Süleymaniye medreselerinin tamir ve bakımı İstanbul tarafından takip edilmiştir. Bu itibarla binaların çeşitli zamanlarda tadilata alındığı ancak bunun belirli bir periyodunun olmadığı söylenebilir. Mesela 1003/1595 tarihinde Darüssaâde Ağası ve Haremeyn Evkafı Nazırı Mustafa Ağa'nın Mekke'de bulunan Süleymaniye medreselerinin vakıf mütevellileri ve nâzırların külliye harap hale gelen medresenin tamirâtı ile ilgilenmediklerini bildiren arzualine istinaden gereken tüm tamiratın yapılmasında acele edilmesi

<sup>51</sup> 6 Numaralı Mühimme Defteri: (972/1564-1565), 2/199/1169 (16 Şevval 972/17 Mayıs 1565).

<sup>52</sup> 7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976/1567-1569), 1/432-433/899.

<sup>53</sup> Osmanlı Arşivi (BOA), Mühimme Defterleri [A. DVNSMHH.d], No. 14, 579 (18 Rebûlâhir 978/19 Eylül 1570).

<sup>54</sup> BOA, A. DVNMHH.d, No. 53, 502 (26 Ramazan 992/1 Ekim 1584).

istenmiştir.<sup>55</sup> Medreselerin 1041/1632 yılında Mekke'deki genel tamirattan da payını aldığı görülmektedir. Bu tamiratta, harap olan Harem-i şerif kubbeleri, Süleymaniye medreseleri kubbeleri ve Mekke su yolu esaslı şekilde elden geçirilmiştir. Bu tamiratın gecikmesi halinde şehrin susuz kalması ve bir yandan da zamanında yapılmayan tamirat yüzünden kubbelerin hızla çökmesi ihtimaline binaen Mekke Kadısı İbrahim, Şeyhülharem Mustafa ve Nâibülharem Seyyid Hüseyin ve Mekke müfettişi Hanıfuddin tarafından İstanbul'a gönderilen arzla Bâb-ı Hümâyün'dan 15.000 sikke kadar atıyyenin<sup>56</sup> bu tamir için harcanmak üzere tahsis edilmesi istenmiştir.<sup>57</sup> 1118/1707 senesinde Mekke Şerifi Abdülkerim'e, Mekke kadısına, şeyhülhareme ve Cidde mutasarrıfı İvaz'a gönderilen bir hükümde şiddetli yağmur sebebiyle Süleymaniye medreselerinden medrese-i râbianın bilhassa duvarlarının harap hale geldiği ve medâris-i sâlisenin de tamire ihtiyaç olan bazı yerlerinin bulunduğu, bunun için İstanbul'dan Mısır'a gönderilen 3396 altının tamirat için harcanması istenmiştir.<sup>58</sup> İstanbul'dan gönderilen bu altınlardan 2500 şerefi altın medrese-i râbia için ayrılmıştır.<sup>59</sup> Bu altınların Mekke'de Gülnuş Valide Sultan İmareti Evkafı mütevellisi Musa'ya teslim edilerek tamiratın bir an önce tamamlanması ve bitirildiğinde durumdan haberdar edilmesi istenmiştir. Ancak bu sırada Musa vefat ettiği için<sup>60</sup> medresenin tamirine Cidde başkatibi Hasan Efendi memur edilmiştir.<sup>61</sup> 1137/1725 yılına ait bir kayıta da Süleymaniye Medreselerinin tamir ve termime ihtiyacı olduğunu bildiren Mekke kadısının mektubuna göre bu iş için gereken 3000 kuruşun 2000 kuruşunun 1136/1724 senesine ait Mısır irsaliyesinden karşılanması istenmiştir.<sup>62</sup> Sultan Abdülmecid döneminde 1259/1843 senesinde medreselerin tamirine dair bir kayda rastlanmamakla birlikte Kâbe ve çevresinin tamiri sırasında Süleymaniye medreselerine giden kaldırımların döşendiği bilinmektedir.<sup>63</sup> İlerleyen senelerde, Mekke'de inşa edilen başka medreselerle birlikte Süleymaniye medreselerinin yine tadilattan geçirildiğini öğreniyoruz. 1262/1846 yılında Süleymaniye medreselerinin Davud Paşa ve Mehmed Paşa medreseleri ile birlikte tamir edildiği görülmektedir. Bu tamiratlar için Mısır'dan 30.000 kuruş gönderilmiştir. Süleymaniye medreselerinin tamiri için 9.629.5 kuruş harcanmıştır. Toplam masraf ise 46.250 kuruştur.<sup>64</sup> 1318/1901 senesinde ise yapılan tamiratın öncesinde, termime muhtaç yerlerin tespiti için keşif yapılması istenmiştir. Keşfin akabinde gerekli görülen tamiratın sim mecidiye 19 kuruş hesabıyla 22.375 kuruşa

55 BOA, *A. DVNSMHH.d*, No. 73, 646 (27 Zilhicce 1003/2 Eylül 1595). Aynı hükümde Sultan Kalavun ve Sultan Kayıtbay medreselerinin de tahtani ve fevkani hücrelerinin mütevellilerin ilgilenmemeleri yüzünden harap hale geldiği bildirilmektedir.

56 Bağış.

57 BOA, *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi [TSMA E]*, No. 885, 43 (29 Zilhicce 1041/17 Temmuz 1632).

58 BOA, *A. DVNSMHH.d*, No. 115, 1640 (20 Cemâziyelevvel 1119/19 Ağustos 1707).

59 BOA, *Cevdet Maarif [C. MF]*, No. 40, 1988 (29 Cemâziyelâhir 1120/15 Eylül 1708).

60 BOA, *A. DVNSMHH.d*, No. 115, 1641 (20 Cemâziyelevvel 1119/19 Ağustos 1707).

61 BOA, *C. MF*, No. 27, 1312 (29 Cemâziyelevvel 1120/15 Eylül 1708).

62 BOA, *C. MF*, No. 92, 4572 (28 Receb 1137/12 Nisan 1725).

63 *Hicaz Vilayeti Salnâmesi 1305*, 168.

64 BOA, *İrade Dahiliye [İ. DH]*, No. 120, 6085 (4 Rebûlâhir 1262/1 Nisan 1864).

mal olacağı anlaşılmıştır. Bu meblağın 1317/1899 senesi bütçesi dahilinde, surre-i hümâyuna ilaveten gönderileceği bildirilmiştir.<sup>65</sup>

Zaman içerisinde medrese binalarında olan yıpranmaların tadil edilmeye çalışılmasından başka eğitim ve öğretim için hizmet vermek üzere inşa edilen bu yapıların aslî gayelerinden uzak şekillerde kullanıldığı ve bu fonksiyon kaybının, medreselerin ortadan kaldırıldıkları döneme kadar devam ettiği görülmektedir. Bu dört medresenin en büyüğü olan ve Mekke kadılarının ikametine tahsis edilen Mâlikî medresesi, Bâbusselâm minaresi yönü bitişiğinde bulunmaktadır. Sultânü's-suarâ Bâkî (öl. 1008/1600) de Mekke kadısı iken burada oturmuş ve ondan sonra Mekke'ye giden mollalar bu medresede ikamet etmişlerdir.<sup>66</sup>

Uzun sayılacak bir süre Süleymaniye medreselerine gösterilen ilgi ve medreselerin ilmî hayata katkılarına rağmen, binalar zamanla fonksiyon kaybına uğratılmıştır. 13./19. yüzyılın ortasında Süleymaniye medreselerinden Bâbuzziyâde'ye yakın olan iki medresenin boşaltılmasına ve mahkemeye çevrilmesine karar verilmiştir.<sup>67</sup> Nitekim John Lewis Burckhardt Temmuz 1814-Haziran 1815'te yaptığı Arabistan seyahatinde Mescid-i Harâm'daki binalardan bahsederken, Bâbuzziyâde'ye yakın yerde bir mahkemenin bulunduğunu, "güzel ve sağlam yapılan bu mahkeme binasının iç kısmında yüksek bir kemer ve Mescid-i Harâm'a bakan bir dizi yüksek pencerenin olduğunu" söyler. Mahkemeye bitişik binanın ise Süleymaniye Medresesi olduğuna işaret eder. Ayrıca medresenin içinde bir meydanı olduğunu belirtir. Bu tarihte medrese pansiyon olarak kullanılmaktadır ve bu tasarrufun kadının inisiyatifinde olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple, Burckhardt, medresenin her daim kadının ahbabları ve Türk hacılarıyla dolu olduğuna işaret etmekle yetinir, bunun dışında bir bilgi vermez.<sup>68</sup> Burada seyyahın bahsettiği medrese, aşağıda yer alan fotoğrafta da görüleceği üzere üç ve dört numaralı kubbeler olmalıdır zira medreseden mahkemeye dönüştürülen binalar bu ikisidir. Yanındaki iki numaralı kubbe ise seyyahın pansiyon olarak kullanıldığını söylediği ve kadının tasarrufuna bırakılan Mâlikî Medresesidir.

İkamet için kullanılan Mâlikî Medresesi'nin Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın yeğeni Ahmed Paşa'nın Mekke muhafızı olduğu sırada elden geçirilerek kullanılabilir hale dönüştürüldüğü kayıtlarda yer almaktadır. Vehhâbî istilasında burası zapt edilmiş ve burada ikamet edenlere kira ile iskân izni verilmiştir. Hayır maksatlı yaptırılan yapının aynı vazife üzere varlığını sürdürmesi, Mehmed Ali Paşa'nın Vehhâbîleri tepelemek üzere gönderilmesine kadar mümkün olamamıştır. Mehmed

<sup>65</sup> BOA, *Şûrâ-yı Devlet [ŞD]*, No. 155, 30 (16 Cemâziyelevvel 1319/31 Ağustos 1901). Şûrâ-yı Devlet maliye dairesinin mazbatası için bk. BOA, *İrade Evkaf [İ. EV]*, No. 29, 21 (26 Receb 1319/8 Kasım 1901).

<sup>66</sup> Eyüb Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn: Mir'ât-ı Mekke (inceleme-metin)*, 2/922.

<sup>67</sup> Âmâl Ramazan Abdulhamid Sıddık, *el-Hayâtü'l-İlmiyye fi Mekketel-Mükerreme (1115-1334/1703-1916)*, 1/336; Muhammed Abdüllatif Heridi, *Şuûnu'l-Haremeyni's-şerifeyn fi'l-ahdi'l-Osmânî* (Kahire: Dâru'z-Zehra, 1989), 133.

<sup>68</sup> John Lewis Burckhardt, *Arabistan Seyahatleri (Temmuz 1814-Haziran 1815) -Hicaz Topraklarında Batılı bir Seyyahın Gözlemleri-*, çev. Yusuf Yazar (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019), 173-174.

Ali Paşa, Vehhâbî tasallutundan sadece Süleymaniye medreselerini değil Dâvudiye ve Şehid Mehmed Paşa medreselerini de kurtararak yine mücavirîn<sup>69</sup> ikametine tahsis etmiştir.<sup>70</sup>

Bir süre sonra bu dört medreseden Bâbuzziyade yakınında olan ikisi el değiştirmiş ve bina ilavesi ile mahkeme haline getirilmiştir. Hürmetsizlik olarak değerlendirilen bu değişikliğin merkez tarafından hoş karşılanmadığı, tamamen Mekke idaresince uygun görüldüğü anlaşılmaktadır. Bu sebeple, İstanbul'dan gönderilen bir belgede, ayarlanan bir başka yere Mekke kadısının nakledilmesi ve mahkeme haline getirilen medreselerin tahliye edilerek aslî hüviyetlerine döndürülmeleri istenmiştir. Bu iki medreseden başka Bâbusselam yakınında bulunan diğer iki medrese ise Mısır'da Dîvân-ı cihadiye nazırı bulunan Ahmed Paşa'nın Cidde valiliği zamanında kendisinin tasarrufuna geçmiş ve üzerine bina ilave edilerek konak haline getirilmiştir.<sup>71</sup> Sultan Abdülmecid döneminde (1839-1861) 29 Zilhicce 1255/4 Mart 1840'a tarihlenen belgeye göre bu tarihte medresenin konak olarak kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ancak aslî hüviyetinden uzak şekildeki bu kullanım da hürmetsizlik olarak değerlendirildiğinden bunların da aslî hüviyetlerine çevrilmesi gerektiği bildirilmiştir. Dolayısıyla mevcut binaların yeniden eski haline getirilmesi için sadrazamın buyruğuna da istinaden, konağın ilave edilen binalarının yıkılması ve eski haline dönüştürülmesi vâkıfın şartlarının muhafaza edilmesi üzere paşadan bu binaların satın alınması istenmiştir.<sup>72</sup> Bundan bir müddet sonra medreselerden birisi hac mevsiminde ev olarak kiraya verilmek üzere Ciddeli meşhur tüccarlardan birisi olan Abdullah Banaca'ya satılmıştır.<sup>73</sup> Yine bu dönem, medrese binalarının eğitim ile alakalı bazı işlerde kullanımına dair gayretler artmış, Ahmed Paşa'nın, konağı haline getirdiği medreselerden Bâbudderibe'de bulunan ve daha önce dârülhadis olarak kullanılan Hanbelî Medresesi kütüphane haline getirilmiştir. Buraya, 1259/1843 senesinde Mekke uleması ve medrese talebelerinin istifadesi için padişahın emri ile kütüphane olarak düzenlenmiş olan ve Harem-i şerif'in kütüphanesinin çekirdeğini teşkil eden ve aynı zamanda bir saat kulesi olarak vazife gören kubbetü'l-Abbas olarak bilinen sarnıçtaki kitaplar nakledilmiştir. Bu kitaplar arasında Arapça, Türkçe ve

<sup>69</sup> Dünyadan uzaklaşıp kendini ibadete veren kimseler.

<sup>70</sup> Eyüb Sabri Paşa, *Mir'atü'l-Haremeyn: Mirat-ı Mekke (inceleme-metin)*, 2/923. Eyüb Sabri Paşa'nın (öl. 1308/1890) yaşadığı dönemde de bu medrese kadıların ikametgâhı ve mahkeme binası olarak kullanılmaktadır. Eyüb Sabri Paşa, *Mir'atü'l-Haremeyn: Mir'at-ı Mekke (inceleme-metin)*, 2/922. Şer'iyye sicillerindeki kayıtlardan da hatırlanacağı üzere Osmanlı Devleti'nde kadıların yargılama işini oturdukları meskende yaptıkları, dolayısıyla buraların aynı zamanda bir mahkeme salonu olarak hizmet verdiği, buna bağlı olarak her kadı değişikliğinde mahkemenin yerinin de değiştiği, müstakil mahkeme binasının ise ancak 13./19. yüzyılda ortaya çıkmaya başladığı bilinmektedir.

<sup>71</sup> BOA, TSMA. e. No. 444, 23; Âmâl Ramazan Abdulhamid Sıddık, *el-Hayâtü'l-i'lmiyye fi Mekkete'l-Mükerreme (1115-1334/1703-1916)*, 1/336; Heridi, *Şuûnu'l-Haremeyni'ş-şerifeyn fi'l-ahdi'l-Osmânî*, 133.

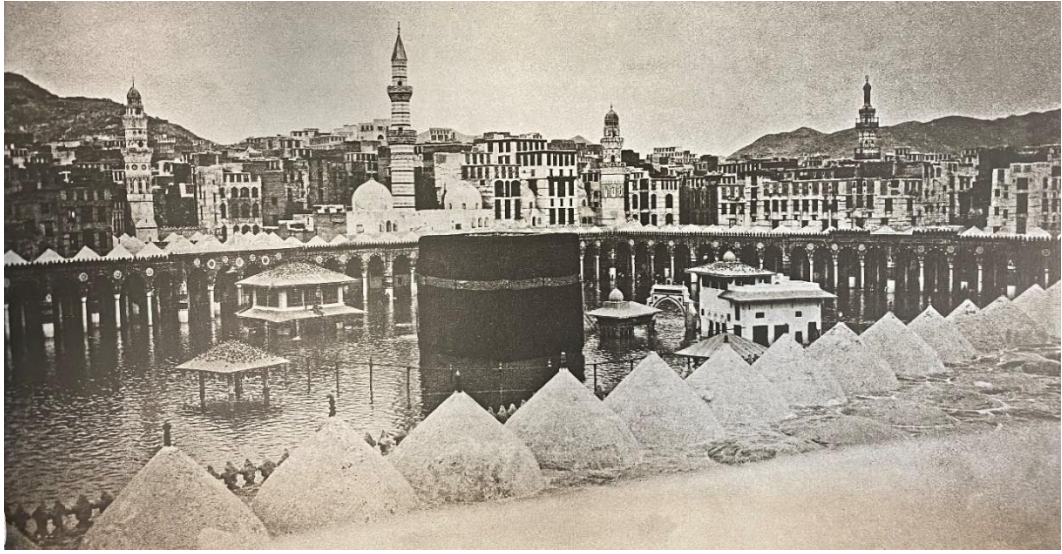
<sup>72</sup> BOA, TSMA.e. No. 444, 23.

<sup>73</sup> Âmâl Ramazan Abdulhamid Sıddık, *el-Hayâtü'l-i'lmiyye fi Mekkete'l-Mükerreme (1115-1334/1703-1916)*, 1/336.



Farsça 10.000 civarında el yazması ve matbu eser bulunmaktadır.<sup>74</sup> Bu gelişme ile birlikte diğer medreselerin istenen değişikliklerin yapılması ile eski haline kavuşup kavuşmadığı belirsizdir. Zira gerek döneme ait kitaplarda gerekse arşivdeki belgelerde buna dair bir bilgiye tesadüf edilmemiştir. Burada dikkati çeken husus, medreseler aslî unsurlarından ve fonksiyonlarından uzaklaşırken tüm bu tasarrufların Mekke-Cidde idaresi tarafından yapıldığı ve İstanbul'un hadiselerden sonra haberdar olduğudur. Dahası, bunu yapanlar için uygulanan bir müeyyide de mevcut değildir. Yani görünen o ki bu değişimi yapanlar bu keyfi tasarrufu ile kalmıştır. Medreselerin inşa amacına uygun olarak aslına rücu edeceğine dair vaatler ise yerine gelmemiştir.

Aslî fonksiyonlarını yitiren Süleymaniye medreselerine adım adım yaklaşmakta olan son ise, Mescid-i Harâm'ı genişletme çalışmalarının gerekçe olarak sunulması ile gelmiş görünmektedir. Nitekim Suud hükümeti tarafından ilk olarak 1956 yılında Mâlikî Medresesi, 1963 yılında da diğer üç medrese yıktırılmıştır.<sup>75</sup>



Süleymaniye medreselerini de içine alan, Harem'in bir kısmının görünüşü.<sup>76</sup> Fotoğraf, 23 Cemâziyelâhir 1327/12 Temmuz 1909 tarihine aittir. Kâbe'nin arkasında

<sup>74</sup> Kubbetü'l-Abbas Harem'de namaz alanını daralttığı gerekçesi ile 1299/1882 tarihinde Hicaz Valisi Osman Nuri Paşa tarafından yıktırılmıştır. Mevcut kitaplar bu sebeple Süleymaniye medreselerinden dârülhadise taşınmıştır ve burası Süleymaniye kütüphanesi olarak isimlendirilmiştir. Bk. *Osmanlı Dönemi Fotoğraflarıyla Haremeyn*, haz. Halit Eren vd. (İstanbul: İslam Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2013), XXXIX, 68.

<sup>75</sup> Thalji, "Müessesâtü't-ta'lîmî's-şer'i'l-â'li fi'l-karnî'l-â'sir: Medârisu's-Süleymaniye enmûzecen", 14. Bu yıkımın 1976'da olduğuna işaret için bk. Sevede Kararmaz, *Seyahatnâmeler Işığında Mekke'de Osmanlı Mîmârî Eserleri* (İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 46, 120.

<sup>76</sup> *Osmanlı Dönemi Fotoğraflarıyla Haremeyn*, haz. Halit Eren vd. (İstanbul: İslam Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2013), 68.

kalan, ikisi tam görünmeyen dört beyaz kubbe Süleymaniye medreselerini işaret etmektedir.



Bu fotoğrafta<sup>77</sup>, Süleymaniye medreselerinin dört beyaz kubbesi daha yakından görülüyor. Üçüncü ve dördüncü kubbelerin arasındaki minare Sultan Süleyman tarafından yaptırılan Süleymaniye Minaresidir. Birinci kubbe, Mekke kütüphanesidir. İkinci kubbe Mâlikî medresesi ve kadının ikametgâhı olan binadır. Üçüncü ve dördüncü kubbeler ise büyük şer'î mahkemedir.

#### 2.4. Süleymaniye Medreselerinde Eğitim ve Müderris Kadroları

Medreselerin inşası Sultan Süleyman zamanında tamamlansa da eğitime başlanması Sultan II. Selim (1566-1574) zamanında mümkün olmuştur.<sup>78</sup> Süleymaniye medreseleri 50'li medreselerdir.<sup>79</sup> Bununla birlikte eğitimin ne kadar süre kesintisiz devam ettiği bilgisine tam olarak ulaşılamamıştır. Yukarıda işaret edildiği üzere medreselerin fonksiyon kaybı 13./19. yüzyıla işaret etmektedir. Dolayısıyla aksi yönde bir bilgi olmadığı için inşa edildiği tarihten itibaren 13./19. yüzyıla kadar eğitime devam ettiğini söyleyebiliriz. Medreselerin durumu hakkında Mekke'ye seyahat eden bazı seyyahların eserlerinde sınırlı da olsa bazı bilgilere ulaşılmıştır. Bu sınırlılıktaki en büyük problem her seyyahın Süleymaniye medreselerine işaret etmemesidir. Mesela Evliya Çelebi (öl. 1095/1684?) *Seyahatnamesi*'nin dokuzuncu cildinde Mekke'de gördüklerini yazarken Harem'in dört tarafında toplam 176 medrese olduğunu belirtmiş ve bunların isimlerini

<sup>77</sup> Mirac b Nevvab Ahmed Mirza-Abdullah Salih Şavuş *el-Atlasu'l-musavver li-Mekketi'l-Mükerreme ve'l-meşâ'iri'l-mukaddes* (Riyad: Dâretü'l-Melik Abdülaziz, 1424), 189.

<sup>78</sup> Thalji, "Arapça Yazılmış Klasik Tarih Kitaplarında Süleymaniye Medreseleri Hicri 10. Asır (M.S. 16. Asır)", 198.

<sup>79</sup> Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, 2/693. Ellili Medreseler, müderrislerin günlük 50 akçe aldığı medreseler için kullanılır.

saymıştır. O, kârgir olarak inşa edilen bu binaların hayranlık uyandırdığını, bu medreselerin pencerelerinin Harem'e baktığını, hatta burada oturanların buldukları yerden imama uyararak Kâbe'de namaz kıldıklarını kaydetmiştir. Ayrıca medreselerin hoca ve talebelerinin, görevlilerinin tespit edilmiş olan tayinatlarını aldıklarını, Mekke'ye gelen hacıların burada misafir olduklarını da belirtmiş ancak hususi olarak Süleymaniye medreselerine değinmemiştir.<sup>80</sup>

Mekke-i Mükerrime medreseleri arasında Süleymaniye medreselerinin dikkat çekici bir öneme sahip olduğu vasfını 13./19. yüzyılda da bazı sıkıntılara (Vehhâbî istilası) rağmen sürdürdüğü görülmektedir. 1258/1842 yılında bu medreseyi ziyaret eden bir Avrupalı seyyah burayı "Süleymaniye Üniversitesi" olarak isimlendirmiştir. Buna ilaveten müderrislerin yaşlarının hayli ileri olduğunu ve kendilerine büyük hürmet gösterildiğini gözlemlemiştir. Bu hocaların aynı zamanda Harem-i şerif'te vaaz verdiklerini de belirtmiştir.<sup>81</sup>

1301/1883 tarihine ait Hicaz Salnâmesi'nde ise dönemin en meşhur medreseleri olarak Süleymaniye medreseleri, Dâvudiye, Şehit Mehmet Paşa ve Mahmudiye medreselerinin isimlerine yer verilmektedir. Bu tarihte Süleymaniye medreselerinde bir mekteb-i rüştiye hazırlanmış, öğrencileri ayrıldığından, eğitime İstanbul'dan muallim geldikten sonra başlanmasına karar verilmiştir. Medresede 3553 cilt kitap vardır ve hâfız-ı kütüb olarak Harem-i şerif müderrislerinden Şeyh Mahmud Efendi ile birlikte iki kişi daha görev yapmaktadır. Eski Sadrazam Şirvânî Mehmed Rüştü Paşa'nın Harem-i şerif'e bakan medrese-i mahsusa dairesindeki 1362 ciltlik kütüphanesi de Süleymaniye Medresesi'ne tahsis edilen daireye nakledilmiştir.<sup>82</sup>

Ulaşılabilen kaynaklar dikkate alındığında Süleymaniye medreselerinin, Mekke'deki diğer medreseler arasında eğitim kalitesi ve hocaların birikimi açılarından dikkat çeken bir eğitim kurumu olduğu söylenebilir. Medrese, faaliyete geçtiği andan itibaren kısa zaman içinde diğer medreseler arasında ön plana çıkmayı başarmıştır. Bunda dönemin ünlü âlim ve hocalarının bu medreselerde vazife almış olmasının önemli bir paya sahip olduğunu söylemek mümkündür. Medresenin salonları, dönemin âlimleri tarafından bazı ilmî meselelerin tartışıldığı yerler olmuştur. Burada âlimlerin karşılıklı müzakerelerine şeyhülulema nezaret ederken medresenin tedris heyetinin başında da "şeyh" denilen, ilmî işlerden sorumlu ve yönetici pozisyonunda bulunan ve diğer hocalara da öncülük eden bir müderris vardır. Mesela Şeyh Esad b. Ahmed (öl. 1337/1919) de Süleymaniye Medreseleri hocalarından biri iken bu medresenin şeyhi tayin edilmiştir.<sup>83</sup>

<sup>80</sup> *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, haz. Yücel Dağlı vd. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005), 9/377, 395, 406.

<sup>81</sup> Âmâl Ramazan Abdulhamid Sıddık, *el-Hayâtü'l-i'lmiyye fi Mekkete'l-Mükerrime (1115-1334/1703-1916)*, 1/333.

<sup>82</sup> *Hicaz Vilayeti Salnâmesi* (Hicaz: Mekke-i Mükerrime Hicaz Vilayeti Matbaası, 1301), 63-64; *Hicaz Vilayeti Salnâmesi* (Hicaz: Mekke-i Mükerrime Hicaz Vilayeti Matbaası, 1303), 132.

<sup>83</sup> Âmâl Ramazan Abdulhamid Sıddık, *el-Hayâtü'l-i'lmiyye fi Mekkete'l-Mükerrime (1115-1334/1703-1916)*, 1/334.

Süleymaniye medreselerinin, devrin âlimleri ve araştırmacılarının ilim ve kültür faaliyetleri için bir araya geldikleri, bir buluşma yeri olduğu da anlaşılmaktadır. Buraya gelen ilim ehli ve talebe, ilmî müzakerelere katkı sağlamak için bulunuyorlardı. Nitekim Abdülsettar Dihlevî 1313/1895 senesinde böyle bir müzakere fırsatını ele geçirenlerden biriydi. Yine Abdülcelil Berrâde b. Abdüsselâm Mekke'ye geldiğinde kendisi ile birkaç defa yapılan ilmî müzakerelerden birisi de Süleymaniye Medresesi'nin bir salonunda gerçekleşmiştir.<sup>84</sup>

Dört mezhep üzere yaptırılan bu medreselerden ilk olarak Hanefî ve Mâlikî medreselerine daha sonra Şafiî ve Hanbelî medreselerine ilmî yeterliliğe sahip liyakat sahibi iki müderris tayin edilmiştir.<sup>85</sup> Müderrislerin maaşları, Kanûnî Sultan Süleyman'ın Şam'daki Süleymaniye Külliyesi'nin vakıf gelirlerinden karşılanmıştır.<sup>86</sup> Sultan Süleyman her müderrise yevmî 50, muide 4, dânişmendlere 2,<sup>87</sup> bevâb ve ferrâşa birer, talebeye ise ikişer Osmanî altını verilmesini istemiştir.<sup>88</sup> Nehrevâlî ise bevâb ve ferrâşa yarım Osmanî altını verildiğine işaret eder.<sup>89</sup> Bir mühimme kaydında, Mekke Kadısı Hüseyin'in, Süleymaniye medreselerinden Şafiî Medresesi ve dârühadisteki muid, talebe, bevâb ve kennâsın imaret-i mezbure evkafından vazifelerinin şart-ı vâkıf olmadığı iddiasıyla kendilerine gönderilmediğini bildirmesi üzerine, Şam imaretleri mütevellisi Molla Ağa'ya gönderilen bir hükümde Hanefî ve Mâlikî medreselerindeki ilgili personele verildiği gibi Şafiî Medresesi ve dârühadiste vazifelerin aynıyla verilmesi istenmiştir.<sup>90</sup>

1054/1644 tarihli bir defter kaydında Hanefî Medresesi müderrisine yevmî 100, Şafiî Medresesi müderrisine 70, diğer iki medrese müderrislerine ise 50 akçe verilmekte olduğu görülür.<sup>91</sup> 1078/1668 tarihli bir vakıf defterinde ise Sultan Süleyman'ın dört medresesinde vazifelilerin aldıkları günlük miktarlara bakıldığında ise en yüksek günlük ücret 139 akçe ile Hanefî Medresesi müderrisine, en düşük ücret ise 99 akçe ile dârühadis haline getirilen Hanbelî Medresesi müderrisine tayin edilmiştir.<sup>92</sup>

<sup>84</sup> Âmâl Ramazan Abdulhamid Sıddık, *el-Hayâtü'l-i'lmîyye fi Mekkete'l-Mükerreme (1115-1334/1703-1916)*, 1/334.

<sup>85</sup> 7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976/1567-1569), 1/220/442 (11 Cemâziyelevvel 975/13 Kasım 1567).

<sup>86</sup> Nehrevâlî, *İ'lâmü'l-ulemâi'l-a'lâm bi-binâi'l-Mescidi'l-Harâm*, 114; Âmâl Ramazan Abdulhamid Sıddık, *el-Hayâtü'l-i'lmîyye fi Mekkete'l-Mükerreme (1115-1334/1703-1916)*, 1/336; Heridi, *Şuûnu'l-Haremeyni's-şerîfeyn fi'l-ahdi'l-Osmânî*, 133.

<sup>87</sup> Nehrevâlî, *el-İ'lâm bi-a'lâmi Beytillâhi'l-harâm*, (Hacı Ahmed Paşa, 206), 129a, 136a.

<sup>88</sup> Eyüb Sabri Paşa, *Mir'atü'l-Haremeyn: Mirat-ı Mekke (inceleme-metin)*, 2/922. Nehrevâlî de Eyüb Sabri Paşa gibi Osmânî altın verildiğini belirtir. Akçe ifadesi her iki kaynaktan da geçmez.

<sup>89</sup> Nehrevâlî, *İ'lâmü'l-ulemâi'l-a'lâm bi-binâi'l-Mescidi'l-Harâm*, 114. Kennâsa verilen miktara dair bir bilgi yoktur.

<sup>90</sup> BOA, *A.DVNSMHH.d*, No. 26, 594 (26 Cemâziyelevvel 982/13 Eylül 1574), 638 (6 Cemâziyelâhir 982/23 Eylül 1574).

<sup>91</sup> BOA, *Maliyeden Müdevver Defterler [MAD.d]*, No. 2048, 163-164 (27 Cemâziyelevvel 1054/1 Ağustos 1644). Siyakat evrakının okunması hususundaki yardımlarından ötürü Osmanlı Arşivi uzmanı Yılmaz Karaca'ya çok teşekkür ederim.

<sup>92</sup> BOA, *TSMA.d*, No. 1611, 3a (29 Zilhicce 1078/10 Haziran 1668). Buradaki miktar, 1080/1670 yılında da aynı şekildedir. Bk. BOA, *TSMA.d*, No. 1780 (29 Zilhicce 1080/20 Mayıs 1670). Hüseyin

Nehrevâlî, Sultan II. Selim zamanında her sene gönderilen ve müderrislere ulaşan atiyye ve kisvelerden<sup>93</sup> bahseder. Bundan sonra da bu âdetin kesintiye uğramaksızın devam ettiğini bildirir. Nitekim Sultan III. Murad (1574-1595) cülûsu öncesinde müderrislere atiyyeler gönderdiği gibi tahta çıktığında da bazı güzel hediyeler yollamıştır.<sup>94</sup> Yine aynı padişah döneminde 997/1589 tarihinde medresedeki hoca ve talebeler için Mekke ahalisine gönderilen yünlü kumaşlar ile 100 dinar gönderilmiştir. Bu durum her sene devam etmiştir.<sup>95</sup> Mekke şerifi tarafından gönderilen bazı mektuplarda Süleymaniye müderrisleri ve Mekke’deki ehl-i ilimden ümera-i zâkirden olanlar veya bunlardan Harem’de ders verenler için terakki ya da zahire ile surrenden bir miktar altın istendiği görülmektedir.<sup>96</sup>

Kanûnî Sultan Süleyman, yaptırmış olduğu Süleymaniye medreselerinde her hocaya 15 talebe tahsis edilmesine karar vermiştir.<sup>97</sup> Bu şekilde hocalar talebeler ile daha yakinen alakadar olma imkânı elde etmiş olmalıdır ki medresenin talebeleri Osmanlı coğrafyasının farklı yerlerinden gelmiştir.<sup>98</sup> Bu dört medresede temel olarak fıkıh alanında dersler okutulduğu bilinmektedir.<sup>99</sup> Bununla birlikte diğer İslâmî ilimler ve tıp dersleri de okutulmuştur.<sup>100</sup> Bu hususta Mekke Süleymaniye Medresesi’nin aynı zamanda ilk şeyhi Nehrevâlî, “Medresede Keşşâf, Hidâye ve Ebüssuûd Efendi’nin tefsirinden bölümler okuttum. Hem de tıp, hadis ve usûl dersleri de okuttum. Şu an da İbnü’l-Hümâm’ın Şerhi’l-Hidâyesini okutuyorum.” sözleriyle medresedeki dersler hakkında birinci ağızdan bilgiler vermektedir.<sup>101</sup>

Bu medreselerde okutulan derslerde farklılıklar da görülmektedir. Bunların başında ilgili medresenin bağlı olduğu mezhep fıkhına ait kitaplar gelmektedir. Ayrıca Hanbelî mezhebine tahsis edilen medresenin bu dönem Mekke’de Hanbelî âlim

el-Mâlikî bu şekilde ücret almıştır. Muhammed Abdurrahman eş-Şâmih, *et-Ta’lîmu fi Mekke ve’l-Medîne âhire’l-ahdi’l-Osmanî* (Bağdat: Dâru’l-Ulûm, 1405/1985), 137.

<sup>93</sup> Kıyafet anlamında kullanılan bu kelime, bir mesleğin mensuplarının giydiği kıyafet mânâsında da kullanılır.

<sup>94</sup> Şerif Abdülhay Fahreddin el-Hasenî, *İ’lâm bimen fi tarihi’l-Hind mine’l-a’lâm* (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1999), 1/406.

<sup>95</sup> Şerif Abdülhay Fahreddin el-Haseni, *İ’lâm bimen fi tarihi’l-Hind mine’l-a’lâm*, 1/406.

<sup>96</sup> Tuğba Aydeniz, *Osmanlı Devleti’nde Mekke’nin Yönetimi (1517-1617)*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 115.

<sup>97</sup> Nehrevâlî, *İ’lâmü’l-ulemâi’l-a’lâm bi-binâi’l-Mescidi’l-Harâm*, 114.

<sup>98</sup> Thalji, “Arapça Yazılmış Klasik Tarih Kitaplarında Süleymaniye Medreseleri Hicri 10. Asır (M.S. 16. Asır)”, 196.

<sup>99</sup> *Hicaz Vilayeti Salnâmesi* 1309, 116.

<sup>100</sup> Nehrevâlî, *İ’lâmü’l-ulemâi’l-a’lâm bi-binâi’l-Mescidi’l-Harâm*, 115; Eyüb Sabri Paşa, *Mir’atü’l-Haremeyn: Mirat-ı Mekke (inceleme-metin)*, 2/922; Sincârî, *Menâ’ihu’l-kerem fi ahbâri Mekke ve’l-Beyt ve vülâti’l-Harem*, 3/361. Medresede okutulan tıp dersleriyle ilgili kitap ya da müfredat bilgisine rastlanmamıştır. Bu dersler, belli bazı dönemlerde bazı müderrislerin ilgi alanları dolayısıyla okutulmuş olabilir.

<sup>101</sup> Thalji, “Arapça Yazılmış Klasik Tarih Kitaplarında Süleymaniye Medreseleri Hicri 10. Asır (M.S. 16. Asır)”, 197; Şerif Abdülhay Fahreddin el-Hasenî, *İ’lâm bimen fi tarihi’l-Hind mine’l-a’lâm*, 1/406.

olmadığı için dârülhadise dönüştürülmesi sebebiyle burada da bilhassa hadisle ilgili ilimler okutulmuş ve Kütüb-i Sitte tedrisi şart kılınmıştır.<sup>102</sup>

Kanûnî'nin Şam'da inşa ettirdiği Süleymaniye medresesinin hocaları üzerinden bir değerlendirme yapan Atçıl'ın işaret ettiği hususlar, Mekke Süleymaniye medreseleri için de dile getirilebilir:

“Şam'daki medresesi Kanûnî'nin İstanbul'da tesis ettiği medreselerden farklı olarak yüksek dereceli kadınlara çıkan hiyerarşi içinde bir basamak teşkil etmiyordu. Medrese vakfiyesine göre Şam'ın Hanefi müftüsü aynı zamanda medresenin de müderrisi idi. On altıncı asırda bazı müftüler âlim-bürokratlar arasından tayin edilmekteydi ancak zaman içinde bürokrasi içinden olmayan mahalli ulema müftülük mansıplarını doldurmaya başladı. Böylece Şam'daki Süleymaniye Medresesi de mahalli âlimlerin eline geçmiş oldu.”<sup>103</sup>

Atçıl, İstanbul'daki kayıtlarda Süleymaniye medreseleri müderrislerinin neredeyse hiç yer almamasını müderrislerin merkezle olan bağlarının yok denecek kadar zayıf olduğuna bağlamakta ve Şam'daki medrese gibi hiyerarşik bir özelliğe sahip olmadığına işaret etmektedir.<sup>104</sup> Gerçekten de Meşihat Arşivi kayıtları bu görüşü doğrulamaktadır. Osmanlı Arşivinde bulunan kayıtlar da sınırlıdır ve kahir ekseriyeti inşa ve tamirat ile ilgilidir.

Medreselerde vazife yapan hocalara baktığımızda onların birtakım dini ve idari vazifeler almış kimseler olduğu da dikkat çekmektedir. Thalji, Mekke Süleymaniye medreselerinde hoca olma şartlarının bütün Süleymaniye medreselerinde aranan şartlar açısından aynı olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla burada ders verebilmek için öncelikle icazet sahibi olmak ve daha alt dereceli medreselerde hocalık yapmış olmak lazımdır.<sup>105</sup> Müderrislerin ulaşılabilenlerinin biyografilerine bakıldığında birkaç alanda ihtisas sahibi hocalar oldukları gibi aynı zamanda Arapça, Farsça ve Türkçe gibi birden fazla lisan bildikleri de anlaşılmaktadır.

Süleymaniye medreselerinin müfredatına dair elimizde bulunan bilgiler çerçevesinde, her medresede vazife yapmış olan müderrislerin kimler oldukları, hangi dersleri okuttukları konusu detaylı ve ayrı bir araştırmayı gerektirmektedir. Bununla beraber burada, Süleymaniye medreselerinin kuruluşundan itibaren vazife yapan müderrislerden ulaşılabilenlerin isimleri verilirken herhangi bir tarih sınırlaması göz önünde bulundurulmamış ve biyografisine ya da ismine ulaşılanlar vefat tarihine göre kronolojik olarak aktarılmıştır. Hakkında yeterli bilgi ve tarih kaydı bulunmayanlar ise listenin en sonuna yerleştirilmiştir.

<sup>102</sup> Nehrevâli, İ'lâmü'l-ulemâi'l-a'lâm bi-binâi'l-Mescidi'l-Harâm, 115; Eyüb Sabri Paşa, *Mir'atü'l-Haremeyn: Mirat-ı Mekke (inceleme-metin)*, 2/922; Sincârî, *Menâ'ihu'l-kerem fi ahbâri Mekke ve'l-Beyt ve vülâti'l-Harem*, 3/361. Eyüb Sabri Paşa'nın yaşadığı dönem bu dört medresede Hanefi ulema vardır. Eyüb Sabri Paşa, *Mir'atü'l-Haremeyn: Mirat-ı Mekke (inceleme-metin)*, 2/922

<sup>103</sup> Atçıl, *Erken Dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar*, 155.

<sup>104</sup> Atçıl, *Erken Dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar*, 155.

<sup>105</sup> Thalji, “Arapça Yazılmış Klasik Tarih Kitaplarında Süleymaniye Medreseleri Hicri 10. Asır (M.S. 16. Asır)”, 195.

• **Kutbüddin Muhammed b. Ahmed el-Mekkî en-Nehrevâlî** (öl. 990/1582): Âlimu'l-ulema olarak bilinen Nehrevâlî, hadis, fıkıh, inşâ ve şiirde dönemin önde gelen âlimlerinden kabul edilmiştir. Hayata 917/1511 yılında Lahor'da gözlerini açan Nehrevâlî, ulema bir aileden gelmektedir. Bu sebeple ilk eğitimini babasından almış, genç yaşta ailesi ile Mekke'ye yerleşmiştir. Burada Arap âlimlerinden çeşitli ilimler tahsil ettikten sonra 943/1536-1537'de Mısır'da tahsiline devam etmiştir. Mekke'ye döndüğünde Eşrefiyye Medresesi'nde hocalığa başlamıştır. Bir süre sonra Mekke kadısı ve müftüsü olarak tayin edilmiştir. İlmî müktesebatının yanı sıra Arapça, Türkçe ve Farsçayı çok iyi derecede bilmesi, Osmanlı saray erkanı ile ilişki kurmasına imkân sağlamıştır. Buna bağlı olarak, Mekke'ye gelen Osmanlı devlet görevlilerine mihmandarlık yapmış, bu kişilerle önemli ilişkiler kurmuştur. Bu sebeple Mekke şerifleri de kendisinin diplomatik yanından faydalanmış, 943/1536 ve 965/1558 senelerinde Mekke Şerifi Ebu Numey tarafından elçi sıfatıyla İstanbul'a gönderilmiştir. Nehrevâlî İstanbul'da kaldığı süre zarfında çeşitli ilim meclislerine iştirak etmiş ve buradaki âlimler ile görüşmüştür. Bu sırada şöhretinin dilden dile Sultan Süleyman'ın kulağına kadar gittiği anlaşılıyor. Kânûnî, Nehrevâlî'nin ilmî müktesebatına hayran kalmış ve böylece Mekke'de inşa ettirdiği Süleymaniye medreselerinden Hanefî Medresesi'ne 975/1567 tarihinde 50 akçe mevleviyet payesi ile müderris ve aynı zamanda bu medresenin şeyhi tayin edilmiştir.<sup>106</sup> Bu tayinle, vakfiyedeki, Hanefî müftüsünün medresenin de müderrisi olma şartı yerine gelmiştir.<sup>107</sup> Sultan III. Murad döneminde Nehrevâlî'nin daha önce 50 altın olan günlük müderris ücreti 60 Osmanî altına çıkarılmıştır. Nehrevâlî müderrislik yanında ifta yani fetva verme yetkisi ile müftü olarak vazife yaptığı için kendisine günlük olarak beytülmalden 50 Osmanî altın daha ödenmiştir. Bu vazifeden başka kendisine Harem-i şerif'te hatiplik görevi de verildiği anlaşılmaktadır. Hatiplik vazifesinden de 40 Osmanî altın tayin edilmiştir.<sup>108</sup> Nehrevâlî, vefatına kadar bu vazifede kalmış ve ilim ile iştigal etmiştir.

Mekke tarihi üzerine yazdığı kitabı çok değerli olmakla birlikte Yemen'in fethi hakkında da bir kitap yazmıştır. Ayrıca Farsça şiirleri de vardır. Mekke'de vefat etmiştir.<sup>109</sup> Nehrevâlî'nin büyük bir âlim olduğu, ondan yaklaşık 100 sene sonra seyyah Evliya Çelebi'nin eserinde de sitayişle anlatılmaktadır. Evliya Çelebi, Mekke'yi

<sup>106</sup> Nehrevâlî'nin kitabında naklettiğine göre kendisinin Süleymaniye medresesinde müderris olarak tayin edilmesinde Mekke uleması, Mekke kadısı, şeyhülharem ve Mekke şerifinin ortak kanaat ile İstanbul'a göndermiş oldukları arzuhal tesirli olmuştur. Bu arzuhal neticesinde Nehrevâlî'nin Süleymaniye medresesinde müderris tayin edilmiştir. Ancak bu sırada önce Şam sonra Mısır kadısı olan Çivizâde Mehmed Efendi'nin mülazımı olan Hayreddin Efendi'yi buraya tayin etmek istemiş ve bu sebeple Nehrevâlî'nin tayininden rahatsızlık duyması bazı tatsızlıklara yol açmıştır. Nehrevâlî, *İ'lâmü'l-ulemâi'l-a'lâm bi-binâi'l-Mescidi'l-Harâm*, 115.

<sup>107</sup> Nev'izâde Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*, haz. Suat Donuk, ed. Derya Örs (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017), 1/814-815; Şerif Abdülhay Fahreddin el-Hasenî, *İ'lâm bimen fi tarihi'l-Hind mine'l-a'lâm* 1/405; Eymen Fuâd Seyyid, "Nehrevâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/547-548.

<sup>108</sup> Şerif Abdülhay Fahreddin el-Hasenî, *İ'lâm bimen fi tarihi'l-Hind mine'l-a'lâm*, 1/406.

<sup>109</sup> Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*, 1/814-815; el-Hasenî, *İ'lâm bimen fi tarihi'l-Hind mine'l-a'lâm*, 1/405; Eymen Fuâd Seyyid, "Nehrevâlî", 32/547-548.

ziyaretinde Süleymaniye medreselerinden hususi olarak bahsetmemesine rağmen büyük âlim Nehrevâlî'den övgüyle bahsederek onu “asrın ikinci Gazzâlîsi” olarak isimlendirmiştir.<sup>110</sup> Bu da bize Nehrevâlî'nin şöhretinin kendi çağını aştığını göstermektedir.

- **Hüseyin b. Ebu Bekir el-Mekkî (Kadı Hüseyin el-Mâlikî)** (öl. 990/1582): Şeyhü'l-meşâyih, seyyidü'l-ulemâ ve'l-mevâlî, kâdılkudât, nâzırü'l-Mescidi'l-Harâm olarak bilinen<sup>111</sup> Hüseyin el-Mâlikî, Süleymaniye medreselerinden birinin “Mekke kadısına şart kılınması”<sup>112</sup> sebebiyle 975/1567 tarihinde 50 akçe ile Süleymaniye medreseleri içinde en büyük olan Mâlikî Medresesi'ne müderris tayin edilmiştir. Mekke'de vefat etmiştir.<sup>113</sup> Kendisi kadılıkla beraber şeyhülharemlik de yapmıştır.<sup>114</sup> Evliya Çelebi'nin *Seyahatname* adlı eserinin Mekke'den bahsettiği kısmında değindiği ikinci isim Hüseyin el-Mâlikî'dir. Hüseyin el-Mâlikî'nin Sultan III. Murad döneminde, Süleymaniye Medresesi'nde mücâveret (kendini ibadete vererek uzlete çekilme) olmak isteğiyle medresede bulunduğunu ve vefatını müteakip Nehrevâlî'nin yanına defnedildiğini bildirmiştir.<sup>115</sup>

- **Atıyye b. Ali b. Hasan es-Silmî el-Mekkî** (öl. 982/1575): Mekke fakihlerinden olup aynı zamanda Süleymaniye medreselerinden birinde müderrislik yapmıştır. Mekke'de medfundur.<sup>116</sup>

- **Şemseddin b. Âsaf Han** (öl. 986/1579): Mekke'de doğmuştur. İlk hocası babasıdır. Babasının vefatının akabinde ilim tahsili için Hindistan'a gitmiş sonra tekrar Mekke'ye dönmüştür. Süleymaniye Şafî Medresesi'nde müderrislik yapmıştır.<sup>117</sup>

- **Alâeddin Efendi**: Mekke'deki Muzafferiyeye Medresesi'nde vazife yaparken buradan ayrılmış ve 28 Zilhicce 995/28 Eylül 1587 tarihinde İç-il hükmüyle günlük 50 akçe ile Süleymaniye medreselerinden birine müderris tayin edilmiştir.<sup>118</sup>

- **Ali b. Carullah el-Hanefî** (öl. 1013/1604)<sup>119</sup>

- **Yahya b. Ebi es-Saâdât ibn Zahira** (öl. 1027/1617):<sup>120</sup>

Mekke'nin meşhur Şafî âlimlerindendir ve aynı zamanda Mescid-i Harâm'ın hatibidir. Fâzıl, âlim ve nezaket sahibi bir kişi olarak bilinir. Birçok ilimde derinlik kesbetmiştir.

<sup>110</sup> Evliya Çelebi *Seyahatnamesi*, 9/377, 395, 406.

<sup>111</sup> Şâmih, *et-Ta'îmu fî Mekke ve'l-Medine âhire'l-'ahdi'l-Osmanî*, 137.

<sup>112</sup> Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*, 2/693.

<sup>113</sup> Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fî tekmileti's-Şekâik*, 1/821-822.

<sup>114</sup> Nehrevâlî, *İ'lâmü'l-ulemâi'l-a'lâm bi-binâi'l-Mescidi'l-Harâm*, 114.

<sup>115</sup> Evliya Çelebi *Seyahatnamesi*, 9/377, 395, 406.

<sup>116</sup> Abdullah b. Abdurrahman b. Abdurrahim el-Muallimî, *A'lâmu'l-Mekkiyyin (mine'l-karni't-tâsi' ile'l-karni'r-rabi' aşer el-hicri)* (London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 2000), 1/519-520.

<sup>117</sup> Muallimî, *A'lâmu'l-Mekkiyyin (mine'l-karni't-tâsi' ile'l-karni'r-rabi' aşer el-hicri)*, 1/6.

<sup>118</sup> BOA, Kamil Kepeci [KK], No. 249, 38. (28 Cemâziyelâhir 995).

<sup>119</sup> Thalji, “Arapça Yazılmış Klasik Tarih Kitaplarında Süleymaniye Medreseleri Hicri 10. Asır (M.S. 16. Asır)”, 198.

<sup>120</sup> Thalji, “Müessesâtü't-ta'îmi's-şer'i'l-âli fî'l-karni'l-âşir: Medârisü's-Süleymaniye enmûzecen”, 14.



Süleymaniye medreselerinden Hanefî Medresesi'nde ders vermiştir. Aynı zamanda Mescid-i Harâm'da dersler vermiştir.<sup>121</sup>

- **Abdurrahman b. İsa Mürşidî el-Ömerî** (öl. 1037/1627): Mekke Hanefî müftüsü ve kadısıdır. Kendisine “şerefü'l-müderrişîn” lakabı verilmiştir. Babası Şeyh İsa, Mescid-i Harâm'ın en büyük medreselerinin kapılarındaki âyet ve nakışları yazan kişi olarak bilinmektedir. Abdurrahman b. İsa, 999/1590 yılında Mekke'de Mehmed Paşa Medresesi'ne müderris tayin edilmiş, bir süre burada vazife yaptıktan sonra 1023/1615 senesi receb ayınının 17'sinde Süleymaniye medreselerinden Hanefî Medresesi'nde şeyh olarak vazifelendirilmiş ve burada Hanefî fıkhi okutmuştur.<sup>122</sup> Bu medresedeki ilk dersini şaban ayınının altıncı günü yapmıştır. Bu derste dedesi Şeyh Mürşid'in Beyzâvî tefsirine yaptığı haşiyeden, Bakara'nın 183. âyetinin tefsirini yapmıştır. Bu derse Mekke'nin âlimleri ve önde gelenlerinin çoğu iştirak etmiş, bu tefsir dersi büyük bir kalabalık önünde işlenmiştir.<sup>123</sup>

- **Abdurrahman Amasyavî (Karabaş Efendi)** (öl. 1040/1631): Amasya'dan İstanbul'a gelerek, Hoca Sâdeddin Efendi'den mülazemetle bazı medreselerde vazife yaptıktan sonra 1007/1599 yılı şaban ayında 50 akçe ile Mekke Süleymaniye medreselerinden birine müderris tayin edilmiştir. Aynı zamanda Harem'de vaaz u nasihat vererek Karabaş Hoca nâmı ile şöhret bulmuştur. 1030/1621 tarihinde Mekke kadısı olarak tayin edilmiştir. Mekke'de “talakât-ı lisân ve selâmet-i beyan” bir zat olarak tanınmıştır. 1040/1631 senesinde vefat etmiştir.<sup>124</sup>

- **Mekkî Mehmed Efendi**: 1020/1612 tarihinde dünyaya gelmiştir. İlk tahsilini devrin önemli âlimlerinden tamamladıktan sonra 40 akçe ile müderris olmuş, ardından Girit seferine iştirak etmiştir. İstanbul'a döndükten sonra dönemin önemli mutasavvıf şairlerinden olan Abdülhad Nûrî'nin hizmetine intisap etmiş ve Halvetiyye tarikatına dahil olmuştur. 1071/1661 yılı şaban ayında Mekke Süleymaniye Hanefî Medresesi'ne müderris tayin edilmiştir. Mekkî Mehmed Efendi olarak şöhret bulmuştur ve birkaç yıl vazife yaptıktan sonra İstanbul'a dönmüştür.<sup>125</sup>

- **Ahmed b. Muhammed Şehâbeddin ed-Dağîstânî el-Mekkî** (öl. 1295/1878): Mekke-i Mükerrreme'ye mücavir olarak gelmiştir. Burada birçok âlimden ilim tedris ettikten sonra Süleymaniye Medresesi'nde hocalık için seçilmiştir. Vefatına kadar ömrünü telif ve tasnif işlerine adanmıştır. Mekke'de vefat etmiştir.<sup>126</sup>

<sup>121</sup> Muallimî, *A'lâmu'l-Mekkiyyin (mine'l-karni't-tâsi' ile'l-karni'r-rabi' 'aşer el-hicrî)*,1/114,

<sup>122</sup> Muhammed Emin b Fazlullah b Muhibbillah (Muhibbi), *Hulâsatu'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer* (Beirut: Dâru Sadr, ts.), 2, 370.

<sup>123</sup> Ali Muslu, *Abdurrahman Bin İsa Bin Mürşid el-Hanefî el-Ömerî'nin el-Fethu'l- Kudsi fi Tefsiri Ayeti'l-Kürsi Adlı Eseri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 34.

<sup>124</sup> Atâî, *Hadâiku'l-hakâik fi tekmileti's-Şekâik*, 2/1864-1865.

<sup>125</sup> Şeyhî Mehmed Efendi, *eş-Şekâiku'n-nu'mâniyye ve Zeyilleri: Vekayiu'l-fuzalâ I*, nşr. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 3/470.

<sup>126</sup> Muallimî, *A'lâmu'l-Mekkiyyin (mine'l-karni't-tâsi' ile'l-karni'r-rabi' 'aşer el-hicrî)*,1/419.

• **Şeyh Esad b. Ahmed el-Hanefî** (öl. 1337/1919): Süleymaniye Hanefî Medresesi'nde vazifelidir. Mescid-i Harâm'da yapılan eğitim faaliyetlerini düzenlemiştir.<sup>127</sup>

• **İzzeddin Abdülaziz ez-Zemzemî**: Mekke'de doğmuş ve burada yaşamıştır. İlim tahsilini devrin ileri gelen âlimlerinden tamamlamıştır. Bunlardan, Şâfiî fakih İbn Hacer el-Heytemî hocasıdır.<sup>128</sup> Bu ilmî ortamda yetişmesi neticesinde devrinin fâzıl ve âlimleri arasına girmiştir. Mekke'nin ileri gelenlerindendir.<sup>129</sup> Şafiî uleması için yaptırılan Şafiî Medresesi'ne müderris tayin edilmiştir.<sup>130</sup> Ebüssuûd Efendi'nin yazdığı *el-Kasîdetü'l-mîmiyye* isimli esere şerh yazmıştır.<sup>131</sup> Mekke'de vefat etmiştir.

• **Şeyh Atıyye**: Abdülaziz ez-Zemzemî'nin vefatından sonra Şafiî Medresesi'nde müderris olmuştur.<sup>132</sup>

• **Seyyid Mir Badşah**: Şeyh Atıyye'nin vefatından sonra Şafiî Medresesi'nde müderris olmuştur.<sup>133</sup>

• **Seyyid Abdullah**: Seyyid Mir Badşah'ın vefatından sonra Şafiî Medresesi'nde müderrislik yapmıştır.<sup>134</sup>

• **Ma'în b. Âsaf Han**: Kadı Hüseyin el-Mâlikî'nin damadıdır.<sup>135</sup> Hanbelî medresesinin, bu mezhebe göre ilim tedris edecek âlim mevcut olmadığından dârülhadis haline getirilmesi üzerine burada Kütüb-i Sitte okutmuştur.<sup>136</sup> Molla Alâeddin Bursevî'nin müderris tayin edilmesine kadar bu vazifede kalmıştır.<sup>137</sup>

• **Alâeddin Bursevî**: Ma'în b. Âsaf Han'dan sonra dârülhadiste Kütüb-i Sitte okutmuştur.<sup>138</sup>

• **Alâeddin Ebu'l-Fazl**: Medresede Hanefî fıkhı okutmuştur. Arapçaya olan derin vukûfiyeti ile bilinir. Aynı zamanda çok sayıda eser telif etmiştir.<sup>139</sup>

Süleymaniye medreselerinin tespit edilebilen müderrislerinin hal tercümelerinde de görüldüğü üzere Mekke-i Mükerrerme ulemasının büyük kısmının eğitim için bir araya gelmiş olmalarının, bilhassa Mekke için ilmî açıdan önemli bir

<sup>127</sup> Âmâl Ramazan Abdulhamid Sıddık, *el-Hayâtü'l-i'lmîyye fi Mekkete'l-Mükerrerme (1115-1334/1703-1916)*, 1/334.

<sup>128</sup> Cengiz Kallek, "İbn Hacer el-Heytemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/531.

<sup>129</sup> Muallimî, *A'lâmü'l-Mekkiyyin (mine'l-karnî't-tâsi' ile'l-karnî'r-rabi' aşer el-hicrî)*, 1/478.

<sup>130</sup> Nehrevâlî, *İ'lâmü'l-ulemâi'l-a'lâm bi-binâi'l-Mescidi'l-Harâm*, 115.

<sup>131</sup> Ahmet Akgündüz, "Ebüssuûd Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/371.

<sup>132</sup> Nehrevâlî, *İ'lâmü'l-ulemâi'l-a'lâm bi-binâi'l-Mescidi'l-Harâm*, 115.

<sup>133</sup> Nehrevâlî, *İ'lâmü'l-ulemâi'l-a'lâm bi-binâi'l-Mescidi'l-Harâm*, 115.

<sup>134</sup> Nehrevâlî, *İ'lâmü'l-ulemâi'l-a'lâm bi-binâi'l-Mescidi'l-Harâm*, 115.

<sup>135</sup> Nehrevâlî, *İ'lâmü'l-ulemâi'l-a'lâm bi-binâi'l-Mescidi'l-Harâm*, 115; Eyüb Sabri Paşa, *Mir'atü'l-Haremeyn: Mir'at-ı Mekke (inceleme-metin)*, 2/922; Sincârî, *Menâ'ihu'l-kerem fi ahbâri Mekke ve'l-Beyt ve vülâti'l-Harem*, 3/361.

<sup>136</sup> Nehrevâlî, *İ'lâmü'l-ulemâi'l-a'lâm bi-binâi'l-Mescidi'l-Harâm*, 115; Eyüb Sabri Paşa, *Mir'atü'l-Haremeyn: Mir'at-ı Mekke (inceleme-metin)*, 2/922.

<sup>137</sup> Nehrevâlî, *İ'lâmü'l-ulemâi'l-a'lâm bi-binâi'l-Mescidi'l-Harâm*, 115.

<sup>138</sup> Nehrevâlî, *İ'lâmü'l-ulemâi'l-a'lâm bi-binâi'l-Mescidi'l-Harâm*, 115.

<sup>139</sup> Âmâl Ramazan Abdulhamid Sıddık, *el-Hayâtü'l-i'lmîyye fi Mekkete'l-Mükerrerme (1115-1334/1703-1916)*, 1/335.

birikimi de ortaya koyduğu söylenebilir. Bu medreselerde vazifeli müderrislerin aynı zamanda Harem-i şerif'te de ders halkaları oluşturmaları, vaazlar vermeleri ilmî hareketliliğe yol açmıştır. Nitekim çok sayıda telif eserin meydana gelmesi bu faydalardan birisi olarak mütalaa edilebilir. Buna örnek olarak Mekke müftüsü Abdülkadir es-Sıddîkî el-Hanefî ismi zikredilebilir. Abdülkadir es-Sıddîkî'nin Mekke-i Mükerrerme müftüsü olarak eğitim faaliyetine dâhil edilmesi, bunun medresenin eğitim şartlarından birisi olması, vâkıfın ulemanın ileri gelenlerinin eğitim öğretim işini üstlenmelerini istemesine işaret etmektedir. Bu seçimde en önemli hususlardan birisi, ilimde derin, edebiyat ve fıkhıta mümtaz olanların aranması ve tercih edilmesidir.<sup>140</sup>

Bu çalışmada, hocaların geldiği coğrafyalar ve milliyetlerine ilişkin bir tespit tam olarak yapılamamış olmakla birlikte eğitim gibi önemli bir sahanın Mekke ulemasının sınırlı ve belli bir kesimi üzerine kalmadığını ve eğitim-öğretim faaliyetinin Türk âlimler ve mücavir ulema tarafından üstlenildiğini söyleyen yazarlar vardır ki yukarıda da işaret edilen 12./18. yüzyılda Hanefî Medresesi'nde fıkıh dersleri veren Türk âlimlerden Alâeddin Ebu'l-Fazl, Arapçaya olan vukûfiyeti ile göze çarpmıştır.<sup>141</sup>

### Sonuç

Mekke Süleymaniye medreseleri Kanûnî Sultan Süleyman zamanında 1564 yılında inşasına başlanan ve 1566 tarihinde bitirilen, dört mezhebe birer medrese binası tahsis edilmek suretiyle tamamlanmış bir eğitim kurumudur. Medresenin planı, dönemin büyük mimarı Sinan tarafından yapılmış ancak inşaatı Mekke'de bulunan eski Mısır defterdarı İbrahim Bey ve Cidde Beyi Kasım Bey takip etmiştir.

Süleymaniye medreseleri 1595, 1632, 1707, 1725, 1846 ve 1901 yıllarında tamirat geçirmiştir ancak bu tamiratın detaylarına ulaşamamıştır. Zaman içinde medreselerin asıl inşa amacından farklı şekillerde kullanıldığı, bina sisteminde de bazı eklemelerle değişimler olduğu anlaşılmaktadır. Osmanlı Arşivinde bulunan bazı belgelere dayanarak eğitim amaçlı inşa edilen yapının, bu vazifenin dışında işlere tahsisinin, Mekke idaresi veya buradaki bürokratik yapı ile ilgili olabileceği, merkezin bu değişimden daha sonra haberdar olduğu ve binada aslına rücu anlamında bir değişimin ise tam anlamıyla yapılamadığı, tekrar eğitim fonksiyonuna dönülmemesinden anlaşılmaktadır.

Kanûnî'nin ömrünün sonlarında yaptırdığı Süleymaniye medreselerinin bir prestij medresesi olarak değerlendirilmesi mümkündür. Ancak 50'li olan bu medresenin üst sıralarda bir pozisyonu olmadığı araştırmalar sırasında edinilen bir kanaat olarak ortaya konmalıdır. Müderrislerin çoğu müftülük, kadılık, şeyhülharemlik gibi vazifeler de üstlenmişlerdir. Birden fazla dilde, kitap yazacak

<sup>140</sup> Âmâl Ramazan Abdulhamid Sıddık, *el-Hayâtü'l-İlmiyye fi Mekkete'l-Mükerrerme (1115-1334/1703-1916)*, 1/335.

<sup>141</sup> Âmâl Ramazan Abdulhamid Sıddık, *el-Hayâtü'l-İlmiyye fi Mekkete'l-Mükerrerme (1115-1334/1703-1916)*, 1/335.

kadar vâkıf buldukları, bir kısmının bu açıdan edebî kemâle sahip oldukları görülmektedir. Hocaların Harem-i şerif'te vaaz vermeleri ve halka açık ders yapmaları bu açıdan da bir birikimlerinin olduğuna işaret etmektedir. Ancak müderrislerin merkezle ilişkilerine dair önemli ve dikkat çekici bir bilgiye ulaşılamamıştır. Tercüme-i hallerine kısmen ulaşılabilen müderrislerin çoğunun Mekkeli âlimlerden olduğu, bir ya da iki müderrisin ise Anadolu'dan geldiği söylenebilir. Hocaların profillerinin çeşitli kriterler dikkate alınarak milliyet, coğrafya vb. açılardan değerlendirilmesi için kâfi bilgiye ulaşılamamış olmakla birlikte yapılacak bu tür bir çalışmanın alana katkı sağlayacağını belirtmek gerekir.

Mekke Şerifi Hasan'ın medresenin inşa edildiği tarihte idarede olmasına istinaden bu eğitim öğretim faaliyetlerinde hocalar ile yakın münasebetlerinin bulunduğu Nehrevâlî'nin tayininde rol üstlenmesinde dikkati çekmektedir. Ayrıca İstanbul'dan gönderilen bazı hükümlerde kendisinden maddi ve manevi destek istenmesi şerifin medresenin inşasına katkı sağlaması açısından önemlidir.

Süleymaniye medreselerinin inşa edildiği 1566 tarihinden fonksiyon kaybına uğradığı 13./19. yüzyıla kadar olan uzun yüzyıllar boyu Osmanlı ilim hayatına yekpare bir etkisinden söz edilemez. Bu uzun müddet sadece binalarla ilgili değil eğitim, müderrisler ve talebeler açısından da bazı değişiklikleri getirmiş olmalıdır. Tüm bunlar ve bunların yansımaları ile birlikte Süleymaniye medreselerinin Osmanlı eğitim hayatındaki yeri, gelir kaynakları, bir eğitim müessesesi olarak varlığını koruduğu dönemde Mekke ve havalisinde ilmî hayata yön verici faaliyetlerinin detaylı araştırılması üzerinde çalışılması gereken başlıklardır. Bu sorulardan bazılarının cevaplanması için Mekke Süleymaniye medreselerinin vakfiyesine ulaşılması ve bu vakfiyenin yayımlanması önemlidir. Mamafih bu makalenin, daha sonraki çalışmalar için kaynaklık teşkil etmesi ve bu araştırmalara bir zemin hazırlayacak olması önemli bir katkı olarak değerlendirilmektedir.

### Kaynakça

- 6 Numaralı Mühimme Defteri: (972/1564-1565). haz. Hacı Osman Yıldırım vd.. 2 Cilt. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1995.
- 7 Numaralı Mühimme Defteri (975-976/1567-1569). haz. Murat Şener vd.. 4 Cilt. Ankara: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 1997.
- Abdullah b. Abdurrahman b. Abdurrahim el-Muallimî. *A'lâmu'l-Mekkiyyin (mine'l-karni't-tâsi' ile'l-karni'r-râbi'aşer el-hicrî)*. 2 Cilt. London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 2000.
- Ahmed Recep Muhammed Ali. *el-Mescidü'l-Harâm bi-Mekketi'l-Mükerreme*. Kahire: Dâru'l-Mısriyyetü'l-Lübnâniyye, 1996.
- Akgündüz, Ahmet. "Ebüssuûd Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/365-371. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Âmâl Ramazan Abdulhamid Sıddık. *el-Hayâtü'l-i'lmîyye fi Mekketel-Mükerreme (1115-1334/1703-1916)*. 2 Cilt. Mekke: Merkezi Tarihi Mekketel-Mükerreme, 1432.
- Atçıl, Abdurrahman. *Erken Dönem Osmanlı İmparatorluğu'nda Âlimler ve Sultanlar*. çev. Gürzat Kami. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Aydeniz, Tuğba. *Osmanlı Devleti'nde Mekke'nin Yönetimi (1517-1617)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Baltacı, Cahid. *XV-XVI.Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Bâselâme, Hüseyin Abdullah. *Târihu imâreti'l-Mescidi'l-Harâm*. Cidde: Tihame 1980.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet-Maarif [C.MF]*. No. 27, Gömlek No. 1312.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet-Maarif [C.MF]*. No. 40, Gömlek No. 1988.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet-Maarif [C.MF]*. No. 92, Gömlek No. 4572.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Dahiliye [İ. DH]*. No. 120, Gömlek No. 6085
- BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Evkaf [İ. E]*. No. 29, Gömlek No. 21.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Kamil Kepeci [KK]*. No. 249, Gömlek No. 38.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Maliyeden Müdevver Defterler [MAD.d]*. No. 2048.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Mühimme Defterleri [A. DVNSMHH.d]*. No. 115, Gömlek No. 1640-1641.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Mühimme Defterleri [A. DVNSMHH.d]*. No. 14, Gömlek No. 579.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Mühimme Defterleri [A. DVNSMHH.d]*. No. 26, Gömlek No. 594.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Mühimme Defterleri [A. DVNSMHH.d]*. No. 73, Gömlek No. 646.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Şura-yı Devlet [ŞD]*. No. 155, Gömlek No. 30.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi [TSMA.d]*. No. 1611.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi [TSMA.d]*. No. 1780.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi [TSMA.E]*. No. 885, Gömlek No. 43.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi [TSMA.E]*. No. 444, Gömlek No. 23.
- Bozkurt, Nebi-Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Mekke". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/555-563. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Burckhardt, John Lewis. *Arabistan Seyahatleri (Temmuz 1814-Haziran 1815) -Hicaz Topraklarında Batılı bir Seyyahın Gözlemleri-*. çev. Yusuf Yazar. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019.
- Bursalı, Osman Safa. "Hicaz'ın Hanefi Fukahası Mesaide: Vakıf Malın İstibdali, Bir Risale ve Takrizleri". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler (XVIII. Yüzyıl)*. ed. Ahmet Hamdi Furat vd.. 211-239. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2018.

- Emecen, Feridun. "Süleyman I". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/62-74. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Evliya Çelebi *Seyahatnamesi*. haz. Yücel Dağlı vd.. 10 Cilt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2005.
- Eyüb Sabri Paşa. *Mir'âtü'l-Haremeyn: Mir'ât-ı Mekke (inceleme-metin)*. haz. Ömer Faruk Can-F. Zehra Can. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Heridi, Muhammed Abdüllatif. *Şuûnu'l-Haremeyni's-şerifeyn fi'l-ahdi'l-Osmânî*. Kahire: Dâru'z-Zehra, 1989.
- Hicaz Vilayeti Salnâmesi*, Hicaz: Mekke-i Mükerrerme Hicaz Vilayeti Matbaası, 1303.
- Hicaz Vilayeti Salnâmesi*. Hicaz: Mekke-i Mükerrerme Hicaz Vilayeti Matbaası, 1305.
- Hicaz Vilayeti Salnâmesi*. Hicaz: Mekke-i Mükerrerme Hicaz Vilayeti Matbaası, 1301.
- Hicaz Vilayeti Salnâmesi*. Hicaz: Mekke-i Mükerrerme Hicaz Vilayeti Matbaası, 1309.
- Hüseyin Abdülaziz Şafî. *el-Erbita bi-Mekketi'l-Mükerrerme fi ahdi'l Osmanî*. 2 Cilt. Riyad: Müessesetü'l-Furkan li't-Türâsi'l-İslâmî, 2005.
- Kallek, Cengiz. "İbn Hacer el-Heytemî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/531-534. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Karaçelebizâde Abdülaziz Efendi. *Süleymannâme*. tsh. Sait Efendi. Bulak: Bulak Matbaası, 1248.
- Kararmaz, Sevede. *Seyahatnâmeler Işığında Mekke'de Osmanlı Mîmârî Eserleri*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Koçak, A. Yaşar. "Mekke-i Mükerrerme Şahıs Kütüphaneleri". *Şarkiyat Mecmuası* 8 (1998), 267-283.
- Kurşun, Zekerriya. "Hac ve İktidar: Haremeyn'de Erken Dönem Osmanlı İmar Faaliyetleri". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 9 (2017), 281-311.
- Meriç, Rifki Melûl. *Mimar Sinan Hayatı ve Eserleri I*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1965.
- Mirza, Mirac b. Nevvab Ahmed-Şavuş, Abdullah Salih. *el-Atlasu'l-musavver li-Mekketi'l-Mükerrerme ve'l-meşâ'iri'l-mukaddes*. Riyad: Dâretü'l-Melik Abdülaziz, 1424.
- Muhammed Abdurrahman eş-Şâmih. *et-Ta'limu fi Mekke ve'l-Medine âhire'l-ahdi'l-Osmânî*. 3. Basım. Bağdat: Dâru'l-Ulûm, 1405/1985.
- Muhammed Emin b. Fazlullah b. Muhibbillah (Muhibbî). *Hulâsatu'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî aşer*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1284.
- Muslu, Ali. *Abdurrahman bin İsa bin Mürşid el-Hanefî el-Ömerî'nin el-Fethu'l-Kudsi fi Tefsiri Ayeti'l-Kürsi Adlı Eseri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Necipoğlu, Gülru. *Sinan Çağı Osmanlı İmparatorluğu'nda Mimarî Kültür*. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Nehrevâlî, Kutbüddin Muhammed b. Ali. *İ'lâm bi-a'lâmi Beytillâhi'l-Harâm*. çev. Mahmud Abdülbaki b. Muham. İstanbul: Köprülü Kütüphanesi, Hacı Ahmed Paşa, 206, 1a-149a.
- Nehrevâlî, Kutbüddin Muhammed b. Ali. *İ'lâmü'l-ulemâi'l-a'lâm bi-binâi'l-Mescidi'l-Harâm*. thk. Ahmed Muhammed Cemâl. Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1987.
- Nev'îzâde Atâî. *Hadâiku'l-hakâik fi tekmeleti's-Şakâik*. 2 Cilt. haz. Suat Donuk, ed. Derya Örs. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2017.
- Osmanlı Dönemi Fotoğraflarıyla Haremeyn*. haz. Halit Eren vd.. İstanbul: İslam Tarih Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), 2013.
- Sertoğlu, Midhat. *Osmanlı Tarih Lûgati*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 2. Basım, 1986.
- Seyyid, Eymen Fuâd. "Nehrevâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/547-548. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Sincârî, Ali b. Taceddin b. Takıyyüddin. *Menâ'ihu'l-kerem fi ahbâri Mekke ve'l-Beyt ve vülâti'l-Harem*. nşr. Cemîl Abdullah el-Mısrî. thk. Macide Faysal Zekerıyyâ. 5 Cilt. Mekke: Câmia'tu Ümmi'l-Kurâ, 1419/1998.
- Şerif Abdülhay Fahreddin el-Hasenî. *İ'lâm bimen fi tarihi'l-Hind mine'l-a'lâm*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1999.
- Şeyhî Mehmed Efendi. *eş-Şekaiku'n-nu'mâniyye ve Zeyilleri: Vekayiu'l-fuzalâ*. nşr. Abdülkadir Özcan. 4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Taberî, Ali b. Abdülkadir. *Ercü'l-miskî fi târihu'l-Mekkî ve terâcimü'l-mülûk ve'l-hulefâ*. thk. Eşref Ahmed Cemmal. Mekke: el-Mekketü't-Ticariyye, 1996.
- Tanman, M. Baha. "Süleymaniye Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/119-121. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Thalji, Mohammad Jaber. "Arapça Yazılmış Klasik Tarih Kitaplarında Süleymaniye Medreseleri Hicri 10. Asır (M.S. 16. Asır)". *Sahn-ı Semândan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası: Âlimler, Müesseseler ve Fikrî Eserler (XVI. Yüzyıl)*. ed. Ekrem Demirli vd.. 191-200. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017.
- Thalji, Mohammed Jaber. "Müessesâtü't-talîmi's-şer'i'l-â'li fi'l-karni'l-â'sir: Medârisu's-Süleymaniye enmûzecen". *Câmia'tu'l-Kuveyt Mecelletü's-şerfa'ti ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyyeti* 111 (2017), 533-568.
- Uluengin, Nihal-Uluengin, Bülent. "Mekke'de Koruma ve Kaybedilen Mimari Miras". *Vakıf Haftası Dergisi* 11 (1994), 127-134.



e-ISSN: 2148-0494

## ***Dergiabant***

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1  
(Mayıs/May 2021)

# **Tarihten Günümüze Hasidik Yahudiler ve Kendilerine Özgü Dindarlık Anlayışları**

## **Hasidic Jews from History to Present and Their Specific Understanding of Piety**

**Ömer Faruk Araz**

Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Dinler Tarihi Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Marmara University, Faculty of Theology,  
Department of History of Religions  
Istanbul/Turkey

**omer.araz@marmara.edu.tr**  
**orcid.org/0000-0002-7425-4164**



### **Makale Bilgisi**

### **Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi

**Article Type:** Research Article

**Geliş Tarihi:** 24 Ocak 2021

**Date Received:** 24 January 2021

**Kabul Tarihi:** 4 Mart 2021

**Date Accepted:** 4 March 2021

**Yayın Tarihi:** 30 Mayıs 2021

**Date Published:** 30 May 2021

**Yayın Sezonu:** Bahar

**Publication Season:** Spring

<https://doi.org/10.33931/abuifd.867612>



### **İntihal/Plagiarism**

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by a special software and no plagiarism detected.



### **Atıf/Cite as**

Araz, Ömer Faruk. "Tarihten Günümüze Hasidik Yahudiler ve Kendilerine Özgü  
Dindarlık Anlayışları". *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 124-150.  
<https://doi.org/10.33931/abuifd.867612>

**Copyright** © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology,  
Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>



## Tarihten Günümüze Hasidik Yahudiler ve Kendilerine Özgü Dindarlık Anlayışları

### Öz

Hasidizm 18. yüzyılda Doğu Avrupa'da İsrail ben Eliezer tarafından kurulan, mistik yönü ağır basan bir dini harekettir. Günümüzde ABD'nin New York kentinde yoğun olarak yaşayan bu hareketin mensupları, modern yaşamın bütün cazibesine rağmen özellikle teknoloji ve internet kullanımı ile moda endüstrisine karşı mesafeli duruşlarıyla kendilerine has yaşayış biçimlerini ve dindarlık anlayışlarını ısrarla sürdürmeye çalışmaları ile tüm dünyanın dikkatini çekmektedirler. 18. Yüzyılda bir taraftan Avrupa'da doğan Yahudi aydınlanma hareketi olan Haskala ile tezahür eden reformist düşüncenin Yahudilerin dini hayatlarında Rabbâni Yahudiliğin yüzlerce yıldır uygulanan dindarlık biçimini sarsmaya başlaması, diğer taraftan reformistlerden çok farklı bir şekilde kendine has yeni bir dindarlık anlayışı ortaya çıkmakta ve süratle gelişmekteydi. Zamanla "Hasidizm" olarak isimlendirilecek olan bu hareket, geleneksel Yahudi dini hayatının temel dinamikleri olan Kutsal Kitap ve Talmud çalışmaları yaparak Yahudi dini hukuku "halaha"ların çizdiği çerçeveye bağlı bir yaşam sürmenin ve yüzlerce yıldır uygulanan ritüellerin yerine "saddik" ya da "rebbe" denilen karizmatik bir lider, iman, sevgi, dini coşku, raks, dini hikaye anlatımı gibi kendine has yeni önceliklerin dini hayatın merkezinde yer aldığı bir anlayışı ortaya koymuş; dini ritüellere ve geleneksel dindarlığa yaklaşımı ile söylemleri bağlamında Protestanlığın Hıristiyanlık içerisinde oynadığı temel rolü çağrıştırsa da, Hasidizmin pratik sonuçları itibarıyla modern topluma aykırı bir tipoloji olarak farklı bir dini duruş ortaya çıkmış ve halk tabakaları arasında ciddi destek görmüştür. Biz çalışmamızda Hasidik hareketin ortaya koyduğu yeni uygulamaları izah ederek bunların geleneksel çizgiden ne ölçüde farklı olduğunu mukayesesine yer verdikten sonra modern zamanlarda, modern toplumlar arasında Hasidik Yahudilerin kendilerine has yaşamlarını nasıl sürdürdükleriyle ilgili tespitlerimizi sunmaya çalışacağız.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Yahudilik, Hasidizm, Rabbani Yahudilik, Dindarlık.

## Hasidic Jews from History to Present and Their Specific Understanding of Piety

### Abstract

Hasidism is a religious movement with a predominant mystical aspect, and was founded in Eastern Europe in the 18<sup>th</sup> century by Israel ben Eliezer. Nowadays, the members of this movement, who live heavily in New York city of the USA, attract the attention of the world, despite all the charm of modern life, with their efforts to maintain their way of life and their understanding of religiosity, especially with their distant stance against the fashion industry with the use of technology and internet. In the 18<sup>th</sup> century, the reformist thought manifested with Haskala, The Jewish enlightenment movement, on the one hand, a new understanding of religiosity emerged, on the other, very different from the reformists, and it was developed rapidly and this new religious way of life started to shake the religious understanding of the Rabbinic Judaism in the religious lives of the Jews. This movement, which will eventually be called "Hasidism", has transformed rituals and religious understanding, which have been believed and practiced for hundreds of years. Instead of living a life adhering to the framework driven by the "halakha" by doing Bible and Talmud studies, which are the basic dynamics of traditional Jewish religious life, Hasidism has adopted a new understanding in which its own new priorities are at the center of religious life, such as a charismatic leader called "tsaddik" or "rebbe", faith, love, religious enthusiasm, dance, religious storytelling. Although Hasidism evokes the

fundamental role played by Protestantism in Christianity in the context of its approach to rituals and traditional religiosity and its discourses, due to the practical consequences of Hasidism, and different religious stance emerged as a typology contrary to modern society, and it gained support, especially among ordinary people. In this study, we will present our findings about how Hasidic Jews lived their unique lives among modern societies in modern times, after explaining the new practices that the Hasidism has revealed and comparing their differences from the traditional line.

**Keywords:** History of Religions, Judaism, Hasidism, Rabbinic Judaism, Piety.

## Giriş

Hasidizm kelime olarak “dindar” anlamındaki “hasid” kelimesinden gelir. Samimi dindarlığı, Tanrıyla manevi birlikteliği ve yaratıcısına özel bir bağlılıkla hizmet etmeyi ifade eder.<sup>1</sup> “Hasid” kelimesi Tevrat’ta dindar kişi anlamında kullanıldığı gibi Tanrı’ya yönelik olarak da kullanılır. Mezmurlar 145:17 ve 149:5’teki kullanımlar buna örnektir.<sup>2</sup> Kelime aynı anlamda rabbâni literatürde, Mişna ve Talmud’da da sıklıkla kullanılır.<sup>3</sup>

Bu hareketin öncesinde tarihte aynı isimde başka bazı hareketler olmuştur. M.Ö. 2. yy.’da IV. Antiochus Epiphanes’in Yahudiliği helenleştirme çabasına karşı çıkan bir grup ile 12-13. yy.’larda günümüz Almanya’sında ortaya çıkan Aşkenazi Hasidizm’i bu gruplara örnektir. 18. yy.’da ortaya çıkan hasidik hareket, tarihteki bu örneklerden ayırmak için “BeŞT’çi Hasidizm” veya “BeŞT Hasidizmi” olarak da isimlendirilir.<sup>4</sup> Bu hareketin ortaya çıkışı öncesinde bölgede “Hasidim” olarak isimlendirilen asketik yönü ağır basan, Kabalacı özellikler sergileyen ve Rabbanî Yahudilerin mesafeli durduğu küçük çaplı mistik grupların varlığı bilinmektedir.<sup>5</sup>

Çalışmamızda incelediğimiz Hasidizm, farklı ülkelerde değişik sosyal zeminlerde yüzlerce yıldır oluşmuş, sosyal, teolojik, ideolojik vb. alanlarda birbirinden bazı farkları olan, bazen birbirleri ile ciddi rekabet ve mücadeleye girişmiş ve yönetim tarzı olarak farklı liderlik anlayışı sergileyen, kurucusu BeŞT’in

<sup>1</sup> Herman Rosenthal - S. M. Dubnow, “Hasidim, Hasidism”, *The Jewish Encyclopaedia* (New York and London: Funk and Wagnalls Company, 1904), 6/251.

<sup>2</sup> *Kitab-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997) Mez. 145:17: Tanrı bütün davranışlarında adil, yaptığı bütün işlerinde sevecendir. 149:5: Bu onurla mutlu olsun sadık kulları, sevinç ezgileri okusunlar yataklarında.

<sup>3</sup> Harry M. Rabinowicz, *The World of Hasidism* (London: Vallentine, Mitchel, 1970), 184.

<sup>4</sup> Shmuel Ettinger, “The Hasidic Movement-Reality and Ideals”, *Essential Papers on Hasidism*, ed. Gershon David Hundert (New York and London: New York Univ. Press, 1991), 227; Joseph Dan, “Hasidism”, *Encyclopaedia of Religion* (USA: Macmillan Reference USA, 2005), 6/3785. E. Monet, “Hasideans, Hasidism”, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, ed. James Hasting (Edinburg: T.&T. Clark, 1919), 6/526. Eva Van Loenen, “A Fresh Perspective on the History of Hasidic Judaism”, *eSharp*, 20 (Spring 2013): 3.

<sup>5</sup> Avraham Rubinstein, “Hasidism”, *Encyclopaedia Judaica* (USA: Macmillan Reference USA, 2007), 8/393; Rabinowicz, *The World of Hasidism*, 184; Moshe Rosman, “The Rise of Hasidism”, *The Cambridge History of Judaism: The Early Modern World, 1500-1815*, ed. Jonathan Karp - Adam Sutcliffe (Cambridge: The Cambridge Univ. Press, 2018), 7/628-631. Sharon Flatto, “Hasidim and Mitnaggedim: Not a World Apart”, *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 12/2 (August 2003): 99-121.

ölümünden sonra yirmi yıl içinde yayılarak pek çok grup ve alt grubu ifade eden çatı bir isim haline gelmiştir.<sup>6</sup>

## 1. Hasidik Yahudiliğin Ortaya Çıkışı ve Gelişimi

### 1.1. Hasidizm'in Ortaya Çıkışı

Hasidizm 18. yy.'ın başlarından itibaren doğu Avrupa'da ortaya çıkmıştır. Bu dönemde bölgedeki Yahudilerin durumu incelendiğinde, güneybatı Ukrayna ile Polonya'daki Yahudi toplulukların genellikle köylerde ve entelektüel merkezlerden uzaklarda yaşadıkları görülür. Buralarda mistik doktrin ve eğilimler hâkimdi. Kuzey batıdaki Litvanya ve Beyaz Rusya bölgelerinde ise rabbâni geleneğin hakimiyetinde Yahudi toplulukların büyük oranda şehirlerde yaşadıkları görülmekteydi. Ayrıca güney bölgelerdeki Yahudiler, "Kosak Ayaklanması" da denilen "Chmielnicki" liderliğindeki isyanda (1648-1660) hedef alındığından dolayı ekonomik olarak kuzeye nispeten kötü durumdaydı.<sup>7</sup>

Hasidizm'in ortaya çıktığı dönemde Yahudilerin dini lideri olan "Rabbi"ler Tora çalışmakla ve toplumun şariat kurallarını tatbikini takiple yetiniyorlardı. Çoğunlukla zenginler ve devlet yöneticileriyle ilgileniyorlar, sıradan halkı ihmal ediyorlardı. İbadetlerde ve din anlayışında şekilcilik öne çıkıyordu. BeŞT ve müritleri ise rabbilerin aksine toplumda günahkâr addedilen ve dışlanan insanlarla ilgileniyordu. Kendi aralarında dinin coşkulu bir şekilde mistik tecrübeye dayanan tatbiki söz konusuuydu. Bu yönüyle hasidik hareket, bölgede siyasi, ekonomik, sosyal ve dini krizlerin yaşandığı bir dönemde ortaya çıkan, mensupları arasında alt tabakadan insanların yoğun olarak bulunduğu, halaha kurallarının biçimsel uygulanması yerine onların ruhani yönüne vurgu yaptığından duygusal boyutu ağır basan, mevcut şekilci din anlayışına karşı mistik bir tepki idi.<sup>8</sup>

Genel olarak Hasidizm'in dönemin sosyal, ekonomik, siyasi ve dini şartlarına karşı reaksiyoner bir hareket olarak ortaya çıktığı kabul edilmekle birlikte bu hareketin Orta Çağ Felsefesi ile 13. yy. Kabala Literatürü ve MaHaRaL'in (1525-1609) mistik yazıları gibi o dönemdeki Yahudi dini metinlerin yeni bir düzenlemesi ve yorumlanması, daha önceki farklı mistik yaklaşımların bir sentezi olduğu iddiaları da mevcuttur.<sup>9</sup> Ancak mistik bir hareket olması sebebiyle hasidik düşünce ile yukarıda

<sup>6</sup> David Assaf, "Hasidism, Historical Overview", *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* (New Haven (Conn.): Yale Univ. Press, 2008), 1/659; David Biale vd., *Hasidism: A New History* (USA: New Jersey: Princeton Univ. Press, 2018), 6. Rabinowicz, *The World of Hasidism*, 183.

<sup>7</sup> Rosenthal - Dubnow, "Hasidism", 6/252; Miriam B. Caravella, *The Mystic Heart of Judaism* (New Delhi: Science of the Soul Research Centre, 2011), 401; John Klier, "Pogroms", *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* (Yivo Institute for Jewish Research), (Erişim 02 Mart 2020), <https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Pogroms>; Rubinstein, "Hasidism", 8/393.

<sup>8</sup> Caravella, *The Mystic Heart of Jud.*, 402; Rosenthal - Dubnow, "Hasidism", 6/252; Kaufmann Kohler - Louis Ginzberg, "Ba'al Shem Tob, Israel ben Eliezer", *The Jewish Encyclopaedia* (USA: Funk and Wagnalls Company, 1903), 2/385; Biale vd., *Hasidism*, 3-4; Van Loenen, "A Fresh Perspective", 4.

<sup>9</sup> Moshe Idel, *Hasidism Between Ecstasy and Magic* (New York: State Univ. of New York Press, 1995), 9-18; Rosenthal - Dubnow, "Hasidism", 6/252; Biale vd., *Hasidism*, 6; Farklı Hasidizm tanımları

zikredilen önceki Yahudi mistik hareketler arasında bazı benzerlikler söz konusu olsa da Hasidizm'i o hareketlerin devamı gibi görmek kolaylıkla mümkün değildir.<sup>10</sup>

Hasidik hareketin ortaya çıkması ve yayılmasında Sabatay Sevi ve Jacob Frank hareketinin bazı etkileri söz konusudur. Sabatay Sevi'nin takipçileri ile birlikte Müslüman olması, Jacob Frank ve takipçilerinin de Hıristiyanlığa geçmeleri, toplum içerisinde rabbilerin kontrolündeki Yahudilik yorumundan memnuniyetsizliklerin ve arayışların olduğunu göstermektedir. Ayrıca Talmud karşıtlığının ve kabalacılığın mistik ve batınî yorumunun bu hareketlerde ortak olması, onların rabbânî otoriteyi kabul etmediklerinin ve aralarında açık ya da gizli bir etki(leşim)in olabileceğine işaret eder.<sup>11</sup> Bunun yanı sıra hasidik hareketin bir taraftan Sabatayistler ve Frankistlerle dinin kabalacı mistik yorumunda benzeşirken diğer taraftan onlardan farklılaşarak kabala metafiziği yerine kabala mistisizmini pratize etmeleri ve kendilerini Yahudilik dairesi içerisinde konumlandırmaları, onları mevcut durumdan, yani rabbilerin geleneksel Yahudilik anlayışından memnun olmayan ancak dinlerinden de ayrılmak istemeyen kişiler için bir alternatif haline getirmiştir.<sup>12</sup> Sonuçta yeni bir Yahudilik yorumunun geliştiğini ve toplumda karşılık bulduğunu gören rabbiler, kendi kontrollerindeki geleneksel Yahudilik anlayışını koruma sâikiyle ilk hasidik liderlere karşı sert bir yaklaşım sergilemişler, uzunca bir süre bu hareket ile çeşitli mecralarda mücadele etmişlerdir.

## 1.2. Hasidizm'in İlk Liderleri ve Gelişim Süreci

Hasidizm'in kurucusu olarak Israel ben Eliezer, (Baal Şem Tov, BeŞT) (1700-1760) kabul edilir. Kutsal isimleri kullanarak sihir, büyü vb. unsurlarda mahir olan, bunlarla ruhani alemle irtibat kurarak bazı hastalıkları tedavi eden bir tür şaman olan kimselere verilen bir unvan olan "Baal Şem", kelime olarak "isim ustası" anlamına gelmektedir. Israel ben Eliezer yaklaşık on yıl boyunca ruhsal hastaları tedavi eden, cin çıkaran, muska yazan, şifacılık yaparak ünlendikten sonra lakabına "Tov" (iyi) kelimesi de eklenerek Baal Şem Tov olarak anılmaya başlar. Dini eğitimi olmadığından kendi yeni dini söylem ve anlatılarında hikayeler ve özlü halk deyişlerini kullanmıştır. Şöhretinin artmasıyla gezerek çalışmak yerine Miedzyboz'a

çin bk. Ebru Metli, *Hasidizm'in Yahudi ve Öteki Anlayışı* (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 2-3.

<sup>10</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Mordecai L. Wilensky, "Hasidic-Mitnaggedic Polemics in the Jewish Communities of Eastern Europe: The Hostile Phase", *Essential Papers on Hasidism*, ed. Hundert, Gershon David (New York and London: New York Univ. Press, 1991), 119-121; Kürşat Demirci, "Doğu Avrupa Yahudiliği: Hasidizm", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 16 (2005): 119, 121.

<sup>11</sup> Bernard Martin, *A History of Judaism : Europe and the New World* (New York: Basic Books, 1974), 2: 170; Martin Buber, *The Origin and Meaning of Hasidism*, trc. Maurice Friedman (New Jersey: Humanities Press, 1993), 29; Dan, "Hasidism", 6/3786; R. Aryeh Leifert, "The Role of Messianism in the Development of Hasidism", *Milim Havivin*, 2 (2006): 121-127; Kohler - Ginzberg, "Baal Shem Tob", 2/384.

<sup>12</sup> Kürşat Demirci, *Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2015), 6-7; Kürşat Demirci, "Yahudi Mistisizminin Temel Özellikleri ve Gelişimi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2012): 16-17; Metli, *Hasidizm'in Yahudi ve Öteki Anlayışı*, 3-5.

yerleşmiş; Tanrı'nın kendisini özel bir görevle görevlendirerek doktrinini yaymasını istediğini; gördüğü vizyonların görevini kendisine gösterdiğini ileri sürmüştür.<sup>13</sup>

BeŞT'in yeni bir hareket kurarak eski dini yapıyı yıkmayı amaçlamadığını ifade edebiliriz. O ve müritleri kendilerini geleneksel Yahudilikten ayrılmadan mistik bazı uygulamalar yapıyor, bunu dünyadan el etek çekmeden yapmasıyla kendisinden önceki mistik hareketlerden ayrışıyorlardı. Onun bir hareket kurucusu olarak görülmesi birkaç kuşak sonradır.<sup>14</sup>

Vefat ettiğinde BeŞT'ten geriye kalan tek doküman 1750'li yıllarda kayınbiraderi R. Gershon'a yazdığı mektuptur. Bu mektupta ruhunun ilahi âleme yükselerek Mesih ile karşılaştığında Mesih'in Tannaim alimleri ve Tsadiklerle Tora çalışır vaziyette olduğunu; Ona ne zaman dünyaya geleceğini sorduğunda Mesih, 'sizin hareketiniz dünyaya yayıldığı zaman' dediğini aktarmaktadır.<sup>15</sup>

BeŞT zamanında hareket bir vaaz halkası biçimindeyken onun vefatı sonrası hareketin lideri olan Dov Ber (1704-1772) ya da Mezritsh'li Maggid (vaiz) Hasidizm'in teolojisinin oluşmasına büyük katkı sağlamış ve hareketi büyüterek bir organizasyon haline dönüşmesine öncü olmuştur. Onun döneminde eğitilmiş kişiler de harekete dahil olmaya başlamıştır.<sup>16</sup> Maggid sonrasında hareket liderlik yapan Jacob Joseph ise ilk yazılı kaynakları ortaya çıkarmıştır.<sup>17</sup> 1780'de *Toledot Yaakov Yosef* basılmıştır. Bunu 1781'de basılan Dov Ber'in vaazları olan *Magid de va Rav le-Yaakov*, Lizhensk'li Elimelek'in 1788 tarihli *Noam Elimelekh* isimli eseri ile Şneur Zalman'ın *Tanya* adlı kitabı izlemiştir. 1815 yılında ise Hasidik cemaatin en önemli eserlerinden birisi olan, BeŞT ve müritleriyle ilgili hikayelerin yer aldığı *Şivhe ha-BeŞt* (BeŞT'in Övgüsü) yayınlanırken bunu Bratslav'lı Nahman'ın talebelerine anlattığı 13 hikâyenin yer aldığı *Sipure Maasiyot* isimli çalışma izler. BeŞT'in herhangi bir eser yazmaması ve onunla ilgili ilk yazılanların vefatından çok sonra müritleri tarafından yarı gerçek yarı efsanelerle süslenmiş olarak kaleme alınması ilk dönem kilise teşkilatı ile (Hz.) İsa'nın ilişkisine benzetilebilir.<sup>18</sup>

Dov Ber'in 1772 yılında ölümü sonrasında belli ekoller ortaya çıkmaya başlar. Onun talebeleri olan Lizhensk'li Elimelekh, Barditshev'li Levi Yitshak, Kalisk'li Avraham, Vitebsk'li Menahem Mendel ve Liady'li Shneur Zalman bunlara örnektir. Bunlar Doğu Avrupa'da farklı bölgelerinde, Maggid'in görüşlerine sadık kalmakla

<sup>13</sup> Kohler - Ginzberg, "Baal Shem Tob", 2/383-384, 386; Rosenthal - Dubnow, "Hasidism", 6/252; Martin, *A History of Jud.*, 2/172; Biale vd., *Hasidism*, 3; Yohanan Petrovsky-Shtern, "Ba'ale Shem", *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* (Yivo Institute for Jewish Research), (Erişim 02 Şubat 2020), [https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Baale\\_Shem](https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Baale_Shem); Rosman, "The Rise of Hasidism", 7/631-632.

<sup>14</sup> Biale vd., *Hasidism*, 7; Rabinowicz, *The World of Hasidism*, 183.

<sup>15</sup> Ettinger, "The Hasidic Movement", 228; Caravella, *The Mystic Heart of Jud.*, 414; Kohler - Ginzberg, "Baal Shem Tob", 2/384; Gershom Scholem, *The Messianic Idea in Judaism* (New York: Schocken Books, 1971), 182.

<sup>16</sup> Metli, *Hasidizm'in Yahudi ve Öteki Anlayışı*, 9-10.

<sup>17</sup> Caravella, *The Mystic Heart of Jud.*, 404-414; Rosman, "The Rise of Hasidism", 7/639; Ayrıca bk. Mor Altshuler, *The Messianic Secret of Hasidism* (Leiden&Boston: Brill, 2006), 4-5.

<sup>18</sup> Biale vd., *Hasidism*, 8; Dan, "Hasidism", 6/3787; Assaf, "Historical Overview", 1/661-664.

birlikte organizasyon yapısı veya bazı doktrin farklılıkları ile kendi gruplarını oluşturmuşlardır. Yaklaşık 1740'lı yıllardan başlayarak Maggid'in talebelerinin tarih sahnesinden çekildiği 1815 yılına kadarki süreç "Erken Dönem Hasidizm" olarak isimlendirilir.<sup>19</sup>

Bir sonraki aşamada Hasidik aile hanedanlıkları ortaya çıkmıştır. 19. yy.'da sistemli hale gelen bu gruplar genelde buldukları kasabanın adıyla anılıyor, tsadik ismi verilen liderin ölümü sonrası oğlu, yoksa damadı ya da önemli müritlerinden birisi yeni lider oluyor; bazen diğer oğullarından kendi gruplarını kuranlar çıkabiliyordu.<sup>20</sup>

### 1.3. Hasidizm'in Geleneksel Yahudilikle Mücadelesi

Hasidizm'in doğuşu ve yayılması sürecinde Yahudiliğin geleneksel çizgisini temsil eden ve cemaatin yönetimini elinde tutan rabbiler ile ciddi tartışmalar ve gerginlikler ortaya çıkmıştır. "Mitnagedim" olarak anılacak Hasidizm karşıtı cephenin Hasidiklere yönelik temel suçlamalar ilk olarak *Zemir Aritsim ve Harevot Surim* isimli 1772 tarihinde yayımlanan risalede şöyle sıralandı: Duada ve ibadette hâkim Aşkenaz geleneği reddetmek, kendi ayrı ibadethane ve cemaatlerini kurmak, dini kesim (şehita) kurallarını değiştirmek, Tora'yı ve Tora alimlerini aşağılamak, Sabataycılık şüphesi, devamlı kutlama yapmak.<sup>21</sup>

Hasidizm- Mitnagedim çatışması 1772, 1781 ve 1796 tarihlerinde yaşanan bazı gelişmelere bağlı olarak üç ayrı dönemde alevlenmiş, Hasidizm için herem fetvaları yayınlanmıştır. 1781 yılındaki fetvada şöyle denilmektedir: "Onlar eş ve çocuklarıyla cemaatimizden derhal çıkarılmalıdır... Onlara tek gecelik konaklama imkânı bile verilmemeli, kestikleri yenmemeli, onlarla iş/ticaret yapılmamalı, evlenilmemeli, cenazelerine katılmamalı..."<sup>22</sup>

Bu mücadele zamanla Yahudi cemaatinin iç meselesi olmaktan çıkarak her iki taraf tarafından çeşitli resmi otoritelere intikal ettirilmiştir. Mitnagedim, Yahudiliğin sinagog dışında ibadeti yasakladığı, Sinagogda ibadete katılmayanların hükümetin gönderdiği ve orada ilan edilen devlet emirlerini duyamadıkları ve ayrılanların

<sup>19</sup> Assaf, "Historical Overview", 1/659-663; Rosenthal - Dubnow, "Hasidism", 6/253; Joseph Berger, *The Pious Ones: The World of Hasidim and Their Battles with America* (New York: Harper Perennial, 2014), 82-85; Biale vd., *Hasidism*, 4; Bu cemaatlerin tarihsel gelişimi için bk. Rabinowicz, *The World of Hasidism*, 129-138.

<sup>20</sup> Biale vd., *Hasidism*, 4-8; Dan, "Hasidism", 6/3787; Tartışmalar için bk. Assaf, "Historical Overview", 1/668.

<sup>21</sup> Rosman, "The Rise of Hasidism", 7/638; Rachel Elior, *The Mystical Origins of Hasidism* (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008), 95-96; Wilensky, "Hasidic-Mitnaggedic Polemics", 247-253.

<sup>22</sup> Wilensky, "Hasidic-Mitnaggedic Polemics", 245; Rubinstein, "Hasidism", 8/394, 396; Vilna'da Hasidizm karşıtlığının öncüsü olan Vilna Gaon'un hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Louis Ginzberg, *Students Scholars and Saints* (New York: Meridian Books and Jewish Pub. Society, 1958), 125-144; Rosenthal - Dubnow, "Hasidism", 6/254.

Sinagogda toplanarak hükümete verilen vergiyi de vermediklerinden bu durumun vergi gelirini düşürdüğünü ileri sürüyordu.<sup>23</sup>

Hasidik Yahudiliğe ilk karşı çıkanlar geleneksel din eğitimi almış Talmud âlimleri rabbiler olduğu ifade edilse de muhalifler arasında “Maggid” ismi verilen gezici vâizler de bulunuyordu. R. Israel Loebel, R. Jacob Israel ve Makov’lu R. David bunlar arasında sayılabilir. Ancak başka muhaliflerden de söz etmek mümkündür. Altona’lı Jacob Emden (1697-1776), Fuerth’lı Joseph Steinhardt (1720-1776), Prag’lı Ezekiel Landau (1713-1793) bu isimlerdendir.<sup>24</sup>

#### 1.4. Hasidizm’in Dünyaya Dağılması

19. yy. Hasidizm’in Doğu Avrupa’nın her köşesine yayıldığı çağdır. 20. yy.’ın ortalarında Doğu Avrupa’da hanedanlık biçiminde yönetilen yüzden fazla hasidik cemaat bulunuyordu. Bu dönemde bölgedeki Yahudi nüfusun yaklaşık yarısı Hasidik öğretiyi kabul etmişti. Bu yüzyılda ortaya çıkan Yahudi Aydınlanma Hareketi Haskala’nın<sup>25</sup> oluşturduğu tehdit sebebiyle Ortodoks Yahudilik ile Hasidizm arasındaki gerginlik giderek azaldı. Çünkü Haskala hareketi, Yahudi toplumunda dini ya da ekonomik bir hegemonya oluşturmaktan ziyade, Yahudi toplumunun dini ve kültürel kimliğini oluşturmada hangi ruhun etkili olacağına yönelik bir “muhafazakarlık – yenilikçilik” mücadelesi biçiminde algılanıyordu. Muhafazakâr cepheyi Rabbâni Yahudilik ile Hasidikler oluştururken yenilikçi tarafta ise Haskala hareketi ve reform yanlıları yer alıyordu.<sup>26</sup>

Hasidizm’in Avrupa dışına -çoğunlukla Amerika kıtasına- dağılmasında, yaşanan siyasi ve sosyal hadiselerle bağlı gerçekleşen göçler önemli rol oynamıştır. 19. yy.’ın sonlarında Avrupa ve Rusya’daki karışıklıklar, 1. Dünya Savaşı<sup>27</sup> ve Bolşevik İhtilali gibi büyük çaptaki hadiseler hasidik grupların yaşayacakları yeni yerler aramalarına neden olmuştur. Ayrıca Yahudi toplumunda başlamış olan sekülerleşme eğilimi Hasidik cemaati çok etkiledi. Sekülerleşme sadece sosyalizm ve siyonizmden beslenmiyor, Haskala hareketinin çabalarıyla artan okullaşma ile birlikte eğitim ve kültür düzeyinin yükselmesi, çöken ştetl (getto) yaşamına paralel olarak ekonomik düzenin değişmesi, endüstrileşme ve şehirleşmenin ortaya çıkardığı işçi hareketi de bu sürece katkı sağlıyordu. Tüm yaşananların etkisi altında Doğu Avrupa’dan,

<sup>23</sup> Wilensky, “Hasidic-Mitnaggedic Polemics”, 244; Rubinstein, “Hasidism”, 8/396; Marcin Wodzinski, *Hasidism and Politics: The Kingdom of Poland, 1815-1864* (Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2013), 47-54, 64; Rosenthal - Dubnow, “Hasidism”, 6/253.

<sup>24</sup> Ettinger, “The Hasidic Movement”, 230; Flatto, “Hasidim and Mitnaggedim”, 100; Hasidizm dini eğitime önem vermemekle suçlanır. Ama Dov Ber, Shneur Zalman, Kotzk’lu Mendel, Isaac Meir, Jechiel Meir Halevy, Menahem Mendel, Lublin’li Zadok Kohen gibi tsadikler kendi devirlerinin önemli Talmud rabbileri arasındaydı. Bilgi için bk. Rabinowicz, *The World of Hasidism*, 186.

<sup>25</sup> Haskala ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ali Osman Kurt, “Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala”, *Milel ve Nihal* 7/1 (2010): 33-57.

<sup>26</sup> Rabinowicz, *The World of Hasidism*, 120; Assaf, “Historical Overview”, 1/659-661; Caravella, *The Mystic Heart of Jud.*, 439; Stephen Sharot, “Hasidism in Modern Society”, *Essential Papers on Hasidism* (New York and London: New York Univ. Press, 1991), 511.

<sup>27</sup> 1. Dünya Savaşı’nın Hasidizm üzerinde etkisiyle ilgili değerlendirmeler için bk. Marcin Wodzinski - Jarek Garlinsky, “War and Religion; or, How the First World War Changed Hasidism”, *The Jewish Quarterly Review* 106/3 (Summer 2016): 287-310.

İngiltere başta olmak üzere, kıtanın batısına ve Amerika'ya kitlesel göç hareketleri başladı. 1890'a kadar Rusya'dan 135.000 Yahudi ABD'ye göçtü. 1. Dünya Savaşı'na kadar yılda ortalama 30.000 Yahudi Rusya'dan ABD'ye göçmeye devam etti. Toplamda bu dönemde Doğu Avrupa'dan göçen Yahudi sayısı iki milyona ulaştı. Bu süreçte hem göçenlerde hem kalanlarda kendini ve değerlerini koruma ve savunma iç güdüsü ile geleneksel değerlere karşı daha tutucu, hatta radikal eğilimler baş gösterdi. O tarihlere kadar genellikle Mitnagedim ile ilişkilendirilen "yeşiva" isimli dini eğitim kurumları hasidik gruplar tarafından kurulmaya başlandı. Klasik Tora çalışmalarının yapıldığı yeşivaların açılması aslında geleneksel değerlere bir dönüş ve sekülerizasyona bir cevap verme çabası idi.<sup>28</sup>

2. Dünya Savaşı süresince Holokost'tan çok az sayıda Hasidik Yahudi kurtularak ABD ve İsrail'e kaçtılar. Genelde küçük kasabalarda oluşmuş olan Hasidik cemaatler bu süreçte büyük şehirlere göçmeye ve farklı şehirlere dağılmaya başlaması hareketin daha geniş kitlelere duyurulmasını sağladı. Yeni yurtlarında hiçbir ayrımcılığa ve antisemitik uygulamaya maruz kalmamakla birlikte bir taraftan sayıları kısa süre içerisinde çok azaldı, diğer taraftan açık toplum yapısı içerisinde hâkim kültürün etkisi altında asimile olma tehlikesi ile yüz yüze kaldılar. Bu sebeple kendilerini koruma içgüdüleriyle hareket ederek git gide içlerine kapandılar.<sup>29</sup> İsrail devletinin kurulması sonrasında buradaki Hasidik gruplar genellikle Siyonizm karşıtı tutum takınmakla birlikte süreç içerisinde -bir kısmı- bu tutumlarından vazgeçtiler.<sup>30</sup>

## 2. Geleneksel Yahudi Dindarlığının Temel Unsurları

Genel olarak dindarlık kişinin hayatında dini değer ve prensiplere uygun yaşaması anlamına gelir. Yahudilikte dindarlık çeşitli inanç ve uygulamaları kapsamaktadır ve "semaya duyulan saygı, haşyet anlamına gelen "yir'at shamayim" kavramıyla ifade edilmektedir. Dindarlığın içe ve dışa dönük tarafları vardır. Dindar bir Yahudinin şeriat kuralları olan halahalara uygun amel ederek Tanrının rızasına uygun yaşamaya çaba göstermesi konunun dışa dönük tarafını, Tanrının her daim huzurunda bulunduğunu kalbinde hissetmesi de içe dönük tarafını anlatmaktadır.<sup>31</sup>

M.S. 70 yılında 2. Mabet'in yıkılması ve 135 yılında Bar Kohba İsyanı sonrasında sürgüne gönderilen Yahudiler yaklaşık olarak iki bin yıl boyunca "diaspora"da yaşamışlar; buldukları ülkelerde kendi "getto"larında, dış dünya ve diğer inanç ve toplumlarla olabildiğince az temas kurarak yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Bu yaşam biçimi onların ilk defa karşılaştığı bir vaziyet değil, Babil

<sup>28</sup> Sharot, "Has. in Modern Society", 512-513; Rubinstein, "Hasidism", 8/397; Van Loenen, "A Fresh Perspective", 17; Biale vd., *Hasidism*, 9; Rabinowicz, *The World of Hasidism*, 157.

<sup>29</sup> Sharot, "Has. in Modern Society", 512-513; Rubinstein, "Hasidism", 8/397; Van Loenen, "A Fresh Perspective", 17.

<sup>30</sup> Biale vd., *Hasidism*, 10; Lloyd P. Gartner, "Hasidism, United States ('Hasidism' içinde)", *Encyclopaedia Judaica* (USA: Macmillan Reference USA, 2007), 8/397.

<sup>31</sup> Arthur Green, "Piety", *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* (Yivo Institute for Jewish Research), (Erişim 03 Şubat 2020), <https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Piety>; Tzvee Zahavy, "Jewish Piety", *The Blackwell Companion to Judaism*, ed. Jacob Neusner - Alan J. Avery-Peck (Oxford: Blackwell Publishing, 2000), 181.



sürgününde de tecrübe ettikleri bir durumdu. Bu bağlamda kendi cemaat idarelerinin genellikle dini ve sosyal yaşamlarını tanzim ettiğini ifade edebiliriz. Mevcut olduğu dönemde Yahudi dini hayatının merkezinde yer alan Mabet'in ortadan kalkması ile Yahudilik yeniden düzenlenmiş, Mabet'e bağlı icra edilen kurban ve hac gibi ibadetler artık yapılamaz hale gelince Mabet yerine Yahudi Kutsal Kitabı ikame edilmiştir. 2. yy.'da yaşamış olan R. Meir'e göre kişinin kutsal metinlerde Tanrıyı takdis eden cümleleri okumasının pek çok dini uygulamayı icra etmekten daha makbul olduğu görüşünü ifade etmesi bu yaklaşımı yansıtmaktadır. Haskala ile başlayan süreç kadar Yahudi toplumunda yeni dini sisteme yönelik önemli bir muhalefet görülmemiş; "rav" ya da "rabbi" denilen din adamları halahaların uygulanması ile ilgili tüm süreci kontrol altında tutmuşlar; 613 dini emir ve yasağın (mitsva, çoğulu mitsvot) uygulanması ile Yahudi inançlarını tasdik etmesi her Yahudi'den beklenen davranışlar olmuştur. Aslında bu emir ve yasaklar kişinin evde, ibadette, ilişkilerinde ve işlerinde, günlük yaşamının her anını kapsadığından dolayı bunların icrası ile kişiler şekli olarak dini tatbik etmiş olmaktadır. Normal insanlardan beklenen standart dindarlık anlayışının ötesinde Talmud – dolayısıyla Tora- çalışmak Tanrı korkusunu sağlayan en üstün dindarlık faaliyeti olarak kabul edilmiş;<sup>32</sup> eğitimin kişinin manevi arınmasını sağladığına inanılmış, bu sebeple de Talmud çalışan bilginlerin tüm hayatları bu eğitimi sürdürmekten ibaret hale gelmiştir. Buna bağlı olarak Talmud rabbileri Yahudi toplumunda en dindar kişileri, ideal bir âlim ve yönetici profili olarak kabul görmüşlerdir. Bu anlayışla organize edilen bir dini yaşamın merkezinde sinagog ve yanında bulunan "Bet-Midraş" denilen dini eğitimin yapıldığı okullar yer almıştır.<sup>33</sup>

### 3. Hasidik Yahudiliğin Temel Unsurları, Geleneksel Yahudilik ile Farklılıkları

#### 3.1. Sosyal Düzenleri

Hasidik cemaatler tsadik ya da rebbe denilen, cemaat üzerinde mensuplarının kabulüne dayanan dini ve dünyevi otoritesi olan liderlerin etrafında şekillenen bir harekettir. Hasidizm hiçbir aristokratik yapıyı benimsemez. Birbirini sevmeyi, inananların eşitliğini salık verir. Fakirlik ve sefaletin kaynağının gönüllerin bir olmaması olduğunu ifade eder. İsrailoğullarının tek vücut olması gerektiğini, "Kimse kendisini komşusundan daha üstün görmemelidir" ifadesiyle vurgular. Hasidik cemaatte yaş, eğitim ya da sosyal statünün önemi yoktur. Herkes ailenin üyesi olarak görülür, sevinç ve üzüntüler, hatta maddi olanaklar paylaşılır. Devlet görevlilerinin hazırladığı çeşitli raporlarda bu konudaki uygulamaların hasidik cemaat arasında sağlıklı yürüdüğü görülmektedir. Ayrıca ebedi kurtuluş, sürgünün bitmesi ve Mesih'in gelişinin Yahudilerin birbirini sevmesi, birlik olması ile gerçekleşeceği inancı vardır.

<sup>32</sup> Ali Osman Kurt, *Fundamentalist Yahudiler* (Ankara: Eskiye Yayınları, 2016), 191-192.

<sup>33</sup> Zahavy, "Jewish Piety", 181; Yahudilerin temel dini eğitim kurumları ile ilgili bilgi için bk. Nuh Arslantaş, "Abbasiler Döneminde Yahudilerin Temel Eğitim Kurumları: Bet ha-Seferler ve Beytülmidraşlar", *Bellekten* LXXVIII/282 (Ağustos 2014): 435-474.

Bu hususu vurgulamak için şu örnek verilir: “Tora 600 000 harften oluşmaktadır. Mısır sürgününden çıkanların sayısı da aynıdır. Bu durum, sürgünden çıkan her Yahudinin Tora’da bir kökeni, bir harfinin olduğunu, Yahudi toplumunun birliğinin Tora’nın bütünlüğünü temsil ettiğini gösterir.”<sup>34</sup>

Hasidik cemaatler zamanla müesseseseleşmiş ve kendilerine has kurumlara sahip olmuşlardır. Örneğin sinagog’un yerine “ştibleh” adı verilen dua evlerini ikame etmiş; Rebbe’lerin bulunduğu “hojf” ismi verilen külliyeler oluşturulmuş; buralarda onlarla ziyaretçiler arasındaki ilişkileri yöneten “gabbay” denilen araçlar görev almıştır. Bunlar ziyaretçilerin getirdiği “kvittel” denilen, rebbe’den çeşitli isteklerin yer aldığı notları alarak rebbe’ye takdim ederdi. Notlarla birlikte “pidyon” denilen ve miktarı not sahibinin ekonomik durumuna göre ayarlanan ücretler de kabul edilirdi.<sup>35</sup>

### 3.2. Tsadik / Rebbe Anlayışı

“Tsadik” kelimesi “doğru, âdil” anlamındaki “tsedek” kökünden türetilmiştir. “Dürüst kişi” anlamına gelmektedir. “Rebbe” ise bu kelimenin Yiddiş dilindeki<sup>36</sup> karşılığıdır. “Tsadik” kavramı Tevrat’ta Yaratılış 6:9’da Hz. Nuh için kullanılmakta; Habbakuk 2:4’te doğru kişiyle ilgili anlatımda yer almaktadır. Talmud’da da kelimenin kullanımları mevcuttur.<sup>37</sup>

BeŞT hayatı boyunca kendisinin tsadik olduğunu söylememiştir. Tsadik doktrini ilk olarak Dov Ber’in oğlu Abraham Angel (1741-1776) tarafından formüle edildiği ve babasının talebeleri Lyzhansk’lı Elimelekh ile Lublin’li Jacob Isaac gibi tsadikler tarafından geliştirildiği ifade edilir. Buna göre “tsadik”, üstat, danışman, hasid’in kendisine günahlarını itiraf ettiği dini rehber anlamlarını ihtiva eden, hem bu dünyada hem de gelecek dünyada kendisine sadık kişiler için manevi görevler üstlenen yeni bir lider tipi olarak ortaya çıkar. Tsadikler müritleriyle Tanrı arasında aracılık yaparak onların Tanrı’yla mistik birlikliklerini sağlamaya yardımcı olur. Rabbi’ler gibi cemaat tarafından seçilerek görevini maaş karşılığında yapması söz konusu değildir. Irsî olarak (Kohenler gibi) Yahudi toplumunda bir görevi/sorumluluğu yoktur. Kaynaklarda BeŞT’in talebelerinden Zolochev’li R. Yehiel Mikhel’den ilk tsadik olarak bahsedilir.<sup>38</sup>

<sup>34</sup> Martin, *A History of Jud.*, 2/180; Raphael Mahler, “Hasidism and the Jewish Enlightenment”, *Essential Papers on Hasidism* (New York and London: New York Univ. Press, 1991), 419-420, 443-444; Rabinowicz, *The World of Hasidism*, 183.

<sup>35</sup> Rabinowicz, *The World of Hasidism*, 187-188; Rubinstein, “Hasidism”, 8/399.

<sup>36</sup> Yiddiş dili Orta ve Doğu Avrupa’da yaşayan Aşkenaz Yahudilerin kullandığı, çoğunlukla Almanca kelimelerin İbrani alfabesiyle yazılması biçiminde gözükken, Almanca, İbranice ve Aramicenin bir tür senteziyle oluşmuş bir dildir. Kökeniyle ilgili farklı görüşler olsa da genellikle 10-11. yüzyıllarda ortaya çıktığı kabul edilir. 1940’larda yaklaşık 13 milyon kişi bu dili konuşuyordu. Ayrıntılı bilgi için bk. Dovid Katz, “Yiddish Language”, *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*, (Erişim 02 Şubat 2020), <https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Language/Yiddish>.

<sup>37</sup> Rabinowicz, *The World of Hasidism*, 184.

<sup>38</sup> Altshuler, *Messianic Secret of Has.*, 4-5; Elijor, *The Mystical Origins of Has.*, 126, 146; Rabinowicz, *The World of Hasidism*, 184; Biale vd., *Hasidism*, 1; Kurt, *Fundamentalist Yah.*, 275; Rosman, “The Rise of Hasidism”, 7/643.

Maggid'e göre tsadik'in iradesi Tanrı'nın iradesini yansıtır. Yaakov Joseph "Tsadik" inancının Kitab-ı Mukaddes'te Süleyman'ın Meselleri 10:25'te geçen, "tsadik dünyanın temeli ya da köşe taşıdır" anlamına gelen "tsadik yesod olam" ifadesine dayandığını ifade eder. "Temel" anlamındaki "yesod" kavramı Kabala sisteminde sefirotlardan dokuzuncusunun adıdır ve onun aracılığıyla ilahi lütufların yer yüzüne aktığı kabul edilir. Buradan hareketle tsadikin de yesod sefirasının yeryüzündeki fonksiyonunu ifa ettiği belirtilir. Bu durumda Tevrat'ta yer alan ifade Kabala mistisizmindeki görüş ile birleştirilerek Hasidizm tarafından yeni bir biçimde yorumlanmış, farklı bir felsefeyi ifade eder hale getirilmiştir. Tsadik aynı zamanda sema ile yer arasındaki merkezi sütun olarak her iki alemin iletişimde aracılık yaptığı, hatta Yakup'un rüyasında yer alan, üzerinden meleklerin inip çıktığı yer ile gök arasındaki merdiven mesabesinde olduğu (Merkaba Mistisizmi) ve tsadikin iki dünya arasında gidip gelebilen yegâne kişi olduğu ifade edilmiştir.<sup>39</sup>

Tsadikler henüz çocuk sayılabilecek yaşlarında göreve gelebiliyorlar; yaşam biçimleri birbirinden farklı olabiliyordu. Örneğin Israel Friedmann çok şık giyinirdi. Evi saray gibiydi; burayı süslemek için başka ülkelerden sanatçılar gelirdi. Dört atın çektiği bir arabaya binerdi. Rebbe Mordedai de lüks içinde yaşayanlara bir diğer örnektir. R. David Talna, üzerinde "Davud, İsrail Kralı" yazan altından bir tahtın üzerinde oturuyordu. Turisk'li Abraham ise yapımı yıllar süren, altın ve gümüşten imal edilmiş nadir bir "menora"ya sahipti.<sup>40</sup> Ancak tsadik insanlar tarafından dünya zevklerine dalmış, şöhret ve servet peşinde koşuyor gibi gözüktüğü durumlar söz konusu olduğunda bunun bir illüzyon olarak değerlendirilmesi gerekir. Tsadikin her durumlarda ilahi bir görev içerisinde olduğu bilinmelidir.<sup>41</sup>

Tsadiklerin bir başka özellikleri de Tevrat'ı içinde buldukları manevi hale göre diledikleri gibi yorumlayabilmeleridir. Çünkü onların kişiliği dini bir değer, Tevrat'ın yaşayan inkarnasyonu ya da "Yaşayan Tora" olarak görülür. Onun her sözü ve her hareketi ilahi hikmetin bir parçası olarak değerlendirilir. Yaşamı dini anlamda bir ehemmiyet taşımaktadır. Bu sebeple Dov Ber (Maggid) ile ilgili bir hasid'in şu sözleri önemlidir: "Ben Maggid'e Tora öğrenmeye değil, bağcıklarını nasıl bağladığını görmek için gittim." Bu durum Hıristiyanlıktaki İsa'nın bizzat ete kemiğe bürünmüş vahiy olmasını çağrıştırmaktadır.<sup>42</sup>

Tsadik ve hasidin karşılıklı ilişkileri söz konusudur. İbranice ve Arapçadaki harflerin hareketler olmadan sessiz kalması ve hareketlerin de harfler olmadan anlamsızlaşması gibi, aynı şekilde Tsadik ve hasid için de durum böyledir. Bir tarafın inancı, bağlılığı ve sadakati diğer tarafın da canı gönülden onunla ilgilenmesi ve onu iç alemine çekip alması "hitkaşerut ve hitkalelut" kavramlarıyla ifade edilir. Bu ilişki

<sup>39</sup> Buber, *The Origin and Meaning of Has.*, 141-142; Caravella, *The Mystic Heart of Jud.*, 418-420; Kohler - Ginzberg, "Baal Shem Tob", 2/385; Louis Jacobs, "Basic Ideas of Hasidism ('Hasidism' içinde)", *Encyclopaedia Judaica* (USA: Macmillan Reference USA, 2007), 8/409; Rabinowicz, *The World of Hasidism*, 185.

<sup>40</sup> Rabinowicz, *The World of Hasidism*, 120-122, 130, 186.

<sup>41</sup> Martin, *A History of Jud.*, 2/178-179.

<sup>42</sup> Caravella, *The Mystic Heart of Jud.*, 423, 436-437; Kurt, *Fundamentalist Yah.*, 271.

aslında Hz. Musa ile İsrailoğulları, bakıcı ve bebek, ebeveyn ve çocuk, çoban ve sürüsü, yaratıcı ve mahlukat arasındaki ilişkiye benzemektedir. Bu ilişki Kitab-ı Mukaddes'te İşaya 49:23'te şöyle anlatılır: "Krallar size babalık, prensesler sütannelik yapacak..."<sup>43</sup>

Tsadik inancı ile mesih inancı arasında ilişki kurulabilir. Mesih aracılığıyla tüm Yahudilerin topyekûn kurtuluşu düşüncesinin tsadik rolüyle değişerek bu görevin tsadiklere dağıtıldığı söylenebilir. Çünkü tsadiklerin gücü sadece kendi topluluğu ve dönemi için geçerlidir. Onlar kendi cemaatlerindeki insanların bireysel olarak kurtuluşuna aracılık ederler. Bu inancın Sabatay Sevi hareketi sebebiyle tam anlamıyla şoka uğramış ve yüz üstü bırakılmış bir topluluğun içerisinde ortaya çıktığı düşünüldüğünde kendileri ile ilgilenip onları tekrar toparlayarak içinde buldukları kaotik durumdan çıkaracak fonksiyonda birisine ihtiyaç duymalarından doğduğu ifade edilebilir. Bölge halkının kendileri adına tüm sorumluluğu alarak onları her türlü yönlendirecek bir yönetici modeline ihtiyaç duyduğunun bir göstergesi Frankistlerin Jacob Frank'a karşı tutumlarında görülebilir. Zaten tsadik'e yüklenen bir başka özellik de bu düşünceyi destekler. Buna göre tsadik, hem müritlerinin günahlarının bağışlanmasına aracı olur hem de onların kötü düşüncelerini iyiye dönüştürür. "Yerida letzoreh aliya" denilen, "yükselmek için alçalmak" şeklinde ifade edebileceğimiz inanca göre kötülüğün üstesinden gelebilmek için onan yakın olmak gerekmektedir. Gazze'li Nathan'ın ileri sürdüğü "Mesihin kötülüğü yenmesi için onunla birleşmesi gerektiği" düşüncesi S. Sevi'nin -daha sonraları da J. Frank- din değiştirmesinin yarattığı travmatik durumun izahı için kullanılmıştır. Bununla toplumun Sevi ve Frank'ın din değiştirmesi ile yıkılan umutları diri tutulmaya çalışılmış, kurtuluşun hala mümkün olduğu hissi bu topluluklara anlatılmıştır.<sup>44</sup>

### 3.3. Kabala'ya Yaklaşımları

Sabatay Sevi ve Jacob Frank hareketlerinin Kabala'dan beslenerek ortaya çıkışı ve neticede Yahudi toplumda yarattığı hayal kırıklığı Kabala mistisizmine karşı farklı tutumun geliştirilmesine neden oldu. Birinci grup hiçbir şey olmamış gibi çizgilerini sürdürme eğilimindeki Ortodoks Kabalacıları. İkinci grup ise yaşanan olumsuzlukların etkisiyle Kabala'yı toplum hayatından uzaklaştırarak belli eğitim düzeyine ulaşan insanların kırk yaşından sonra meşgul olabilecekleri ya da toplumla esnek bir bağı olan mistiklerin çevrelerinde uygulanır hale getirmektir. Geleneksel rabbâni çevrelerin yaklaşımı bu şekildeydi. Üçüncü tutum ise Kabala düşüncesini yeniden ele alarak ve revize ederek tüm Yahudi toplumu için bir canlanma ve yenilenme için kullanmayı amaçlayan Hasidiklerin yaklaşımıydı.<sup>45</sup>

<sup>43</sup> Solomon Poll, "The Charismatic Leader of the Hasidic Community: The Zaddiq, the Rebbe", *New World Hasidim*, ed. Janet S. Belcove-Shalin (USA: State Univ. of New York Press, 1995), 273-274; Elijah, *The Mystical Origins of Has.*, 134-139; Caravella, *The Mystic Heart of Jud.*, 425; Rabinowicz, *The World of Hasidism*, 121.

<sup>44</sup> Dan, "Hasidism", 6/3790; Buber, *The Origin and Meaning of Has.*, 42.

<sup>45</sup> Gershom G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, (New York: Schocken Books, 1974), 18-19; Caravella, *The Mystic Heart of Jud.*, 400; Elijah, *The Mystical Origins of Has.*, 86-90; Dan, "Hasidism", 6/3786.

Hasidizm Kabala felsefesinden önemli ölçüde etkilenmiş ve beslenmiş olmakla birlikte Kabala geleneğindeki bazı kavramları alarak kendi sistemi içerisinde dönüştürmüş, onlara farklı anlamlar yüklemiştir. Kabalacılığın sembolizmini, züht hayatını ve ibadetlerindeki karmaşık usulleri değiştirerek “neşe, eğlence” temelli bir anlayış getirmiş, sadece elitler için gizli bir doktrin halinde görülen Tanrıya ulaşmayı değiştirerek “tsadikler” aracılığıyla herkesin ilahi âlem ile irtibat kurabileceği düşüncesini geliştirmiştir. Sosyal açıdan kabalistler münzevi bir şekilde küçük gruplarıyla ilgileniyorken tsadikler tüm toplumla ilgilenmiştir. Ayrıca Kabala düşüncesindeki kozmolojik boyutu dikkate almayıp tamamen teosofik ve pratik bir kabala anlayışını getirmiştir.<sup>46</sup>

Hasidizm, ortaya çıkışından itibaren Sabatay Sevi ile alevlenen mesianik düşünceye karşı bir hareket olarak görülmüştür. Martin Buber (1878-1965) Hasidizm’in Kabala’yı dini hayatın içerisinde bir unsur haline getirdiğini, mistik fikirleri dindarların dünyasında ete kemiğe büründüğünü ve tsadik anlayışıyla toplumu şekillendirdiğini ifade etmiştir. Buber’e göre “avoda beşaşmiyut” denilen maddi dünya aracılığıyla Tanrıya ibadet anlayışıyla Hasidizm asketik yaşama mesafeli durmuş, ayakları bu dünyaya basan bir sistem inşa etmiştir. Gershom Scholem benzer şekilde Hasidikliğin Kabala felsefesinden beslense de onda yer alan Mesih ile topluca kurtuluş fikrini bireysel kurtuluş ile değiştirdiğini; tsadikler yoluyla Kabala’yı sıradan insanların gündelik dini hayatlarının bir parçası haline getirdiğini ifade eder. Scholem ayrıca Hasidizmin Kabala konusunda “fenâ halî” diyebileceğimiz gerçekliğin ortadan kalkmasını anlatan “bittul ha-yeş” kavramıyla, “devekut” denilen Tanrıyla vecd halinde mistik birliktelik kavramlarında önemli değişiklikler yaptığını ifade eder.<sup>47</sup> Kabala düşüncesinde “devekut”, “ilahi olana yönelik sabit ve sürekli bir odaklanma” iken BeŞT ile birlikte Hasidizm’de devekut “vecd halinde mistik bir deneyim” olarak bütün ibadetin temel amacı olarak görülür. Öncesinde “devekut” Şehina ile ilişki kapsamında düşünülüyorken Hasidizm’de artık doğrudan Tanrı’ya ulaşmayı ifade eder hale gelir. Devekut sadece seçkinler için değil, herkes için gerekli görülür. Devekut’a bilgi ve riyazet ile değil, mutluluk ve neşe haliyle bu dünya hayatı ile iç içe iken ulaşılabacağına inanılır.<sup>48</sup>

Hasidizm “kavana” (niyet, yoğunlaşma) öğretisinde de belli değişiklikler yapmıştır. Kavram Kabalacı çevrelerde âlemin yeniden tanrısal özüne geri dönmesi sürecine katkıda bulunan kozmik bir eylem olan “tikun”; rabbâni çevrelerde gönülden samimiyetle ibadete yönelme; Hasidikler arasında ise kişinin vecd halinde zihinsel yoğunlaşma ile (kavana) Tanrı’nın huzurunda olduğunu hissettiği ruhsal bir

<sup>46</sup> Caravella, *The Mystic Heart of Jud.*, 400, 425; Shaul Magid, *Hasidism on the Margin* (Madison: The University of Wisconsin, 2003), 74; Rosenthal - Dubnow, “Hasidism”, 6/252.

<sup>47</sup> Altshuler, *Messianic Secret of Has.*, 3-4; Biale vd., *Hasidism*, 4-5.

<sup>48</sup> Immanuel Etkes, *The Besht: Magician Mystic and Leader*, trc. Saadya Sternberg (USA: Massachusetts: Brandeis University Press, 2005), 114-123; Kohler - Ginzberg, “Baal Shem Tob”, 2/384; Kurt, *Fundamentalist Yah.*, 200, 216-218, 264-265; Caravella, *The Mystic Heart of Jud.*, 428; Rivka Shatz-Uffenheimer, “Teachings of Hasidim (‘Hasidim’ içinde)”, *Encyclopaedia Judaica* (USA: Macmillan Reference USA, 2007), 8/413.

dönüşümü ifade etmektedir. Bunun için Kabalistler kelimeleri belli sıra ile söyleyerek sefirot'lardan birine yoğunlaşmak suretiyle ilahi alanda özel bir etki elde etmek biçiminde mekanik bir ibadet ve dua biçimleri uygularken, hasid için dua Tanrıdan zevk almanın bir biçimidir. Kişi yoğunlaşarak (kavana) dua ettiğinde bu onu Tanrıya ulaştırır. Hasid için amaç kavana halinde dua etmektir.<sup>49</sup>

Kısaca Kabala felsefesinden hareketle kurtuluş, mesihi çağın gelmesi, Şehina'nın sürgünden kurtarılması ve mahlukattaki ilahi özlerin aslına döndürülmesi vb. söylemlerin ortaya çıkardığı bölünmelerin Yahudi cemaati olumsuz etkilediği bir dönemde, bunun önüne geçmek için herkesin Kabala'yla ilgilenmesi rabbiler tarafından yasaklanmıştır. Hasidizm bu yasakları dikkate almamış, Kabala'nın temel kavramlarını yeniden anlamlandırarak Kabala'yı bir dini pratiğe dönüştürmüştür; sıradan halk tabakalarının dini yaşamlarının bir parçası haline getirmiştir. Bu bağlamda kâinatın Tanrının yüceliği ile dolu olduğu, canlı-cansız her varlıkta O'ndan bir parça bulunduğu, her şeyin Şekina'nın bir uzvu mesabesinde görüldüğü ve herkesin potansiyel olarak Tanrı ile manevi bir birlik yaşayabileceği düşüncesi ibadet anlayışlarına yansiyarak dua ya da gündelik hayatta yapılan her düşünce ve eylemin kişiyi Tanrı'yla birliğe götüreceği şeklinde bir inanç kapı aralanmıştır. Bütün bu yaklaşımlar insan ve Tanrı arasındaki ilişkinin algılanması ile ilgili paradigmayı değiştirmiştir. Kısaca Hasidizm "Kişi devekut ile daima Tanrı ile irtibat halinde olmalıdır. Kişi bilmelidir ki Tanrıyla sürekli irtibatlı olmak ve ona ibadet etmek tüm evreni eski saflığına yükseltecektir" diyerek mistisizmi herkesin elde edebileceği evrensel bir miras haline getirmiştir. Bu ruhani değişim bir sosyal değişimi de sağlamıştır.<sup>50</sup>

### 3.4. Yeni Dini Söylem ve Uygulamaları

Hasidizm Kabala felsefesinin beslediği asketik din anlayışına ilaveten geleneksel Yahudiliğin şekilci din anlayışına da karşı çıkarak dini duygu, coşku ve imanın vurgulandığı farklı bir dini yaşam ileri sürmüştür.<sup>51</sup>

Hasidik anlayışta dini hayatın temeli akıldan ziyade duygulardır. Teolojik ve fihhi eğitim ikinci plandadır. Ahlak kitapları okumak Talmud ve Rabbâni eserlerle uğraşmaktan daha yararlıdır. Şekilsel ritüellerden ziyade kişiye manevi bir duygu veren faaliyetler daha önemlidir. Bu yönüyle Hasidizm, dini hayatın merkezine dini dogmalar ve ritüeller yerine inanç ve maneviyatı yerleştirmesiyle Hıristiyanlığın Protestan öğretisiyle benzer.<sup>52</sup>

Hasidik hareketin üç erdemi vardır. Birincisi "simha" olarak ifade edilen 'neşelilik'tir. Hasidiklere göre üzüntülü bir şekilde ya da kendine zarar vererek kişinin

<sup>49</sup> Martin Buber, *Hasidism and Modern Man*, trc. Maurice Friedman (New York: Harper Torchbook, 1966), 98-108; Kurt, *Fundamentalist Yah.*, 210, 214; Caravella, *The Mystic Heart of Jud.*, 431.

<sup>50</sup> Elior, *The Mystical Origins of Has.*, 147. Ayrıca bk. Magid, *Hasidism on the Margin*, 78; Kohler - Ginzberg, "Baal Shem Tob", 2/385.

<sup>51</sup> Kohler - Ginzberg, "Baal Shem Tob", 2: 384; Kurt, *Fundamentalist Yah.*, 265.

<sup>52</sup> Rosenthal - Dubnow, "Hasidism", 6/252-253.

Tanrı'ya ibadet etmesi mümkün olmadığından asketizm yasaktır. Hasidik hareketin “neşe” vurgusu BeŞT'in hayatından çeşitli menkıbelerle anlatılır. Hasidiklere göre neşe, Tanrı-insan ikiliğini ortadan kaldırarak “vahdet”e (yihud) sebep olur, Tanrı'ya neşeyle ibadet edilmemesi büyük günahdır.<sup>53</sup> İkinci erdem ‘tevazu ve mutedil olma’ anlamına gelen, “şiflut”tur. Buna göre gurur, kibir ve kendini beğenme bir hasid'in yaşamında yer alamaz. Üçüncü erdem ise “dini şevk, coşku” anlamına gelen “hitlahavut”tur. Buna göre kişi ilahi ateşle yanıp tutuşmalıdır.<sup>54</sup>

Hasidizm dini uygulamalar ile ilgili usul ve ibadetlerin icrasında çeşitli farklılıklar getirmiştir. Bölgede uygulanan Aşkenaz ibadet usulünde değişiklik yaparak Polonya Aşkenaz geleneği, Filistin Sefarad geleneği ve Luria'nın yorumlarının bir karışımını uygulamaya başlamıştır. Ayrıca pek çok dini uygulamada yeni usuller geliştirdiklerini ifade edebiliriz. Sabah duasında iki çift tefillin takmaları, Pesah Bayramı'nda sadece “matsa” denilen mayasız hamurdan yapılan bir tür peksimet yemeleri, Seder yemeğinde dört kadeh yerine beş kadeh şarap içmeleri, Roş Ha-Şana'da “şofar” çalınması ile ilgili farklı uygulamaları örnek olarak zikredilebilir.<sup>55</sup>

Hasidikler tsadikler ile ilgili menkıbeleri okumayı dua etmeyle eş değer görürler. “Sippurim” adı verilen bu menkıbeler genelde büyük saraylar, şeytanlar, cadılar, hayaletler, krallar ve prensler gibi masalsı kahramanların bolca yer aldığı kurgusal anlatılardır. Menkıbelerden bazılarının çeşitli halk hikayelerinden, Hindistan mistikleri ve İslam mutasavvıflarının menkıbelerinden alındığı kaynaklarda yer almaktadır. Bunların anlatılmasının amacı tsadiklere yönelik muhabbeti artırmaktır.<sup>56</sup>

Dua ile ilgili yapılan bir başka değişim ise kişiyi üzüntülü ve kederli ruh halinden kurtaracağı düşüncesiyle dua öncesi ve sonrasında içki içilmesidir. Onlar için dua Tanrı'dan bir şeyler istemek değil, kişinin her daim Tanrı'yla birlikte olduğunu hissetmesi, Tanrı'dan ayrı bir varlığı olduğu fikrini terk etmesidir. Yahudiler geleneksel olarak dua sonrasında Mişna'dan bir bölüm seçerek çalışırken Hasidikler'in içki içmesiyle ilgili Rizhyn'li R. Israel şöyle bir izah yapar: “Onlar duayı o kadar donuk ve şevksiz bir şekilde, ölü gibi icra ediyorlar ki sonrasında oturup Mişna çalışabiliyorlar. Oysa biz son derece canlı, neşe dolu şekilde dua ediyoruz. Canlı ve neşeli insanlar da bir şeyler içmeye ihtiyaç duyarlar.”<sup>57</sup>

Hasidikler geleneksel Yahudi sinagog ibadetinden farklı bir şekilde hareket ediyorlardı. Sinagog ibadetinde kişilerin oturarak sessizce okunanları dinlemesi, sadece duanın ayakta okunan kısımlarına ayakta iştirak etmesi gerekiyorken

<sup>53</sup> Martin, *A History of Jud.*, 2/174; Kurt, *Fundamentalist Yah.*, 223.

<sup>54</sup> Martin, *A History of Jud.*, 2/175-177; Kohler - Ginzberg, “Baal Shem Tob”, 2/385.

<sup>55</sup> Rabinowicz, *The World of Hasidism*, 189-191; Rubinstein, “Hasidism”, 8/399.

<sup>56</sup> Caravella, *The Mystic Heart of Jud.*, 441-442; “Sippurim” ile ilgili bilgi için bk. Joseph Jacobs - Judah David Eisenstein, “Sippurim”, *The Jewish Encyclopaedia* (New York and London: Funk and Wagnalls Company, 1905), 11/386-388; Baal Şem Tov'un mucizeleriyle ilgili örnekler için bk. Kohler - Ginzberg, “Baal Shem Tob”, 2/386.

<sup>57</sup> Rabinowicz, *The World of Hasidism*, 187, 189; Jacobs, “Basic Ideas”, 8/409; Kohler - Ginzberg, “Baal Shem Tob”, 2/384-385; Kurt, *Fundamentalist Yah.*, 198-199.

Hasidiklerin ibadet esnasında taklalar atmak, ayakkabılarını çıkarıp fırlatmak, amuda kalkmak, Tanrı'nın yasak ismini söylemek ya da elleri üzerinde durmak gibi hareketler yaptıkları kaynaklarda anlatılmaktadır. Bazen duayı yarıda keserek neşelenmeye çalışır; bunun için Yiddişçe anlamsız bazı kelimeler bağırıp çağırırlardı. Hasidikler bu davranışları eleştirenlere, bahsedilen davranışların kavana halinde şuurlu olarak yapılmadığı, her grupta veya herkeste bunların görülmediği şeklinde izahlarda bulunmaya çalışmışlardır.<sup>58</sup>

Hasidizmde ibadet esnasında eğlenceli olmak gerektiği için müzik ve dansa özel anlamlar yüklenir. Bunlarla ruhların temizlendiği, kişilerin manevi olarak yükseldiği, topluluğun birbirlerine sıkıca bağlanmasına vesile olduğu ve sosyal ilişkileri geliştirdiğine inanılır. Ancak bu konuda tarihi süreç içerisinde bir dizi gelişmeler olmuş, bazı cemaatler ibadet esnasında dansa yer vermezken bazıları ise eskiye oranla çok daha sınırlı şekilde yer vermektedir. Günümüzde dansın uygulanışı gruplara göre farklılık göstermektedir.<sup>59</sup>

Hasidizmin getirdiği önemli yeniliklerden birisi günlük işlerin ibadet olarak telakki edilmesidir. "Madde ile ibadet etmek" anlamına gelen "avoda beğaşmiyut" kavramı bu düşünceyi anlatır. Düşüncenin temelini Özdeyişler 3:6'daki "Her yolla Tanrı'yı bilmelisin" ifadesi ile Mezmurlar'daki "Tüm kâinat Tanrının yüceliği/ihtişamı ile doludur ve bunun olmadığı hiçbir yer yoktur" ifadesi olduğu belirtilir. Ayrıca bu hususta BeŞT'in Enoh ile ilgili kaynaklarda yer alan şu yorumunu kullanırlar: Enoh ayakkabı tamircisidir ve deri dikerken her dikişinde Tanrı ve O'nun Şehinası ile birlik yaşamaktadır. Çünkü Tevrat'ta "Ellerinin yapacağı her şeyi kuvvetle yap" buyrulur. BeŞT bu pasukta geçen "kuvvetle yap" ifadesini ruhunla ve düşünceyle Tanrı ve O'nun Şehina'sıyla bir olarak yapmak şeklinde yorumlar. Kısaca bu bakış, kişinin belli bir manevi hal üzere olduğu taktirde yapacağı alelâde işlerin bile ibadet olacağıdır.<sup>60</sup>

Hasidizm'in ortaya çıkardığı hususlardan bir tanesi de kişilerin ibadet sâikiyle "tsadik" denilen manevi liderleri bir tür hac formatında ziyaret etmeleridir. Aslında Yahudilikte bayramlarda, ay başlarında ve Şabatlarda kişinin hocasına saygı göstermesi Talmud'da yer alan dini sorumluluklardandır. Bu ziyaretlerde tsadik ile özel görüşmeler yapılır, günahlar itiraf edilerek kefarete için nelerin gerektiği ile ilgili tavsiyeler alınır, şefaate talebinde bulunulur, günlük hayatla ilgili problemler için görüş istenirdi.<sup>61</sup>

Tsadiklerin Şabat günü "Tiş" adı verilen ayinsel bir özelliği olan yemek düzenleyerek hasidler ile birlikte olması Hasidiklerin yeni uygulamalarından bir

<sup>58</sup> Rosman, "The Rise of Hasidism", 7/636; Kurt, *Fundamentalist Yah.*, 180-181; Wilensky, "Hasidic-Mitnaggedic Polemics", 257-259.

<sup>59</sup> Yaakov Mazor, "Hasidism: Dance", *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* (Yivo Institute for Jewish Research), (Erişim 26 Şubat 2020), <https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Hasidism/Dance>.

<sup>60</sup> Buber, *The Origin and Meaning of Has.*, 84-86; Elior, *The Mystical Origins of Has.*, 78-79; Shatz-Uffenheimer, "Teachings of Has.", 8/411.

<sup>61</sup> Rosman, "The Rise of Hasidism", 7/634; Rabinowicz, *The World of Hasidism*, 186-187.



diğeridir. Rebbe yemek sonrasında bir sohbet yapar, devamında cemaat “zemirot”<sup>62</sup> denilen ilahilerle “niggun ya da nigunim”<sup>63</sup> denilen sözlü-sözsüz ezgiler, eğlenceli melodiler söyleyerek eğlenir. Bu sırada rebbe’yi seyretmek, her jest ve mimiğini dikkatle takip etmek çok önemli görülürdü. Rebbe’nin yemeğinin kalıntılarını toplamaya ve paylaşmaya büyük değer verilir, rebbe’ler kendileri bazen bir tabaktan çok az tadarak bunu masaya uzatırlar; “şrayim” denilen artıklar masadakiler tarafından büyük bir şevkle paylaşılırdı.<sup>64</sup>

Hareketin ortaya çıkışından itibaren hasidik grupların İsrail’e göç etmek gibi bir gayelerinin olmadığını görüyoruz. Kaynaklarda BeŞT’in Kutsal Topraklara bir seyahat planladığı ancak yarı yolda bu düşüncesinden vaz geçtiği anlatılmaktadır. İlk dönemlerde sadece Dov Ber’in iki talebesi Vitebsk’li Menahem Mendel ve Kalisk’li Abraham, 1777 yılı civarında İsrail’e göç etmiştir. Doğu Avrupa’da ortaya çıkan büyük siyasi çalkantılara bağlı olarak 20. ve 21. yy.’da yapılan göçlerde de öncelikli rota İsrail olmamış, ABD ve Kuzey Amerika daha fazla tercih edilmiştir.<sup>65</sup> Bunun teolojik nedenleri vardır. Çünkü Hasidik Yahudiler için sürgün hayatı aslında yaratılış sürecinde tüm dünyaya dağılmış olan kutsal kıvılcımların toplanması için gereken bir süreçtir. Miladi 1.-2. yy.’da yaşamış Rabbi Akiva döneminden beri Yahudilerin sürgünde nerede olurlarsa Şehina’nın orada Yahudilerle birlikte olduğu inancı kaynaklarda yer almaktadır. Bu sebeple sürgünün kurtuluş için ilahi bir gereklilik/kader olduğu; Yahudilerin sürgün hayatının bilinci içerisinde yaşamaları gerektiği, ev almak vb. şekillerde bu şurdan uzaklaşacakları tutumlardan kaçınmaları gerektiği ifade edilmiştir. Yine Pesah Bayramında yenen Seder yemeğinde söylenen “gelecek sene Kudüs’te” ifadesi bu ruh halinin tezahürü olarak görülebilir.<sup>66</sup>

Hasidizm’in farklı uygulamalarından birisi de koşer kapsamındaki “Şehita” adı verilen hayvan kesimidir. Bu husus herem fetvalarının başlıca konuları arasında yer almıştır. Hasidiklere kesimde son derece keskin bıçaklar kullanmaları suretiyle bu konudaki dini hükümleri çiğnedikleri eleştirisi yapılmış. Ancak bu tartışmada sadece çok keskin bıçaklar kullanarak kesim yapmalarından ziyade konunun farklı boyutları söz konusudur. İşin ekonomik boyutunun olması, bu itirazların her bölgede

<sup>62</sup> “Zemirot” ile ilgili bilgi için bk. Joseph Jacobs - Francis L. Cohen, “Zemirot”, *The Jewish Encyclopaedia* (New York and London: Funk and Wagnalls Company, 1906), 12/656-660.

<sup>63</sup> Judith Frigyesi, “Music: Music for Sacred Texts”, *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* (Yivo Institute for Jewish Research), (Erişim 28 Şubat 2020), [https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Music/Music\\_for\\_Sacred\\_Texts](https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Music/Music_for_Sacred_Texts). Ayrıca bk. Ellen Koskoff, “Language of the Heart: Music in Lubavitcher Life”, *New World Hasidim*, ed. Janet S. Belcove-Shalin (USA: State Univ. of New York Press, 1995), 91.

<sup>64</sup> Rubinstein, “Hasidism”, 8/408; Louis Jacobs, “Hasidism: Everyday Life”, *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe* (Yivo Institute for Jewish Research), (Erişim 28 Şubat 2020), [https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Hasidism/Everyday\\_Life](https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Hasidism/Everyday_Life).

<sup>65</sup> Dan, “Hasidism”, 6/3788. Ayrıca bk. Assaf, “Historical Overview”, 1/663, 667. Rubinstein, “Hasidism”, 8/395.

<sup>66</sup> Leifert, “The Role of Messianism”, 123-124; Janet S. Belcove-Shalin, “Home in Exile: Hasidism in the New World”, *New World Hasidim: Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*, ed. Janet S. Belcove-Shalin (USA: State Univ. of New York Press, 1995), 209.

yapılmıyor olması, uygulamanın Sabataycılık şüphesi ihtiva etmesi bu boyutlara örnek olarak zikredilebilir.<sup>67</sup>

Mesih beklentisi ya da mesih önderliğinde toplu bir kurtuluş düşüncesiyle ilgili Hasidizm bazı farklı yaklaşımlar sergilemiştir. Maggid bireysel olarak tefekkürle kurtuluş vurgusu yaparken Bratslav'lı R. Nahman ise Mesih önderliğinde toplu bir kurtuluşu daha ön planda tutar; kendi ruhunun Mesihin ruhu olduğunu iddia ederek kurtuluşun onun yaşamı sırasında gerçekleşeceğine dair büyük umut içindedir. Bu yaklaşımlardan hareketle Hasidizm'de Mesih beklentisi inancıyla ilgili bir şüphe duyulmamakla birlikte bu beklentiye dini ve gündelik hayatın merkezine yerleştirmemek ile Mesihin gelişini hızlandırmak için bir dizi çaba içerisinde olmak şeklinde iki temel yaklaşımın sergilendiğini; Maggid'in birinci kısım için, R. Nahman'ın ikinci kısım için örnek olduğunu ifade edebiliriz.<sup>68</sup> Ancak bireysel kurtuluş vurgusu ön plandadır. Buna rağmen 1812'de Napolyon'un Rusya'yı işgal etmesi hadisesi, mesihin gelişi öncesi büyük bir savaşın çıkacağı fikrine bağlı olarak Bratslav'lı Nahman ve bazı hasidik liderlerin mesianik faaliyetlere girişmesini sağlamıştır. Modern dönemde de CHaBaD grubu yakın bir mesianik kurtuluşun dini emirlere sıkı sıkıya bağlı kalmakla gerçekleşeceğini vurgulayarak yedinci rebbeleri Menahem Mendel Schneerson'un mesianik bir rolü olduğunu, hatta öldüğü 1994 yılından sonra bile bu rolünü sürdürdüğünü ifade etmektedir.<sup>69</sup>

Konunun bir diğer boyutu ise Hasidizm'deki tsadiklerin bir tür mesih fonksiyonu icra etmeleridir. Ancak tsadik ile mesih inancı aralarında bazı temel farklılıklar vardır. En başta aynı anda onlarca tsadik görev yapmaktadır. Baal Şem Tov'a göre faaliyetini açıktan yürüten 36 tsadik olduğu gibi gizli olarak yürüten de 36 tsadik bulunmaktadır. Ayrıca tsadiklerin gücü kendi cemaatleri ile sınırlıdır. Dolayısıyla daha önce ortaya çıkan (sahte) mesihlerde olduğu gibi bir kişinin çıkarak tüm toplumu yönlendirmesi söz konusu değildir.<sup>70</sup>

### 3.5. Günümüzde Geleneklerini Korumaları/Sürdürmeleri

Yahudiler isimlerini, dillerini ve kıyafetlerini korumayı asimile olmadan kalabilmelerinin gereği olarak görürler. Bu durumu Mısır Sürgünü'nden başlayarak Yahudilerin vatanlarından uzak yaşadıkları her yerde geçerli görerek, bunların muhafazasını Talmudik bir emir olarak kabul ederler. Bu konularda geleneksel

<sup>67</sup> Konu ile ilgili tartışmaların ayrıntılı değerlendirmeleri için bk. Wilensky, "Hasidic-Mitnaggedic Polemics", 253-257.

<sup>68</sup> Leifert, "The Role of Messianism", 124-125.

<sup>69</sup> Dan, "Hasidism", 6/3788-3789. Bu savaşta Şneur Zalman'ın Rusya'yı desteklerken taraftarlarına Rusya lehine casusluk yapmalarını salık verme gerekçesi şöyledir: "Şayet Napolyon kazanırsa İsrail'in zenginliği artacak ve büyüklüğü ortaya çıkacak. Bu da dünya sevgisi ile İsrail'in kalbini Tanrı'dan uzaklaştıracak." Ayrıntılı bilgi için bk. Rubinstein, "Hasidism", 8/396. Ayrıca bk. Aviezer Ravitzky, "The Contemporary Lubavitch Hasidic Movement: Between Conservatism and Messianism", *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*, ed. Martin E. Marty - R. Scott Appleby (Chicago and London: The Univ. of Chicago Press, 1994), 303, 313-320.

<sup>70</sup> Buber, *The Origin and Meaning of Has.*, 43-44.

çizgilerinden ayrılarak diğer milletlere benzemeyi “kelifa gedola” ifadesiyle “kötü ruh/şeytan işi” olarak tasvir ederek reddederler.<sup>71</sup>

Genel yaklaşım bu olmakla birlikte Hasidik hareketin ortaya çıkışı ile günümüzdeki profili dikkate alındığında, tarihsel süreçte Haskala ile başlayan ve irili ufaklı sosyal ve siyasi pek çok kriz sonrasında mevcut şekle büründüğünü ifade etmek gerekir. Günümüzdeki Hasidik kimliği 19. yy.’dan başlayarak bugüne kadar devam eden modern ve seküler dünya görüşü ile aktif mücadele boyunca oluşmuştur.<sup>72</sup>

Hasidizmin geleneksel değerlerine sahip çıkma konusundaki önemli etkenlerden birisi, özellikle Avusturya bölgesinde 18. yy.’ın sonu ile 19. yy.’ın başlarında başlayan Yahudilerin Almanlaştırılması teşebbüsleridir. Bu kapsamda Yiddiş Dili yasaklanmış, bu dilde yazılan dokümanlar devlet dairelerinde kabul edilmemiş, evlenmek için başvuran çiftlerin Almanca sınavına tabi tutulmuştur. Hasidizm, kendini korumak ve kültürel asimilasyona uğramamak için Almanca öğrenme, seküler eğitim alma ve Haskala hareketinin tezlerine karşı çıkmayı bir zorunluluk olarak görmüş, devlet yöneticilerin Yahudilere yaptığı baskılardan onları sorumlu tutmuştur. Bu aşırı korumacı tutum bazen tıbbi tedavilere izin vermeme eğilimine kadar ileri gitmiştir. Bu yaklaşımın en çarpıcı örneklerden birisi de Yahudilerin diasporadaki yaşamlarının tamamen geçici bir durum olarak görülmesi sebebiyle, ev satın almanın kişiyi sürgün yurduna bağlayacağı ve asimile olmasına zemin hazırlayacağını ifade edilerek atalarının 400 yılı aşkın süre Mısırda çadırlarda yaşamayı tercih ettiklerinin vurgulanmasıdır. Kısaca Hasidizm’in kültürel asimilasyona ve Haskala hareketine karşı kendisini savunma çabası zamanla modern hayata, ya da Yahudilerin hayatlarının modernizasyonuna karşı bir tavra dönüşmüştür.<sup>73</sup>

2. Dünya Savaşı sonrasında New York Hasidizm için önemli bir merkez haline gelmiştir. Bu şehirde her ne kadar modern bir toplum içinde de olsalar da, kendi içlerinde dış dünyaya ihtiyaç duymayacak şekilde, orta çağ gettoları tarzında yapılar oluşturmuşlardır. Yahudiler buralarda gönüllü olarak yaşamaktadır. Borough Park, Williamsburg, Kiryas Joel ve New Square bu gettolara örnektir. 2013 rakamlarıyla yaklaşık 132.000 yahudi hanesi ile Borough Park bunların en kalabalığıdır. Bu ailelerin yaklaşık %68’i yıllık 50.000 doların altında kazanmakta, %44’ü yerel makamlarca yoksul olarak tanımlanmaktadır. Sadece bu kısımda 200 kadar sinagog ya da ştibleh, yaklaşık 32.000 öğrencinin eğitim gördüğü farklı büyüklüklerde 77 yeşiva bulunmaktadır. Buralar dünyanın en büyük metropolünün içerisinde tamamen farklı yapıdaki küçük adacıklar gibidir. Buralarda farklı hasidik hanedanlıklar karışık olarak bulunmakta, her biri kendi teşkilatını oluşturmaktadır. Örneğin Satmar grubu New York’ta kendi sinagogları dışında cenaze hizmetleri, mikveler, kasap, fırın; içinde kendi okul sistemleri, iş acenteleri, hastane, bayan jinekolog kliniği, ambulans hizmetleri, özel bakım hizmeti, faizsiz kredi birimi, haftalık dergi ve kitap yayımlayan

<sup>71</sup> Mahler, “Has. and the Jew. Enlightenment”, 413.

<sup>72</sup> Berger, *The Pious Ones*, 139.

<sup>73</sup> Mahler, “Has. and the Jew. Enlightenment”, 413-417, 423.

basın yayın birimi bulunan kurumsal külliyeleri ve Brooklyn–Manhattan elmas merkezi arasında çalışan özel otobüs hizmetine sahiptir.<sup>74</sup>

Özellikle Satmar ve Lubavitch grupları New York Hasidik cemaatinin önemli kısmını oluşturur. Erkekler her mevsim uzun siyah pardösüleri, kravat takmadan giydikleri beyaz gömlekleri, geniş saçaklı fötr şapkaları, peyot ismi verilen favorileriyle; kadınlar boğazlarına kadar kapalı yakalı elbiseleri, dizlerinin altına uzanan etekleri ve evlilerin saçları örtmesiyle dikkat çeker. Erkek ve kız çocuklarının ayrı okullara devam ettiği kendi okul sistemleri içerisinde erkek ve kadınların tamamen ayrı şekilde yaşamlarını sürdürdükleri (haremlik- selamlık) bir yaşam biçimleri görülmektedir. İsrail’de ise Kudüs’te Mea Şearim, Tel Aviv’de Bnei Barak semtinde yoğun olarak yaşarlar. İsrail’deki en önemli hasidik grup Gur/Ger cemaatidir. New York ve İsrail dışında en önemli merkezleri Kuzey Londra’da Stamford Hill ve Belçika Antwerp şehridir.<sup>75</sup>

Hasidik grupların günümüzdeki sayılarını incelediğimizde yaklaşık 26.000 aile ile tüm hasidiklerin yaklaşık %20’sini oluşturan, Williamsburg, Brooklyn ve Kiryas Joel’de yaşayan ve Siyonizm karşıtlıklarıyla bilinen Satmar grubu en kalabalığıdır. Lubavitz-ChaBaD grubunun 16.800 aile olduğu kendi kayıtlarında yer almaktadır. Bunların ardından 11.600 aile ile hasidiklerin %9’unu oluşturan ve İsrailde yoğun olarak bulunan Ger grubu yer alır. 10.500 aile ile Vişnitz, 7.000 aile ile Belz, 4500 hane ile Bobov bunları takip etmektedir.<sup>76</sup>

Hasidik grupların çoğu, üyelerinin televizyon ve radyo kullanmasına, tiyatro ve sinemaya gitmeye izin vermemekte, hasidik olmayanların yazdığı gazete, dergi ve kitaplarını okumamalarını salık vermektedir.<sup>77</sup> Örneğin Satmar, kendi grupları dışından herkese şüpheyle yaklaşır, yabancı biriyle konuşmayı tehlikeli ve riskli olarak görür, İsrail Devleti ve Siyonizm karşıtlıkları ile diğer pek çok Yahudiden ayrışır ve ayrı durur. Hatta bu grubun üyelerinden İsrail Devletinde yaşayanlar devletin herhangi bir kurumu ile iletişime geçmekten imtina etmektedir. Lubavicz grubu ise kendilerini “Yahudilere misyonerlik yapan Yahudiler” olarak görmekte ve özellikle seküler Yahudiler başta olmak üzere diğer Yahudileri Ortodoks Yahudiliğe çağırmaktadır. Bratslav grubu, Boston Rebbesi Levi Yitshak Horowitz de benzer faaliyetler yürütmektedir. Hasidik grupların genelde modern yaşam şartlarından etkilenmeden geleneksel formlarını muhafaza etmekle birlikte özellikle CHaBaD grubunda yeni kuşaklarda kılık kıyafetlerle ilgili daha farklı tutumlar gözlemlenebilmektedir.<sup>78</sup>

<sup>74</sup> Sharot, “Has. in Modern Society”, 516. Berger, *The Pious Ones*, 104-132.

<sup>75</sup> Eli W. Schlossberg, *The World of Orthodox Judaism* (New Jersey&London: Jason Aronson Inc, 1986), 13-14; Sharot, “Has. in Modern Society”, 512-513; Van Loenen, “A Fresh Perspective”, 16.

<sup>76</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Marcin Wodzinski, *Historical Atlas of Hasidism* (Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Press, 2018), 192-205.

<sup>77</sup> Sharot, “Has. in Modern Society”, 516.

<sup>78</sup> Martin, *A History of Jud.*, 2/187; Sharot, “Has. in Modern Society”, 514, 521, 526-527.

Bugün Avrupa ve Amerika'daki Yahudilerin %90'ı ile dünyadaki tüm Yahudilerin %80'i Doğu Avrupa kökenlidir.<sup>79</sup> Ortaya çıktığı dönemden itibaren kısa süre içerisinde Doğu Avrupa Yahudi topluluğu arasında süratle yayılan ve zamanla pek çok bölgede çoğunluğu oluşturacak kadar büyüyen bir hareket olan Hasidizm'in doğru anlaşılması özellikle ABD'de yaşayan Yahudileri daha iyi anlamak için son derece önem arz etmektedir.

Günümüzde Hasidik Yahudilik ABD'de her geçen gün büyümekte, yakında Amerika Yahudi nüfusunda çoğunluğu oluşturmaları beklenmektedir. Sadece Satmar grubunun New York ve çevresindeki okullarında 30 000 öğrenci bulunmakta, bu sayı tüm ABD'deki Yeşiva talebelerinin 1/3'üne tekabül etmektedir. ABD'de Yahudi cemaat arasında seküler grup gün geçtikçe küçülmektedir. 1950'lerde günlük 100 000 okuyucusu olan Yiddiş Dilinde "Forward" isimli gazete çıkarabilen bu topluluğun gazetesi şu an haftalık 5000 okuyucuya sahiptir. Benzer şekilde seküler Yahudilerin 1950'lerde "Scholem Aleichem" ismiyle ve başka isimlerle çok sayıda okulları olup bunlar yoğun olarak seküler eğitim veriliyorken bu okullar günümüzde neredeyse tamamen ortadan kalkmıştır. Aslında pek çok düşünür 1950'lerde Ortodoks Yahudiliğin seküler dünyada eriyip asimile olacağını ön görüyorken durum tam tersine oldu. 2013 yılı Ekim ayında Pew Research Center'in ABD'deki Yahudi topluluk hakkında yayımladığı araştırmada karışık evliliklerin tüm Yahudiler arasında %58'e yükseldiğini, Ortodoks olmayanlarda bu oran %71'lerde iken Hasidikler ve diğer Ortodoks gruplarda yalnızca %17 olduğu görüldü. Ayrıca kısa süre öncesinde Ortodoks Yahudilerin tüm Yahudiler arasındaki oranı %10 civarında iken bu oran hızla büyümektedir. 18 yaşından küçük Yahudi çocukların %27'si Ortodoks ailelerde yaşamakta iken 18-19 yaş aralığında bu oran %11'dir.<sup>80</sup>

Hasidik cemaatlerin her geçen gün büyümesi ve Yahudi toplumun içerisinde oranlarının süratle yükselmesinin temel nedeni evlilik ve doğum kontrolüne yönelik politikalarıdır. Hasidik cemaatlerde erken yaşta evlilikler teşvik edilir. Kızlar genellikle 18-20, erkekler ise 20-22 yaşları arasındayken evlenir. Evlenecek çiftlerin düğün öncesinde belli ölçülerde görüşmelere izin verilse de çiftler bu süreçte birbirlerine dokunmazlar. Evliliğe karar verildiğinde tsadik'lerinin onayıyla ailelerin öncülüğünde süreç tamamlanır. Yarattılış 1:28'de "Verimli olun ve çoğalın" ifadesinden hareketle doğum kontrolüne izin vermez; Sina'da Hz. Musa'ya verilen vahye muhatap olmak için bekleyen İsrailoğullarının ruhlarına bu fırsatın sunulması için cinsellik ve çoğalma dini bir görev olarak görülür. Bunlardan hareketle hasidik ailelerin çok sayıda çocuğu olur. 2005 tarihli bir veride ABD'de bu ailelerin ortalama sekiz çocukları olduğu ifade edilmektedir.<sup>81</sup>

<sup>79</sup> Rabinowicz, *The World of Hasidism*, 139.

<sup>80</sup> Berger, *The Pious Ones*, 376-378.

<sup>81</sup> Jack Wertheimer, "Jews and the Jewish Birthrate", *aish.com*, (Erişim 28 Şubat 2020), <https://www.aish.com/jw/s/48899452.html>; Sharot, "Has. in Modern Society", 523; Berger, *The Pious Ones*, 24-25; Jacobs, "Everyday Life".

Hasidik Yahudilerin Amerika'ya bakışları olumludur. Ancak kendilerinin "Erime Potası" diye adlandırılan Amerika'da erimek istemediklerini, kültürel olarak kendi geleneklerine sahip çıkmak istediklerini, aksi durumun "manevi bir holokost" olacağını, asimilasyon ve karışık evliliklerin Yahudilere Hitler'den daha fazla zarar vereceğini, Hasidik grupların bu olumsuzluktan en az etkilenen Yahudi topluluğu olduğunu, bu yönüyle Amerikan Yahudiliğinin geleceğinin kendileri olduğunu vurgulamaktadırlar.<sup>82</sup>

Hasidik cemaatler, kendileri gibi modernizm karşıtı Hristiyan gruplar ile mukayese edildiğinde ilginç sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Öncelikle onlardan farklı olarak sosyal güvenlik sistemi ve refahın tabana yayılması gibi hükümet programlarına iştirak ederek bu imkanlardan faydalanmakta, siyaset ile ilgilenerek yerel ve ulusal seçimlerde blok halinde hareket etmektedirler. Amişler, Mennonitler ya da Hutteritler gibi dışa kapalı bazı Hristiyan mezhepleri de modern hayatı reddederek geleneksel yaşam biçimlerini sürdürmeye çalışmaktadır. Ancak bu grupların hasidiklerden temel farkları diğer toplumlardan uzak, toplu şekilde, kendi kendilerine yetecek şekilde planlanmış, dış dünyayla olabildiğince az bağlantı kurarak yaşamaya çalışmalarıdır. Bu topluluk üyelerinden modern yaşam biçimiyle muhatap olanlar genellikle grup aidiyetlerini ve kimliklerini kaybetmektedir. Bu sebeple Amişler teknolojik cihazları, araç-gereçleri reddetmekte, Hutteritler ise lüks sayılabilecek icatları reddetme, hayatlarını kolaylaştıracak tarımsal cihazları ise kabul etme eğilimindedirler. Hasidik cemaatler ise hayatı kolaylaştıracak teknolojik cihaz ya da aletlerle ilgili bu tür kısıtlamalardan uzak durarak modern hayatın ortasında, Dünya'nın en büyük metropollerinden birinin merkezinde kendi yaşam anlayışlarını ısrarla sürdürmektedir.<sup>83</sup>

### Sonuç

Hasidizm'in Yahudi toplumda, Yahudiliğin temel kavramlarını kullanarak, ayrılıkçı bir yol izlemeden geleneksel bir Yahudinin inanç, ibadet ve sosyal yaşamı ile karşılaştırıldığında tamamen yeni bir sistem inşa ettiğini, bu yönüyle geleneksel yapı içerisinde yeni(likçi) ve yenileyici bir hareket olarak görülebileceğini; zamanla ortaya çıkan başta Haskala ve sonrasında Liberalizm, Sosyalizm ve Siyonizm gibi akımların etkisiyle sahip olduğu tüm dini ve kültürel değerlerini koruma güdüsüyle hareket ederek her türlü modern yaşamın ve toplumların dayattığı değişim isteklerine karşı durarak bugünkü dünyada sanki başka bir âlemden gelmişler ve başka bir dünyada yaşıyorlar izlenimi veren bir hareket olduğu ifade edebiliriz.

Hasidizm Yahudi mistik geleneğinde daha önce var olan, ancak tamamen özel çevreler tarafından icra edilen Zohar'cı ve Lurianik Kabala'nın kavram ve teolojisini kullanmakla birlikte geleneksel Yahudiliğin bu konudaki sınırlayıcı kurallarını dikkate almayarak Kabala pratiklerini dindarlığın önemli bir parçası haline getirmiş, böylece Kabala'nın uygulama sahasını genişletmiştir. Kabala mesihçiliğinin

<sup>82</sup> Berger, *The Pious Ones*, 379-381.

<sup>83</sup> Sharot, "Has. in Modern Society", 513, 517-518.

eskatolojik yönüne önem veren Sabatay Sevi ve Jacob Frank hareketlerinden farklı olarak tsadik önderliğinde bireysel kurtuluşu ön plana çıkartmıştır.

Hasidik hareket ortaya çıkışı itibarıyla Hıristiyanlıktaki reform süreci ve Protestanlığın doğuşunu çağırıştırır tarzda geleneksel dindarlık anlayışına muhalefet ederek yüzlerce yıldır son derece önemli görülen pek çok hususu ikinci plana atmaları ve yerine yeni bazı uygulamalar koymaları biçiminde bir profil çizmesine rağmen, tarihsel süreç içerisinde yaşanan siyasi, sosyal, dini pek çok gelişmenin sonucunda Protestanlığın çizdiği profilden farklı olarak geleneksel değerlerin yılmaz savunucusu haline gelmiştir. Protestanlıkta olduğu gibi inancı ön plana çıkarmak suretiyle geleneksel Tevrat öğretimine mesafeli durmuş; tsadik ismi verilen yeni bir otorite ortaya koyması yönüyle geleneksel dini organizasyonu kökünden sarsmış; ibadetlerin amacının vecd haline ulaşmak olduğunu ifade ederek hem geleneksel Rabbâni hem de Kabalacı din anlayışına karşı dini bir yenilik yapmıştır.

Kurduğu organize toplumsal yapısı, başta eğitim ve sağlık olmak üzere diğer gerekli sistemleri, cemaat içi yazılı olmayan normları ve geleneksel değerlerini korumaya yönelik muhafazakâr tutumları ile modern toplumlar içerisinde münzevi bir yaşam tarzı seçmeden varlıklarını devam ettirebilmeleri sebebiyle sosyolojik, psikolojik, etnolojik açılardan dikkatle incelenmeleri gereken nev-i şahsına münhasır bir gruptur.

Hasidik cemaatlerin güçlü grup içi dayanışmaları vardır. Okul sistemleri ile genç kuşaklara kendi değerlerini aktarabilmektedir. Grup içi evlilik ve yüksek doğum oranları ile sayılarının hızla artmaktadır. Üyeleri büyük oranda dış dünyanın gerektirdiği eğitim, bilgi, birikim ve donanımdan yoksun olması sebebiyle gruptan ayrılmaya cesaret edememektedir. İnternet gibi modern hayatın temel enstrümanlarından olabildiğince uzak durmaktadırlar. Zorunlu ekonomik bağlantılar haricinde yabancılarla iletişim halinde olmayı yasaklayan sıkı kuralları vardır. Topluluklarının manevi saflığına inandıklarından bu saflığı korumak için oluşturulmuş olan kendi iç denetim mekanizmaları yoluyla mevcut düzenlerini sürdürebilmektedirler. Bu süreçte grup üyelerinin dış dünyadan izolasyonu ve sosyal kontrolü son derece ehemmiyet arz etmektedir. Bunu sağlamak için özellikle kılık kıyafet konusunda geleneklerine sıkı sıkıya bağlı kalmak ve ibadette İbranice, konuşma dili olarak -çoğunlukla- Yiddiş dilini kullanmak suretiyle farklı kalmayı ve izolasyonu (ve kontrolü) sağlamaktadırlar. Günümüzde Yahudiliğin en hızlı büyüyen grubunu teşkil eden Hasidik hareketin modern Yahudilik için sağladığı en önemli katkılardan birisi zengin folklor, efsane ve kıssa literatürünü bugüne taşımasıdır.

### Kaynakça

- Altshuler, Mor. *The Messianic Secret of Hasidism*. Leiden&Boston: Brill, 2006.
- Arslantaş, Nuh. "Abbasiler Döneminde Yahudilerin Temel Eğitim Kurumları: Bet ha-Seferler ve Beytülmidraslar". *Bellekten* LXXVIII/282 (Ağustos 2014): 435-474.
- Assaf, David. "Hasidism, Historical Overview". *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. 1: 659-670. New Haven (Conn.): Yale Univ. Press, 2008.
- Belcove-Shalin, Janet S. "Home in Exile: Hasidism in the New World". *New World Hasidim: Ethnographic Studies of Hasidic Jews in America*. Ed. Janet S. Belcove-Shalin. USA: State Univ. of New York Press, 1995.
- Berger, Joseph. *The Pious Ones: The World of Hasidim and Their Battles with America*. New York: Harper Perennial, 2014.
- Biale, David - Assaf, David - Brown, Benjamin. *Hasidism: A New History*. USA: New Jersey: Princeton Univ. Press, 2018.
- Buber, Martin. *Hasidism and Modern Man*. Trc. Maurice Friedman. New York: Harper Torchbook, 1966.
- Buber, Martin. *The Origin and Meaning of Hasidism*. Trc. Maurice Friedman. New Jersey: Humanities Press, 1993.
- Caravella, Miriam B. *The Mystic Heart of Judaism*. New Delhi: Science of the Soul Research Centre, 2011.
- Dan, Joseph. "Hasidism". *Encyclopaedia of Religion*. USA: Macmillan Reference USA, 2005.
- Demirci, Kürşat. "Doğu Avrupa Yahudiliği: Hasidizm". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*. 16 (2005): 119-128.
- Demirci, Kürşat. *Yahudi Mistisizmi veya Kabalacılık*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2015.
- Demirci, Kürşat. "Yahudi Mistisizminin Temel Özellikleri ve Gelişimi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4 (2012): 7-18.
- Elior, Rachel. *The Mystical Origins of Hasidism*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2008.
- Etkes, Immanuel. *The Besht: Magician Mystic and Leader*. Trc. Saadya Sternberg. USA: Massachusetts: Brandeis University Press, 2005.
- Ettinger, Shmuel. "The Hasidic Movement-Reality and Ideals". *Essential Papers on Hasidism*. Ed. Gershon David Hundert. New York and London: New York Univ. Press, 1991.
- Flatto, Sharon. "Hasidim and Mitnaggedim: Not a World Apart". *The Journal of Jewish Thought and Philosophy* 12/2 (August 2003): 99-121.
- Frigyesi, Judith. "Music: Music for Sacred Texts". *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. Yivo Institute for Jewish Research. Erişim 28 Şubat 2020. [https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Music/Music\\_for\\_Sacred\\_Texts](https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Music/Music_for_Sacred_Texts).
- Gartner, Lloyd P. "Hasidism, United States ('Hasidism' içinde)". *Encyclopaedia Judaica*. 8/397. USA: Macmillan Reference USA, 2007.
- Ginzberg, Louis. *Students Scholars and Saints*. New York: Meridian Books and Jewish Pub. Society, 1958.
- Green, Arthur. "Piety". *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. Yivo Institute for Jewish Research. Erişim 03 Şubat 2020. <https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Piety>.
- Idel, Moshe. *Hasidism Between Ecstasy and Magic*. New York: State Univ. of New York Press, 1995.
- Jacobs, Joseph - Eisenstein, Judah David. "Sippurim". *The Jewish Encyclopaedia*. 11/386-388. New York and London: Funk and Wagnalls Company, 1905.
- Jacobs, Joseph - Cohen, Francis L. "Zemiroth". *The Jewish Encyclopaedia*. 12/656-660. New York



- and London: Funk and Wagnalls Company, 1906.
- Jacobs, Louis. "Basic Ideas of Hasidism ('Hasidism' içinde)". *Encyclopaedia Judaica*. 8/407-410. USA: Macmillan Reference USA, 2007.
- Jacobs, Louis. "Hasidism: Everyday Life". *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. Yivo Institute for Jewish Research. Erişim 28 Şubat 2020. [https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Hasidism/Everyday\\_Life](https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Hasidism/Everyday_Life).
- Katz, Dovid. "Yiddish Language". *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. Erişim 02 Şubat 2020. <https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Language/Yiddish>.
- Kitab-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1997.
- Klier, John. "Pogroms". *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. Yivo Institute for Jewish Research. Erişim 02 Mart 2020. <https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Pogroms>.
- Kohler, Kaufmann - Ginzberg, Louis. "Ba'al Shem Tob, Israel ben Eliezer". *The Jewish Encyclopaedia*. USA: Funk and Wagnalls Company, 1903.
- Koskoff, Ellen. "Language of the Heart: Music in Lubavitcher Life". *New World Hasidim*. Ed. Janet S. Belcove-Shalin. 87-106. USA: State Univ. of New York Press, 1995.
- Kurt, Ali Osman. *Fundamentalist Yahudiler*. Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 2016.
- Kurt, Ali Osman. "Yahudi Aydınlanma Hareketi: Haskala". *Milel ve Nihal* 7/1 (2010): 33-59.
- Leifert, R. Aryeh. "The Role of Messianism in the Development of Hasidism". *Milin Havivin*. 2 (2006). <https://library.yctora.org/files/2016/09/The-Role-of-Messianism-in-the-Development-of-Hasidism.pdf>.
- Magid, Shaul. *Hasidism on the Margin*. Madison: The University of Wisconsin, 2003.
- Mahler, Raphael. "Hasidism and the Jewish Enlightenment". *Essential Papers on Hasidism*. New York and London: New York Univ. Press, 1991.
- Martin, Bernard. *A History of Judaism: Europe and the New World*. 2 Cilt. New York: Basic Books, 1974.
- Mazor, Yaakov. "Hasidism: Dance". *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. Yivo Institute for Jewish Research. Erişim 26 Şubat 2020. <https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Hasidism/Dance>.
- Metli, Ebru. *Hasidizm'in Yahudi ve Öteki Anlayışı*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, 2006.
- Monet, E. "Hasideans, Hasidism". *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Ed. James Hasting. 6/916. Edinburg: T.&T. Clark, 1919.
- Petrovsky-Shtern, Yohanan. "Ba'ale Shem". *The Yivo Encyclopedia of Jews in Eastern Europe*. Yivo Institute for Jewish Research. Erişim 02 Şubat 2020. [https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Baale\\_Shem](https://yivoencyclopedia.org/article.aspx/Baale_Shem).
- Poll, Solomon. "The Charismatic Leader of the Hasidic Community: The Zaddiq, the Rebbe". *New World Hasidim*. Ed. Janet S. Belcove-Shalin. 257-275. USA: State Univ. of New York Press, 1995.
- Rabinowicz, Harry M. *The World of Hasidism*. London: Vallentine, Mitchel, 1970.
- Ravitzky, Aviezer. "The Contemporary Lubavitch Hasidic Movement: Between Conservatism and Messianism". *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*. Ed. Martin E. Marty - R. Scott Appleby. 303-327. Chicago and London: The Univ. of Chicago Press, 1994.
- Rosenthal, Herman - Dubnow, S. M. "Hasidim, Hasidism". *The Jewish Encyclopaedia*. 6/251-256. New York and London: Funk and Wagnalls Company, 1904.
- Rosman, Moshe. "The Rise of Hasidism". *The Cambridge History of Judaism: The Early Modern*

- World, 1500-1815*. Ed. Jonathan Karp - Adam Sutcliffe. 7/1136. Cambridge: The Cambridge Univ. Press, 2018.
- Rubinstein, Avraham. "Hasidism". *Encyclopaedia Judaica*. 8/393-434. USA: Macmillan Reference USA, 2007.
- Schlossberg, Eli W. *The World of Orthodox Judaism*. New Jersey&London: Jason Aronson Inc., 1986.
- Scholem, Gershom. *The Messianic Idea in Judaism*. New York: Schocken Books, 1971.
- Scholem, Gershom G. *Major Trends in Jewish Mysticism*. 8. bs. New York: Schocken Books, 1974.
- Sharot, Stephen. "Hasidism in Modern Society". *Essential Papers on Hasidism*. New York and London: New York Univ. Press, 1991.
- Shatz-Uffenheimer, Rivka. "Teachings of Hasidim ('Hasidim' içinde)". *Encyclopaedia Judaica*. 8/410-417. USA: Macmillan Reference USA, 2007.
- Van Loenen, Eva. "A Fresh Perspective on the History of Hasidic Judaism". eSharp. 20 (Spring 2013): 1-23.
- Wertheimer, Jack. "Jews and the Jewish Birthrate", Erişim 28 Şubat 2021. <https://www.aish.com/jw/s/48899452.html>.
- Wilensky, Mordecai L. "Hasidic-Mitnaggedic Polemics in the Jewish Communities of Eastern Europe: The Hostile Phase". *Essential Papers on Hasidism*. Ed. Hundert, Gershon David. New York and London: New York Univ. Press, 1991.
- Wodzinski, Marcin. *Hasidism and Politics: The Kingdom of Poland, 1815-1864*. Oxford: The Littman Library of Jewish Civilization, 2013.
- Wodzinski, Marcin. *Historical Atlas of Hasidism*. Princeton, New Jersey: Princeton Univ. Press, 2018.
- Wodzinski, Marcin - Garlinsky, Jarek. "War and Religion; or, How the First World War Changed Hasidism". *The Jewish Quarterly Review* 106/3 (Summer 2016) (t.y.): 283-312.
- Zahavy, Tzvee. "Jewish Piety". *The Blackwell Companion to Judaism*. Ed. Jacob Neusner - Alan J. Avery-Peck. 553. Oxford: Blackwell Publishing, 2000.



e-ISSN: 2148-0494

## ***Dergiabant***

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1  
(Mayıs/May 2021)

### **Kur'ân'da "Selâm Olsun!" İfadesiyle Esenliğe Mazhar Olacağı Belirtilen Davranışlar**

**Behaviors that are Indicated to Be Led to Well-Being through  
Expressing "Peace Be Upon You!" in the Qur'ân**

#### **Şuayip Karataş**

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Quran Reciting and Qiraat Science  
Aksaray/Turkey

**suaybk@hotmail.com**

**orcid.org/0000-0002-8261-1491**

#### **Makale Bilgisi**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi

**Geliş Tarihi:** 7 Ocak 2021

**Kabul Tarihi:** 15 Mart 2021

**Yayın Tarihi:** 30 Mayıs 2021

**Yayın Sezonu:** Bahar

#### **Article Information**

**Article Type:** Research Article

**Date Received:** 7 January 2021

**Date Accepted:** 15 March 2021

**Date Published:** 30 May 2021

**Publication Season:** Spring

<https://doi.org/10.33931/abuifd.856138>

#### **İntihal/Plagiarism**

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by a special software and no plagiarism detected.

#### **Atıf/Cite as**

Karataş, Şuayip. "Kur'ân'da 'Selâm Olsun!' İfadesiyle Esenliğe Mazhar Olacağı  
Belirtilen Davranışlar". *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 151-177.

<https://doi.org/10.33931/abuifd.856138>

**Copyright** © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology,  
Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

## **Kur'ân'da "Selâm Olsun!" İfadesiyle Esenliğe Mazhar Olacağı Belirtilen Davranışlar**

### **Öz**

İslâm inancına göre bu dünyada yaşananlar bu dünyayla sınırlı kalmayacak, yaşantının karşılığı olarak ahirette görülecektir. Bu husus Kur'ân'da, insanların bu dünyadaki yaşantılarının keyfiyetine göre ahirette çeşitli mükâfat veya ceza ile karşılaşacakları şeklinde ifade edilmektedir. Buna göre, dünyada Allah Teâlâ'nın istediği şekilde yaşayıp cenneti kazanacaklara verilecek büyük mükâfatlardan birinin, ahirette selâm sözüyle karşılanma olduğu haber verilmektedir. Kur'ân'da insana Allah'ın hoşnutluğunu kazandıracak bazı davranışlardan da övgüyle veya farklı üslûpla bahsedilmektedir. Bunlardan biri de "selâm olsun!" denilerek, bazı davranışların sahiplerine esenlik niyazında bulunulmasıdır. İlgili âyetlerde, bu davranışların Allah katında daha sevimli olduğuna dikkat çekilmektedir. Bu durum, Kur'ân'da esenlik dilemek amacıyla, bazı peygamberlere veya yapılan bir davranış üzerinden o davranışı yapanlara giyaben "selâm olsun!" şeklindeki temenniye de kapsamaktadır. Çalışmada öncelikle, selâm kelimesi, sözlük ve terim anlamlarıyla tahlil edilmiş, ardından, selâm kelimesinin Kur'ân'da geçme keyfiyeti hakkında bilgiler verilmiştir. Daha sonra ise Kur'ân'da, "selâm olsun!" denilmek suretiyle esenlik dilenmeye layık görülen davranışlar tespit edilerek bazı örnekler üzerinden durum tespiti yapılmaya çalışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'ân, Selâm, Esenlik, Davranış.

## **Behaviors that are Indicated to Be Led to Well-Being through Expressing "Peace Be Upon You!" in the Qur'ân**

### **Abstract**

According to the Islamic faith, what happens in this world will not be limited to this world, unlike its react will be seen in the hereafter. It is stated in the Qur'ân that people will face various rewards or punishments in the hereafter according to their attitudes in this world. Accordingly, it is reported that one of the great rewards that will be given to those who live in this world as Allah wills and earn Paradise is the promise of peace in the hereafter. In the Qur'ân, some behaviors that will bring people's pleasure to Allah are also mentioned in praise or in another style. It is pointed out in the verses that demand peace to the owners of some behaviors that these behaviors are more lovable in the sight of Allah and have been said "Peace be upon him/them!". This situation includes to wishing of the peace in Qur'ân by statement as "Peace be upon him/them!" in absentia to some prophets or those who did some act. In the study, firstly, the word salâm was analyzed with its lexical and term meanings, and then given information about the condition of the word salâm in the Qur'ân. In the end determined those behavior which emitted in Qur'ân, by the word of "Peace be upon them/him!" and given some examples.

**Keywords:** Tafsir, Qur'ân, Greeting, Soundness, Behaviour.

### **Giriş**

Selâm kelimesi, selâmet, kurtuluş, maddi-manevi zararlardan ve musibetlerden uzak olmayı ifade eden bir terimdir. Müslümanlar, karşılaştıklarında aralarındaki sevgi, dostluk ve iyi niyet temennilerini bu terimle ifade ederler. Karşısındaki insanı "selâmün aleyküm" veya "es-selâmü aleyküm" şeklinde selâmlamak, "Selâm sizin üzerinize olsun! Her türlü belâ ve musibet sizden uzak olsun!" ifadesiyle muhatabın, canı, malı ve dini hususunda belâ ve musibetlerden uzak

olabilmesi için dua ve temennide bulunmaktır. Buna göre "selâm" sözcüğü dinî ve dünyevî manada esenlik ve güvenlik anlamı taşımaktadır.<sup>1</sup>

Biriyle karşılaşıldığında yapılacak ilk hitap selâm vermektir. Bu manada toplumda tanışma ve kaynaşma onunla başlar. Selâm, mana itibariyle "Benden size asla kötülük dokunmaz." demektir ki böylelikle ortamda sevgi, güven ve emniyet hasıl olur. Diğer bir anlamıyla selâm, "Size başkasından da zarar gelmesin!" manasında dilek ve temennide bulunmaktır. Bu şekilde insanlar birbirlerine iyilik dilemiş, sevgi ve yakınlığın en güzel temsilini göstermiş olurlar.<sup>2</sup> Bu duygu ve düşüncelerle iletişime başlandığında bireyler arasında karşılıklı kalbî yakınlık ve güven oluşur. Bu manada selâmlaşma insanların karşılıklı olarak kaynaşmalarına ve sevgi beslemelerine katkı sağlayacaktır.<sup>3</sup> Bu nedenle olmalı ki İslâm âlimleri ahlâk konusunda, bireylerin toplum içerisinde birbirlerine karşı görevlerini sıralarlarken, selâmlaşmayı da ayrıca zikretmek suretiyle selâma önem vermişlerdir.<sup>4</sup>

Kur'ân'da, yabancı evlere hane halkından izin almadan ve onlara selâm verilmeden girilmemesinin emredilmesi,<sup>5</sup> selâm verildiğinde daha güzeliyle veya aynıyla mukabelede bulunulmasının istenmesi<sup>6</sup> selâmın önemini vurgulamaktadır. Hz. Peygamber'in selâm alındığında daha güzeliyle mukabelede bulunmak için yapılan ziyadelere ayrıca sevap verileceğini ifade etmesi<sup>7</sup> ve cennete girmeyi iman etmeye, iman etmeyi de birbirini sevmeye bağladığı hadislerinde, sevgi bağının ancak selâmlaşarak kurabileceğini haber vermesi,<sup>8</sup> selâmın önemine işaret olarak değerlendirilebilir.

Kur'ân'da, selâm vermenin, bazı peygamberler tarafından kullanıldığı<sup>9</sup> belirtilmektedir. Meleklerin insan suretinde Hz. Nûh ve Hz. İbrâhîm'e geldiklerinde;<sup>10</sup> yine onların cennetliklere,<sup>11</sup> hidayete erenlere<sup>12</sup> ve Allah'ın seçkin kullarına,<sup>13</sup> cennetliklerinde birbirlerine<sup>14</sup> selâm verdikleri haber verilmektedir. Ayrıca Allah Teâlâ'nın da iman eden kullarına<sup>15</sup> ve peygamberlerine,<sup>16</sup> onlar için övgü ve dua mahiyetinde, selâm verdiği ve Hz. Peygamber'e de iman eden kulları kendisine

1 Vecdi Akyüz, *Kur'an'da Siyasi Kavramlar* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998), 479-481.

2 Mâhir İz, *Din ve Cemiyet* (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1973), 93.

3 Abdurrahman Kasapoğlu, "İslâm'da Selâm ve Selâmlaşma Olgusu", *Hikmet Yurdu Düşünce - Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/6 (Temmuz-Aralık 2010), 52.

4 Muhammed Hamidullah, *İslâm'a Giriş* (Ankara: Nur Yayınları, ts.), 292; Muntasır Mîr, *Kur'ânî Terimler ve Kavramlar Sözlüğü*, çev. Murat Çiftkaya (İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1996), 171. en-Nûr 24/27.

5 en-Nisâ 4/86.

6 Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyye, ts.), "İsti'zân", 2.

8 Bk. Ebu'l-Hüseyn el-Kuşeyrî el-Müslim, *Sahîh-u Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyye, ts.), "İmân", 93.

9 Meryem 19/33, 47.

10 Hûd 11/48, 69; el-Hicr 15/52; ez-Zâriyât 51/25.

11 er-Ra'd 13/24; el-Hicr 15/46; en-Nahl 16/32; ez-Zümer 39/73; Kâf 50/34.

12 Tâhâ 20/47.

13 en-Neml 27/59.

14 Yûnus 10/10; İbrâhîm 14/23.

15 el-Ahzâb 33/44; Yâsîn 36/58.

16 es-Sâffât 37/79, 109, 120, 130, 181.

geldiğinde onları selâm hitabıyla kabul etmesini emrettiği<sup>17</sup> görülmektedir.

Kur’ân’a göre, selâm sözüyle karşılama, cennette insana sunulacak en büyük mükâfatlardan biridir. Âyette sözü edilen selâmlaşmanın keyfiyeti, belki dünya koşullarından farklı olsa da dünyada insanların birbirleriyle olan ilişkilerindeki selâmlaşmaları hususunda eğitici mesajlar taşımaktadır. Ayrıca, Kur’ân’a göre selâm, ilk etapta insanlar arası ilişkilerde var olan bir kaide olarak ön plana çıksa da Allah Teâlâ’nın bazı insanları ve peygamberleri selâmlamasıyla selâmın ilâhî alandan kopuk olmadığı da anlaşılmaktadır. Bu sayede birbirine selâm veren mü’minler, niyet ve düşüncelerini aynı zamanda Allah ile ilişkilendirme imkânı da bulmaktalar.<sup>18</sup>

Âyetlerde daha çok “...السَّلَامُ عَلَى...” şeklinde ifade edilerek meâlen “Selâm olsun!” şeklinde çevrilen kısım, Türkçe’de “Saygım, esenlik dileklerim ulaşsın!”<sup>19</sup> veya “Esenlik ve iyi dileklerim o kimse veya nesneye ulaşsın!”<sup>20</sup> anlamına gelen bir temenni sözüdür. Esenlik kelimesi ise genel anlamda “sağlık, sıhhat ve mutluluk içinde bulunma durumu, mutluluk, afiyet ve selâmet” olarak ifade edilebilir.<sup>21</sup>

Kur’ân’da Hz. Mûsâ ve kardeşi Hz. Hârûn, kendisini ilah ilan edecek kadar ileri giden<sup>22</sup> Firavun’la konuşmaya giderken onunla yumuşak sözlerle<sup>23</sup> (kavl-i leyyin) diyalog kurmaları emredildikten sonra, devamında “Haydi, ona gidin de deyin ki: ‘Biz, senin Rabbinin elçileriyiz. İsrailoğullarını hemen bizimle birlikte gönder; onlara eziyet etme! Biz, senin Rabbinden bir âyet getirdik. Selâm, hidayete uyanlarındır.’”<sup>24</sup> ifadeleri gelmektedir. Hz. Mûsâ ve Hz. Hârûn’a verilen tavsiyeler farklı yönleriyle ele alınmakla birlikte<sup>25</sup> bu çalışmada, ilgili âyette geçen “...وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى...” “Selâm hidayete tabi olanlardır!”<sup>26</sup> ifadesi spesifik bir davranıştan ziyade genel bir ifade olduğu için dışarıda bırakılmıştır. Buna göre çalışmada sabretmek, takvâ sahibi olmak, Allah’a asi olmamak, ana babaya iyi davranmak ve iyi işler yapmak gibi zihinde ve davranışta inşayı kolaylıkla hedefleyecek fiiller ele alınmaya çalışılmıştır. Bu manada çalışmanın amacı, esenlik dilenerek Kur’ân’da muhataplara örnek olarak sunulan numune davranışları belli başlıklar altında tasnif ederek tespit etmek, ilgili âyetler hakkında kaynaklarda bulunan rivayetleri ve yorumları tahlil etmektir.

Bir davranışı veya ismen zikredilen bir peygamberin esenlik dilenmesine vesile olan davranışını ön plana çıkarmayı hedefleyen bu çalışmada, ilk olarak selâm

17 el-En’âm 6/54.

18 Kasapoğlu, “İslâm’da Selâm ve Selâmlaşma Olgusu”, 57.

19 bk. İsmail Parlatır vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1998), 2/1934; Ali Püsküllüoğlu, *Türkçe Sözlük* (İstanbul: Can Yayınları, 2008), 1511.

20 bk. Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007), 4/4129.

21 Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türkî* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015), 318; Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, 2/1481.

22 bk. eş-Şuarâ 26/23-29; el-Kasas 28/38; en-Nâziât 79/24.

23 Tâhâ 20/44.

24 Tâhâ 20/47.

25 Örnek olarak bk. Ahmet Koç, “Dinî İletişim Bağlamında Kur’an’da “Kavl” (Söz) Çeşitleri”, *Diyanet İlmî Dergi* 43/4 (2008), 29-50.

26 Tâhâ 20/47.

kelimesi sözlük ve terim anlamlarıyla tahlil edilecek, ardından, selâm kelimesinin Kur'an'da geçme keyfiyeti hakkında bilgi verilecektir. Daha sonra ise Kur'an'da, "selâm olsun!" denilmek suretiyle esenlik dilenmeye layık görülen davranışların tespit edilmesi adına, çalışmaya konu olan âyetler belli başlıklar altında ilgili hadis ve tefsir rivayetleri tahlil edilmek suretiyle değerlendirilecektir. Esenlik dileme manası içermeksizin, farklı anlamlarda kullanılan "selâm olsun!" ifadesini içeren âyetler<sup>27</sup> çalışmanın dışında tutulacaktır.

### 1. Selâm Kelimesinin Sözlük ve Terim Anlamları

Arapçada "Selâm" (سلام) kelimesi kökü/sülâsisi itibariyle "gizli ve açık tüm felaketlerden, hastalıklardan, kusurlardan, çirkin şeylerden uzak olmak, güvende olmak; kaza ve belâdan masûn ve berî olmak" gibi anlamlara gelen "س-ل-م" kökünden türemiş bir isimdir.<sup>28</sup> Selâm kelimesi terim olarak "bir kimseye veya bir topluluğa yakınlık, sevgi ve nezaket göstermek, sağlık, başarı ve esenlik dilemek için 'selâmün aleyküm, merhaba, hayırlı işler' gibi sözlerden birini söylemek veya benzer dileklerin anlamını taşıyan bir işaret yahut harekette bulunmak" şeklinde ifade edilmektedir.<sup>29</sup> Ayrıca selâm kelimesi esenleme, emniyet, sulh, asayiş, tahiyye gibi manalara da gelmektedir.<sup>30</sup>

Selâm kelimesi Allah Teâlâ'ya nispet edilerek "her türlü ayıp ve noksanlardan uzak bulunan, kullarını huzur ve selamete erıştiren"<sup>31</sup> ve "tüm eksiklik ve acziyetten, yaratılmışlara has değişikliklerden ve fanilikten münezzeh, selâmetin kaynağı olup esenlik veren"<sup>32</sup> gibi manalara gelen O'nun isimlerinden olup, bu manada Kur'an'da sadece bir yerde geçmektedir.<sup>33</sup> Ayrıca "dâru's-selâm" (دَارُ السَّلَامِ) ifadesi "barış ve esenlik yurdu" anlamında, sonu olmayan bir kurtuluş yurdu; hastalık ve ölümün ulaşamayacağı bir mekân<sup>34</sup> olduğu için cennet<sup>35</sup> hakkında kullanılmaktadır. Bu tabir, vaktiyle Bağdat şehrini ifade etmek için de kullanılmıştır.<sup>36</sup> Allah'ın insanlara gösterdiği inanç ve kurtuluş yolu da Kur'an'da "sübülû's-selâm"<sup>37</sup> (سُبُلُ السَّلَامِ) olarak

<sup>27</sup> bk. el-A'râf 7/46; Hûd 11/69; İbrâhîm 14/23; en-Neml 19/59; el-Ahzâb 33/44; ez-Zuhruf 43/89; Vâkıa 56/91; Yâsîn 36/58; es-Sâffât 37/79, 104, 120, 130.

<sup>28</sup> bk. Ebû Abdîrrahman Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî - İbrahim Samraî (b.y.: y.y., ts.), "slm", 7/265; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), "slm", 24/2077-2078; Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b. Muhammed b. Muhammed Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), "slm", 32/378-379.

<sup>29</sup> bk. İlhan Ayverdi, *Misalli Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı, 2011), "selam", 3/2752.

<sup>30</sup> Mehmet Bahaettin Toven, *Yeni Türkçe Lügat* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015) "selam", 646; Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, "selam", 4/4129; Püsküllüoğlu, *Türkçe Sözlük*, "selam", 1511.

<sup>31</sup> Ayverdi, *Misalli Türkçe Sözlük*, "selam", 3/2752-2753.

<sup>32</sup> İbn Manzûr, "slm", 24/2078; Zebîdî, "slm", 32/378.

<sup>33</sup> bk. el-Haşr 59/23.

<sup>34</sup> İbn Manzûr, "slm", 24/2078.

<sup>35</sup> el-En'âm 6/127; Yûnus 10/25.

<sup>36</sup> bk. Toven, *Yeni Türkçe Lügat*, 646.

<sup>37</sup> el-Mâide 5/16.

ifade edilmiştir.

## 2. Selâm Kelimesinin Kur'ân'da Geçme Keyfiyeti

Kur'ân'de "selâm" kelimesi çeşitli isim ve fiil türevleriyle birlikte yüz elli yedi yerde geçmektedir.<sup>38</sup> Bunlardan bazıları barış,<sup>39</sup> emniyet ve güven,<sup>40</sup> esenlik,<sup>41</sup> doğruya ve hidayete ulaşma<sup>42</sup> gibi farklı anlamlara gelmektedir. Kelime "selâmün aleyküm" (سَلَامٌ عَلَيْكُمْ) şekliyle altı yerde geçmektedir.<sup>43</sup> Nüzûl sıralamasına göre Kur'ân'da selâm kelimesi ilk olarak "O gece, fecrin doğuşuna kadar esenlik/selâmet doludur."<sup>44</sup> ifadesiyle geçmektedir. Ayrıca Kur'ân'ın başkaca yerlerinde de kelimenin esenlik/selâmet anlamlarında geçtiği görülmektedir.<sup>45</sup>

Meleklerin cennetlik mü'minleri karşılarken dört bir yandan gelip onlara, ahirette verilecek nimetlerin, dünyadaki sabırlarına karşılık olarak verildiğini hatırlatarak "Selâm olsun size! Çünkü siz dünyadayken Allah yolunda çektiğiniz sıkıntılara göğüs gerdiniz ve böylece mutlu sona eriştiniz. Dünya hayatının sonu (cennet) ne güzeldir!"<sup>46</sup> sözleriyle karşılayacakları ifade edilmektedir.

Görevlerinden biri peygamberleri ve insanları müjdelemek olan meleklerden bazıları, insan şeklinde Hz. İbrâhîm'e gelmişler ve ona ileride âlim olacak bir evladını haber vermişlerdir. Bu olay Kur'ân'da anlatılırken, meleklerin söze selâm ederek başladıkları "Andolsun ki elçilerimiz (melekler) İbrâhîm'e müjde getirdiler ve 'Selâm' dediler. İbrâhîm de: 'Size de selâm olsun' dedi..."<sup>47</sup> ifadeleriyle karşılıklı selâmlaşmaları haber verilmektedir. Ayrıca Kur'ân'da, mü'minlere, Hz. Peygamber'e selâm etmeleri emredilirken "sellimû"<sup>48</sup> (سَلِّمُوا) ifadesi geçmektedir.

## 3. Kur'ân'da "Selâm Olsun!" İfadesiyle Esenlik Dilenen Davranışlar

Kur'ân-ı Kerîm, bir tarih, coğrafya kitabı veya vekâyi'nâme değil bir hidâyet rehberidir. Bu manada Kur'ân'da tarihi olaylar veya davranışlar aktarılırken, olayların iç yüzünün veya oluş şekillerinin araştırılmasının amaçlanmadığı; bu olaylar hakkında niçin, nerede, ne zaman ve kim gibi soruların peşine düşülmediği görülmektedir. Buna göre Kur'ân'da çoğunlukla peygamberler dışında iyilerden ve isimlerden değil davranış kalıplarından bahsedilmektedir.

Bazı davranışların yerilip, yasaklanması gibi Kur'ân'da bazı olumlu

38 bk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001), "slm", 436-439.

39 el-Furkân 25/63.

40 Tâhâ 20/47.

41 Yûnus 10/25.

42 el-Mâide 5/16.

43 bk. el-En'âm 6/54; el-A'râf 7/46; er-Ra'd 13/24; en-Nahl 16/32; el-Kasas 28/55; ez-Zümer 39/73.

44 Kadr 97/5.

45 bk. Hûd 11/48; el-Hicr 15/46; el-Enbiyâ 21/69; Kâf 50/34.

46 er-Ra'd 13/23-24.

47 Hûd 11/69.

48 el-Ahzâb 33/56.



davranışlar da övülmek suretiyle evrensel niteliğe büründürülerek bu ilkelerin herkes tarafından benimsenmesi amaçlanmaktadır. Bu nedenle Kur'an'da anlatılan olumlu bir davranışın faili, bizzat fiili yapan kendi çağının kimsesidir. Önemli olan o veya bu zamanda yaşamaktan ziyade, övülen o davranışların yapılıp yapılmadığıdır. Buradan hareketle çalışmanın bu başlığı altında, Allah Teâlâ tarafından Kur'an-ı Kerim'de, "Selâm olsun!" denilerek esenlik dilenmeye uygun görülen davranışların tespit edilmesi için temennilerin geçtiği âyetler içeriklerine göre farklı başlıklar altında tahlil edilecektir.

### 3.1. Sabretmek

Kur'an'da, meleklerin dört bir yandan gelip mü'minlere, dünyadayken Allah yolunda çektikleri sıkıntılara olan sabırlarından dolayı cenneti hak ettiklerini selâm ederek haber verdiklerini anlatan âyet,<sup>49</sup> (سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَبِعَمِّي الدَّارِ) cennetlik mü'minlere davranışları üzerinden esenlik dilenen durumlardan biridir. Burada özellikle "سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ..." ifadesinden mü'minlere ahirette verilecek nimetlerin, dünyadaki sabırlarına karşılık olarak verileceği anlaşılmaktadır.<sup>50</sup> Buna göre Kur'an'da melekler aracılığıyla tebrik edilen mü'min davranışlarından birinin "sabırlı olmak" olduğu söylenebilir.

Sabır kelimesi Kur'an'da, çeşitli isim ve fiil türevleriyle birlikte yüz üç yerde geçmektedir.<sup>51</sup> Genel olarak Kur'an'da sabırla ilgili, Allah'ın sabredenlerle beraber olduğu,<sup>52</sup> sabrın peygamberlerin ahlâkı<sup>53</sup> ve yapılmaya değer işlerden<sup>54</sup> olduğu, sabredenlerin amellerinin en güzeli ile ödüllendirileceği,<sup>55</sup> mükâfatlarının iki kez verileceği,<sup>56</sup> sabreden toplumu yönetime getirmek için Allah'ın söz verdiği,<sup>57</sup> kötülüğe karşılık iyilikle muamele de bulunarak aradaki düşmanlığı dostluğa çevirecek olgunluğun ancak sabredenlerde olduğu<sup>58</sup> ve inananlara daima sabırlı olmanın emredildiği<sup>59</sup> gibi ifadelerle bahsedilmektedir. Ayrıca, Kur'an'da geçmemekle birlikte "çok sabırlı olan, günahkâr insanları cezalandırma konusunda acele etmeyerek onlara süre tanıyan" anlamlarına gelen "sabûr"<sup>60</sup> (الصَّبُور) ismi Allah Teâlâ'nın isimlerinden olarak sadece esmâ-i hüsnâ hadisinde geçmektedir.<sup>61</sup>

<sup>49</sup> er-Ra'd 13/24.

<sup>50</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (b.y.: Müessesetü'r-Risale, 2000), 16/427.

<sup>51</sup> Bk. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, "sbr", 491-493.

<sup>52</sup> el-Bakara 2/153; 249; el-Enfâl 8/46, 66.

<sup>53</sup> el-Ahkâf 46/35.

<sup>54</sup> eş-Şûrâ 42/43.

<sup>55</sup> en-Nahl 16/96.

<sup>56</sup> el-Kasas 28/54.

<sup>57</sup> el-A'râf 7/137.

<sup>58</sup> Fussilet 41/34-35.

<sup>59</sup> Âl-i İmrân 3/200; el-A'râf 7/87, 128; el-Enfâl 8/46; Tâhâ 20/130; Sâd 38/6.

<sup>60</sup> Ahmet Saim Kılavuz, "Sabûr", *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşamın Ansiklopedisi*, ed. İbrahim Kâfi Dönmez (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006), 4/1709.

<sup>61</sup> Tirmizî "Da'avât", 83.

“Sabır” (صَبْرٌ) kelimesi kökü/sülâsîsi itibarıyla “hapsetmek, tutmak, engellemek, kendini veya bir başkasını bir şeyden alıkoymak, manen elini kolunu bağlamak, dirençli olmak, mukavemet göstermek” gibi anlamlara gelen “ص-ب-ر” kökünden türemiş bir isimdir.<sup>62</sup> Terim olarak sabır, aklın ve şeriatın gerektirdiği şeylere karşı nefsi hapsetmek, kendini tutmak,<sup>63</sup> dinin emir ve nehiyelerini uygularken imtihan olan musibetlere karşı bıkkınlık göstermeden direnmek veya başa gelen musibetlere karşı direnç göstermek, her türlü olumsuzluğa karşı metanetli davranmaya devam etmektir.<sup>64</sup>

Yukarıda verilen tanıma göre sabır, sadece felaket ve musibetlere katlanmak değildir. Zira gerektiğinde bir sırrı saklamak, dili gereksiz şeyleri konuşmaktan korumak gibi farklı durumlar da sabır olarak ifade edilmektedir.<sup>65</sup> Bu manada bazı kaynaklarda sabrın, belâ ve musibetlere, ibadet ve taat üzere olmaya ve günahlara direnmek üzere üç kısma ayrıldığı ifade edilmektedir.<sup>66</sup>

Sabır, genel bir ifadeyle, dünyada isabet eden musibetlerin ve sıkıntıların, yapılması gereken ibadetlerin ve sakınılması gereken haramların getirdiği meşakkat ve sıkıntılara karşı tahammül/direnç göstermek, bu hususlarda şeytana ve nefse değil, Allah’a ve Peygamberine tabi olmak olarak ifade edilebilir. Fakat burada Türk Dil Kurumu sözlüğünde “Acı, yoksulluk ve haksızlık gibi üzücü durumlar karşısında ses çıkarmadan onların geçmesini bekleme erdemi”<sup>67</sup> şeklinde tanımlanan sabrın, çalışmamıza konu olan sabırdan çok farklı olduğu ifade edilmelidir. Buna göre yukarıdaki ifadelerle bu tanım değerlendirildiğinde, bunun eksik bir tanım olduğu söylenmelidir. Çünkü sabır, tabiri caizse eli-kolu bağlı bir şekilde edilgen bir bekleyişten ziyade, gelişen olay ve durumlara karşı aktif bir gayreti ve direnç göstermeyi ifade etmektedir.

Sabır kelimesinin manasında, son derece zorlu şartların hüküm sürdüğü çölde, herkesin kendi yaşamını kazanmak için olağanüstü sabır ve dayanıklılık göstermesi gereken maddi gücü ve ne olursa olsun devam etmesi gereken bir kararlılığı ifade ederken, Kur’ân, bu eski göçebe erdemini, kendisine belli bir yön vermek suretiyle dinin en önemli erdemlerinden biri haline yani Allah yolunda sabra

<sup>62</sup> İbn Manzûr, “sbr”, 27/2381-2382; Zebîdî, *Tâcu'l-‘arûs*, “sbr”, 12/271-273; Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, thk. ‘Adnan Dervîş - Muhammed el-Mısırî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998) “sbr”, 560; Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur’ân*, thk. Muhammed Halil Aytânî (Beyrut: Dâru'l-Mârif, 2005), “sbr”, 277.

<sup>63</sup> Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “sbr”, 277.

<sup>64</sup> Mustafa Çağrı, “Sabır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/337.

<sup>65</sup> Farklı tanımlar için bk. Ebû Abdullah Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 3/46-47; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 1/544-546; Ebu'l-A'lâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur’ân*, çev. Muhammed Han Kayani vd. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2006), 1/73; İsmail Karagöz, “Kur’an ve Hadislerin Işığında Sabır ve İnsan”, *Diyanet İlmî Dergi*, 38/1 (2002), 6.

<sup>66</sup> Mehmet Soysaldı, *Kur’an-ı Kerim’e Göre Allah Kimleri Sever Kimleri Sevmez?* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 40-42.

<sup>67</sup> bk. Parlatır vd., *Türkçe Sözlük*, “sabır”, 2/1875.

dönüştürmüştür. Bu manasıyla sabır kelimesi ilk olarak, cahiliye günlerinde olduğu gibi savaş alanında mü'minlerin bir vasfı olarak zikredilmiştir.<sup>68</sup> Daha sonra ise kelime takvâ ile ilişkilendirilerek sabredilmesi sonucunda kazananların müttakiler olacağı ifade edilmiştir.<sup>69</sup> En nihayetinde ise sabır kelimesi Allah'a tam bir şekilde inanmanın asli boyutunu temsil eder niteliğe kavuşturulmuştur.<sup>70</sup> Bu manada sabır, Allah'a inanmanın asıl boyutunu göstermesi açısından önemlidir ki bu durum iman olumsuz şartlar altında kaldığında kendini göstermektedir.<sup>71</sup>

Yukarıda geçen âyette, "Sabrettiğiniz şeylere karşılık sizlere selâm olsun!" ifadesi geçerken, "diyeceklerdir" sözü zikredilmemiştir. Bu yönüyle burada hazf vardır, takdiri de "Melekler onların yanına her kapıdan gelirler ve 'Selâmün aleyküm' derler" şeklindedir. Yani burada meleklerin cennetlikleri bu ifadelerle karşılayacakları âyetteki tasvirten anlaşıldığı için "derler" ifadesi hazfedilmiştir. Bu durumun sonucu olarak, selâm olsun ifadesinin "Selâm sizlere ise artık sizler her türlü üzüntü ve kederden esenliktesiniz." manasına geldiği belirtilmektedir. Ayrıca bu ifadenin esenlik durumlarının devam etmesi için onlara yapılan bir dua olduğu da belirtilmiştir. Bu durumda, âyetin ifadesi haber kipi olmakla birlikte mana olarak içeriğinde dua anlamı taşıdığı anlaşılmaktadır.<sup>72</sup>

Zikri geçen âyetteki "Sabrettiğiniz şeylere karşılık..." ifadesiyle ilgili, birincisi, selâm merkezli ve "Bu selâm, tâatlara ve haramları terk etmeye olan sabrınız sayesinde sizin için tahakkuk etmiştir." anlamında; ikincisi, verilen nimetler merkezli ve "Sizlere sunulan bu ikramlar ve gördüğünüz hayırlar, sabrınız sebebiyle tahakkuk etmiştir." manasında olmak üzere iki farklı yorum yapılmıştır.<sup>73</sup> Buna göre yorumların biri söylenen ifadeye diğeri ise neye mukâbil söylendiği olmak üzere iki farklı anlam içeriğinin bulunabileceği anlaşılmaktadır.

Selâm ifadesinin geçtiği ilgili âyet Ra'd 24 olmakla birlikte, 20-24. âyetler arasında zikredilen, Allah'a verilen sözü tutmak,<sup>74</sup> O'nun gözetilmesini emrettiği hususları gözetmek,<sup>75</sup> O'nun rızasına ermek için sabretmek, namazı dosdoğru kılmak, kendilerine verilen rızıktan gizli-açık infak etmek, kötülüğü iyilikle savmak<sup>76</sup> gibi amelleri yerine getirmek da aslında bir sabır işidir. Ve 23. âyette bu durumları sabrederek yaşayan mü'minlerin cennette melekler tarafından karşılanacağı haber verilmektedir. Buna göre yukarıda sıralanan amelleri hayata geçirmenin bir sabır işi, bu sabrın karşılığının da 'adn cennetleri ve orada meleklerin selâmlamalarına

68 el-Bakara 2/249-250; Âl-i İmrân 3/146.

69 el-A'râf 7/128.

70 bk. el-En'âm 6/34; el-Mü'minûn 23/109-111; el-Müzzemmil 73/10-11.

71 Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selahattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 2013), 179.

72 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Etfiyiç (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), 9/312; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/36-37.

73 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/36-37.

74 er-Ra'd 13/20.

75 er-Ra'd 13/21.

76 er-Ra'd 13/22

muhatap olmak olduğu anlaşılmaktadır.

Kur'ân'da "Andolsun ki sizi biraz korku ve açlık; mallardan, canlardan ve ürünlerden biraz azaltma (fakirlik) ile deneriz. (Ey Peygamber!) Sabredenleri müjdele!"<sup>77</sup> şeklinde geçen ifadeyle kulların dünyada zaman zaman imtihana tabi olacaklarını, buna karşı sabır göstermeyenlerin imtihanı kaybederken sabredenlerin ise ilahî müjdeye nâil olacakları haber verilmektedir. Yine peygamberlerden bahseden bazı âyetlere bakıldığında, hastalıklarla boğuşarak imtihana tabi olmuş ve sabrederek kazanmış sabır timsali olan Hz. Eyyûb'un "...Gerçekten biz Eyyûb'u sabırlı (bir kul) bulmuştuk. O, ne iyi kuldu!..."<sup>78</sup> ifadeleriyle övüldüğü görülmektedir.

Tebliğ hayatı boyunca karşılaştığı tüm sıkıntılara karşı Hz. Peygamber'i her konuda farklı âyetlerle destekleyen Allah Teâlâ, sabır konusunda "O halde (Resûlum), peygamberlerden azim sahibi olanların sabrettiği gibi sen de sabret!..."<sup>79</sup> ifadesiyle yine desteklemiş ve O'na daima sabırlı olmasını emretmiştir. Bu minvalde Hz. Peygamber de "Mü'minin hâli ne güzeldir! Her hâli kendisi için hayırlıdır ve bu durum sadece mü'mine hastır. Çünkü onun başına güzel bir hal geldiğinde şükreder; bu, onun için hayırlıdır. Başına bir musibet geldiğinde ise sabreder; bu da onun için hayırlıdır."<sup>80</sup> şeklinde mü'min tanımını yaparak, bolluk ve darlık anında sabırlı olmanın mü'minlerin özelliklerinden biri olduğuna vurgu yapmıştır.

Sabır hakkında, "Hiç kimseye sabırdan daha hayırlı ve geniş bir nimet verilmemiştir."<sup>81</sup> şeklinde buyuran Hz. Peygamberle çocuğunu kaybeden bir kadın arasında cereyan eden bir hadise nakledilmektedir: Hz. Peygamber, (çocuğunun) mezarı başında feryat figan ağlayan bir kadına rastlamış ve ona "Allah'tan kork ve sabret!" buyurmuştur. Kadın ise kendisini uyaranın Hz. Peygamber olduğunu bilememiş, "Git başımdan! Çünkü başıma gelen musibet, senin başına gelmemiştir." diye cevap vermiştir. Daha sonra, konuştuğu kişinin Peygamber olduğunu öğrendiğinde, Hz. Peygamber'in kapısına gitmiş, özür beyanı sadedinde sözler söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Sabır, felâketle karşılaştığın ilk anda dayanmakla olur." şeklinde buyurmuştur.<sup>82</sup>

Yukarıda zikredilen hadisede, insana verilen unutmaya nimeti nedeniyle başa gelen nice dert ve sıkıntıların zaman geçtikçe unutulduğu ve acının da azaldığı düşünüldüğünde, inananların herhangi bir musibetle karşılaştıkları ilk anda o olaya karşı sabırla direnç göstermelerinin ve imtihan olduğunu akıllarından çıkarmadan katlanmalarının önemine vurgu yapıldığı görülmektedir. Buna göre sabrı edinmekteki en önemli rolün, karşılaşılan üzücü bir durumun meydana getirdiği manevi sadmeye karşı, ilk anda ortaya konulan tahammül olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>77</sup> bk. el-Bakara 2/155.

<sup>78</sup> Sâd 38/44.

<sup>79</sup> el-Ahkâf 46/35.

<sup>80</sup> Müslim, "Zühd", 64.

<sup>81</sup> Ebû 'Abdullâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Buğa (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), "Rikâk", 20; Müslim, "Zekât", 124.

<sup>82</sup> bk. Buhârî, "Cenâiz", 31, 32; "Ahkâm", 11; Müslim, "Cenâiz", 15.

Hayatta karşılaşılan bazı sıkıntılı süreçler kulun iradesini aşabilmektedir. Böyle zamanlarda şikâyet etmeden ilahi takdiri kabullenerek sebat göstermek mü'minlerin özelliklerindedir. Bu manada Kur'ân'da, karşılaşılan sıkıntılara ve musibetlere karşı başkasına şikâyet etmeden, onlara tahammül göstermek demek olan güzel sabır (sabr-ı cemil) tavsiye edilmektedir.<sup>83</sup> İnananların sıkıntı ve kederlere karşı sabretmesi gerektiği gibi rahat imkanlara sahip olduklarında da dini ölçü ve kuralları aşmama hususunda da sabretmeleri gerekmektedir.

Netice olarak, Ra'd sûresi 20-23 âyetleri arasında hem sosyal ahlâka hem de Allah Teâlâ ile olan ilişkilere ışık tutularak mü'minlerin sergiledikleri sabrın karşılığının 'adn cenneti olacağı ifade edilmektedir. Bu âyetler grubundaki davranışları sergilerken, katlanılan sabrın bir neticesi olarak da 24. âyette cennette meleklerin "selâm" ifadesiyle tebrikleri belirtilmektedir. Buna göre, sabır davranışı başta olmak üzere, dünyadaki tüm durumlara karşı sabrederek Allah'a verdiği sözü tutmanın, O'nun gözetilmesini emrettiği hususları gözetmenin, O'nun rızasına ermek için her zaman sabretmenin, namazı dosdoğru kılmanın, kendilerine verilen rızıktan gizli-açık infak etmenin ve kötülüğe karşı iyilik yapmanın, Allah katında sonucu melekler tarafından tebrik ve esenlik dilenerek karşılanmayı hak eden davranışlardan olduğu anlaşılmaktadır.

### 3.2. Takvâ Sahibi Olmak

Kur'ân'da geçen (إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ \* ادْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِينَ) "*Takvâ sahipleri, mutlaka cennetlerde ve pınar başlarında olacaklar. (Onlara) 'Oraya emniyet ve selâmetle girin' (denilir).*"<sup>84</sup> meâlindeki âyette takvâ sahiplerinin cennete girecekleri ve orada selâm ile karşılanacakları ifade edilmektedir. Ayrıca, cennete grup grup sevk edilecek müttakilerin cennet bekçileri tarafından "...Selâm size! Hoş geldiniz! Ebedî olarak kalmak üzere girin cennete!"<sup>85</sup> ifadesiyle selâm ifadesiyle karşılanacakları haber verilmektedir. Buna göre cennette görevli meleklerin oraya gelenlere söyledikleri övgü dolu güzel sözler ve akabinde cennetliklerin, rablerine karşı şükran ve minnetlerini belirten sevinç dolu ifadeleri de<sup>86</sup> inananları, takvâlı yaşamaya, bu manada Allah Teâlâ'nın hoşnutluğunu kazanmak için faydalı işler yapmaya teşvik etmektedir.

"Takvâ" (التَّقْوَى) kelimesi kökü itibariyle "himaye etmek, korumak, sakınmak, örtmek, bir şeyi ona rahatsızlık verecek, eziyet edecek şeylerden korumak, kollamak ve muhafaza etmek" gibi anlamlara gelen "و-ق-ي" (v-k-y) kökünden türemiş bir isimdir. Terim olarak ise genel bir ifadeyle "Allah'ın emirlerine uymak, yasaklarından da kaçınmak suretiyle korunmak, bu konuda titizlik göstermek." şeklinde

<sup>83</sup> Yûsuf 12/18.

<sup>84</sup> el-Hicr 15/45-46.

<sup>85</sup> ez-Zümer 39/73.

<sup>86</sup> İlgili âyetin devamında cennete giren müttakilerin memnuniyetlerini "Bize verdiği sözü yerine getiren ve cennetten bize dilediğimiz yerinde mesken kurabileceğimiz yurt bağışlayan Allah'a hamdolsun!" sözleriyle belirtecekleri ifade edilmektedir. Bk. ez-Zümer 39/74.

tanımlanabilir. Kavramın içeriğinde korku manası bulunmakla birlikte bu durum vahşi bir varlıktan korkmayı değil aksine seven bir kimsenin sevdiğini üzmetten çekinmesini, bu manada kendisini yaratanına karşı sorumluluk ve saygı duyarlılığını barındırmaktadır. Bu bağlamda takvâ, Allah'a duyulan saygı ve hürmet kaynaklı "Allah bilinci veya Allah'a karşı sorumluluk bilinci" şeklinde anlaşılabilir. Çünkü buradaki korkunun kaynağı Allah'a duyulan sevgi ve saygıdır. Bu nedenle bu bilinç, inananları türlü kötülüklerden ve günahlardan uzak tutarak, iyi ve güzel olana yönlendiren bir şuur olarak ifade edilmektedir.<sup>87</sup>

Yukarıda verilen bilgileri destekler mahiyette, kaynaklarda, takvâ kelimesinin cahiliye döneminde maddi bir tehlikeden korunma olarak, -hayvan olsun insan olsun- canlıların dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı kendilerini savunması manasında kullanılırken; Kur'ân'ın kelimeye temel anlamını da yanında taşıyarak herhangi bir şeyden değil, insanı Allah'ın azabına sürükleyecek olan mâsiyetten korunma manası yüklediği belirtilmektedir.<sup>88</sup> Buna göre mana, insanın kendisini Allah'ın korunmasına koymak suretiyle, ahirette elem ve azaba neden olacak durumlardan titizlikle koruması yani günahlardan geri durup, sevaplara sarılması olarak ifade edilmiştir.<sup>89</sup> Dolayısıyla takvâ kavramına, asıl lügat manasını yitirmemekle birlikte, Kur'ân'da daha çok mânevî alanda önemli bir anlam yüklendiği<sup>90</sup> ve Kur'ân'ın dünya görüşünün oluşumunda hayati rol oynayan önemli kelimelerden biri olduğu anlaşılmaktadır.<sup>91</sup> Bu manada takvâ sahibi kimselerin, Kur'ân'da, Rablerini görmedikleri/kendi başlarına kaldıkları halde ondan sakınarak yaşadıkları ifade edilmektedir.<sup>92</sup>

Yukarıdaki tanımlar değerlendirildiğinde Allah'tan tam manasıyla sakınan bireyin kimseye zarar veremeyeceği, bu duygu ve inançla, devamlı olarak, O'nun sevdiği ve razı olduğu şeyleri gözeteceği ifade edilebilir. Bu durum da insanın vicdanının hâkim olduğu, kötülüklerden ve suçlardan uzak yaşanan bir hayatı yaşaması demektir.<sup>93</sup> Allah'ın emir ve yasaklarına itaat etmenin yanında ayrıca Hz. Peygamber tarafından, haram veya helalliği şüpheli olan şeylerden kaçınma da takvânın bir gereği olarak ifade edilmiştir.<sup>94</sup> Hz. Peygamber ayrıca "Nerede olursan ol, takvâ sahibi ol!"<sup>95</sup> şeklinde buyurmak suretiyle takvalı olmayı emretmiş; kendisine insanı cennete en çok götürenin ne olduğu sorusunu da "Takvâ ve güzel ahlâk" diye cevaplamıştır.<sup>96</sup>

<sup>87</sup> bk. Ferâhîdî, *Kitâbu'l-'ayn*, "vky", 5/238-239; İbn Manzûr, "vky", 51/4901-4902; Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, "vky", 40/226-231; Ebû'l-Bekâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, 299; Râgîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "vky", 545-546.

<sup>88</sup> bk. Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar (İstanbul: Pınar Yayınları, 2012), 42-43, 345; Süleyman Ateş, *Kurân-ı Kerîm Tefsiri* (b.y.: Bilmar Yayıncılık, ts.), 1/91.

<sup>89</sup> Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/169.

<sup>90</sup> İsmail Karagöz, "Kur'an'da Takvâ Kavramı ve Muttakî İnsanın Özellikleri", *Diyanet İlmî Dergi*, 31/4 (1995), 51.

<sup>91</sup> İzutsu, *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*, 345-352.

<sup>92</sup> el-Enbiyâ 21/49.

<sup>93</sup> Ali Ünal, *Kur'an'da Temel Kavramlar* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1990), 512-513.

<sup>94</sup> Müslim, "Müsâkât", 107.

<sup>95</sup> Tirmizî, *Birr*, 55.

<sup>96</sup> Tirmizî, *Birr*, 62.

Selâm ifadesiyle övülmenin haricinde Kur'ân'da takvâ sahiplerinden devamlı olarak övgüyle bahsedilmektedir. Buna göre Allah Teâlâ'nın müttakilerin dostu olduğu,<sup>97</sup> onlarla beraber olduğu,<sup>98</sup> onları sevdiği,<sup>99</sup> sabırlı olmaları halinde onları kötü niyetli kimselerin tuzak ve desiselerinden koruyacağı,<sup>100</sup> yerin ve göğün bereket kapılarının onlara açılacağı,<sup>101</sup> mutlu sonlarının olacağı,<sup>102</sup> cennete ve her türlü nimetlere sahip olacakları<sup>103</sup> ve güvenli bir makamda oldukları<sup>104</sup> gibi ifadelerle yer verilmektedir. Ayrıca Kur'ân'da "*Şüphesiz ki Allah katında en kıymetli olanınız en takvâli olanınızdır.*"<sup>105</sup> ifadesiyle de Allah nezdindeki kıymetin ölçütünün zenginlik, soy, güzellik, makam ve mevki vb. değil, takvâ olduğuna işaret edilerek insanın takvâsı oranında Allah katında değer kazandığı ifade edilmektedir.

Kulun, Rabbi katındaki kıymetinin ölçüsü, O'nun emirlerine uyma ve yasaklarından kaçınma hususunda gösterdiği hassasiyete göre değerlendirilir. Böyle bir duyarlılığa sahip olmak da zaten kişiyi kötülüklerden vazgeçirmek suretiyle iyiliğe sevk edecektir. Bu sebeple olmalıdır ki Kur'ân'da Allah'ın müttakilerle beraber olduğu,<sup>106</sup> onların dostu olduğu<sup>107</sup> ve onlara korku ve hüznün olmayacağı<sup>108</sup> haber verilmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in devamlı olarak "Allah'ım nefsimi takvâsını ver ve onu temizle..."<sup>109</sup> şeklinde dua etmesi ve yolculuğu çıkacakken kendisine dua etmesini talep eden bir sahâbîye de "Allah, seni takvâ ile azıklandırsın!" şeklinde dua etmesi, takvâ ahlâkının önemine işareti yönüyle değerlidir.

Kur'ân'da, takvâ hususunda kimin ne kadar takvâ sahibi olduğunun bilgisinin Allah'a ait olduğu haber verilirken,<sup>110</sup> insanın ahlâkî anlamda kusur, ayıp ve eksikliklerini örtterek onu güzelleştirecek olan şeyin de "takvâ elbisesi" (لباس التقوى) olduğu, "*Ey Âdemoğulları! Size mahrem yerlerinizi örtecek giysi, süslenecek elbise yarattık. Takvâ elbisesi, işte o daha hayırlıdır...*"<sup>111</sup> ifadeleriyle haber verilmektedir. Âyette geçen "takvâ elbisesi", bazı tefsirlerde "bedeni örten elbise, miğfer ve zırh gibi savaş kıyafetleri; mecazi anlamda ise salih amel, namus ve tevhid" gibi tabirlerle açıklanmakla birlikte,<sup>112</sup> aslında ilgili âyette takvânın "hayâ" ile olan münasebeti gösterilmek suretiyle, dolaylı bir üslûpla, takvânın, günah hislerini örtterek engelleyen, böylelikle günah işlemeye mani olan koruyucu bir erdem olarak ifade

97 el-Câsiye 45/19.

98 el-Bakara 2/194; et-Tevbe 9/36.

99 Âl-i İmrân 3/76; et-Tevbe 9/4.

100 Âl-i İmrân 3/120.

101 el-A'râf 7/96.

102 er-Ra'd 13/35.

103 et-Tûr 52/17; el-Kalem 68/34; en-Nebe 78/31-36.

104 ed-Duhân 44/51.

105 el-Hucurât 49/13.

106 en-Nahl 16/128.

107 el-Câsiye 45/19.

108 Yûnus 10/62-63.

109 Müslim, "Zikir", 73.

110 Âl-i İmrân 3/115; et-Tevbe 9/44.

111 el-A'râf 7/26.

112 bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 12/368-371; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 14/43-44.

edilmektedir.<sup>113</sup> Yani bir elbisenin insan bedenini kapatıp, koruması ve güzelleştirmesi gibi takvâ ahlâkı da manevi anlamda ruhu, kötü duygu ve düşüncelerden korumakta ve güzel davranışlarla bezemektedir.

Allah Teâlâ'nın selâm ederek tebrik ve esenlik dilediği müttakilerin kapsamıyla ilgili genel anlamda iki farklı görüş ifade edilmektedir. Birinci görüşe göre müttaki ifadesi, bir övgü ismi olduğundan her türlü günah ve isyandan ittikâ edenler kastedilmiştir. İkinci görüş ise sahabe ve tabiînin çoğunun ittifak ettiği Allah'a eş koşmaktan ve O'nu inkâr etmekten kaçınan kimselerin kastedilmiş olduğu görüşüdür.<sup>114</sup> Kanaatimizce ve yukarıda yapılan tanımlar da göz önünde bulundurulduğunda, sakınmanın devamlı surette olmasının gerekliliği anlaşılmaktadır. Sakınılan hususların da Kur'ân ve sünnette bir kereliğine yasaklanmamış olması hasebiyle, ilgili âyette Mevdûdî'nin (ö. 1903-1979), müttaki tanımında da ifade ettiği şekliyle, ömrünü Allah'a itaatle geçiren kimselerin ifade edildiği söylenebilir.<sup>115</sup>

İlgili âyetler bağlamında Kur'ân'da takvânın üç mertebeye ele alındığından bahsedilebilir.<sup>116</sup> Buna göre ilki, şirkten sakınmak suretiyle sadece Allah'a inanarak sonsuz bir azaptan kurtulmak;<sup>117</sup> ikincisi, emirleri yerine getirmek suretiyle büyük olsun küçük olsun tüm günahlardan sakınmak;<sup>118</sup> üçüncüsü ise gönlü Allah Teâlâ'nın sevgisinden uzaklaştıran her şeyden temizleyerek, tam anlamıyla O'na yönelerek bağlanmaktır.<sup>119</sup> Müfessir Râzî (ö. 606/1210) ise bu sayıyı çoğaltarak takvâ kelimesinin Kur'ân'da, iman,<sup>120</sup> tevbe,<sup>121</sup> itaat,<sup>122</sup> günahı terk etme<sup>123</sup> ve ihlas<sup>124</sup> anlamlarında olmak üzere beş farklı manada kullanıldığını belirtmektedir.<sup>125</sup>

Yukarıda zikredilen mertebeler, müttakilerle kimlerin kastedildiğiyle ilgili farklı görüşlerin ortasını bulma anlamında da değerlendirilebilir. Çünkü bu mertebelere bakıldığında hem birinci görüşün sahiplerinin ifade ettiği durumu hem de ikinci görüşün sahiplerinin söylediklerini kapsadığı görülmektedir. Buna göre bazı tefsir kaynaklarında, Allah ve elçisine itaat eden, haram ve yasaklardan sakınan, bu manada helal-haram sınırlarını koruyan, üzerine düşen farzları yerine getiren, Allah'ın rahmetini umarak azabından da çekinerek O'na karşı gelmekten sakınanlar olarak tanımlanan müttakiler için şu üç şarttan bahsedilmektedir: 1) Allah'a iman

<sup>113</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 2/514.

<sup>114</sup> bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 2/20-21.

<sup>115</sup> bk. Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, 1/49, 140.

<sup>116</sup> Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk., Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî, 1997), 1/36; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/169.

<sup>117</sup> el-Fetih 48/26.

<sup>118</sup> el-A'râf 7/96.

<sup>119</sup> Âl-i İmrân 3/102.

<sup>120</sup> eş-Şu'arâ 26/11; el-Fetih 48/26; el-Hucurât 49/3.

<sup>121</sup> el-A'râf 7/96; el-Mâide 5/65.

<sup>122</sup> en-Nahl 16/2, 52; el-Mü'minûn 23/52.

<sup>123</sup> el-Bakara 2/189.

<sup>124</sup> el-Bakara 2/41; el-Hac 22/32.

<sup>125</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 2/20.



edip şirkten, küfür ve nifaktan sakınmak. 2) Allah ve peygamberine itaat ederek onların emrettikleri şeyleri yapmak. 3) Onların yasakladıkları fiilleri ve haramları terk etmek, dünya ve ahirette nefesine zarar verecek şeyleri yapmaktan sakınmak.<sup>126</sup>

Buraya kadar yer verilen ifadelere bakıldığında aslında "muttaki" ifadesiyle, Allah'a iman eden ve inancının gereğini yerine getiren mü'minlerin kastedildiği ifade edilebilir. Bu manada her mü'mine, bu özelliği taşımak şartıyla, müttaki denilebilir. Fakat bunlar arasında derece farkı vardır. İnanan mü'min inandığı değerlere ne kadar bağlı bir şekilde kurallara uyarsa, takvâ derecesinin de o kadar olduğu söylenebilir. İlgili âyetlerde kastedilen takvâ sahiplerinin ise dünyada iken güçleri nispetinde Allah'ın koymuş olduğu sınırlara itaat ederek yaşayamaya çalışanlar olduğu muhakkaktır.

Netice itibariyle, inanan bireylerin her zaman ve zeminde davranışlarının ilahi iradeye uygun düşüp düşmediğini sorgulaması durumu takvâ olarak ifade edilebilir. Buna göre Kur'ân'da "...Allah katında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkmanızdır..."<sup>127</sup> şeklindeki ifadeyle insanoğlu için tek değer ölçüsü olarak vurgulanan takvâ, psikolojik olarak korkmaktan ziyade, Allah'a karşı derin bir saygı duymayı, her davranışta O'nun rızasının kaygısını taşımayı, O'nun hoşnutluğunu kaybettirecek her türlü davranıştan uzak olmayı ifade etmektedir. Bu durumu yerine getirirken de nefsin ve şeytanın her türlü olumsuz engeline rağmen, bu engele karşı direnç gösteren takvâ sahiplerine, Allah Teâlâ'nın övgüsü ve ödülü olarak da selâm ifadesiyle karşılanarak esenlik dilenecekleri anlaşılmaktadır.

### 3.3. Allah'a Asî Olmamak ve Anne-Babaya Güzel Davranmak

Kur'ân'da "(O,) Ana babasına çok iyi davranırdı; o, isyankâr bir zorba değildi. Doğduğu gün, öleceği gün ve diri olarak kabirden kaldırılacağı gün ona selâm olsun!"<sup>128</sup> meâlindeki (وَبِرًّا بِالَّذِيهِ وَمَا يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا \* وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا) ifadelerle anlatılan Hz. Yahyâ'nın güzel hasletleri sebebiyle, Allah Teâlâ'nın övgüsüne mazhar olduğu ve selâm temennisiyile anıldığı görülmektedir. Âyette ayrıca, dünyaya gelirken, dünyadan geçerken ve tekrar dirilme gününde Allah'ın yardımının da onunla olacağı bildirilmiştir. Çalışmanın bu başlığında Hz. Yahyâ'nın Allah Teâlâ'dan selâm tebriğini almasının büyük ölçüde nedeni olduğu anlaşılan davranışlardan Allah'a karşı asî olmamak (itaatkâr olmak) ve ana babaya iyi davranmak üzerinde durulacaktır.

Âyette geçen "berr" (بِرًّا) kelimesi, "doğru olmak, yeminine bağlı olmak, itaat etmek" anlamlarına gelmektedir.<sup>129</sup> Burada ismi fâil manasında "bâr" (بَارًا) veya "mütî" (مُطِيعًا) manasında olduğu ifade edilmektedir ki buna göre mana "itaat edip iyilik yapan, ihsan eyleyen" şeklindedir. Ayrıca benzer bir ifadenin başka bir âyette "Rabbin,

<sup>126</sup> bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 232/233.

<sup>127</sup> el-Hucurât 49/13.

<sup>128</sup> Meryem 19/14-15.

<sup>129</sup> Râgıb el-İsfahânî, "brr", 51.

sadece kendisine kulluk etmenizi, ana babaya da iyi davranmanızı (إِحْسَانًا), kesin bir şekilde emretti.”<sup>130</sup> şeklinde geçmesi de bu manayı desteklemektedir.<sup>131</sup> Ayrıca tefsir kaynaklarında “cebbâr” (جَبَّارًا) kelimesinin, “büyüklenen, kendisini büyük gören” anlamına gelen “mütekebbir” (مُتَكَبِّرًا); “asıyy” (عَصِيًّا) kelimesinin ise “İtaat etmeyen, Allah’ın emrine veya ana babaya karşı gelen”<sup>132</sup> manalarına gelen “âsîy” (عَاصِي) şeklinde olduğu ifade edilmektedir.<sup>133</sup> Âyette geçen (وَمَنْ يَكُنْ جَبَّارًا عَصِيًّا) “...ve lem yekûn cebbâran”<sup>134</sup> ifadesinin bazı tefsir kaynaklarında, “O, çok öldüren değildi.” manasında olduğu söylenerek Hz. Yahyâ’nın “Öfkelenip öldüren ve öfkesine kapılıp başkasına vuran biri değildi.” anlamında olduğu belirtilse de<sup>135</sup> yukarıda önce verilen manaların daha münasip olabileceği düşünülmektedir.

Yukarıda verilen bilgiler göz önünde bulundurulduğunda ilgili âyette, ism-i fâil kalıbıyla mana verilen kelimelerle, Hz. Yahyâ’nın, Allah’ın emir ve yasaklarına karşı gelmemek ve ana babaya iyi davranmak gibi iki güzel davranışından bahsedildiği anlaşılmaktadır. Bu hasletlerin zikrinden sonra gelen “ve selâmün aleyhi” (وسلام عليه) ifadesi de Allah Teâlâ’nın, üzerinde bulundurduğu hasletlerden dolayı, peygamberine yapmış olduğu tebrik ve esenlik dileğidir.

Sözlükte, “boyun eğmek, emre itaat etmek, söz dinlemek, kabul etmek ve bir şeyi gönüllü olarak kabul etmek” gibi anlamlara gelen itaat (إِطَاعَة) ve tâat (طَاعَة) kelimeleri, “ط-و-ع” (t-v-‘a) kökünden türemiştir. İtaat kelimesi, kökünün if’âl babına katılmış (أَطَاعَ) mastarı, tâat ise “etâa” (أَطَاعَ) kelimesinden bir isimdir.<sup>136</sup> İtaat kelimesi, çeşitli isim ve fiil türevleriyle birlikte Kur’ân’da yüz yirmi dokuz yerde geçmektedir.<sup>137</sup>

İtaat kelimesi, genel itibariyle bir emre uyulması için kullanılan bir ifadedir. Verilen bir emre uyma durumu da iradeye dayanmaktadır.<sup>138</sup> Beşerî yönden itaat, insan için kaçınılmaz bir davranış şekli olmakla beraber itaatın objesini ihtiyarı hususunda insanoğlu hür bırakılmıştır. Bu manada bir varlığa itaat edip etmeme

<sup>130</sup> el-İsrâ 17/23.

<sup>131</sup> Alaeddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağdadi el-Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl fi meâni't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 1/78, 522.

<sup>132</sup> Râgıb el-İsfahânî, “asv”, 339.

<sup>133</sup> bk. Ebu'l-Hasan Mukâtil b. Süleyman b. Beşir, *Tefsîr-u Mukâtil b. Süleyman*, thk. Ahmed Ferid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/308; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/160; Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, 4/7; Ebü'l-Berekât Hafızüddin Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*, thk. Yusuf 'Ali Büdeyvi (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2005), 2/329; Ebû Hafs Ömer b. Ali Ed-Dimeşkî İbn Âdil, *el-Lübâb fi ulûmi'l-kitâb*, thk. 'Âdil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 13/27-28.

<sup>134</sup> Meryem 19/14.

<sup>135</sup> bk. İbn Âdil, *el-Lübâb fi ulûmi'l-kitâb*, 13/27.

<sup>136</sup> İbn Manzûr, “tv'a”, 30/2720-2721; Zebîdî, “tv'a”, 21/462; Râgıb el-İsfahânî, “tv'a”, 312.

<sup>137</sup> bk. Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres*, “tv'a”, 528-530.

<sup>138</sup> Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Furûku'l-Lugaviyye*, thk. Muhammed İbrahim Selim (Kahire: Dâru'l-İlim ve's-Sekâfe, ts.), 221.

hususunda muhayyer bırakılan tek varlık da insandır.<sup>139</sup> Zira konuyla ilgili bazı âyetlere bakıldığında insanoğlunun Allah'ın haricinde bazı kişi ve grupları itaatın objesi yaptığı durumların varlığı da anlaşılmaktadır.<sup>140</sup> Bu manada ilgili âyette geçen itaat, kulun, Allah'a karşı itaatkâr olması, onun, Allah Teâlâ'nın emir ve buyruklarına uyma konusunda bilinçli/iradeli olarak emredilene yapıp nehyedilenden sakınması olarak ifade edilebilir.

Kur'ân'da, "*Ey iman edenler! Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ülü'l-emre (idarecilere) de itaat edin...*"<sup>141</sup> ifadesiyle, itaat edilmesi gerekenler birkaç sınıf olarak zikredilmiş olsa da burada Allah'a itaat, kavramın temelini oluşturmaktadır ve mutlak anlamda itaat, sadece Allah'a özgüdür. Bu manada Fahreddîn er-Râzî, Allah'a ve Resulü'ne itaatın vacip olduğunu, yöneticilere itaatın ise vacip olmadığını ifade etmektedir.<sup>142</sup> Benzer bir şekilde Kur'ân'da, mirasla ilgili bazı hükümler zikredildikten<sup>143</sup> sonra, "*Bunlar, Allah'ın (koyduğu) sınırlardır. Kim Allah'a ve Peygamberine itaat ederse Allah onu, altından ırmaklar akan cennetlere koyacaktır; orada devamlı kalıcıdırlar, işte büyük kurtuluş budur.*"<sup>144</sup> ifadeleriyle de Allah'ın koymuş olduğu kurallara itaatın karşılığının sonsuz cennet olduğu vurgulanmaktadır.

Yukarıda zikredilen ifadelerden başka Kur'ân'da Allah'a ve Resulüne itaat, iman etmenin sonucu ve mü'minliğin evsafı arasında sıralanmakta<sup>145</sup> ve başkaca âyetlerde bu itaatın mükâfatlarından olarak, itaatkârların, siddıklar, şehidler ve salihlerle birlikte olup<sup>146</sup> ebedi kurtuluşa erecekleri<sup>147</sup> ve yaptıkları güzel davranışlarının karşılığını da tam bir şekilde görecekleri ifade edilmektedir.<sup>148</sup>

İtaate en layık olan, dünyadaki her şeyi yoktan var eden ve istediği şekilde tasarrufta bulunan, kullukta ve tâatte yanına şerik tanımayan, yegâne hüküm ve hikmet sahibi Allah'tır. Sadece O'nun müsaadesi olduğu ölçüde başkasına itaat edilebilir ki bu da zaten O'na itaat demektir. Bu duruma örnek olarak Kur'ân'da "*Kim Resule itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur...*"<sup>149</sup> ifadesi verilebilir ki bu manaya göre Peygamber'e itaat, aynı zamanda Allah'a itaat olarak anlaşılmaktadır. Bu âyette ve başka bir âyette<sup>150</sup> Allah'a itaatın tam manasıyla gerçeklik kazanması peygamberler aracılığıyla gerçekleşeceğinden, buralarda Allah'a itaatle peygambere itaat eş kılınmıştır. Hz. Peygamber'in "Kim bana itaat ederse şüphesiz Allah'a itaat etmiş

<sup>139</sup> Ömer Mahir Alper, "İtaat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 23/444.

<sup>140</sup> el-Ahzâb 33/66-67.

<sup>141</sup> en-Nisâ 4/59.

<sup>142</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 10/119-121.

<sup>143</sup> bk. en-Nisâ 4/11-12.

<sup>144</sup> en-Nisâ 4/13.

<sup>145</sup> bk. el-Enfâl 8/11; en-Nûr 24/51.

<sup>146</sup> en-Nisâ 4/69.

<sup>147</sup> el-Ahzâb 33/71.

<sup>148</sup> el-Hucurât 49/14.

<sup>149</sup> en-Nisâ, 4/80.

<sup>150</sup> Âl-i İmrân 3/31.

olur..."<sup>151</sup> şeklindeki hadisi, O'na itaatin, Allah'a itaatin bir gereği olduğuna ve kendisine itaatin, Allah'a olan itaatin tamamlayıcı bir parçası olduğuna işaret etmektedir.

Kur'ân'da, kötü arzuların peşinden gidenlere,<sup>152</sup> kâfirlere ve münafıklara,<sup>153</sup> dini ve Hz. Peygamberi yalanlayanlara,<sup>154</sup> evladına Allah'a ve elçisine eş koşması konusunda telkin veren ana babaya,<sup>155</sup> din karşısında aşırı tavır takınmak suretiyle fesat çıkarana<sup>156</sup> ve çokça yemin eden, başkalarının kusurunu arama gibi çirkin davranışlara sahip olanlara<sup>157</sup> itaat edilmesi yasaklanmıştır.

Kur'ân'da itaat fiilinin geçtiği dört yerde<sup>158</sup> "*Duyduk ve itaat ettik.*" (سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا) ifadesiyle ilişkilendirilmiş olması, itaatin gerçekleşmesinde anlayıp kavramış olmanın gerekliliğine işaret olarak değerlendirilmiştir.<sup>159</sup> Buna göre Allah Teâlâ'nın selâmıyla esenliğine mazhar olabilmek için gerçekleştirilecek itaatin, bilinçsizce bir itaatten ziyade, Allah'ın ve elçisinin mesajının tam bir biçimde kavranması ve hakiki manada yaşanmasıyla gerçekleşeceği anlaşılmaktadır.

Fahreddin er-Râzî, Hz. Yahyâ ile ilgili âyette geçen ana babaya itaati, "*Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi, ana babanıza da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti.*"<sup>160</sup> âyetiyle ilişkilendirmektedir. Ayrıca "*O, bir serkeş ve âsi değildi.*" âyetiyle de Hz. Yahyâ'nın tevazu ve yumuşaklıkla vafedildiğini ifade ederek, aslında bu durumun mü'minlerin vasfı olduğunu ve benzer şekilde "*Sana uyan mü'minlere (merhamet) kanadını indir.*"<sup>161</sup> ve "*...Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz, etrafından dağılıp giderlerdi...*"<sup>162</sup> âyetlerinde de aynı vasıflara işaret edildiğini belirtmektedir.<sup>163</sup> Ayrıca Râzî, burada ifade edilen "selâm" ifadesini, diğer peygamberlerle karşılaştırarak Hz. Yahyâ'da diğer peygamberlere göre daha fazla meziyetin bulunduğu değinmektedir. Buna göre, diğer bazı peygamberlere "*Bütün âlemlerde Nûh'a selâm olsun!*"<sup>164</sup> "*Selâm olsun İbrâhîm'e...*"<sup>165</sup> ve "*Selâm olsun Mûsâ ve Hârûn'a!*"<sup>166</sup> şeklinde selâm verilirken, Hz. Yahyâ için "*doğduğu günde*"<sup>167</sup> ifadesi kullanılmıştır ki bu da diğerlerine verilen selâmlarda geçmemektedir.<sup>168</sup> Bu yönüyle

151 İbn Mâce, *Sünen-i İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dârul'-Fikr, ts.), "Cihâd", 39.

152 el-Kehf 18/28.

153 el-Ahzâb 33/1, 48.

154 el-Kalem 68/8.

155 el-Ankebût 29/8; Lokmân 31/15.

156 eş-Şuarâ 26/151-152.

157 el-Kalem 68/10-14.

158 bk. el-Bakara 2/285; en-Nisâ 4/46; el-Mâide 5/7; en-Nûr 24/51.

159 Alper, "İtaat", 23/444.

160 el-İsrâ 17/23.

161 eş-Şuarâ 26/215.

162 Âl-i İmrân 3/159.

163 bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/162-165.

164 es-Sâffât 37/79.

165 es-Sâffât 37/109.

166 es-Sâffât 37/120.

167 Meryem 19/15.

168 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/165.

buradaki selâm ifadesi ön plana çıkmaktadır.

Ana baba hakkı, hadislerde de üzerinde titizlikle durulan konuların başında gelmektedir. Bu manada Hz. Peygamber'in "Ana babasından her ikisinin veya birinin yaşlılığına ulaşır da onlar sebebiyle cennete giremeyen kimsenin burnu yere sürtülsün."<sup>169</sup> hadisi ana babanın ihtiyarlık çağında ihtiyaç duydukları bakımı üstlenmenin gereğine vurgu yapmakla birlikte, bu sorumluluğunu güzelce yerine getirenin mükâfatının cennet olduğunu müjdelemektedir. Hangi amellerin daha faziletli olduğu sorusuna verdiği cevapta Hz. Peygamber'in, ana babaya iyi davranmayı ikinci sırada söylemesi,<sup>170</sup> onlara iyi ve güzel davranmanın faziletli bir davranış olduğuna; aynı şekilde başka bir hadisinde, ana babaya itaatsizliği büyük günahlar arasında zikretmesi,<sup>171</sup> ana babaya kötü davranmanın, dinen geçerli bir mazereti olmadığına delil olarak değerlendirilebilir.

Kur'ân'da, İsrâiloğulları'ndan söz (mîsâk/ميساق) olarak alınmış davranışlar zikredilirken, ilk olarak sadece Allah Teâlâ'ya kulluk, sonra da ana babaya iyilik (ihsan) etme görevi sıralanmaktadır.<sup>172</sup> İlgili âyette ana babaya itaat, evrensel bir değer olarak Allah hakkından hemen sonra ifade edilmekte, bu hakkı ve diğer bazı konuları ihlal edenler, sözlerinde durmayan kimseler olarak tanımlanmaktadır. Aynı şekilde, inananların ahlâkî anlamda takınması gereken görev ve sorumlulukları zikredilirken de<sup>173</sup> benzer sıralamanın varlığı dikkat çekmektedir.

Allah'a iman ve kulluğun ardından ana babaya iyiliğin naslarda özellikle yan yana ifade edilmesi, belli başlı bazı sebeplere bağlanmaktadır. Bunlardan birincisi, bireyin gelişiminde en önemli katkı, Allah'ın vermiş olduğu nimetlerden sonra ana babanın evlâtları için yapmış oldukları fedakarlıklardır. Bu manada ana baba, evladın hem dünyaya geliş sebebi hem de bizzat onu terbiye edendir. İkincisi, çocukların dünyaya gelişlerinin gerçek sebebinin Allah Teâlâ, zahiri ve hukuki sebebininse ana baba olmasıdır. Üçüncüsü, Allah'ın tüm insanlığa nimetlerini karşılıksız vermesi gibi ebeveynin de çocuklarının ilgi ve ihtiyaçlarını karşılık beklemeksizin yapmasıdır. Dördüncüsü, günahkâr olmasına rağmen Allah Teâlâ'nın kullarına nimet vermesi gibi ana babanın da -evlâtları itaatkâr olmasa dahi- onları doyurmaya ve beslemeye devam etmeleridir. Sonuncusu ise Allah'ın kullarının yaptıkları güzel davranışlardan memnuniyeti sebebiyle karşılığını fazlasıyla vermesi gibi ana baba da evlâtlarının memnun oldukları değerleri devamlı olarak muhafaza etmeye çalışmalarıdır.<sup>174</sup>

Tefsirlerde, ana babaya güzel davranma ilkesinin Allah'a kullukla beraber zikredilmesine vurgu yapılarak,<sup>175</sup> ilgili âyetlerde<sup>176</sup> ana babaya saygının kendisiyle

<sup>169</sup> Müslim, "Birr", 3.

<sup>170</sup> bk. Buhârî "Cihad" 1.

<sup>171</sup> bk. Buhârî "Edeb" 6; Müslim, "İman", 38; Tirmizî, "Birr", 4.

<sup>172</sup> el-Bakara 2/83.

<sup>173</sup> bk. el-En'âm 6/151-153.

<sup>174</sup> bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3/150; Hâzin, *Lübâbü't-te'vil*, 2/199.

<sup>175</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 3/150-151; Hâzin, *Lübâbü't-te'vil*, 1/522.

<sup>176</sup> bk. el-Bakara 2/83; en-Nisâ 4/36; el-En'âm 6/151; el-İsrâ 17/23; el-Ahkâf 46/15.

ifade edildiği “ihsan” (إِحْسَانًا) lafzının nekre formuyla gelmesinin manaya çokluk kattığı ifade edilmiştir. Buna göre Allah Teâlâ'nın yapılmasını emrettiği ihsan kavramı hayatta ne kadar uygulanma imkânı bulursa o kadar uygulanması gerektiği anlaşılmaktadır. “İhsan”ın, ana babanın akabinde zikredilmesinin manaya mübalağa kattığı da ifade edilmiştir. Bu düşüncenin sonucu olarak da ebeveyne iyi davranma hususunda ihsan ne kadar abartılırsa, bu durumun âyette verilmek istenen mesaja o kadar uygun olacağı da ifade edilmiştir.<sup>177</sup> Ayrıca “ihsan”ın, itaat etme, saygı gösterme ve ebeveyne mutlu ettirip onlara hizmet etme gibi durumları da kapsadığı belirtilmiştir. Bu manada Kur’ân’da ana baba hakkının Allah hakkından sonra anılmasının, sıralamada O’nun hakkının peşinden geldiğinin ve insanî diğer haklar karşısında önceliği bulunduğunun da bir delili olarak ifade edilmiştir.<sup>178</sup>

Kur’ân’da, evlâtlar tarafından sorumlulukların yerine getirilmesi hususunda ana baba arasında herhangi bir ayırım yapılmamıştır. Buna göre, ebeveynin her ikisine de güzel muamele edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Fakat yine de annenin özellikle annelik başlangıcı ve sonrası olmak üzere evladına verdiği fazlaca zahmete ve emeğe ayrıca vurgu yapılmıştır. Konuyla ilgili Lokmân Sûresi’nde geçen “*Biz insana, ana babasına iyi davranmasını tavsiye etmişizdir. Çünkü anası onu karnında nice sıkıntılara katlanarak taşımıştır. Sütten ayrılması da iki yıl içinde olur. (İşte bunun için) önce bana, sonra da ana babana şükret diye tavsiyede bulunmuşuzdur...*”<sup>179</sup> ifadeleriyle Allah Teâlâ'nın, ebeveynin çocukları için önceden katlandıkları sıkıntıları sebebiyle kendilerine itaati emrettiği anlaşılmaktadır. Buna göre itaatin gerekçelerinden birinin, ana babanın evladını bin bir zorluk ve sıkıntıyla dünyaya getirip büyütmesi olduğu anlaşılmaktadır.

“*Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi, ana babanıza da iyi davranmanızı kesin bir şekilde emretti. Onlardan biri veya her ikisi senin yanında yaşlanırsa, kendilerine ‘öf!’ bile deme; onları azarlama, ikisine de güzel söz söyle. Onları esirgeyerek alçak gönüllülikle üzerlerine kanat ger ve: ‘Rabbim! Küçüklüğümde onlar beni nasıl yetiştirmişlerse, şimdi de sen onlara (öyle) rahmet et!’ diyerek dua et.*”<sup>180</sup> âyetlerine bakıldığında yukarıda belirtilenlerle benzer sonuca ulaşmak mümkün gözükmektedir.<sup>181</sup>

Zikredilen tüm değerlendirmelerden anlaşılmaktadır ki Kur’ânî açıdan ahlâkî bir davranış sergileme gayreti ana babaya hak ettikleri değeri vermeyi gerekli kılmaktadır. Sadece ebeveynde bulunan evlât sevgisi ve şefkati dikkate alınsa dahi onların çocuklarını büyütme, eğitme ve yetiştirme konularındaki çaba ve gayretleri nedeniyle de bu iyiliği hak ettikleri düşünülebilir.<sup>182</sup> Bu manada Kur’ân’da annenin

<sup>177</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/149.

<sup>178</sup> Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur’ân*, 3/103.

<sup>179</sup> Lokmân 31/14.

<sup>180</sup> el-İsrâ 17/23-24.

<sup>181</sup> Ayrıca bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3/151.

<sup>182</sup> Mustafa Kara, *Bireysel ve Toplumsal Açısından Kur’ân Kıssaları* (Samsun: Üniversite Yayınları, 2018), 265.

hem hamileliği döneminde hem de yavrusunu dünyaya getirirken katlandığı zorluklardan bahsedilmesi<sup>183</sup> aslında durumu özetler mahiyettedir. Bu nedendir ki Hz. Peygamber, evladın ebeveynin hakkını tam manasıyla ödeyebilmesinin mümkün olmadığına vurgu yapmıştır.<sup>184</sup>

Kur'ân'da ana babaya saygı ve hürmet konusu çok defa geçmekle birlikte Allah'a kulluğun hemen peşinden ifade edilmesi, bu davranışın farz olduğuna işaret olarak yorumlanabilir.<sup>185</sup> İlgili bazı âyetlere<sup>186</sup> ve kaynaklara<sup>187</sup> bakıldığında ebeveynin mü'min vb. olup olmadığına bakılmaksızın onlara iyi davranmanın gerekliliği anlaşılmaktadır. Fakat bazı âyetlerde<sup>188</sup> bu duruma istisna olarak getirilen durum, ebeveynin çocuklarını Allah'a eş koşmak gibi bir taleple gelmeleri halidir. Bu âyetlerde Kur'ân'da son derece etkili bir biçimde vurgulanan ana babaya itaatin sınırları da çizilmiş olmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamber'in, "Allah Teâlâ'ya isyan sayılabilecek bir hususta bir kula itaat edilmez!"<sup>189</sup> meâlindeki hadisi de ilgili âyetleri açıklar mahiyettedir. Buna göre İslâm ahlâkında kendilerine itaatin çok önemli olduğu ebeveynin, dinen yasak olan hususlardaki taleplerinin dikkate alınmaması; yasak olmayan durumlarda ise isteklerinin yerine getirilmesi gerektiği anlaşılmaktadır. Böylelikle ana babaya güzel davranma emrinin, ebeveyn tarafından istismar edilmesinin de önüne geçilmiş olur.

Kur'ân'da ebeveynle evlâtları arasındaki ilişkinin ve duygusal bağın önemi, bazı peygamberlerin hayatlarından kesitler sunan kıssalarda öne çıkarılmıştır. Buna göre Hz. Nûh'un, inkârda ısrarcı olması hasebiyle, oğluna tufanda gemiye gelmesi için gösterdiği çaba,<sup>190</sup> Hz. Yûsuf'un başından geçen tüm olumsuz durumlar, babası Hz. Ya'kûb'a iltifatı<sup>191</sup> ve beraber çektikleri ayrılık hasreti,<sup>192</sup> Firavun tarafından öldürülme kaygısını iliklerine kadar yaşayan annesinin, Hz. Mûsâ'yı kurtarmak için verdiği çabası<sup>193</sup> ve Hz. İsmail'in babasına itaati<sup>194</sup> ile ana babanın evlâtlarıyla olan karşılıklı sevgi ve merhametleri gündeme getirilmiştir.

Kur'ân'da, Hz. İbrâhim'le babası arasında geçen diyalogu anlatan âyetler,<sup>195</sup> bir çocuğun ana babasına olması gereken davranış biçimini göstermesi bakımından dikkat çekmektedir. Buna göre Hz. İbrâhim'in, babası Âzer'e söylediği sözlerin başında "*Babacığım!*" (يَا أَبَتِ) şeklindeki hitabı; babasının onun davetini kabul etmeyip, son derece tehditkâr sözler kullanmasına karşın yine de ona olan hürmetini muhafaza

183 el-Ahkâf 46/15.

184 Müslim, "İtk", 25.

185 el-İsrâ 17/23-25.

186 el-Mümtehine 60/8.

187 bk. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 3/151; Hâzin, *Lübâbü't-te'vil*, 1/78.

188 el-Ankebût 29/8; Lokmân 31/15.

189 Buhârî, "Ahkâm", 4; Müslim, "İmâre", 39.

190 Hûd 11/42-47.

191 Yûsuf 12/100.

192 Yûsuf 12/11-19, 63-67, 78-99.

193 Tâhâ 20/38-40; el-Kasas 28/7-13.

194 es-Sâffât 37/99-102.

195 Meryem 19/42-47.

ederek, “*Selâm olsun sana, rabbimden senin için af dileyeceğim.*”<sup>196</sup> demesi, itaatini keyfiyetini gösteren güzel örneklerden biridir.

Ebeveyn, evladını Allah’a isyana davet etmedikçe, evlâtların onların meşrû olan her emrine itaat etmeleri gerekir. Hz. Peygamber’in, müşrik olan bir anneye sıla-i rahimde bulunarak ona iltifatlarda bulunmayı emretmesini de bu bağlamda değerlendirmek mümkündür.<sup>197</sup> Bu manada, müşrik de olsalar, ana babaya güzel davranmak, ikramda kusur etmemek, dinimizin buyruğudur. Ayrıca Kur’ân’da, ana babaya iyi davranmak, iyilik yapmak,<sup>198</sup> onlara karşı iyi niyetli olmak,<sup>199</sup> kötü sözden sakınmak, güzel söz söylemek<sup>200</sup> ve hesap gününde onlar için mağfiret talebinde bulunmak<sup>201</sup> gibi durumlar bizzat emredilmektedir. Aslında bu durumların hepsini ana babaya ihsan etmek, güzel davranmak kategorisi içerisinde değerlendirmek de mümkündür.

Çocukların, ebeveynlerinin kendilerinden beklentisi olan hayırlı evlât olma beklentisini gerçekleştirebilecekleri en iyi zaman dilimi, an babanın sevgiye, ilgiye, merhamet ve şefkate en çok ihtiyaç duydukları yaşlılıkları dönemidir. Bu manada belki de yukarıda zikredilen bazı âyetlerde çocukların küçükken ailelerinin katlandıkları sıkıntılara vurgu yapılması, buradan hareketle ebeveyne itaatini emredilmesi bu sebeple olabilir. Kendi gençliklerinde gözlerinden sakındıkları evlâtları uğruna zorluklara katlanan ana babanın, çocukları tarafından iyi muamele görmeyi hak ettikleri aşikardır. Bu nedenle olmalıdır ki Hz. Yahyâ’nın ana babasına karşı olan güzel davranışı Kur’ân’da, “*O’na selâm olsun!*” (سَلَامٌ عَلَيْهِ) sözüyle tebrik ve esenlik dilenerek anılmıştır.

### 3.4. İyi İşler Yapmak

Kur’ân’da cennete girmeyi hak eden mü’minler için melekler tarafından kendilerine müjdeli haberlerin verileceğini haber veren âyetlerden biri “(Onlar,) meleklerin, ‘Size selâm olsun. Yapmış olduğunuz (iyi) işlere karşılık cennete girin!’ diyerek tertemiz olarak canlarını aldıkları kimselerdir.”<sup>202</sup> (سَلَامٌ عَلَيْكُمْ ادْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ فِيهَا تَعْمَلُونَ...) şeklinde geçmektedir. Âyette geçen “...بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ” ifadesiyle melekler tarafından tebrik edilen mü’minlerin cennete girme gerekçelerine dikkat çekilmektedir. Buna göre onların dünyada iken yaptıkları sebebiyle hem esenlik dilenmeye hem de cennet nimetine mazhar oldukları anlaşılmaktadır.

Âyetin “...بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ” kısmı, bazı tefsirlerde, “Yapılan iyi işlerde, takvâ ve itaat

<sup>196</sup> Meryem 19/47.

<sup>197</sup> Müslim, “Zekât” 50.

<sup>198</sup> el-Bakara 2/83; en-Nisâ 4/36; el-En’âm 6/151; el-İsrâ 17/23; el-Ankebût 29/8; el-Ahkâf 46/15.

<sup>199</sup> el-İsrâ 17/24-25.

<sup>200</sup> el-İsrâ 17/23.

<sup>201</sup> İbrâhîm 14/41.

<sup>202</sup> en-Nahl 16/32. Diğer âyetler için bk. el-Enbiyâ 21/103; el-Ahzâb 33/44.



üzere sebat etmek"<sup>203</sup> ve "dünyada iken takvâli yaşamak"<sup>204</sup> ifadeleriyle açıklanmakla birlikte, âyete genel olarak "Dünyada yaptığınız amellerin karşılığı olarak cennete girin!" manası verilmektedir.<sup>205</sup> Buna göre ilgili âyette ifade edilen mananın, dünyada yapılan güzel davranışlar sebebiyle cennetin hak edildiği<sup>206</sup> şekliyle anlaşılmasının daha uygun düşeceği söylenebilir. Âyette mü'minlere hitaben meleklerin "Selâm size; yaptıklarınıza karşılık olarak girin cennete!" manasındaki sözlerinden de anlaşıldığı gibi mü'minlerin cennete girmelerinde iyi ve güzel amellerinin rolü olduğu anlaşılmaktadır.

İyiliğin sınırlarının neler olduğu veya neleri kapsadığı Kur'ân ve hadislerde net olarak belirlenmemekle birlikte, kapsama alanının çok geniş olduğu söylenmelidir. Bu manada iyiliği emredip kötülükten sakındırmak, iyiliğe davet etmek ve bu konuda yarışmak Kur'ân'da zikredilen mü'min vasıflarının başında gelmektedir.<sup>207</sup> Ayrıca "Kim iyi iş yaparsa faydası kendinedir..."<sup>208</sup> ifadesi de iyiliğin karşılığının olumlu olarak tekrar görüleceğini haber vermektedir. Buna göre mü'minin, sadece kendisi iyi kimse olan değil, aynı zamanda diğer insanların da iyiliğini arzulayan ve onlara iyiliği ve güzelliği tavsiye ederek bu konuda yol gösteren insan olduğu anlaşılmaktadır.

Kur'ân'da geçen ve Bakara Sûresinin gerdanlığı olarak ifade edilen<sup>209</sup> âyette<sup>210</sup> iyiliğin, yüzleri doğu ve batıya çevirmenin değil; Allah'a, ahiret gününe, meleklerle, kitaplara, peygamberlere inanmanın yanında bir de yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışlara, dilenenlere ve kölelere sevilen mallardan harcanılmasının hatırlatılması iyilik kavramının çok kapsamlı olduğu anlaşılmaktadır. Bu nedenle olmalıdır ki iyilik kavramı "saygı ifade eden bütün davranışları, itaatleri ve insanı Allah'a yaklaştıran hayırlı işleri içine alan bir kelime"<sup>211</sup> olarak tanımlanmıştır.

Hadislerde, iyilik yapmak, iyi insan olmak ve iyilikte yardımlaşmak kadar, bir kimseyi kötülükten sakındırmak da Müslümanın vazifeleri arasında zikredilmektedir.<sup>212</sup> Bu manada kötülükten sakındırmak, sonucu itibariyle başkasına yapılmış bir iyiliktir. Mü'min, büyük olsun küçük olsun gördüğü bir kötülüğü, düzeltmeye, bunu yapamıyorsa ona mâni olmaya çalışmalıdır. Buna da gücü yetmezse

<sup>203</sup> Muhammed Ebüssuûd, *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdulkâdir Ahmed 'Atâ (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 5/111.

<sup>204</sup> Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'î'l-mesânî* (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 14/134.

<sup>205</sup> Bk. Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 10/102; Neseî, *Medâriku't-tenzîl*, 2/211; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 4/89.

<sup>206</sup> Bk. Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib İbn 'Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed (Lübnan: Dâru Kütübî'l-İlmîyye, 1993), 3/389.

<sup>207</sup> bk. Âl-i İmrân 3/104, 110; el-Mâide 5/2; et-Tevbe 9/71.

<sup>208</sup> el-Câsiye 45/15.

<sup>209</sup> Mahmûd Şeltût, "Bakara Sûresi'nin Gerdanlığı Birr (İyilik) Âyetinin Tefsiri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, çev. İdris Şengül, 3/7 (2001), 321.

<sup>210</sup> el-Bakara 2/177.

<sup>211</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/31-33.

<sup>212</sup> Müslim, "Fiten", 26; Tirmizî, "Fiten", 71.

nasihat etmek suretiyle kişilere yaptıklarının yanlış olduğunu hatırlatarak, onları yaptıklarından vazgeçirmeye çalışmalıdır.

Hız. Peygamber'in "Ümmetimin iyi-kötü bütün amelleri bana gösterildi. İyi işlerinin içinde, gelip geçenlere eziyet veren şeylerin yollardan kaldırılmasını da buldum..."<sup>213</sup> ve "Kardeşini güler yüzle karşılamaktan ibaret dahi olsa, hiçbir iyiliği küçük görme!"<sup>214</sup> şeklindeki hadisleri de üzere iyiliğin sınırlarının çok geniş olduğunu haber vermektedir. Bu minvalde değerlendirilebilecek iyilik çeşitliliği, insanın kendi şahsına ve ailesine karşı vazifelerini bihakkın yerine getirmesi, komşusuyla olan ilişkilerine dikkat ederek her konuda ona yardım etmesi, yetimi, yoksulu, yaşlı ve kimsesizleri görüp gözetmesi, çevresindeki insanlara iyilikleri tavsiye etmesi, misafirini hoşnut etmesi, yolda veya çevrede insanları rahatsız eden bir eziyeti kaldırması, kısacası dinin yapılmasını istediği davranışları akıl ve vicdanın hoş gördüğü bir şeyi yapması iyilik olarak ifade edilebilir. En genel ifadeyle de bunların tümünü yaşama gayreti içerisinde olmak ve bunları yeryüzüne hâkim kılmaya çalışmak iyiliktir.<sup>215</sup>

Geniş iyilik kategorisi içerisinde herkesin yapabileceği bir iyilik mutlaka vardır. Bunun yanında mü'min, iyilik yapmakla yetinmeyip başkalarının da bu iyilikleri yapmasına yardım etmelidir. Bu konularda başkalarını da daima teşvik etmelidir. Bu manada Allah Teâlâ'nın "emir bi'l-ma'rûf nehiy 'ani'l-münker" hususunda inananların yardımlaşması gerektiği emri de hatırlanmalıdır.<sup>216</sup>

Saymakla bitirilemeyecek kadar fazla olan iyi ve güzel hasletlerin, âdeta bir yarış edasında yapılması gayreti her Müslümanın görevidir. Bu dünyada iyilik hasletini Allah'ın istediği şekilde hayata geçirenler, bu dünyada ve ahirette karşılığında iyilik bulacaklardır. Bu hususta yapılacak olan duanın keyfiyeti Kur'ân-ı Kerîm'de "...Ey Rabbimiz! Bize dünyada da iyilik ver, ahirette de iyilik ver..."<sup>217</sup> ifadesiyle yer bulmaktadır. Sadece Allah için iyi olan ve iyilik yapan, başkalarına maddî ve manevî yardımda bulunan kimsenin ecri Allah Teâlâ'nın "selâm"ına mazhar olarak, esenlik dilenmek suretiyle melekler tarafından, güzel bir müjdeyle cennette verilecektir.

## Sonuç

İslâm inancına göre bu dünyada yaşananlar dünyayla sınırlı kalmayacak, yaşantının karşılığı ahirette görülecektir. Bu durum Kur'ân'da, insanların dünyadaki yaşantılarının keyfiyetine göre ahirette çeşitli mükâfat veya ceza ile karşılaşacaklarını haber veren âyetlerden anlaşılmaktadır. Buna göre Allah Teâlâ'nın istediği şekilde yaşamının gayreti içerisinde olanlar ahirette mükâfat, aksi durumda olanlar ise ceza

<sup>213</sup> Müslim, "Mesâcid", 57; İbni Mâce, "Edeb", 7.

<sup>214</sup> Müslim, "Birr", 144.

<sup>215</sup> Osman Çetin, "İyilik", *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*, ed. Duran Kömürçü, (İstanbul: Şâmil Yayınevi, 2000), 4/205.

<sup>216</sup> el-Bakara 2/148; el-Mâide 5/2; el-Mü'minûn 23/57-61; Fâtır 35/33.

<sup>217</sup> el-Bakara 2/201.

ile karşılaşacaklardır.

Kur'ân'a göre, dünyada Allah Teâlâ'nın istediği şekilde yaşayıp cenneti hak edenlere sayısız nimet verilmekle birlikte, onların karşılaşacakları büyük mükâfatlardan birinin de ahirette selâm sözüyle karşılanma olduğu haber verilmektedir. Bazı durumlarda cennetlikleri karşılayanlar melekler olsa da aslında cennet olması hasebiyle ve Allah Teâlâ'nın da selâmladığının örnekleri olması hasebiyle tüm "Selâm olsun!" ifadesini içeren karşılanmayı aynı derecede mükâfat bağlamında değerlendirmek mümkündür.

Hidayet kaynağı olması hasebiyle Kur'ân'da anlatılan kıssa ve olaylarda genel olarak isim zikredilmediği gibi daha çok, yapılan davranışlara işaret çekilerek o davranışlar övülmekte veya yerilmektedir. Kur'ân'da isimlerden değil, daha çok tavır ve davranışlardan söz edilmektedir. Bu üslûbuyla Kur'ân'ın amacı muhataplarına tanıtmaya çalıştığı Firavun veya Ebû Leheb (kişiler) değil, Firavunluk veya Ebû Leheplik yani kişiliktir. Bu manada, peygamberler dışında iyi insanların da isimleri anılmaz; fakat yaptıkları övgüye layık davranışlara vurgu yapılır. Kur'ân'da kullanılan üslûb dikkate alındığında da şahıslardan çok davranışların ön planda olduğu anlaşılmaktadır.

Bu manada Kur'ân'da "Selâm olsun!" ifadesiyle esenlik dilenen durumlara bakıldığında bunların ya ismen belirtilen bir peygamberin veya gerçekleştireni belli olmadan dikkat çekilen bir davranışın bağlamında (gıyaben) zikredildiği görülmektedir. Bu yönüyle ifadelerin kullanılmasına neden olan davranışlara dikkatler çekilmekte ve bu selâma nâil olabilme adına bunları tespit etmenin gerekliliği hatıra getirilmektedir.

Karşılaşılan musibetlerin ve sıkıntıların, yapılması gereken ibadetlerin ve sakınılması gereken haramların getireceği tüm sıkıntılara karşı tahammül/direnç göstermek, bu hususlarda şeytana ve nefse değil, Allah'a ve Resulüne tabi olmak şeklinde tanımlanan sabretmek; Allah'ın emirlerine uymak, yasaklarından da kaçınmak suretiyle korunmak ve bu hususta titizlik göstermek olarak tanımlanan takvâ sahibi olmak ve ayrıca daima iyi işler yapmak, Allah'a âsi olmamak ve ana babaya iyi davranmak gibi hasletlerin Kur'ân'da, sonucunda selâm ifadesiyle ahirette karşılanmaya layık davranışlardan olduğu anlaşılmaktadır.

Selâm sözüyle Allah Teâlâ tarafından ahirette karşılanma nimetine ulaşabilmenin, Kur'ân'ın ilgili âyetlerinde yapılması gereken bazı eylemlerin gerçekleştirilmesine bağlı olarak zikredilmesi, -söylem-eylem bağlamında- inananların söylemlerini eyleme dönüştürmeleri sonucunda gerçekleşeceği hususunu da tekrar hatırlatmaktadır.

### Kaynakça

- Abdübâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cem'ul-müfehres*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001.
- Akyüz, Vecdi. *Kur'an'da Siyasi Kavramlar*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1998.
- Alper, Ömer Mahir. "İtaat" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/444-445. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûku'l-Lugaviyye*. thk. Muhammed İbrahim Selim. Kahire: Dâru'l-İlim ve's-Sekâfe, ts.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*. 6 Cilt. b.y.: Bilmar Yayıncılık, ts.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Türkçe Sözlük*. 3 Cilt. İstanbul: Kubbealtı, 2011.
- Beydâvî, Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1997.
- Bolelli, Nusreddin. *Belâgat*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buğa. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007.
- Çetin, Osman. "İyilik" ed. Duran Kömürcü. *Şâmil İslâm Ansiklopedisi*. 4/204-206. İstanbul: Şâmil Yayınevi, 2000.
- Durmuş, Zülfikar. *Kur'an'a Göre Kur'an*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012.
- Ebû Hafs Ömer b. Ali Ed-Dimeşkî, İbn Âdil. *el-Lübâb fi ulûmi'l-kitâb*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcud - Ali Muhammed Muavvaz. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, İbn 'Atiyye el-Endelüsî. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed. 5 cilt. Lübnan: Dâru Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebüssuûd, Muhammed. *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahman Halil b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî ve İbrahim Samraî. Cilt 8. b.y.: y.y., ts.
- Eyyûb b. Mûsâ el-Hüseynî Ebû'l-Bekâ, el-Kefevî. *el-Külliyât*. thk. 'Adnan Dervîş - Muhammed el-Misrî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1998.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam'a Giriş*. Ankara: Nur Yayınları, ts.
- Hâzin, Alaaddin Ali b. Muhammed b. İbrâhim el-Bağd. *Lübâbü't-te'vîl fi meâni't-tenzîl*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 6 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 55 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İz, Mâhir. *Din ve Cemiyet*. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1973.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pinar Yayınları, 2013.
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Tanrı ve İnsan*. çev. M. Kürşad Atalar. İstanbul: Pinar Yayınları, 2012.
- Kara, Mustafa. *Bireysel ve Toplumsal Açından Kur'ân Kıssaları*. Samsun: Üniversite Yayınları, 2018.
- Karagöz, İsmail. "Kur'an'da Takvâ Kavramı ve Muttakî İnsanın Özellikleri" *Diyanet İlmi Dergi*, 4 (1995), 49-61.

- Karagöz, İsmail. "Kur'an ve Hadislerin Işığında Sabır ve İnsan" *Diyanet İlmi Dergi* 38/1 (2002), 5-22.
- Karaman, Hayrettin, vd. *Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "İslâm'da Selâm ve Selâmlaşma Olgusu" *Hikmet Yurdu Düşünce – Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 3/6 (Temmuz-Aralık 2010), 49-87.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Sabûr" ed. İbrahim Kâfi Dönmez. *İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. 4/1709. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2006.
- Koç, Ahmet. "Dinî İletişim Bağlamında Kur'an'da "Kavl" (Söz) Çeşitleri" *Diyanet İlmi Dergi* 43/4 (2008), 29-50.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî ve İbrahim Etfiyişi. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısrî, 1964.
- Mâce, İbn. *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *Tefhîmu'l-Kur'an*. çev. Muhammed Han Kayani vd. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2006.
- Mîr, Muntasır. *Kur'ânî Terimler ve Kavramlar Sözlüğü*. çev. Murat Çiftkaya. İstanbul: İnkılâb Yayınları, 1996.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebu'l-Hasan b. Beşir. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Ahmed Ferid. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Kuşeyrî. *Sahîh-u Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyye, ts.
- Neseî, Ebu'l-Berakât. *Medâriku't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf 'Ali Büdeyvi. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2005.
- Parlatır, İsmail vd. *Türkçe Sözlük*. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1998.
- Püsküllüoğlu, Ali. *Türkçe Sözlük*. İstanbul: Can Yayınları, 2008.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-müfredât fi garîbi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2005.
- Râzî, Ebû 'Abdullah Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Sami, Şemseddin. *Kamus-ı Türkî*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.
- Soysaldı, Mehmet. *Kur'an-ı Kerim'e Göre Allah Kimleri Sever Kimleri Sevmez?* İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaledin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed b. Ali. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- Şeltût, Mahmûd. "Bakara Sûresi'nin Gerdanlığı Birr (İyilik) Âyetinin Tefsiri" çev. İdris Şengül. *Tasavvuf İlmi ve Akademik Araştırma Dergisi* 3/7 (2011), 321-335.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyye, ts.
- Toven, Mehmet Bahaettin. *Yeni Türkçe Lügat*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2015.
- Ünal, Ali. *Kur'an'da Temel Kavramlar*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1990.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Zebidî, Murtaza Muhammed. *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.



e-ISSN: 2148-0494

## ***Dergiabant***

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1  
(Mayıs/May 2021)

# **Tarihsel Bağlamda Kuzey Makedonya Birleşik Metodist Kilisesi** **The United Methodist Church of North Macedonia in Historical Context**

### **Nihat Durak**

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Dinler Tarihi Bilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,  
Department of History of Religions  
Bolu/Turkey

**nihatdurak@ibu.edu.tr**  
**orcid.org/0000-0002-6902-1868**

### **Makale Bilgisi**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi  
**Geliş Tarihi:** 14 Şubat 2021  
**Kabul Tarihi:** 22 Mart 2021  
**Yayın Tarihi:** 30 Mayıs 2021  
**Yayın Sezonu:** Bahar

### **Article Information**

**Article Type:** Research Article  
**Date Received:** 14 February 2021  
**Date Accepted:** 22 March 2021  
**Date Published:** 30 May 2021  
**Publication Season:** Spring

<https://doi.org/10.33931/abuifd.880168>

### **İntihal/Plagiarism**

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by a special software and no plagiarism detected.

### **Atıf/Cite as**

Durak, Nihat. "Tarihsel Bağlamda Kuzey Makedonya Birleşik Metodist Kilisesi". *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 178-208. <https://doi.org/10.33931/abuifd.880168>

**Copyright** © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology,  
Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

## Tarihsel Bağlamda Kuzey Makedonya Birleşik Metodist Kilisesi

### Öz

Bu makalede, Evanjelik Protestan bir hareket olarak Birleşik Metodist Kilisesi'nin Kuzey Makedonya'da faaliyete geçişi ve misyonerlik çalışmaları tarihi bağlamda ele alınmıştır. Belli bir coğrafyaya yönelik bir misyon çalışmasının anlatımı hedeflenmiştir, Makedonya'da mahallî olmayan bir ekolün etkin bir konuma gelişi, bu konunun çalışılmasını câzip kılan hususlardan biridir. Çalışma, kilisenin bölgede resmi kuruluş tarihi kabul edilen 1922'den günümüze kadar yüz yıllık bir zaman dilimini kapsamaktadır. Öncelikle Metodist Kilisesi'nin, Kongregasyonel Kilisesi'nin kaynaklarını devralarak kuruluşu anlatılmıştır. Tâkiben kuruluşundan II. Dünya Savaşı'na kadar olan süreç ile II. Dünya Savaşı ve sonrasındaki dönemde kilisenin gelişimi verilmiştir. Ayrıca Ana Metodist Kilisesi'nin kendi içinde yaşadığı birleşme ve bölünmelerin meydana getirdiği isim değişikliğinin, Makedonya Metodist Kilisesi'ne de yansımalarına dikkat edilmiştir. Kilise, ana kilisenin geçirdiği sürece uygun olarak 1922-1939 arası Makedonya Metodist Piskoposluk Kilisesi, 1939-1968 arası Makedonya Metodist Kilisesi, 1968'ten günümüze kadar Makedonya Birleşik Metodist Kilisesi olarak adlandırılmıştır. Makâle başlığı olarak da, kilisenin halen adlandırıldığı bu isim kullanılmıştır. Çalışmanın devamında, kilisenin Makedonya'nın bağımsızlığından günümüze kadar yaşadığı süreç anlatılmıştır. 1999'da, Birleşik Metodist Kilisesi'nin üyesi Boris Trajkovski'nin cumhurbaşkanı seçilmesi, Makedonya Birleşik Metodist Kilisesi'ni legal bir kuruma dönüştürmüştür. Trajkovski'nin cumhurbaşkanlığı döneminde Arnavut azınlık ile yaşanan iç çatışma, 2001 Ohri Çerçeve Antlaşması ile sona erdirilmişti. Ohri Antlaşması gereği yapılan anayasal düzenleme sonrası Birleşik Metodist Kilisesi, Ortodoks Kilisesi, Müslüman Cemaati, Katolik Kilisesi ve Yahudi Topluluğu'nun yanı sıra beşinci bir dini unsur olarak "anayasal kilise" haline gelmiştir. Kuzey Makedonya Birleşik Metodist Kilisesi'nin üye sayısına ilişkin tablolar da çalışmada yer almıştır. Birleşik Metodist inanlı sayısı ise istatistiklerde iki binin üzerinde verilir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinler Tarihi, Evanjelik Protestan Hareketler, Birleşik Metodist Kilisesi, Kongregasyonel Kilise, Kuzey Makedonya.

## The United Methodist Church of North Macedonia in Historical Context

### Abstract

Missionary activities and activization of the United Methodist Church as an Evangelical Protestant movement in North Macedonia are discussed in a historical context in this article. It was aimed to explain missionary activities focused on a specific territory. The effective position of a non-local church in Macedonia is one of the things that makes it attractive to study this subject. The study includes a hundred years period since the official founding date 1922 until today. Primarily, the founding period of the Methodist Church by inheriting resources of Congregational Church is explained. Development of the Church has been studied as two periods; period first from the founding till WWII and period second beginning from WWII. Reflectance of name changes because of mergers and splits within the main Methodist church, on the Macedonian Methodist Church are also observed carefully. The church, in accordance with the progress by the main church, was named between 1922-1939 as the Macedonia Methodist Bishopic Church, between 1939-1968 as the Macedonian Methodist Church and from 1968 until today as the Macedonian United Methodist Church. As the title of the article, this name, from which the church is still named, was used. Following, the process is explained between the independence of Macedonia till today for the Church. In 1999, election of Boris Trajkovski as the president who was member of the United Methodist Church, has turned the Macedonian United

Methodist Church to a legal institution. During the presidency of Trajkovski the inner conflict with Albanian minority was concluded with 2001 Ohrid Framework Agreement. Following the constitutional regulations led by the Agreement United Methodist Church became a 'constitutional church' as the fifth religious element together Orthodox Church, Muslim Community, Catholic Church and Jewish Community. Charts about numbers of members of North Macedonia United Methodist Church are also shared within this study. The number of United Methodist believers is given in statistics as more than 2000.

**Keywords:** History of Religions, Evangelical Protestant Movements, The United Methodist Church, Congregational Church, North Macedonia.

## Giriş

19. yy.'ın ikinci yarısında Evanjelik Protestan hareketler, Osmanlı Devleti'nin Rumeli eyâletinde dört bölgeye stratejik bir önem atfetmiştir: Bunlar barındırdığı Alman ve Macar azınlık sebebiyle Voyvodina, misyona yatkın olduklarını düşündükleri Bulgar nüfus nedeniyle Şarki Rumeli çok kültürlü yapısı sebebiyle Selanik ve Balkanlar'ın kavşak noktası olması nedeniyle Manastır vilâyetleridir.

Tarihi Makedonya'nın kapsadığı bölge, fetih sonrası Osmanlı Devleti'nin merkezî idâresi altında Rumeli eyâletinin bir parçası durumundaydı. 19. yy.'da ise evliye-i selâsenin (Selânîk, Manastır ve Kosova vilâyetleri) kapsamına alınmıştı. Manastır vilâyeti (daha sonraki isimlendirilmesiyle Vardar Makedonyası), bugünkü Kuzey Makedonya topraklarının tamamını ihtiva ettiği gibi, 1912-1913 I. ve II. Balkan Savaşları sonrası Bulgaristan tarafından ele geçirilen Pirin Makedonyası ve Yunanistan tarafından işgal edilen Ege Makedonyası'nı da kapsıyordu. Aslında bölgenin coğrafi bir terim olarak Makedonya olarak adlandırılışı, 1389 Kosova Savaşı sonrası Osmanlı hâkimiyetine girmesiyle terk edilmişti. Fakat bölgede Osmanlı hâkimiyetinin sarsıntıya uğraması sonucu, 19. yy.'ın başlarında Avrupa'da, özellikle de 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı sonrası yeni kurulan Balkan ülkeleri arasında tekrar Makedonya terimi kullanılmaya başlandı. Osmanlı Devleti ise, bu ismi kullanmayı tercih etmemiştir.<sup>1</sup>

Bugün bir ülke ve devlet olarak Makedonya'nın, bir etnik kimlik veya bir millet olarak Makedonyalılar'ın, mevcudiyetlerini Hırvat bir baba, Sloven bir anneden doğmuş olan Josip Broz Tito'ya (1892-1980) borçlu olduğu tespiti yapılabilir. II. Dünya Savaşı sonrası bölgede, Krallık Yugoslavyası (Kraljevina Jugoslavija) (1929-1941) yerine Yugoslavya Federal Halk Cumhuriyeti (Federativna Narodna Republika Jugoslavija) (FNJR) (1945-1963) isimli devleti kuran Tito önderliğindeki Yugoslavya Kurtuluş Hareketi Antifaşist Konseyi (Antifašističko vijeće Narodnog Oslobođenja Jugoslavije-AVNOJ) Makedon kimliğini, Bulgar ve Sırp kimliklerinden bağımsız ve farklı etnisite olarak tanımlamıştır. Tito'nun Sosyalist Yugoslavya'yı şekillendirirken, Sırp'ların Makedonya coğrafyası üzerindeki heveslerini dizginlemek için buraya özerk devlet statüsü vermesi, Makedon milli kimliğinin kurumsal olarak meşruiyet kazanmasına imkân sağlamıştır. Takip eden yıllarda Makedonya'da Makedon ulusal

<sup>1</sup> Mehmet Hacısalihoğlu, "Makedonya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Aralık 2020).



kurumlarını tesis eden Tito, dil ve kimliğin özgünleşmesine katkı sağlamıştır. İşte Tito'nun bu politikası yüzyıllar sonra özerk te olsa bir Makedonya Devleti ve bir Makedon etnisitesini somutlaştırmıştır. İstanbul Rum Ortodoks Kilisesi'nden bağımsız kiliselere sahip olmanın Balkanlar'daki Ortodoks etnik unsurları uluslaştırdığı gerçeğinin bilincinde olan Tito, bir Makedon kimliği inşa etmek için, Makedon Ortodoks Kilisesi'nin oluşumuna destek vermiştir. 1945'te Ohri Başpiskoposluğu, Makedon Ortodoks Kilisesi'ne dönüştürülmüş; Sırp Ortodoks Kilisesi'ni bölgede dengelemesi amacıyla 1967'de otopsefal (bağımsız) hale getirilmiştir.<sup>2</sup>

Yaklaşık yüz elli senedir bölgede faaliyet gösteren Evanjelik Protestan hareketler, gerek Makedonya gerekse de komşu Balkan ülkelerinin Osmanlı'dan kopuşlarına, bağımsız bir ülke ve müstakil bir etnisite hale gelmelerine yol açan, siyâsî, iktisâdî, içtimâî, dinî ve kültürel süreçleri yapıları açısından başarıyla gerçekleştirmiştir. Geçmişte ve günümüzde Kuzey Makedonya'da faaliyet gösteren misyon toplulukları arasında, sayı ve etki bakımından en büyük grup olan Birleşik Metodist Kilisesi, bu özellik ve işlevlerinden ötürü makâlenin konusu olarak seçilmiştir. Kuzey Makedonya Birleşik Metodist Kilisesi, Evanjelik Protestan bir misyon hareketi olarak kendisini benzerlerinden ayıran bir spesiyaliteye sahiptir. O da Slav ve Ortodoks kökenlerine sıkı sıkıya bağlı bir Balkan ülkesinde "anayasal kilise" haline gelmesidir. Bunda en büyük pay müteveffa cumhurbaşkanı Boris Trajkovski'ye (1956-2004) aittir.

Kuzey Makedonya Birleşik Metodist Kilisesi gibi spesifik bir hususun makâle konusu olarak seçilmesindeki temel amaç, Rumeli'nin Osmanlı'dan uzaklaşmasına yol açan bölge dışı etkenleri anlamaya ve bu unsurların misyon çalışmalarının tarihi arka planına vâkıf olmaya çalışmaktır. Makâlenin konusu tarihî bağlamda ele alınmaya çalışılmıştır. Uluslararası İlişkiler ve Siyasal Bilgiler gibi başka disiplinlerin alanlarına girilmemeye özen gösterilmiştir.

Bu makâle yazılırken literatür olarak bölge akademisyenlerinin çalışmalarına ağırlık verilmiştir. Bunların başta geleni Paul Benjamin Mojzes (doğ. 1936)'dır. Mojzes, 1965'te Boston Üniversitesi'nde Bulgaristan ve Yugoslavya'daki Kongregasyonel ve Metodist Kiliseler Tarihi (A History of the Congregational and Methodist Churches in Bulgaria and Yugoslavia) adlı tezle doktora derecesi almıştır. Paul Mojzes, 1955-1957 arası vekâleten Makedonya Metodist Piskoposluk Kilisesi başmüfettişliği görevini yürüten Paula Mojzes (1906-1970)'ın oğludur. Kendisinin doktora tezinden güncelleştirip yayımladığı dört makâlesinden yararlanılmıştır. Jovan Jonovski de, makâlelerinden yararlanan diğer bir akademisyendir. Jonovski, Kuzey Makedonya Evanjelik Protestan kiliseler tarihi araştırmacısı ve Üsküp Hıristiyan Baptist Kilisesi-"İyi Haber" (Christian Baptist Church-"Good News") kıdemli üyesidir. Kendisinin Makedonya'daki Evanjelik Protestan kiliseleri üzerine yayımlanmış iki çalışmasından faydalanılmıştır. Yayınlarına başvuru başka bir

<sup>2</sup> Nedim Emin, *Makedonya Siyasetini Anlama Kılavuzu* (İstanbul: Seta Yayınları 2014), 27-28.

akademisyen Ruzhica Cacoska'dır. Kendisi halen Üsküp Saints Cyril ve Methodius Üniversitesi Sosyolojik, Politik ve Hukuki Araştırmalar Enstitüsü'nde çalışmalarını sürdürmektedir. Cacoska'nın, günümüz Makedonyası'ndaki Evangelist Protestan hareketlere dair yayımlanmış çalışmaları mevcuttur.

Bu makâleye konu olan Kuzey Makedonya Birleşik Metodist Kilisesi, Metodist Kiliseler ailesine mensuptur. Metodizm, John Wesley (1703-1791), kardeşi Charles Wesley (1707-1788) ve George Whitefield (1714-1770) tarafından İngiltere'de kurulmuş evanjelist bir harekettir. Evanjelik Protestan bir mezhep ismi olarak Metodizm (Methodism) terimi method kelimesinden gelir. Metod kelimesi de yöntem, usul, tarz, yol, düzen ve tertip anlamlarının yanı sıra sanat, disiplin ve doktrin manasında da kullanılmaktadır. Metod teriminden türeyen Metodist kelimesi, kurallara uyan, düzenli ve disiplinli davranan, sistemli çalışan kişi anlamına gelir. Terim olarak ise, John Wesley'in yolunu takip eden ve Metodist hareketin kurallarına uyan manasında kullanılmaktadır. Bu hareketin mensupları, sistemli bir şekilde Oxford Hapishanesi'ndeki mahkûmlara ziyaretler gerçekleştirmiş, onların her türlü ihtiyaçlarını temin etmiştir. Aynı şekilde fakir çocukların eğitimi ile yoksul ve ihtiyar insanların bakımlarını da üstlenmişlerdir. Oruç tutmaları, çok sıklıkla komünyon âyinini icra etmeleri, dini ritüellerin gerçekleştirilmesinde ve dini konuların halka aktarılmasında sistematik ve düzenli bir yöntem takip etmeleri sebebiyle Metodistler olarak isimlendirilmiştir. Metodizm, öğrencilerle başlayıp, işçi sınıfıyla büyüyen, gelişen ve zamanla dini bir hüviyet kazanan topluluğa verilen özel bir isim olmuştur. John Wesley, Aslı Günah, Yardımcı İnanç, Tevbe, Aklanma, Takdis ve Mükemmellik gibi temel tartışma konularında farklı ve kendine özgü görüşlere sahiptir. Metodist Kiliseleri, günümüzde ABD, İngiltere, Almanya, Avusturya, İsviçre, Avustralya, Yeni Zelanda ve Güney Afrika Cumhuriyeti başta olmak üzere dünyanın her yerinde faaliyet göstermektedir. Metodist Kilisesi, Afrikan Episkopal Metodist Kilisesi, Güney Metodist Episkopal Kilisesi, Hıristiyan Episkopal Metodist Kilisesi ve Birleşik Metodist Kilisesi adlarında çeşitli kollara ayrılmıştır. Kilise yönetim biçimi olarak episkopalyan tarzı benimsemişlerdir.<sup>3</sup>

## 1. Makedonya Coğrafyasında Metodist Piskoposluk Kilisesi'nin Kuruluşu (1921-1922)

I. Dünya Savaşı sonrası Balkanlar'daki en güçlü misyonerlik teşkilâtı Amerikan Harici Misyonlar Komiserler Kurulu (The American Board of Commissioners for Foreign Missions) (ABCFM) idi ve bölgede teşvik ettiği

<sup>3</sup> Bayram Polat, *Metodist Kilisesi Hakkında Bir Araştırma* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 4-5; a.mlf., "Metodist Kilisesi'nin Kuruluşu, Ayrışması ve Bütünleşmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XI/2, (2007), 406-408; a.mlf., "Evanjelik Bir Hareket: Metodist Kilisesi", *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu*, ed. Sami Erdem (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2009), 575-576.; Frank Baker, "Methodist Churches", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (ABD: Thomson Gale, 2005), 5996-5999; a.mlf., "Wesley Brothers", *Encyclopedia of Religion*, ed. Lindsay Jones (ABD: Thomson Gale, 2005), 9715-9717.

Protestanlık biçimi Kongregasyonizm<sup>4</sup> idi. Kısmen mali sıkıntıya düşmesi, mevcut misyonerlerinin keyfiyet ve kemmiyet bakımından yetersizliği, Osmanlı Devleti'nden bağımsızlığını elde eden başta Bulgaristan olmak üzere farklı Balkan ülkelerinde misyon çalışmalarına yoğunlaşma düşüncesiyle, o zamanki ismiyle Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı'ndaki (Kraljevina Srba, Hrvata i Slovenaca) (1918-1929) faaliyetlerinin bir kısmını bir başka kuruluşa devretme kararı aldı. ABCFM, Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı'nı bugünkü Makedonya bölgesinin merkez olduğu Güney mntıkası ve Voyvodina Özerk Bölgesi'ni merkeze alan Kuzey mntıkası olmak üzere iki misyon bölgesine ayırmıştı. Voyvodina'da yoğun bir Alman ve Macar nüfusu yaşıyordu. ABCFM, Kuzey misyon bölgesinde çalışmalarına devam kararı aldı. Güney misyon bölgesi ve buradaki varlıklarını devretmek için uygun bir yapı aramaya başladı. Güney mntıkasında kısmi çalışmaları olan Metodist Psikoposluk (Episkopal) Kilisesi Misyonlar Kurulu ile bu amaçla 1921'de görüşmelere başladı.<sup>5</sup>

ABCFM'nin bölgede Manastır Kız Yatılı Okulu dâhil olmak üzere on istasyonu, iki yüz yirmi üyesi ve bazı gayrimenkulleri vardı. Bunların devri konusunda yapılan görüşmeleri taraflar, Amerikan Board misyoneri James Riggs Brewster (1882-1949) ile Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı Metodist Yıllık Misyon Konferansı'ndan başmüfettiş Samuel W. Irwin (öl. 1961) başkanlığında gerçekleştirdi. Ustrumca'da 4 Aralık 1921 Pazar günü gerçekleştirilen toplantıda anlaşma sağlandı. Devir 1 Ocak 1922'den itibaren geçerli olacaktı. Fakat Manastır Kız Yatılı Okulu başta olmak üzere ABCFM'nin, devreedeceği mülkler için Metodist Piskoposluk Kilisesi'nden ödeme talebi karşılık bulmadı. Okulun mülkiyet meselesi ABCFM'nin 1925'te bir şahsa satışıyla çözümlendi.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> Kongregasyonizm öncelikle bir kilise yönetim şeklidir. Bu nedenle bu idarî yapıyı benimseyen kiliseler, Kongregasyonist kiliseler olarak isimlendirilir. Hem genel hem de özel olarak anlandırılan Kongregasyonizm terimi genel anlamda, episkopal ve sinodik elementleri içermeyen, yetkiyi mahallî topluluklara (kiliselere, cemaatlere) veren ve yerel toplulukları kapsayacak şekilde bir takım danışma amaçlı toplantı ve konferanslar tertipleyen Protestan Hristiyan kilise yönetim şeklini ifade eder. Özel anlamda ise; 16. yy.'da ortaya çıkan, kendisini tam anlamıyla müstakil kilise olarak görüp tanımlayan mahalli topluluklardan meydana gelen ve üyeleri tarafından Kutsal Kitap'a göre seçilmiş bir kilise sorumlusu altında bir araya gelmiş din kardeşleri birliğidir. Kongregasyonist akımda demokratik kilise yönetimi gereği her bir mahallî topluluk kendisi ile ilgili kararlarda özerktir. Ayrıca, her bir yerel topluluk, üyeleri vasıtasıyla kendi sorumlularını seçse de kilisenin tek lideri, İsa Mesih'tir [Hüseyin Erdem, *Hristiyanlıkta Kongregasyonist Akımın Ortaya Çıkışı ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 26].

<sup>5</sup> Paul Mojzes, "Congregational/Methodist Church in Macedonia", *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 38/1 (Mart 2018), 31; a.mlf., "Methodism in Macedonia Between the Two World Wars", *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 38/2 (Nisan 2018), 56; a.mlf., "The Methodist Church in Yugoslavia from 1945 to 1965: A Case Study of an Ecumenical Protestant 'Free Church' in a Hostile Environment", *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 38/3 (Temmuz 2018), 23; Ruzhica Cacanaska, "The Emergence and Development of Protestantism in Macedonia", *Religion, State & Society* 29/2 (2001), 116; a.mlf., "Protestantism in Macedonia Today", *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 38/1 (Mart 2018), 1.

<sup>6</sup> Mojzes, "Methodism in Macedonia Between the Two World Wars", 57-58; Jovan Jonovski, "Evangelical Protestant Churches in the Republic of Macedonia after World War II (1947-2017)", *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 39/4 (Haziran 2019), 46.

ABCFM'nin güneydeki misyonunu devretmesinden sonra, Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı'nda konuşlanmış Kongregasyonel Kilisesi de Mayıs 1922'de Novi Vırbas'taki İkinci Yıllık Misyon Konferansı'nda Metodist Piskoposluk Kilisesi ile birleşme kararı aldı.<sup>7</sup>

1 Ocak 1922 tarihinin, Metodist Piskoposluk Kilisesi'nin bugünkü Makedonya topraklarında resmi kuruluşunu ifade ettiği tespiti yapılabilir. Fakat açıklanan yeni bilgiler Metodist Kilisesi'nin gayri resmi olarak daha önceleri bu coğrafyada varlık gösterdiğini ortaya koyuyor. Makedonya Birleşik Metodist Kilisesi 1997'de, bölgede ilk kongresini 11-12 Mayıs 1895'te yaptığını açıkladı.<sup>8</sup> Aynı şekilde Radoviş kasabasında 1882'de küçük bir Metodist cemaatin teşkil edildiği, bu cemaatin 1889'da bir kilise inşa ettiği bilgisi de mevcuttur. 1898'de Viyanalı Metodist vâiz Robert Möller, Novi Vırbas, Feketiç, Sekiç ve Kuçura'yı ziyaret etmiş, çeşitli Evanjelik kiliselerde vaaz vermiştir. 1900'da Alman Metodist vâiz Franz Havranek, Novi Vırbas'ta bir âyin icra etmiştir. Yine bir başka Alman Metodist vâiz Otto Melle, 1900'da gönüllü olarak Novi Vırbas'a gelip bir Noel âyini gerçekleştirmiştir.<sup>9</sup>

Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı Metodist Kilisesi, idarî ve maddî açıdan ABD'nin kuzeyinde yaygın Metodist Piskoposluk Kilisesi'yle yakın bir ilişki içindeydi. Bu yüzden Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı Metodist Piskoposluk Kilisesi adını taşıyordu. 1939'da, üç Metodist kilise, ABD'nin kuzeyinde etkin Metodist Piskoposluk Kilisesi, ABD'nin güneyinde yerleşik Metodist Piskoposluk Kilisesi ve Metodist Protestan Kilisesi birleşti. Bunun sonucunda Metodist Kilisesi adlı yeni bir oluşum tesis edildi. 1968'de bu kez Metodist Kilisesi, Evenjelik Birleşik Kardeşler Kilisesi (The Evangelical United Brethren Church) ile birleşerek Birleşik Metodist Kilisesi'ni oluşturdu. Bundan dolayı kilisenin bölgedeki faaliyetleri, 1922-1939 arası Metodist Piskoposluk Kilisesi, 1939-1968 arası Metodist Kilisesi, 1968'den günümüze kadar Birleşik Metodist Kilisesi çatısı altında gerçekleştirilmiştir.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Mojzes, "Methodism in Macedonia Between the Two World Wars.", 58; a.mlf., "The Methodist Church in Yugoslavia from 1945 to 1965", 3; Jovan Jonovski, "Baptists in Macedonia: From the Beginning to the Dawn of Regeneration 1970", *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 31/2 (Mayıs 2011), 25; a.mlf., "Evangelical Protestant Churches in the Republic of Macedonia after World War II", 46; Cacanaska, "The Emergence and Development of Protestantism in Macedonia", 118; Rudolf Grulich, "The Small Religious Communities of Yugoslavia", Almanca'dan İngilizce'ye çev. Erlis Glass, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 3/6 (1983), 6; Slave Nikolovski-Katin, "Small Religious Communities and Groups in the Republic of Macedonia", *The Scientific Journal Facta Universitatis, Series: Philosophy and Sociology*, 2/6 (1999), 95; David Steele, "Configuration of the Small Religious Communities in the Former Yugoslavia", *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 15/3 (1995), 32; Branko Bjelajac, "Protestantism in Serbia", *Religion, State & Society*, 30/3 (2002), 199.

<sup>8</sup> Nikolovski-Katin, "Small Religious Communities and Groups in the Republic of Macedonia", 95.

<sup>9</sup> Jonovski, "Baptists in Macedonia", 25; Steele, "Configuration of the Small Religious Communities in the Former Yugoslavia", 32 ve 34; Bjelajac, "Protestantism in Serbia", 197-198; Zoltan Kovacs, "Methodism in Hungary", *Methodist History*, 47/3 (2009), 162-163.

<sup>10</sup> Bjelajac, "Protestantism in Serbia", 216; Polat, *Metodist Kilisesi Hakkında Bir Araştırma*, 76 ve 79; a.mlf., "Metodist Kilisesi'nin Kuruluşu, Ayrışması ve Bütünleşmesi", 414 ve 416; a.mlf., "Evanjelik Bir Hareket: Metodist Kilisesi", 575-576.

Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı Metodist Piskoposluk Kilisesi'nin piskoposluk merkezi Voyvodina-Novı Sad'da bulunuyordu. Ülkenin diğeri coğrafi kesimleri, bölgenin etnik yapısına uyumlu başmüfettişlerce yönetilmekteydi. Metodist Piskoposluk Kilisesi devir ve birleşme sonrası, Güney Bölgesi'ni dört kısma ayırdı ve bölge müfettişi olarak Pane D. Temkov'u atadı. Metodist Piskoposluk Kilisesi Ustrumca, Üsküp, Manastır, Radoviş, Murtino, Monospitovo, Kolesino, Rakliş, Velyusa ve Priştine'deki istasyonları devraldı. Bu kiliseler, Pane Temkov, Maria Bozinova, Murtinolu Mihail Velkov ve Üsküp'e atanan Sloven eski Katolik rahip Slavko A. Jonke tarafından idâre edilmeye başlandı.<sup>11</sup>

## 2. Kuruluşu ile II. Dünya Savaşı Arası Dönem

1923-24 yıllarında Makedonya'da Metodistlere yerel makamlar, jandarma ve fanatik Ortodoks rahipler tarafından büyük bir tkibaât ve baskı uygulandı. Fakat birkaç subay ve hoşgörülü Ortodoks din adamlarının varlığı bu baskının daha az hissedilmesini sağladı. Metodist Piskoposluk Kilisesi Güney Bölge Müfettişi'nin başvurusu üzerine Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı Kültür Bakanlığı, 26 Ağustos 1924'de bir açıklama yayımladı. Yazıda, Metodist Piskoposluk Kilisesi'nin özel bir kilise olduğu, mevcut kanunlar dâhilinde mensuplarının, halka açık törenler düzenleme dışında dinin gereklerini yerine getirme hakkına sahip olduğu vurgulanıyordu.<sup>12</sup>

1925'te Belgrad Hükümeti Metodist misyonu yasaklama eğilimi içine girdi. Bu gelişme, Avrupa Metodist Piskoposluk Kilisesi'nin İsviçre kökenli ABD vatandaşı Piskoposu John Luis Nuelsen (1867-1946)'i o kadar endişelendirdi ki, ABD'den diplomatik müdahale talep etti. Belgrad Hükümeti tüm Protestan kiliselere kuşkuyla bakıyordu. Metodist Piskoposluk Kilisesi'nin fakir halka yardım çalışmasını memnuniyetle karşılamış, ancak bu faaliyetin dini değil de daha çok sosyal yardım amaçlı olmasını ummuştı. Metodistler'in insanî yardım amacı güden bir sivil topluk kuruluşundan ziyade, belli bir gayeye yönelik çalışan bir kilise olarak Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı'nda olduklarını anladıklarında çok endişelendiler. Sonunda, Metodistler'in çalışmalarını sona erdirmek için kararlı adımlar atmaya karar verdiler. ABD Belgrad Büyükelçisi ve Piskopos Nuelsen'in müdahaleleri, Voyvodina mahalli idarecilerinin, Metodist misyona geniş bir hoşgörü göstermelerini sağladı. Ancak Makedonya'daki durum fazla değişmedi ve buradaki Metodistler, yerel yetkililerin sürekli muhalefetiyle karşı karşıya kaldı.<sup>13</sup>

Bazı yetkililerin görünüşte değişen tavırlarından doğan umut boşa çıkmıştı. Üsküp ve Manastır'da âyinler 1926'da yasaklandı. Vaftiz ve cenaze törenlerinin

<sup>11</sup> Mojzes, "Methodism in Macedonia Between the Two World Wars", 58; Cacoska, "The Emergence and Development of Protestantism in Macedonia", 118.

<sup>12</sup> Mojzes, "Methodism in Macedonia Between the Two World Wars", 61; Marko Grozdanov, "The Life and Legacy of Strahil Grozdanov (1920-1997)-Leader of the Macedonian Baptists in Socialist Times, 1950-1980", *Journal of European Baptist Studies* 8/1 (Eylül 2007), 25.

<sup>13</sup> Mojzes, "Methodism in Macedonia Between the Two World Wars", 59; Jonovski, "Baptists in Macedonia", 25; a.m.f., "Evangelical Protestant Churches in the Republic of Macedonia after World War II", 46; Bjelajac, "Protestantism in Serbia", 199-200.

uygulanmasında zorluklar baş gösterdi. Metodist papazlara, evlenecek kişilerin her ikisinin de Metodist olması halinde nikâh töreni yapmalarına izin verildi. Eşlerden birinin farklı bir dinî yapıya mensup olduğu durumlarda nikâh töreni, Ortodoks papazlarca gerçekleştirilecekti. Benzer zorluklar vaftiz uygulaması için de geçerliydi. Çocuğun anne ve babasının her ikisinin de Metodist olması halinde, vaftiz âyininin Metodist kilisesinde yapılmasına merkez hükümet izin vermesine rağmen, yerel yönetimler keyfi davranıyordu. Metodist çiftlerin çocuklarının Metodist kiliselerinde vaftiz edilmelerine izin verilirken, Metodist olarak kaydedilmeleri engelleniyordu. Ortodoks rahipler işi daha da ileri götürerek, Murtino ve Monospitovo bölgesindeki Metodist yetişkinleri de zorla yeniden vaftiz etmeye başladı. Bazı aileler çocuklarını gizleyip, onları Metodist papazların vaftiz etmeleri için başka kasabalara götürdü. Bazıları ise Ortodoks din adamlarınca yeni vaftiz babaları ve farklı isimlerle yeniden vaftiz edildi. Tekrar vaftiz olmaya direnenler bir haftalığına hapse atıldı. Bulgaristan sınırına yakın olan Kolesino'daki Metodistler, daha ağır bir muameleyle karşılaşıp, vatan hainliğiyle suçlandı. Radoviş'deki papaz Vladimir Daskalov (öl. 1953) ölümle tehdit edildi, kilisesi ateşe verildi, evine bomba atıldı. Nihayetinde aynı yıl içinde Belgrad Hükümeti, Metodist Piskoposluk Kilisesi'ni yasakladı. 1926'da Makedonya bölgesindeki faaliyetleri kanun dışı ilan edildi. 1929'da Rakliş Metodist Kilisesi yandı veya yakıldı.<sup>14</sup>

Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı Metodist Piskoposluk Kilisesi'nde bir kırılma yaşandı. Üsküp Kilisesi'nin kıdemli üyesi, evini toplantılara açarak cemaate büyük katkı sağlayan Ivan Rusjakov (öl. 1968), misyondan ayrıldı. Eylül 1928'te Voyvodina'dan şehre gelen Baptist papaz Vinco Vacek (öl. 1939), Ivan Rusjakov'u Baptist kilise usulüne göre vaftiz etti. Bu olay, aynı zamanda Makedonya Baptist Kilisesi'nin kuruluşunu ifade etmekteydi.<sup>15</sup>

1920'li yıllar Makedonya bölgesi Metodistleri için birçok açıdan zor geçti. Dünyayı saran ekonomik kriz, çeşitli Batı ülkeleri ve Voyvodina'dan gelen mâlî yardımı da etkiledi. Gönderilen yıllık ödeneklerin önce altıda biri, daha sonra yarısı kesildi. Ayrıca birçok genç üye de iş aramak için bölgeyi terk etti. Makedonyalı papazlardan ikisi, Veljkov ve Zaev, cemaatlerini terk etmek ve Amerika'ya göç etmek zorunda kaldı. Üçüncü papaz Arsiç, Metodist atama sisteminin kararını kabul etmeyerek Üsküp'ten Ustrumca'ya taşınmak istemedi. İngiliz ve Harici Kutsal Kitap Cemiyeti (The British and Foreign Bible Society)'nden istihdam teklifi alınca, Metodistlerden ayrıldı. Arsiç, Sırp asıllı tek papazdı. Arjantin'de dönüştürülmüş ve bir Amerikan kilisesi tarafından iyi bir maaş vaat edilerek ülkeye geri döndürülmüştü. Bu gerçekleşmeyince Arsiç, Sırp-Hırvat-Sloven Krallığı Metodist Misyon Konferansı tarafından belli bir deneme süresi şartıyla işe alınmıştı.<sup>16</sup>

<sup>14</sup> Jonovski, "Baptists in Macedonia", 25; a.mlf., "Evangelical Protestant Churches in the Republic of Macedonia after World War II", 46.

<sup>15</sup> Jonovski, "Baptists in Macedonia", 26.

<sup>16</sup> Mojzes, "Methodism in Macedonia Between the Two World Wars", 64-65.

Aynı yıllarda Metodist Kilisesi, sadece ülke idâresi ve Ortodoks Kilisesi ile sorun yaşamıyordu. Bölgede misyonerlik faaliyeti içerisinde olan Roma Katolikleri, Lutheranlar, Reforme Kilise, Baptistler, Adventistler ve Pentekostalistler’le ciddî bir rekâbet halindeydi. Bu gruplar birbirlerini töhmet altında bırakacak bir söylem içindeydi. Mesela Metodistler, bir şehre biri Roma Katolik diğeri Protestan olan iki misyon gelirse, her zaman ilkini tercih edeceklerini söylerken, Roma Katolikleri ise, bağlularını Metodistlerle herhangi bir temastan kaçınmağa tembihleyerek öğretilerine eleştiri getiriyordu. Roma Katolik rahipleri, Ortodoksluktan Katolikliğe dönüştürülenler, eğer sonra da Metodizm’e geçerse, onları büyük bir talihsizliğin vuracağını söylüyor, hatta yakın bir zamanda Metodist olan bir ailenin başına gelen kazayı, Katolik inancını terk etmenin cezası olarak yorumluyordu. Lutheranlar, ciddî bir tartışmaya girmeye değmediklerini düşündükleri Metodistlere karşı dostça davranmazken, Metodist papazlar bunun Lutheran din adamlarının Metodist pozisyonu anlamaya çalışmamalarından kaynaklandığını düşünüyordu. Reforme Kilise’nin bir kısım üyeleri ve bazı papazları ise Metodist papazlar ile samimî ilişkiler içindeydi.<sup>17</sup>

Metodist Misyon Konferansı’nın, Makedonya bölgesindeki çalışmalarında bir keşmekeş hâkimdi. Papazların sayısı büyük ölçüde azalmıştı. İsviçreli papazların bir kısmı, yeterli yerel destek bulamamaktan şikâyet ederek ülkelerine dönmüştü. Mahalli yardımcılardan çoğu aynı sebepten dolayı işten çıkarılmıştı. Fakat İsviçreli Metodistlerden gelen beklenmedik yüklü bir yardım işin seyrini değiştirdi. Metodist misyon neredeyse bölgeyi terk etmeye hazırlanıyordu. İsviçre Misyoner Cemiyeti (The Swiss Missionary Society), bölgedeki misyonun maddî külfetini üstlendi. Geçmiş alacaklarının da üçte birinden ferâğât ettiler. Mâlî zorluklara, Kral Aleksander’ın (1921-1934), 1929’da parlamentoyu dağıtması ve 1921 Anayasası’nı feshetmesiyle başlayan siyasî sorunlar eşlik etti. Ülkenin ismi de değişmiş, Krallık Yugoslavyası adını almıştı. Yeni atmosfer, kilisenin faaliyetlerini de etkiliyordu. Yine de 1931’de Piskopos Shepard, Metodist din adamlarına vaftiz etme, evlenme, ölüleri gömme ve isteyenin serbestçe üye olma hakkını elde etmeyi başardı. Bu, bir “umut ve kararlılık” atmosferi meydana getirdi. Çeşitli hakların elde edilmesi için, Piskopos Nuelsen ve Georg Sebele (öl. 1955) çok çaba sarf etti. Zamanla kilise-devlet ilişkilerine nisbî bir yasallık durumu geldi. Bu gelişme sayesinde Metodistler, ayrıcalığın tanınmasından bir ay sonra Makedonya’da yüz dört çocuğu vaftiz etti. 1930’lar boyunca Metodistler’in dini çalışmaları 1920’lerdekinden pek farklı değildi. Elde edilen denetimli serbestlikle bile üye sayısı pek artmamıştı. Çünkü yeni gelenler, mâlî kriz ve işsizlikten kaynaklanan göç ve çoğunluğu oluşturan yaşlı nüfusun ölümüyle meydana gelen sayısal açığı dolduramıyordu. 1930’ların Avrupası’ndaki huzursuz siyasi durum, Nazizm’in yükselişi, savaş tehdidi, maddi refah düzeyinin çok düşmesi, Metodistler’in Ortodoks Kilisesi, mahalli yönetimler ve halkla ilişkilerini olumsuz etkiliyordu.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Mojzes, “Methodism in Macedonia Between the Two World Wars”, 62-64.

<sup>18</sup> Mojzes, “Methodism in Macedonia Between the Two World Wars”, 66-67.

Misyon faaliyetlerinin yavaşlamasındaki bir başka faktör de yetersiz papaz sayısıdır. Bu dönemde Misyon Konferansı çok az sayıda yeni papaz istihdam edebildi. 1933'te Konferans, Stephan Lerch'in papazlık görevini sonlandırdı. Bazı vâizler hastalandı ve bir kısmı da askere alındı. Diğerleri gezi hizmetini gerçekleştirmelerine rağmen, tüm misyon bundan yeteri kadar faydalanamadı. 1930'lı yılların ilk yarısında Georg Sebele, Güney bölgesi ve Banat mıntıkası misyon şefliğine seçildi. 1937'de de tüm Krallık Yugoslavyası Misyon Konferansı'nın başkanlığını devraldı. Önce Veliki Beçkerek'te ve daha sonra Voyvodina'nın baş şehri ve Tuna Banovinası (Dunavska Banovina) idârî bölgesinin merkezi olan Novi Sad'da görev yaptı. Novi Sad, Krallık Yugoslavyası Misyon Konferansı'nın karargâhı haline gelmişti. Kuzey Bölgesi'nde Sebele'ye, elde kalan birkaç vâiz, Ferdinand Drumm, Lorenz Stahl, Philipp Grailing, Antal Takacs ve Theodor Lichtenberger yardımcı oluyordu. Makedonya'da çalışan papazların tamamı Makedonyalı-Slav iken, Voyvodina'daki vâizlerin tümü, Macar olan Georg Sebele ve Antal Takacs hariç Almandı. Papaz sayısı çok azdı ve olumsuzluklar sürüyordu. Werner Hafner, İsviçre'deki ilahiyat eğitimi sırasında başka bir mezhebe geçti. Rudolph Lerch, 1937'de Ustrumca'daki vâizlik görevini bıraktı. Wilhelm Lichtenberger, 1937 yılını Avusturya-St. Andrea'daki Kutsal Kitap Okulu'nda çalışarak geçirdi. Voyvadina-Baçka Bölge Müfettişi Ferdinand Mayr, 1937'de Avusturya-Graz'a nakledildi. 1936'da bölgeye gelen Theodor Lichtenberger kısa bir süre sonra hastalık nedeniyle görevi sürdüremeyip ayrıldı. Almanya'dan Freiderich Oberlis 1938'de bölgeye geldi, ancak II. Dünya Savaşı'ndan kısa bir süre önce ülkeyi terk etmek zorunda kaldı. Zdravko Jankov ve Ceko Cekov, Frankfurt'taki seminere teoloji eğitimine gönderildi. Fakat St. Andrea'ya ilahiyat eğitimi için gitmek isteyen Stevan Traikov ve birkaç Makedonyalı genç pasaport alamadılar. Mahallî papazlar Temkov, Daskalov, Kalayliyev ve Karamazov, Güney bölgesinin ihtiyaçlarına cevap vermek üzere olağanüstü çalışıyorlardı. Her şeye rağmen Güney, 1930'larda Kuzey'den daha hızlı gelişerek 1920'lerin gidişatını tersine çevirdi. Kutsal Kitap kadınlardan Maria Bozinova ve yerel vâizler Nikola Arnaudov ve Stevan Traikov'un yanı sıra 1938'den sonra gelen İsviçreli misyonerler Rosa Isler ve Maria Lichtenberger misyonu destekliyordu.<sup>19</sup>

Temkov ve Daskalov da Makedonya'da en yoğun hizmet yıllarını geçirdi. Temkov, papazlık çalışmalarını Kutsal Kitap ve broşürlerin dağıtımıyla birleştiren yetenekli bir organizatördü. Metodist Piskoposluk Kilisesi bu senelerde Makedonya'nın iki Protestan kilisesinden biri (diğeri Baptist Kilisesi) olarak, güneydeki Ustrumca ve Üsküp'teki iki kilisesiyle tüm Protestanlara hizmet verdi. Üsküp'e gelen yabancılar ve askerler bu kilisede ibadet etti. Kilise mensupları da hastaneleri düzenli olarak ziyaret etti. Kiliseye ait yoksul evi, sadece 1936'da yedi yüzden fazla kişiye barınma imkânı sağladı. Bütün bunlara rağmen Temkov, insanları evanjelize etme konusunda kendisinin iyi bir vâiz olmadığını düşünüyordu ve Üsküp'teki üye sayısı da bunu destekleme eğilimindeydi. Ancak diğeri veriler, onun pastoral çalışmadaki başarısına tanıklık ediyordu. İki Dünya Savaşı arasındaki dönem

<sup>19</sup> Mojzes, "Methodism in Macedonia Between the Two World Wars", 68-69.



boyunca, Pane Temkov, vâizler ve halk nezdinde büyük saygı gören bir papaz ve Makedonya Metodizmi'nin merkezî figürüydü. Vladimir Daskalov da, merkezi Ustrumca olmak üzere Ustrumca Nehri Vadisi'nde cemaatlere hizmet etti. Dört yüze yaklaşan üyelikle Krallık Yugoslavyası'nın en büyük cemaatlerinden birini organize eden vâiz olarak büyük başarı elde etti. Dini bayramlarda yedi yüze yakın kişi, bu sayının yarısını bile karşılayamayan bir salonu dolduruyor, çoğu hollerde ve avluda yer bulabiliyor, birçoğu da yer sıkıntısı yüzünden ayrılmak zorunda kalıyordu.<sup>20</sup>

Makedonya'daki yerli Metodist papazların teolojik eğitim düzeyi hiçbir zaman yüksek olmamıştır. Bu eksiklik papazların kendi özel gayretleri, Yıllık Görev Konferansları'ndaki sınavlar, Frankfurt Metodist Teoloji Okulu ve St. Andrea Kutsal Kitap Okulu'nda eğitim verilmesi yoluyla giderilmeye çalışıldı. Her iki okul da Krallık Yugoslavyası'ndan gelen öğrencilerin bazı masraflarını karşılamaya istekliydi. Geri kalanı da, Alman ve İsviçreli cemaatlerden gelen bağışlar ve Piskopos John Nuelsen'in özel hediyeleriyle telâfi ediliyordu. Bu ilahiyat okullarının her ikisi de ağırlıklı olarak öğrencilere papazlık için pratik bilgiler veriyordu. Müstakbel papazların temel eğitimi, onların iyi Alman üniversitelerine kabul edilmesi için yetersizdi. Ancak bu kişilerin, özellikle köylüler veya zanaatkârlar arasında hazırlandıkları çalışma türü için, St. Andrea ve Frankfurt'ta aldığı eğitimin biraz daha iyi olması gerekirdi.<sup>21</sup>

Daha büyük zorluklarla karşılaşmasına rağmen, misyon Makedonya'da Voyvodina'dakinden daha hızlı büyüdü. Hâlbuki Makedonya'daki çalışma çok kapsamlı ve her yere de ulaşmış değildi. Buna karşın oluşan cemaatlerin mensup sayısı, kuzeydeki kiliselerin herhangi birinden daha fazlaydı. Çalışmanın üç merkezi vardı: Üsküp, Ustrumca ve Manastır. Üsküp, Makedonya'nın merkez şehri olarak hızla önem kazanıyordu. Pane Temkov, burada hizmet verebilecek en tecrübeli papaz olarak seçilmesinin karşılığını veriyordu. Ayrıca, Kosova'da, Priştine ve Mitrovica kasabaları ile Vulçitrın ve Libyan köylerinin yanı sıra Makedonya'nın Gostivar kasabasında da faaliyet gerçekleştiriyordu. Bununla birlikte, bu yerler Üsküp'ten uzaktı ve düzenli olarak ziyaret edilemiyordu. Metodist Piskoposluk Kilisesi, bu bölgeye bir vâiz atamak istiyordu ancak maddi sebeplerden dolayı bunu gerçekleştirilemiyordu. Sorun kısmen, 1938'de Slovak menşei Metodist cemaatin çoğunun Banat-Kovaçica'ya geri dönmesiyle, yani bir vâize ihtiyaç kalmamasıyla çözüldü.<sup>22</sup>

Temkov, Üsküp'te mezhepler üstü bir vâiz olarak tüm Protestan topluluğuna hizmet veriyordu. Ölen tüm Protestanların cenâze törenlerini yapması ve bütün Protestan çocukları vaftiz etmesi isteniyordu. Ordu, hastanelerdeki Protestan askerleri ziyaret etmesine ve dini bayramlarda hizmet vermesine izin verdi. Çalışmalarında genellikle rahatsız edilmedi. Kuzeyli Lutheran ve Reforme Kilisesi

<sup>20</sup> Mojzes, "Methodism in Macedonia Between the Two World Wars", 70; Jonovski, "Baptists in Macedonia", 26.

<sup>21</sup> Mojzes, "Methodism in Macedonia Between the Two World Wars", 70.

<sup>22</sup> Mojzes, "Methodism in Macedonia Between the Two World Wars", 71; Jonovski, "Baptists in Macedonia", 25.

vâizlerinin, Metodist Piskoposluk Kilisesi'nde askerleri için servis vermesine müsaade edilerek mezhepler arası iyi ilişkiler sürdürüldü. Ortaya çıkan tek sorun, birkaç Adventist çiftin evlilik töreni talep etmesiydi. Temkov bunu reddetmek zorunda hissetti; çünkü Adventistlere devlet tarafından iyi gözle bakılmıyordu. Hâlâ gözlem altında olan Metodistler bu riske girmek istemedi. Bir Adventist düğün törenini yönetmenin bir işbirliği olarak yorumlanabilme ve tekrar baskı altına girme ihtimali göze alınmazdı.<sup>23</sup>

Krum Kalayliyev (1900-1982), ilahiyat eğitimi için gittiği St. Andrea'dan 1936'da dönünce, Güneydoğu Makedonya'da göreve başladı. On yıldan fazla süredir pasif olan Manastır istasyonundaki çalışmaları yeniden canlandırdı. Kalayliyev, burada bir cemaat oluşturdu. Resne, Ohri, Meşevište, Botun ve Pirlepe'de kilise ve cemaatler tesis etti. Sırp ağırlıklı yönetimin çalışma izni vermediği asistanı Osterhaus, Makedonya'yı terk etmek zorunda kalmasaydı sonuç daha da etkileyici olabilirdi. Kalayliyev tecrübe kazandıkça, ileri gelen bir evanjelist ve yorulmak nedir bilmeyen bir misyoner haline gelmişti. Bölgede etkisi hızla yayılıyordu.<sup>24</sup>

Makedonya'daki en aktif çalışma, Ustrumca Vadisi'nde yer alan kasabalar, Ustrumca, Murtino, Monospitovo ve Koleşino'da gözlemleniyordu. Başmüfettiş Sebele, Ustrumca Kilisesi'ni en aktif, Murtino Kilisesi'ni en büyük ve Koleşino Kilisesi'ni en sadık kilise hale getirmişti. Daskolov ve Karamazov isimli iki papaz, Arnaudov ve Traikov adlı iki papaz yardımcısı, bir Kutsal Kitap kadını Bozinova, Ustrumca Vadisi'ndeki kasabaların yanı sıra Velyusa, Doyran, Kosturnovo, Mokrievoo, Gabrovo, Valandova ve Bistrica gibi yerlerde dinî hizmetler gerçekleştirdi. Güçlü evanjelik merkezler haline gelen Radoviş ve Rakliš'teki çalışmalar, yerel yetkililer tarafından altı yıl süreyle yasaklandı. Piskopos Nuelsen mahalli yetkilileri, ancak 1935'te kilisenin yeniden hizmet etmesine izin vermeye ikna etti.<sup>25</sup>

Bu yıllarda Ortodoks Kilisesi ile de çatışmalar yaşanmaya başlandı. Bir Ortodoks rahip, Arnaudov tarafından Koleşino'da icra edilen dini töreni yarıda kesti ve minberden onlara kendi kilisesine katılmadıkları sürece baskı yapma hakkına sahip olduğunu iddia etti. Benzer bir olay Monospitovo'da gerçekleşti. Davetsiz bir Ortodoks rahip gelip kilisede vaaz verince Karamazov bu olaya çok içerledi. Ustrumca Vadisi'nde Protestanlığa kısmi teveccüh artıkça, birçok Ortodoks rahip, onlar gibi sistematik vaazlar düzenlemeye karar verdi ve tüm halkı bunlara katılmaya zorladı. Bazı Ortodoks rahipler daha şiddetli yöntemler uygulamaya karar verdi. Bir karma evlilik vakasında, Protestan bir damat Protestan bir papazdan kendilerini evlendirmesini istediğinde, bunu duyan bölgenin Ortodoks rahibi, onu silahının dipçığıyle dövdü ve kendi kilisesinde evlenmediği takdirde öldürmekle tehdit etti. Başka bir hadisede, yine Ortodoks bir rahip, Metodist Piskoposluk Kilisesi'ndeki düğün töreni esnasında evlenen çifti öldürmekle tehdit etti. Metodist papazlar,

<sup>23</sup> Mojzes, "Methodism in Macedonia Between the Two World Wars", 71-72.

<sup>24</sup> Mojzes, "Methodism in Macedonia Between the Two World Wars", 72; Grulich, "The Small Religious Communities of Yugoslavia", 7.

<sup>25</sup> Mojzes, "Methodism in Macedonia Between the Two World Wars", 73.

kiliseden buna benzer sebeplerden ayrılan veya ihraç edilen sâbık üyelerini gömüp gömmeyeceklerine karar veremedikleri için cenazeler de tartışmalara neden oldu. Benzer sorunlar vaftiz uygulamalarında da baş gösterdi. Murtino’da meskûn birçok Metodist ebeveynin çok sayıda çocuğu, mahallin Ortodoks rahibi tarafından zorla yeniden vaftiz edildi. Ortodoks Kilisesi, Makedonya’da her iki tarafın da Hıristiyan olmadığı evlilikleri geçersiz olduğunu ilan etti ve Hıristiyan kadınların Müslümanlarla evlilikleri tanınmadı.<sup>26</sup>

1932’de Ustrumca Vadisi’ndeki kiliseler gençlik örgütleri de kurmaya başladı. Gençlik teşkilâtları, kiliselere üyelikte yüzde otuz gibi bir artış getirdi. İlkel ulaşım (merkep, at ve yayan) rağmen, yaklaşık üç yüz ila yedi yüz kişinin katıldığı seyyar gençlik toplantıları düzenlendi. Şâyet köylülere baskı yapılmıyorsa, üye sayısının en az üç kat artacağına inanılıyordu. Murtino gibi küçük bir köyde konuşmacıları dinlemek için bir hafta boyunca her gece iki yüz ilâ iki yüz elli kişi toplanıyordu. Bu çalışmalarındaki en büyük sorun, Bulgarca konuşulmasına izin verilmemesi ve Sırpça veya Makedonya dilinde neredeyse hiçbir dinî literatür olmamasıydı. Papazlar yalnızca Kutsal Kitap, Slavopoj (Şan Şarkıları) isimli bir ilahî kitabı ve Put Zivota (Hayat Yolu) isimli dergiyle yetinmek zorundaydı. Sırpça dinî literatür veya bunu oluşturabilecek kişi veya kişiler olsaydı, daha iyi sonuçlar elde edileceği düşünülüyordu. Zira sadece Kutsal Kitabı vaaz etmek ve okumak, onlara Evanjelik veya Metodist ilkelerin derinlemesine anlatımı için yeterli bulunmuyordu. Makedonya’da yabancı misyonerlere mahalli unsurların yardımcı olması da, Metodizm’e şüpheyile bakılmasına engel olamıyordu. Misyonerlerin, çok etnisiteli Voyvodina’da olduğu gibi kabul görmeleri mümkün değildi. Çünkü coğrafyanın dinî dokusunu Ortodoksluk meydana getiriyordu. Protestanlardan önce bölgede faaliyete başlamış olan Roma Katoliklerinin de rekabeti söz konusuydu. Metodistler bunların yanı sıra merkezî ve mahallî bürokrasinin tavrından da şikâyetçiydi.<sup>27</sup>

### 3. 1939-1991 Arası Dönem

II. Dünya Savaşı sırasında Makedonya’nın Bulgaristan tarafından işgali, misyonu çok fazla rahatsız etmedi. Bulgarlar, Makedonya’yı işgallerini, haksız yere kaybettikleri toprakları kurtarmaları olarak görüyordu. Bu görüş, Makedonya’da pek çok taraftar da buldu. Makedonyalı komünistler bile Krallık Yugoslavyası komünistleri yerine Bulgar komünistleri ile bağ kurma peşindeydi. Aynı şekilde Makedonya Metodistleri’nin de tavrı böyleydi. Krallık Yugoslavyası Metodist Yıllık Görev Konferansları’na sık sık katıldığı için bölgede yakından tanınan Alman Metodist vâiz Alphons Pratsch’ın gözetiminde, Makedonya Metodistleri Bulgaristan Misyon Konferansı’na alındı. Tüm savaş boyunca, Makedonya Metodistleri, Makedonya’daki halktan daha fazla acı çekmedi. Genel durumları da Kuzey’deki kiliselerden çok daha iyiydi.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Mojzes, “Methodism in Macedonia Between the Two World Wars”, 73-74.

<sup>27</sup> Mojzes, “Methodism in Macedonia Between the Two World Wars”, 75-76.

<sup>28</sup> Mojzes, “Methodism in Macedonia Between the Two World Wars”, 76-77.

Krallık Yugoslavyası'nın kuzeydoğusundaki Metodistler, ilk ve ilerleyen dönemlerinde II. Dünya Savaşı'nın zorluklarından kendilerini koruyabildi. Ancak savaşın sonuna doğru bölge, Kızıl Ordu, Partizanlar ve Batılı Müttefikler tarafından Alman işgalinden kurtarılınca onlar açısından durum değişti. 1943'te Krallık Yugoslavyası yıkıldı, yerine komünistlerin liderliğinde bir devlet kuruldu. Yeni devletin ismi 1945'te Yugoslavya Federal Halk Cumhuriyeti oldu. Nasyonal Sosyalizm'e sempati duyup-duymamalarına bakılmaksızın, tüm Alman kökenli vatandaşlar firar psikozuna girmişti. Doğu Avrupa'da Nazizm'den acı çeken milletlerin nefret ve intikamının kendilerine gelebileceğini hisseden Voyvodina'nın Alman sakinlerinin bitmez tükenmez göç kervanları, çekilen Alman ordusunu Avusturya ve Almanya'ya kadar takip etti. Bu büyük geri çekilmeye yaklaşık beş yüz yirmi Metodist te katıldı. Yugoslavya Federal Halk Cumhuriyeti'nde Metodist kiliselerin Almanca konuşan tek bir üyesi bile kalmadı. Kuzey bölgesinin tüm vâizleri, şartlar ne olursa olsun cemaatlerinden kalanlara hizmet etmek olduğunu düşünen başmüfettiş Georg Sebele ve Ferdinand Drumm dışındakiler bu firara katıldı. Kaçan vâizler sadece kişisel güvenlik dürtüsüyle değil, aynı zamanda tüm mallarını geride bırakan ve bilinmeyen bir geleceğe yönelen cemaatlerine, gittikleri yerde hizmet etme arzusuyla motive oldu. Bazı papazlar, cemaatler güvenli bir şekilde yeni iskân yerlerine ulaştığında geri dönmek istedi. Ancak 1944 Ekim ve Aralık aylarında Voyvodina'nın Rus ve Yugoslavya Federal Halk Cumhuriyeti komünistleri tarafından işgal edilmesi nedeniyle bunu gerçekleştiremediler. Bazıları o zamanlar Macaristan toprağı olan Bačka'da papaz olarak misyonu devam ettirdi. Bazıları da Piskopos Otto Melle tarafından Macaristan Misyon Konferansı'na atandı. Bunlar daha sonra Macaristan'dan Almanya'ya sürülen Almanca konuşan cemaatlere rehberlik etti. Yugoslavya Federal Halk Cumhuriyeti'nde kalan Ferdinand Drumm ve ailesi toplama kampına götürüldü. Bir müddet mahpusluk sonrası, kamptan Almanya'ya kaçarak muhtemel bir ölümden kurtuldular. Voyvodina'nın bazı bölgelerinde, Birleşik Yugoslav Partizan, Rus, Romen ve Bulgar güçleri ile Alman ve Macar unsurları arasında yoğun çatışmalar yaşandı. 1944'ün son ayları, Yugoslavya Metodizmi'nin en karanlık dönemiydi. Birçok kilise terk edildiği için misyon tamamen durdu. Farklı kiliselere müntesip az sayıdaki cemaat, toplanmaktan korkar hale geldi ve aralarındaki iletişim tamamen koptu.<sup>29</sup>

Novi Sad'da kalan başmüfettiş Sebele, 1945-1946 yıllarında ülkede demiryolu ulaşımının işler hale getirilmesiyle, Voyvodina'nın çeşitli köy ve kasabalarında tek tük bulunan misyon üyeleriyle temasa geçti. Sebele, çalışmalarını canlandırmada, bir yardımcıya sahipti. Metodistlere sempati besleyen ve ne gariptir ki Naziler tarafından öldürüldüğü söylenen Osijekli Protestan papaz Anton Mojzes'in dul eşi Paula Mojzes, faaliyetlere güçlü bir destek sağlıyordu. Her Pazar dönüşümlü olarak merkez istasyon Novi Sad'dan küçük cemaatlerden en az birine gidip onları canlandırmak için seyahat

<sup>29</sup> Mojzes, "Methodism in Macedonia Between the Two World Wars", 77-78; a.mlf., "The Methodist Church in Yugoslavia from 1945 to 1965", 5-6; Cacanaska, "The Emergence and Development of Protestantism in Macedonia", 118; Bjelajac, "Protestantism in Serbia", 202.

ediyorlardı. Sebele, 1945'te, New York'taki Misyonlar Kurulu'na (The Board of Missions) sunduğu ilk raporunda, yeni hükümetin artık Metodistlere Makedonya'da mahallî dili kullanarak çalışmasına izin vereceği umudunu dile getirdi. Çünkü ülke artık federalizm ilkesi üzerine kuruluydu ve teoride tüm millet ve dinlere eşit yakınlık veya uzaklıktaydı. Sebele, ABD ve Avrupa'daki Metodist Kiliseleri'nden, II. Dünya Savaşı'nın birincisine göre bölgede daha büyük tahribat meydana getirdiğini, özellikle ilaç ve giysiye çok ihtiyaç duyulduğunu bildirerek yardım talep etti. ABD ve bilhassa İsviçre bu talebe cömert bir karşılık verdi. Bu yardım, üyelerin savaş sonrası yılların en zor bölümünde hayatta kalmalarına yardımcı oldu, ancak gelen para vâizlerin maaşları, seyahatleri ve mülklerinin bakımı için gene de yetersizdi. Elleri de çok az mülk kalmıştı. Şapellerin neredeyse tamamı Almanlara ait mülk olması hasebiyle kamulaştırılmıştı. Metodist Kilisesi Cenevre yönetim bölgesinin ABD'li yeni piskoposu Paul Neff Garber (1899-1972), 1946'da Yugoslavya Federal Halk Cumhuriyeti'ni ziyaretinde, Kuzey bölgesindeki Metodist misyonun dağılışına tanık oldu. Makedonya'daki çalışmalar ise, papazlar Pane Temkov, Vladimir Daskalov, Krum Kalayliyev, Kosta Karamazov ve Ceko Cekov'un hala görev yerlerinde olmaları ve çalışmalarına devam etmeleri nedeniyle sağlam görünüyordu.<sup>30</sup>

Bölgede komünizmin iktidara gelmesinden sonra Metodist Kilisesi'nin, devletle olan ilişkileri yeni bir safhaya geçti. Devlet, Ortodoks, Katolik, Müslüman ve Yahudi topluluklarını aynı kapsamda değerlendirirken, Protestanlar için özel kanun ve kararâmeler yayımladı. Genellikle çok muğlak olan kanun lafızlarına göre, küçük Protestan kiliselerine savaştan önce sahip olduklarından daha fazla dini hürriyet tanındı. Metodistler ise savaştan önce de sonra da negatif bir ayrıma maruz kaldıklarını düşünüyordu. Şimdi ise hükümet en azından teorik olarak tüm kiliselere eşit uzaklıktaydı. Yeni kurulan rejimin, kiliselere karşı tutumu genel olarak olumsuzdu ve konjonktüre göre değişiyordu. Yine de hukuki açıdan bu bir gelişmeydi, çünkü Metodistler artık tanınmış bir dini yapı statüsüne kavuşmuştu. Fakat çoğu kez sahadaki uygulamalarda yasanın lafzına riayet edilmiyor ve tanınan özgürlükler büyük ölçüde kâğıt üzerinde kalıyordu. Dini özgürlüğün göstergesi ibadet hürriyeti ise bir kısıtlama ve baskı altındaydı. Bunların yanı sıra Metodistler, hem Ortodoks Kilisesi'nden hem de diğer azınlık kiliselerinden hasmane bir tavır gördüklerinden şikâyetçiydi. 31 Ocak 1946'da kabul edilen yeni anayasayla dini özgürlükler teminat altına alınmıştı. Kiliselere insanlara dini hizmet verme ve dini ritüelleri uygulama özgürlüğü verilmişti. 5 Aralık 1946'da özel iktisadi teşebbüslerin kamulaştırılmasına ilişkin bir kanun çıkarıldı. Kanun daha sonra 28 Nisan 1948 tarihinde değiştirilmiş ve genişletilmiş; yabancı misyonlar tarafından işletilen hastaneler, klinikler, yetimhaneler vb. dâhil olmak üzere tüm mülklerin kamulaştırılması hükmünü içerir hale gelmişti. Voyvodina Metodistleri bundan çok olumsuz etkilenmiş, Bethania Sanatoryumu ve bir yetimhane başta olmak üzere birçok gayrimenkulünü kaybetmişti. Zaten fazla bir mülke sahip olmayan Makedonya

<sup>30</sup> Mojzes, "The Methodist Church in Yugoslavia from 1945 to 1965", 7-9; Jonovski, "Evangelical Protestant Churches in the Republic of Macedonia after World War II", 46-47.

Metodistleri'nin kayıpları çok daha azdı. Mart 1947'de çıkarılan bir yasayla, din karşıtı propaganda özgürlüğü genişletilirken, tüm dini müesseselerin dini propagandaları yasaklanmış, sadece mâbed içinde ibâdet hürriyeti tanınmıştır. 1948'de hükümet, kiliselerle iletişimi kolaylaştırmak için, Federal Din İşleri Komisyonu<sup>31</sup> isimli bir kurul kurdu. Komisyon, hükümete muhalefete etmemek kaydıyla, kiliselerin halka yönelik sosyal yardım faaliyetlerinde devlet kurumlarıyla işbirliği yapmalarına izin verildiğini ve bu amaçla yurt dışındaki kiliselerle temaslarda bulunabileceklerini açıkladı. Sahip olduğu piskoposluk sistemi münasebetiyle Cenevre Piskoposluk Bölgesi'ne<sup>32</sup> bağlı olan Yugoslavya Federal Halk Cumhuriyeti Metodistleri, Yıllık Misyon Konferansları'nın çoğunu, hükümetin ülkeye girmesine izin vermemesi sebebiyle bir piskopos olmadan düzenledi. Ancak hükümet, Misyonlar Kurulu ve diğer Metodist ajanslardan gelen mali yardımının düzenli olarak ülkeye girmesine müsaade ederek, Metodist Kilisesi'nin bölgedeki varlığını mümkün kıldı.<sup>33</sup>

1948 sonrası Makedonya'daki çalışmaların yeniden canlandırılması aşamalı olarak gerçekleşti. Bölgedeki beş papaz Üsküp, Ustrumca, Pirlepe, Murtino, Monospitovo, Koleşino, Radovişte, Rakliš'te ve daha seyrek olarak Manastır, Priştine ve Mitroviça'da cemaatlere hizmet etti. Komünist idare, zaman zaman seyahatleri kısıtlıyor, Metodist misyonerleri tehdit mâhiyetinde sık sık gözaltına alıyordu. 1950 yazında, Makedonyalı iki papaz tutuklandı ve bunlardan biri olan Ceko Cekov, akrabasının sınırdan Yunanistan'a kaçmasına yardım ettiği iddiasıyla dört sene ağır çalışma cezasına çarptırıldı. Kendisi, nüfuzunun yarısının Metodist Kilisesi'ne mensup Koleşino'da büyük itibar sahibi olduğu için rejimin tabîi bir hedefiydi. Cekov'un arkadaşlarının görüşüne göre ise, devlet din özgürlüğü vaatlerini açıkça ihlal ettiği izlenimini vermemek için bu uydurma bir suçlamaydı. Cekov, vazifesinin dışında bir konuya dair sorgulandı ve mahkûm oldu. Bayan Cekov, Cumhurbaşkanı'na affı için başvurdu; fakat karar değişmedi.<sup>34</sup>

Yugoslavya'nın Kominform'dan ayrılıp "öz yönetimci sosyalizm" sistemine geçişiyle kademeli bir serbestleşme yaşandı. 1953'te Ulusal Meclis, 1946 Anayasası'nın bazı maddelerini özgürlükler lehine değiştirdi. Aynı yılın Mayıs ayında Ulusal Meclis, din hürriyetini güvence altına alan anayasal hükümlerin tamamlayıcısı olarak Dini Toplulukların Hukuki Statüsü Hakkında Kanunu kabul etti. Yeni hükümlere göre, Yugoslavya vatandaşları herhangi bir dinî gruba üye olma veya hiçbirine mensup olmama özgürlüğüne sahipti. İnsanları kiliseye üye yapmak veya

<sup>31</sup> Bu kurul 1962'ye kadar Federal Din İşleri Komisyonu, 1963-1976 arası Cumhuriyet Dini İşler Komisyonu, 1977-2000 arası Cumhuriyet Dini Topluluklarla İlişkiler Komisyonu adıyla çalışmıştır. 2000'den itibaren ise Dini Cemaat ve Gruplarla İlişkiler Komisyonu (KOVZ- Komisija Za Odnosi So Verskite Zaednici I Religiozni Grupi) ismiyle vazife icrâ etmektedir (Jonovski, "Evangelical Protestant Churches in the Republic of Macedonia after World War II", 49).

<sup>32</sup> Metodistler'in Güneydoğu Avrupa misyonlarının yönetim merkezi, Cenevre Merkez Konferansı olarak adlandırılmasına rağmen Zürih'te yerleşti (Jonovski, "Evangelical Protestant Churches in the Republic of Macedonia after World War II", 48).

<sup>33</sup> Mojzes, "The Methodist Church in Yugoslavia from 1945 to 1965", 11-13; Jonovski, "Evangelical Protestant Churches in the Republic of Macedonia after World War II", 48.

<sup>34</sup> Mojzes, "The Methodist Church in Yugoslavia from 1945 to 1965", 14-16; Jonovski, "Evangelical Protestant Churches in the Republic of Macedonia after World War II", 49, 52.

kiliseye üye olmalarını engellemek için baskı yapmak yasaktı. Tüm kiliselere tam yasal eşitlik ve tanınma sağlandı. Kilise ve mülklerinde önceden izin alınmadan dinî tören ve âyin düzenlenmesine müsaade edildi. Ancak açık havada yapılacak dinî törenler için özel izin alınması gerekir. Papazların, talep halinde hastane ve huzurevlerinde hastaları ziyaret etmeleri de serbest hale geldi. Vaftiz için anne-babadan birini rızası yeterliydi. Okul saatleri dışında bir çocuğun, kilisede dini eğitim alabilmesi içinse her ikisinin de izni gerekiyordu. Kiliseler, papaz eğitiminin hâricinde okul açamayacaktı. Bu tür okulların müfredâtını kiliseler belirleyecekti; fakat devlet bu okulları denetleme hakkına sahipti. Kiliseler, kanunlara uygun olarak süreli yayın ve gazeteler çıkarılabılırdi. Bu kanunun Metodistleri en zorlayıcı hususu, dinî hizmetler için özel evlerin kullanılmasını yasaklayan maddeydi. Çünkü birçok kasabada Metodist cemaatler, bir kilise tesis edemeyecek kadar fakir olmaları nedeniyle evlerde toplanmaktaydı. Yeni düzenleme yayınlandığında, Metodistler bazı kasaba ve köylerdeki faaliyetlerin, özellikle de küçük olanların terk edilmesi gerektiğini düşünüyordu. Ancak Misyonlar Kurulu'ndan gelen yardımlarla, her kasaba cemaati için bir ev satın alınması mümkün hale geldi.<sup>35</sup>

Metodist Kilisesi Yugoslavya Federal Halk Cumhuriyeti'ndeki çalışmalarını, kurucusu John Wesley'in 1784'te yayımladığı "Disiplin Kitabı"na (The Book of Discipline) göre organize etti. Ancak kuralların tatbikinde zamanın ruhuna göre bazı uyarlamalar yaptı. Metodist Kilisesi, çoğu kez kurallar konusunda esneklik göstermiştir. Kilisenin önemli gördüğü Üç Aylık Konferanslar, özellikle küçük kiliselerde düzenli olarak yapılmıyordu. Her kilisede yılda en az bir Üç Aylık Konferans düzenlenmesi hususuna özen gösteriliyordu. Novi Sad'da düzenlenen 1953 tarihli konferansa Cenevre bölgesinin yargı yetkisini yeni devralan başka bir ABD'li Piskopos Arthur James Moore (1888-1974) başkanlık yaptı. 1957'de yine Novi Sad'da düzenlenen konferansı, 1954'te Moore'ın yerine Cenevre Bölgesi Piskoposu seçilen İsviçre vatandaşı Piskopos Dr. Ferdinand Sigg (1902-1965) yönetti. Adı geçen iki piskoposla, dil engeli nedeniyle cemaatin iletişimi istenen seviyede olmadı. Ancak Almanca konuşan Dr. Sigg piskoposluk görevini üstlenince, iletişim kurmak biraz daha kolaylaştı.<sup>36</sup>

Kilise, 1945-1953 arası Makedonya'da beş aktif vâize sahipti. 1953'te Vladimir Daskalov ve Pane Temkov emekli oldu. Daskalov, kısa süre bir sonra öldü. Misyonun yükünü kalan üç papaz çekiyordu. O yıllarda Metodist ve Baptist Kiliseleri vâiz alışverişinde bulunuyor; birkaç Metodist papaz Novi Sad Baptist Teoloji Okulu'nda (The Baptist Theology School) (BTS) eğitim görüyordu. Ayrıca birkaç da karma evlilik yapıldı. Metodist kilise bacıları ve meslekten olmayan vâizlerin resmi bir teolojik eğitimi yoktu. Vaazlar, ya Kutsal Kitap'tan ya da ilâhî kitaplarından hazırlanıyordu. George Sebele ve Paula Mojzes, üyelerin çoğu çiftçi olduğu için kış

<sup>35</sup> Mojzes, "The Methodist Church in Yugoslavia from 1945 to 1965", 16-18; Jonovski, "Evangelical Protestant Churches in the Republic of Macedonia after World War II", 49.

<sup>36</sup> Mojzes, "The Methodist Church in Yugoslavia from 1945 to 1965", 23; Jonovski, "Evangelical Protestant Churches in the Republic of Macedonia after World War II", 50.

aylarında iki aylık bir temel teolojik kurs düzenledi. İlk kurs, 1954'te Novi Sad'da, Reforme Kilise'den iki papaz, bir Ortodoks rahibi ve bir Baptist papazın katılımıyla yapıldı. Kursa on beş erkek ve dokuz kadın katıldı. Kursta Kiro Buhov, Georgi Milchev, Asen Palankov ve kilise bacıları Vera Azmanova ve Zora Vučkova eğitim alıyordu. Kurs sonrası, görevdeki vâizler Kosta Karamazov, Krum Kalajliev ve Ceko Cekov'a destek olarak, Gorgi Milçev ve Zora Vučkova da vâizliğe atandı. Bölge Metodizmi'nin en önemli figürü Georg Sebele'nin, 1955 sonbaharında âni ölümüyle, kilise en ağır kaybını yaşadı. Cenevre Metodist Piskoposluğu, kilise idârî sekreteri olarak görev yapan Bayan Paula Mojzes'i vekâleten başmüfettişlik görevine atadı. Metodist gelenekte böyle bir göreve atanan ilk kadın olarak tarihe geçti. Paula Mojzes Macaristan'ın Magyarboly kentinde doğmuştu. Sekiz yıllık temel eğitiminin sonrası Hırvatistan'ın Osijek şehrinde banka sekreteri olarak çalıştı. 1934'te Osijek kentinde bir Protestan papazı Anton Mojzes ile evlendi. 1941 yılına kadar orada yaşadılar. Bayan Mojzes II. Dünya Savaşı sonrası, kendisini Yugoslavya Federal Halk Cumhuriyeti'nde Metodizm için çalışırken buldu. Papaz Georg Sebele, bölge müfettişiyken, Paula'yı kilise idârî sekreteri olarak görevlendirmişti. Zamanla Paula ve "kilise bacıları" adlı küçük bir kadın grubu, Sebele'ye misyon işlerinde de yardım etmeye başladı. Bayan Mojsez, Sebele sonrası tayin edildiği başmüfettişlik görevini, Piskopos Sigg'in 1957'de papaz Krum Kalayliyev'i yeni başmüfettiş olarak atadığı Yıllık Konferansa kadar sürdürdü. Paula Mojzes daha sonra Kuzey Bölgesi'ne denetleyici papaz olarak atandı. Novi Sad Kutsal Kitap Semineri'nde Almanca öğretmenliği ve dinî literatüre katkı sağlayan tercümelemler yaptı. Kiliselerde vaazlar verdi; âyinler yönetti. Bunların yanı sıra yanı Put Zivota ve Crkvene Vesti (Kilise Haberleri) gibi süreli yayınların editörlüğünü yaptı. Metodizam: Kratka Istorija Metodisticke Crkve (Metodizm: Metodist Kilisesi'nin Kısa Bir Tarihi) adlı bir kitap yazdı. Kitap basılamadı, ancak 1962-1963 arası Novi Sad'da teksir makinası ile çoğaltıldı. Ayrıca Makedonya dilinde bir ilâhî kitabının teşkiline yardımcı oldu. Metodist Dünya Misyonları Kurulu Genel Sekreteri Dr. Eugene L. Smith (1913-1986) onun başarısına dikkat çekti. Bayan Mojzes iki yıl süren görevi esnasında Yugoslavya Federal Halk Cumhuriyeti Metodist Kilisesi Yıllık Misyoner Konferansı'na da başkanlık etti. Yeni başmüfettiş Krum Kalayliyev ise, Yıllık Misyon Konferansı'na başkanlık eden ilk Makedonyalı'ydı. Kendisi başmüfettişlik görevine atanmadan önce Pirlepe Kilisesi ve çevre istasyonlarda misyon faaliyetini sürdürüyordu. Bölgenin dünya Metodizmi ile bağlarını önemli ölçüde güçlendirdi. Bir başka Metodist misyoner Kosta Karamazov, emekli din adamı Pane Temkov'un destek ve yardımıyla Üsküp Cemaati'nin vâizliğini yürütüyordu. Cemaati, Ağustos 1963'te Üsküp'te meydana gelen depremde büyük kayıp verdi ve şapel ağır hasar gördü. Cemaat, deprem sonrası şapel ve papaz evinin tekrar inşası işine girişti. Metodist Denizaşırı Yardım Komitesi (The Methodist Committee for Overseas Relief), Amerikan, İskandinav ve İsviçreli Metodistler ile Dünya Kiliseler Konseyi (The World Council of Churches) de dâhil olmak üzere dünyanın her tarafından Metodistler, kilise üyelerine ve tüm halka yardım gönderdi. Birkaç yıl içinde yeni bir kilise binası inşa edildi. Makedonyalı papazların yaşça en küçüğü Ceko Cekov'un temel teoloji eğitimi oldukça



iyiydi ve geleceğin lideri olarak görülüyordu. Ustrumca ve civar kiliselerde güçlü bir hizmet ifa ediyordu. Yıllar sonra Kalayliyev'in halefi olarak bölge başmüfettişliği görevini üstlenecekti. Makedonya'daki vâizler, özellikle başmüfettiş Kalayliyev, Federal Din İşleri Komisyonu'nca sık sık ifade vermeye çağrılıyordu. Devlet Güvenlik İdaresi (UDBA-Uprava Drzavne Bezbjednosti) de benzer soruşturmalar yürütüyordu. Muameleleri tedirgin edici idi. Soruşturmalar, kiliselerdeki faaliyetler, yabancı ziyaretçilerin kim olduğu ve ne yaptıkları üzerineydi. Bunlara rağmen 1955'te Murtino cemaatine yeni bir kilise inşası için izin çıktı. Eski kilise binası yıkıldı. Mahallî idâreciler, kilise inşası için getirilen malzemelere, inşaat ruhsatındaki bir eksikliği sebep göstererek el koydu. İkinci kez getirilen malzemelere de el kondu. Kilisenin önde gelenlerini de defalarca gözaltına aldılar. 1963'e kadar bina inşa edilemedi. Ustrumca'daki kiliseye benzer bir müdâhale yaşandı. Araya Murtinolu Asen Palankov adlı vâizin esrarengiz ölümü girdi. Palankov'un, 1958 kışında Kutsal Kitap kursuna katılmak için, Novi Sad'a giderken güzergâhındaki Tuna Nehri kıyısında cesedi bulundu. Polis intihar ettiği görüşündeydi. Ancak arkadaşları bir cinayete kurban gittiği düşüncesindeydi. Nehirden çıkartılan cesedi kimseye gösterilmeden defnedildi.<sup>37</sup> Süre gelen her türlü baskıya rağmen 1956'da Makedonya'daki Metodist kilisesi sayısı yediye ulaşmıştı.<sup>38</sup>

O yıllara ait net nüfus istatistiklerinin mevcut olmaması, Yugoslavya Federal Halk Cumhuriyeti'ndeki Metodistler'in sayısal yapısının kesin tahminini engeller. Üye sayısını 75.570'ten 2.300'e kadar veren bilgiler mevcuttu. Novi Sad Metodist Kilisesi sekreteryasının 1959 rakamlarına göre, Pazar Okullarında görevli üç kıdemli, on kilise bacısı, on altı mahalli vâiz ve dört yüz çocuk olmak üzere yaklaşık kırk cemaat halinde yapılanmış 3.000 Metodist vardı. Geri dönecekleri umuduyla, cemaate devamı bırakanların isim ve sayılarının korunmasıyla ortaya çıkan "dindar abartma" ihtimali de akılda tutulmalıdır. En iyimser tahminle Yugoslavya Federal Halk Cumhuriyeti Metodist Kilisesi'nin yaklaşık 3.000 üyesi olduğu varsayılabilir. Bu rakam, 1961 ve 1962'de biraz daha düşüktü. Makedonya'da, çoğu genç 200-300 Metodist'in oluşturduğu birkaç cemaat vardı ve misyonlarına derinden bağlıydı, ancak örgütlenmeleri yetersizdi. Yoksulluk nedeniyle, cemaatin finansal desteği çok kıttı. En faal kilise, iyi bir gençlik grubuna ve büyük bir Pazar Okulu'na sahip olan Koleşino'daydı. Misyon çalışmaları, büyük ölçüde kadınların faaliyetine dayanıyordu. Gençleri cezbetmek için özel programlara sahip değillerdi, sadece dua ve evanjelizasyonun onları kilisede tutacağı inancı vardı.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> Mojzes, "The Methodist Church in Yugoslavia from 1945 to 1965", 24-27 ve 35; Jonovski, "Evangelical Protestant Churches in the Republic of Macedonia after World War II", 50-54; Grulich, "The Small Religious Communities of Yugoslavia", 7; Nikolovski-Katin, "Small Religious Communities and Groups in the Republic of Macedonia", 96; Grozdanov, "The Life and Legacy of Strahil Grozdanov", 28; General Commission on Archives and History (GCAH), "Paula Mojzes" (Erişim 20 Aralık 2020).

<sup>38</sup> Jonovski, "Evangelical Protestant Churches in the Republic of Macedonia after World War II", 51.

<sup>39</sup> Mojzes, "The Methodist Church in Yugoslavia from 1945 to 1965", 28; Jonovski, "Evangelical Protestant Churches in the Republic of Macedonia after World War II", 50-54.

1963 Anayasası'nın kabulüyle ülkenin ismi Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyeti (Socijalistička Federativna Republika Jugoslavija) (SFRJ) (1963-1991) olarak bir kez daha değişti. 1968 Ağustosunda Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyeti Birleşik Metodist Kilisesi, müntesiplerinin istifadesi için ilk kez Makedonya dilinde bir ilmihâl kitabı yayımladı. Teofil Şperi (Theophilus Sperry) tarafından kaleme alınan Katehizam (Catechism) adlı kitap Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyeti Birleşik Metodist Kilisesi sekreteryası tarafından Novi Sad'da basıldı. Metnin tashihi Krum Kalayliyev tarafından yapıldı. Kitap aynı yıl Veliki Beçkerek Birleşik Metodist Kilisesi'nin baskı makinasında tekrar çoğaltıldı. Kitabın bir bölümü kısa Kutsal Kitap bahislerini içeriyordu. Son bölümde ise soru-cevap şeklinde temel inanç konuları yer alıyordu. Bu bölüm on bir kısımdan oluşuyordu: i. Tanrı'nın nitelik ve özellikleri. ii. Tanrı'nın insana yönelik tutumu. iii. Günah ve neticeleri ile ölüm ve Tanrı'nın yargısı. iv. Kurtarıcı İsa'nın inananları koruması ve İsa Mesih'in hayatı. v. Tanrı'nın Kelimesi, Kutsal Ruh, Kutsal Kitap ve Kutsal Ruh'un faaliyetlerinin tanımı. vi. Kurtuluş'a ulaşma ve tecrübe etme, tevbe, inanç ve diriliş. vii. Tanrı'nın emirlerine itaat, O'nun inanlılardan bekledikleri. viii. İnanlıların ibadeti. ix. Hıristiyan Kilisesi, kilisenin rolü ve kiliseye sadık olanların görevleri. x. Mesih'in Kilisesi'nin özel merhamet vesileleri, kilisenin sakramentleri, Kelime, vaftiz ve Rabb'in Son Akşam Yemeği'nin sunuluşu. xi. Gelecek, ölüm ve dirilişe dair Hıristiyan umudu. Aynı dönemde üyelere Kilise Disiplini (Church Discipline) adlı bir broşür dağıtıldı. Metodist Kilisesi'ne üye olma, inanç ve ibadetleri yerine getirme, kilise topluluğunun diğer üyeleri ile kaynaşma, İsa Mesih'in liderliğini kabul ve ona teslim etmek olma, Hıristiyan inancını Kutsal Yazılar'a göre yaşama, bu metinleri tasdik etme, düzenli bir hayat sürme, Mesih'in kilisesine sadık kalma, Evanjelik-Metodist Kilisesi'ne bağlılık, kiliseyi ibadet, misyonerlik ve gönüllü hediyelerle destekleme gibi konuları içeriyordu.<sup>40</sup>

1970'te, Üsküp Birleşik Metodist Kilisesi'nin inşası tamamlandı. 1979'da da Bozhin Kostadinov ve Kosta Rabrovaliev'in vâizlik yaptığı Manastır'da bir kilise inşa edildi. Metodist geleneğe göre, vâizler dönüşümlü çalışıyordu. Üsküp Kilisesi'nin vâizliğine 1975'te daha önce Murtino ve Monospitovo'da vâizlik yapan Kosta Karamazov atandı. 1980'de yerini Ustrumca vâizi Ceko Cekov aldı. 1984'te görevi vâiz Mihail Çekov üstlendi. 1986'da onun yerini Pirlepe vâizi Kitan Petreski aldı. Karamazov'un Murtino'dan ayrılmasından sonra onun yerine bir yıl boyunca vâizlik yapacak Zora Vučkova geldi. O da Radoviş ve Rakliş'te vâizlik yapan Kiro Buhov'la yer değiştirdi. Yaşlı Nikola Arnaudov Ustrumca'da vâizlik yaparken, Nada Şamanova önce Rakliş'te sonraları Koleşino'da vâizlik yaptı ve 80'li yılların sonlarında Kitan Petreski ile yer değiştirdi. Boris Donchev, önce Koleşino'da, sonra Murtino'da, Bozhin Kostadinov ise, Kalayliyev sonrası Manastır'da vâizlik yaptı. Pavle Cekov da aynı yıllarda Koleşino vâizliği yaptı. 1978-1988 arası Boris Trajkovski, Birleşik Metodist Kilisesi'nde Çocuk ve Gençlik Çalışmaları Komisyonu başkanlığını yaptı. 1989'da

<sup>40</sup> Jonovski, "Evangelical Protestant Churches in the Republic of Macedonia after World War II", 59.

Yugoslavya Birleşik Metodist Kilisesi Konseyi'ne seçildi ve meslekten olmayan bir vâiz olarak ara sıra kiliselerde vaaz veriyordu.<sup>41</sup>

Makedonya Protestanlığı'nın zayıf noktalarından biri de Makedonya dilinde Kutsal Kitap tercümelerinin bulunmayışıydı. Yeni Ahit'in modern Makedonya dilinde ilk çevirisi 1967'de Gorgi Milçev tarafından yapıldı. Gözden geçirilmiş baskı 1975'te yayımlandı. 1983'te, Kitan Petreski, İngiliz ve Harici Kutsal Kitap Cemiyeti'ne Kutsal Kitabın başka bir çevirisini basım talebini içeren bir mektup gönderdi. Bu, Manastırlı Dr. Duşan H. Konstantinov'un bir çevirisiydi. Eski Slavca'dan birçok kelime içeren ve şiirsel bir dilin kullanıldığı metnin yeniden yazımı da gerekiyordu. Konstantinov, kendi çevirisinin gerekli editoryal çalışmalarla modern ve standart dile dönüştürülmesine yıllar sonra izin verdi. Ace Mitev editörlüğünde Konstantinov'un Yeni Ahid çevirisi ciddi bir düzenlemeden geçmesi şartıyla, Her Ev için Mesih (Every Home for Christ) tarafından Standart Çeviri adıyla yayımlanma kararı alındı. Fakat 1999'da Lucas Vakfı tarafından yayımlanabildi. Gorgi Milçev tarafından yapılan bir Eski Ahit tercümesi de 1990'da İngiliz ve Harici Kutsal Kitap Cemiyeti tarafından yayımlandı.<sup>42</sup>

1980'li yılların sonuna doğru Birleşik Metodist Kilisesi'nin genç üyeleri mevcut yapıyı geleneksel buluyor, modern fikirlere ve değişim arzusuna karşı çıktığını düşünüyordu. Otuz kişilik bu grup, aynı zamanda kilisenin piskoposluk uygulamalarını tutucu buluyordu. Sonunda kiliseyi terk ettiler. 1987'de gerçekleşen bu hadise sonucu Birleşik Metodist Kilisesi, bir bölünme yaşadı. Bölgeyi 1922'de terk eden Kongregasyonel Kilisesi, ülkeye tekrar geri döndü. Birleşik Metodist Kilisesi'nden ayrılan gençler, Kongregasyonel Kilisesi bünyesinde, evlerde düzenli olarak toplanıp cemaatleşme yoluna gitti. Bilâhire grup üyeleri, 1989'da Michael Johnson aracılığıyla ABD Kongregasyonelleri ile temasa geçti. Kasım 1990'da Vlado Karamazov'un villasında altmış üye, Makedonya Evanjelist Kongregasyonel Kilisesi Asamblesi'ni kurdu. Asamble'ye, Dünya Kongregasyonel Kiliseler Birliği Başkanı Cliff Christensen ve Genel Sekreteri David Saunders de katıldı. Yeniden kurulan Makedonya Kongregasyonel Kilisesi, Dünya Evanjelist Kongregasyonel Kiliseler Birliği'nin üyesi oldu. Makedonya'da tescil işlemi ise, 20 Kasım 1990'da yapıldı.<sup>43</sup>

#### 4. Makedonya'nın Bağımsızlığı (1991) Sonrası Dönem

1990'da ülkenin dağılma sürecinde Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyeti Birleşik Metodist Kilisesi Piskoposu Heinrich Bolleter ve Makedonya Başmüfettişi Novi Sadlı Martin Hovan'dı. Makedonya'yı bağımsızlığına kavuşturan olaylar zinciri, piskoposluk yönetiminin kararlarıyla, güney bölgesinin bölünüp, Kosova'nın Makedonya müfettişlik bölgesi dışında kalması ve Makedonya Cumhuriyeti'ne başka bir başmüfettişin atanması gibi değişikliklere yol açmıştı. Kitan Petreski, Nisan

<sup>41</sup> Jonovski, "Evangelical Protestant Churches in the Republic of Macedonia after World War II", 53-55.

<sup>42</sup> Jonovski, "Evangelical Protestant Churches in the Republic of Macedonia after World War II", 60.

<sup>43</sup> Jonovski, "Evangelical Protestant Churches in the Republic of Macedonia after World War II", 62, 65.

1993'te Martin Hovan'ın yerine başmüfettiş olarak atandı. Petreski bu görevini Haziran 1996'ya kadar sürdürdü. Bu tarihte Avusturyalı Wilhelm Nausner (1931-2018) başmüfettiş olarak atandı.<sup>44</sup> Ölümüne kadar Birleşik Metodist Kilisesi Arnavutluk, Hırvatistan ve Makedonya sorumlusu olarak görev yaptı.<sup>45</sup>

Birleşik Metodist Kilisesi 1998-1999 Kosova Krizi sırasında, Kosova'dan Makedonya'ya sığınan mültecilere, bölgedeki Evanjelik Protestan kiliseleriyle birlikte insanî yardım temin etti. Bu dönemde bir Makedonyalı Metodist ön plana çıkmaya başladı. Makedonya Dışişleri Bakan Yardımcısı Boris Trajkovski, Kosova Krizi'nde Makedonya'ya sığınan çoğu Arnavut üç yüz bin mülteciye, insani yardımın koordinasyonundan sorumluydu. Boris Trajkovski, Ustrumca'da doğdu. 1980'de Üsküp Saints Cyril ve Methodius Üniversitesi Hukuk Fakültesi'nden mezun oldu. 1997'de Üsküp-Kisela Voda Belediyesi Meclisi Başkanı olarak atandı ve 1998'de Makedonya Dışişleri Bakan Yardımcısı seçildi. Partisi VMRO-DPMNE (İç Makedon Devrimci Örgütü-Makedonya Ulusal Birliği Demokrat Partisi) (Vnatrešna Makedonska Revolucionerna Organizacija-Demokratska Partija za Makedonsko Nacionalno Edinstvo), Dış Politika Komitesi başkanı ve parti lideri Ljubcho Georgievski'nin dış politika baş danışmanıydı. Trajkovski, on iki yıl Yugoslavya Sosyalist Federal Cumhuriyeti Birleşik Metodist Kilisesi Gençlik Kolları başkanlığı yaptı. Ayrıca, sivil toplum örgütü Pan-Avrupa Makedonya Hareketi Başkanlığı'nın da bir üyesiydi. Ayrıca çatışma çözme, dinî hoşgörü ve dinî özgürlük konularında birçok uluslararası konferansa katıldı. Yapılan seçimi kazanarak 15 Aralık 1999'da Makedonya'nın ikinci cumhurbaşkanı olarak göreve başladı. Ortodoks bir ülkede dönüştürülmüş bir Metodist'in bu göreve seçilmesi oldukça ilginçti. Trajkovski'nin seçilmesinde Müslüman azınlığın büyük katkısı oldu. 2001'de ülkede Müslüman Arnavut azınlık ile çıkan iç savaşı, aynı yıl Ohri Çerçeve Anlaşması'nı imzalayarak sonlandırdı. 2001 Ohri Çerçeve Anlaşması'nın gereği, Makedon Ortodoks Kilisesi'nin yanı sıra, Katolik Kilisesi, Yahudi Topluluğu, İslam Cemaati ve Birleşik Metodist Kilisesi de Anayasa'nın 19. Maddesi kapsamına alındı. Bu madde, zikredilen beş dinî grubun anayasa ve yasalar önünde eşit olduğuna âmirdi. Böylece Trajkovski'nin de mensubu olduğu Birleşik Metodist Kilisesi "anayasal kilise" haline geldi. Cumhurbaşkanı Trajkovski, bir dış geziden dönerken 26 Şubat 2004'te, Mostar yakınlarında uçağının düşmesi sonucu vefat etti.<sup>46</sup>

Yukarıda zikredilen beş dinî grup, anayasa ve yasalarda eşit haklara sahip olunca, müntesipleri devlet okullarında kendi inançlarına uygun bir din eğitimi almak istedi. Fakat çok az üyeye sahip olan Katolik Kilisesi, Yahudi Topluluğu ve Birleşik

<sup>44</sup> Jonovski, "Evangelical Protestant Churches in the Republic of Macedonia after World War II", 66. Cacanaska, "Protestantism in Macedonia Today", 17.

<sup>45</sup> Jonovski, "Evangelical Protestant Churches in the Republic of Macedonia after World War II", 55-56 ve 72; Paul Mojzes, "Tensions within Religious Communities in the Balkans", *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 27/4 (2007), 56; Risto Stefov, *Historic Macedonian Personalities and Organizations*, (PDF: Risto Stefov Publications, 2016), 191-194; Jochen Töpfer, "Patterns of Society and Politics - The Perspective of Religion in Albania and North Macedonia", *New Balkan Politics* 18 (2019), 10-11.

Metodist Kilisesi amaçlarına ulaşamadı. Üç küçük azınlık, dinî konularda olumlu bir rol oynamanın, ülkenin iki büyük topluluğu Ortodokslar ve Müslümanlar arasında bir tampon vazifesi göreceğini fark etti. Aynı zamanda, kamuoyu tarafından tanınmanın avantajıyla yetinmeyi şimdilik yeterli gördüler.<sup>47</sup>

Birleşik Metodist Kilisesi, Makedonya Cumhuriyeti Anayasası'nda beş dinî topluluktan biri olarak yer aldıktan sonra, 2004'te on üç kilise ve bir sosyal merkeze sahip sekiz yönetim bölgesi şeklinde organize oldu: Üsküp'te (Draçevo dâhil) Mihail Cekov, Ustrumca'da (Velyusa ve Koşani dâhil) Mirçe Taņev, Murtino'da Slavço Azmanov, Monospitovo'da Zhivko Penev, Koleşino'da Mirçe Taņev, Radoviş'te (Rakliş dâhil) Zora Vuçkova, Pirlpe'de Nada Şamanova ve Manastır'da Aco Mitev sorumlu din adamları olarak vazife yaptılar. Düzenli dinî hizmetlere ek olarak, kilise, profesyonel niteliklere sahip kişiler tarafından tanzim edilen sınıflar vasıtasıyla çocuk ve gençlerin manevi eğitime aktif olarak özen gösteriyordu. Kilise iki dergiye sahipti: Yıllardır yayımlanan, dinî konular ve cemaat faaliyetleri hakkında bilgi veren aylık dergi "Put Zivota" ile yılda dört kere kadınlara yönelik olarak yayımlanan "Karizma" isimli bir dergi. Ayrıca Kutsal Kitap'tan metin ve yorumlar içeren yıllık bir takvim düzenli olarak basılıyordu. Günümüzde bu düzenli yayımlara ek olarak kilise, manevî ve tarih içerikli kitap ve broşürler de basar. Birleşik Metodist Kilisesi'nin sosyal hizmetleri, gençlere yönelik kamplar, özel ihtiyaçları olan çocuklar için kamplar, dul annelere ve engellilere yönelik çeşitli etkinlikler, kilisenin bir sosyal yardım projesi olan "Diaconia Macedonia"da gerçekleştirilir. Bu projenin bir parçası olarak, 2000'de Ustrumca'da "Miss Stone<sup>48</sup> Center" isimli merkezin inşasına başlanmış ve 2001'de faaliyete geçmiştir. "Seyyar Yemek" projesiyle "Miss Stone Center"daki mutfaktan yüz elli kişiye günlük yemek dağıtılır.<sup>49</sup>

Haziran 2018'de Avusturyalı başmüfettiş Wilhelm Nausner vefat edince, 11-14 Nisan 2019 tarihleri arasında Üsküp'te Birleşik Metodist Kilisesi Sırbistan-Makedonya Geçici Yıllık Konferansı 85. oturumu gerçekleştirildi. Bu toplantıda

<sup>47</sup> Mojzes, "Tensions within Religious Communities in the Balkans", 58.

<sup>48</sup> Bayan Ellen M. Stone (1846-1927), ABCFM destekli bir Kongregasyonalist misyoner olarak bugünkü güneybatı Bulgaristan'da faaliyet gösteriyordu. Bayan Stone ve grubu, Bansko ve Samakov'a bir misyon ziyareti gerçekleştirdi. 3 Eylül 1901'de IMRO (İç Makedon Devrimci Örgütü) komitacıları, Bansko ve Yukarı Cuma yakınlarında, Bayan Stone ile dört Kutsal Kitap kadını, üç genç erkek talebe ve üç seyisten oluşan bu Evanjelik Protestan gruba saldırdı. Grubun diğer fertleri değerli eşyalarını bırakmaları karşılığında serbest bırakılırken Bayan Stone ve yerel yardımcısı Katerina S. Çilka (1868-1952) rehin alındı. Bu olay tarihte "ilk modern rehine hadisesi" olarak yerini almıştır. Altı aya yakın süren rehine vakası, ABCFM'nin talep edilen 14.000 Osmanlı lirasını "başbozuklar"a ödemesiyle 23 Şubat 1902'de Ustrumca yakınlarındaki Gradaşorci'de iki rehine serbest bırakıldı. Ödenen bu fidye, Osmanlı Devleti'ne isyan eden IMRO'nun finanse edilmesinde büyük rol oynadı [Mojzes, "Congregational/Methodist Church in Macedonia", 50-52; Paul W. Chilcote-Ulrike Schuler, "Methodist Bible Women in Bulgaria and Italy", *Methodist History*, 52/2 (Ocak 2014), 103].

<sup>49</sup> Jonovski, "Evangelical Protestant Churches in the Republic of Macedonia after World War II", 76; Nikolovski-Katin, "Small Religious Communities and Groups in the Republic of Macedonia", 96.

Makedonyalı Papaz Marjan Dimov, Kuzey Makedonya Birleşik Metodist Kilisesi başmüfettişi olarak atandı.<sup>50</sup>

2021 itibariyle Kuzey Makedonya Birleşik Metodist Kilisesi'nin merkezi ve önemli kurumları Ustrumca'dadır. Ustrumca'daki merkezin sekretaryasını Mihail Çekov ve Sofija Trajkovska yürütür. On iki yönetim bölgesinde cemaatine hizmet sunar. Ustrumca'da papaz Mihail Çekov, Üsküp'te Lazo Tançev, Dracevo'da Dimitar Buneski, Radoviş ve Rakliş'te vâize Zora Vuckova, Koçani'de papaz Marjan Dimov, Monospitovo'da papaz Mihail Çekov ve Zivko Penev, Velyusa'da yardımcı papaz Vanga Pecevska, Murtino'da yardımcı papaz Slavço Azmanov, Kolesino'da Mirce Tançev, Pirlepe'de Nada Samanova ve Manastır'da papaz Ace Mitov mesul din görevlileridir. Kuzey Makedonya Birleşik Metodist Kilisesi, Avrupa Metodist Konseyi (The European Methodist Council) ve Dünya Metodist Konseyi (The World Methodist Council) üyesidir.<sup>51</sup>

Kilisenin örgün ilahiyat eğitimi, Osijek/Hırvatistan, Novi Sad/Sırbistan ve yurtdışındaki diğer ilahiyat okullarında gerçekleştirilir. Gayri resmi teolojik eğitim ise, genellikle diğer Evanjelik Protestan kiliseleri üyeleri, yurtdışından davet edilen öğretim elemanları ve çeşitli konferanslar vasıtasıyla gerçekleştirilir.<sup>52</sup>

Kuzey Makedonya Birleşik Metodist Kilisesi resmî bir web adresine de sahiptir.<sup>53</sup>

### 5. Kuzey Makedonya Birleşik Metodist Kilisesi Üye İstatistikleri

Makedonya Cumhuriyeti nüfusunun dini mensubiyeti ile ilgili istatistiksel göstergeler için bir veri tabanı oluşturulması, 1991 nüfus sayımıyla başlanmıştır. Veriler, kişinin şahsi beyanına göre kayıtlara işlenmiştir.

**Tablo No. 1-Nüfus Sayımlarına Dayalı İstatistiksel Veriler<sup>54</sup>**

Dinî Topluluklar	1991 Nüfus Sayımı	1991 Nüfus Sayımı %	1994 Nüfus Sayımı	1994 Nüfus Sayımı %	2002 Nüfus Sayımı	2002 Nüfus Sayımı %
Katolikler	10.667	0,49	7.405	0,40	7008	0,35
Diğer Din Mensupları (Protestanlar, Yahudiler ve	56.756	2,79	-	-	-	-

<sup>50</sup> United Methodist Church (UMC), "Living in Three Countries yet still Journeying together" (Erişim 8 Aralık 2020).

<sup>51</sup> Macedonia United Methodist Church (MUMC), "Congregations" (Erişim 9 Aralık 2020); *Conference of European Churches – Member Churches*, ed. Leslie Nathaniel-Shahe Ananyan (PDF: Conference of European Churches Publications, 2019), 155-156.

<sup>52</sup> Jonovski, "Evangelical Protestant Churches in the Republic of Macedonia after World War II", 86.

<sup>53</sup> <http://www.macedonia.umc-europe.org/>

<sup>54</sup> Cacoska, "Protestantism in Macedonia Today", 4.

diğerleri) ve Ateistler						
Protestanlar	-	-	1.215	0,10	520	0,03
Diğerleri	-	-	-	-	30.820	1,52
Dinî Mensubiyetini Açıklamayanlar	-	-	2.786	0,10	-	-
Cevap Vermeyenler	-	-	22.891	1,20	-	-
Bilinmeyenler	-	-	1.804	0,10	-	-
Hıristiyanlar (Hangi Mezhebe Mensup Olduğunu Belirtmeyenler)	-	-	28.400	1,50	-	-
Toplam Nüfus	2.033.964	-	1.935.034	-	2.022.547	-

Yukarıdaki tabloda görüldüğü gibi, bağımsızlık sonrası ilk nüfus sayımında ülkedeki tüm Protestanlar, Yahudiler ve ateistler “diğer dinler” başlığıyla değerlendirilmiştir. 1994 nüfus sayımında ise, Protestanlar, dinsizler, listelenmemiş din mensupları, bir inancı olmayanlar, cevap vermeyenler, bilinmeyenler ve Hıristiyanlar şeklinde farklı ve detaylı bir tasnif uygulanmıştır. Bundan dolayı tablo sunumunda bazı örtüşme ve mükerrer tespitlerin olması mümkündür. 2002 nüfus sayımında bu kategorizasyondan kaçınıldı ve sadece Ortodoks, İslam, Katolik, Protestan ve diğerleri şeklinde bir sınıflandırma yapıldı. 2001 Ohri Çerçeve Antlaşmasıyla “anayasal teminat altındaki din” konumuna gelen Yahudiliğin, 2002 nüfus sayımında müstakil bir din olarak değil de “diğerleri” şikkında değerlendirildiği gözlemlenmiştir.

1991 Nüfus sayımında “diğerleri” kapsamında değerlendirilen Protestanlar, 1994 sayımında müstakil bir şık haline gelince sayıları 1.215 olarak kayıtlara geçmiştir. 2002 nüfus sayımında Protestan sayısı, aşağıdaki iki numaralı tabloda daha açık bir şekilde görüldüğü gibi, Evanjelikler ve Birleşik Metodistler gibi alt gruplarıyla sorulunca, 520’ye düşmüştür.

Bu süreçte, Makedonyalı Ortodoks araştırmacı Nikolovski-Katin, 1999 tarihi itibarıyla Makedonya Metodistleri’nin sayısını yaklaşık iki bin beş yüz inanlı olarak verir.<sup>55</sup> Ustrumca Birleşik Metodist Kilisesi vâizi Mihail Çekov, Metodizm Tarihi (The History of Methodism) isimli kitabında müntesip sayısını altı bin olarak zikreder.<sup>56</sup>

<sup>55</sup> Nikolovski-Katin, “Small Religious Communities and Groups in the Republic of Macedonia”, 96.

<sup>56</sup> Jonovski, “Evangelical Protestant Churches in the Republic of Macedonia after World War II”, 77.

2002 sonrası bir nüfus sayımı yapılmayınca, 2008’de Makedonya Uluslararası İşbirliği Merkezi (MCIC) bir kısmı kendi tahminlerine, bir kısmı da Üsküp Kilise, Dini Cemaat ve Gruplar Sicil Defteri’ne, cemaatlerin beyan ettikleri üye sayılarına dayanarak bir çalışma yaptı ve 2009’da aşağıdaki istatistiği yayımladı:

**Tablo No. 2-Beyan ve Tahmine Dayalı İstatistiksel Veriler<sup>57</sup>**

Dinî Topluluklar	2002 Nüfus Sayımı	2002 Nüfus Sayımı %	Sicil Defteri Kaydı
Katolikler	7.008	0,35	17.391
Hıristiyanlar (Hangi Mezhebe Mensup Olduğunu Belirtmeyenler)	15.862	0,78	904
Protestanlar	520	0,03	-
Evanjelistler	272	0,01	1.000
Birleşik Metodistler	1.303	0,06	5.000
Dinî Mensubiyetini Açıklamayanlar	1.377	0,07	-
Dini Bilinmeyenler	6.216	0,31	-
Toplam Nüfus	2.022.547	-	2.930.903

Üstteki tabloda yer alan tahmin ve beyana dayalı veriler, 2002 nüfus sayımındaki sonuçlarla karşılaştırıldığında oldukça âfâki görünmektedir. Tahmin ve beyana dayalı veriler, 2008 yılına ait olduğu dikkate alınsa dahi, geçen altı yıllık süreçte cemaatlerin üye sayı olarak bu rakamlara ulaşabilmesi, geçmiş göz önüne alındığında muhaldir. 2008 verileri, beklentileri ifade eder. 2002 sayımında 1.300 civarında olan Birleşik Metodist sayısının, büyüme oranı dikkate alındığında 2008’de 5.000 rakamına ulaşabilmiş olması mümkün görünmemektedir. Cemaatlerin beyanlarına dayalı olarak resmi sicile kaydı yapılan rakamlar dikkate alındığında, ülke nüfusu dahi yüzde elli artmış bir hale gelmektedir.

Üsküp Saints Cyril ve Methodius Üniversitesi Sosyolojik, Siyasi ve Hukuki Araştırmalar Enstitüsü öğretim üyesi Prof. Dr. Ruzhica Cacoska ve ekibinin, 2017’de Makedonya’da faaliyet gösteren Evanjelist-Protestan kiliseleri ileri gelenleriyle

<sup>57</sup> Cacoska, “Protestantism in Macedonia Today”, 8.



yaptıkları yüz yüze mülakat ve onlardan aldıkları raporlara dayandırdıkları konuya ilişkin araştırma sonucu şöyledir:

**Tablo No. 3-Evanjelik Protestan Dini Ortaklaşılıkların (Kolektivitelerin) İnananlarının Sayısı ile İlgili Tahminler<sup>58</sup>**

Dinî Mensubiyet	2008 Tahmini	2008 Tahmini %	2017 Tahmini	2017 Tahmini %
Birleşik Metodist Kilisesi	5000	65,4	4000 <sup>59</sup>	59,2
Toplam Evanjelik Protestan Nüfus	7650	-	6755	-

Bu tabloda da aradan dokuz yıl geçmesine rağmen, ülkedeki hem Evanjelik Protestan nüfus hem de Birleşik Metodist Kilisesi üye tahmin verilerinde sayısal bir düşüş gerçekleşmiştir. Birleşik Metodist Kilisesi üye sayısında bu düşüşe rağmen verilen rakam, bağımsız kaynaklarca zikredilen 2000<sup>60</sup> sayısından yine oldukça uzaktır.

**Tablo No. 4-Evanjelik Protestan Dini Ortaklaşılıklara (Kolektivitelere) Mensup İnananların Kökeni<sup>61</sup>**

Dinî Köken	2017 Tahmini	Protestan %	Ortodoks %	Müslüman %	Dinsiz %	Bilinmeyen %
Birleşik Metodist Kilisesi	4000	80	20	-	-	-
Toplam Evanjelik Protestan Nüfus	6755	49	51	-	-	-

Son tabloda Birleşik Metodist Kilisesi mensuplarının %80'nin dinî köken olarak kendilerini Protestan olarak tanımlamaları, ebeveyninin Protestan kökene

<sup>58</sup> Cacanaska, "Protestantism in Macedonia Today", 17.

<sup>59</sup> Cacanaska ile görüşen ilgili kilise temsilcisi, sayımda bir belirsizlik olduğunu, fakat yaklaşık 4.000 mümine sahip olduklarına inandığını vurgulamıştır.

<sup>60</sup> Conference of European Churches (CEC) – Member Churches, 155.

<sup>61</sup> Cacanaska, "Protestantism in Macedonia Today", 22.

sahip olmasına veya Makedonya’da faaliyet gösteren başka bir Evanjelik Protestan kiliseden Birleşik Metodistliğe dönüştürüldüğünü ifade eder.

### Sonuç

Metodist Kilisesi, kurumsal olarak 20. yy.’ın ilk çeyreğinde Yugoslavya coğrafyasında görünür hale gelmiştir. Bölgede 19. yy.’da başladığı ifâde edilen faaliyetlerini ise ferdî ve organize olmayan misyon çalışmaları kapsamında değerlendirebiliriz. I. ve II. Dünya Savaşları arasındaki süreçte, Alman ve Macar azınlığın büyük bir nüfus ve mâlî güce sahip olduğu Voyvodina bölgesi, tüm Evanjelik Protestan hareketlerin olduğu gibi Metodistlerin güç ve ilham aldığı bir merkezdi. Misyon çalışmaları, başta Yugoslavya olmak üzere diğer Balkan ülkelerine buradan organize edilmiştir. Metodistler de Voyvodina’daki bu yapıdan paylarına düşen maddî ve manevî desteği elde etmiştir. Bunun yanı sıra ABD ve İsviçre Metodistleri de gereken maddî yardımı esirgemedikleri gibi, ortaya çıkan bürokratik sorunları, merkezî ve mahallî yönetim birimlerine, elçiliklerinin diplomatik baskısıyla çözme yoluna gitmiştir. Hareketin dinî eğitim ihtiyacı ise Almanya ve Avusturya’daki çeşitli seminer ve kurslar vasıtasıyla karşılanmıştır. Fakat Almanya ve müttefiklerinin II. Dünya Savaşı’nı kaybedip bölgeden çekilmesiyle işin seyri değişmiştir. Ülkeye, içinde din karşıtlığı da barındıran bir sosyalist yapı hâkim olmuştur. Bu gelişmeler, bölgedeki Evanjelik Protestan misyonlar gibi Metodistleri de etkilemiştir. Makedonya Metodistleri yarım yüzyılı aşan bu zorlu süreci, Kongregasyonalist Kilisesi’nden devraldığı cemaat yapılarını sayısal ve nitelik açısından koruyarak, Ustrumca Vadisi’nde ve ülkenin doğusunda Bulgaristan sınırına yakın, ulaşımı zor köy ve kasabalarda yeni cemaat ve kiliseler tesis etmeyi başararak geçirmiştir.

Misyon çalışmaları bakımından güçlüklerle geçen yetmiş yıl sonrasında, Makedonya’nın 1991’de bağımsızlığına kavuşması Birleşik Metodist Kilisesi’ne yeni fırsatlar sunmuştur. Kilisenin sâdık ve iman dolu bir müntesibi olan Cumhurbaşkanı Boris Trajkovski döneminde ülkedeki azınlıklarla çatışmaları bitirme amacıyla akdedilen Ohri Antlaşması ile Birleşik Metodist Kilisesi, halk ve devlet nezdinde meşru ve biraz daha muteber bir hale gelmiştir. Bu meşruiyetin elde edilmesinde, ülkedeki Batılı diplomatik misyon şeflerinin verdiği destek te göz ardı edilemez.

### Kaynakça

- Baker, Frank. "Methodist Churches". *Encyclopedia of Religion* (2. Edisyon). ed. Lindsay Jones. 5996-5999. ABD: Thomson Gale, 2005.
- Baker, Frank. "Wesley Brothers". *Encyclopedia of Religion*. (2. Edisyon). ed. Lindsay Jones, 9715-9717. ABD: Thomson Gale, 2005.
- Bjelajac, Branko. "Protestantism in Serbia". *Religion, State & Society*, 30/3 (2002), 169-218. <https://doi.org/10.1080/0963749022000009225>
- Cacanoska, Ruzhica. "The Emergence and Development of Protestantism in Macedonia". *Religion, State&Society* 29/2 (2001), 115-119. <https://doi.org/10.1080/09637490020007049>
- Cacanoska, Ruzhica. "Protestantism in Macedonia Today". *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 38/1 (Mart 2018), 1-30.
- Chilcote, Paul W.-Schuler, Ulrike. "Methodist Bible Women in Bulgaria and Italy". *Methodist History* 52/2 (Ocak 2014), 94-113.
- Conference of European Churches (CEC)-Member Churches*. ed. Leslie Nathaniel-Shahe Ananyan. PDF: Conference of European Churches Publications, 2019. <https://www.ceceurope.org/wp-content/uploads/2019//CEC-Member-Churches-WEB.pdf>
- Emin, Nedim. *Makedonya Siyasetini Anlama Kılavuzu*. İstanbul: Seta Yayınları, 2014.
- Erdem, Hüseyin. *Hıristiyanlıkta Kongregasyonalist Akımın Ortaya Çıkışı ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- GCAH, General Commission on Archives and History. "Paula Mojzes". (Erişim 20 Aralık 2020). <http://www.gcah.org/history/biographies/paula-mojzes>
- Grozdanov, Marko. "The Life and Legacy of Strahil Grozdanov (1920-1997)-Leader of the Macedonian Baptists in Socialist Times, 1950-1980". *Journal of European Baptist Studies* 8/1 (Eylül 2007), 21-37.
- Gulich, Rudolf. "The Small Religious Communities of Yugoslavia". Almanca'dan İngilizce'ye çev. Erlis Glass, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 3/6 (1983), 1-17.
- Hacısalihoğlu, Mehmet. "Makedonya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 21 Aralık 2020). <https://islamansiklopedisi.org.tr/makedonya>
- Jonovski, Jovan. "Baptists in Macedonia: From the Beginning to the Dawn of Regeneration 1970". *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 31/2 (Mayıs 2011), 23-29.
- Jonovski, Jovan. "Evangelical Protestant Churches in the Republic of Macedonia after World War II (1947-2017)". *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 39/4 (Haziran 2019), 44-88.
- Kovacs, Zoltan. "Methodism in Hungary". *Methodist History*, 47/3 (Nisan 2009), 162-178.
- Mojzes, Paul. "Tensions within Religious Communities in the Balkans". *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 27/4 (Kasım 2007), 55-61.
- Mojzes, Paul. "Congregational/Methodist Church in Macedonia". *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 38/1 (Mart 2018), 30-62.
- Mojzes, Paul B. "Methodism in Macedonia Between the Two World Wars". *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 38/2 (Nisan 2018), 54-78.
- Mojzes, Paul B. "The Methodist Church in Yugoslavia from 1945 to 1965: A Case Study of an Ecumenical Protestant 'Free Church' in a Hostile Environment". *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 38/3 (Temmuz 2018), 1-38.
- MUMC, Macedonia United Methodist Church. "Congregations". Erişim 9 Aralık 2020. <http://www.macedonia.umc-europe.org/index.php/en/congregations>

- Nikolovski-Katin, Slave. "Small Religious Communities and Groups in the Republic of Macedonia". *The Scientific Journal Facta Universitatis, Series: Philosophy and Sociology* 2/6 (1999), 91-99.
- Polat, Bayram. "Evanjelik Bir Hareket: Metodist Kilisesi". *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları Sempozyumu*. 575-592. ed. Sami Erdem. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 2009.
- Polat, Bayram. *Metodist Kilisesi Hakkında Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Polat, Bayram. "Metodist Kilisesi'nin Kuruluşu, Ayrışması ve Bütünleşmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/2, (2007), 405-418.
- Steele, David. "Configuration of the Small Religious Communities in the Former Yugoslavia". *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 15/3 (1995), 24-40.
- Stefov, Risto. *Historic Macedonian Personalities and Organizations*. PDF: Risto Stefov Publications, 1. sürüm, 30 Ağustos 2016.  
[http://macedonianhistory.ca/Stefov\\_Risto/Historic%20Macedonian%20Personalities%20-%20e-book.pdf](http://macedonianhistory.ca/Stefov_Risto/Historic%20Macedonian%20Personalities%20-%20e-book.pdf)
- Töpfer, Jochen. "Patterns of Society and Politics - The Perspective of Religion in Albania and North Macedonia", *New Balkan Politics* 18 (2019), 1-19.
- UMC, United Methodist Church. "Living in Three Countries yet still Journeying together". Erişim 8 Aralık 2020. [https://www.umc-cse.org/en/liste\\_527055-796230/living-in-three-countries--yet-still-journeying-together.html](https://www.umc-cse.org/en/liste_527055-796230/living-in-three-countries--yet-still-journeying-together.html)



e-ISSN: 2148-0494

## ***Dergiabant***

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1  
(Mayıs/May 2021)

# **Kur'an'ı Bilimsel Verilerle Yorumlamannın İmkânı** **Possibility to Interpret the Qur'ân with Scientific Data**

### **Süleyman Gezer**

Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Tefsir Anabilim Dalı

Prof. Dr., Hitit University, Faculty of Theology,  
Department of Tafsir  
Corum/Turkey

**sulgezer@hotmail.com**  
**orcid.org/0000-0002-3545-8076**



### **Makale Bilgisi**

### **Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi

**Article Type:** Research Article

**Geliş Tarihi:** 5 Mart 2021

**Date Received:** 5 March 2021

**Kabul Tarihi:** 27 Mayıs 2021

**Date Accepted:** 27 May 2021

**Yayın Tarihi:** 30 Mayıs 2021

**Date Published:** 30 May 2021

**Yayın Sezonu:** Bahar

**Publication Season:** Spring

<https://doi.org/10.33931/abuifd.891868>



### **İntihal/Plagiarism**

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by a special software and no plagiarism detected.



### **Atıf/Cite as**

Gezer, Süleyman. "Kur'an'ı Bilimsel Verilerle Yorumlamannın İmkânı". *Dergiabant* 9/1  
(Mayıs 2021), 209-225. <https://doi.org/10.33931/abuifd.891868>

**Copyright** © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology,  
Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

## Kur'an'ı Bilimsel Verilerle Yorumlamanın İmkânı

### Öz

Kur'an'ın bilimsel verilerle yorumlanması her ne kadar masum bir çaba olarak görünse de içinde barındırdığı problemlerden dolayı sorunlu bir yaklaşımdır. Bu yorumlarda hiçbir sorgulama yapılmadan doğrudan doğruya bilimsel görüşlerle âyetler arasında ilgisiz irtibatlanmalar yapılmaktadır. Konuyla ilgili yapılan çalışmalar, daha çok bilimsel verilerle Kur'an âyetlerini yorumlamayı esas alan ve olabilirliği konusunu gündeme almayan, savunma amaçlıdır. Elinizdeki çalışma çeşitli açılardan Kur'an'ın bilimsel verilerle yorumlanma imkanını sorgulayan bir içeriğe sahiptir. Bilimsel yorumu benimseyenlerin bilim ve din dilinin yapısından kaynaklanan sorunları görmezden gelmeleri, i'cazu'l-Kur'an tasavvurunu aşan yorumlarda bulunmaları, metinsel bağlama riayet etmemeleri vb. nedenlerden dolayı eleştiriye hak etmektedirler. Ayrıca vahyin ilk muhataplarının tasavvur biçimlerini dikkate almamaları konusunda da problemler içermektedir. Oysa Kur'an'ın ilk şekillendiği bir toplum ve düşünce dünyası vardır. Gelen vahyin içeriğinde bulunmayan bir bilimsel düşünceyle yorumlamada bulunmak bu ilk evreni görmezden gelmek anlamı taşır. Konu, çeşitli açılardan değerlendirilmiş olup Kur'an'ın bilimsel verilerle açıklanmasının yerinde bir yaklaşım olmadığı sonucuna varılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Din Dili, Bilim Dili, Bilimsel Yorum.

## Possibility to Interpret the Qur'ân with Scientific Data

### Abstract

Although the interpretation of the Qur'ân with scientific data seems an innocent effort, it is a problematic approach due to the many problems it contains. In these comments, direct and unrelated links to scientific views are made between the verses without any questioning. Studies on the subject are mostly based on the interpretation of the Qur'ânic verses with scientific data, and are defensive studies that do not take the issue of feasibility into the agenda. The study in your hand has a content that questions the possibility of the Qur'ân to be interpreted with scientific data from various angles. Those who adopt scientific interpretation ignore the problems arising from the structure of the language of science and religion, make comments that exceed the imagination of the i'jâz al-Qur'ân, do not abide by the textual context, etc. they deserve criticism for reasons. It also has problems with the early interlocutors' disregard for their imagination. However, there is a society and a world of thought in which the Qur'ân was first formed. To interpret with a scientific thought that is not included in the content of the revelation means ignoring this first universe. The conclusion reached as a result of the questioning is that explaining the Qur'ân with scientific data is not an appropriate approach.

**Keywords:** Tafsir, Qur'ân, Religion Language, Science Language, Scientific Interpretation.

### Giriş

Günümüzde birçok kesim tarafından dile getirilen Kur'an'ın bilime aykırı olmadığı, aksine bilimsel düşünceyi desteklediği şeklinde yaygın olan bir düşüncenin varlığı görülmektedir. Bu düşüncenin referans çerçevesini ise Kur'an'da kullanılan bazı âyetlerin oluşturduğu izahattan varestedir. Ayrıca Müslüman zihninde mevcut olan Kur'an'da her bir şeyin bulunduğu düşüncesi yorumların bilimsel yorum lehine şekillenmesinde etkili olduğu söylenebilir. Kur'an'da ilim kelimesiyle ifade edilen

birçok âyet mevcuttur. Bu âyetler muhataplarını düşünceye, akletmeye çağırmaktadır. Burada şu ayrımın yapılmasında yarar bulunmaktadır. Oysa Kur'an ifadelerinin düşünceye sevk etmesi, yönlendirmesi başka bir şey; Kur'an'da bilimsel birtakım düşüncelerin bulunması başka bir şeydir.

Batı'da felsefe ve düşüncede meydana gelen gelişmeler, özellikle akıl, bilim ve din ilişkisinde Kur'an âyetlerinin farklı yorumlanmasına da etki etmiştir. Kültürel bakımdan bu dönemler İslâm coğrafyasının çöküşte olduğu ve yavaş yavaş Batı'nın egemenliğine girdiği dönemlere rastlar. Müslüman aydınların bu sadmelere karşı verdiği cevaplar hemen hemen aynıdır: "İslâm'ın bilime aykırı bir şey içermesi söz konusu olamaz." Buna bağlı olarak Kur'an yorumlarında, İslâm'ın ilme önem verdiği, akılla naklin bir çelişki oluşturmadığı, akılcı bir din olduğu, hatta diğer kutsal kitaplardan bu yönüyle ayrıldığı gibi düşüncelerin belirginleştiği görülür. Bu düşüncelere paralel olarak Kur'an metnini bilimsel veriler doğrultusunda yorumlama ve anlama düşüncesi yaygınlaşmıştır.<sup>1</sup>

Bu bağlamda mucizevi konular ve evrenden bahseden âyetlerin tefsirlerinde gelenekte pek de görülmeyen önemli fikir ve yaklaşımlar ileri sürülmüştür. Batı'da bilim ve teknolojiadaki gelişmeler, siyasî ve ekonomik alanda elde edilen başarılar karşısında yeterli ilerlemeyi kaydedemeyen Müslümanlar üzerinde büyük bir baskı oluşturmuştu.<sup>2</sup> Daha önce belirgin bir üstünlüğe sahip olan İslâm âlemi, bilimsel ve teknik ilerlemeye ayak uyduramadığı için siyasî ve ekonomik alanlarda üstünlüğü kapırdığı Batılılar tarafından baskı ve istilalara maruz kalmıştı. Hatta Müslümanların kalkınmalarının sihirli formülünün, bu âyetleri gerçek manada anlamaya ve tabiat bilimleri ile bunlar arasında irtibat kurulmaya bağlı olduğu ileri sürülmüştür.<sup>3</sup> İşte "bilimsel veya fenni tefsir" olarak adlandırılan bu eğilim, doğa bilimlerine ait terimlerin, Kur'an ibarelerinde var olduğunu kabul eden, değişik bilim ve felsefi görüşleri ondan çıkarmaya çalışan tefsir ekolüdür.<sup>4</sup> es-Seyyid Abdurrahman el-Kevâkibî (öl. 1902), Gazi Ahmet Muhtar Paşa (öl. 1918) gibi müfessirlerin tefsirleri bu kapsamda değerlendirilmektedir. Tantâvî Cevherî (öl. 1940), 25 ciltten oluşan *el-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'ân* adlı eseri ile "bilimsel tefsir" ekolünün en büyük temsilcisi olarak görülmektedir.

Bu tefsirlerde evrenle ilgili âyetlerin tefsirinde bilimsel teorilerden ve tespitlerden faydalanılmıştır. Müslümanların Batı karşısında zayıf kalması, sadece dini bilimlerle ilgilenmeleri ve pozitif bilimleri ihmal etmelerine bağlanmıştır. Modern dönemlerde Müslüman aydınlar, İslâm dünyasının içerisinde bulunduğu geri kalmışlıktan kurtulmak için, Kur'an'a dönmesinin gerekli olduğunu daima ifade etmişlerdir.<sup>5</sup> Söz konusu eserlerde Kur'an'ın tüm bilimleri ihtiva ettiği, İslâm dininin

<sup>1</sup> Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 202-203.

<sup>2</sup> Abdurrahman Ateş, "Geçmişten Günümüze Bilimsel Tefsir Okulu", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2/4, (2002), 117-141, 121.

<sup>3</sup> İbrahim Hilmi Karşlı, "Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Diyanet İlmi Dergi* 46/3, (2010), 79-94.

<sup>4</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi II* (Ankara: DİB Yayınları, 1988), 423.

<sup>5</sup> Karşlı, "Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri", 85.

akla ve bilime uygunluğu vurgulanmış, pozitif bilimlerin elde ettiği sonuçlara Kur'an tarafından da işaret edildiği ileri sürülmüştür.<sup>6</sup>

Müfessirlerin, Kur'anî doktrinleri Batı bilimine ait verilerle yorumlama, Kur'an âyetleriyle bilimsel formülasyonlar arasında tam bir tekabül bulunduğunu savunma ve bilimsel tefsirin çağın ruhuna en uygun düşen usul olduğuna inanma gibi bir yaklaşıma sahip olduğu görülmektedir.<sup>7</sup> Bu dönemdeki anlayış; İslâm'da bilimin yerinin ne olabileceğini tayin etmeye çalışmaktan çok İslâm'ın Batı'da gelişen bilimsel faaliyetleri kabul edebilecek bir karaktere sahip olduğunu, Kur'an'ın hükümleriyle bilimsel faaliyetlerin tam bir uyum içinde bulduklarını, hatta bu tür gelişmelerin İslâm'a yaklaşmayı ve bağlılığı artıracaklarını vurgulamaktan ibaret olduğu şeklinde ifade edilebilir.<sup>8</sup> Öyle ki bu akılcı ve bilimselci diyebileceğimiz düşünce nübüvvet düşüncesinden bile kendine yer bulabilmiştir. 19. ve 20. yüzyıllarda Batı kaynaklı felsefi düşüncelerin tazyiki sebebiyle nübüvvet ve dinin diğer alanları ile ilgili klasik söylemler yerini yeni bir arayışa bırakmıştır. Nübüvvetin mahiyeti ile ilgili hem geleneksel hem de Batı'nın pozitif ve rasyonel düşüncesinin etkisiyle, yakın dönemdeki alimler daha çok nübüvvetin gerekliliği konusuyla meşgul olmuşlar, nübüvveti duyulan ihtiyacı akli yönden ispatlamaya çalışmışlardır. Müslüman kültürde Allah'ın varlığı, evrenin ve varlıkların yaratılması, nübüvvetin gerekliliğine ilişkin pek çok bilimsel delil ileri sürülmesine karşın, nübüvvetin bilimsel olarak temellendirilmesi ender durumlardan biridir.<sup>9</sup>

Bilindiği gibi tefsir yapma veya Kur'an'dan referans getirme düşüncesi keyfi yapılan ve herkesin istediği manayı çıkarma biçiminde bir ameliye olmadığı açıktır. Müfessiri veya yorumcuyu sınırlayan birtakım kural ve şartların olması diğer metinler gibi Kur'an metni için de geçerlidir. Çünkü diğer metin türlerinde olduğu gibi Kur'an'ın da çıkmış olduğu bir kültürel çevre ve bu kültürel çevrenin ifade edildiği, dile döküldüğü bir dil sisteminin mevcudiyeti söz konusudur. Endülüslü alim Şâtıbî'nin de dile getirdiği gibi Kur'an dili arabîdir. Şâtıbî'ye göre arabîlik Kur'an'ın ilk muhataplarının sahip olduğu kültürün ve dilin arabî olması ve böyle bir ortamda yorumların şekillenmesidir.<sup>10</sup> Dolayısıyla yorum sürecinde yorumun daha nesnel olmasını sağlayan birtakım kuralların olması gereklidir. Hiçbir kural ve yöntem gözetilmeden yapılan bu tür yorum örneklerini her geçen gün değişik bir biçimini görmekteyiz. Yapılan çalışmalarda daha çok bilimsel yorumlarla Kur'an ifadelerini

<sup>6</sup> Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi II*, 430-440.

<sup>7</sup> İlhan Kutluer, "İslâm ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar", *Bilgi Bilim ve İslâm I-II*, Haz. Ahmet Tabakoğlu-Sadık Çelenk, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2005), 2/155.

<sup>8</sup> İsmail Kara, "İslâm ve Pozitivizm", *Bilgi Bilim ve İslâm I-II*, Haz. Ahmet Tabakoğlu-Sadık Çelenk, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2005), 2/177.

<sup>9</sup> İsmail Bulut, *Nübüvveti Çağdaş Bir Yaklaşım: Muhammed Ferid Vecdi'nin Nübüvvet Anlayışı* (Ankara : Berikan Yayınevi, 2018), 95.

<sup>10</sup> İbrahim b. Mûsa Ebû İshâk eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şerîa* (Beyrût: Dâru'l-Meârif 2001), II/389-390. Şâtıbî'ye göre Kur'an hitap ettiği Araplara anlamayacakları şeyleri söylemesi mümkün olmamasından dolayı, Arapların bilmedikleri şeylerin Kur'an'da vurgulanması ve yer alması olasılık dışıdır. Kur'an'da yer alan kozmoloji, tıp, ahlak, dil ve hukuk gibi alanlarda Arapların bilgi ve uygulamaları mesaj için zemin oluşturmuştur. Şâtıbî miras taksiminin bile arap örf ve âdetine dayandığını söyleyebilmiştir.



uzlaştırmaya çalışan çalışmalar epey yekûn teşkil etmektedir. Kur'an'ın da bilimsel birtakım görüşlerle uyum içine olduğu veya bulunan bilimsel sonuçlara Kur'an'ın işaret ettiği şeklinde görüşler çoktur. Bunun yanında daha ihtiyatlı yaklaşımlar da mevcuttur. Kesin olan birtakım verilerle Kur'an'ın tefsir edilmesi gerektiğini savunan görüşler de vardır.

Bu çalışma bilimsel yorumun mahiyetine ilişkin bilgi vermek veya tartışmak olmayıp Kur'an'ın bilimsel verilerle yorumlanmasının niçin mümkün olmadığını ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bugüne kadar yapılan çalışmalarda daha çok bilimsel yorumu savunan veya iki alanı uzlaştırmaya çalışan yaklaşımların olduğunu söylemek mümkündür.

## 1. Bilimsel Yorum Alanını Daraltan Nedenler

### 1.1. Din-Bilim Dili Uyuşmazlığı

Temel sorunlardan biri belki de en önemlisi bilim dili ve kutsal metin dilinin yeterince anlaşılabilir olmamasıdır. Bilim dili tabiat yasalarının içinde bulunan kanunları keşfetmeye, onlar arasındaki ilişkileri çözmeye çalışan bir yapıdadır. Bilim dili bunlar arasındaki mevcut yapıları sadece açıklar. Anlamı, hikmeti üzerinden okumayı gerekli görmez. Din dili ise daha karmaşık ifade biçimlerine sahiptir. Temsili, çağrışımsal, mecazi, ifade kalıplarını kullanarak muhatapta bir etki uyandırarak hayatın, insanın, varlık aleminin anlamlılığı üzerinden muhatap üzerinde etkiler bırakmaya çaba gösterir. Deyim yerindeyse din dili anlam üzerinde yoğunlaşır. Halbuki bilimsel yorum taraftarları, ilgisiz âyetleri bilim lehine yorumlayarak Kur'an'ın bazı bilimsel gerçeklere işaret ettiğini vurgularlar. Dolayısıyla bilim ve din dilinin kulvarları birbirinden çok farklıdır. Bilim dili açıklama, din dili ise hayatın anlamı üzerinde yoğunlaşır. Bunun yanı sıra din dili insanın dünyaya geliş serüveninden başlayarak onun varoluş şartlarına göndermede bulunur. İfade edilmek istenilen bir düşüncüyü çarpıcı bir şekilde ifade eder. Öte yandan kullandığı ifadeler şiir dilinde olduğu gibi çağrıştırmacı bir insicamla ortaya konularak muhatapın zihin dünyasının başka düşüncelerle irtibata geçmesini sağlar.<sup>11</sup> Belki bu sebepten ötürü tarihsel süreçte bir âyet hakkında birden fazla yorumun ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Diğer taraftan bilim dilinde olgusal yön hakimken din dilinde olgu-değer ayrımı yoktur. Bilim dili değer yönünü dikkate almazken din dili muhataptan ahlaki duyarlılığı hedef alarak hitap eder. Hitap ederken emredici olmasının yanında muhataplarının gönüllerini de fethederek seslenen bir yapı arz etmektedir.<sup>12</sup> Bilimsel açıklama, yöntem ve amaç bakımından dinsel açıklamadan ayrılmaktadır. Bilimsel açıklamanın temel amacı, bir olayı kanıtlara ve sebep-sonuç ilişkisine dayalı olarak açıklayıp açıklığa kavuşturmadır. Fakat Kur'an'ın amacı ve hedefi ise bundan çok daha farklıdır. Kur'an'ın belli bir amaçlılık ve yararlılık çerçevesinde insanı merkeze alarak hayatını anlamlandırmasını sağlar.

<sup>11</sup> Turan Koç, *Dilin Ötesi-Kur'an'ın Dil ve Üslubu Üzerine* (İstanbul: İz yayıncılık 2018), 44.

<sup>12</sup> Turan Koç, *Dilin Ötesi*, 44.

Bahsedilen konuyu yağmur metaforu ile örneklendirebiliriz. Bilimsel bakış açısına göre yağmur, havadaki buharın yoğunlaşması ve yüksek hava tabakasına çarpmasıyla birlikte oluşan atmosfere bağlı bir olaydır. Bu deney ve gözlem vasıtasıyla ispatlanabilir. Kur'an'ın yağmurla ilgili açıklamaları ise daha çok yararlılık açısından ele alınmaktadır. Kur'an'da yağmurun fiziki oluşumundan ziyade yağmurun insan ve doğaya gerekliliği ve yararlılığı üzerine vurgu vardır. Yağmurla birlikte kuruyan yer sarsılır, yeşerir, bitkisini verir. Bu ifadeler ise ölümden sonra dirilme için sık sık kullanılmaktadır. Gökten bereketli bir su indirilerek onunla bahçelerin, biçilecek taneli ekinlerin, küme küme tomurcukları olan boylu hurma ağaçlarının yetiştirilmesinden bahsedilir. Yağmurla ölü bir toprağın diriltilmesi ifadesinden sonra yeniden dirilişin de böyle olacağı dile getirilir.<sup>13</sup> Geleneksel kültürlerde bu amaçlılık yağmurun bir rahmet olarak algılanması şeklinde tezahür eder.

Din dili, diğer dillerden farklı olarak birtakım anlatım biçimlerini içinde barındırır. Bilim dilinde olduğu gibi sadece olguları veya sebep sonuç ilişkisini belirtmekten öte birtakım mecâzi ifadelerle muhataplarına hitap eder. Bilim dili olguyu tespit eder; din dili ise muhatabını eyleme götüren ve bu anlamda inşai bir dil kullanmayı benimser.<sup>14</sup> Dolayısıyla bilimin gerçeklerinin Kur'an'ın alegorik (temsili), mecâzi ve sembolik âyetleri içinde bulunmaya çalışılması sık sık birbirini tutmayan ve çelişkili gibi görünen sonuçlara götürmesi mümkündür. Çünkü bilim dilinde bu aktarılan anlatım biçimleri kullanılmaz. Kur'an'da kullanılan ifade biçimleri, genellikle tabiatta herkesin gündelik gözlem sonucunda farkına vardığı olaylara dikkat çekilmesinden ibarettir. Dolayısıyla Kur'an'ın dili analitik olmayan bir dildir. Bu açıdan bilimsel bir görüşün doğrulanması, bilimsel görüşlere yer verilmesi Kur'an'ın amaçları arasında değildir. Onun gayesi ahlakidir; insanlara yol göstericilik (hüden linnâs) tir. Kur'an, baştan sona bilimsel argümanlar kullanmaz. Mümkün olduğunca muhatabı etkileyici bir üslûp kullanmaktadır.

Kur'an dilinin bu özellikleri dikkate alındığında ondan birtakım bilimsel yorumlar çıkarmanın veya içinde çeşitli bilimsel görüşler barındırdığını ileri sürmenin ne kadar doğru bir yaklaşım olduğunun sorgulanması gerekir. Çünkü onun dili, diğer dillerden gerek oluşum gerekse ifade biçimiyle büyük ölçüde ayrılmaktadır. Bilimsel bir ifade olguyu betimler, nesnelere arasında sebep-sonuç ilişkisine dayalı olarak çıkarımlarda bulunur. Tabiatta meydana gelen birtakım olayların ve olguların işleyiş yasaları hakkında genel-geçer kurallara ulaşmaya çalışır. Amaçlılık bakımından din ve bilim dili bazı yönlerden birbirinden ayrılır. Dinin amacı dindarların veya insanların yaşadıkları hayata bir anlam katma ve anlam verme çabasıdır. İnsanın yaradılışı, hayatını nasıl yaşaması gerektiği ve öldükten sonra hayatın nasıl olacağı konusunda birtakım bilgiler içerir. Bu bilgiler ise gönderilen kutsal metinlerde mevcuttur. Bilim tabiatta meydana gelen olay ve olguların nasıllığı

<sup>13</sup> el-Bakara, 2/22,264; el-En'âm, 6/6; en-Nûr, 24/43; er-Rûm, 30/48; en-Nûh, 71/11.

<sup>14</sup> İnşâî dil aynı zamanda muhatabını eyleme ve düşünceye sevk eden dil olarak tanımlanabilir. Daha geniş bilgi için bk. Süleyman Gezer, "İnşâ-Haber Bağlamında Kur'an Dilinin Yapısı", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/1, (2007), 135-153.

üzerinde birtakım açıklamalar yaparak onların işleyiş biçimi hakkında detaylı bilgiler sunmaya çalışır. Dolayısıyla bilim ve din dilinin yapısı ve amacı birbirinden büyük ölçüde ayrılmaktadır.

## 1.2. İ'câzu'l-Kur'an Tasavvurundan Kaynaklanan Sorunlar

Bilimsel yorumu savunanlar İcazu'l-Kur'an konusunda yaklaşımlarında bilimsel yorumların veya âyetlere getirilen birtakım bilimsel içerikli yorumların Kur'an'ın i'cazını gerçekleştirdiği yönünde kanaat belirtirler. İ'cazu'l-Kur'an, Kur'an'ın muhataplarını güçsüz bırakması anlamında kullanılan bir terimdir. Vahyin geldiği Arap toplumunda şiir ve edebiyatın ileri bir seviyede olması deyim yerindeyse sosyo-kültürel ortamın edebiyat üzerinden şekillendiği bir ortamda Kur'an dilinin bir meydan okuması söz konusudur. Kur'an diğer edebiyat ürünlerinden apaçık farkla kendi üstünlüğünü ilan etmesi söz konusudur. Bu üstünlük bazı Kur'an âyetlerine yansımıştır. Zamanla i'caz anlayışında meydana gelen köklü tasavvurlar Kur'an dilinin ve içeriğinin her şeyi içine alması, çeşitli ilimleri barındırması anlayışına dönüşmüştür ki bu ise geleneksel i'caz tanımına ve anlayışına tamamen zıt olan bir durumdur.

Kur'an-ı Kerim'de belirtilen âyetlerde vahyin bir beşer sözü olmadığı, insanların bir benzerini getirmekten aciz kaldıkları kuvvetle vurgulanır. Hz. Peygamber'in nübüvvetini inkâr edenler diledikleri takdirde Kur'an'a benzer sözler söyleyebileceklerini ileri sürmüşler<sup>15</sup> ve ondan hissî mûcize göstermesini istemişlerdir. Bu kişilere cevaben Kur'an'ın tek başına yeterli bir mûcize olduğu açıklanmış<sup>16</sup> eğer güçleri yetiyorsa bütün yardımcılarını da çağırarak benzer bir eser meydana getirmeleri istenmiş, fakat bunu asla yapamayacakları da ifade edilerek<sup>17</sup> kendilerine meydan okunmuştur.<sup>18</sup>

Oysa bizim geleneksel i'caz anlayışımızda i'cazın olabilmesi için tehadî yani bir meydan okumanın olmasını gerekli bir şart olarak ortaya konulmaktadır. Bundan dolayı i'caz, "Kur'an'ın, sahip olduğu edebî üstünlük ve içeriğinin diğer metinlerden üstün olmasından dolayı bir benzerinin meydana getirilememesi özelliği" olarak tanımlanmıştır. Tarihte her bir peygambere geldiği ortamda yaygın olan kültürel anlayışa karşı onları âciz bırakacak birtakım araçlar verilmiştir. Kur'an'ın geldiği kültürel ortamı edebiyat ve şiirin belirlediği bilinmektedir. Hatta Kur'an'da ifade edildiğine göre müşrik Araplar gelen âyetlere kâhin sözü gibi birtakım yakıştırmalar yaparak meydan okudukları malumdur. Kur'an ise bu iddialara "öyleyse bir sûre getirin" şeklinde meydan okuyarak onların bu savlarını çürütmüştür. Böyle bir olguya rağmen ilmi i'caz kapsamında yapılan bilimsel yorumların kaynağının Kur'an olduğu iddiası/oldukça manidardır. Ancak yapılan bu yorumların ne kadar gerçekliği yansıttığı izahtan varestedir. Özellikle 20. yüzyılda pozitif bilimlerin açıklamalarıyla

<sup>15</sup> el-Enfâl, 8/31.

<sup>16</sup> el-Ankebût, 29/50-51.

<sup>17</sup> el-Bakara, 2/23-24; Yûnus, 10/37-39; Hûd 11/13; el-İsrâ, 17/86-88).

<sup>18</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İ'cazu'l-Kur'an", *DİA*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 21/403.

Kur'an âyetlerinin belli bir uyum içinde olduğu öne sürülerek Kur'an'ın ilm-i i'cazının gerçekleştiği iddia edilmektedir.<sup>19</sup>

Bu ilm-i i'caza göre "Davud'a demiri yumuşattık"<sup>20</sup> ifadesini demirin bütün insanlığın övünç kaynağı olmasına, "Sabah gidişi bir aylık mesafe, akşam dönüşü yine bir aylık mesafe olan rüzgârı da Süleyman'a (onun emrine) verdik"<sup>21</sup> âyeti ise uçağın bulunuşuna bir işarettir. Hz. Mûsâ için "Asanla taşa vur dedik"<sup>22</sup> ifadesi kıraç ve kumlu yerlerden suyu çıkartan sondaj aletine, "Ey ateş! İbrahim için serinlik ve esenlik ol!"<sup>23</sup> dedik âyeti ise insanların keşfettikleri ateşin çeşitli mertebelerine delalet etmektedir. Süleyman peygambere kuş dilinin öğretilmesinden<sup>24</sup> bahseden âyet için ise radyo, papağan, güvercin gibi alet ve hayvanların konuşmalarına, ayrıca mühim işlerde kullanılmasına işaret etmekte olup peygamberlere verilen mucizelerin yerini tutmaktadır. Bu buluşlardan vahyin ilk muhataplarının haberlerinin olmaması başka bir sorun olarak ortada durmaktadır.<sup>25</sup> Dolayısıyla Kur'an'ın i'caz'ının döneminde meydana gelen edebiyat üzerinden gerçekleştiğini söylemek geleneksel İ'cazu'l-Kur'an tanımlarıyla daha uyumlu olduğu söylenebilir. İlm-i i'caz anlayışının ise daha geç dönemlerde ortaya çıkması ise bu düşünceyi büyük ölçüde doğrular. Dolayısıyla İ'cazu'l-Kur'an anlayışından yola çıkarak bilimsel yorumu temellendirmeye çalışmak İ'cazu'l-Kur'an tanımının kapsamı ve sınırlarından dolayı geleneksel tanım ve uygulamalarla çelişmektedir.

### 1.3. Metinsel Bağlamın veya Lafız-Mana İrtibatının Zayıflığı

Herhangi bir sözü veya düşünceyi anlamak ve yorumlamak büyük ölçüde ortaya çıktığı bağlama başvurmakla mümkün olabilmektedir. Bağlamı olmadan bir düşünceyi veya yazıyı anlamamanın zor bir uğraş olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Bağlamın sadece söze bağlı olduğu söylenemez. Sözün ötesinde mevcut olan gelenekler, kültürler, yaşam biçimleri gibi çok geniş bir alan sözün bağlamını oluşturur. Bunların dikkate alınmaması sözün anlaşılmasını büyük ölçüde zorlaştırmaktadır. Metin kelimesi genellikle başı ve sonu kapalı bir yapı oluşturan dilsel göstergelerin peş peşe sıralandığı anlamlı yapı olarak tanımlanmaktadır. Bu açıdan her metin kendi bağlamını öncelikli olarak içinde taşımaktadır. Metnin olduğu kültür, dil, gelenekler, yaşam biçimleri, sözün kime ve nasıl söylendiği gibi konular metnin dış bağlamını oluşturur. Dolayısıyla metin çözümlemelerinde bağlam tespitinin önemli bir yeri vardır. Herhangi bir metnin anlaşılabilmesi için onun kendi bağlamına gitme zorunluluğu vardır.<sup>26</sup> Farklı zamanlarda yazılmış olan bir metni okumak, metnin yazıldığı toplumun kültürel durumuna bağlı olarak yapılabilir.

<sup>19</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "İ'cazu'l-Kur'an", 21/403.

<sup>20</sup> Sebe', 34/10.

<sup>21</sup> Sebe', 34/12.

<sup>22</sup> el-Bakara, 2/60.

<sup>23</sup> el-Enbiya, 21/69.

<sup>24</sup> en-Neml, 27/16.

<sup>25</sup> Said Nursi, *İşârât-ül İ'caz* (İstanbul: Sözler Yayınevi, 1996), 238-241. Buna benzer bir düşünce için bk. Necdet Çağıl, *Din Dili ve Mecaz* (İstanbul: İz Yayınları, 2008), 68.

<sup>26</sup> Doğan Günay, *Metin Bilgisi* (İstanbul: Multilingual Yayınları, 2001), 33.

Mesela kendi kültürel ortamından farklı olan eski bir metni okumak isteyen birisi bazı öncülleri dikkate alması gerekir. Metnin hangi zaman dilimine ait olduğunun belirlenmesi, bu zaman dilimine ait nasıl bir anlatım biçiminin seçildiği ve son olarak ise okunan metnin okunduğu zamanla ilgili değerlendirilmesi bu öncüllerden bazılarıdır. Üçüncü aşamada yorumcu metne kendi düşüncelerini katarak birtakım yorumlamalarda bulunacaktır. Okuyucu bunu yaparken metnin bu sayılan iç ve dış bağlamlarına uygun bir yorum yapmaya özen göstermelidir. Aksi takdirde yorumların aşırı öznel olması kaçınılmazdır. Genellikle Kur'an yorumlarında bu öznellik sık görülen bir yaklaşımdır.

Kur'an'ın Arapça olarak belli bir topluma indirilmesi, esasında onun dilin kurallarından bağımsız olamayacağı anlamına gelir. Bu dil aynı zamanda döneminde Mushaf olarak somutlaşmıştır. Kur'an dilinin belli bir metin olarak elimizde mevcut oluşu onun üzerinde araştırma ve inceleme yapmamıza imkân tanımaktadır. Bu açıdan metinlerin anlaşılmasında içinde ortaya çıktığı bağlamın tespit edilmesi yorumların daha nesnel olmasına bir ölçüde yardımcı olması söz konusudur. Sözün söylenmiş olduğu ortam, şartlar, muhatapların bunu algılama düzeyleri, âyetlerin inmiş olduğu sebep vb. konular âyetlerin bağlamının ortaya konulmasında önemli bir yeri vardır.

Başlangıçta tefsir ilminin sebep-i nüzûlu bilmekten ibaret olduğunun söylenmesi bu önemi ortaya koymaktadır. Kur'an'da genel olarak bütün âyetler için sebep-i nüzul arama girişimi doğru bir yaklaşım olarak görülemez. Genellikle âyetin inişine sebep olan durumlar çoğu zaman olguyla ilgili konulardır. Bunlar ise genellikle görünür âleme ilişkin -savaş, barış, çeşitli hükümler, ibadetler ve şahsi vb.- konular üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kur'an'ı elimizde bulunan salt metin olarak değerlendirmek onun teşekkül sürecini göz ardı etmekle eşdeğer bir tutumdur. Yukarıda bahsedilen esbâb-ı nüzûl gibi disiplinler Kur'an'ın genel bağlamı hakkında okuyucuya bazı fikirler vermektedir. Âyetlerin iniş sebeplerini tespit etmeye yönelik bu çabalar Kur'an'ı yanlış anlamaktan ve maksadını doğru tespit etme konusunda yardımcı olan araçlardandır. Kur'an'ın Mushaf halini alması peygamber sonrası gerçekleşen bir olgudur. Bundan dolayı bizim açımızdan rivayetlere sığınmaktan başka bir çıkar yolunun olmaması gelen verileri doğru biçimde değerlendirmek için daha bir önem kazanacaktır. Şayet metinlerin oluşum süreçleri göz önüne alınırsa en azından metinlerin yanlış anlama ve yorumlama riskinin uzaklaştırılması söz konusu olabilir. Kur'an'ın geldiği dönemin kendine göre bir sosyal ve kültürel bağlamı mevcuttur. Onların aşına oldukları ve hakkında fikir sahibi buldukları çevreden anlatımlar ve örneklemeler seçilmiştir. Mesela Kur'an'ı Kerim bir Maya kültüründen bahsetmez; fakat geldiği toplumda revaçta olan Mûsâ-Hızır, Firavun, Zülkarneyn vb. anlatılara yer vermesi bu kültürel ve sosyal bağlamla ilgilidir.

Kur'an ifadelerine bütüncül bakılmaması bilimsel tefsiri zaafa uğratan diğer etkenlerden biridir. Bu konuda örnek olarak el-Hadîd suresinin 25. âyetinde geçen "demiri indirdik" ifadesi verilebilir. Bazı yorumcular âyette geçen "indirdik" ifadesini mecâzi anlamı dışında değerlendirerek demirin hakiki anlamda gökten indirildiğini

ve bunun bilimsel buluşlarla bir çelişki oluşturmadığını öne sürerler. Hâlbuki inzal kelimesinin diğer kullanımları dikkate alınmış olsaydı bu kelime daha çok bahşetmek, yaratmak insanlara lütuf kabilinden verilen nimetler gibi anlamlarda yorumlanması daha yerinde olacaktı. Bu konuda fikir beyan edenler hayvanlardan sekiz çift indirdik<sup>27</sup> âyetini neden aynı mantıkla yorumlamadıkları düşündürücüdür. Ayrıca bu âyetleri “demiri ayarladık” şeklinde Türkçe’ye aktarmak hiçbir sınır ve kural tanımamak anlamına gelmektedir. Çünkü ne Arapça dilbilgisi ne de kelimenin diğer kullanımları bakımından böyle bir çıkarım yapmayı gerektiren bir bağlam vardır. Bu tamamen yorumcunun kendi zihni varsayımlarını Kur’an’a yüklemekten başka bir şey olmadığı kesindir.<sup>28</sup>

Bir sözcüğün anlamı, konuşan ve dinleyenin hazır bulunduğu bir ortamda dilsel topluluğun üyeleri tarafından üstü örtük biçimde kabul edilen uzlaşmadan ortaya çıktığı kabul edildiği vakit, bağlam bilgisinin önemi bir kat daha artmaktadır. Mesela el-Kıyâme suresinin 4. âyetinde geçen “*Evet, bizim, onun parmak uçlarını bile aynen eski haline getirmeye gücümüz yeter.*” ifadesinde bağlam bilgisi dikkate alınmadığı zaman ortaya çıkabilecek yorumlar bu düşünceye paralel olarak metnin bağlamını aşacaktır. Âyet kime, nasıl, niçin, nerede ve ne zaman söylenmiş gibi sorular bağlam inşasında önemlidir. Mesela bu âyeti ele alacak olursak, başı itibariyle kıyamet gününden, insanın tekrar diriltilesinden ve hesaba çekilmesinden bahsetmektedir. Zaten sûre isim olarak kıyamet anlamına gelmektedir. Fakat yorumcular bunu dikkate almayarak bu âyetlerin bilimsel bir buluşa veya Kur’an’ın inzalından asırlar sonra ortaya çıkan/çıkacak modern bir buluşa işaretler taşıdığı noktasında fikirlerini ortaya koymuşlardır. Bu buluş ise bin sekiz yüzlü yıllarda ortaya çıkan parmak izinin bulunmasıdır.<sup>29</sup> Elmalılı M. Hamdi Yazır’a göre parmak uçlarının yaradılışına bu suretle dikkat çekilmesi zâhiri ve yüzeysel bir şey olmayıp onların yaradılışında görüldüğünden çok daha derin ve önemli inceliklerin bulunduğunu gösterir.<sup>30</sup> Bir Müslümanın Kur’an’a böyle yaklaşmasında fazla bir sakınca olacağını sanmıyoruz. Mümin böyle bir yorum yapabilir ve kutsal kitapla kendi arasında işâri bir anlayışla yakınlaşma gerçekleştirebilir.

Bilimsel yorumlamada görülen anlama biçimini atomcu tefsir anlayışına benzetebiliriz. Çünkü bu yaklaşımda âyetin anlamı diğer âyetlerle olan benzerliğine veya siyak-sibak durumuna bakılmaksızın o âyetin kendisinden çıkarılır. Âyetlere bir bütünün parçaları olarak bakılmaz. Âyetler bulunduğu yerlerden çıkarılarak sanki bütünden ayrı olarak değerlendirilir. Geçmişte birtakım kelâmî görüşlerin çıkarımında bu türden bir anlayışın rolü büyüktür. Dolayısıyla okuyucu bağlam

<sup>27</sup> el-En’âm, 6/143-144.

<sup>28</sup> Daha geniş bilgi ve değerlendirme için bk. Süleyman Gezer, “Enzelnâ el-Hadîd/Demiri İndirdik” [el-Hadîd, 57/25] İfadesinin Tercüme ve Yorumları Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2006), 5/10.

<sup>29</sup> Bu konuda bk. Celal Kırcı, *Kur’an-ı Kerim ve Modern İlimler*, (İstanbul: Marifet Yayınları 1981), 197-199; Bustami Mohamed Khir, “The Qur’an and Modern Science, The Debate of Scientific Interpretation”, *Journal of Qur’anic Studies*, Centre of Islamic Studies, (2000), 2/2, 23.

<sup>30</sup> M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım ty.), 8/438.

inşasında bulunurken Kur'an'ın metin yapısı, âyetler hakkında gelen rivayetler, Arapça dilbilgisi gibi birtakım kuralları uygulama zorunluluğu vardır.

#### 1.4. İlk Muhatap ve Tasavvurlarının Farklı Olması

Kur'an'da geçen ifadeleri bağlamlarından kopararak, kendi maddi-manevi çevresini dikkate almadan yorumlamak ve ondan birtakım bilimsel çıkarımlarda bulunmak, ilk muhataplarının tasavvur biçimlerini dikkate almamakla eşdeğer bir tutumdur. Kur'an'a yüzeysel olarak bakılsa bile, ifadelerinin çoğunun onların tasavvur biçimleriyle uyduğu görülür. Veya seçilen örnekler vahye muhatap olan Arapların yaşadıkları coğrafyanın denizlerinden, dağlarından ve ovalarından bahsetmektedir. Oysa bilimsel yorum taraftarları bu veriyi dikkate almadan çağlar sonra ortaya çıkan bilimsel bir mucize gibi bazı âyetleri ele alarak yorumlama eğilimine girmişlerdir. Bütün diğer dini metinler gibi Kur'an da ilk muhataplarına kendi dilleriyle, kendi gelenekleriyle ve onların genel dünya görüşleriyle hitap eder. Dünya görüşü ise büyük ölçüde içinde yaşanılan gelenekler, tasavvurlar, üretim biçimleri vb. konular tarafından belirlenmektedir. Bunlar ise belli bir dil tarafından temsil edilip dile getirilir. Bu açıdan Kur'an'ın ilk muhataplarının eşyayı algılamaları, tabiat hakkındaki düşünceleri, genel kozmoloji anlayışları, çölün Arap insanının hayatındaki derin yeri ve hayatlarında bıraktığı izler gibi tasavvurların yorumbilim açısından önemli olduğu belirtilmelidir. Onların zihin dünyalarının belirlenmesinde bu sayılanların önemli olduğu dikkate alınmalıdır. Çünkü mesaj büyük oranda bu zihniyetten izler taşımaktadır.

Bunun yanında dilin bir uzlaşısı üzerinden şekillendiği dikkate alındığında kullanılan ifade ve kavramların muhatapların zihin dünyalarında bir karşılığının olması elzemdir. Aksi takdirde dilin anlaşılması söz konusu olurdu ki bu ise iletişimde bir anlamın ortaya çıkmamasına eşdeğer bir tutum olurdu. Dolayısıyla vahyin anlaşılabilmesi için muhataplarının mahud-i zihni durumlarına göre hitap edilmesinin bir zorunluluk olduğu söylenebilir. Değilse dilin temel işlevlerinden biri olan ifadelerin anlaşılması mümkün olmazdı. Oysa bilimsel yorum taraftarları ilk muhataplarının tasavvur ve dünya görüşlerini dikkate almadan âyetlere yüklenilmesi mümkün olmayan anlamları yükleme konusunda rahat davrandıkları görülmektedir. Dolayısıyla bilimsel verilerle Kur'an-ı Kerim'i açıklama ve yorumlama gayretleri birkaç açıdan eleştirilebilir. Çünkü Kur'an'ın vahiy döneminden sonra ortaya çıkan bilimsel görüşlerle açıklanması ilk dönemlerde gelen vahiylerin en azından yorumlanan kısımlarının peygamberin ve ahabının anlamadığı anlamına gelir. Oysaki gelen rivayetlerden ve tefsir külliyatından anlaşıldığı kadarıyla başta Hz. Peygamber olmak üzere çevresindekiler onu anlamışlardı. Zaten Hz. Peygamberin Kur'an'ı açıklama ve onu tebyin etme görevi bilinmektedir. Şayet bilimsel ilerlemeler doğrultusunda Kur'an'ın daha iyi anlaşıldığı varsayılıyorsa, o zaman onun ilk hitap çevresinde anlaşılmadığı, gizemli ve sırları hala çözülemeyen bir kitap olarak kalması muhtemeldir. Hele Kur'an'ın anlaşılmasının birtakım sayısal değerlerle ve şifrelerle

ortaya çıkacağına inanılıyorsa, o zaman sırlarla dolu bir kitap tasavvuru ortaya çıkacaktır ki bu ise birtakım teolojik ve içinden çıkılmaz problemlere yol açacaktır.

Bu konuda çarpıcı ve güncel olan bir örnek bizim açımızdan önemli görünmektedir. Mesela Kur'an'da geçen iki denizin birbirine kavuşmaması olayını ele alacak olursak bunun son zamanlarda ortaya çıkan bilimsel keşifler sayesinde bulunduğu gibi iddialar mevcuttur.<sup>31</sup> Tuzluluk sebebiyle iki deniz arasında dikey su tabakası oluştuğu için iki denizin birbirine kavuşmadığı dile getirilir. Kur'an'ın diğer bir pasajında ise bunun tuzlu ve tatlı suyun özelliklerinden olduğu hatırlatılır.<sup>32</sup> Tatlı suyla tuzlu suyun muhtemelen yoğunluklarının farklı olmasından dolayı birbirlerine karışmaları söz konusu değildir. Nehir sularıyla deniz sularının birbirlerine karışmamaları Allah'ın kullarına bir nimeti olduğu hatırlatılmaktadır. Şayet karışmış olsaydı yeryüzünde yaşamamız çok zor olurdu türünden genel bir mesaj verilmek istenmektedir. Bu mesajın o günün Arapları için de günümüz insanı için de önemli bir değeri vardır. Malum olduğu üzere tuzlu su içilmez. Bütün bunlara rağmen bu âyeti ilk muhataplarının anlamadıklarını söyleyerek, yeni bulunan bir olaymış gibi takdim etmek, onların zihin dünyalarının dikkate alınmamasıyla ilgili bir konudur. Furkan suresinde geçen ifadelerde ism-i işaret zamirinin kullanılması da bu âyetlerinin tefsirinin Araplar tarafından bilindiğini göstermektedir. Çünkü işaret ismi bilinen, görünen varlıkları belirtmek için kullanılmaktadır.

Mesela çekim kanununun Kur'an'da var olduğunu iddia eden yorumlarda bunun izleri görülebilir. Öyle ki bu âyetin doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için Newton'un çekim kanununu bulması beklenmiştir. "Newton'un ortaya çıkıp da, Allah'ın kâinat kitabındaki bu esrarın mahiyetini çözünceye kadar O'nun kelamî kitabındaki bu konu ile ilgili âyetlerin mahiyeti de anlaşılammıştır." "Cenab-ı Hakk'ın bu kanunla ilgili beyan ettiği âyetler ise şöyledir." denilerek tamamen okuyucu merkezli bir yorum yapılmaktadır.<sup>33</sup> Bu konuda delil getirilen âyetler ise şunlardır: "Görmekte olduğunuz gökleri direksiz olarak yükselten O'dur."<sup>34</sup> "O, gökleri görebildiğiniz bir direk olmaksızın yarattı"<sup>35</sup> "Göğü de, kendi izni olmadıkça yer üzerine düşmekten korur. Çünkü Allah, insanlara çok şefkatli ve çok merhametlidir."<sup>36</sup> Görüldüğü gibi yorumlarda ilk muhatapların bu âyetleri nasıl anladıkları, metnin bu türden bir yorum yapmaya elverişli olup olmadığı gibi konulara değinilmeden âyetin anlamı belli bir konuya hasredilmiştir.

Kur'an dikkatli bir şekilde incelendiğinde muhtevasının Arapların yaşadıkları çevre ve nesnelere ibaret olduğu söylenebilir. Mesajın belli bir dil etrafında şekillendiği düşünüldüğünde birtakım çevresel öğelerin varlığı dikkat çekmektedir. Mesela Necm Sûresi'nin 49. âyetinde "Şi'râ yıldızının Rabbi O'dur." şeklinde bir ifade

<sup>31</sup> es-Seyyid el-Cümeylî, *el-İcazu'l-İlmî fi'l-Kur'an* (Beyrut: Daru'l-Vesam, 1992), 27-28.

<sup>32</sup> el-Furkân, 25/53.

<sup>33</sup> Kırcı, *Kur'an-ı Kerim ve Modern Bilimler*, 142-143.

<sup>34</sup> er-Ra'd, 13/2.

<sup>35</sup> Lokman, 31/10.

<sup>36</sup> el-Hâc, 22/65.



geçmektedir. Aslında diğerleri arasında bu yıldızın ayrıca zikredilmesi, câhiliye döneminde bazı Arapların ona tapınmış olmalarıyla yakından ilgilidir. Bu yıldızın tapınanlar ise Huzâa kabilesi idi. Bunu ilk kez Ebû Kebse adında birisi başlatmıştır.

Dolayısıyla yorumlama sürecinde Arapların zihin dünyalarının dikkate alınması daha yerinde yorumların yapılması açısından önemli görünmektedir. Çünkü onların kullandıkları dil büyük ölçüde Kur'an'a yansımıştır. Şatibi bu durumun farkında olmasından dolayı, Kur'an'ın daha iyi anlaşılması için Arapların yaşadıkları kültürün, örfün, dilin ve geleneklerin bilinmesi gerektiğini bir öncül olarak ortaya koymaktadır.<sup>37</sup> Bu açıdan bakıldığında Kur'an'da ifade edilen evrene ilişkin bazı tasavvurlar muhatapları tarafından algılanan kozmolojik tasavvurlarla birebir örtüşmesi söz konusudur. Çünkü geçen ifadeler onların tasavvurlarına uygun olarak inşa edilmiştir. Dolayısıyla Kur'an'ın ortaya çıktığı ortam ve kültürün yeterince bilinmemesi yanlış birtakım yorumların yaygınlık kazanmasını sağlamaktadır.

## 2. Bilimsel Tefsirin Yorumbilim Açısından İmkânı

Yorumbilim, metinlerin yorumlanması ve yorumun imkânları üzerinde çalışan bir disiplin olarak bilinmektedir. Dini metinler belli bir zaman diliminde ortaya çıkmasından dolayı varlık kazanmaları ancak yorumlar aracılığıyla gerçekleşmektedir. Aynı zamanda kutsal metnin dilinin belli bir tarihle kayıtlı olması, onun dilinin sabit ve değişmez nitelikte olmasına yol açmaktadır. Fakat bilim dili için aynı şeyi söylemek doğru değildir. Çünkü bilim ucu açık ve sonu belli olmayan bir uğraş olarak kabul edilebilir. Bilim, belli bir zaman diliminde söylediği veya ispat etmiş olduğu bir düşünceyi daha sonra gelen dönemlerde değişik değerlendirebilmektedir. Bilim tarihinde bunun örneklerini bulmak zor değildir.

Mesela geçmişte dünyanın dönmediği ve düz olduğu kabul edilirken daha sonraları bunun yanlış olduğu anlaşılmıştır. Bir metnin anlamı -yorumu- metinsel tutarlılığına ve bunun ardındaki özgün bir anlam sistemine bağlı olarak söylediği şey midir, yoksa alıcıların kendi beklenti sistemlerine bağlı olarak buldukları şey midir? Yorumlama sürecinde metin mi önceliklidir? Yoksa yorumcunun düşünceleri, önyargıları vb. özellikleri mi önce gelmelidir? soruları yorumbilim açısından önemlidir. Bu sorulara verilen cevaplar büyük ölçüde yorumun sıhhati konusunda bize bazı ipuçları verir. Tarihten bu yana Kur'an'ın yorumlanmasında bu türden yorum biçimlerine rastlamak mümkündür. Kur'an'ın bilimsel yorumlarında daha öznel ve savunmacı yorum örneklerini görmek mümkündür. Onların yukarıda geçen sorunun ikinci kısmıyla ilgili oldukları açıktır. Metnin ne söylediğinden ve neyi amaçladığından öte kendi niyet ve beklentileriyle metne yaklaşmalarının bir sonucu olarak çoğu zaman garip yorum örneklerine rastlanılmaktadır. Ayrıca yorumcunun dikkat etmesi gereken birtakım ilkelerin olması yorumların daha nesnel olmasını bir ölçüde sağlayacaktır. Mesela metinlerin çok anlamlı olduğu veya çok anlamlı okumaya müsait oldukları kabul edilebilir. Ayrıca metinler farklı okumalara ve yorumlara

<sup>37</sup> Şâtibî, *el-Muvâfakât fi usûli's-şerîa*, 2/389-391.

açıktır. Ama anlamının sonsuz olmadığı dikkate alınmalıdır. Kur'an metnini yorumlama sorunu bu metnin nasıl çalışılması ve nasıl anlaşılması gerektiğine ilişkin sorunlarla bağlantılı olduğu çoğu zaman unutulmaktadır. Kur'an sadece söz dizgesi boyutuyla mı ele alınacağı yoksa birtakım mecâzî ve sembolik anlamlarla mı yorumlanacağı sorunu bir başka açıdan ele alınıp değerlendirmeyi beklemektedir. Bunlara ilaveten Kur'an'ın hitabı mı yoksa hitabın arkasında mevcut olabilecek mesajın mı evrensel değerler içerdiği sorunu başka bir problem olarak yorumcuların önünde durmaktadır.

Yukarıda bahsedilen düşünceleri dile getirirken Kur'an yorumlarının tek bir yorum alanına hapsedilmesini kastetmiyoruz. Tek bir bakış açısıyla metinlerin yorumlanması düşünülemez. Böylesi bir yaklaşım metnin vermek istediği mesajı sınırlayıp daraltabilir. Metne göreceli yaklaşım, yorumlarda anlamın zenginleşmesini büyük ölçüde sağlayacaktır. Yorumun göreceliği barındırması kişilerin bir metne istedikleri ve arzu ettiklerini yüklemeleri anlamına gelmeyeceği de bilinmelidir.<sup>38</sup> Çünkü yorumun belli bir sınırı ve durağı yoktur. Bu açıdan sistemli ve belli bir yöntem dâhilinde metnin yorumlanması daha isabetli sonuçların ortaya çıkmasında yardımcı olacaktır. Bir metnin yorumu, metnin vermek istediği mesajı kapsadığı oranda iyi bir yorum olarak görülebilir İnsanlara gönderilen Kur'an mesajının öncelikli olarak toplumsal/mekansal ve zamansal ortamının olduğu düşünülürse bu mesajın kendine özgü bir "ilk evreni" de olacaktır. Dolayısıyla kutsal metin dilinin her zaman farklı açılardan yorumlanmaya müsait olduğunu savunuyoruz. Buna mukabil yapılan yorumların ise âyetin lafzına uygun olması gerekmektedir. Metin çözümleme yaklaşımlarında göze çarpan bazı özelliklere değinmenin bu açıdan yararlı olacağını düşünüyoruz. Elimizde Allah tarafından vahyedilen seslere ve harflere dökülü olarak bulunan Arapça yazılmış bir metin mevcuttur. Bu metin ise bundan asırlarca önce belli bir kültür ve gelenek içinde yaşayan Araplara vahyedilmiştir. Araplara vahyedilmiş derken amacımız mesaj dilinin onlara göre şekillendiğidir. Yoksa sadece Kur'an'ın Araplara hitap ettiği anlaşılmalıdır. Temel sorun bir yorumcunun Arapça gönderilen ve elimizde mevcut olan Kur'an'a nasıl yaklaşacağı sorunudur. Metin birden fazla yoruma müsait midir? Yorumcunun sınırları ve hareket alanı ne kadardır? Yorumcunun uyması gereken birtakım kurallar var mıdır? Yoksa isteyen istediği yorumu yapma hakkına sahip midir? gibi sorular doğru ve yaklaşık yorumların ortaya çıkmasında /çıkarılmasında önemli sorulardır.

Bilimsel tefsir taraftarlarının bazı âyetleri bilimsel konularla irtibatlı anlama girişimlerinde, yorumbilim açısından pek çok çıkmazlar bulunmaktadır. Acaba indiği dönemde bu âyetler bir anlam ifade etmiyor muydu? İfadenin işlevsel bir değeri yok muydu? Araplar tarafından bu âyetler nasıl anlaşılıyordu; yoksa anlamın keşfedilebilmesi için epey bir sürenin beklenmesi mi gerekiyordu? Oysa ifadelerin belli bir bağlamı ve ilk muhataplarının varlığı önemli olmaktadır. İfadelerin inşa edildiği bir ilk ortam ve muhatapların varlığı, yorumlama sürecinde dikkate alınmalıdır. Aksi

<sup>38</sup> Jansen J. J. G., *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahmân Acar, (Ankara: Fecr Yayınları 1993), 21.

takdirde herkesin âyetlere farklı anlamlar ve yorumlar ekleyebilmesi sıradanlaşır. Bu ise yorumcunun bağlı olduğu kuralların hiçe sayılması anlamına gelecektir.<sup>39</sup>

Yorumbilim açısından ortaya çıkabilecek diğer bir sorun ise Arapça olarak hitap edilen Kur'an'ın kendi döneminde kullanılan bazı ifadelerin, bilimsel yorumlama taraftarlarınca anlaşılmamış olduğunun öne sürülmesidir. Veya yepyeni birtakım modern kavram ve sorunlar için Kur'an'ın bir şablon haline getirilmesi söz konusudur. Buna bağlı olarak ilgisiz birtakım âyetler yan yana getirilerek çağdaş bir sorun hakkında çıkarımlar yapılabilmektedir. Bu ise metinlerin yorumlanmasında uyulması gereken kuralların dikkate alınmadığını gösterir. Benzer yaklaşım biçimleri, Kur'an'ın peyderpey ortaya çıkacak pek çok gizli bilgiyi içinde barındırdığını savunmaktadır. Başta Kur'an'ın tebliğcisi olan Hz. Peygamberin bu durumdan haberinin olmadığı anlamına gelmesi ise dikkatlerden kaçmaktadır. Bütün bu sorulara, yorumbilim açısından tatminkâr cevapların bulunması sorunu bir ölçüde kolaylaştıracaktır. Fakat elimizde bir metin ve bu metnin yaslandığı bir arka plan mevcuttur. Bu verilerle birlikte değerlendirmemiz durumunda bile bunlara geçerli cevaplar bulmamız zorlaşacaktır. Çünkü metinler sınırsız yorumlara sahip değildir. İlahi bir mesaj olan Kur'an bile bu özellikten ayrı tutulamaz. Çünkü mesajını yeryüzü dillerinden biri olan Arapça ile iletmektedir.

### Sonuç

Kur'an yorumlarında mesajın şekillendiği ortamın dikkate alınmaması farklı çıkarımlara yol açmaktadır. Vahiy büyük ölçüde ilk muhataplarının eşyayı algılamaları, tabiat hakkındaki düşünceleri, genel kozmoloji anlayışlarından derin izler taşımaktadır. Bu anlayışlar ise içinden geldiği dil vasıtasıyla somutlaşarak anlam kazanmıştır. Onların zihin dünyalarının belirlenmesinde bu sayılanların önemli olduğu dikkate alınmalıdır. Çünkü mesaj büyük oranda bu zihni tasavvurlardan izler taşımaktadır. Kur'an ifadelerinin bu tasavvuru aşarak asırlar sonra ortaya çıkacak birtakım bilimsel görüşleri içerdiğinin söylenmesi, ilk dönem muhataplarının algı ve tasavvurlarının dikkate alınmamasından kaynaklanmaktadır. Kaldı ki Kur'an, bu tasavvurlara dikkat çekmeyi bir amaç olarak ortaya koymaz. Onun amacı bu tasavvurlar çerçevesinde mesajını insanlara ulaştırmaktır. Ayrıca Kur'an'da kullanıldığı varsayılan "bilimsel" ifadeler bile Arapların gündelik hayatlarında gözlemledikleri olaylardan ibarettir. Kur'an, insanların deney ve gözleme başvurmadan hayat tecrübeleriyle ulaştıkları olgulardan bahsederek, yaratıcının varlığı ve insanın sonuna ilişkin çeşitli hatırlatmalar yapmaktadır. Bunu ise son derece can alıcı ve deyim yerindeyse varoluşsal bir dil içinde gerçekleştirilmektedir. Kutsal metinler kendilerini sadece anlaşılacak bir metin olarak konumlandırmazlar. Bunun yerine kendisine inananlardan, hayata karşı belli bir tutum almasını talep

<sup>39</sup> Bahsettiğimiz durum sadece bilimsel yorumlar için geçerli değildir. Diğer yorumlama biçimlerinde de durum aynıdır. Mesela sufi yorumlar örnek olarak verebilir. Mümkün mertebe yapılan yorumların Arapça dilbilgisi kurallarına uygun olması ve âyetlerin genel anlamına aykırı olmaması gerekir. Genel anlam derken kastedilen âyetlerden çıkarılabilecek mesajla âyetin içeriğinin uygun olmasıdır.

ederler. Bundan dolayı daha önce bahsedildiği gibi dili diğer metinlerden büyük ölçüde farklıdır. Dolayısıyla Kur'an'ın, sadece metin düzeyinde anlaşılıp yorumlanmasının yeterli olduğunu söylemek mümkün değildir. Ayrıca dinin anlaşılmasında, müminlerin kitaba yaklaşımlarında hikmet boyutu önemlidir. Bu ise müminin hayatını zenginleştirip ona belli bir anlam dünyası sunmaktadır.

Mesela Kur'an'da insanlara binmeleri ve Allah'ı hatırlamaları için verilen gemi ve hayvanlardan bahsedilen âyetler mevcuttur. Bunun yanısıra denizi yara yara giden ulaşım araçları olan gemilerden söz edilmektedir. Bu ifadeler geçmişte olduğu gibi günümüzde inananlara belli bir anlam dünyası sağlayabilir. Mesela bir uçağın hareket etmesi ve uçuşu, aya ve diğer gezegenlere ulaşımı sağlayan araçların yapılması Allah'ın insanlara vermiş olduğu yeti sayesinde gerçekleştirilmesi dikkate alınarak benzer yaklaşımlar sergilemek mümkündür. Bu yorumlar yapılırken âyetin sınırlarını zorlamadan estetik bir çerçeve içerisinde yapılması önemlidir. Çünkü Kur'an'da geçen bazı ifadelerin ileride benzer araçların yapılıp yapılmayacağına dair bilgiler içerdiği bilinmemektedir. Âyetler, görünen dil düzeyinde bu bilgileri içermemektedir. Ayrıca peygamberden buna dair bir yorum biçimi göze çarpmamaktadır. Âyetler, döneminde varolan bazı araçlardan ve binek hayvanlarından bahsetmektedir. Bu verilerden yola çıkarak günümüzde yapılan ulaşım araçlarının insana Allah tarafından verilen bir nimet olduğu hatırlanmalıdır. Bunun söylenmesi Kur'an'da geçen ifadelerin gelecekte birtakım ulaşım araçlarına hamledilmesi anlamına gelmemelidir.

Yukarıda bahsedilen çeşitli gerekçelerden dolayı bilimsel yorum alanı büyük ölçüde daralmaktadır. Daralması hiçbir şekilde yorum yapılmayacağı anlamına gelmemelidir. Âyetlerin belli bir hikmet çerçevesinde ele alınıp değerlendirilmeleri mümkündür. Yorum sürecinde keskin tavırlardan uzak durulmalı ve âyetlerin mefhumu elvermediği halde nesnel yorumlardan kaçınılması gerekmektedir. Bu ise yorumun selameti ve metin/yorum uygunluğunun sağlanması bakımından önemlidir. Çünkü kutsal metin dili sadece anlam ileten bir metin değil aynı zamanda ona inananların ilham aldıkları ana kaynaklardan biridir.

### Kaynakça

- Bulut, İsmail. *Nübüvvete Çağdaş Bir Yaklaşım: Muhammed Ferid Vecdi'nin Nübüvvet Anlayışı*. Ankara: Berikan Yayınevi, 2018.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi II*. Ankara: DİB Yayınları, 1988.
- Cümeylî, Seyyid. *el-İcazu'l-İlmî fi'l-Kur'an*. Beyrut: Daru'l-Vesam, 1992.
- Çağıl, Necdet. *Din Dili ve Mecaz*. İstanbul: İz Yayınları, 2008.
- Gezer, Süleyman. *Kur'an'ın Bilimsel Yorumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Gezer, Süleyman. "Enzelnâ el-Hadîd/Demiri İndirdik" [el-Hadîd 57/25] İfadesinin Tercüme ve Yorumları Üzerine Bazı Değerlendirmeler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2006), 97-110.
- Gezer, Süleyman. "İnşâ-Haber Bağlamında Kur'an Dilinin Yapısı". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007), 135-153.
- Günay, Doğan. *Metin Bilgisi*. İstanbul: Multilingual Yayınları, 2001.
- Jansen, J. J. G. *Kur'an'a Bilimsel-Filolojik-Pratik Yaklaşımlar*. çev. Halilrahmân Acar, Ankara: Fecr Yayınları, 1993.
- Kara, İsmail. "İslâm ve Pozitivizm", *Bilgi Bilim ve İslâm I-II*. Haz. Ahmet Tabakoğlu-Sadık Çelenk, İstanbul: Ensar Yayınları, 2005.
- Karlı, İbrahim Hilmi. "Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar". *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 46/3 (2010), 79-94.
- Khair, Bustami Mohamed. "The Qur'an and Modern Science, The Debate of Scientific Interpretation", *Journal of Qur'anic Studies* 2/23 (2000).
- Kırca, Celal. *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1981.
- Koç, Turan. *Dilin Ötesi-Kur'an'ın Dil ve Üslûbu Üzerine*. İstanbul: İz yayıncılık, 2018.
- Kutluer, İlhan. "İslâm ve Bilim Tartışmalarında Temel Yaklaşımlar", *Bilgi Bilim ve İslâm I-II*. Haz. Ahmet Tabakoğlu-Sadık Çelenk, İstanbul: Ensar Yayınları, 2005.
- Nursi, Said. Bediüzzaman. *İşârât-ül İ'caz*. İstanbul: Sözler Yayınevi, 1996.
- Şâtîbî, İbrahim b. Mûsa Ebû İshâk. *el-Muvâfakât fi Usûli's-Şerîa*. 4 cilt. Beyrût: Dâru'l-Meârif, 2001.
- Yazır, M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, ts.



e-ISSN: 2148-0494

## ***Dergiabant***

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1  
(Mayıs/May 2021)

### **Fıkıh Usulü Açısından İlahî Hitabı Anlamının Dilbilimsel Çerçevesi**

### **The Linguistic Framework of Understanding Qur'ân in terms of Uşûl al-Fiqh**

#### **Ramazan Korkut**

Dr. Öğr. Üyesi, Bingöl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Bingol University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic Law  
Bingol/Turkey

**rkorkut@bingol.edu.tr**  
**orcid.org/0000-0003-3619-1622**



#### **Makale Bilgisi**

#### **Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi

**Article Type:** Research Article

**Geliş Tarihi:** 10 Ocak 2021

**Date Received:** 10 January 2021

**Kabul Tarihi:** 15 Şubat 2021

**Date Accepted:** 15 February 2021

**Yayın Tarihi:** 30 Mayıs 2021

**Date Published:** 30 May 2021

**Yayın Sezonu:** Bahar

**Publication Season:** Spring

<https://doi.org/10.33931/abuifd.857486>



#### **İntihal/Plagiarism**

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by a special software and no plagiarism detected.



#### **Atıf/Cite as**

Korkut, Ramazan. "Fıkıh Usulü Açısından İlahî Hitabı Anlamının Dilbilimsel Çerçevesi".  
*Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 226-261. <https://doi.org/10.33931/abuifd.857486>

**Copyright** © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology,  
Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

## Fıkıh Usulü Açısından İlahî Hitabı Anlamanın Dilbilimsel Çerçevesi

### Öz

Kur'ân'ın hitabı açık, anlaşılır ve evrenseldir. Ancak muhatapların bir kısmı onun dilini bilmemekte, bir kısmı ise dil konusundaki yetersizliklerinden onu yüzeysel, eksik veya yanlış anlayabilmektedir. Usulcüler ilahî hitabı yorumlayarak onun mesajını muhataba aktarmak üzere kitap, sünnet, icmâ ve fıkıh usulünün yanında fıkıh usulünün dilbilimsel temellerini öğrenmenin farz-ı kifâye olduğunu, hitabı yorumlayarak onun mana inceliğini muhataba aktaracak kimseler açısından ise farz-ı ayn olduğunu belirtmişlerdir. Onlar bu kapsamda hitabı doğru anlamanın dilbilimsel çerçevesini, yöntem ve kurallarını analiz etmişlerdir. Öte yandan ilahi hitabı anlama konusunda mevcut yorum ve içtihatlar yeterliyse, fıkıh usulünü ve dil ilimlerini tahsil etmenin farz-ı kifâye olmaktan çıkabileceğini savunan usulcüler de olmuştur. Araştırmamız özü itibarıyla fıkıh usulü açısından ilahi hitabın dilsel mahiyetini, hitap ve muhatap arasında dil farklılığı ve muhatabın dil yetersizliği problemini ele almaktadır. Bu kapsamda öncelikle fıkıh usulü açısından ilahî hitabın tanımı, hitabın nazım açısından dilsel mahiyeti, konuyla ilgili klasik ve güncel bazı iddialar, hitabın Arapça olmasının hikmetine dair ihtilaflar, hitapta Arapçanın dışında kelimelerin varlığı-yokluğu ve hitabın Arapça olmasının sonuçları analiz edilecektir. Bilahare ilahî hitabın evrenselliği ve muhatabın dil farklılığına bağlı olarak, hitabı farklı dillere tercüme etmenin imkân ve sınırlılıkları ele alınacaktır. Son olarak fıkıh usulü açısından ilahî hitabı anlamanın, ondaki mana inceliklerine vakıf olmanın dilbilimsel çerçevesi üzerinde durulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh Usulü, Hitap, Dil, Arapça, Muhatap.

## The Linguistic Framework of Understanding Qur'ân in terms of Uşûl al-Fiqh

### Abstract

Address of Qur'ân is clear, understandable and universal. But some of the interlocutors don't know its language or may understand it superficially, incompletely and wrongly due to their low level of Arabic knowledge. The usulists stipulated that those who would interpret the Qur'ân and convey its message to the addressee has to know its language, kitâb, sunnah, ijma' and uşûl al-fiqh. Therefore, they discussed the method, linguistic framework and linguistic rules of understanding of Qur'ân. There are also who argued that if the existing commentaries and ijthâds are sufficient in understanding the divine, fiqh method and linguistic sciences can no longer be farḍ al-kifâya. This research aims to consider the linguistic framework of comprehending the address correctly in terms of fiqh method. Firstly, tried to analyze the linguistic nature of Qur'ân, some current problems related to the subject, the existence-absence of foreign word in the Qur'ân, the fiqh consequences of Qur'ân being in Arabic. Secondly the problem of language difference and language inadequacy of the addressee against the universality of the divine address; the possibilities and limitations of translating the address into other languages. It finally emphasized the linguistic framework of understanding the address and knowing the delicacies of its meaning.

**Keywords:** Uşûl al-Fiqh, Address, Language, Arabic, Addressee.

### Giriş

Hicri birinci asırda fıkıh kavramı, dinin inanç, amel ve ahlak bütünlüğünü (zahir-batın yönleriyle) idrak etme anlamında kullanılmaktaydı. Toplumunu uyarmak üzere âyette emredilen fıkıh/tefakkuh süreci de aslında dini arz edilen boyutlarıyla

anlamaktan ibaretti.<sup>1</sup> İlerleyen dönemlerde ise fıkıh, tafsili delillerden hareketle dinin ameli hükümlerini anlama ve öğrenme disiplinine dönüşmüştür.<sup>2</sup> Bu dönüşüm sürecinde fakihler, fıkıhın ahlaki-derunî boyutlarını ihmal etmemişlerdir.<sup>3</sup>

Fıkıhın delilleri anlamına gelen fıkıh usulü<sup>4</sup> ise *hüküm, hükmün aslî delilleri, delilden hüküm çıkarma yöntemleri ve içtihat-fetva ve taklit sistematiği* olmak üzere dört temel sacayağı üzerine kurulmuştur.<sup>5</sup> Bunlardan içtihat-fetva ve taklit sistematiği özelde amelî hükümleri anlayarak muhataba aktarım sürecini, genel anlamda ise ilahî hitabı anlama sistematiğini ifade etmektedir. Fıkıh usulü bu kapsamda ilahî hitabı doğru anlamanın dilbilimsel çerçevesini ele almakta, hitabı lafız-nazım ve mana ilişkisi bakımından doğru anlamanın yöntemlerini analiz etmektedir. Zira ilahî hitabı doğru anlayarak muhataba aktarmak, her şeyden önce hitabın manasını ve mana inceliklerini doğru idrak etmeye bağlıdır. Bu ise o hitabın dilini, dil inceliklerini bilmeye ve nihayet onun dilsel kodlarını çözmeye odaklanmaktadır. Bu açıdan fıkıh usulü ameli hükümlere ulaşma sistematiğine ek olarak ilahî hitabı doğru anlamanın, onu doğru yorumlamanın ve ondan itikadî, amelî ve ahlakî hükümleri çıkarmanın metodolojik sabitesi hükmündedir.

Kur'ân'ın evrensel hitabı açık ve anlaşılır olduğundan, normalde çaba sarf eden her insan onu anlama imkânına sahiptir. Herkes onu anlayarak yaşamakla mükellef olmakla birlikte, herkesin onun dilini öğrenme imkânına sahip olmadığı da bir gerçektir. Haliyle bu durum, her toplumda bazı bireylerin ilâhî hitabı anlamak, onun mana inceliklerini, hüküm ve hakikatlerini idrak ederek muhataplara aktarmak için hayatını o hitaba vakfetmesini gerektirmektedir. Şüphesiz bu süreç her şeyden önce ilahî hitabı yorumlayacak kimselerin o hitabın diline vakıf olmasını zorunlu hale getirmektedir.

<sup>1</sup> Gazzâlî'ye göre fıkıh yalnızca amelî alana tahsis etmek kalbin katılaşmasına yol açabilmektedir. Ona göre fıkıh sadece icare, nikah ve talak gibi meseleleri bilmek değil, genel anlamda ilahî marifete ulaşmak, dini hükümleri zahir ve batın/derunî yönleriyle idrak ederek yaşamaktır. Nitekim Zührî'ye "أي أهل المدينة أفقه؟" "Medine'nin en fakih kimdir?" sorusuna "أفقههم الله تعالى" "Allah Teâlâ'ya karşı en takvalı olanıdır" şeklinde cevap vererek fıkıhın amacına dikkat çekmiştir bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/32. Ancak arz edilen durum fıkıh alanında ihtisaslaşmaya mani olmadığı gibi, ameli hükümlerde ihtisaslaşmanın dinin deruni boyutlarını ihmale yol açması genel geçer bir durum değildir. Nitekim Gazzâlî fakih-usulcü olmanın yanında tasavvufi kimliğiyle de ön plana çıkmaktadır. Aynı durum -Gazzâlî'nin de belirttiği üzere- dinin zahirî yönünü derunî boyutuyla sentezleyen zühd, takva ve güzel ahlak timsali fakihlerde de görülmektedir. Fıkıh alanında verilen eserler incelendiğinde, fakihlerin dinin amelî/hukukî yönünü ele alırken ahlakî-derunî boyutlarını ihmal etmedikleri görülmektedir.

<sup>2</sup> Ebû'l-Meâlî Rüküddîn Abdülmelik el-Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 1/78.

<sup>3</sup> Ramazan Korkut, "Fıkıh Açısından Dindarlık Olgusunda Bütünlük: Maverdî'nin Edebüddîn ve'd-Dünya Örneği", *İslam ve Yorum IV*, Veysel Özdemir-Mehmet Öztürk (Malatya, İnönü Üniversitesi Matbaası, 2020), 424-425.

<sup>4</sup> Cüveynî, *el-Burhân*, 1/78.

<sup>5</sup> Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 17.



Muhatapların dil konusundaki yetersizliği geçmişten günümüze ilahî hitabın eksik, yüzeysel veya yanlış anlaşılmasına, buna bağlı olarak bazı batıl mezhep ve iddiaların ortaya çıkmasına da yol açabilmiştir. Nitekim Şatıbî, batıl mezheplerin ortaya çıkmasının en önemli sebebini usulsüzlük, hevaya tabi olma ve muhatabın dildeki yetersizliği şeklinde açıklamaktadır.<sup>6</sup> Bu açıdan muhatap ile hitap arasındaki iletişimi sağlama sürecinde hitabın dil inceliklerine vakıf olmak hayati bir önem taşımaktadır. Usulcüler bu sebeple ilahî hitabın dilsel mahiyetini, Arapça olmasının hikmetini, fıkhi sonuçlarını, hitap ile muhatap arasındaki dil farklılığını ve nihayet hitabı anlama konusunda lafız-mana ilişkisinin dilbilimsel boyutlarını analiz etmişlerdir.

Araştırmamız usul açısından ilâhî hitabın dilsel mahiyetini, hitabı anlamada muhatabın dildeki yetersizlik ve dil farklılığı problemini merkeze almaktadır. Bu bağlamda öncelikle ilahi hitapta nazım ve mana birlikteliği ele alınacak ve onun nazımıyla ilgili klasik-güncel bazı iddialara yer verilecektir. Bu kapsamda ilahi hitaptaki lafız ve nazımın Hz. Peygamber'e ait olduğu türünden batıl bir iddiayı fakihlere isnat etmeye çalışan bazı çarpıtmalar değerlendirilecektir. Yine bu çerçevede hitabın Arapça oluşunun hikmetine ve sonuçlarına dair ihtilaflar ele alınacaktır. Bilahare hitabı anlamının dilbilimsel çerçevesinin ne olduğu sorusunun cevabı araştırılacaktır. Konuyla ilgili klasik usul eserleri merkeze alınacak ve araştırmaya konu olan problem disiplinler arası bir yöntemle incelenecektir.

### 1. İlahi Hitabın Tanımı ve Arapça Oluşuna Dair Problemler

Fıkıh usulü özü itibarıyla kelim ilminin müsellemanı üzerine kurulmuştur. Mütekellim usulcüler fıkıh usulünü kelim ilminin temel ilkeleriyle harmanlamıştır.<sup>7</sup> Fukaha metodunu esas alan usulcüler ise usul konularını kelimî ve teorik tartışmalardan uzak bir vasatta ele almaya çalışmış; daha çok mezhep görüşlerinin delillerine, istidlal yöntemlerine, mezhebin temellendirmesine ve mezhep savunusuna yer vermişlerdir.<sup>8</sup> Bununla birlikte onlar da yeri gelince usul konularının kelama temas eden yönlerini açıklamaktan geri kalmamıştır. Görüleceği üzere ilahî hitabın tanımı, dilsel mahiyeti ve vahyin türleri kelim ve mantıktaki asıllara taalluk ettiğinden yine bu çerçevede değerlendirilmiştir. Bu nedenle ilahî hitabın tanımını, onun dilsel mahiyetini ve konuyla ilgili günümüze temas eden güncel bazı problemleri usul, kelim ve dilbilim birlikteliği içinde değerlendirmek daha isabetli olacaktır.

Allah Teâlâ *اِنَّا اَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ* “Şüphesiz biz onu anlayasınız diye Arapça bir Kur’ân olarak indirdik.” buyurmuştur.<sup>9</sup> Bu âyet çerçevesinde Kur’ân, “Allah Teâlâ’nın Hz. Peygambere Arapça lafızlarla indirdiği, lafzıyla ve manasıyla Allah katından olan,

<sup>6</sup> bk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-İ’tisam* (Kahire: Dâru İbn ‘Affan, 1992), 1/302, 2/812.

<sup>7</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 17.

<sup>8</sup> Asım Cüneyt Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez, “Usûl-i Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/203.

<sup>9</sup> Yûsuf 12/2.

mushafın iki kapağı arasında Fatıha ile başlayarak Nas süresiyle biten ve günümüze tevâtür yoluyla ulaşan hitap” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>10</sup>

Uslucüler Kur’ân’ın “mushafın iki kapağı arasında manaya delalet eden nazım” olduğu bir diğer ifadeyle onun mana, lafız ve nazmıyla birlikte Allah Teâlâ’ya ait olduğu konusunda görüş birliği içindedir.<sup>11</sup> Nitekim *فأجره حتى يسمع كلام الله* “*Ona, Allah’ın kelamını işitebilmesi için emân ver.*”<sup>12</sup> Âyetinde ilahî hitap *كلام الله* tamlamasıyla doğrudan Allah Teâlâ’ya izafe edilmiş, onun manasına ilaveten lafız ve nazımının da doğrudan Allah kelamı olduğunu ifade edilmiştir.<sup>13</sup> Bu açıdan mushaftaki lafızlar Allah’ın zatı ile kaim olan kelam sıfatına delalet ederken, Allah’ın sonsuz kelamına delalet eden işaret ve rumuzlardan ibaret olmaktadır.

Kur’ân’ın Arapça nazımla indirilmiş olması onu diğer semavî kitaplardan; lafız ve nazımının doğrudan Allah’a ait olması ise onu kudsî hadislerden ve nebevî lafızların yanı sıra meâldeki lafızlardan ayırmaktadır. Onun manasına ilaveten lafız ve nazımının beşer iradesini aştığı usulcülerin, kelimcülerin ve daha doğrusu müminlerin ortak kabulüdür.<sup>14</sup> Nitekim lafız ve nazım mananın kalıbı olup, hitabın manasındaki i’caz da nazımındaki i’cazla varlık kazanmaktadır.<sup>15</sup>

### 1.1. İlahi Hitabın Mana-Nazım Birlikteliğine Dair Güncel Problemler

Yukarıdaki tanım Kur’ân’ın mana ve nazım bakımından Allah kelamı olduğunu ifade etmektedir. Bu durum Kur’ân’ın birçok beyanatıyla sabit olan açık bir husustur: “*Kendilerine âyetlerimiz açıkça okunup anlatılınca bizimle karşılaşacaklarına inanmayanlar, “Bundan başka bir Kur’ân getir veya bunu değiştir” dediler. Onlara şöyle de: “Onu kendiliğimden değiştirmeye hakkım yoktur, ben ancak bana vahyedilene uyarım.”*<sup>16</sup> “*Bu Kur’ân Allah’tandır, başkası tarafından uydurulmuş değildir*”<sup>17</sup> Bu meâldeki âyetler kitabın lafız ve nazımının Hz. Peygamber’e değil, doğrudan Allah Teâlâ’ya ait olduğunu ifade etmektedir. Hz. Peygamberin ilahî hitabın lafızları üzerinde herhangi bir tasarruf yetkisinin bulunmadığı arz edilen âyetlerde açıkça ifade edilmiştir.

Buna rağmen geçmişte olduğu günümüzde de ilahi hitabın mana itibarıyla Allah Teâlâ’dan, lafız-nazım bakımından ise Hz. Peygamber’e ait olduğu türünden bir takım marjinal asılsız bazı iddialar da ortaya atılmış ve günümüzde bu iddiayı Zerkeşî

<sup>10</sup> Sa’düddîn Mes’ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn et-Teftâzânî, *Şerhu’t-telvîh ‘ala’t-Tavzîh* (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2013), 1/46.

<sup>11</sup> Teftâzânî, *Şerhu’t-telvîh*, 1/47.

<sup>12</sup> et-Tevbe 9/6.

<sup>13</sup> Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtar, *Müzekkiretün fi usûli’l-fikh* (Cidde: Mektebetü’l-‘İlm, 1995), 64.

<sup>14</sup> Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr* (Beyrût: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 1/37.

<sup>15</sup> Ebû Bekr Abdulkâhîr b. Abdurrahman b. Muhammed el-Cürcânî, *Delâilu’l-i’câz* (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1995), 58.

<sup>16</sup> Yûnus 10/15.

<sup>17</sup> Yûnus 10/37.

ve Suyûtî vasıtasıyla Hanefî fakih Alâeddin Semerkandî'ye isnat etmeye çalışanlar olmuştur.<sup>18</sup> Oysa batınî sapmanın yanında, müşrik ve müsteşrikler tarafından da benzeri dile getirilen böyle bir iddia<sup>19</sup> Hanefî fakihlerle isnat edilemeyeceği gibi, Hanefî fakihlerin konuyla ilgili görüşleri çarpıtılmıştır. Söz konusu iddia usul-kelam açısından hitabın dilsel mahiyetiyle ilişkili olduğundan bu iddiayı ele almak yerinde olacaktır.

Arz edilen iddia Zerkeşî ve Suyûtî kanalıyla Hanefî usulcülere isnat edilmeye çalışılmıştır. Oysa bu konuda her iki alimin ifadeleri eksik değerlendirilmiş ve yanlış yorumlanmıştır. Şöyle ki: Zerkeşî (öl. 794/1392)<sup>20</sup> Hz. Peygamber'e indirilenin ne olduğu konusunda -bazılarının- Semerkandî'nin<sup>21</sup> üç görüş aktardığını nakletmiştir. Suyûtî (öl. 911/1505) ise bu görüşleri isimsiz bir göndermeyle aktarmaktadır:<sup>22</sup>

Birincisi: Hz. Peygamber'e *mana* ve *lafız* birlikte nazil olmuştur. Kur'ân bu türdendir.

İkincisi: Cebrail Hz. Peygamber'e sadece manayı indirmiş, Hz. Peygamber bu manayı idrak ederek kendi lafız/nazmıyla Arapça olarak ifade etmiştir: *إنما نزل جبريل على النبي بالمعاني خاصة وأنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ علم تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب* Suyûtî'ye göre bu görüş muhtemelen *“Onu senin kalbine güvenilir ruh olan Cebrail indirmiştir”*<sup>23</sup> âyetinin zahirini esas almaktadır.<sup>24</sup> Ancak Kur'ân vahyi bu türden değildir. O *mana* ve *lafız-nazmıyla* birlikte vahyin arz edilen birinci türündendir. Nitekim *نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ* âyetinden sonra *بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ* buyrulmuş<sup>25</sup> ve Kur'ân'ın Hz. Peygambere yalnızca *mana* olarak değil, *manaya delalet eden apaçık Arapça bir lafız-nazım*la birlikte nazil olduğu beyan edilmiştir. Nitekim *بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ* âyetindeki *ب* cer harfi önceki âyetteki *نَزَلَ* fiiline bağlıdır. Bu durum kitabın *mana* ve *lafız/nazım*

<sup>18</sup> bk. Mustafa Öztürk, “Doğululuk ve Pusuculuk” *Karar* (13 Aralık 2020).

<sup>19</sup> bk. el-Enfâl 8/31; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 8/85; Bilal Gökür, *Batılı Müsteşriklerin Kur'ân Vahyine ve Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Bakışı* (İstanbul, Kuramer Yayınları, 2018), 689-690.

<sup>20</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Abdullah b. Bahadır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1957), 1/229.

<sup>21</sup> Zerkeşî Semerkandî'nin künyesini zikretmemiştir. Semerkandî nisbetiyle Ebû Leys Semerkandî'yi veya Alâeddin Semerkandî'yi mi kastettiği belirsizlik taşımaktadır. Öte yandan İmam Maturîdî de Semerkandî şeklinde nispet edilmektedir. Suyûtî ise bu görüşleri isimsiz bir göndermeyle aktarmaktadır. Fakih Semerkandîler Mustafa Öztürk'ün kendilerine isnat ettikleri iddianın tam aksini savunmaktadırlar. Görüleceği üzere onlar Kur'ân'ın *mana/lafız* bakımından Allah'a ait olduğunu kabul ve tasdik etmektedirler. İmam Maturîdî “kitabın manası vahiy, lafzı ise Hz. Peygamber'e aittir” şeklindeki görüşü Batınîler'e isnat ederek reddetmektedir. Alâeddin Semerkandî İmam Maturîdî'nin “Te'vîlatu'l-Kur'ân” eserine günümüze ulaşan mahut bir şerh yazmıştır bk. Hacı Mehmet Günay, “Alâeddin Semerkandî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/471.

<sup>22</sup> Ebû Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtkan fî 'ulûmi'l-Kur'ân* (Riyâd: Merkezü'd-Dirâsât'il-Kur'âniyye, ts.), 1/292.

<sup>23</sup> eş-Şu'arâ 26/193.

<sup>24</sup> Süyûtî, *el-İtkan*, 1/292.

<sup>25</sup> eş-Şu'arâ 26/195.

birlikteliğiyle indirildiğini sarıh bir şekilde ifade etmektedir. Manası Allah Teâlâ'ya lafızları ise Hz. Peygamber'e ait olan vahiy türü sünnete, kudsî hadislere ve nebevî içtihadı tekabül etmektedir.<sup>26</sup> Hanefî usulcüler, Kur'ân nazımının Allah'a ait olduğunu kabul etmemeyi, daha açık bir ifadeyle âyetlerin açık anlamını ve ilahî kelamı inkâr olarak değerlendirmiştir.<sup>27</sup> Dolayısıyla Hz. Peygambere sadece Kur'ân'ın manasının indirildiği, lafız/nazım ise kendisine ait olduğu türünden bir iddia, arz edilen âyetlerin açık beyanına aykırı delilsiz birer çarpıtmadan ibaret kalmaktadır.

Üçüncüsü: Cebrail'in Hz. Peygamber'e manayı indirdiği, Hz. Peygamber'in bu manayı Arapça okuduğu, gökteki melekelerin de bu manayı Arapça okuduğu, bilahare vahyin aynı lafızlarla indirildiği şeklindedir.<sup>28</sup> Semerkandî'nin eserlerinde ona ait böyle bir görüşe rastlayamadık. Bu görüş Cebrail'in -anlaşılacağı üzere- Hz. Peygamber'e Kur'an nazım dışında getirdiği vahye karşılık gelmekte ve İmam Şafî'nin Kur'ân'da bulunmayan hükümleri beyan eden sünnetin kaynağı olarak vahy-i gayrı metluya tekabül etmektedir.<sup>29</sup> Böyle bir vahyin Kur'ân için sabit olmadığı, Kur'ân vahyinin hem lafız hem de mana itibarıyla Allah Teâlâ tarafından indirildiği delaleti apaçık olan âyetlerle sabittir.

Suyûtî Semerkandî'ye isnat edilen görüşleri aktardıktan sonra, bu görüşleri vahyin metluv ve gayr-ı metluv kısımlarına hamletmiştir. Nitekim o, Hz. Peygamber'e indirilenin ne olduğunu Cüveynî'den nakille şöyle açıklamaktadır: Vahiy iki kısımdır. Birincisi, Cebrail'in manayla birlikte lafız ve nazımını Hz. Peygamber'e getirdiği vahiydir ki buna Kur'ân ismi verilir. Kur'ân manaya delalet eden lafız ve nazım kendisidir. İkincisi, Cebrail'in Hz. Peygamber'e sadece manayı getirmesi, Hz. Peygamberin ise bu manayı kendisine ait lafızlarla ifade etmesidir. Sünnet ve kudsî hadisler bu kapsamdadır. Birinci kısım vahiy, padişahın bir elçisine mana ve nazım birlikteliğinden oluşan bir kitabı vererek, o kitabı olduğu gibi okumayı emretmesine benzer. Manası ve nazım doğrudan Allah Teâlâ tarafından indirilen Kur'ân böyledir. İkincisi ise padişahın elçisine mana itibarıyla bir emir vererek, o emrin tabir ve ifadesini elçisine bırakmasına benzer. Sünnet ve kudsî hadislerin manası kaynak itibarıyla vahiydir. Bu mananın lafızlarla tabir ve ifadesi ise Hz. Peygambere aittir.<sup>30</sup> Suyûtî'nin Cüveynî'den aktardığı bu açıklama Kur'ân için "vahy-i metluv" sünnet için "vahy-i gayr-ı metluv" şeklindeki sınıflandırmadan ibarettir.

Hz. Peygamber'e indirilenin ne olduğu konusunda -Semerkandî'nin aktardığı ifade edilen- yukarıdaki vahiy tasnifi özü itibarıyla İmam Şafî'ye (ö. 204/820) kadar uzanmakta; aynı tasnif Buhara-Semerkant ilim havzasında Matürîdî (ö. 333/944), Ebû Leys es-Semerkandî (öl. 373/983), Pezdevî (öl. 482/1089), Alâeddin Semerkandî (ö. 539/1144) ve Buhârî'nin (öl. 730/1330) eserlerinde de görülmektedir.

<sup>26</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/37.

<sup>27</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/41.

<sup>28</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/229; Suyûtî, *el-İtkan*, 1/292.

<sup>29</sup> Şafî, *er-Risâle*, 1/90; Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Mîzânul-usûl fi netâici'l-ukûl* (Katar: Metâbi'u'd-Davha'l-Hadîsa, 1984), 1/419-465-466.

<sup>30</sup> Suyûtî, *el-İtkan*, 1/292.

İmam Şafiî vahyi metlûv ve gayrî metlûv olmak üzere iki şekilde tasnif etmiştir. Birinci tür vahiy mana-lafız birlikteliği ile Allah katından nazil olan Kur'ân'dır. İkinci tür vahyin ise manası Allah Teâlâ'dan olup; bu mananın lafız, fiil ve takrir yoluyla ifadesi Hz. Peygambere aittir. Bu vahiy a. Kitabı tekid eden sünnet; b. Kitabı beyan, tafsil veya tahsis eden sünnet; c. Kitapta bulunmayan hükümleri vazeden sünnet şeklinde üç kategoriye ayrılmaktadır. İmam Şafiî, kitapta bulunmayan hükümleri vazeden sünnetin kaynağıyla ilgili de dört görüş aktarmıştır: Bunlar: 1. Allah Teâlâ rızasına uygun hükümler vaz edeceğini önceden bildiğinden -yanıldığı takdirde uyararak düzeltmek üzere- Hz. Peygamber'e -içtihat yoluyla- hüküm koyma yetkisi vermiştir. 2. Hz. Peygamber'in her bir sünnetinin Kur'ân'da asılları ve nüveleri bulunmaktadır. 3. Hz. Peygamber bir hüküm vaz ettikten sonra bu hüküm, kendisine gelen ilahî risâletle tespit/teyit edilmektedir. İmam Şafiî bu durumu şu cümleyle açıklamıştır: بل جاءته به رسالة الله، فأثبتت سنته بقرض الله 4. Hz. Peygamber'e Kur'ân'la birlikte hikmet indirilmiş olup bu hükümlerin kaynağı hikmettir. Sünnetin tamamı Hz. Peygamber'in kalbine ilka edilmiştir. Hz. Peygamber'e Kur'ân'ın dışında indirilen bu mana sünnetin kaynağı olup âyetlerde hikmet olarak isimlendirilmiştir. Bu mananın söz, fiil ve tavır yoluyla tabiri Hz. Peygamber'e bırakılmıştır. İmam Şafiî'ye göre Kur'ân'da bulunmayan hükümler kaynak bakımından arz edilen türden yalnızca mana itibarıyla aktarılan gayr-ı metlûv bir vahye dayanmaktadır.<sup>31</sup>

İmam Matürîdî نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ âyetini tefsir ederken Batınîlerin şu iddialarını aktarmaktadır: "Kur'ân vahyi, lafızdan tamamen mücerret, hayale benzer bir manadan ibaret olup, bu mana Hz. Peygamber'e indirilmiş o da bu manayı kendi lafızlarıyla Arapça olarak nazmetmiştir." İmam Matürîdî Batınîlerin bu iddiasının Kur'ân'ın Arapça indirildiğini ifade eden إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا âyetine aykırı asılsız-delilsiz bir iftira, yalan ve çarpıtmadan ibaret olduğunu belirtmiştir. Zira mana evrensel olduğundan dillere göre değişkenlik göstermez. Değişen sadece o manayı ifade etmek üzere kullanılan lafızlardır. Kur'ân lafız-nazımının kendisine delil-rümûz olduğu bu manayı ve mana inceliklerini başka hiçbir dil her yönüyle muhafaza edememekte, yaratılanın sönük lafız-nazmı yaradandan kullandığı mu'cîz lafız ve nazım ifade ettiği manayı ihata edemediğinden onun yerine ikame edilememektedir. Bu sebeple Kur'ân'ın Arapça indirilmesi, mananın Arapça lafızla indirilmiş olduğunu ifade etmektedir. Aksi halde Mekke müşriklerinin Kur'ân'ın Hz. Peygamber'e yabancı birileri tarafından öğretildiği veya onun Arapça indirilmediği türünden batıl/inkârcı şüphelerine cevap verilemezdi.<sup>32</sup>

Ebû Leys Semerkandî ويقال "عزير" لا يوجد مثله في وإنه لكتاب عزيز âyetinin yorumunda Kur'ân nazımının mu'ciz olduğunu, nazım açısından bir

<sup>31</sup> Şafiî, *er-Risâle*, 1/90.

<sup>32</sup> Mâtürîdî es-Semerkandî, *Te'vilâtu ehli's-sünne*, 8/85.

benzerinin bulunmadığını ifade etmektedir.<sup>33</sup> Onun nazmı Hz. Peygambere değil yalnızca Allah Teâlâ'ya aittir. Hz. Peygamber'in sözleri beşer kelimidir. Hz. Peygamber'in sözleri geçmişten günümüze ilahî hitaba arz edilmesine rağmen, hadislerin fesahat, belagat, sübût-tevatür açısından Allah kelamının nazmına yetişmediği ve onun misli olmadığı kabul ve tasdik edilmiştir. Bu durum dil bilmediği halde, yalnızca kitap ve sünnetin lafızlarını işiten ve asgari bir mukayese kabiliyetine sahip kimseler tarafından da tasdik edilen bir husustur. Hz. Peygamber'in sözleri Kur'ân nazmına yetişmediği gibi, bundan en ufak bir şüphesi olanlara tüm insanları-cinleri bir araya toplayarak onun nazmının bir benzerini getirmeye meydan okunduğu ve benzerinin getirilemediği de bir hakikattir.

Pezdevî'ye, Alâeddin Semerkandî ve Buhârî'ye göre vahiy "zahir" ve "bâtın" olmak üzere iki temel kısma ayrılmaktadır:

1. Zahir vahiy olup üç kısma ayrılmaktadır. a. Cebrail'in Hz. Peygamber'e mana-lafız birlikteliğiyle indirdiği Kur'ân vahyidir. b. Cebrail'in sadece manayı Hz. Peygamber'in kalbine ilka ettiği vahiy türüdür. Hz. Peygamber bu manayı kendi lafızlarıyla ifade etmektedir. Kudsî hadisler ve sünnet bu kapsama girmektedir. c. Allah Teâlâ'nın Hz. Peygamber'in kalbine ilham yoluyla ilka ederek kendisine yol gösterdiği vahiydir.

2. Bâtın vahiy ise Hz. Peygamber'in mevcut naslar üzerinden içtihat yoluyla elde ettiği hükümlerden ibarettir. Hz. Peygamber hakkında nas bulunmayan bir meselede önce vahyin gelmesini bekler, vahiy gelmezse mevcut naslardan hareketle içtihatla bulunur. Hz. Peygamber ismet sıfatına sahiptir. Kaşlarını çatma, yüzünü ekşitme veya kalbinden geçen en gizli hatıralara varıncaya kadar ilahi murakabe ve denetim altındadır. İctihadında hataya düşerse uyarılmakta ve hatası düzeltilmektedir.<sup>34</sup> Böylece -ümmetinden farklı olarak- Hz. Peygamber'in içtihadında ya bizzat ya da netice itibarıyla hataya mahal bırakılmamıştır. Bir diğer ifadeyle onun içtihadı batınî vahye dayanmakta *takrîr* veya *müdahale* yoluyla hatadan korunmaktadır.<sup>35</sup>

Alâeddin Semerkandî vahyin bu ikinci türünü *hafî vahiy* olarak isimlendirmiş ve bu vahyin Hz. Peygamber'e ilham, zorunlu bilgi veya içtihat neticesinde ulaştığını belirtmiştir. Ayrıca vahy-i metluv ve gayr-ı metluv olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Kur'ân'ın, vahy-i metluv olarak hem mana hem de nazım itibarıyla Allah'a ait olduğunu belirtmiştir.<sup>36</sup> Hz. Peygamber'in Kur'ân nazmının dışında Cebrail'den ya da başka meleklerden işittiği, rüyada gördüğü, ilham yoluyla aldığı ve Kur'an dışında Allah Teâlâ şunu emretti veya yasakladı şeklindeki manaların tamamı vahy-i gayr-ı

<sup>33</sup> Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî el-Fakîhu'l-Hanefî, *Bahru'l-ülûm* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 3/218.

<sup>34</sup> bk. et-Tevbe 9/43; el-Enfâl 8/67; el-'Abese 80/1-11.

<sup>35</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 3/305; Alâeddin Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 1/465-466; Seyfüddîn Ali b. Muhammed b. Sâlim el-Âmidî, *el-İhkâm fî usûl'l-ahkâm* (Beyrût: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 1404), 4/172.

<sup>36</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 1/465, 1/719.

metluc kapsamına girmektedir.<sup>37</sup> Semerkandî'ye göre Hz. Peygamber Kur'ân nazımının dışında kendisine indirilen gayr-ı metluc manayı kendi lafızlarıyla ifade etmiştir. Sünnet bu kapsamdadır; ancak Kur'ân için böyle bir durum söz konusu değildir. Semerkandî'nin kitaplarında Hz. Peygamber'in Kur'ân'ı kendi lafızlarıyla ifade ettiği ve bilahare aynı lafızların Cebrail tarafından Kur'an olarak indirildiği türünden herhangi bir açıklamaya rastlayamadık. O Hz. Peygamber'in Cebrail'den Kur'ân nazımının dışında aldığı bir mananın bulunduğunu, Cebrail'den Kur'ân nazmı dışında işittiklerinin de olduğunu ve bunların tamamının vahyi gayrı metluc kapsamına girdiğini belirtmiştir. Semerkandî'ye isnat edilen vahyin üçüncü türü – kendisine aidiyeti problemlili olmamakla birlikte- İmam Şafî'nin kitapta bulunamayan sünnetin kaynağı olarak *بل جاءته به رسالة الله، فأثبتت سنته بفرض الله* şeklindeki ifadesine benzerlik göstermektedir. Bu yönüyle onun vahyi gayrı metluc kapsamında Cebrail'den Kur'ân nazmı dışında işittiği sözlere tekabül ettiği anlaşılmaktadır.

Görüldüğü üzere Buhara-Semerkant ilim havzasındaki vahiy tasnifi, İmam Şafî'nin yukarıda arz edilen ayırımına kadar uzanmaktadır. “Kur'ân'ın hayale benzer bir manayla Allah Teâlâ'dan nazil olduğu, lafzının ise Hz. Peygambere ait olduğu” türünden bir iddia, Semerkant ilim havzasında batınî sapmaya isnat edilmiş, âyetin açık anlamını inkâr olarak değerlendirilerek reddedilmiştir. Zerkeşî, Suyûtî ve Âlaeddin Semerkandî Kur'ân'ın mana ve nazmıyla birlikte Allah kelamı olduğunu, bir diğer ifadeyle vahyin birinci türünden olduğunu kabul ve beyan etmektedirler. Semerkandî'nin aktarımına isnat edilen son iki görüş ise, manası Allah Teâlâ'ya lafzı Hz. Peygamber'e ait olan kudsî hadislerle, sünnete ve Kur'an'da bulunmayan hükümleri vazeden sünnete karşılık gelmektedir.

Buna rağmen “Kur'ân'ın mana itibarıyla Allah'a, lafız itibarıyla Hz. Peygamber'e ait olduğu” türünden batıl bir iddia ortaya atarak bunu Alâeddin Semerkandî'ye isnat etmek;<sup>38</sup> âyetlerin açık beyanına aykırılığa ek olarak, klasik metinleri anlama problemlinden kaynaklanmaktadır. Semerkandî'nin aktardığı belirtilen bir görüşün kendisine ait olup sorgulamadan, bunu kendi görüşleri çerçevesinde değerlendirmeden yanlış yorumlamak ve kendisinin kabul etmediği bir iddia üreterek bu iddiayı olduğu gibi kendisine isnat etmek ilmi/akademik bir yaklaşım değildir.

Nitekim Zerkeşî “ونقل بعضهم عن السمرقندي حكاية ثلاثة أقوال في المنزل على النبي” derken<sup>39</sup>, Suyûtî ise isimsiz bir göndermeyle *قال غيره: في المنزل عليه ثلاثة أقوال* demektedir.<sup>40</sup> Arz edilen bu ibarelerde 1. Mutlak biçimde Semerkandî nisbesi kullanılmakta ve üç Semerkandî den hangisinin kastedildiği belirtilmemektedir. Alâeddin Semerkandî'nin yanında diğer iki Semerkandî bu iddianın tam aksine ilahi hitabın manaya delalet eden nazım olduğunu belirtmekte, manası Allah Teâlâ'dan lafzı ise Hz. Peygamber'den olan vahiy

<sup>37</sup> Semerkandî, *Mizânu'l-usûl*, 1/419.

<sup>38</sup> Mustafa Öztürk, “Doğululuk ve Pusuculuk” *Karar* (13 Aralık 2020).

<sup>39</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/229-230.

<sup>40</sup> Süyûtî, *el-İtkan*, 1/292.

türlerine “gayr-ı metluv vahiy” şeklinde sünnet ismini vermektedir. 2. Buna rağmen yazar, Semerkandî’ye isnat edilen aktarımdaki üç görüşün tamamını Kur’ân vahiyine hamletmek suretiyle yanlış anlamaktadır. 3. İmam Şafî’den İmam Matürîdî, Ebû Leys Semerkandî, Pezdevî, Alâeddin Semerkandî’ye ve Buharî’den Zerkeşî ve Süyûtîye uzanan süreçte, vahiy metluv ve gayr-ı metluv zahîr ve bâtın şeklinde tasnif edilmiştir. Vahyin birinci türü Kur’ân; Kur’ân nazımının dışında kalan gayr-ı metluv vahiy türleri ise sünnet olarak açıklanmıştır. İmam Mâtürîdî “Kur’ân lafızdan mücerret hayale benzer bir mananın, Hz. Peygamber’in ifadeleriyle lafız/nazma bürünmüş halidir” şeklindeki iddiayı batınîlere isnat ederek âyetlerle reddetmiştir.

Semerkandî’nin aktardığı rivayet edilen üç vahiy türünü aynı zamanda, aynı yönden ve aynı mahalle ilişkilendirerek kitabın nazmına hamletmek mantıksal bir çelişki ve tutarsızlıktır. Zira birinci görüşte Hz. Peygambere indirilenin mana ve lafız-nazım birlikteliği olduğu, diğerinde Hz. Peygamber’e sadece mananın nazil olduğu lafzın kendisine ait olduğu, üçüncü görüşte ise mananın indirildiği lafzın kendisine ait olduğu ve bu lafzın bilahare Cebrail tarafından indirildiği aktarılmaktadır. Bu sebeple zannedildiği şekilde Zerkeşî ve Suyûtî “Kur’ân’ın manası Allah Teâlâya, nazmı ise peygambere aittir” şeklindeki bir önermeyi Semerkandî’ye isnat etmemiştir. Suyûtî bu görüşü vahy-i metluv ve gayr-ı metluv ayrımıyla izah etmiştir. Böyle bir görüş farz-ı muhal anlaşıldığı şekilde, tenzih ederiz faraza Alâeddin Semerkandî’ye ait olsaydı bile, âyetlerin açık beyanına aykırılık sebebiyle kabul edilmez ve bu görüşü savunanlar için bir mazeret sayılmazdı.

Görüldüğü üzere Semerkandî, Kur’ân’ın nazım/manasıyla birlikte doğrudan vahiyle indirildiğini aktarmış ve eserlerinde bunu savunmuştur. Semerkandî’nin aktardığı nakledilen “Cebrail’in sadece manayı Hz. Peygamberin kalbine indirdiği, lafızların ise Hz. Peygambere ait olduğu” şeklindeki vahiy sünnete, kudsî hadislere, nebevî içtihadı ve kitapta bulunmayan hükümleri vazedenden sünnete tekabül etmektedir. Bunu Kur’ân’a hamletmek batınîlerin delilsiz/asılsız çarpıtmasından ve yalan beyanlarından öteye geçmemektedir. Zira Kur’ân’ın bu türden bir vahiy olmadığı, doğrudan Allah tarafından indirilen manaya delalet eden nazım olduğu kendi beyanıyla sabittir.<sup>41</sup>

Hız. Peygamberin sözleri kitaba arz edilince belağat, fesahat, üslup ve beyan açısından Kur’ân’a yetişmediği görülmektedir. Basit bir metin bile onca düzeltmeden geçerken Kur’ân nazmı Hz. Peygambere ait olsaydı tenzil süreci içinde üslup ve nazım bakımından sürekli bir düzeltmeye konu olurdu. Oysa nazil olduğu günden ve ilk nüshasından bu yana -hadislerin lafzından farklı olarak- günümüze olduğu gibi tevatürle ulaşmıştır. Kur’ân’ın her bir âyeti, üslubunun arkasında ezeli bir mütakellimin varlığını, onun her yönüyle beşer sözünden münezzeh olduğunu göstermektedir. Kur’ân beşerin anlayacağı bir üslup ve ifade tarzını kullanmış; ancak beşer üslup, nazım ve belagat açısından onun bir benzeri getirmekten aciz kalmıştır. Nazmındaki mucizelik karşısında yalnızca belağat alimleri değil, dil bilen gayr-ı

<sup>41</sup> bk. en-Neml 27/6; eş-Şûra 42/7; Yûnus 10/15.



müslim bedevî ediplere bile hayranlık secdesi ettirerek benzersiz olduğunu kabul ve tasdik ettirmiştir. Kur'ân nazımının i'cazı karşısında müşriklerin bile hayran kalarak acizliklerini ifade ettikleri bir benzerini getiremedikleri bir gerçektir.<sup>42</sup>

Onun mucizeliğinin esası yine onun nazımıdır. Kur'ân, mana ve nazımın Allah katından olduğu konusunda şüphesi olanlara, bir tek süresinin nazım yönüyle benzerini getirmeleri için meydan okumuştur. Oysa nazil olduğu günden bu yana o nazımın bir benzeri getirilememiş, buna teşebbüs edenler ise kabilenin çocuklarına maskara olmuşlardır. Bu yönüyle o ya beşer kelimedir, ya da Allah kelimedir. Beşer kelamı olsaydı bir benzeri bulunur ya da getirilirdi. Bir benzeri getirilemediğine göre beşer kelamı değildir. O halde Kur'ân mana, lafız ve nazımıyla birlikte doğrudan Allah kelimedir. Âyetlerin yanı sıra arz edilen akli gerekçeler, iddia edildiği şekilde ilahî hitabın okuma yazması olmayan bir zatın inşa ettiği beşeri bir metin/nazım olmadığını göstermektedir.<sup>43</sup> Kur'ân bundan en ufak bir şüphesi olanları nazımının bir benzerini getirmeleri için muaraza meydanına davet etmiştir. Mekke müşrikleri şairlerine rağmen muarazada bulunamayarak canlarını ve mallarını helak etmeyi tercih etmişlerdir.

Fıkıh usulünde Kur'ân mana-nazım birlikteliği ile nazil olduğu, manaya delalet eden nazım olduğu, nazım-beyan ve belağat açısından beşer iradesini aşan bir mucize olduğu ve kendisiyle bir benzerinin getirilmesi için tahaddî meydan okumanın gerçekleştiği hitap olarak tanımlanmıştır. Fıkıh usulünde Kur'ân'ın dilsel açıdan üzerinde durulan bir diğer özelliği onun Arapça nazımla indirilmiş olmasıdır.<sup>44</sup> İlahi hitap ile muhatap arasındaki iletişim özü itibarıyla Arap dili üzerinden gerçekleşmektedir. Bu iletişim sürecinde muhatapların anlaması için Arapların dil, anlatım ve beyan yöntemleri kullanmıştır. Ancak nazımındaki dil, üslup ve belağat şiir, hitabet ve edebiyat ehline diz çöktürmüş ve insanlığı bir benzerini getirmekten aciz bırakmıştır.<sup>45</sup> Buna bağlı olarak usulcüler ilahî hitabı "mushafın iki kapağı arasında

<sup>42</sup> Suyûtî, *el-İtkan*, 2/317.

<sup>43</sup> el-'Ankebût 29/48; وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُونَ مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّونَ بِمِيمِنِكُمْ إِذَا لَأْتَابَ الْمُبْتَلُونَ "Ondan önce ne bir kitap okuyabiliyor ne de onu yazabiliyordun; öyle olsaydı gerçeği çürütmeye çalışanlar kuşkuya düşerlerdi."

<sup>44</sup> Teftâzânî, *Şerhu't-telvih*, 1/46.

<sup>45</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdilâh ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fi usul'il-fıkh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/360. Nitekim bedevî bir Arap فاصدع بما تؤمر âyetini işitince iman etmediği halde hitabın nazımındaki belağat, fesahat ve i'caza olan hayranlığından secde etmiştir. İlahi hitap muallakatı seb'ayı Kâbe duvarından indirterek şiir belağat ehline diz çöktürmüştür. Zemahşerî, Sekkâkî ve Cürçânî başta olmak üzere dilbilimin zirvesinde olan belağat bilginleri ilahî hitabın belağat, nazım bakımından insan iradesini aşan bir mucize olduğunu ifade etmişlerdir. İlahi hitap bir benzerini, on süresinin benzerini ve nihayet bir tek süresinin benzerini getirmeleri için meydan okumuştur. Ancak onun beşer kelamı olduğunu iddia edenler benzerini getirmek yerine kılıçla mücadele yolunu tercih etmiş, canlarını ve mallarını helak olmaya mahkûm etmişlerdir. Müseylime onun bir benzerini meydana getirmeye çalışmışsa da kabilesinin çocuklarına maskara olmuştur bk. Suyûtî, *el-İtkan*, 2/317. Buna göre o hitap beşeri bir nazım olsaydı benzeri getirilebilirdi. Benzeri getirilemediğine göre manasına ilaveten nazımıyla da insan sözü olmayıp doğrudan Allah kelimedir. Allah Teâlâ أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَيْنَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِعَشْرِ سُورٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ وَأَدْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ "Senin için: "Onu uydurdu" diyorlar, öyle mi? De ki: "Öyleyse onun surelerine benzer uydurma on sure meydana getirin, iddianızda samimi iseniz, Allah'tan başka

manaya delalet nazım” olarak tanımlamış ve onun manasına ek olarak nazımın da mucize olduğunu belirtmişlerdir. Zemahşerî Kur’ân nazımının mucizeliğini النظم هو أم إعجاز القرآن والقانون الذي وقع عليه التحدى şeklinde açıklamaktadır. Buna göre onun benzerini getirmeye yönelik tahaddî (meydan okuma) ise öncelikle nazmıyla gerçekleşmektedir. Onun nazmı insan iradesini aşan bir mucize olmasaydı benzeri getirilebilirdi.<sup>46</sup> Benzeri getirilemediğine göre beşer kelamı değildir.

Usulcüler ilahî hitabın Arapça olmasının hikmetini, hitapta Arapça olmayan bir kelimenin varlığını-yokluğunu ve Arapça oluşunun fıkhi sonuçlarını tartışmışlardır.

## 1.2. İlahî Hitabın Arapça Olmasının Hikmetinde İhtilaf

Hiz. Peygamber tüm insanlığa uyarıcı ve müjdeleyici olarak gönderilmiştir. Buna rağmen Kur’ân’ın Arapça olarak indirilmesi, her peygamberin kendi kavminin diliyle gönderilmesinin bir sonucudur. Gazzâlî her hitabın bir dil ile geldiğini, hitap ile muhatap arasındaki iletişimin her halükarda hitabın diliyle gerçekleşeceğini vurgulamıştır.<sup>47</sup> Zemahşerî Kur’ân’ın Arapça indirilmiş olmasını her peygamberin anlamaları için kendi kavminin diliyle gönderilmiş olmasına bağlamış ve diğer muhatapların ise ilahî hitaba tefsir/tercüme yoluyla vakıf olabileceklerini aktarmıştır.<sup>48</sup> Usulcüler hitabın Arapça nazil olmasını hikmet açısından Arapça’nın üstünlüğü ile açıklamıştır. Bu gerekçeyi kabul etmeyenler de olmuştur.

İmam Şafî’ye göre hitabın Arapça nazil olması hikmet açısından Arapça’nın üstünlüğünden kaynaklanır. Âyette *وَكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أم القرى، ومن حولها* “Böylece şehirlerin anası olan Mekke ve çevresini uyarman için sana Arapça bir Kur’ân vahyettik”<sup>49</sup> buyrulmuştur. Âyette geçen “Mekke ve etrafı” kaydıyla Arap yarımadası ve tüm dünya kastedilmektedir. Hitabın anlaşılması onun dilini anlamayı gerektirmektedir. Bu durum vahyin mesajını anlama konusunda Arapçayı metbû, diğer dilleri ise tabi ve tercüman haline getirmektedir. Metbû olan dilin, kendisine tabi olan dillerden üstün olması gerekir. Dini açıdan Kur’ân’a ve Hiz. Peygamber’e tabi olmanın emredilmesi, Kur’ân’ın ve Hiz. Peygamber’in dilinin metbû, diğer dillerin ise tabi olmasını gerektirmektedir. Şüphesiz bu durum Arapça’yı dil konusunda metbû diğer dilleri tabi hale getirmektedir.<sup>50</sup>

*çağırabileceklerinizi de çağırın.*” (el-Hûd 11/13) buyurmuştur. Hitabın nazım bakımından beşer ürünü olduğunu iddia edenlere, manası kendilerinden olsun, onun sadece nazımının bir benzerini getirmek suretiyle iddialarını ispatlamaları konusunda meydan okunmuştur.

<sup>46</sup> Kur’ân’ın nazmı onun mucizeliğin temeli/esası onun nazımıdır. Kur’ân nazmı, Kur’ân’ın bir benzerini meydana getirme konusunda kendisiyle meydan okumanın (tahaddinin) gerçekleştiği kanundur. Müfessirlerin hitabı anlamada riayet etmesi gereken en önemli husus hitabın nazımıdır bk. Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf ‘an ğavâmidit-tenzîl* (Beyrût: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1407), 3/63.

<sup>47</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, 1/17.

<sup>48</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/539.

<sup>49</sup> eş-Şûra 42/7.

<sup>50</sup> Şafî, *er-Risâle*, 1/46-48.

İmam Şafî'nin arz edilen Arapça vurgusu dile veya kavmiyetçiliğe kutsallık atfetme amacı taşımamaktadır. Ona göre Arapça'nın üstünlüğü öncelikle Kur'ân Arapça'sının lafız ve nazım bakımından kutsallığına odaklanmaktadır.<sup>51</sup> Öte yandan Arapça'nın morfolojik yapısı, sentaks özellikleri, belağat ve kelime hazinesi bakımından daha zengin bir dil olduğunu, haliyle realitede diğer dillere üstünlük sağladığını savunmanın<sup>52</sup> kavmiyetçilikle bir ilgisi bulunmamaktadır.

Sem'ani'ye göre Hz. Peygamber'in aynı anda tüm insanların diliyle gönderilmesi insanların dil konusundaki teamüllerine ek olarak sünnetullahı aykırı olduğundan muhaldir. Bu sebeple onun insanlığın yalnızca bir kısmının diliyle gönderilmesi zorunlu hale gelmektedir. Arap dili ise diğer dillerden daha geniş, daha fasih olduğundan ve ayrıca ilk muhatapların dili olduğundan diğer dillere tercih edilmiştir.<sup>53</sup>

Necmuddin Tuñ'ye göre بلسان عربي مبين<sup>54</sup> âyeti Kur'ân'ın apaçık Arap diliyle nazil olduğunu ve Arapça'nın üstünlüğünü ifade etmektedir. Tuñي من بين يديه ولا من خلفه "Ona ne önünden, ne de ardından batıl gelemez."<sup>55</sup> âyetini esas alarak dil bozukluğunun batıl kapsamına girdiğini ve Kur'ân'ın bu tür dil bozukluklarından uzak olduğunu belirtmektedir. Kur'ân nahiv ve belağat yönüyle temayüz eden Arap diliyle nazil olmuştur. Dolayısıyla ona göre bu âyet Arapça'nın gramatik yapısının daha üstün/güçlü olmasını gerektirmektedir.<sup>56</sup> Aksi halde dildeki bozukluk hitaba sirayet ederdi. Doğrusu Arapça'nın nahiv, belağat ve fesahat yönüyle temayüz ettiğinde şüphe yoktur. Ancak arz edilen âyetler Arapça'dan ziyade Kur'ân'da kullanılan Arapça'nın fesahat/belağat açısından üstünlüğünü ifade etmektedir. Nitekim yukarıdaki âyette zikredilen مبين sıfatı genel anlamda Arapça'dan ziyade, ilahî hitapta kullanılan Arapça'yı nitelediğinden burada Kur'ân'daki Arapça'nın üstünlüğünü ifade etmektedir.

Kur'ân'ın nazil olduğu ortamdaki dilin saflığı/berraklığı, nahiv ve belağat açısından üstünlüğü dikkate alınca, arz edilen görüşlere bir haklılık payı verilebilir. Ancak tüm diller Allah Teâlâ'nın birer âyetidir. Her bir dilin kendi mensupları için ayrı bir önem taşıdığı ve kendisine mahsus üstünlüklerinin bulunduğu bir gerçektir. Arapça ise temel dini kaynakların dili olması bakımından ayrı bir önem kazanmıştır. Arapça kelime hazinesi ve iştikaka uygunluk bakımından zengin bir dildir. Ancak bu dilin ilahî hitaba bir değer katmaktan ziyade, o hitap sayesinde günümüze kadar orijinalitesini koruyarak var olageldiğini belirtmek gerekir. Nitekim İslam sınırlarının genişlemesiyle birlikte farklı toplumlarla kurulan kültürel temasın sonucunda Arap

51 Metin Yiğit, "İmam Şafîde Arapça Vurgusu ve Lafız-Mana Dengesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2 (Haziran, 2015), 9.

52 bk. Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris, *Sahibî fi fıkhi'l-luğa* (Beyrût: Mektebetü'l-Me'arif, 1993), 43.

53 Ebu Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcebbâr es-Sem'ânî, *Kavâti'ul-edille fi'l-usûl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 3/379.

54 eş-Şu'arâ 26/195.

55 el-Fussilet 41/42.

56 Tûfi, *es-Sa'katu'l-ğadabiyye*, 29.

dili bozulmaya başlamıştır. Bu bozulma karşısında kitap ve sünnetin yanlış anlaşılmasını önlemek üzere sarf, nahiv ve belağat alanında dilbilim çalışmaları başlatılmıştır. Bu alandaki çalışmalar ilahî hitabı yanlış anlamanın önüne geçme düşüncesiyle zamanla müstakil bir disipline dönüşmüştür. Kitap ve sünneti doğru anlama etrafında sürdürülen dilbilimsel çalışmalar, Arapça'nın dilbilimsel zenginliğini günümüze kadar korumasını sağlamıştır.<sup>57</sup>

İbn Hazm'a göre (öl. 456/1064) ilahî hitabın Arapça olması, Arapça'nın diğer dillerden üstünlüğü ile açıklanamaz. Nitekim Tevrât, Zebûr ve İncilin İbrânice; Hz. İbrahim'e indirilen suhurların Süryânice olmasının bu dillerin üstünlüğü ile bir alakası bulunmamaktadır. Ona göre ilahî hitabın belirli bir dil ile nazil olması, o dilin üstünlüğünden kaynaklanmaz, bu konuda bütün diller eşittir.<sup>58</sup> Benzer iddia Alman düşünür Johann Gottfried Herder (öl. 1803) ve Cündioğlu tarafından da ileri sürülmüştür.<sup>59</sup> Ancak dillerin çeşitli faktörlerin etkisiyle kullanılmamaya bağlı olarak zamanla bozulmaya maruz kaldığı, zayıfladığı ve tedavülden kalktığı veya kullanıma bağlı olarak zenginleşerek güçlendiği dilbilimsel-tarihi bir realitedir. En azından günümüze ulaşamayan diller bu gerçeği ispatlamaktadır. Öte yandan bazı peygamberlerin diğerlerinden, bazı zaman ve mekânların diğerlerinden üstün olduğu dinin yanı sıra eşyanın tabiatıyla ve insanlığın ortak tecrübesiyle sabittir. Aynı şekilde kelime hazinesi bakımından diller arasında üstünlük derecelerinin farklılaştığı tartışmaya mahal vermeyecek kadar açık bir husustur. Bu açıdan diller arasında eşdeğerlikten bahsetmek mümkün olsa da, diller arasında eşitlik iddiası eşyanın tabiatına, tarihi ve linguistik realiteye aykırı bir iddiadır. İlahi hitabın Arapça nazil olması Arapça'nın kendisini koruyarak zengin bir dilbilimsel birikimle günümüze ulaşmasını sağlamıştır.

<sup>57</sup> Said b. Muhammed b. Ahmed el-Afganî, *Min târîhi'n-nahvi'l-'Arabî* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 18-19.

<sup>58</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saïd b. Hazm el-Kurtubî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 1/31.

<sup>59</sup> Düccane Cündioğlu, *Kur'ân Çevirilerinin Dünyası* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005), 56. Cündioğlu Kur'ân'ı doğru anlamak üzere Emin el-Hûlî'ye isnatla Rağîb İsfehânî'nin *el-Müfredât* isimli kitabının son derece ilkel-ibtidâi olduğunu ve yararlanmak üzere süzgeçten geçirilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Daha sonra hristiyan dünyasında gayri müslim müsteşrikler tarafından metin yorumu kapsamında geliştirilen yöntemlere toz kondurmadan, derin bir hayranlık içinde takdir etmiştir. Bilahare Kur'ân'ı anlama hususunda müsteşriklerin meydana getirdikleri Arap dili ve Kur'ân literatüründen yararlanmak gerektiğini ileri sürmüştür bk. Cündioğlu, *Kur'ân Çevirilerinin Dünyası*, 55-57. Bu yaklaşım geleneğin temel kaynaklarını küçümsemektedir. Kur'ân'ı anlama geleneği içinde şekillenen klasik eserleri ilkel-ibtidâi olmakla itham ederken, müsteşriklerin Kur'ân'ı anlama yöntemini yüceltmekte ve herhangi bir süzgeçten bahsetmemektedir. Hristiyan teolojisinin sınırları içinde olgunlaşan müsteşrik, ideolojik ve eklektik bir yöntem-yaklaşımın Kur'ân'ı anlamada metodolojik açıdan ne derece yetersiz kaldığı, ne tür hastalıklı yorum ve tahriflerle sonuçlandığı bir başka çalışmanın konusudur. Yanlış anlaşılabilir maslahat düşüncesine ilaveten gelenekteki batınî, şaz ve muharref görüşlerin hristiyan teolojisi içinde şekillenen müsteşrik yaklaşımlarla sentezinden oluşan bu tür sabitesiz eklektik yorum metodolojileri, geçmişte olduğu gibi günümüzde de ilahi hitabın yüzeysel, eksik ve yanlış anlaşılmasıyla, yorum bazında tahrif edilmesiyle, ilahi hükümlerin ilgasını teklif etmekle hatta ilahi hitabın nazım açısından beşer düzmececi olduğu türünden kesin-somut delillere ve vakıaya aykırı hastalıklı iddialarla sonuçlanabilmektedir.

### 1.3. İlahî Hitapta Arapça Dışında Kelimelerin Varlığı-Yokluğu

Uslucüler ilahî hitabın mana, lafız ve nazmıyla Allah katından olduğunu, onun Arapça lafızlarla indirildiği ve neredeyse tamamının Arapça olduğunu kabul etmektedir. Uslucülerin bir kısmı ilahî hitapta Arapça olmayan bazı kelimelerin var olduğunu savunurken, bir diğer kısmına göre ilahî hitapta Arapça'nın dışında bir lafız bulunmamaktadır.

#### 1.3.1. Hitapta Arapça Olmayan Kelimelerin Varlığını Savunanlar

Bu gruptaki usulcülere göre ilahî hitapta az sayıda da olsa yabancı kökenli bazı kelimeler bulunmaktadır. Bu tür kelimelerin varlığı onun Arapça olduğunu beyan eden âyetlere aykırı değildir. İbn Abbâs'tan ve İkrime'den Kur'ân'da Arapça'nın dışında bazı kelimelerin var olduğu aktarılmıştır. Kur'ân'daki ناشئة الليل kelimesinin Habeşçe, مشكاة kelimesinin Hintçe, استبرق kelimesinin Farsça<sup>60</sup> ve القسطاس kelimesi ise Rumca olduğu belirtilmiştir. Hz. Ömer'in âyetteki اِتا kelimesinin, İbn Abbas ise âyetteki فاطر kelimesinin manasını bilmediği aktarılmıştır. Kur'ân'da mukatta harfleri, müşkil ve müteşabih türden lafızlar bulunduğuna göre, Arapça'nın dışında manası anlaşılmayan yabancı kökenli bazı kelimelerin bulunması normal karşılanmıştır.<sup>61</sup>

Kur'ân kendisinin Arapça nazil olduğunu sarih bir şekilde açıklamaktadır. Bu konuda orta yolu bulmaya çalışan usulcüler, Kur'ân'daki yabancı kelimelerin Arap dilinin fonetik/morfolojik yapısına uygun hale gelerek Arapça'laştığını, dolayısıyla az sayıdaki yabancı kökenli lafızların da artık Arapça olduğunu ve Kur'ân'ın Arapça olmasına engel olmadığını savunmuştur.<sup>62</sup> Ancak bu gerekçelendirme birazdan görüleceği üzere bazı itirazlara açıktır.

#### 1.3.2. Hitabın Tamamen Arapça Olduğunu Savunanlar

İmam Şafiî (öl.204/820), Bakıllânî (öl. 403/1013) ve Râzî (öl. 606/1210) gibi usulcülere göre ilahî hitapta Arapça'nın dışında yabancı bir kelime bulunmamaktadır.<sup>63</sup> Şafiî, Kur'ân lafızlarının Arapça olduğunu ifade eden ve hitabın Arapça nazil olduğunu açıklayan 13 âyette ilaveten, akli gerekçelerle bu görüşü temellendirmiştir. Ona göre بلسان عربي مبين âyeti Kur'ân'ın Arapça nazil olduğunu; iki âyet ise Kur'ân'da yabancı bir kelime bulunmadığını ifade etmektedir: لسان الذي يلحدون إليه

<sup>60</sup> Muvaffukuddin Abdullah b. Ahmed İbn Kudame, *Ravzatu'n-nâzır ve cünnetü'l-münâzır* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2009), 94.

<sup>61</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 1/80.

<sup>62</sup> bk. İbn Kudâme, *Ravzatu'n-nâzır*, 94.

<sup>63</sup> Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkılânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1/399.

ولو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أعجمي وعربي.<sup>65</sup> ve , Bakillânî Şafîî.<sup>64</sup> وهذا لسان عربي مبين ve Râzî bu görüşün aksini savunanlara özetle şöyle cevap vermektedir:

1. Şafîî'ye göre a) Arap dilinin kelime hazinesi son derece zengin olup tüm lehçelerin toplamından ibarettir. Bu dilin tüm lehçelerine ancak bir Peygamber hâkim olabilir. Kur'an'da Arapça olmayan bir kelimenin varlığını iddia edenler bu lehçelerin tamamına hâkim olmadığından bunu ispatlayamazlar; zira o kelime farklı bir Arap lehçesinde bulunabilir. b) Bir birinden uzak, aralarında bir etkileşim bulunmayan farklı diller arasında ortak bazı kelimeler bulunabilir. Bu durum o kelimeyi Arapça olmaktan çıkarmaz. c) Yabancı olduğu iddia edilen kelimelerin Arapça'dan karşı dile geçmiş olması ihtimal dâhilindedir.<sup>66</sup>
2. Kur'an'da yabancı kelimelerin varlığını iddia etmek, nazmın manaya delalet etmesi için yabancı lafızlara muhtaç olduğu ve Kur'an'ın açık beyanına rağmen onda yabancı kelimelerin var olduğu türünden inkârcıların asılsız şüphe ve çelişkilerine kapı açabilecek mahiyettedir. Selef alimleri Kur'an'ın mahza Arapça olduğunda icmâ etmiştir. Bu konudaki ihtilaf icmâdan sonra gerçekleştiğinden ve âyetlerin açık medlulüne de aykırı olduğundan geçersizdir.<sup>67</sup>
3. Az sayıda yabancı kelimenin Kur'anı Arapça olmaktan çıkarmayacağı iddia edilemez. Zira bu takdirde onun tamamının Arapça olduğu iddia edilemez. Oysa âyetler tamamının Arapça olduğunu ifade etmektedir.<sup>68</sup>

Diller arası etkileşim kaçınılmazdır.<sup>69</sup> Arapça diğer Müslümanların dilindeki kelime varlığını önemli ölçüde etkilemiştir. Bununla birlikte aslı yabancı olup Arapça'nın fonetik-morfolojik yapısına asimile olarak Arapça'laşan kelimelerin varlığı, bu kelimelerin artık Arapça sayıldığı ve Kur'an'ı Arapça olmaktan çıkarmayacağı da savunulmuştur.<sup>70</sup> Ancak İmam Şafîî'nin yukarıda ileri sürdüğü üç gerekçe âyetlerin açık manasına daha yakın olduğundan Kur'an'ın mahza Arapça olduğu anlaşılmaktadır.

<sup>64</sup> Âyette meâlen: "Kuşkusuz biz onların 'bunu ona ancak bir insan öğretiyor' dediklerini biliyoruz. Oysa ona öğrettiğini iddia ettikleri kişinin dili yabancıdır, bunun dili ise apaçık bir Arapça'dır." buyrulmuştur. (en-Nahl 16/103).

<sup>65</sup> Âyette meâlen: "Biz onu yabancı bir dil ile indirseydik: 'Âyetleri genişçe açıklanmalı değil miydi? Arap bir peygamber (ve muhataba) yabancı bir dil ile mi (hitap edilir)?' derlerdi." buyrulmuştur. (el-Fussilet 41/44).

<sup>66</sup> Şafîî, *er-Risâle*, 1/46-51.

<sup>67</sup> Bâkillânî, *el-İrşâd*, 1/401-403.

<sup>68</sup> Ebu'l-Fazl Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl min 'ilmil'-usûl* (Riyâd: Cami'atu İmam Muhammed, 1400), 1/430.

<sup>69</sup> Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil* (Ankara: TDK Yayınları, 2009), 137.

<sup>70</sup> bk. Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed el-Cevâlîkî, *el-Mu'arreb mine'l-keâmî'l-a'cemî 'alâ hurûfî'l-mu'cem* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-'Arabî, 1998), 7.

#### 1.4. Hitabın Arapça Olmasının Sonuçlarına Dair Problemler

Fakihler ilahî hitabın yukarıda arz edilen tanım ve özelliklerinden hareketle çeşitli sonuçlara ulaşmışlardır. Konuyla ilgili sonuçların bir kısmı geçmişten günümüze farklı değerlendirmelere konu olabilmıştır. Bu sonuçlar şöyle sıralanabilir:

##### a. Meâllerin Hüküm Kaynağı Olup Olmadığı

Kur'ân dilsel açıdan mushafın iki kapağı arasındaki nazım ve mana birlikteliğinden ibarettir. Dini hükümlerin temel kaynağı ise Arapça olarak indirilen Kur'ân nazımının kendisidir. Nazımdan anlaşılan kelime manasını başka dillere aktarımından ibaret olan meâller -Kur'ân lafızlarının literal manasını karşılama bile-nazım açısından onun tanıma dâhil değildir. Hükümlerin kaynağı ise manaya delalet eden nazımın kendisidir. Buna bağlı olarak meâl lafızları dini hükümlerin kaynağı olmaktan çıkmaktadır. Meâl lafızların umum-husus, mutlak-mukayyet, kati-zannî gibi özelliklerinden hareketle dinî konularda hüküm verilememektedir.<sup>71</sup> Zira meâller, Kur'ân lafızlarının nazım bütünlüğü içinde kazandığı anlam inceliklerini ifade etmekten aciz kalmaktadır. Kur'ân'ın kendi nazmı üzerinden yapılan anlamalar hataya müsait iken, bu hata oranı meâl merkezli anlamalarda daha yüksektir.<sup>72</sup>

Günümüzde meâl merkezli din anlayışındaki yanlıgıların temel sebeplerinden biri dinî hükümlerin kaynağını yalnızca kitaba, kitabı ise meâle indirgemek suretiyle dinî salt meâl temelinde yorumlamaktır. Oysa ilk tefsirler Arap olanların Kur'ân'daki mana ve hüküm inceliklerini doğru anlamaları için yazılmıştır. Arap olmayanların Kur'ân'ı doğru bir şekilde mana incelikleriyle kavraması için meâl yerine tefsirleri esas alması, meâlden hareketle hüküm vermemesi isabetli olacaktır.

##### b. Namazda Arapça'nın Dışında Kıraat Problemi

Allah Teâlâ مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ فَأَقْرَأُوا "Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyun."<sup>73</sup> buyurarak namazda Kur'ân okumayı emretmiştir. Kur'ân ise Allah katından indirilen manaya delalet eden Arapça nazımın kendisidir. Zira âyette إِنَّ أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ "Şüphesiz onu akletmeniz için Arapça olarak indirdik." buyrulmuştur.<sup>74</sup> Buna bağlı olarak namazda kıraatin Arapça olması şart koşulmuştur. Meâl ve tercüme Kur'ân tanımının dışında kaldığından başka dillerle kıraatte bulunmak caiz görülmemiştir. Fatiha'nın Arapça'sını öğrenmek vacip kabul edilmiştir. Zira vacibin kendisiyle tamamlandığı şey de -güç yetilebilir türden ise- vaciptir.<sup>75</sup>

İmam Ebu Hanife namazda Fatiha süresini Farsça okumaya dair geçici bir fetva vermiştir. Bu fetvanın dayanağı "Selman Farisî'nin Fatiha'nın Farsça anlamını yazarak yeni Müslüman olan Farslara göndermiş olması ve onların da bir süreliğine Fatiha'nın Farsça tercümesini okumuş olmaları" şeklinde açıklanmıştır. Selman

<sup>71</sup> Abdulvahab Hallâf, *Usûlu'l-fikh* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 17-18.

<sup>72</sup> Zekiyüddin Şaban, *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî* (Bingazi: Menşûrâtu Cami'ati Kar Yûnus, 1995), 34.

<sup>73</sup> el-Müzzemmil 73/20.

<sup>74</sup> Yûsuf 12/2.

<sup>75</sup> Şaban, *Usulu'l-fikhi'l-İslâmî*, 34.

Farisî'nin bunu Hz. Peygamber'in izin ve bilgisi dâhilinde yaptığı ve Farsların Arapça okumayı öğrenince bu uygulamanın sona erdiği aktarılmıştır.<sup>76</sup> Aynı şekilde hitabın manasının hakiki anlamda, lafzının ise mecazen Kur'ân ismi aldığı ve söz konusu fetvanın bu gerekçeyle verildiği ifade edilmiştir. Ancak bu gerekçelendirme yerinde değildir.<sup>77</sup> Çünkü İmam Ebu Hanîfe Allah'ın kelimelerinin ezeli-ebedî olduğunu ve bunu inkâr etmenin küfre götüreceğini belirttikten sonra şöyle demektedir: "Kur'ân-ı Kerim Hz. Peygamber'e indirilen, mushaflarda yazılı, kalplerde ezberlenen ve dillerde okunan Allah Kelamıdır. Bizim onu telaffuz etmemiz, okumamız ve yazmamız mahluktur; ancak Kur'ân mahluk değildir."<sup>78</sup> Ona göre Kur'ân manaya delalet eden nazımdır.<sup>79</sup> Fetvanın bir diğeri gerekçesi ise Fatiha'nın namazda kıraat amacıyla değil dua amacıyla okunduğu, duada ise nazımın değil mananın rükün olduğu ve namazda kıraati emreden âyette kolaylığın esas alındığı şeklindedir.<sup>80</sup> Oysa namazda Kur'ân'dan kolay olanı okumak emredilmiştir. Kur'ân'ın mana incelikleri yalnızca onun nazımıyla varlık kazanmaktadır. Fatiha'nın Farsça tercümesi ise i'caz özelliğini taşımadığından tercüme Kur'ân nazmı değildir.<sup>81</sup> Buna göre Arapça bilmeyenler öğreninceye kadar kıraatten muaf olmaktadır. Bunun yerine Fatiha'yı öğreninceye kadar onun manasını dua maksadıyla okumalarına cevaz verilmiştir.

İmam Ebu Hanife'nin arz edilen fetvayı; 1. İslam ülkesinden uzak bölgelerde 2. Yeni Müslüman olan kimselerin 3. Namazdan mahrum kalmamaları için 4. Arapçaya

<sup>76</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 1/101.

<sup>77</sup> Kur'ân'ın hem manası hem de lafız ve nazmı doğrudan Allah katındandır. Allah kelamı nazım ve mana birlikteliğine verilen isimdir. Ancak mana ve nazımdan hangisinin hakiki anlamda Allah kelamı olduğu konusunda üç temel görüş bulunmaktadır. Birincisi: Kur'ân'ın manası hakiki anlamda, lafız ve nazmı ise mecazî anlamda Allah kelamıdır. İkincisi: Kur'ân'ın manası mecazen, lafız ve nazmı ise hakiki anlamda Allah kelamıdır. Üçüncüsü: Kur'ân'ın hem manası, hem de lafız ve nazmı hakiki anlamda Allah kelamıdır. Her üç durumda onun hem lafzı, hem de manası Allah kelamı olup kadimdir bk. Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 132. Eş'arîlere göre hem lafız hem mana kadim, ezeli-ebedî olup yaratılmamıştır. Mâtürîdîlere göre Kur'ân'ın manası kelimelerden oluştuğu için kadim (ezeli-ebedî) olup yaratılmamıştır. Ancak onun lafzı yani mananın lafza/nazma dönüştürülmüş hali Allah'a ait olup doğrudan Allah tarafından yaratılmıştır. Bu konuda Hz. Peygamber'in hiçbir müdahalesi yoktur. Sadece kendisine vahiy suretinde indirilen ve okunan nazma tabi olur ve olduğu aktarır bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/371. İmam Ebu Hanife, Kur'ân için kullanılan Allah kelamı ifadesinin kitabın mana/medlülünü ifade etmede hakikat olduğunu, kelamı nefsinin ezeli olduğunu, buna delalet etmek üzere Arapça lafızlarla indirilen nazma ise mecazen Kur'ân isminin verildiğini dikkate almış ve söz konusu fetvayı buna istinaden vermiş olabilir. Oysa Allah kelamı nazım ve mana birlikteliğini ifade ettiğinden, böyle bir gerekçelendirme yerinde değildir bk. Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*, 1/54. Dolayısıyla bu fetva Ebu Hanife'ye göre bu durum mananın Kur'ân olması, nazımın ise Kur'ân olmaması şeklinde açıklanamaz. Fetvanın gerekçesi "Namazda Fâtiha okumak dua maksadını taşımaktadır, duanın Arapça olması ise şart olmayabilir." düşüncesine de hamledilmiştir. Namazın dışında ise Fâtiha süresi nazım bakımından i'caz maksadını taşımaktadır. Bu açıdan İmam Ebu Hanife nazımın da Allah kelamı olduğunu savunmaktadır bk. İbn Emîri'l-Hac, *et-Takrîr ve't-tahbîr fi ilmi'l-usûl* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1996), 2/284. Hanbelîlere göre ise Allah kelamı mananın yanında doğrudan lafız/nazımın kendisine verilen isimdir bk. Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî et-Tüfî, *Şerhu Muhtasari'r-ravzâ* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2012), 1/295.

<sup>78</sup> Ebû Hanîfe Nu'man b. Sabit, *el-Fıkhu'l-ekber (er-Resâlu's-seb'a)* (Kahire: Dâru'l-Besâir, 2009), 52.

<sup>79</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/41.

<sup>80</sup> Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 1/41; Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*, 1/54.

<sup>81</sup> Cüveynî, *Muğîsu'l-halk*, 55.





edilemez durumdadır. Aynı şekilde kıraati Arapça nazım dışında farklı bir dille eda etmek, kıraati emreden âyete aykırılık teşkil etmektedir.<sup>88</sup> Özür durumunda kıraati farklı bir dille eda etme yerine mezheplerin konuyla ilgili içtihatlarından yararlanılabilir. Nitekim Şafiîlere göre yeni Müslüman olup Fatiha'nın Arapça'sına güç yetiremeyenlerin -onu öğreninceye kadar- ezberledikleri bir âyeti yedi defa tekrarlamaları, sekizinci defasını ise zammı süre yerine okumaları caizdir. Buna da güçleri yetmiyorsa Fatiha'yı öğreninceye kadar namazı kıraatsiz olarak kılabilirler.<sup>89</sup>

### c. Hitabın Arapça Olmasının Diğer Sonuçları

Kur'ân nazım bakımından Allah kelamı olduğundan, onun lafızlarını bir başkasıyla değiştirmek suretiyle manayla aktarmak caiz görülmemiştir. Kur'ân'ı kasten manayı esas alarak lafzını tebdil etmek suretiyle okumak tazir kapsamında hapis cezasını gerektiren bir suç olarak değerlendirilmiştir. Kur'ân'ın lafızları Hz. Peygambere indirilen ve günümüze tevatürle aktarılan nazımdan ibarettir. Bu sebeple namazda tevatürle aktarılmayan şaz kıraatlerle kıraatte bulunmanın caiz olmadığı konusunda ittifak edilmiştir.<sup>90</sup>

Mükellefin şehadet getirebilecek, namaz kılmak için tekbir, kıraat ve tahiyatı eda edebilecek ve manayı ihlal etmeyecek derecede Arapça öğrenmesi vacip görülmüştür.<sup>91</sup> Fakihler kıraat esnasında *ولضالين* yerine *ولظالين* okunmasının namazı bozacağını belirtmişlerdir. Nitekim *الظالين* kelimesi *الظال* kelimesinin çoğulu olup gölgelenenler anlamına gelmektedir.<sup>92</sup> Şafiî fakihler Fatiha ve tahiyat esnasında kelimeleri şeddeleriyle birlikte telaffuz etmeyi namazın sıhhat/geçerlilik şartı olarak kabul etmiş ve bir şeddinin eksik kalması halinde namazın geçersiz olacağını ifade etmişlerdir.<sup>93</sup> Mükellefin iftitah tekbirinin Arapça'sını öğrenmek için uzak bir beldeye yolculuk yapmaktan başka çare yoksa böyle bir yolculuğun vacip olduğu savunmuşlardır. Zira tekbirin Arapça'sını öğrenmek vacip olduğu kadar, vacibin kendisiyle tamamlandığı şey de vaciptir.<sup>94</sup>

Görüldüğü üzere ilahî hitabın Arapça olması usul-furu açısından dil merkezli bazı hüküm ve tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu durum muhatapların asgari düzeyde de olsa din diline vakıf olmalarını vacip hale getirmektedir. Arapçaya fonetik açıdan vakıf olmak vacip görülürken mükellefin en az kıraat, zikir ve diğer duaların anlamını bilecek düzeyde dil öğrenmesi hedeflenmiştir. Bir diğer ifadeyle din konusunda ilahî hitaba tabi olmanın emredilmiş olması, din dili konusunda hitabın

<sup>88</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdilah ez-Zerkeşî, *el-Bahru'l-muhît fî usuli'l-fikh* (Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/360.

<sup>89</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 2003), 3/234; Serahsî, *el-Mebsût*, 1/98.

<sup>90</sup> Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/132.

<sup>91</sup> Şafiî, *er-Risâle*, 1/47; Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî et-Tûfî, *es-Sa'katu'l-ğadabiyye fi'r-reddi 'alâ munkiri'l-Arabiyye* (Beyrût: Books-Publisher, 2011), 106.

<sup>92</sup> Tûfî, *es-Sa'katu'l-ğadabiyye*, 107; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhirî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'âni elfâzi'l-Minhâc* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 1/158.

<sup>93</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/157.

<sup>94</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 1/152.

metbû, muhatapın ise tabi olmasını beraberinde getirmiştir. Belirli düzeyde Arapça öğrenme zorunluluğu; ibadetleri eda etmeyi sağlamanın yanında ilahî hitabın diline vakıf olmayı, onun mesajıyla iletişime geçmek üzere asgari düzeyde rasyonel-duygusal bir bağın kurulmasını ve bunun güçlendirilmesini hedeflemektedir.

## 2. Hitap ile Muhatap Arasında Dil Farklılığı ve Dil Yetersizlik Problemi

Hitap ve muhatap arasındaki iletişim yalnızca onun mesajının anlamakla sınırlı değildir. Zira ilahî hitap sadece akla değil, aynı zamanda kalbe ve duygulara da hitap edecek manevi bir hüviyete sahiptir. Ancak onu doğru anlama özü itibarıyla dil olgusuna odaklanmaktadır. Muhatapın dil yetersizliği hitabın anlaşılmasında bazı problemleri; bu durum ilahi hitabı tercüme etmenin imkân-sınırlarını ve nihayet hitabı doğru anlamak üzere dil bilmenin sınırlarını beraberinde getirmektedir. Fıkıh usulü açısından inceleyerek araştırmaya konu olan problem hakkında bir sonuca ulaşmaya çalışacağız.

### 2.1. İlahi Hitabı Anlamada Dil Yetersizliğin Yansıması

Arap dilinin bozulmaya başlamasına ek olarak, Arap olmayanların dildeki yetersizlikleri ilahî hitabı yanlış anlamaya ve çeşitli batıl mezheplerin ortaya çıkmasına zemin hazırlayabilmiştir. Şatıbî Arap diline vakıf olmayanların yanında, dilde yetersiz olanların kendilerini müçtehit zannederek dinde derinleşenlere muhalefet ettiklerini, dinin ana kaynaklarını yorumlamada dil eksenli kabul edilmeyecek düzeyde bariz hatalara düştüklerini örneklerle izah etmiştir.<sup>95</sup> Dil merkezli bu tür hataların hevaî bir takım bidatlerden öteye geçemediğini hılaf, usul ve fûru bakımından ilmi bir değer taşımadığını belirtmiştir.<sup>96</sup> Şatıbî'nin bu konuda verdiği örneklerden bazıları şöyledir:

1. Âyette <sup>97</sup> أو لحم خنزير buyrularak domuz eti haram kılınmıştır. Buna karşılık domuzun iç yağının et olmadığını dolayısıyla helal olması gerektiğini savunanlar olmuştur. Onların gerekçesi ise âyette لحم yani domuz etinin haram kılınmış olması buna karşılık لحم kelimesinin لحم yani yağ kelimesini sözlük açısından kapsamıyor olmasıdır. Oysa Arap dilinde لحم kelimesi mutlak zikredildiğinde domuz etinin yanında domuzun iç yağını da hakiki ve örfi anlamda kapsamaktadır. Aksi halde domuzun (الجلد) derisi, (النخاع) iliği, (المخ) beyni veya (العروق) damarlarının (لحم) kelimesinden farklı olması ve haliyle bu tür sakatatlarının haram olmaması gerekirdi. Oysa tüm bunlar لحم kelimesinin kapsamında haram olmaktadır.

<sup>95</sup> Şatıbî batıl mezheplerin ortaya çıkış sebeplerini "ilmi otoriteye delilsiz mutlak bağlılık, bağlılıkta aşırılık, dinin zahirini terk ederek rüyalarla amel etme, dinin zahirine muhalif batınî yorumları esas alma, delilleri parçacı bir şekilde yorumlama/tahrif etme, görüşüne uymayan sahih hadisleri inkâr ederken görüşlerine uygun zayıf/mevzu haberleri esas alma ve Arapça bilmeme" şeklinde açıklamıştır bk. Şatıbî, *el-İ'tisam*, 2/5-140.

<sup>96</sup> Şatıbî, *el-İ'tisam*, 2/50

<sup>97</sup> el-Bakara 2/173.

2. Hariciler إن الحكم الا لله<sup>98</sup> âyetindeki umumu esas alarak, hüküm verme yetkisinin her konuda yalnızca Allah'a ait olduğunu, dolayısıyla insanların hüküm verme yetkisinin bulunmadığını iddia etmişlerdir. Buna bağlı olarak فابعثوا حكما من أهله<sup>99</sup> âyetiyle sabit olan tahkim olayını kabul etmemişlerdir. Oysa dilsel açıdan umum ifadeler tahsise açıktır. Hüküm verme yetkisini umum yoluyla Allah Teâlâ'ya mahsus olduğunu ifade eden âyet, hakemlerin anlaşmazlık halinde taraflar arasında adaletle, muteber bir maslahatla hükmetmelerini ve verdikleri hükme razı olmayı emreden âyetle tahsis edilmiştir. Buna göre hüküm verme yetkisi yalnızca Allah Teâlâ'ya aittir. Ancak Allah Teâlâ, taraflar arasındaki anlaşmazlıkları çözmek üzere -nassa aykırı olmamak şartıyla- hakemlere hüküm verme yetkisi vermiştir. Hariciler bu konudaki dil kuralını yani umumun tahsise açık olduğunu bilmediklerinden sapmıştır. Ya da siyasi gerekçelerle bu kuralı dikkate almamış, arz edilen âyeti mezhepsel bir sapma için delil olarak kullanmaya çalışmışlardır.<sup>100</sup> Burada dinin temel kaynaklarını yorumlama konusunda mezheplerin dil merkezli ihtilaflarını, bu konuda geçmişten günümüze süregelen dil merkezli bariz hatalı-şaz görüşlerden ayırt etmek gerekmektedir.<sup>101</sup>

Görüldüğü üzere Kur'ân'ın hitabı her tabakadan insanın anlayabileceği derecede açıktır. Ancak hitap ve muhatap arasındaki dil farklılığı-muhatabın dildeki yetersizliği Arap olmayanların yanında Arapların da ortak bir problemine dönüşebilmektedir. Bu durum hitabın dil açısından kapalı olmasından değil, muhatabın dil konusundaki yetersizliğinden, hitabı bütüncül olarak değerlendirme eksikliğinden, bir diğer ifadeyle hitabın yorumunda usulsüzlükten kaynaklanmaktadır. Muhatabların tamamının bu problemi aşmak üzere tüm vaktini dil öğrenmeye ve din bilimlerinde derinleşmeye tahsis etmesi imkânsızdır. Dolayısıyla hitabın mesajındaki mana inceliklerini muhatapla buluşturmak üzere toplumda belirli bir kesimin Arapça konusunda derinleşme sürecini zorunlu hale gelmektedir. Fıkıh usulünde bu süreç Gazzâlî tarafından bir ağaç örneğinde "müsmir", "semere", "tariku'l-istismâr" ve "müstesmîr" olmak üzere dört kutupta toplanmıştır. Ağacın gövdesi ilahî hitabı ana dalları ise dinin ana kaynaklarını oluşturmaktadır. Dal budakları ise tafsili delilleri ifade etmektedir. Ağacın meyvesi ise hüküm ve manaya tekabül etmektedir. Müstesmîr ise belirli yöntemleri kullanarak o delillerden ulaştığı hükmü mukallide aktaran müçtehitlerdir. Böylece hitabı yorumlayarak muhataba aktarmak süreci delil, delilden hüküm çıkarma yöntemi, elde edilen hüküm ve mana nihayet içtihat-taklit sistematığı çerçevesinde varlık kazanmaktadır.<sup>102</sup>

Bu kapsamda fıkıh usulü dini doğru anlamanın üst çatısını oluşturmakta ve ilahî hitabı doğru anlamanın dilbilimsel metodolojisini içermektedir. Arapça'nın nahiv, semantik ve belâğat alanlarının temel ilkelerini kullanmaktadır. Hitap ile

<sup>98</sup> Yûsuf 12/67.

<sup>99</sup> Âyette meâlen: "Karı-kocanın arasının açılmasından endişe ederseniz, erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden bir hakem gönderin. İki taraf (arayı) düzeltmek isterlerse, Allah da onları uzlaştırır." buyrulmuştur. (en-Nisa 4/35).

<sup>100</sup> Şâtîbî, *el-İ'tisam*, 2/49.

<sup>101</sup> Tûfî, *es-Sa'katu'l-ğadabiyye*, 95-230.

<sup>102</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 17.

muhatap arasında doğru bir iletişim kurmanın yöntemini ele almaktadır. Bu süreçte biri Kur'ân tercümesinin imkân ve sınırlılıkları diğeri ise ilahî hitabı anlamının dilbilimsel çerçevesi olmak üzere iki problem karşımıza çıkmaktadır. Bu iki problemi fıkıh usulü açısından değerlendirmek yerinde olacaktır.

## 2.2. Hitabı Tercüme Etmenin İmkân ve Sınırlılıkları

Hitabın mana inceliklerini muhataplara ulaştırmak üzere onu tefsir etmek ve manasını farklı dillere aktarmak, özü itibarıyla hitabın dil kodlarını çözerek manasını anlamaya odaklanmaktadır.

Kur'ân'ın mana ve nazmı kadim (ezelî-ebedî) iken beşer lafızları mahlûktur. Mahlûk olan beşerî lafızlar ilahî lafız/nazımdaki anlam inceliklerini koruyamamaktadır. Bir diğere ifadeyle beşer kelamı ilahî kelamdaki nazım inceliklerini ve anlam derinliğini yansıtmaktan aciz kalmaktadır.<sup>103</sup> Örneğin Gazzâlî bu âyetini esas alarak şu soruları sormaktadır: Savaşanlar müminler ise azap eden nasıl Allah Teâlâ oluyor? Kâfirleri azaba mahkûm etmek üzere müminlerin ellerini çalıştırarak onları savaştıran Allah Teâlâ ise müminlere savaşmanın emredilmesi ne anlama gelmektedir? Bu soruların anlaşılması için kudretin fiile taalluku, kudretin kudrete taalluku olmak üzere kelam alanına giren birçok meseleyi bilmek gerekir. Gazzâlî bu âyetteki anlam inceliklerine her yönüyle vakıf olmak üzere gerekli ilimleri tahsil etmeye bir ömrün kifâyet etmeyeceğini aktarmıştır. Kur'ân'daki her kelimenin nazım bütünlüğü içinde böyle bir anlam derinliği taşıdığını ifade etmiştir. İlimde derinleşenler ilim, talep, tedebbür ve kalplerinin berraklık derecesine göre bu âyetin mana denizinden paylarını alsalar bile, âyetin ifade ettiği mana inceliklerini tüm yönleriyle tahsil etmekten acizdirler.<sup>105</sup>

Kur'ân nazımının -Kur'ân yerine geçecek tarzda- tercüme edilmesinin imkânsızlığı bir yönüyle buradan kaynaklanmaktadır. Zira Kur'ân beşerin bir benzerini getirmekten aciz kaldığı bir mana ve nazım mucizesidir. Ancak Kur'ân'ın tefsiri yani mütercimim lafız ve nazımdan anladığı manayı açıklaması imkân dâhilindedir.<sup>106</sup> Nitekim Kur'ân'ın nazmı ile yalnızca kelime manası değil, lafızların bir mana derinliğini ifade edecek tarzda sarf, nahiv, fesahat ve belagat kanunları çerçevesinde dizilimi kastedilmektedir. Kur'ân ise mana ve nazım bakımından benzeri getirilemeyecek bir mucizedir.<sup>107</sup> Kur'ân bu konuda şüphesi olanları, bir tek süresinin nazım bakımından benzerini meydana getirme konusunda meydan okumuştur.

<sup>103</sup> Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Usûl* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/282.

<sup>104</sup> et-Tevbe 9/14.

<sup>105</sup> Gazzâlî, *İhyâ*, 1/293.

<sup>106</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, 1/361.

<sup>107</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 1/281.

Şatıbî Kur'ân'ı meydana getiren Arapça nazımın iki boyutlu olduğunu aktarmaktadır. Birincisi: Nazmı meydana getiren lafzın mutlak manada sözlük anlamıdır. İkincisi: O lafzın nazım ve terkip kapsamında aldığı kayıtlarla birlikte ifade ettiği anlam incelikleridir. Örneğin زيد veya قام lafızları tek başına mutlak biçimde yüzeysel bir anlam ifade etmektedir. Ancak aynı lafızlar nazım kapsamında aldığı kayıtlarla birlikte farklı anlam incelikleri kazanmaktadır. Lafzın nazım kapsamında kazandığı bu anlam incelikleri belâğat ilminin yanında fıkıh usulünde de analiz edilmiştir. Örneğin haberin önemini vurgulamak üzere قام زيد ; kendisinden haber verilenin önemini ifade etmede قام زيد ; haberin içeriğini inkâr edenleri ikna etmek üzere o haberi ان زيدا قائم والله ان şeklinde tekit edatlarıyla kullanmak farklı anlam inceliklerini ifade etmeyi hedeflemektedir. Arapça olarak indirilen Kur'ân lafızlarına yüklenen anlam incelikleri, hitabın manasındaki derinlik, anlatım sanatı ve hüküm incelikleri onun nazımından hâsıl olmaktadır. Bu nazım lafız ve mana itibarıyla beşer iradesini aşan, insanların ve cinlerin bir araya gelerek benzerini meydana getirmekten aciz kaldığı bir mucizedir.<sup>108</sup> Nitekim Kur'ân ile manaya delalet eden nazım kastedilmektedir ki bu nazım Kur'ân'ın lafızlarına ek olarak bu lafızların mana inceliklerini ifade edecek tarzda terkip ve diziliminden oluşmaktadır.<sup>109</sup>

Görüldüğü üzere Kur'ân lafızlarının mutlak/yalın manasını meâl yoluyla bir başka dile aktarmak mümkündür. Ancak o lafızların belirli nazım (söz dizimi) bütünlüğü içinde ifade ettikleri manayı, bir başka dile farklı kelimelerle olduğu gibi aktarmak imkânsızdır. İlahi hitabın nazmı nahiv, sarf ve belâğat (maânî, beyân, bedî) incelikleriyle yoğrulmuştur. Nazımın yanı sıra o nazım kapsamında kelimelere yüklenen anlam incelikleri başka bir dil ile ifade edilememektedir. Haliyle insanoğlunun farklı lafızları kullanarak Kur'ân'ın bir benzerini ortaya koyması imkânsız hale gelmektedir.<sup>110</sup> Bir diğer ifadeyle onun hakiki bir tercümesinin yapılamaz. Bu nedenle meâlleri ibadette kullanmak, hitabın aslının yerine ikame etmek ve meâl lafızlarını hüküm istinbatında kullanmak caiz görülmemiştir.

Hitabın her yönüyle yerine geçebilecek bir tercümesi imkânsız olsa bile onun meâline ihtiyaç vardır. Muhatabın en azından hitaptaki konulara, yüzeysel anlama lafzî açıdan vakıf olması gerekmektedir. Muhatabın hitaptaki mana inceliklerine muttali olması için, o hitabın mana inceliklerinin tefsir edilmesine ihtiyaç vardır. Nitekim Hz. Peygamber'in devlet başkanlarına gönderdiği davet mektuplarında hitabın farklı dillere aktarımına dair ilk tercüme örneklerine rastlanılmaktadır. Bu konudaki ihtiyaca cevap vermek üzere geçmişten günümüze ilahî hitabın rivayet, dirayet ve ahkâm yönünden tefsirleri telif edilmiştir.<sup>111</sup>

<sup>108</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakat* (Kahire: Dâru İbn 'Affân, 1997), 4/123.

<sup>109</sup> Teftazanî, *Şerhu't-telvîh*, 1/52.

<sup>110</sup> Şâtıbî, *el-Muvâfakat*, 4/123-125.

<sup>111</sup> bk. Muhammed Hamidullah, *Mecmu'atu'l-vesâiki's-siyâsiyye* (Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1987), 101-150.

Şahfûr el-İsferâyînî (öl. 471/1078) Kur'ân'ın meâli yazmanın farzı kifâyeye olduğunu savunmuştur. Çünkü Hz. Peygamber Selman Farisî'ye Kur'ân'ı Farsçaya tercüme etme konusunda izin vermiştir.<sup>112</sup> Şahfûr farzı kifâyeye kapsamında değerlendirdiği bu görevi ifa etmek üzere ilk Farsça tefsiri yazmıştır. Zemahşerî her peygambere kendi kavminin diliyle kitap indirildiğini onu anlamının dil bilmekle, bu mümkün değilse ilahî muradın başka bir dile tefsir, beyan ve tercüme etmek suretiyle anlaşılması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>113</sup> Zira âyette *إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا* "*Biz seni ancak tüm insanlığa uyarıcı ve müjdeci olarak gönderdik*"<sup>114</sup> buyrulmuştur. Bir diğer âyette ise *وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ* buyrulurken toplumların tamamının değil, bir kısmının dinde derinleşmeleri ve toplumlarını uyarmaları emredilmiştir.<sup>115</sup>

İlahî hitabı öğrenerek içtihatla bulunmak için her mükellefin kendisini dil ve din ilimlerine vakfetmesi; meslek, sanayi, tarım ve hayvancılık gibi alanların atıl kalarak dünyanın harap olmasına yol açacağından imkânsızdır. Bu sebeple yukarıdaki âyette toplumun yalnızca bir kısmının dini ilimlerde derinleşmesi ve kalan kısmını uyarması emredilmiştir.<sup>116</sup> Bu durum ya karşı toplumun dilini öğrenmeyi ya da o toplumda birilerinin Arapça öğrenmesini farz-ı kifâyeye haline getirmektedir. Haliyle Kur'ân'ı anlayarak manasını diğer dillere tefsir yoluyla aktarmanın farz-ı kifâyeye olduğu anlaşılmaktadır. Ancak kelime anlamından ibaret meâller ilahî hitabın mana inceliklerinin anlaşılması için yeterli olmamaktadır. Dini metinlerden hükme ulaşmak kitap-sünnet, icmâ bütünlüğünü, fıkıh usulünü ve dil inceliklerini bilmeyi gerektirmektedir. Genel anlamda müfessirlerin, özelde ise ahkâm tefsirlerinin günümüze dek yazıla gelmesi bu gerçeği ifade etmektedir. Muhatabı mana incelikleriyle buluşturmak üzere yazılan tefsirlerin büyük kısmı yine Arapça olduğu dikkate alınca, Arap olmayan muhataplar açısından bu durum daha da önemli hale gelmektedir. Dolayısıyla Arap olmayanların ilahî hitabı usul açısından meâl yerine tefsirlerle anlamaya çalışmasının daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır.

Burada Arapça bilen muhatabın veya ilahî hitabı meâliyle birlikte okuyan muhatabın Kur'ân'ı anlamayacağını kastetmiyoruz. Aksine onu okuyarak anlamaya çalışan herkesin, onun manasından alacağı bir hisse bulunmaktadır. Ancak mesele hitabı doğru anlama, onun mana inceliklerini kavrama ve hitabı yorumlayarak ondan hareketle bir hüküm çıkarma olunca durum değişmekte ve fıkıh usulünün yanında onun dilbilimsel alt yapısını oluşturan dil ilimleri zorunlu hale gelmektedir.

<sup>112</sup> İmâdüddîn Şahfûr b. Tâhir b. Muhammed el-İsferâyînî, *Tâcü't-terâcim fi tefsiri'l-Kur'ân li'l-e'âcim* (Tahran: Şirketi İntişârâtê 'İlmî ve Ferhengî, 1375), 7-8.

<sup>113</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/539.

<sup>114</sup> es-Sebe 34/28.

<sup>115</sup> et-Tevbe 9/122.

<sup>116</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 372.

## 2.3. İlahi Hitabı Anlamanın Dilbilimsel Çerçevesi

### 2.3.1. Fıkıh Usulü Dilbilim İlişkisi

Usulcülere göre ilahî hitabı tefsir ederek ondan hüküm çıkaracak kimselerin kitap-sünnet, icmâ, fıkıh usulü ve Arapçayı bilmesi ittifakla şarttır.<sup>117</sup> Fıkıh usulü bir yönüyle ilahî hitabı doğru anlama ve yorumlama yöntemi olup, bu anlama sürecinde dilbilim, mantık ve kelamın temel ilkelerini kullanmaktadır. Zira fakihlerin çabası ilahî hitabın ve onun beyanı olan sünnetin nazım ve manasından hüküm çıkarmaya odaklanmaktadır.<sup>118</sup> Lafız-nazım ve manadan hüküm çıkarma ise her şeyden önce lafzın dilbilimsel yönünü ilgilendirmektedir.

İmam Şafî'den (öl.204/820) Gazzâlî'ye (öl.505/1111) uzanan süreçte mütekellim usulcüler fıkıh usulüne genellikle beyan teorisiyle (kitap ve onun beyanı olarak sünnet ile) başlayarak lafız-mana ilişkisini ele almış ve lafızların dilbilimsel analizine yer vermiştir. Arapça lafızlar isim, fiil ve harf bazında ele alınmış dilbilim açısından yorumlanmıştır. Aynı lafızlar vazedildikleri anlam ('amm, has, müşterek), kullanıldıkları anlam (hakikat-mecaz), manaya delaletinin açıklık/kapalılığı (zahir-nas, müşkil-müteşabih), manaya delalet şekli bakımından (mantûk, mefhum-u muvafık-muhaliif, îma ve işaret) sınıflandırmış her bir konuyu detaylarıyla birlikte incelemişlerdir. Bilahare sırayla icmâ ve kıyas gibi diğer delilleri ele almış, nihayet içtihat-taklit ve tearuz konularına yer vermişlerdir.<sup>119</sup> Bu konuda İmam Şafî'nin usul sistematigi kendisinden sonraki usulcülerini büyük ölçüde etkilemiştir.

Hanefî usulcüler fıkıh usulüne genellikle dilbilimsel analizlerle başlamıştır. Arapça lafızları vaz olundukları anlam (has-'amm-müşterek), vazolunduğu anlamda kullanım (hakikat-mecaz, sarih-kinaye), lafzın manaya delalet şekilleri (ibare, delale, işare ve iktiza) ve lafzın manasına delaletinin açıklığı (zahir-nas, muhkem-müfesser) ve kapalılığı (hafi-müşkil-mücmel-müteşabih) olması bakımından tasnif ederek açıklamışlardır.<sup>120</sup>

Gazzâlî fıkıh usulünün kelam, mantık, fıkıh ve dilbilim temellerine dayandığını belirttiikten sonra, usul konularına mantığa dair bir mukaddimeyle başlamıştır. Fıkıh usulünü a) dini hükümler b) dini hükümlerin ana kaynakları c) bu kaynaklardan hüküm çıkarma yöntemleri ve d) hüküm çıkaran müçtehidin durumu (icthad/taklit) olmak üzere dört kutupta tasnif ederek incelemiştir. Bunlardan dini kaynaklardan hüküm çıkarma yöntemi ağırlıklı olarak dilbilimsel analizlerden, lafızların mantûk ve mefhum açısından analizinden ibarettir.<sup>121</sup> Gazzâlî'nin arz edilen sınıflandırması kendisinden sonraki usulcülerini önemli ölçüde etkilemiştir.<sup>122</sup> Zerkeşî dini hükümlerin ana kaynaklarının Arapça olduğunu, bu kaynakları anlamak üzere Arapça dilbilim

<sup>117</sup> Şafî, *er-Risâle*, 1/512; Âmidî, *el-İhkâm*, 4/171-172.

<sup>118</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, 1/391.

<sup>119</sup> Şafî, *er-Risâle*, 47-95; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/39-259.

<sup>120</sup> Serahsî, *el-Usûl*, 1/11-100; Teftâzânî, *Şerhu't-telvîh*, 1/47.

<sup>121</sup> Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 17.

<sup>122</sup> bk. Âmidî, *el-İhkâm*, 1/25; Zerkeşî, *el-Bahr*, 1/21-90.



alanlarından yararlanmanın vacip olduğunu Arapça'nın ise sarf, nahiv ve nazım/belağat olmak üzere üç temel ilmi kapsadığını belirtmiştir.<sup>123</sup>

Uslucüler lafız-mana ilişkisine dair dilbilimsel analizler kapsamında emir-nehiy lafızlarına diğer lafzî analizlerden daha fazla yer vermiştir. Zira ameli hükümler ağırlıklı olarak emir ve yasak kiplerine dayanmaktadır.<sup>124</sup> İtikadî, amelî ve ahlâkî hükümler emir ve nehiy lafızlarının yanında 'amm, mutlak-mukayyet, müşterek, mücmel, zahir ve nas gibi diğer lafız türleriyle lafzın mantûk ve mefhum boyutlarıyla doğrudan bağlantılıdır. İlahi muradın doğru anlaşılması öncelikle bu lafız-mana ilişkisinin bilinmesine, dilbilimsel açıdan doğru analiz edilmesine bağlı olduğundan fıkıh usulünde bu tür analizler oldukça fazla yer tutmaktadır.

Hitabı doğru anlamak, onu yorumlayarak bir başka dile doğru aktarmak üzere onun dilbilimsel yapısını doğru analiz etmek zorunludur. İlahi hitabı doğru ve derinliğine anlamayı hedefleyen fıkıh usulü dilbilimsel temellere dayanmaktadır. Bu sebeple fıkıh usulündeki lafzi analizleri anlamak bu disiplinleri bilmeyi gerektirmektedir. Nitekim klasik medrese eğitiminde sarf ile başlayarak nahiv, mantık, vaz/semantik, belağat, münâzara ve kelim ilimlerinin tahsilini kapsayan eğitim süreci Cem'ül-Cevâmî' isimli fıkıh usulü eseriyle devam etmektedir. Lafız mana ilişkisinin sarf, nahiv, vaz, mantık ve belağat yönünü analiz eden bu süreç; fıkıh usulünün dilbilim, mantık ve kelim mukaddimelerinden ibarettir. Fıkıh usulünde bu mukaddimeler dilbilimsel analizlerle harmanlanmaktadır. Haliyle sarf ilminden başlayarak usul ilmine uzanan eğitim süreci dini metinleri lafız ve mana açısından doğru yorumlama ve yanlış yorumlamaların önüne geçme nosyonunu kazandırmayı hedeflemektedir. Alet ilimlerini ele alan bu sürecin sonu günümüzde icazet olarak anlaşılabilirse bile aslında kelim, tefsir, hadis ve fıkıh gibi ilimlerin başlangıç noktası mahiyetindedir.

Bu açıdan fıkıh usulü lafız-mana ilişkisini farklı yönleriyle ele alan diğer ilimlerin çatısını oluşturmaktadır. Özel anlamıyla dini/ameli hükümleri, bu hükümlerin kaynaklarını, bu kaynaklardan ameli hükümleri elde etme yöntemini konu edinmektedir. Genel anlamda ise aynı kaynaklardan hareketle dinin itikadi, vicdanî ve ahlaki hükümlerini çıkarmanın metodolojisini oluşturmada ve dini metinleri doğru anlamayı hedefleyen kurallar manzumesine dönüşmektedir. Bu süreçte sarf, nahiv, vaz, mantık, belağat ve kelim ilmi gibi ilimleri kullanmakta ve dini metinlerin yorum bu ilimlerin müsellemanı üzerine kurmaktadır. İlahi hitabın yorumunda geçmişten günümüze ortaya çıkan şaz yaklaşımlar usulsüzlükten, bir diğer ifadeyle dini metinleri usul-dilbilim açısından yanlış yorumlamaktan kaynaklanmaktadır. Bunun örnekleri makalemize sığmayacak kadar fazladır.

<sup>123</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, 1/21.

<sup>124</sup> Sadrettin Buğda, "Kur'ân'ı Anlamada Fıkıh Usulünün Rolü: Emir Sîgalarının Tayini ve Delâleti Bağlamında", *SADAB 7th International Conference on Social Researches and Behavioral Sciences*, Radiye Canan Bağış (Antalya: Akev University, 2020), 471.

### 2.3.2. Hitabı Anlamada Arapça Bilmenin Boyutları

İlahi hitap ve muhatap arasındaki dil faktörü dilde yetersiz olan Arapların yanında Arap olmayan muhatapların ortak problemi olduğundan, hitabın mesajını muhataba ulaştırmak her şeyden önce hitabı doğru anlamaya odaklanmaktadır. Hitabı anlama derecesi onun diline vukufiyet derecesine bağlıdır.<sup>125</sup> Bu çerçevede farklı dil mensuplarından bir gurubun hitabın diline ileri düzeyde vakıf olmak suretiyle dinde derinleşmeleri ya da hitabın anlam inceliklerine vakıf olanların hedef dile de vakıf olmaları gerekmektedir. Her iki durum özü itibarıyla ilahî hitabın dil inceliklerini bilmeye odaklanmaktadır.

Şatıbî'nin ifadesiyle ilahî hitaptaki mesajı yüzeysel olarak doğrudan ya da tefsirler yardımıyla anlamak mümkündür. Ancak onu doğru anlamanın, nazmındaki mana inceliklerini kavrama süreci özü itibarıyla Arapçayı bilmeye dayanmaktadır. Bu ise hitabın mana inceliklerini kavramaya sarf, nahiv, belağat, fıkıh usulü ve vaz ilimleriyle birlikte analiz ederek onun nazmındaki mana inceliklerini anlamaya bağlıdır.<sup>126</sup>

Usulcüler dini ana kaynaklarından öğrenerek-öğretmenin farz-ı kifâye olduğu konusunda görüş birliği içindedirler. Dinin ana kaynakları ise Arapça olduğundan bu kaynakları anlamak her şeyden önce kaynakların dilini bilmekle mümkündür.<sup>127</sup> Vacibin kendisiyle tamamlandığı şey (vacibin mukaddimesi), güç yetirilebilecek türden ise vacip olmaktadır.<sup>128</sup> İmam Şafî'ye göre ilahî hitabın doğru anlaşılması için kitap, sünnet, icmâ ve kıyas/içtihat, nasih-mensuh bilgisinin yanında Arapça bilmesi şarttır. Her mükellefin en az şahadet getirebilecek, ibadet esnasında kıraati eda edebilecek düzeyde Arapça öğrenmesi vaciptir. Bunun dışında dilin üslubuna ve kelime hazinesine vukufiyetini ne derece arttırırsa, bu kendisi için o derece faydalı olacaktır. Mükellef hitabın diline vakıf olmadığı halde ondan dini hüküm çıkardığında hata ederse mazur sayılmayacağı gibi, isabet etmesi halinde de mazur sayılmaz.<sup>129</sup> Bu açıdan hitaptan hareketle içtihatla bulunacak kimselerin hitaptan hüküm çıkarabilecek düzeyde dile vakıf olması şart koşulmuştur. Dini öğrenme-öğretme süreci hitabın diline vakıf olmayı gerektirdiğinden hitabın dilini öğrenmek de bu kapsamda vacip olmaktadır. Ancak herkesin Arapça öğrenmesi imkânsız olduğundan, arz edilen vucubiyet farz-ı kifâye düzeyinde kalmaktadır.

Usulcüler sadece müçtehitlerin değil, genel itibarıyla din ilimleriyle meşgul olan alimlerin hitabı anlamada hataya düşmemesi için Arapçayı bu kapsamda sarf, nahiv, vaz ve belağat ilimlerini öğrenmenin farzı kifâye olduğunu vurgulamıştır.<sup>130</sup> Arapça dil ilimlerini bu kapsamda nahiv ilmini bilmek herkes için vacip olmadığından,

<sup>125</sup> Adil Bor, *Kur'ân Belağatinde Hitap ve Muhatap İlişkisi* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 83.

<sup>126</sup> Şatıbî, *el-Muvafakât*, 4/123.

<sup>127</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, 1/21.

<sup>128</sup> Şemsüddin Muhammed b. Yusûf el-Cezerî, *Mi'râcu'l-minhâc* (Mekke: Dâru İbn Hazm, 2011), 85.

<sup>129</sup> Şafî, *er-Risale*, 1/47. Ayrıca bk. Ğanaim, Muhammed Nebîl. *Tahkik ve dirâsetu'r-risâle li's-Şafî* (Kahire: Matba'atu'l-Ehrâm, 1998), 60.

<sup>130</sup> Zerkeşî, *el-Bahr*, 1/391.

bu vacibi yerine getirenler bulunduğu sürece onu terk edenler dini açıdan herhangi bir kınamaya tabi değildir.<sup>131</sup>

İbn 'Akîl (ö. 513/1119) "içtihat", "fetva" ve "yargı" mercilerindeki müçtehit, müftü ve kadırlara ek olarak fakihlerin fıkıh usulü bilmesinin farz-ı ayn olduğunu belirtmiştir.<sup>132</sup> Fıkıh usulünü her yönüyle bilmek ve bu sayede hitaptan hüküm çıkarmak, sarf, nahiv, belağat ve semantik gibi filolojik boyutlarıyla Arapça bilmeyi gerektirmektedir.<sup>133</sup> Hitabın ilk dönem muhatapları açısından böyle bir problem bulunmamaktadır. Ancak dilin bozulmaya başlamasıyla birlikte -dinde derinleşmenin farz-ı kifâye olması kapsamında- söz konusu vücûbiyet Araplar'ın yanında Arap olmayanları da kapsamaktadır.

Burada Arapça bilmekle kastedilen Halîl b. Ahmed (ö. 175/791), Sibeveyhî (öl. 180/796) veya Müberred (ö. 286/900) seviyesinde dile vakıf olmak değildir. Zira içtihat, fetva ve dinin temel kaynaklarını yorumlamak için dilbilimci olmanın şart koşulması, dilde derinleşirken fıkıh kabiliyetinin zayıf kalmasına yol açacaktır. Dolayısıyla Arapçanın zorunlu olmasıyla dinin kaynaklarını doğru anlayabilecek ve doğru hüküm çıkarmayı sağlayacak düzeyde dile vakıf olmak kastedilmektedir.<sup>134</sup>

Nitekim âyette dinde derinleşenlerin hataya düşmedikleri, kalplerinde eğrilik bulunanların ise tevil bazında kurala değil hevaya uyduklarından hataya düştükleri ifade edilmiştir.<sup>135</sup> Kalplerdeki eğrilik بَغْيٌ yani kayma, sapma ve yoldan çıkmaya meyilli olma kavramıyla ifade edilmiştir. Buna göre dinde rasih olanlarla, dini hevasına göre yorumlayanlar arasındaki fark usul/yöntem probleminde odaklanmaktadır. Kalpleri batıla meyledenler herhangi bir usule/kurala tabi olmayarak hevalarına tabi olmakta böylece dinin yorumunda hataya düşmektedirler. Bu durumda takip edilmesi gereken metodolojinin ne olduğu sorusuna cevap verme ihtiyacı ortaya çıkmaktadır. Usulcüler bu ihtiyaca fıkıh usulü alanında eserleriyle cevap vermek üzere, yolu dini kaynakları fıkıh/anlama usulüne uygun bir şekilde yorumlamanın kurallarını beyan etmişlerdir.<sup>136</sup>

Fahreddin Razî'ye göre, Arapça öğrenmenin farzı kifâye olması yeterli değildir. Bu farzın yerine getirilmesi ve toplumun sorumluluktan kurtulması için dil öğrenenlerin tevatür sayısına ulaşmış olması şarttır. Çünkü dini öğrenmenin yolu onun dilini öğrenmekten; bu ise sarf ve nahiv gibi ilimleri öğrenmekten geçmektedir.

<sup>131</sup> Tûfî, *es-Sa'katu'l-ğadabiyye*, 29.

<sup>132</sup> Ebû'l-Vefâ Alî b. Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî, *el-Vâzih fî usûli'l-fıkh* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 1/260.

<sup>133</sup> Tûfî, *es-Sa'katu'l-ğadabiyye*, 56.

<sup>134</sup> İbn Akîl, *el-Vâzih*, 1/270.

<sup>135</sup> Âyette meâlen şöyle buyrulmuştur: "Sana kitabı indiren O'dur. Onun bir kısım âyetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır. Diğerleri ise müteşâbihdir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kendi arzularına göre) tevil etmek için ondaki müteşâbih olan âyetlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun tevilini ancak Allah bilir; bir de ilimde derinleşenler. Derler ki: Ona inandık, hepsi rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız akıselim sahipleri düşünüp anlar" (el-Âl-i İmrân 3/7).

<sup>136</sup> Şatibî, *el-İ'tisam*, 2/10.

Bu ilimleri öğrenenlerin tevatür sayısında bir topluluk olması gerektirmektedir. Aksi halde dini öğrenme vasıtası olarak dil bilgisi, bu kapsamda lafızlara yüklenen anlam haberi vahid düzeyinde öğrenilmiş olacaktır. Haberi vahid ise zan ifade etmektedir. Buna bağlı olarak dini anlama aracı olan dil, bu dildeki lafızlara yüklenen anlamlar da zannî hale gelecektir. Dini hükümler Arapça lafızların medlûlüyle sabit olmaktadır. Lafızlara yüklenen anlamın zannî hale gelmesiyle, lafızlar tamamen zannî bir mecraya sürüklenerek kat'îlik vasfını kaybedecek ve dil merkezli yorumlar sabitesini kaybedecektir. Bu durum dini hükümlerin tamamını zannî bir mecraya sürükleyecektir. Dinin kati yönünü kaybederek tamamen zannî bir mecraya sürüklenmesi ise dini yorum bazında istikrarı kaybettireceğinden ve birçok batıl mezheple sonuçlanacağından dilin zannî bir mecraya sürüklenmesi caiz değildir.<sup>137</sup> Dolayısıyla Râzîye göre toplumda din dili olarak Arapçayı bilen âlimler tevatür sayısında bir topluluğa ulaşmadığı takdirde, o toplum farzı kifâye nisabını tamamlanmadığı için sorumluluk altına girecektir. Gerçekten dini ilimler konusunda Arapçayı öğrenmenin mutlak bir şekilde farz-ı kifâye olması halinde, sadece bir kaç âlimin öğrenmesiyle diğer âlimlerin bu sorumluluktan kurtulması gerekir. Oysa bu durumda geri kalan âlimlerin dil eksikliğinden kaynaklanan hata/yanılığara düşmesini beraberinde getirecektir.

Herhangi bir asrın müçtehitten hali olamayacağını savunan usulcüler açısından içtihat, bu kapsamda fıkıh usulü ve Arapça'yı arz edilen boyutlarıyla öğrenmek farz-ı kifâyedir. Ancak asırlardan birinin müçtehitten hali olabileceğini savunan Amidî gibi usulcülere göre içtihat ve içtihat ehliyetini kazanmak için çaba sarf etmek genel itibarıyla farzı kifâye olmakla birlikte; selef-i salihîn içtihatlarının yeterli olduğu ve müçtehidin bulunmadığı bir asırda içtihat farz-ı kifâye olmaktan çıkabilmektedir.<sup>138</sup> Buna göre müçtehitlerin bulunmadığı ve mevcut içtihatların yeterli olduğu toplumlarda Arapça'yı arz edilen boyutlarıyla öğrenmek de farz-ı kifâye olmaktan çıkabilmektedir. Zira bu konudaki farzîyet dini kaynakların Arapça, içtihadın ise farz-ı kifâye olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak her halükarda dini yorumlar kitap ve sünnete odaklanmakta ve süreklilik arz etmektedir. İctihada duyulan ihtiyaç da süreklilik arz etmektedir. Bu konuda yorum görevini üstlenenlerin klasik/güncel yanılığarı ve tabi olanların aldanması genellikle usul nosyonun ve dil bilimlerine vukufiyetin eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Bu nedenle küreselleşen günümüz dünyasında Arapça öğrenmenin farz-ı kifâye olduğunu, dini ana kaynaklarından hareketle yorumlamaya çalışan kimseler açısından bu farzîyetin muayyen hale geldiği ve bu konudaki kusurlarından dolayı mazur olmayacaklarını savunan görüşlerin daha isabetli olduğu anlaşılmaktadır.

### Sonuç

İlahi hitap manaya delalet eden nazım olup Hz. Peygamber'e mahza Arapça bir lafız-nazımla nazil olmuştur. Buna bağlı olarak hitabın Arapça lafız-nazmı hüküm

<sup>137</sup> Râzî, *el-Mahsûl*, 1/277; Zerkeşî, *el-Bahr*, 1/391.

<sup>138</sup> Âmidî, *el-İhkâm*, 4/241-242.

kaynağı haline gelirken, meâl lafızları hüküm kaynağı olmaktan çıkmaktadır. Ana kaynaklardan hareketle dini yorumlamak üzere din diline vakıf olmak toplum bazında farz-ı kifâye olmaktadır. Fahreddin Râzî dil bilenlerin tevatür sayısına ulaşmasını şart koşturmuştur. Âmidî mevcut içtihat ve yorumlar yeterliyse –herhangi bir asrın müçtehit hali olabileceğini kabul ettiğinden- bunun farz-ı kifâye olmaktan çıkabileceğini de belirtmiştir. Bunun aksini savunanlar her asırda içtihadın, bu kapsamda fıkıh usulünü ve dil öğrenmenin her asırda farz-ı kifaye olarak kalacağını savunmuştur. İlahi hitabın evrenselliği, herkesin her vakit ona muhtaç olduğu dikkate alınca, hitabın mana inceliklerini kavramak ve muhataba aktarmak üzere söz konusu farziyetin de evrensel bir mahiyet kazandığı anlaşılmaktadır. Mükellefin en az şahadet getirebilecek, namaz, namaz için ezan, kamet, tekbir, tesbih, kıraat ve tahiyat türünden mükellefiyetleri yerine getirecek kadar Arapça öğrenmesi ise ittifakla farz-ı ayn olarak kabul edilmiştir.

Kitab ve sünnetin kati ifadelerinin yanında, delaleti zan ifade eden lafızlar ameli alanda mezhepsel farklılaşmaya zemin hazırlayarak ümmet hakkında rahmet olmuştur. Hitabın dilsel açıdan kati ve zannî bir mahiyette oluşu bu farklılaşmayı beraberinde getirmiştir. Buna karşılık geçmişten günümüze klasik/güncel bir takım şaz yorumlar, tahrifler ve mezhepsel sapmaların en önemli sebeplerinden biri muhatabın dildeki yetersizlik problemidir. Öyle ki ilahi hitabın nazım açısından Allah katından olduğunu ifade eden kati nasrlara rağmen bunun aksi savunulabilmiş, kat'î nasrlara muhalif olan bir takım yorumlar ileri sürülmüş ve lafızlar dilsel açıdan muhtemel olmadığı manalara hamledilebilmiştir. Fıkıh usulünde bu tür anlama problemleri örnekleriyle açıklanmış ve buna engel olmak üzere dilbilimsel yöntem ve analizlere geniş ölçüde yer verilmiştir. Hitabı yorumlayarak onun mesajını muhataba ulaştıracak kimselerin dinde derinleşmeleri vacip kabul edilmiştir. Dinde derinleşmenin yolu ise, onun dilinde derinleşmekten geçmektedir.

İlahi hitapla muhatap arasındaki iletişim özü itibarıyla Arap dili üzerinden gerçekleşmektedir. Arap dilinin bozulmaya başlamasıyla birlikte Arapça bilen muhatabın hitabın mana derinliklerine vukufiyeti de zayıflayabilmiştir. Bu durum hitabın yorumunda çeşitli hatalara zemin hazırlamıştır. Arap olmayan muhataplar ilahî hitapla kalbi, ruhî ve manevi bir iletişim kurabilmektedir. Ancak hitabın mesajını anlama süreci ise özü itibarıyla onun dilini bilmeye odaklanmaktadır. Muhatapların dil bilmemesi hitabın manasını öğrenerek muhataba aktarma sürecini beraberinde getirmektedir. Bu süreç fıkıh usulü açısından *delil, hüküm, delilden hüküm çıkarma yöntemi, içtihat ve taklit* sistematığı çerçevesinde ele alınmıştır. Fıkıh usulünde ilahî hitabın evrenselliğine karşı muhatabın dil farklılığı problemi de bu çerçevede analiz edilmiştir. Bir diğer ifadeyle bu problem içtihat sistematığı kapsamında *hitap, vasıta ve muhatap* diyalektiği çerçevesinde değerlendirilmiştir. Bu çerçevede:

1. Müçtehit, müftü veya müfessirler hitabın anlamak ve mesajını topluma aktarmakla mükellef tutulmuştur. 2. Bu kimselerin yanılmaması ve muhatabı da yanılmaması için kitap, sünnet, icmâyı bir bütün olarak bilmeleri; fıkıh usulünü ve onun dilbilimsel alt yapısını oluşturan sarf, nahiv, belagat ve semantik gibi dil

inceliklerine vakıf olmaları, hevaya uymaktan uzak durmaları, adalet ve takva vasfına sahip olmaları toplumsal bazda farz-ı kifâye içtihat-iftâ ve yoruma talip olanlar açısından farz-ı ayn olarak değerlendirilmiştir. Bu yönüyle ilahi hitabı doğru anlayarak muhataplara aktarma sürecinde, nas ve akıl diyalektiğine dayalı dini düşünce ve yorumların sağlıklı bir zeminde yürümesi için fıkıh usulünü ve bu kapsamda fıkıh usulünün dilbilimsel alt yapısını bilmek vücbiyet kapsamına girmektedir. 3. Toplum ilmî/amelî konularda yalnızca arz edilen ehliyeteye sahip olan alimleri taklit etmeye sevk edilmiştir. Ancak burada körü körüne bir taklit süreci kastedilmemektedir. Çünkü dinin itikadî konularında taklitten ziyade tahkik, vakiya mutabık, akli ve nakli delillere dayalı sağlam bir inanç tarzı esastır. 4. Bu kapsamda muhatabın gerek taklit ettiği vasıtayı ve gerekse vasıtanın din adına geliştirdiği yorumları kitap-sünnet ve akliselim ölçüsüyle değerlendirmesi esas alınmıştır. Muhataplar hak mefhumunu onu yorumlayandan üstün tutacak bir nosyonla hareket etmekle mükelleftir. İlahî hitap ile muhatap arasındaki dil farklılığı ve dil yetersizliği problemi arz edilen çerçevede ortadan kalkmaktadır.

Fıkıh usulünde “hitap-vasıta ve muhatap” diyalektiği konusunda arz edilen metodolojik yaklaşım ve nosyonun eksikliği, hitabı yorumlayanların hataya düşmesiyle, muhatabı dini konularda yanılığa düşürmekle ve din kisvesi altında aldatmakla sonuçlanabilmektedir. İmam Şafî’nin muhatabı Arapça öğrenmeye, dinini sahih kaynaklardan öğrenmeye, taklit yerine tahkiki esas alma ve Hz. Peygamber dışında kimsenin görüşünü delilsiz olarak kabul etmeme şeklinde yerleştirmeye çalıştığı usul merkezli nosyon ve metodolojik yaklaşım muhatabı bu tür yanılığara karşı korumayı hedeflemektedir.

### Kaynakça

- Afganî, Said b. Muhammed b. Ahmed. *Min târîhi'n-Nahvi'l-'Arabî*. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, ts.
- Aksan, Doğan. *Her Yönüyle Dil*. Ankara: TDK Yayınları, 2009.
- Âmidî, Seyfüddîn Alî b. Muhammed b. Sâlim es-Sa'lebî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1404.
- Asım Cüneyt Köksal, İbrahim Kâfi Dönmez. "Usûl-i Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 42/201-210. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Bâkılânî. Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- Bor, Adil. *Kur'ân Belağatinde Hitap ve Muhatap İlişkisi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Cevâlîkî, Mevhûb b. Ahmed b. Muhammed. *el-Mu'arreb mine'l-keîmî'l-a'cemî 'alâ hurûfi'l-mu'cem*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'Arabî, 1998.
- Buğda, Sadrettin. "Kur'ân'ı Anlamada Fıkıh Usûlünün Rolü: Emir Sîgalarının Tayini ve Delâleti Bağlamında". *SADAB 7th International Conference on Social Researches and Behavioral Sciences*. Radiye Canan Bağış. Antalya: Akev University, 2020.
- Buhârî, Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr 'an usûli'l-Pezdevî*. Beyrût: Daru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997.
- Cezerî, Şemsüddin Muhammed b. Yusûf. *Mi'râcu'l-minhâc*. Mekke: Dâru İbn Hazm, 2011.
- Cündioğlu, Düccane. *Kur'ân Çevirilerinin Dünyası*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *el-Burhân fî usûli'l-fıkh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik. *Muğîsu'l-halk fî tercîhi'l-kavli'l-hak*. Kahire: el-Matba'atu'l-Misriyye, 1934.
- Cürcânî, Ebû Bekr Abdulkâhir b. Abdurrahman b. Muhammed. *Delâilu'l-i'câz*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1995.
- Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sabit. *el-Fıkhü'l-ekber (er-Resâlu's-seb'a)*. Kahire: Dâru'l-Besâir, 2009.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Gökkır, Bilal. *Batılı Müsteşriklerin Kur'ân Vahyine ve Hz. Muhammed'in Peygamberliğine Bakışı*. İstanbul, Kuramer Yayınları, 2018.
- Günay, Hacı Mehmet. "Alâuddin Semerkandî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/470-471. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Ğanaim, Muhammed Nebîl. *Tahkîk ve dirâsetu'r-risâle li's-Şafî*. Kahire: Matba'atu'l-Ehrâm, 1998.
- Hallâf, Abdulvahab. *Usûlu'l-fıkh*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Hamidullah, Muhammed. *Mecmu'atu'l-vesâiki's-siyâsiyye*. Beyrût: Dâru'n-Nefâis, 1987.
- İbn Akîl b. Muhammed b. Akîl el-Bağdâdî. *el-Vâzih fî usûli'l-fıkh*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- İbn Emîri'l-Hac. *et-Takrîr ve't-tahbîr fî ilmi'l-usûl*. Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1996.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed. *Sahîbî fî fıkhî'l-luğa*. Beyrût: Mektebetü'l-Me'arif, 1993.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 2010.
- İsferâyînî, İmâdüddîn Şahfûr b. Tâhir b. Muhammed. *Tâcü't-terâcim fî tefsîri'l-Kur'ân li'l-e'âcim*. Tahran: Şirketi İntişârâtê 'İlmî ve Ferhengî, 1375.

- Korkut, Ramazan. "Fıkıh Açısından Dindarlık Olgusunda Bütünlük: Maverdî'nin Edebüddîn ve'd-Dünya Örneği". *İslam ve Yorum IV*. Veysel Özdemir-Mehmet Öztürk. 1/421-455. Malatya, İnönü Üniversitesi Matbaası, 2020.
- Leknevî, Muhammed b. Nizamuddin. *Fevâtihü'r-rahamût bi şerhi Müsellemi's-sübût*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Mecmû' Şerhu'l Muhezzeb*. Beyrût: Dâru İhyâit-Turasi'l-Arabî, 2003.
- Öztürk, Mustafa. "Doğululuk ve Pusuculuk". *Karar* 13 Aralık 2020. <https://www.karar.com/yazarlar/mustafa-ozturk/dogululuk-ve-pusuculuk-1587950>.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl min 'ilmil'-usûl*. Riyâd: Cami'atu İmam Muhammed, 1400.
- Sem'ânî, Ebu Muzaffer Mansur b. Muhammed b. Abdulcebbar. *Kavâtı'ul-edille fi'l-usûl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Semerkindî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm el-Fakîhu'l-Hanefî. *Bahru'l-ulûm*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- Semerkindî, Ebû Bekr Alâeddin Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-'ukûl*. Katar: Metâbî'u'd-Davha'l-Hadîsa, 1984.
- Serahsî, Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Serahsî, Ebubekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Usûl*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkan fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Riyâd: Merkezü'd-Dirâsât el-Kur'âniyye, ts.
- Şaban, Zekiyüddin. *Usûlu'l-fikhi'l-İslâmî*. Bingazi: Menşûrâtu Cami'ati Kar Yûnus, 1995.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-İ'tisam*. Kahire: Dâru İbn 'Affan, 1992.
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakat*. Kahire: Dâru İbn 'Affân, 1997.
- Şafîi, Muhammed b. İdrîs. *er-Risale*. Kahire: el-Mektebü'l-Halebî, 1940.
- Şînkîfî, Muhammed el-Emîn b. Muhammed el-Muhtar. *Müzekkiretün fi usûli'l-fikh*. Cidde: Mektebetü'l-İlm, 1995.
- Şirbînî Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn. *Şerhu't-telvîh 'ala't-Tavzîh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2013.
- Tûfî, Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî. *Şerhu Muhtasari'r-ravzâ*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2012.
- Tûfî, Necmüddîn Süleymân b. Abdilkavî. *es-Sa'katu'l-ğadabiyye fi'r-reddi 'alâ munkiri'l-Arabiyye*. Beyrût: Books-Publisher, 2011.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Halku'l-Kur'ân", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Yiğit, Metin. "İmam Şafîde Arapça Vurgusu ve Lafız-Mana Dengesi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/2, (2015), 55-86.
- Zemahşerî, Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf 'an ğavâmidit-tenzîl*. Beyrût: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1407.



Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahhadır. *el-Bahru'l-muhît fî usuli'l-fikh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.

Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdillâh b. Bahhadır. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabî, 1957.



e-ISSN: 2148-0494

## ***Dergiabant***

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1  
(Mayıs/May 2021)

### **Ehl-i Hadisin Sünnet Savunusunun Temel Paradigmaları**

### **Fundamental Paradigms of Ahl-i Ḥadīth Regarding Sunna Argument**

#### **Muhammet Ali Asar**

Dr. Öğr. Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi,  
İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Cankiri Karatekin University,  
Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith  
Cankiri/Turkey

**muhammetali.asar@gmail.com**  
**orcid.org/0000-0002-3672-5885**



#### **Makale Bilgisi**

#### **Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi

**Article Type:** Research Article

**Geliş Tarihi:** 15 Ocak 2021

**Date Received:** 15 January 2021

**Kabul Tarihi:** 1 Nisan 2021

**Date Accepted:** 1 April 2021

**Yayın Tarihi:** 30 Mayıs 2021

**Date Published:** 30 May 2021

**Yayın Sezonu:** Bahar

**Publication Season:** Spring

<https://doi.org/10.33931/abuifd.862242>



#### **İntihal/Plagiarism**

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by a special software and no plagiarism detected.



#### **Atıf/Cite as**

Asar, Muhammet Ali. "Ehl-i Hadisin Sünnet Savunusunun Temel Paradigmaları".  
*Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 262-293. <https://doi.org/10.33931/abuifd.862242>

**Copyright** © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology,  
Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

## Ehl-i Hadisin Sünnet Savunusunun Temel Paradigmaları

### Öz

Hicrî ikinci asırda yoğunlaşmaya başlayıp, üçüncü asırda iyice belirginleşen, başını itikadî fırkaların çektiği, fıkıh ekollerinin de Kur'an'a ve Medine ehlinin ameline uygun olmayan haber-i vâhidin hüccet olamayacağına dair söylemlerle iştirak ettikleri sünnet karşıtlığı hadisçileri harekete geçirmiştir. Ehl-i hadis bu konuya tahsis ettikleri özel eserlerde ya da tasnif devri ile başlayan süreçte musannef türü eserlerin müstakil bölümlerinde veya farklı konular içerisine serpiştirdikleri rivayetlerle sünnet savunusunu sergilemiştir. Bu makalede hicrî üçüncü asırdan itibaren gerçek hüviyetleri beliren ve konulu hadis koleksiyonlarının en muteber örneklerini teşkil eden musannef eserlerdeki sünnet savunusunun temel paradigmatları incelenmektedir. Böylece klasik ve modern dönem sünnet karşıtlarının argümanlarının mukayesesine imkân verilmekte, sünnet savunusunun parametreleri ortaya konmaktadır. Çalışmada şu somut sorulara cevap aranmaktadır: "Üçüncü asrın meşhur muhaddislerini sünneti savunmaya sevk eden temel saikler nelerdir?", "Hadisin altın çağı olarak nitelendirilen ve hadis tarihinin en popüler eserlerinin teşekkül ettiği dönemin şöhretli hadisçileri hangi temel dinamikler etrafında sünnet savunusunu yoğunlaştırmıştır?", "Ehl-i hadis sünnet savunusu eserlerin hangi bölüm ve konularında temerküz etmektedir?", "Erken dönem ve günümüz sünnet karşıtlığı mukayese edildiğinde nasıl bir sonuç ortaya çıkmaktadır?" Ehl-i hadis sünnet savunusunu sünnetin vahiy olması ve Kur'an'ı beyan etmesi çerçevesinde Kur'an-sünnet bütünlüğü, sünnete ittibanın rivayetlerle temellendirilmesi, re'y ve bid'at karşıtlığı üzerine inşa etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Ehl-i hadis, Sünnet, Savunu, Paradigma.

## Fundamental Paradigms of Ahl-i Ḥadīth Regarding Sunna Argument

### Abstract

The claims, supported not only by Islamic sects and fiqh traditions regarding that khabar al-wāhid which is not acceptable for both Qur'an and ahl al-Medina's practices cannot be regarded as hujja i.e. evidence has been extended in the 2<sup>nd</sup> hijrī century and reached its peak until at the end of 3<sup>rd</sup> hijrī century. As a reaction to these arguments, many muḥaddiths started to deal with this challenge which includes the discussion between khabar al-wāhid and Sunna. In this article, fundamental paradigms of Sunna, mentioned in muṣannaf sources as a most significant part of the concept-oriented ḥadīth collections since from 3<sup>rd</sup> Hijrī century were examined. In this way, the arguments of Sunna opponents in the early and contemporary times can be comparatively sophisticated, and also the parameters of Sunna arguments in the classification period can be easily revealed. Also, this study gives possible answers to the following questions: which dynamics were seen as fundamentals of ḥadīths by well-known muḥaddiths who witnessed such an era, regarded not only as a period which most excellent works of ḥadīth field were produced and but also as a Golden Age of ḥadīth. What were the driving instincts or feelings that encouraged muḥaddiths to support Sunna? Also, it is underlined that Ahl-i Ḥadīth formed their proposal regarding sunnah by signifying the unity between the Qur'an and Sunna. Moreover, they made some justification for practicing Sunna and evaluating the comparison between *ra'y* and *bid'a* in the manner of the fact that Sunna is a revelation and that it refers to the Qur'an.

**Keywords:** Ḥadīth, Ahl-i Ḥadīth, Sunna, Argument, Paradigm.

## Giriş

Tarîk (yol) ve sîret anlamına gelen sünnet kelimesi, İslam'ın başlangıcından itibaren husûsî bir mana kazanarak Hz. Peygamber'e tahsis edilmiş, Hz. Peygamber'in tarîk ve sîretinin Allah'ın tebliği ile görevlendirdiği "din" ile ilgili olması dolayısıyla kelimenin lügat manasında görülen "kötü yol" anlamı ıstılahta kaldırılmıştır. Sünnet kelimesi, tedvin devrinin başlamasından ve farklı ilim dallarının teşekkül etmesinden itibaren her ilmin konusuna göre farklı şekillerde tarif edilmiş, buna göre ıstılâhî manalar kazanmıştır. Hadisçilere göre sünnet, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinden ibarettir. Keza onun ahlâkî sıfatları, sîreti, megâzîsi ve nübüvvetten önce ibadet için çekildiği Hira mağarasındaki yaşantısı da sünnetten sayılmaktadır.<sup>1</sup> Bu anlamda sünnet, hadisin müradıfidir.<sup>2</sup> İslam ilim tarihi boyunca sünnetin pek çok tanımı yapılmış olmakla beraber bu çerçevedeki tartışmalar canlılığını korumaktadır.<sup>3</sup>

Aktüalitesini koruyan diğer bir tartışma alanı ise hadisçilerin sünnet tanımının İmam Şâfiî'den (öl. 204/820) itibaren bu forma bürünmesi; onun hadisi Hz. Peygamber'in söz fiil ve davranışlarına; sünneti de Hz. Peygamber'in sünneti ile kayıtlayarak hadise indirgemiş olmasıdır.<sup>4</sup> Bu görüş Şâfiî'nin *er-Risale* adlı eserindeki yaklaşımlarıyla temellendirilmektedir.<sup>5</sup> Bununla beraber sünnet anlayışı konusunda Şâfiî ile geçmiş arasında bir fark bulunmadığı, sünnetin nasıl anlaşılacağı, neye sünnet deneceği veya sünnetin nasıl tespit edileceği konusunda farklılıklar bulunduğunu savunan hadisçiler de yok değildir.<sup>6</sup> Şâfiî öncesi ve sonrası sünnetin neliğine dair tartışmaların canlılığını sürdürmesinde oryantalistlerin, hadislerin sonradan

<sup>1</sup> Talat Koçyiğit, *Hadis İstılahları* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980), 399-401.

<sup>2</sup> Muhammed Cemâleddîn el-Kâsımî, *Ḳavâ'idü't-tahdîş min fünûni muştalahi'l-hadîş*, thk. Muhammed Behcet el-Baytar (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2001), 61; Mahmûd Tahhân, *Teyşîru muştalahi'l-hadîş* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1996), 15-16; Ahmet Yücel, *Hadis Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019), 32.

<sup>3</sup> Son dönemde yapılan sünnet tanımları ve değerlendirmesi için bk. Yavuz Köktaş, "Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine", *Dîvân* (2002/1), 95-160.

<sup>4</sup> Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek Fıkhi Hadisler Bağlamında Bir İnceleme* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000), 97.

<sup>5</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940), 453-457.

<sup>6</sup> Yavuz Köktaş, *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar İddialar ve Gerçekler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 167. Değerli çalışmasında Köktaş, Şâfiî ile geçmiş arasında özellikle sahih haber-i vâhidlerle Medine ameli çeliştiğinde nasıl hareket edileceği noktasında farklı anlayışlar olduğunu, bunun da sünnet anlayışıyla alakası olmadığını söylemektedir. Ona göre Şâfiî, kelimelerin kullanımına standart getirmek istemiştir. Şâfiî'ye göre kelimelerin mutlak olarak kullanılması yanlış anlamalara yol açmaktadır. "Bu sünnettir." denilmekte ama Medine ehlinin ameli kastedilmektedir. Bu Peygamber'in sünnetini diğerlerinin sünnetinden ayırmak açısından da önemlidir. Diğer yandan Şâfiî bölgesel sünnet anlayışına da karşı çıkmış ve bu konuda da bir standart geliştirmiştir. Bu da sünnetin sahih olarak nakledildiğinde hangi bölgede nakledilirse nakledilsin kabul edilmesi gerektiğidir. Köktaş'a göre ilk dönem literatüründeki kelimelerin kullanımlarından yola çıkarak genel bir tanıma ulaşmak yanıltıcı sonuçlara ulaştırabilmektedir.

uydurulduğu iddiasına matuf olan sünnet-hadis ayrımları ve bu konudaki görüşleri etkili olmuş görünmektedir.<sup>7</sup>

Tarih boyunca sünnet tartışmalarının odağında haber-i vâhid konusunun olduğunu söylemek mümkündür.<sup>8</sup> Bu konudaki tartışmalar genellikle haber-i vâhidin dinde delil olup olmadığı, kesin bilgi ifade edip etmediği meselesinde yoğunlaşmıştır. Hadisçiler özellikle Şâfiî'den (öl.204/820) itibaren onun haber-i hasa olarak tanımladığı<sup>9</sup> haber-i vâhidin teşrî değeri üzerinden sünnet savunusu yapmıştır. Haber-i vâhid hakkındaki münakaşaların seyrini takip eden ve meselelerini öğrenen herkes bu tür hadislerin sünnet literatürünün tümünü teşkil ettiği için, yapılan münakaşanın sünnetin dindeki yerini münakaşa şekline sokulduğunu görmektedir.<sup>10</sup> Haddi zatında Şâfiî'nin *Risâle* adlı eseri adeta hadisi/sünneti savunmak için telif edilmiş bir eser hüviyetindedir. O, sünnetin meşruiyetini Kur'an'dan aldığını,<sup>11</sup> Kur'an'da kitap ile birlikte anılan hikmet kelimesinin sünneti ifade ettiğini,<sup>12</sup> sünnetin de Kur'an gibi vahiy olduğunu<sup>13</sup> belirtmektedir.

Haber-i vâhid, dolayısıyla sünnet konusundaki tartışmalar tasnif dönemi başlangıcı sayılan hicrî ikinci asrın ilk çeyreğinden itibaren yoğunlaşmış, sünnetin hücciyeti meselesi tartışmanın merkezine oturmuş, haber-i vâhidleri rivayet eden ve savunan hadisçiler itham edilmeye başlanmıştır.<sup>14</sup> Bu durum itikadî mezheplerin ortaya çıkması ve fikhın ikinci asrın ilk yarısında tedvin edilmeye başlanmasıyla doğrudan orantılıdır.<sup>15</sup> Ancak sünnetin dindeki yeri tartışmalarına dair örneklerin daha erken dönemlerde de mevcut olduğu realitedir.<sup>16</sup> Ebû Dâvûd'un (öl. 275/889) naklettiği İmrân b. Husayn (öl. 52/672) örneği bunu açıkça göstermektedir.<sup>17</sup> İmrân

<sup>7</sup> Ignaz Goldziher, *Muhammedianish Studien*, çev. R. Baber-M Stern (London: Unwin Ltd., 1971), 24. Goldziher (1850-1921), hadis ve sünnet kelimelerini birbirinden farklı görmektedir. Hadis, Hz. Peygamber'den nakledilen şifahi sözdür. Sünnet ise, erken dönem Müslümanların kullanımıyla hakkında şifahi bir söz/hadis bulunup bulunmadığına bakılmaksızın dini veya hukuki fiildir. Konu çerçevesinde dikkat çekici görüşlere sahip olan Joseph Schacht (1902-1969), "Hz. Peygamber'in sünneti" kavramının Şâfiî'ye kadar olmadığını, sünnetin model davranış olarak tanımlandığını, Şâfiî'nin de kelimeyi bu anlamda kullandığını ifade etmektedir. Ona göre Şâfiî, sünnet ile Peygamber'in sünneti kavramlarının eş anlamlı olduğu görüşündedir ve aslında sünnet örften başka bir şey ifade etmemektedir. Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (London: Oxford, 1950), 58.

<sup>8</sup> Mustafa es-Sibâî, *es-Sünnetü ve mekânetühâ fi teşrî'i'l-İslâmî* (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1982), 167.

<sup>9</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 369.

<sup>10</sup> Ali Osman Koçkuzu, *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikât ve Teşrî Yönlerinden Değeri* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988), 33.

<sup>11</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 76.

<sup>12</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 78.

<sup>13</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 78.

<sup>14</sup> Ömer Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 195.

<sup>15</sup> Mustafa Ertürk, "Haber-i Vâhid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 14/350.

<sup>16</sup> Enbiya Yıldırım, "Sünnet ve Rivayet Karşısı Söylemlerin Tarihi", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 159-164.

<sup>17</sup> Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as İshak es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabelâ (Beyrut: Dârü'r-Risâle, 1430/2009), "Zekât", 1. Burada bir adam sahâbeden İmrân b. Husayn'a (öl. 52/672) gelerek, "Ey Ebû Nüceyd! Sizler, bizlere Kur'an'da herhangi bir aslımı bulamadığımız birtakım hadisler naklediyorsunuz." dediğinde; İmrân b. Husayn bu sözlerden

b. Husayn'ın belli malların zekât nisabı özelinde dikkat çeken sünnet savunusu asırlardır güncelliğini korumakta, modern dönemlerde sünnetin dinde delil olduğuna dile getirenler de aynı tezleri kullanmaktadır.<sup>18</sup> İmrân b. Husayn'a Kur'an'da aslı bulunmayan hadisleri rivayet etmek üzerinden yapılan itirazın benzeri bazılarınca da hadislerin Kur'an'a arz edilmesi gerektiği yöntemiyle ortaya konulmaktadır.<sup>19</sup>

Hicrî ikinci asırda yoğunlaşmaya başlayıp, üçüncü asırda keskin bir hal alan ve başını Mu'tezile<sup>20</sup> gibi bazı kelamcılarının ve farklı itikadî fırkaların çektiği, Hanefî ve Mâlikî fıkıh ekollerinin de Kur'an'a ve Medine ehlinin ameline uygun olmayan haber-i vâhidin hüccet olamayacağına dair söylemlerle iştirak ettikleri sünnet karşıtlığı<sup>21</sup> ehl-i

dolayı sinirlenir ve der ki: "Her kırk dirhemde bir dirhem, her bir şu kadar koyun sürüsünde bir koyun, her bir şu kadar deve sürüsünde şu kadar zekât gerekir diye Kur'an'da bir hüküm bulabiliyor musun?" Adam, hayır diye karşılık verir. Bunun üzerine İmrân b. Husayn şöyle söyler: "Peki bu hadisleri kimlerden aldınız? Bizlerden aldınız. Biz de Allah'ın Peygamber'inden aldık."

<sup>18</sup> Raşit Küçük, "Kur'an-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği", *Sünnetin Dindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997), 140.

<sup>19</sup> "Ey Ömer! Sizden birilerinin koltuğuna yaslanmış olarak beni yalanlaması muhtemeldir. Böyle bir durumda size benden gelen hadis/sünneti Kuran'a arz edin. Kur'an'a uygunsuzsa ben söylemişimdir. Kur'an'a muvafık değilse ben söylememişimdir." Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed İbn Batta, *el-İbânetü'l-kübrâ*, thk. Ridâ Mu'tî (Riyad: Dârü'r-Râye li'n-Neşr, 1994), 1/265. Bu rivayet erken dönemlerden itibaren ilim muhitlerinin gündemini işgal etmiş görünmektedir. Şâfiî (öl. 204/820) rivayeti senesinde meçhul bir raviden dolayı munkat' olarak nitelendirmiş, bu kabil rivayetleri kabul etmediğinin altını çizmiştir. Ayrıca o, sünnetin Kur'an'a muhalif olmayacağını, hadisin Kur'an'da murâd edilen manayı açıklayacağını ifade etmektedir. Ebû Bekr Ahmed el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-süneni ve'l-âşâr*, thk. Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991), 1/111-117. Buhârî'nin hocası Ali b. el-Medîni (öl. 234/848) hadisin aslının olmadığı ve hadisi zındıkların uydurduğunu söylemektedir. İbn Batta, *el-İbânetü'l-kübrâ*, 1/265. İbn Abdülber en-Nemerî (öl. 463/1071) ise, bu ve benzeri rivayetleri Haricilerin ve zındıkların uydurduğunu nakletmektedir. Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah İbn Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fağlih*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1994), 2/1189. Bu rivayeti veya zımında bu rivayetin mefhumunu barındıran diğer rivayetleri hadisçiler mevzu olarak nitelese de günümüz entelektüelleri ve hadislerin senedlerinin sağlam olmasının yetersiz olduğunu düşünenler, hadislerin metin ve muhtevalarının da Kur'an'a uygunluğunun kontrol edilmesi gerektiğini dile getirmektedir. Selahattin Polat, *Hadis Araştırmaları- Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum-* (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 239.

<sup>20</sup> Mu'tezile hadisler hakkında inkârcı bir tavır sergilememiştir. Hz. Peygamber'e ittiba O'nun emirlerine ve yaptıklarına uyanın gerekliliği bağlamında asla sünnete karşıtlık göstermemiştir. Mu'tezile sünnetin nakil şekli olan ve haber olarak isimlendirdikleri hadislerin sıhhat ve kabul şartlarını tespitinde hadisçilerle ihtilaf etmişlerdir. Bu konuda en marjinal olarak telakki edilen Nazzâm (öl. 231/845) ve onun takipçilerinin dahi sünnetin hücciyeti ve onun delil olarak değeri konusunda bir itirazı söz konusu değildir. Hüseyin Hansu, "Mu'tezile'nin Sünneti İnkâr Ettiğine Dair İddialar Üzerine", *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 251. Klasik kaynaklarda Mu'tezile'nin sünnete aykırı davrandığına, hadis konusunda bilgisiz olduğuna dair ithamlar bulunmakla birlikte sünneti inkâr ettiğine dair bir bilgiye rastlanmamaktadır. Sünnete aykırı davranış ise hadis rivayetinde bulunmama, ilim olarak hadis dışında bir şeyle uğraşmak, hadisin lafzî anlamına bağlı kalmamak anlamında kullanılmıştır ve sadece Mu'tezile ile sınırlı olmayıp, özellikle re'y ehlini ve başkalarını da kapsamaktadır. Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 304.

<sup>21</sup> Burada kastedilen sünnet karşıtlığı kesinlikle on dokuzuncu asırda oryantalistlerin etkisiyle Hindistan ve Mısır'da zuhur eden ehl-i Kur'an ya da Kur'aniyyun olarak isimlendirilen grupların Kur'an bize yeter söylemiyle hareket ederek sünneti tamamen inkâr etmeleri değildir. Nitekim geçmişte hiçbir mezhep veya ekol sünneti tümden reddetmemiştir. Mustafa Ertürk, "Nebevî Sünnet'in Târihi Gerçeklikteki Konumu Açısından 'Kur'an İslam'ı' Söyleminin İlmî Değeri", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 13. Ancak ilk asırlarda haber-i vâhid özelinde sünnete yapılan itirazlarla on dokuzuncu asırdaki sünnet karşıtlığını bir tutanlar da yok değildir. Bunlar her iki dönemde de sünnet karşıtı tavrın yabancı kültürlerin etkisiyle meydana geldiğini savunmaktadır.

hadisi harekete geçirmiştir.<sup>22</sup> Hadisçiler müstakil eserlerde ya da tasnif devri ile başlayan süreçte musannef türü eserlerin ilgili bölümlerinde veya diğer konular içerisine serpiştirdikleri rivayetlerle sünneti savunmayı gaye edinmişlerdir.<sup>23</sup>

Bu çalışmada konulu hadis koleksiyonlarının en muteber örneklerini teşkil eden ve hicrî üçüncü asırda en güzel örnekleri verilen musannef eserlerdeki sünnet savunusunun temel paradigmaları işlenmektedir. Böylece erken dönem ve günümüz sünnet karşıtlarının argümanlarının mukayesesine imkân verilmekte, günümüz ve tasnif dönemi sünnet savunusunun parametreleri ortaya konmaktadır. Günümüzde sünneti savunurken ehl-i hadisin argümanlarından yararlanmaya da imkân sağlanmaktadır. Bu bağlamda konu tasnif dönemi musannef eserler ile sınırlandırılmakta, müstakil “Kitâbü’s-sünne” ve “el-İ’tisâm” başlıklı eserler konunun dışında tutulmaktadır. Hadis edebiyatının mümtaz örneklerini teşkil eden bu eserler müstakil bir çalışmayı gerektirmektedir.

Bu konu hadis eserlerinin genellikle “Kitâbü’l-i’tisâm bi’l-kitâb ve’s-sünne”, “Kitâbü’s-sünne”, “Kitâbü’l-ilm” ve “Mukaddime” bölümlerinde yoğun olarak, “Kitâbü’l-fedâil” gibi bazı bölümlerin konu başlıkları altında da temas edilmek suretiyle işlenmektedir.<sup>24</sup>

On dokuzuncu asırdan itibaren müsteşriklerin Hz. Peygamber ile hadislerin bir ilişkisinin bulunmadığına dair iddiaları ve Hindistan’da ortaya çıkan, oradan İslam dünyasına yayılan ehl-i Kur’an ekolünün sünnetin dinde delil olmayacağı iddiası İslam dünyasındaki hadis alanında çalışma yapan akademisyenleri etkilemiştir. Bu grupların iddialarını çürütmek ve sünnetin dindeki yeri ve konumunu ortaya koymak amacıyla gerek ülkemiz gerekse İslam dünyasında çok sayıda akademik çalışma yapılmıştır.<sup>25</sup> Bu makale erken dönem ehl-i hadisin sünnet savunusunun

Ebü’l-A’lâ el-Mevdûdî, *Sünnetin Anayasal Niteliği*, çev. N. Ahmet Asrar (İstanbul: Bengisu Yayınları, 1997), 8. Kur’an İslam’ı söylemi ilmi olmaktan yoksun, siyasi ve ideolojik bir yaklaşımdır. Oryantalistlerin İslam’ı dejenere etme projesidir. Saffet Sancaklı, “Hadis Karşıtlığının Tarihi Arka Planı ve Günümüze Olumsuz Yansımaları” (Uluslararası Yanlış Algılar ve Doğru İslam Sempozyumu, Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016), 501.

<sup>22</sup> Özpinar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 446-449.

<sup>23</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır (b.y.: Dâru Tavkî’n-Necât, 1422/2001), “İ’tisâm”, 1, 2. Mücteba Uğur, hadisçilerin sünneti savunmak üzere kaleme aldıkları ve hadis edebiyatı içerisinde tür edebiyatının güzel örneklerinden birini teşkil eden “Kitâbü’s-sünne”leri listelemiştir. Bu eserlerde sünnetin müdafaası yapılarak faziletlerinden bahsedilmekte, bid’atlere karşı uyarılarda bulunmaktadır. Bu eserlerin hicrî ikinci asrın hemen başından itibaren telif edildiği de görülmektedir. Mücteba Uğur, *Hadis İlimleri Edebiyatı* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 293. Mücteba Uğur burada kitâbü’s-sünnelerin yanında sünnet savunusu gayesiyle telif edilen İ’tisâm vb. türleri de listelemiştir.

<sup>24</sup> İsmail Lütfi Çakan, “Hadis Edebiyatında ‘Kitap ve Sünnete Bağlılık’ Üzerine Genel Bir Tetkik”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/10 (1995), 331.

<sup>25</sup> Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Ali Osman Koçkuzu’nun *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikat ve Teşri Yönlerinden Değeri*, Hayri Kıraçoğlu’nun *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Saffet Sancaklı’nın *Hadis İnkarcılığı: Hadis Karşıtlarının İddiaları ve Cevaplar*, Mustafa Sibâî’nin *es-Sünne ve mekânetühâ fi’t-teşri’l-İslâmî*, Abdülgâni Abdühkâlîk’in *Huciiyetü’s-sünne*, Muhammed Ebû Şehbe’nin *Difâ’ani’s-sünne*. Ayrıca bu konuda ülkemizde yapılan iki önemli sempozyum daha sonra kitaplaştırılmıştır. Sünnetin Dindeki Yeri (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997); İslam’ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri (Ankara: TDV Yayınları, 2003).

paradigmalarını ortaya koyması, klasik ve modern dönem sünnet karşıtlarının ve savunucularının argümanlarını mukayeseye imkân tanınmasıyla diğer çalışmalardan ayrılmaktadır.

### 1. Kitap-Sünnet Bütünlüğü

Kur'an ve sünnet İslam dininin iki temel kaynağını oluşturmaktadır. Hemen hemen bütün İslam mezhepleri bu konuda ittifak halindedir. Çoğunluk tarafından Kur'an'dan sonra ikinci kaynak olarak kabul edilen sünnet, bazılarınca Kur'an'la eşit ve ikiz olarak değerlendirilmekte, Kur'an'a kâdî olarak nitelendirilmektedir.<sup>26</sup> Bu iki kaynağın dışındaki şer'i delillerin geçerliliği, kabul veya reddi bu kaynaklara göre belirlenmektedir. Bu bağlamda Kur'an-sünnet ilişkisinin mevcudiyeti, bütünlüğü, beraberliği ve vazgeçilmezliği şer'in, akıl ve mantığın zorunlu gereğidir<sup>27</sup> ve bu gereklilik sünnet tariflerine dahi yansımıştır.<sup>28</sup>

Bu perspektiften hareket eden ehl-i hadis, Mu'tezile gibi grupların haber-i vâhidin zan ifade ettiğini gerekçe göstererek bazı hadisleri kabul etmeme tavırlarına karşı Kur'an'ın Hz. Peygamber'e itaati emreden âyetleriyle cevap vermiştir.<sup>29</sup> Hatîb el-Bağdâdî'nin (öl. 463/1071), Eyyûb es-Sahtiyânî'den (öl. 131/749) "Bir kişiye sünnetten bahsettiğinde bunu bırak, bana Kur'an'dan bahset derse bil ki, o kişi hem sapmış hem de saptırmıştır." sözünü nakletmesi; akabinde Evzâî'nin (öl. 157/774) "Peygamber size neyi vermişse onu alın."<sup>30</sup> ve "Peygamber'e itaat eden Allah'a itaat etmiştir."<sup>31</sup> âyetlerini delil getirerek Kur'an-sünnet bütünlüğüne vurgu yapmasına işaret etmesi; Abdurrahman b. Mehdî'nin (öl. 198/813) "Bir insan sünnete yemek ve içmekten daha fazla ihtiyaç duyar. Çünkü Kur'an'ı o açıklamaktadır." sözünü dikkate sunması hadisçilerin Kur'an-sünnet bütünlüğünü göstererek sergiledikleri savunmanın tipik örneğidir.<sup>32</sup>

Buhârî (öl. 256/870), eserinde sünneti savunmayı amaç edinerek yer verdiği bölüme "Kitabü'l-i'tisâm bi'l-kitâb ve's-sünne" başlığını koymuştur.<sup>33</sup> Buhârî'nin eserindeki ilgili bölümü bu şekilde isimlendirmesi kitap ve sünnet arasındaki sıkı münasebeti göstermesi açısından önemlidir. Bu başlık birine tutunmanın diğerine de sarılmak anlamına geldiğini güçlü bir şekilde vurgulamaktadır.<sup>34</sup> Kirmani (öl.

<sup>26</sup> Bünyamin Erul, *Sünnetin Kur'an Dışında Hükümler Getirmesi Meselesi* (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989), 1.

<sup>27</sup> Küçük, "Kur'an-Sünnet İlişkisi", 126.

<sup>28</sup> Hikmetullah Ertaş, "Sünnet Vahiy midir?", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/42 (2017), 241.

<sup>29</sup> Zişan Türcan, "Sünnetin Kaynağına Dair Tasavvurların Dönüşümü", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/1 (2019), 254.

<sup>30</sup> el-Haşr 59/7.

<sup>31</sup> en-Nisa 4/80.

<sup>32</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdullah es-Sürakî (Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 16.

<sup>33</sup> Buhârî, daha önce aynı "Edeb" gibi "İ'tisâm" adlı müstakil bir eser yazmış, daha sonra bu eserdeki rivayetlerden *Sahîh'deki* şartları taşıyanları *Sahîh'e* almıştır. Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî şerhu Şahîhi Buhârî*, thk. M. Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1379/1959), 13/246.

<sup>34</sup> Çakan, "Kitap ve Sünnete Bağlılık", 333.



786/1384), Buhârî'nin bu bölüm başlığını “*Hep birlikte Allah'ın ipine sımsıkı yapışın.*”<sup>35</sup> âyetinden esinlenerek tercih ettiğini ve bu âyette Allah'ın ipinden Kur'an ve sünnetin anlaşıldığını belirtmektedir.<sup>36</sup> Buhârî, kitap-sünnet birlikteliğini vurgulamak için sadece bu başlıkla yetinmemiş, bâb başlığında yer verdiği rivayetleri de konuyu özetler mahiyette özenle seçmiştir. Bu bâb başlığındaki rivayetlerle<sup>37</sup> bölüm başlığının korelasyonunu sağlaması kitap-sünnet birlikteliğini de somutlaştırmıştır.<sup>38</sup>

Kur'an-sünnet birlikteliği içerisinde değerlendirilebilecek meselelerden birisi de sünnetin vahiy mahsulü olup olmamasıdır. Günümüze değin bu konu hakkında ileri sürülen görüşler üç ana başlık altında cem edilmiştir. a. Sünnet, Kur'an gibi vahiy mahsulüdür. b. Sünnet, vahyin yanında Hz. Peygamber'in içtihadının da ürünüdür. c. Sünnet, Hz. Peygamber'in kendi çevresinden bilgi, birikim, akıl ve tecrübeye dayanarak Kur'an'ı yorumlamasının mahsulüdür. Bunlardan en çok kabul göreni sünnetin vahiy mahsulü olduğu görüşüdür.<sup>39</sup> En makbul addedilen bu görüş hicrî ikinci asrın ilk çeyreğinden itibaren hadisçiler tarafından dillendirilmeye başlanmış ve bunu destekleyen rivayetler hadis eserlerinde yer almıştır. Tasnif döneminin tavizsiz sünnet savunucusu Ebû Abdullah Muhammed ed-Dârimî (öl. 255/869) *Sünen* adlı eserinin mukaddimesinde “Sünnet, Kur'an'a kâdidir.” konu başlığı altında Hassân b. Atıyye'den (öl. 130/748) naklettiği rivayette Cebrâil'in Kur'an'ı indirdiği gibi, sünneti de indirdiğini belirtmektedir.<sup>40</sup> Hassân'ın söz konusu bu nakli meselenin erken dönemlerden itibaren hadisçilerin ilgi alanında olduğunu ve onların kanaatini göstermektedir. İkinci asrın sonlarında sünnetin dindeki ehemmiyeti, hücciyeti ve bağlayıcılığı konusunun önde gelen müdafii İmam Şâfiî (öl. 204/820), sünnetin Hz. Peygamber'in kalbine ilham edildiğini, bunun da hikmet olduğunu beyan etmekte ve sünnetin vahiy mahsulü olduğunu belirtmektedir. Bu fikrine istinaden ona göre, sünnetin Kur'an'daki farz olan bir hükmü açıklaması ile Kur'an'da yer almayan bir hüküm koymasının bağlayıcılık açısından farkı yoktur. Çünkü Allah'ın hükmü ile Hz. Peygamber'in hükmü farklı şeyler değildir.<sup>41</sup> Ayrıca meşhur hadis kaynaklarında yer alan “Bana kitap ve onun benzeri verildi.” rivayetindeki<sup>42</sup> kitabın benzerinden sünnetin anlaşılması, tasnif dönemi müelliflerinin bu rivayetle sünnetin vahiy olduğunu vurgulamak istediklerini göstermektedir. Bu bağlamda rivayetin İbn Hanbel'in (öl. 241/855) *Müsned*'indeki bir tarikinde “kitap” yerine “Kur'an” geçmesi önemlidir.<sup>43</sup> Nitekim Ebû Dâvûd'un (öl. 275/889) *Sünen*'inin en güzel şerhlerinden

<sup>35</sup> Âl-i İmrân 3/103.

<sup>36</sup> Muhammed b. Yusuf Şemsüddîn el-Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Şâhihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1356/1937), 25/28.

<sup>37</sup> Buhârî, “İ'tisâm”, 1.

<sup>38</sup> Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Şâhihi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts), 25/23-25.

<sup>39</sup> Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet*, Hayri Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Sünnet, Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 216.

<sup>40</sup> Ebû Abdullah Muhammed ed-Dârimî, *Sünen* (Riyad: Dârü'l-Muğni, 2000), “Mukaddime”, 49 (No. 607).

<sup>41</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 90.

<sup>42</sup> Ebû Dâvûd, “Sünne”, 6.

<sup>43</sup> Ebû Abdillâh Ahmed İbn Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnaût, Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 28/410 (No. 17174).

birini kaleme alan Hattâbî (öl. 388/988) bu rivayetin açıklamasını yaparken, Hz. Peygamber'e apaçık metlûv olan Kur'an gibi bir vahiy verilmekle birlikte gayr-ı metlûv olan gizli bir vahyin de verilmiş olduğunu belirtmekte, bu vahiyle de sünnete işaret etmektedir.<sup>44</sup> Yine hicrî üçüncü asrın önde gelen hadisçilerinden İbn Kuteybe (öl. 276/889) bu hadisi yorumlarken "misl" kelimesini sünnet olarak kabul etmekte, sünneti üçe taksim ederek birinci kısmın Allah katından Cebrâil'in getirdiği sünnet olduğunu söylemektedir.<sup>45</sup>

Hadis tarihinin en şöhretli siması Buhârî'nin (öl. 256/870) *Sahih*'in "İ'tisâm" bölümünde yer verdiği "Hz. Peygamber'in kadınıyla erkeğiyle tüm ümmetini kıyasla veya re'yle değil, Allah'ın öğrettikleriyle eğitmesi" konu başlığı sünnetin vahiy boyutuna işaret etmektedir.<sup>46</sup> Memlûkler döneminin meşhur hadis şârihlerinden İbnü'l-Mülakkin (öl. 804/1401), bu konu başlığını yorumlarken, Hz. Peygamber'in sözlerinin kendi görüşü ve kıyas kaynaklı olmadığını vahiy kaynaklı olduğunu ve sünnetin kaynağının da Allah olduğunu belirtmektedir.<sup>47</sup> Ehl-i hadis dördüncü asırdaki önde gelen temsilcilerinden olan İbn Hibbân el-Büstî'nin (öl. 354/965) *Sahih* adlı eserinin mukaddimesine koyduğu konu başlıklarından birisine verdiği isim "Hz. Peygamber'in sünnetlerinin tamamının Allah katından olduğu, bu sünnetleri kendisinin koymadığını açıkça gösteren haber" şeklindedir.<sup>48</sup> O, bu konu başlığı altında "Bana kitap ve onun dengi verildi." rivayetini nakletmektedir. Bu rivayetteki "adl/denk" kelimesi de konu başlığıyla insicamlı olup kitaba denk olan sünnetin de vahiy olduğunu düşündürmektedir.<sup>49</sup> Bu örnekler tasnif dönemi hadisçilerinin sünneti vahiy olarak anladıklarını göstermektedir. Bu bağlamda onların sünnet savunusunu inşa ettikleri temellerden birisinin Kur'an-sünnet bütünlüğü içerisinde sünnetin vahiy olduğu tezi aşikârdır. Bütün bunlardan dinin tebliğinin sadece Kur'an ile yapılmadığı, Allah'ın pek çok yolla Peygamberine dini bildirdiği görülmektedir. Dolayısıyla sünnet ya vahiy kaynaklıdır ya da vahyin onayından geçmiş bir uygulamadır. Öte yandan dinin emir, nehiy, maruf ve münker gibi değerlerinin sadece o dinin kutsal kitabıyla duyurulacağı diye mutlak bir delil yoktur. Mamafih kendisine kitap verilmeyen peygamberlerin varlığı da malumdur.<sup>50</sup> Ancak taabbudî ve gaybî konular dışında Hz. Peygamber'in hangi söz ve davranışı vahiy kaynaklı hangisi kendi bilgi ve tecrübesiyle olmuştur bu tam olarak bilinemez. Bu bağlamda sünnetin teşri'e

44 Ebû Süleyman Muhammed Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen* (Haleb: Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932), 4/298.

45 Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadis* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 182-183. İbn Kuteybe, Cebrâil'in Allah katından getirdiği sünnete "Kadının amca ve dayısıyla nikâhlanamaması" ve "Süt emzirmekten kaynaklı mahremiyetin nesep mahremiyeti gibi olmasını" örnek olarak vermektedir.

46 Buhârî, "İ'tisâm", 9.

47 Ebû Hafs Sirâcuddîn İbn Mülakkin, *et-Tavzîh li şerhi Câmi'i's-şahîh* (Dimesşk: Dârü'n-Nevâdir, 2008), 33/79-80.

48 Ebû Hatim Muhammed İbn Hibbân, *el-İhsân fi takrîbi şahîh-i İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988), 1/189.

49 İbn Hibbân, *Şahîh*, 1/189 (No. 12).

50 Aynur Uraler, "Sünnetin Kaynağı Üzerine Bazı Tespitler", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/2 (2006), 106.

konu olan ya da olmayan bölümleri öteden beri tartışılmalıdır. Fakat genel kabul Hz. Peygamber'in vahyin yönlendirmesi altında olduğu gerçektir.<sup>51</sup>

Kur'an-sünnet birlikteliğini belirleyen alanlardan birisi de sünnetin Kur'an'ı beyanı meselesidir. Hz. Peygamber'in tebliğ görevi yanında bir de tebyin görevi vardır. Bu görev muhatapların Kur'an hükümlerini anlayabilecekleri ve uygulayabilecekleri şekilde açıklama yapmaktır. Hz. Peygamber'in Kur'an hükümlerine dair gerekli açıklamaları yapması Allah'ın O'nu bu konuda görevlendirmesi ile sabittir.<sup>52</sup> Rivayet dönemi muhaddislerinden İbn Abdülber'in (öl. 463/1071) ağırlıklı olarak ilim öğrenmenin adabını işlediği *Câmiu beyâni'l-ilm* adlı eserinde "Kitabın yanında sünnetin konumu ve sünnetin kitabı açıklaması" konu başlığı altında Hz. Peygamber'e Kur'an'ı açıklama görevi veren ve ona itaati emreden âyetleri zikretmesi Allah'ın görevlendirmesine işaret etmektedir.<sup>53</sup> Hz. Peygamber'in bu içerikteki âyetler bağlamında yaptığı açıklamalar da vahiy olarak kabul edilmektedir. Zira açıklamanın asıl metinden farklı olduğuna ve açıklamayı Allah'ın tekeffül ettiğine göre<sup>54</sup> Hz. Peygamber'in tebyin görevi çerçevesinde yaptığı açıklamalar da vahiy kaynaklıdır.<sup>55</sup> Kur'an'ı okuyan hiç kimse Hz. Peygamber'in hüküm koyucu ve mübeyyin olduğundan, O'nun bu bağlamda verdiği hükmün ve yaptığı açıklamanın kesin delil olduğundan şüphe etmeyecektir.<sup>56</sup> Bundan dolayı İbn Abdülber (öl. 463/1071) sünnetle amel etmeyi terk edenin dalalete düşeceğine ve sünneti inkâr edenin kâfir olacağına dair haberleri nakletmektedir.<sup>57</sup>

<sup>51</sup> Yavuz Köktaş, *Hadis Usulü Yazıları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 40. Bununla birlikte Hz. Peygamber'e Kur'an dışında vahiy geldiğini ifade eden rivayetleri tahlil eden Bünyamin Erul'un şu tespit ve değerlendirmesi dikkat çekmektedir. "Hz. Peygamber'e Kur'an dışında vahiy geldiğini bildiren rivayetler tahkik edildiğinde aynı sahâbîlerden ve ortak isnatlarla gelen rivayetlerin mana ile rivayet edildiği, bazı rivayetlerde vahye dayandırılan bilginin diğerlerinde vahye dayandırılmadığı görülmektedir. Öteden beri her bir sünneti vahye dayandırma arzusu ve iddiası bazı rivayetlerde makes bulmuştur. Bu rivayetleri tetkik ederken mana ile rivayet olgusu ve ravi tasarrufları mutlaka dikkate alınmalı, rivayetin tüm tarikleri göz önünde bulundurulmalı ve parçacı yaklaşımdan kaçınılmalıdır." Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi", *İslâmiyât* 1/1 (1998), 71.

<sup>52</sup> en-Nahl 16/44. "Ey Resulüm! Kendilerine indirilene açıklaman için sana Kur'an'ı verdik."

<sup>53</sup> Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah İbn Abdülber, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihi*, thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyrî (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994), 2/1181.

<sup>54</sup> el-Kiyâme 75/16-19

<sup>55</sup> Fuat Karabulut, "Kiyâme Suresi 19. Ayet Bağlamında Sünnetin Kaynağı ve Hz. Peygamber'in Tebyin Görevi", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (2019), 238.

<sup>56</sup> Musa Cârullah Bigiyef, *Kitabü's-sünne*, (b.y.: y.y., 1945), 34.

<sup>57</sup> İbn Abdülber, *Câmi'*, 2: 1207. Hz. Peygamber tebyin görevini ya Kur'an ayetlerinin nasıl anlaşılması ve uygulanması gerektiğini fiili olarak göstererek ya da sözle ifade ederek gerçekleştirmiştir. Kadir Gürler, *Hadis ve Sünnet Anlayışımız* (Ankara: Anadolu Yayınları, 2019), 59. Sünnetin dindeki yerini güçlü bir şekilde vurgulayan İmâm Şâfiî'nin (öl. 204/820) *Risâle* adlı eserinde sünnetin Kur'an'ı beyan türlerinin çok sayıda örneği müşahede edilmektedir. Şâfiî, *er-Risâle*, 63-67, 161-201. İbn Abdülber ile aynı yıl vefat eden, Mezopotamya bölgesinin önemli hadisçisi Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) sünnetin Kur'an'ın umumi hükümlerini tahsis ederek veya mücmel hükümlerini tefsir ederek açıkladığını eserinde konu başlığı yaparak ifade etmektedir. Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 12. Kur'an'ın müphemini tefsir, mücmelini tafsîl, müşkilini beyân, mutlakını takyîd, umûmunu tahsis sünnetin kitabı açıklama şekillerindedir. Hüseyin Kahraman, "Hadis ve Hadisle İlgili Temel Kavramlar", *Hadis*, ed. Zişan Türkan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 23-28. Namaz, hac, zekât, ve oruç gibi temel ibadetlerin ahkâmı ve uygulama şekilleri genellikle sünnetle vuzuha kavuşmaktadır. Sıbâî, *es-Sünne*, 49.

Sünnetin Kur'an için "kendisinden ayrılması mümkün olmayan bir bütünlüycü" olduğunu ifade eden<sup>58</sup> klasik dönem muhaddislerinin sünnetin Kur'an'ı beyanı meselesinde sünneti öncelikle dikkat çekmektedir. Bu bağlamda Mekhûl (öl. 112/730) Kur'an'ın sünnete olan ihtiyacının sünnetin Kur'an'a olan ihtiyacından fazla olduğunu açıklamış,<sup>59</sup> İbn Atiyye (öl. 130/748) Cebrâil'in Kur'an'ı indirdiği gibi, Kur'an'ı açıklayan sünneti de indirdiğini söylemiştir.<sup>60</sup> Yahyâ b. Ebû Kesîr (öl. 129/746) sünnetin kitaba kâdî olduğunu, kitabın sünnete hâkim kâdî olmadığını belirtmiştir. Ahmed b. Hanbel'e (öl. 241/855) sünnetin Kur'an'a kâdî olması sorulduğunda, "Bu konuda benim kesin olarak bildiğim şey sünnetin Kur'an'ı tefsir ve tebyîn etmesidir." demektedir.<sup>61</sup> İbn Kuteybe (öl. 276/889) ise sünnetin kitaba kâdî olmasını sünnetin kitabı açıklaması ve kitabın âyetlerindeki Allah'ın muradını haber vermesi şeklinde yorumlamaktadır.<sup>62</sup>

Hiz. Peygamber'in kitabı açıklamasının manası Kur'an'ın metninde bulunmayan bir takım ilave şerh ve beyanlarda bulunması demektir. Onun açıklamaları kelimelerin lügavî manalarını beyan etmekten çok Kur'an'da müphem ve mücmel olarak geçen bir takım emir ve yasakların neler olduğunu ve nasıl uygulanacağını gerek sözlü gerekse fiili olarak öğretip gösterme şeklindedir.<sup>63</sup> Dârimî'nin (öl. 255/869) *Sünen*'ine "Hz. Peygamber'in hadisinin tefsirinden sakınılması" gibi bir konu başlığı koyması peşinden gelen rivayetin de "Hadisin ve Kur'an'ın tefsirinden kaçınılması" içeriğine sahip bulunması, sünnetin tıpkı Kur'an gibi şahsi yorumlara tâbi tutulmadan uygulanması gerektiğine ve sünnetin Kur'an'ı açıklamasının Kur'an'a ilave şerh ve beyanda bulunmasıyla ilişkilendirilmesine bağlanabilir.<sup>64</sup>

Sonuç olarak ehl-i hadisin sünnet savunusunun en belirgin argümanı Kur'an-sünnet bütünlüğüdür. Bunun için onlar Kur'an ve sünnetin sıkı münasebetini gösterme gayreti içerisinde olmuşlar, sünnetin vahiy olduğu konusunda ısrarcı davranmışlar ve sünnetin Kur'an'ı beyanına büyük önem atfetmişlerdir.

<sup>58</sup> Koçkuzu, *Haber-i Vâhid*, 102.

<sup>59</sup> İbn Abdülber, *Câmi'*, 2/1194.

<sup>60</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 15.

<sup>61</sup> İbn Abdülber, *Câmi'*, 2/1194.

<sup>62</sup> İbn Kuteybe, *Te'vîl*, 186.

<sup>63</sup> Saffet Sancaklı, *Hadis İnkârcılığı: Hadis Karşıtlarının İddiaları ve Cevaplar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 178.

<sup>64</sup> Dârimî, "Mukaddime", 39. Zira Dârimî'nin aynı bâb başlığı altında Ömer b. Abdülaziz'den (öl. 101/720) naklettiği "Allah'ın, peygamberinin lisanıyla helal kıldığı şeyler kıyamet gününe kadar helal, peygamberinin lisanıyla haram kıldığı şeyler kıyamet gününe kadar haramdır." haberi mahiyeti itibarıyla sünnetin kitabı beyan etmesinin de vahiy kabul edildiğini göstermektedir. Bu bağlamda hadis tedvininin öncü ismi İbn Şihâb ez-Zühri'ye (öl. 124/742) akrabalık bağları ile ilgili bir hadisin tefsiri sorulduğunda "Hz. Peygamber'e tebliğ bize ise teslim olmak düşer. Allah Resûlünün hadisi nasıl ise öylece amel ediniz." demesi; Mu'temir b. Süleyman'ın (öl. 187/803) selefin Kur'an'ın re'y ile tefsirini hoş görmediği gibi hadisin de re'y ile tefsirini hoş görmediğini belirtmesi, sünnetin kitabı beyanının vahiy kabul edilmesine ve kitap-sünnet birlikteliğine güçlü bir vurgu olarak kabul edilebilir. Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *el-İlel*, thk. Sa'd b. Abdullah el-Humeyd (b.y.: Metâbiü'l-Hamîdî, 1427/2006), 5/466-468.

## 2. Sünnete İttiba

En belirgin manası birine uymak ve itaat etmek demek olan ittiba birinin söz ve işlerini derinlemesine araştırmak, incelemek; Kur'an ve sünnetle amel etmek suretiyle Kur'an ve sünnete tabi olmak; birine söz ve fiilinde muvafakat etmek, edep, ilim ve yaşantıda öncekilerin yolunu ve izini takip etmek, yaptığının aynısını yapmak gibi manalara gelir.<sup>65</sup> İttiba uyma ve tabi olma anlamında itaatle aynı anlamdadır. Ancak ittibadaki uyma sözlü olmaktan ziyade görerek ve örnek alarak gerçekleşen bir uymadır.<sup>66</sup> Allah'a ittibadan değil, emirlerine ittibadan söz edilir. İttiba vahiy ile indirilene uymaktır. Hz. Peygamber'in ardından gitmeyi, izini takip etmeyi, ondan ayrılmamayı gerektirir. Allah bize kendisi için itaati, vahyi için ittibayı; Hz. Peygamber için hem itaati hem ittibayı emretmektedir.<sup>67</sup>

Kur'an'da Allah'a ve Resulüne itaate davet eden, müminleri Hz. Peygamber'e karşı gelmekten men eden, onları Hz. Peygamber'e tabi olmaya çağıran, müminlerin Hz. Peygamber'in verdiği hükümlere boyun eğmeleri gerektiğini bildiren çok sayıda âyet vardır.<sup>68</sup> Hz. Peygamber'e itaat veya ittiba sağlığında onun verdiği hükümleri kabul etmek olarak telakki edilmişken, dâr-ı bekaya irtihalinden sonra sünnete göre amel olarak anlaşılmıştır. Çünkü naslar O'na itaati onun hayatıyla ve sadece onun ashâbıyla sınırlandırmamıştır. Ona ittiba onun ashâbına ve o hayatta iken gerekli olduğu gibi onun vefatından sonra da tüm müminler için gereklidir. Zaten Hz. Peygamber hayatta iken de gıyabında sünnete ittiba ile müminleri sorumlu tutmuştur.<sup>69</sup> Müminlerin Hz. Peygamber'e itaati, onun sünnetlerine göre yaşamak, hadisleriyle amel etmek ve dini meselelerde sünnetin sahih muhteviyatını uygulamakla gerçekleşir.<sup>70</sup>

Hz. Peygamber'e ittiba etme, onu örnek alma konusunda iki yaklaşım ön plana çıkmaktadır. Birincisi Hz. Peygamber'e ittiba etmede onun söz ve fiillerinin illet ve maksatlarını dikkate almakta buna göre delil olup olmama durumunu belirlemektedir. Diğer anlayış ise onun söz, fiil ve eylemlerini illet ve makâsıd çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutmadan şekil ve lafız üzerinden hareket ederek literal uygulamayı benimsemektedir. Hz. Peygamber'in davranışlarında makâsıdı esas alan Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve bazı usulcülerin bu anlayışı fıkıh usulü kitaplarının sünnet ve sünnetin hücciyeti bölümlerinde kendine yer bulmuş olmasına rağmen sünnetin anlaşılmasında yaygın bir etki oluşturamamıştır. Hz. Peygamber'e ittiba etmekte, onu örnek almakta lafızcı yaklaşımı benimseyen alimler görüşlerini temel hadis kaynaklarında, hadis usulü eserlerinde ve şerh edebiyatında ortaya

<sup>65</sup> Ebû'l-Kâsım Hüseyin Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kurân*, thk. Saffân Adnan ed-Dâvûdî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412/1991), 163.

<sup>66</sup> Cemal Ağırman, *Sünnette İtaat* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 27-28.

<sup>67</sup> Sancaklı, *Hadis İnkârcılığı*, 172.

<sup>68</sup> Mevlüt Güngör, "Kur'an'ın Hz. Peygamber'in Sünnetine Verdiği Değer", *Sünnetin Dindeki Yeri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997), 57-78.

<sup>69</sup> Sıbâî, *es-Sünne*, 55.

<sup>70</sup> Subhî es-Sâlih, *Ulûmu'l-hadîs ve muştalaḥuhû* (Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1999), 291.

koymuşlar ve bu anlama ve yorumlama yöntemi kendisine daha geniş bir taban bulmuştur. Kısaca illet ve makâsîd temelinde Hz. Peygamber'i anlayan şahıs ve ekollerin tarihi süreçte lafızcı ve şekilci ekoller kadar etkili olmadıkları görülmektedir.<sup>71</sup> Bu bağlamda hadisçiler sünnet savunusunun ikinci ayağını naslardan hareketle ittiba ve itaat anlayışı üzerine inşa etmişlerdir. Bu meyanda günümüze ulaşan en erken musannef eser hüviyetindeki Ma'mer b. Râşid'in (öl. 153/770) *Câmi'*inde "İnsanların soru sorması" konu başlığı altında yer verilen rivayetlerde insanlardan Hz. Peygamber'in yasakladığı şeylerden kaçınmaları ve emrettiklerini yerine getirmeleri istenmektedir.<sup>72</sup> Erken dönemde sünnet savunucularının bayraktarlığını yapan İmam Şâfi'ye (öl. 204/820) göre, insanların Allah'ın vahyine ve Hz. Peygamber'in sünnetlerine uyması farzdır.<sup>73</sup> Allah, Hz. Peygamber'in koyduğu her sünnete uymayı zorunlu kılmış, Hz. Peygamber'in sünnetine uymanın kendisine itaat anlamına geldiğini beyan etmiştir. Hz. Peygamber'e uymamakta inat edenler affedilmez derecede büyük günah işlemektedir. Zira onun sünnetine uyup uymama hususunda insanların tercih hakkı bulunmamaktadır.<sup>74</sup> Erken dönem musannef eser müelliflerinden İbn Ebû Şeybe (öl. 235/849) *Musannef* adlı eserinin "Siyer" bölümünde Hz. Peygamber'e itaat etmenin Allah'a itaat etmek olduğunu, Peygamber'e isyan etmenin de Allah'a isyan etmek olduğunu bildiren rivayetlere yer vermektedir.<sup>75</sup>

Rivayet dönemi meşhur hadis kaynakları da hadisçilerin Hz. Peygamber'e itaat ve sünnete ittibaya dair görüşlerini ortaya koyan bölüm, konu başlığı ve rivayetlere azımsanmayacak ölçüde yer vermektedir. Bu eserlerin en kabul göreni Buhârî'nin (öl. 256/870) *Sahîh'*indeki "Rasûlullah'ın sünnetlerine uymak" konu başlığı zengin bir içeriğe sahiptir.<sup>76</sup> Buhârî şârihlerinden İbnü'l-Mülakkin (öl. 804/1401) bu bâb başlığındaki on iki rivayeti sıraladıktan sonra Allah'ın, peygamberine ittibayı, sünnetlerine uymayı emrettiğini, peygamberinin sünnetine muhalefet edenleri ve onun sünnetinden yüz çevirenleri azapla ikaz ettiğini belirtmektedir.<sup>77</sup> Aynî'ye (öl. 855/1451) göre bu konu başlığı, Hz. Peygamber'in kavî ve fiîli sünnetlerine uymanın/iktida gerekliliğini açıklamaktadır.<sup>78</sup> Buhârî'nin *Sahîh'*indeki "Peygamber'in fiillerine uymak" bâb başlığı sünnete uyma konusunda hiç şüphesiz müellifin görüşünü yansıtmaktadır. Bu başlık altında yer verdiği rivayette Hz. Peygamber'in altın yüzük taktığı bunu gören sahâbenin de altın yüzük taktığı, sonra Hz. Peygamber'in o yüzüğü çıkarıp attığı ve bir daha takmayacağını söylediği

71 Hacı Musa Bağcı, "Hz. Peygamber'in Örnekliliğinin Günümüzdeki Önemi", *Hiz. Muhammed (sav) ve Mesajı*, ed. Mehmet Mahfuz Söylemez (Çorum: İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2014), 122.

72 Ebû Amr Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Lahor: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1987), 11/2220 (No. 20372).

73 Şâfiî, *er-Risâle*, 73.

74 Şâfiî, *er-Risâle*, 88.

75 Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *Kitâbü'l-muşannef fi'l-eḥâdîsi ve'l-âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989), 6/418 (No. 32529).

76 Buhârî, "İ'tisâm", 2.

77 İbn Mülakkin, *Tavzîh*, 33/23.

78 Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/25.

bunun üzerine sahâbenin de derhal aynı şekilde amel ettiği anlatılmaktadır.<sup>79</sup> Bu bâb başlığı ve altında tercih edilen rivayet Hz. Peygamber'e ittibanın mahiyetini de göstermektedir. Ancak, Hz. Peygamber'in bu ve benzeri fiillerine uymanın ve o şekilde davranmanın hükmü tartışılmıştır.<sup>80</sup>

Buhârî'nin *Sahîh*'inden sonra en çok kabul gören hadis eseri olan Müslim'in (öl. 261/875) *Sahîh*'inde "Peygamber'e ittibanın gerekliliği" konu başlığı yer almaktadır. Bu başlık altında zikredilen rivayet şöyledir: Zübeyr b. Avvâm ile ensardan komşusu bahçelerindeki hurma ağaçlarının sulanması konusunda anlaşmazlığa düşerler. Konuyu Hz. Peygamber'e götürürler. Hz. Peygamber Zübeyr'e "Önce ağaçlarını sula sonra suyu komşuna bırak" buyurur. Ensardan olan adam, Hz. Peygamber'in bu hükmüne kızdı ve "Zübeyr halanın oğlu olduğu için mi böyle bir hüküm veriyorsun?" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber'in yüzünün rengi attı ve Zübeyr'e dedi ki: "Bahçeni sula! Sonra suyu tut, hurma ağaçlarının köklerine ulaşmadan bırakma." Zübeyr, "*Hayır, rabbine andolsun ki, aralarında çıkan anlaşmazlık hususunda seni hakem kılıp sonra da verdiği hükümden içlerinde hiçbir sıkıntı duymaksızın onu kabullenmedikçe ve boyun eğip teslim olmadıkça iman etmiş olmazlar.*"<sup>81</sup> âyetinin bu olay üzerine nazil olduğunu düşünüyorum demiştir.<sup>82</sup> Bu rivayette Hz. Peygamber'in öfkelenme sebebi peygamberin saygınlığının dikkate alınmamasıdır.<sup>83</sup> Kâdı İyaz'a (öl. 544/1149) göre Hz. Peygamber'e böyle bir saygısızlığı daha sonraki dönemlerde yapmak ve onun hüküm verirken hevâ ve akraba kayırmacılığı ile hareket ettiğini söylemek kişinin küfrünü ve katlini gerektirmektedir.<sup>84</sup> Müslim, gereksiz yere çok soru sormak ile ilgili bir sonraki bâbda Hz. Peygamber'in "Size neyi yasaklamışsam ondan kaçının. Size neyi emretmişsem gücünüz ölçüsünde yerine getirmeye çalışın." rivayetine yer vermektedir.<sup>85</sup> Bir sonraki konu başlığının ismi ise "Hz. Peygamber'in kendi görüşü doğrultusunda dünyevi meselelere dair beyan ettiği fikirlere değil; dinin gereği olarak söylediklerine uymak" şeklindedir.<sup>86</sup> Bu başlık Müslim'in (öl. 261/875) *Sahîh*'inin konu başlıklarını koyan Nevevî'nin (öl. 676/1277) sünnete ittiba anlayışını da göstermektedir.<sup>87</sup> Çağdaş şârihlerden Musa Şahin Lâşîn bu konu başlıklarını ve içerdikleri rivayetleri şöyle yorumlamaktadır. Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanmak onun getirdiklerine uymayı, emirlerini ve yasaklarını kabul etmeyi, hükümlerine boyun

<sup>79</sup> Buhârî, "İ'tisâm", 4.

<sup>80</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/274.

<sup>81</sup> Nisâ 5/65.

<sup>82</sup> Ebü'l-Hasan İbnü'l-Haccâc el-Müslim, *el-Câmi'u's-Şahîh*, thk. M. Fuat Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Fedâil", 129.

<sup>83</sup> Ebü Zekeriyâ Yahyâ en-Nevevî, *el-Minhâc şerhu Şahîh-i Müslim ibni Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392/1972), 15/108.

<sup>84</sup> Ebü'l-Fadl Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâ'id-i Müslim*, thk. Yahyâ İsmail (Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998), 7: 327.

<sup>85</sup> Müslim, "Fedâil", 130.

<sup>86</sup> Müslim, "Fedâil", 38. bâb başlığı.

<sup>87</sup> M. Yaşar Kandemir, "el-Câmiu's-Sahîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/124.

eğmeyi gerektirmektedir.<sup>88</sup> Hadisçilerin bu konudaki yorumları uzun uzadıya zikredilebilir. Ancak bu çalışmanın sınırları kapsamında bu kadarla yetinilmektedir.

Ebû Dâvûd (öl. 275/889) *Sünen*'inde "Kitabü's-sünne" diye isimlendirdiği bir bölüme yer vermiştir. O bu bölümde ehl-i hadisin itikadî konulardaki yaklaşımını ortaya koymuş, diğer fırka ve mezheplerin görüşlerini reddetmiştir. Ayrıca sünnetin Kur'an'a arzı ve bize Kur'an yeter söylemine rivayetlerle cevap vermiştir.<sup>89</sup> O, "Sünnetin bağlayıcılığı" konu başlığı altında önce sünnetin de vahiy olduğuna ve sünnetin hücciyetine delalet eden rivayetlere, peşinden sünnetin Kur'an'a arz edilmemesine dikkat çeken erike hadisine, akabinde de sünnete sıkı sıkıya yapışmaya ve bid'atlerden uzak durmaya delalet eden rivayetlere yer vermiştir. Bu bâbtaki rivayetleri yorumlayan Hattâbî (öl. 388/998) sünnetin Kur'an'a arz edilmesine gerek olmadığını, Hz. Peygamber'den nakledildiği sabit olan her şeyin bizatihi delil olduğunu ifade etmektedir.<sup>90</sup>

Tirmizî (öl. 279/892) *Sünen*'in ilim bölümünde "Sünnete yapışmak ve bid'atlerden sakınmak" konu başlığı altında öncelikle İrbâd b. Sâriye (öl. 75/694) rivayetine yer vererek sünnete ittibaya dikkat çekmiş, akabinde sünneti ihya etmenin önemini vurgulamıştır.<sup>91</sup> Tirmizî, sonraki konu başlığına "Resûlullah'ın yasakladığı şeylerden uzak durmak" ismini vermiş bu başlık altında tek hadis nakletmiştir. Bu rivayet de Peygamber'e ittiba etmeyi emretmekte, onun buyruklarına aykırı davranmayı yasaklamaktadır.<sup>92</sup>

İbn Mâce (öl. 273/887) *Sünen*'inin yirmi dört bâbtan oluşan mukaddimesinde hemen hemen kitabü's-sünnelerin muhtevasını işlemiş, mukaddimenin ilk iki konusunu da sünnete ittibaya ve Hz. Peygamber'in hadislerine saygı göstermeye ayırmıştır. Onun mukaddimesinde ilk konu başlığı "Resûlullah'ın sünnetine ittiba etmek" şeklindedir. O bu başlık altında on bir rivayete yer vermiştir. Daha önce zikri geçen kaynaklardaki rivayetlerden farklı olarak kıyamete kadar Allah'ın emirlerini ayakta tutacak, Allah'a itaate devam edecek ve muhalefet edenlerin kendilerine hiçbir zarar veremeyeceği bir gruptan yoğun bir şekilde bahsetmiştir.<sup>93</sup> Bu grubun tüm âlimler olduğu söylenmekle birlikte ehl-i hadis olduğu da ifade edilmektedir.<sup>94</sup> Buhârî ve onun hocası Ali b. el-Medînî (öl. 234/848) bu grubun ashâbü'l-hadis olduğunu belirtmektedir.<sup>95</sup> Böylece İbn Mâce sünnete ittiba eden ve sünneti ayakta tutacak grubun ehl-i hadis olduğuna dikkat çekmekte, ehl-i re'y ve kelamcılar bu grubun

<sup>88</sup> Musa Şâhîn Lâşîn, *Fethu'l-mün'im şerhu Şahîhi Müslim* (b.y.: Dârü's-Şurûk, 1423/2002), 9/217.

<sup>89</sup> Ebû Dâvûd, "Sünne", 6.

<sup>90</sup> Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, 4/299.

<sup>91</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Matbaatü Mustafa, 1975), "İlim", 16.

<sup>92</sup> Tirmizî, "İlim", 17.

<sup>93</sup> Ebû Abdullah Muhammed İbn Mâce, *Sünen*, thk. M. Fuad Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "Mukaddime", 1.

<sup>94</sup> Sultan b. Muhammed Ali el-Kârî, *Mirâtü'l-mefâtih şerhu mişkâti'l-meşâbih* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1422/2002), 6/2462.

<sup>95</sup> Muhammed b. Eşref Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd şerhu süneni Ebû Dâvûd* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 7/115.



dışında tutmaktadır. Mukaddimenin ikinci bâbının ismi “Resûlullah’ın hadisine saygı göstermek ve ona muhalefet edene tavizsiz davranmak” şeklindedir. Bu konu başlığı altında sünnetin hücciyetini ve dini konularda sonradan ortaya çıkarılan her şeyin reddedileceğini vurgulayan on iki rivayete yer vermektedir.<sup>96</sup>

Dârimî (öl. 255/869) *Sünen*’inin mukaddimesinde “Sünnete ittiba” başlığı altında konuyu genişçe işlemiştir. O görüşlerini desteklemek amacıyla merfû’, mevkûf ve maktû’ haberlere yer vermiş, sahih haberlerin yanında zayıf haberlerden de istifade etmiştir. O konu çerçevesinde altı haber nakletmiştir. Bu haberlerde sünnete sıkı sıkıya tutunmaktan, kurtuluşun sünnete tutunmakta olduğundan, uygulanmayan her bir sünnetle dinin ortadan kalkacağından, bid’atlerin tehlikesinden ve hevâ ehlinin dalâlette olduğundan bahsedilmektedir.<sup>97</sup> Dârimî’den yaklaşık bir buçuk asır sonra yaşayan Lalekâî’nin (418/1027) onun naklettiği maktû’ haberleri Ehl-i sünnet ve’l-cemaatin itikadî görüşlerinin dayanakları içerisinde zikretmesi Dârimî’nin sünnete ittiba perspektifinin Mu’tezile ve ehl-i re’y gibi haber-i vâhide yaklaşımlarının hadisçilerden farklı olan gruplara odaklandığını göstermektedir.<sup>98</sup>

Dördüncü asırda ehl-i hadisin önde gelen temsilcilerinden İbn Hibbân (öl. 354/965) *Sahîh* adlı eserinin mukaddimesinde “Sünnete bağlılık (i’tisâm) ve nafil, emir, nehiy olarak sünnete taalluk eden hususlar” başlığı altında meseleye yer vermiştir. Bu husutaki ilk alt başlık “Sünnete ittibanın gerekliliği ve onunla alakalı konular” şeklindedir. İbn Hibbân bu başlık altında Hz. Peygamber ve onun sünnetine itaat etmenin ehemmiyetine değinmiştir.<sup>99</sup> Onun “İ’tisâm” ana başlığı altında Müslümanın Hz. Peygamber’in sünnetlerine tutunması ve sünnete mesafeli tüm bid’at ehlinden kendisini koruması; Allah ve Resûlü’nü çok seven, onların emirlerini her şeye tercih eden, onların rızalarını isteyenlerin cennette Hz. Peygamber’le beraber olacağı; Hz. Peygamber’in yoluna bağlılığın gerekliliği; kişinin tüm fiillerinde sünneti yaşamanın arayışı içinde olması, sünnete aykırı olan her bid’atten kaçınması vb. alt başlıklar sünnete ittiba hususundaki yaklaşımını göstermektedir.<sup>100</sup>

Ehl-i hadis temel hadis kaynaklarında yer verdikleri peygambere itaat ve ittiba, sünnete ittiba, sünnete tutunmak vb. başlıklar altında ve bu bağlamda ortaya koydukları rivayetlerle sünnetin bilgi kaynağı olduğunu, sünnetle amel etmenin gerekliliğini, sünnetin itikattan ameli konulara her alanda delil olduğunu vurgulamıştır. Onlar böylece haber-i vâhid özelinde sünnetin delil olmasına âyet ve hadislerden örnekler sunarak, sahâbî ve tabiîn kavilleriyle cevap vermişlerdir.

<sup>96</sup> İbn Mâce, “Mukaddime”, 2.

<sup>97</sup> Dârimî, “Mukaddime”, 16.

<sup>98</sup> Ebü’l-Kâsım Hibetullah el-Lalekâî, *Şerhu Uşûli İ’tikâdi Ehli’s-sünne ve’l-cemâ’a*, thk. Hamdân el-Gâmidî (Riyad: Dâru Taybe, 1423/2003), 1/104, 106.

<sup>99</sup> İbn Hibbân, *Şahîh*, 1/176-178.

<sup>100</sup> İbn Hibbân, *Şahîh*, 1/176-186.

### 3. Re'y Karşıtlığı

Re'y kelimesi fıkhıta hakkında nas bulunmayan bir meselede müctehidin şahsî görüşü olarak tanımlanır. Re'y taraftarı anlamına gelen ehl-i re'y ise Kûfe ekolü olarak anılan fikhî faaliyetin ikinci yüzyıldan itibaren özel adı olmuştur. Hz. Peygamber döneminden itibaren dinî hükümlerin anlaşılmasında ve yorumlanmasında sahâbenin ve tâbiînin re'ye müracaat ettikleri malumdur. Ancak zamanla müminlerin kahir ekseriyeti tarafından benimsenen inanç ve yaşayışa aykırı görüşlerin ortaya çıkması re'yin iyi ve kötü şeklinde algılanması sonucunu doğurmuş, bu bağlamda ehl-i re'y tabiri kınama ve eleştiri amacıyla kullanılmıştır. Kûfe ekolünün ehl-i re'y olarak adlandırılması, bu ekolün sünneti terk edip yalnızca re'y ile hüküm verdiği anlamına gelmez. İslam bilginleri arasında kitap ve sünnetin aslî delil olduğu konusunda görüş farklılığı yoktur. Hadislerin yorumunda veya hadislerin sıhhatini kabul şartlarında görüş farklılıkları vardır. Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve ekolünün ehl-i re'y olarak adlandırılmasına gelince; bu ekolün fakihleri hüküm çıkarmada re'yi sık kullanmaktadır. Bu, Irak bölgesinin sosyal dokusu, farklı siyasi ve itikadî fikirlerin yoğun olarak bulunduğu bir merkez olmasından kaynaklıdır. Her gün karşılaşılan yeni sorunlar re'y ile hüküm vermeyi zorunlu hale getirmiştir. Diğer taraftan bu bölgede farklı siyasi ve kültürel yapılar taassuplarının etkisiyle hadis uyduruyor, uydurdukları isnatları sahih hadislere ekliyor ve sünnet hakkında şüphe uyandırıyorlardı. Bütün bunlar hadisleri kabulde bölge âlimlerini yeni şartlar ileri sürmek durumunda bırakmıştı. Zorunluluk gereği Kûfeli âlimlerin hadisleri kabuldeki ihtiyatlı tavrı, hakkında nas bulunmayan yeni meseleler karşısında re'ye başvurmaları, farazi meseleler üzerine re'y ile hükümler inşa etmeleri onları Medine merkezli ehl-i hadis ekolünden ayırmıştı. Özellikle hadislerin tedvin faaliyetiyle başlayan süreçte Medine merkezli teşekkül eden hadis ekolü, Kûfeli âlimlerin verdiği fetvaların ellerindeki rivayetlere uygun olmadığını görüyor, onların re'y ile hüküm verdiği fikrine kapılıyor onları itham ediyorlardı. Ebû Hanîfe ve öğrencilerinin ehl-i re'y olarak isimlendirilip tenkit edilmelerinde ehl-i hadisin şiddetle eleştirdiği Mu'tezile mezhebi mensuplarının amelde Hanefî mezhebine tabi olmaları da etkili olmuş görünmektedir.<sup>101</sup>

Ehl-i hadisin ehl-i re'y karşıtı tavırları onların telif ettiği eserlere de yansımış, onlar re'y ile hüküm vermenin kerahetini, sakıncalarını eserlerinde konu başlıklarıyla ve ilgili rivayetlerle ortaya koymuşlar, sünnet savunusunun temellerinden birisini de re'y karşıtlığı üzerine bina etmişlerdir. Erken dönem müelliflerinden Ma'mer b. Râşid'in (öl. 153/770) eserinin ilim konusunda naklettiği "Sana söyledikleri Peygamber'in ashâbından bir nakil ise onunla amel et. Ancak söyledikleri şey kendi görüşleri ise ona bevlet." şeklindeki söz, hicrî ikinci yüzyılda mesnetsiz re'ye bakışı net bir şekilde yansıtmaktadır.<sup>102</sup>

<sup>101</sup> İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Mezhebinin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 47-53; M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/520-524.

<sup>102</sup> Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11/256 (No. 20476).

İmam Şâfiî (öl. 204/820) Hanefilerin haber-i vahid yaklaşımını reddedercesine “Haber-i vâhidin delil oluşu onu hiçbir şeye kıyas yapma ihtiyacı hissetmeyeceğim kadar kuvvetlidir ve haber-i vâhid kendi başına bir delildir.” demektedir.<sup>103</sup> O, muttasıl bir senetle Peygamber’e ulaşan bir hadisin ne çoğunlukla Medinelilerin yaptığı gibi uygulama ve icmâ terimlerinde formülleşen pratik adına ne de Iraklıların re’y ve kıyas dedikleri teorik veya soyut ilke adına bir kenara atılamayacağını savunmaktadır.<sup>104</sup>

İbn Ebû Şeybe (öl. 235/849) *Musannef*’inde Ebû Hanîfe’nin (öl. 150/767) Hz. Peygamber’den nakledilen sünnete muhalefet ettiği görüşlere dair 125 meseleden müteşekkil “Ebû Hanîfe’ye reddiye” bölümünü kaleme almıştır.<sup>105</sup> Ehl-i hadis, adalet sahibi ravilerin naklettiği âhâd haberleri ulema nezdinde genel kabul görmüş hadislere ve Kur’an’ın manalarına arz etmesi, muhalif gördüklerini şâz olarak nitelendirip reddetmesi sebebiyle Ebû Hanîfe’yi eleştirmektedir.<sup>106</sup> Çünkü İbn Ebû Şeybe’nin de aralarında bulunduğu ehl-i hadise göre hadislerin kabul edilmesi için Kur’an’a, genel sünnete, akla arz edilmesi vb. ameliyeler gereksizdir. Onlara göre adalet ve zabt sahibi ravilerin naklettiği muttasıl senedle rivayet edilen, illet ve şâz bulunmayan hadisler makbuldür ve onunla amel edilir.<sup>107</sup> Ehl-i hadis sahih olan haber-i vâhidin ilim ifade edeceğini ve Kur’an’ın umûmi hükümlerini tahsis, mutlak hükümlerini takyîd, mücmel hükümlerini beyân edebileceğini savunmaktadır. Ebû Hanîfe ise haber-i vâhid ile Kur’an’ın umûmi hükümlerini tahsis etmeyi Kur’an’ı nesh etmek; mutlak hükümlerini takyîd ve mücmelini beyan etmeyi de Kur’an’a ziyade olarak nitelendirmektedir. Bundan dolayı zan ifade eden haber-i vâhidin böylesine bir işlevinin olması mümkün değildir.<sup>108</sup>

Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855) ehl-i re’yden hadis rivayet edilmeyeceğini söylemiş,<sup>109</sup> Kûfe’de ehl-i re’yin temsilcisinin Ebû Hanîfe olduğunu,<sup>110</sup> O’nun elde edebildiği sünnetleri ve âsârı re’yiyle reddettiğini,<sup>111</sup> kişinin ilimde yapacağı en son şeyin Ebû Hanîfe’nin görüşlerine müracaat etmek olduğunu bunun da kişinin ilmî acizliğini ortaya koyacağını ifade etmektedir.<sup>112</sup>

<sup>103</sup> Şâfiî, *er-Risâle*, 384.

<sup>104</sup> Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 275.

<sup>105</sup> İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 7/277. Muhammed Zâhid el-Kevserî, İbn Ebû Şeybe’nin Ebû Hanîfe’nin sünnete muhalif davrandığına dair iddialarını kapsamlı bir reddiye ile cevaplandırmıştır. Geniş bilgi için bk. Muhammed Zâhid el-Kevserî, *en-Nüketü’-t-‘tarîfe fi’t-tehaddüş ‘an Rudûdi İbn Ebî Şeybe ‘alâ Ebî Hanîfe* (Kahire: y.y., 1365/1945).

<sup>106</sup> Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah İbn Abdülber, *el-İntikâu fi fezâilî’s-şelâseti’l-eimmeti’l-fükahâ* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 149.

<sup>107</sup> Atawuxi Jiaerfu, *İbn Ebî Şeybe’nin Ebû Hanîfe’ye İtirazları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 153.

<sup>108</sup> Jiaerfu, *İbn Ebî Şeybe*, 164.

<sup>109</sup> Ebû Abdillâh Ahmed İbn Hanbel, *el-‘İlel ve ma’rifeti’r-ricâl*, thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs (Riyad: Dârü’l-Hânî, 1422/2001), 2/102.

<sup>110</sup> İbn Hanbel, *‘İlel*, 3/156.

<sup>111</sup> İbn Hanbel, *‘İlel*, 2/545.

<sup>112</sup> İbn Hanbel, *‘İlel*, 2/66.

Buhârî, *Sahîh*'in "İ'tisâm" bölümünde re'y meselesini genişçe işlemektedir. Onun bu konuda tercih ettiği ilk başlık "Re'y ve kıyası kötölemekle" ilgilidir.<sup>113</sup> Buhârî bu bâb başlığı altında ilmin, alimlerin yok olmasıyla ortadan kalkacağını sonra kendi görüşleriyle (re'y) fetva veren cahil kişilerin türeyeceğini ve onların insanları dalalete sürükleyeceğini belirten iki rivayete yer vermektedir. *Sahîh*'in şerhi günümüze ulaşan en kadim şârihlerinden İbn Battâl'ın (öl. 449/1057) naklettiğine göre, Buhârî burada Kur'an, sünnet ve ümmetin icmâna dayanmayan kıyası (re'yi) zemmetmektedir. Bu üç asla dayanan re'y övülmektedir ve onun adı aslında içtihatdır. Bu asıllardan birine dayanmayan kıyas, zan ifade etmektedir.<sup>114</sup> Aynî (öl. 855/1451) ise bu asıllara dayanan kıyasın zemmedilemeyeceğini onun da hüküm çıkarma konusunda dördüncü asıl ve delil olduğunu belirtmektedir. Beyhakî'nin (öl. 458/1066) naklettiği "Ashâbü'r-re'yden sakının. Onlar sünnetlerin düşmanıdır, hadisleri ezberlemekten kaçınırlar, re'y ile hüküm verirler. Hem kendilerini hem de insanları dalalete düşürürler." şeklindeki rivayet<sup>115</sup> ile ilgili olarak da; bu rivayetin sıhhatinin tartışmalı olduğunu, rivayet sahih kabul edilse dahi bununla hakkında nas bulunan konularda kıyasla hüküm vermenin kastedildiğini açıklamaktadır.<sup>116</sup>

Buhârî'nin konu çerçevesinde yer verdiği bâb başlıklarından birisi de "Hz. Peygamber'in kendisine vahyin nazil olmadığı konularda soru sorulduğunda bilmiyorum diyerek cevap vermesi veya o konuda vahiy nazil oluncaya kadar susması ve sorulara re'y ve kıyasla cevap vermemesi" şeklindedir.<sup>117</sup> Bu konu başlığında o, İbn Mes'ûd'dan (öl. 32/652) Hz. Peygamber'e ruh ile ilgili soru sorulması ve onun da âyet nâzil oluncaya kadar cevap vermemesini nakleder. Akabinde Câbir b. Abdullah'ın (öl. 78/697) mirasını nasıl taksim edeceğine dair sorusuna, Hz. Peygamber'in âyet nâzil oluncaya kadar cevap vermemesi rivayetini tercih etmiştir. Bu bâb başlıklarından ve tercih edilen rivayetlerden Buhârî'nin delil ve ilim ifade etmesi bakımından re'y karşıtı olduğu düşünülebilir. Ancak konu tam olarak böyle değildir. Çünkü Buhârî'nin bu bölümdeki konu başlıklarından birisi "Soran kişiye anlatmak için hükmü bilinen bir meseleyi, hükmünü Allah'ın belirlediği bir başka meselenin yerine koyup ona benzeterek hüküm verenler" şeklindedir.<sup>118</sup> Daha önceki konu başlıklarında re'y ve kıyasla hüküm vermeyi kerih gören Buhârî bu bâbta kıyas kullanımına taraftar bir görüntü arz etmektedir. Bu durum onun re'y ve kıyasla ilgili şartlarını ve sınırlarını ortaya koymaktadır. O, kitap, sünnet, icmâ gibi bir asla dayanmayan zorlama re'y ve kıyasın kullanımına karşı olduğunu ancak bu asıllardan birine istinat eden re'y ve kıyasın ihtiyaç duyulduğunda meşru olabileceğini belirtmektedir.<sup>119</sup> Böylece Buhârî,

<sup>113</sup> Buhârî, "İ'tisâm", 7.

<sup>114</sup> Ebü'l-Hasan İbn Battâl, *Şerhu Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Ebü Temîm Yasir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 10/351; İbn Mülakkin, *Tavzîh*, 33/66-67.

<sup>115</sup> Ebü Bekr Ahmed el-Beyhakî, *el-Medhal*, thk. M. Ziyâurrahman el-A'zamî (Kuveyt: Dârü'l-Hulefâ li'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 190.

<sup>116</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/43.

<sup>117</sup> Buhârî, "İ'tisâm", 8.

<sup>118</sup> Buhârî, "İ'tisâm", 12.

<sup>119</sup> Özpınar, *Hadis Edebiyatının Oluşumu*, 462.

konu başlıkları ve tercih ettiği rivayetlerle re'y ve kıyasa karşı bakışını ortaya koymuş, adeta dönemindeki ehl-i re'yin anatomisini çizmiş ve eleştirilerini dile getirmiştir.<sup>120</sup>

İbn Mâce (öl. 273/887), *Sünen*'in mukaddimesinde "Re'y ve kıyastan kaçınmak" adlı konu başlığına yer vermiş bu başlık altına beş rivayet yerleştirmiştir.<sup>121</sup> Buhârî'den farklı olarak yer verdiği rivayetlerde fetva vermenin ehemmiyetine, ilmin kaynaklarına, yeni bir dini mesele ile karşılaşıldığında nasıl hareket edilmesi gerektiğine değinmektedir. Bu konu başlığı ve rivayetler birlikte değerlendirildiğinde; burada re'y veya kıyastan naslarla çelişen görüş kastedilmektedir. Seleften bu durumu zemmeden çok sayıda nakilde bulunulmuştur. Muhaddisler kıyas ile hüküm verenleri ehl-i re'y olarak isimlendirmişler, bununla hakkında hadis bulunan veya hadis ya da âsâr bulunmayan konularda kendi görüşleriyle amel edenleri kastetmişlerdir.<sup>122</sup> İbn Mâce'nin bu konuda eserine aldığı son rivayet dikkat çekicidir. Bu rivayete göre "İsrail oğullarının durumu aralarındaki milletlerin esirlerinden olma çocuklar yetişene dek iyi idi. Gel gelelim onlar, re'y ile görüş beyan ettiler de hem kendileri saptılar hem de başkalarını saptırdılar."<sup>123</sup> Elbânî'nin (1914-1999) zayıf olduğunu belirttiği bu rivayette, sonradan Yahudi olanların re'y ile hüküm vermeleri ve bunun sonucunda dalaletin kaçınılmaz olduğu anlatılmaktadır. Bu ümmet için de aynı durumun söz konusu olduğu belirtilmekte, Müslümanlar için de Rum ve Fars etkisi dillendirilmekte, ilgili rivayetin maksadının dinin asıllarına dayanmayan re'y ile amelden alıkoymak olduğu ifade edilmektedir.<sup>124</sup> Ancak İbn Mâce'nin zayıf olan bir rivayete burada yer vererek ne söylemek istediği aşıkardır. İsrailoğullarının dinini diğer milletlerin re'y ile hüküm veren köle çocuklarının tahrif ettiği gibi, İslam'ı da sonradan Müslüman olan kölelerin çocukları re'y ile tahrif etmektedir. Bunlar da Ebû Hanîfe ve benzerleridir. Zira İbn Abdülber'in (öl. 463/1071) şu nakli tam olarak bu yargıyı desteklemektedir. "Ebû Hanîfe ortaya çıkıncaya kadar Kûfeliler mutedil insanlardı. Ebû Hanîfe ümmetin kölelerinden birinin çocuğudur. Re'yi ihdas edenler üç kişidir ve üçü de köle çocuğudur. Bunlar Medine'de Rebâa, Basra'da Osman el-Bettî, Kûfe'de Ebû Hanîfe'dir."<sup>125</sup> İbn Mâce, ilgili bâb başlığının adını "Re'y ve kıyastan uzak durmak" koyarak konu hakkındaki fikrini beyan etmiş, ancak bu başlık altına yerleştirdiği rivayetlerle de Ehl-i re'ye karşı tavizsiz tavrını göstermiştir.

Dârimî (öl. 255/869) *Sünen*'inde mukaddimenin yirmi üçüncü konusuna "Re'y ile amel etmenin kerahiyeti" başlığını koymuş, bu başlık altında yer verdiği merfû', mevkûf ve maktu' nitelikli sahih ve zayıf on yedi haberle konuyu işlemiştir.<sup>126</sup> Onun

<sup>120</sup> Ali Akyüz, "İmam Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansımaları", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (2003), 169.

<sup>121</sup> İbn Mâce, "Mukaddime", 8.

<sup>122</sup> Muhammed b. Ali b. Adem İbn Mûsâ, *Meşâriku'l-envâri'l-vehhâce ve meţâli'i'l-esrâri'l-behhâce fî şerhi süneni'l-imâm ibn Mâce* (Riyad: Dârü'l-Muğnî, 1426/2006), 2/132.

<sup>123</sup> İbn Mâce, "Mukaddime", 8.

<sup>124</sup> Zeynüddin Muhammed el-Münâvî, *Feyzül-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-şâgîr* (Kahire: Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1356/1938), 5/295.

<sup>125</sup> İbn Abdülber, *Câmi'*, 2/1079.

<sup>126</sup> Dârimî, "Mukaddime", 23.

bu konuda sünnete bağlılığı, sahâbe sözlerine itibarı ve kıyas karşıtlığıyla bilinen Şa'bi'den<sup>127</sup> (öl. 104/722) ehl-i re'yi kastederek naklettiği “Şunların Rasûlullah'tan naklettiklerini alın, amel edin. Ancak kendi görüşleriyle naklettiklerini helaya atın.” haberi onun re'ye karşı tutumunu anlatmaktadır.<sup>128</sup>

Sonuç olarak Ehl-i hadisin sünnete ittiba ve sünneti savunma gayretlerinin tezahürü olan re'y karşıtlığı aslında ilk asırlardan itibaren rivayet metinleri çerçevesinde şekillenen iki zihnî yaklaşımın varlığını göstermektedir. Bunlar ehl-i hadis ve ehl-i re'ydir. Bu iki zihnî yaklaşımın oluşmasındaki temel saik rivayet metinlerinin anlaşılması ve yorumlanmasındaki yöntem farklılığıdır. Rivayetlerin toptan kabul veya reddi değil, nasıl anlaşılacağı sorunu bu iki zihnî akımı doğurmuştur. Şâfiî'den (öl. 204/820) sonraki süreçte hadis ehlinin re'y karşıtlığı katlaşılarak devam etmiş, re'y ve kıyasın kınandığına dair özel konu başlıkları hadis kaynaklarında yer almıştır.<sup>129</sup> Hadisçilerin sünneti savunma gayretinin bir tezahürü mahiyetindeki bu başlıklar ve buralara yerleştirdikleri hadisler re'ye karşı onların tutumunu göstermektedir. Onlar bir konuda hadis ve âsâr varken bunların farklı tetkiklere tabi tutulup terkedilmesine ve re'y ile amel edilmesine; Kur'an, sünnet ve icmâda aslı bulunmayan hususlarda re'y ile hareket edilmesine karşı çıkmaktadırlar.

#### 4. Bid'at Karşıtlığı

Bid'at, dinin tamamlanmasından sonra ihdas edilip ortaya çıkarılan ve dine izafe edilen şeyler olarak tarif edilmektedir.<sup>130</sup> Bununla birlikte bid'at kelimesinin istilahta biri dar diğeri geniş olmak üzere iki farklı şekilde tarif edildiği de görülmektedir. Bid'atin, “Din ile ilgili olarak Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan, ilave veya eksiltme özelliği taşıyan her şeydir.” şeklinde dar bir tanımının yapılmasının yanında; “Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan her şeydir.”<sup>131</sup> şeklinde genişçe bir tanımla da yapılmaktadır. Bazı tanımlarda bu tarif daha da geniş tutularak, Kur'an'a, Hz. Peygamber ve râşid halifelerin sünnetine muhalif olan veya muhalif olmasa da bu üçünden birine nisbet edilen ve Hz. Peygamber'den sonra ihdas edilen her şeyi kapsamı içine almaktadır.<sup>132</sup> Ehl-i bid'at denildiğinde ise sünnete muhalif olan kimseler anlaşılmaktadır. Hz. Osman'ın katledilmesinden sonra cereyan eden hadiseler zinciri içerisinde Hz. Ali'yi tekfir eden Hâriciler ve onun imametini ve ismetini iddia eden Şia zuhur etmişti. Sahâbe asrının sonlarına doğru Mürcie ve Kaderiyye, Emevi hükümlerinin son dönemlerinde Cehmiyye ve Müşebbihe ortaya çıktı. Sıfatlar meselesinde de ta'til ve kaderi red inancına sahip

<sup>127</sup> M. Yaşar Kandemir, “Şa'bi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/218.

<sup>128</sup> Dârimî, “Mukaddime”, 23.

<sup>129</sup> Özaşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek*, 191-202.

<sup>130</sup> Ebü'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Manzur, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 8/6; Koçyiğit, *Hadis İstihlaları*, 61.

<sup>131</sup> Rahmi Yaran, “Bid'at”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/129. Bid'atin mahiyeti ve farklı tariflerine dair geniş bilgi için bk. Abdülvehhab Gözün - Yavuz Köktaş, “Sünnet ve Bid'atin Mahiyetine Farklı Bir Bakış”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2018), 163-184.

<sup>132</sup> Gözün - Köktaş, “Sünnet ve Bid'at”, 182.

Mu'tezile neşet etti. Bütün bu fırka ve mezheplerin hepsi Ehl-i hadis tarafından bid'at ehli olarak isimlendirildi.<sup>133</sup> Binaenaleyh imam Mâlik (öl. 179/795) bir gün çevresindekilere Ehli bid'ati, "Sahâbe ve tâbiînün sükût ettiği konularda sükût etmeyen ve Allah'ın isimleri, sıfatları, kelamı, ilmi ve kudreti hakkında görüş beyan edenlerdir." şeklinde tarif ederek ismi zikrolunan grupları kapsayan bir tanımlamada bulunmuştur.<sup>134</sup> Mâlik'in tarifinde kristalleşen unsurlara ek olarak, Mu'tezile'nin "haberi" epistemolojik değeri üzerinden kesin ve zanni bilgi ifade etmesi bakımıyla taksime tabi tutması; itikadî konularda sadece mütevâtir haberi kesin bilgi kaynağı olarak telakki edip, haber-i vâhidi itikadî konularda delil olarak kabul etmemesi, ameli konularda da Kur'an, sünnet, icmâ ve akıl gibi unsurlara muvafık olduğu takdirde kabul edilebileceğini belirtmesi<sup>135</sup> ehl-i hadisin tepkisine yol açmıştır. Onlar ehl-i bid'at saydıkları fırkaların itikadî konulardaki farklı düşüncelerine itirazlarını musannef eserlerin ilgili bölümlerinde dile getirirken, haber-i vâhid üzerinden sünnetin epistemolojik değerinin, itikatta ve amelde hücciyetinin örselenmesine de müsaade etmemişlerdir.

Ehl-i hadisin bid'at karşıtı yaklaşım tarzı günümüze ulaşan ilk musannef eserlerden itibaren gözlenmektedir. Bu bağlamda Ma'mer b. Râşid'in (öl. 153/770) *Câmi'*nde "Amellerde ruhsat ve itidal" bâb başlığı altında bid'at ve sünnete göre amelin mukayesesi yapılmakta, sünnete göre amel etmenin faziletine dikkat çekilmektedir.<sup>136</sup> İmam Mâlik'in (öl. 179/795) Muvattâ'da kaderi inkâr eden ehl-i bid'ate karşı "Kader" bölümünü oluşturması ve burada Hz. Peygamber'den "Size sınımsız sarıldığınız müddetçe sapıtmayacağınız iki emanet bırakıyorum. Onlar Kur'an ve sünnettir." rivayetine yer vermesi onun sünnet savunusunun parametrelerinden birisinin bid'at karşıtlığı olduğunu göstermektedir.<sup>137</sup>

Buhârî (öl. 256/870) *Sahîh'*te önce "Ahbâru'l-âhâd" bölümü ile haber-i vâhidin dinde delil olduğunu altı konu başlığı ve yirmi bir rivayet çerçevesinde ispat etme gayreti içerisinde olmuştur. Musannef hadis kaynakları içerisinde bu bölüm başlığının bulunduğu tek eser Buhârî'nin *Sahîh'*idir. O, böyle bir başlıkla kendi dönemine kadar gelen ve aktüalitesini koruyan haber-i vâhidin hücciyeti meselesine dair görüşlerini aktarmış, onun dinde delil olmasını sorgulayanlara ya da reddedenlere cevap vermiştir. Bu bölüm başlığı altındaki ilk konuya "Ezan, namaz, oruç, farzlar ve hükümler konusunda doğru bir kişinin verdiği haberle amel etmenin caiz olduğuna dair rivayetler" başlığını koymuştur.<sup>138</sup> Buhârî bu ve benzeri diğer konu başlıklarıyla dile getirdiği tek kişinin haberi söylemiyle haber-i vâhidin günümüzdeki ıstılâhî kullanımını değil, tek kişinin verdiği haberi kastetmektedir. O, dönemindeki iddiaların aksine adalet sahibi bir kişinin bildirdiği haberin ameli konularda ilim ifade

<sup>133</sup> Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, 86-93.

<sup>134</sup> Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed el-Herevî, *Zemmü'l-keîmi ve ehlihi*, thk. Abdurrahman eş-Şibl (Medine: Mektebetü'l-Ulûm, 1418/1998), 5/70.

<sup>135</sup> Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, 320-321.

<sup>136</sup> Ma'mer b. Râşid, *el-Câmi'*, 11/291 (No. 20568).

<sup>137</sup> Mâlik b. Enes b. Mâlik, *el-Muvattâ'* (Abu Dabi: Müessetü Zâyed b. Sultan, 2004), "Kader", 1.

<sup>138</sup> Buhârî, "İ'tisâm", 1.

ettiğini ve delil olduğunu savunmaktadır. Bu bölümdeki konu başlıkları ve seçtiği rivayetler de bunu göstermektedir. Aynî'nin (öl. 855/1451) çıkarımına göre o, haber-i vâhidi itikatta delil kabul etmemektedir.<sup>139</sup> Ancak ehl-i hadisin genel kabulüne göre adil bir ravinin kendisi gibi adil bir raviden naklettiği ve Hz. Peygamber'e kadar bu şekilde ulaşan haber-i vâhid hem kesin bilgi ifade eder hem de onunla amel etmek zorunludur.<sup>140</sup>

Buhârî *Sahîh*'te ameli konularda adalet sahibi tek kişinin rivayetinin makbul olduğunu ve onun haberiyle amel edilebileceğini ispatladıktan sonra, Allah Rasulü'nden bu şekilde gelen hadislere/sünnete bağlılığı işlediği "İ'tisâm" konusuna geçmiştir. Bu bölümde "Peygamber'in fiillilerine uymak"<sup>141</sup> konu başlığının hemen peşinden "İlimde çetin münakaşaların, dinde aşırılığın ve bid'at çıkarmanın hoş olmaması"<sup>142</sup> ve "Bid'atçıyı himaye edenin günahı"<sup>143</sup> konu başlıklarını tercih etmesi onun sünnet-bid'at ilişkisini nasıl bir çerçeveye yerleştirdiğini göstermektedir. Buhârî'nin bu konuda dikkat çekici başlıklarından birisi de şöyledir: "Sahâbenin bir kısmının Hz. Peygamber'i devamlı izleyememesi ve O'nun dini uygulamalarına şahit olmamasına rağmen 'Peygamber'in verdiği hükümler apaçık herkesin gözü önünde vuku buluyordu' diyen kişinin aleyhine delil bâbı."<sup>144</sup> Buhârî bu bâb başlığı altında yer verdiği rivayetlerde de sahâbenin bir kısmının muttali olduğu ama diğerlerinin muttali olamadığı rivayetlerden örnekler vermiştir. Bununla o, ehl-i bid'atten Rafizilerin ve Hâricilerden bir grubun Hz. Peygamber'den nakledilen tüm haberlerin mütevâtir olduğu, dolayısıyla haber-i vâhidle amel etmenin caiz olmadığı iddiasını çürütmek istemiştir.<sup>145</sup> Her ne kadar şârihler bu bâb başlığı ve altındaki rivayetleri, Buhârî'nin ehl-i bid'at fırkalarına karşı tercih ettiğini söylese de onun bu başlıkla ehl-i re'yin özellikle de Hanefîlerin haber-i vâhidle amel etmeme gerekçelerinden birisi olarak gösterdikleri haberin umûmü'l-belvâya aykırı olması fikrini çürütmeye matuf olması da muhtemeldir. Buhârî birbiriyle ilintili iki konuyu daha ehl-i bid'at karşıtlığı çerçevesinde incelemiştir. Onlardan birisinin başlığı "Ümmetimden hak mücadelesi verecek bir grup daima var olacaktır."<sup>146</sup> şeklinde iken, diğeri "Allah'ın 'Sizi vasat/orta bir ümmet yaptık.' âyeti ile Hz. Peygamber'in cemaate sıkı sıkıya yapışmayı emretmesi konusu"<sup>147</sup> şeklindedir. Buhârî her iki bâb başlığında da zikri geçenlerin ehl-i ilim olduğunu ifade etmektedir. Şârihler Buhârî'nin ilim ehlinde

<sup>139</sup> Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/12.

<sup>140</sup> Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b.Said İbn Hazm, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1403/1983), 1/119. İbn Hazm burada haber-i vâhid konusundaki farklı yaklaşımları teferruatlı bir şekilde ortaya koymaktadır. Ona göre, İmâm Mâlik başta olmak üzere Mâlikilerin cumhuru, Şâfiîler, Hanefiler, Mu'tezile'nin ekseriyeti ve Hariciler haber-i vâhidin kesin bilgi ifade etmediği kanaatindedir. Bunun sonucu olarak da haber-i vâhid itikadî konularda delil olmamaktadır.

<sup>141</sup> Buhârî, "İ'tisâm", 4.

<sup>142</sup> Buhârî, "İ'tisâm", 5.

<sup>143</sup> Buhârî, "İ'tisâm", 6.

<sup>144</sup> Buhârî, "İ'tisâm", 22.

<sup>145</sup> İbn Mülakkn, *Tavzîh*, 33/140; Kirmânî, *el-Kevâkibü'd-derârî*, 25/79.

<sup>146</sup> Buhârî, "İ'tisâm", 10.

<sup>147</sup> Buhârî, "İ'tisâm", 19.



kastettiği zümrenin ehl-i hadis olduğu kanaatindedir.<sup>148</sup> Buna göre ehl-i hadis hak mücadelesinin daima bayraktarlığını yapacaktır. Ehl-i hadis topluluğu (cemaat) müminlerin kitap, sünnet gibi sıkı sıkıya tutunmaları gereken bir yapıdır. Çünkü ancak onlar adaleti temsil edebilmektedir.<sup>149</sup> Ehl-i hadis ile birlikteliğe bu derece önem atfeden Buhârî, böylece ehl-i bid'ati cemaatin dışında tutmaktadır.

Ebû Dâvûd'un (öl. 275/889) *Sünen*'inin "Sünnet" bölümü adeta bid'at karşıtlığı ve ehl-i bid'atin fikirlerini çürütmek üzere kurgulanmıştır. Bu bölümde Mürcie,<sup>150</sup> Cehmiyye,<sup>151</sup> Hâriciye<sup>152</sup> gibi ehl-i bid'at fırkaları ismen zikredilmiş, Şia,<sup>153</sup> Kaderiyye<sup>154</sup> gibi akımların inançlarına eleştirilerde bulunulmuş, ehl-i bid'ate karşı nasıl tavır takınılacağı zikredilmiş, tartışmalı itikadî konulara dair ehl-i hadisin yaklaşımı ortaya konulmuştur. *Sünen*'de ehl-i bid'at karşıtlığının apaçık tezahür ettiği başlıklardan bazıları şöyledir: "Kur'an'ın müteşabih âyetlerine uymanın ve onlar hakkında tartışmanın yasaklanması",<sup>155</sup> "Hevâ ehlinden<sup>156</sup> uzak durmak ve onlara buğz etmek",<sup>157</sup> "Hevâ ehline selam vermemek."<sup>158</sup> Ebû Dâvûd'un bu başlıklar altına yerleştirdiği rivayetlerle başlıkların insicamı tartışılabilir mahiyettedir. Mesela onun, hevâ ehlinden uzak durmak ve onlara buğz etmek başlığı altında yer verdiği rivayetlerden birisinde Tebük gazvesine bahaneler uydurarak katılmayan üç sahâbîye karşı Hz. Peygamber'in gösterdiği tavır dile getirmesi ve ehl-i bid'at ile bu üç sahâbî arasında ilişki kurması zorlama bir tutum olarak görülebilir. Nitekim bazı şârihler bu başlığı yorumlarken Müslümanların kendi aralarında dargınlıklarının üç gün sürebileceğini, ancak konu bid'at ehli olduğunda ve onların tövbe ettikleri apaçık bilinmediği sürece onlarla dargınlık ve onlara karşı tavrın süresiz olarak devam edeceğini belirtmektedir.<sup>159</sup> Bu açıklama başlıkla verilen örnek arasındaki münasebetin zorlama kurulduğu fikrini pekiştirmektedir. Ebû Dâvûd bid'at ehline karşı takınılacak tavırları zikretmesinin akabinde sünnete bağlılıkla ilgili konu başlıklarına yer vermiştir. O, bu başlıklar altında da bid'at karşıtı rivayetlere yer vermeye özen göstermektedir.<sup>160</sup>

Tirmizî (öl. 279/892) *Sünen*'in ilim bölümünde "Sünnete tutunmak ve bid'atlerden kaçınmakla ilgili haberler" başlığı altında sünnete ittibayı emreden, bid'atlerden uzak durmayı öğütleyen ve bid'atçileri yeren rivayetlere yer

<sup>148</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/293; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 25/48; Kastallânî. *İrşâdü's-sârî*, 10/324.

<sup>149</sup> İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13/316.

<sup>150</sup> Ebû Dâvûd, "Sünne", 15.

<sup>151</sup> Ebû Dâvûd, "Sünne", 19.

<sup>152</sup> Ebû Dâvûd, "Sünne", 30.

<sup>153</sup> Ebû Dâvûd, "Sünne", 11.

<sup>154</sup> Ebû Dâvûd, "Sünne", 17.

<sup>155</sup> Ebû Dâvûd, "Sünne", 2.

<sup>156</sup> Talat Koçyiğit heva ehlini şöyle tarif etmektedir: "Kur'an ayetleri hakkında tartışarak kalplerde tereddüt oluşturan, Hz. Peygamber, sahâbe ve daha sonra bunlara tabi olan Müslümanların Kur'an'a dayanan inançlarını reddeden fırkalarıdır. Ehl-i hadis, ehl-i bid'at ile ehl-i hevâyı aynı manada kullanmaktadır. Geniş bilgi için bk. Koçyiğit, *Hadis İstılahları*, 93.

<sup>157</sup> Ebû Dâvûd, "Sünne", 3.

<sup>158</sup> Ebû Dâvûd, "Sünne", 4.

<sup>159</sup> Azîmâbâdî, *'Avnü'l-ma'bûd*, 12/229.

<sup>160</sup> Ebû Dâvûd, "Sünne", 6.

vermektedir.<sup>161</sup> İbn Mâce (öl. 273/887) *Sünen*'inin mukaddimesinde bid'at karşıtı söyleme ve bid'at fırkalarına genişçe yer vermektedir. O, "Bid'atlerden ve cedelden kaçınmak" konu başlığı altında her bid'atin dalalet olduğuna, bid'atlerden kaçınmak gerektiğine, bid'atçinin namaz, oruç hac gibi ibadetlerinin makbul olmayacağına, İslâm'dan çıktığına, bid'atlerini terk etmedikçe Allah'ın onun amellerini kabul etmeyeceğine dair sahih, zayıf, mevzu yedi rivayete yer vermiştir.<sup>162</sup> Ayrıca o, ehl-i hadisin, ehl-i bid'at olarak isimlendirdiği Mürcie, Mu'tezile, Şia, Hariciye ve Cehmiyye'nin görüşlerini reddetmek için de müstakil bâblar oluşturmuştur.<sup>163</sup>

Dârimî (öl. 255/859) *Sünen*'in mukaddimesinde "Fetva vermekten kaçınan ve aşırıya gitmekten, bid'at ortaya çıkarmaktan hoşlanmayan kişi"<sup>164</sup> başlıklı konuda sünnete ittibayı emreden, bid'at çıkarmaktan ve bid'ate uymaktan nehyeden çok sayıda habere yer vermiştir. Onun Abdullah b. Mesud'dan (öl. 32/652) naklettiği şu rivayet "إِنَّكُمْ سَتَجِدُونَ أَقْوَامًا يَرْغُمُونَ أَهْمَ يَدْعُونَكُمْ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ وَقَدْ نَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ فَعَلَيْكُمْ بِالْعِلْمِ، وَإِيَّاكُمْ وَالتَّبَدُّعُ"<sup>165</sup> "Sizler, Allah'ın kitabını arkalarına attıkları halde Allah'ın kitabına çağırıldıklarını iddia eden kimselerle karşılaşacaksınız. Bu sebeple ilmi/sünneti öğrenmeniz ve bid'at çıkarmaktan kaçınmanız gerekir."<sup>165</sup> sünnet karşıtlarının söylemini; buna karşılık ehl-i hadisin tavrını yansıtmaktadır. Yani ehl-i hadis, Kur'an'ın sünnete ittibayı emrettiğini, sünneti bilmenin ehemmiyetini, bid'atlerden ve ehl-i bid'atten uzak durmanın gerekliliğini vurgulamaktadır. Dârimî'nin bu konuya verdiği ehemmiyeti gösteren başlıklardan birisi de "Bid'atten/hevâ kaçınmak hakkında bâb" şeklindedir.<sup>166</sup> Bu bâb başlığı altında onun Mücâhid'den (öl. 103/721) naklettiği "Allah'ın, beni İslâm'la hidayete erdirmesi mi, yoksa beni bid'atlerden korumuş olması mı, benim için daha büyük nimettir, bilmiyorum!"<sup>167</sup> sözü, bid'at karşıtlığının seviyesini göstermektedir. O, ehl-i bid'at karşıtlığını "Hevâ/bid'at ve tartışma ehlinden uzak durmak"<sup>168</sup> şeklindeki başlıkla taçlandırmaktadır. Bu bâb başlığı altında ehl-i bid'atle oturup, konuşmamak, tartışmamak, onlardan olabildiğince uzak durmak, onlara selam vermemek, onların Allah'ın âyetlerini okuyup yorumlamalarına müsaade etmemek, onları dinlememek gibi rivayetler nakletmektedir. Böylece O, ehl-i bid'ate karşı sergilenecek tavrı belirtirken satır aralarında ehl-i bid'atin karakterini de ortaya koymaktadır.

İbn Hibbân (öl. 354/965) *Sahîh*'in mukaddime bölümünde "el-İ'tisâm bi's-sünne" isimli ana konunun alt başlıklarından birine "Muhammed ümmetinin bölündüğü fırkalar arasında fırka-i nâciyenin vasfı" adını vermiş, buraya yerleştirdiği hadisteki sünnete bağlılık ve bid'atten uzak durma vurgusuyla da fırka-i nâciyeyi

<sup>161</sup> Tirmizî, "İlim", 16.

<sup>162</sup> İbn Mâce, "Mukaddime", 7.

<sup>163</sup> İbn Mâce, "Mukaddime", 9-13. Örneğin on birinci bâbı sahâbenin faziletine ayırmış, burada sırasıyla Hz. Ebubekir, Ömer, Osman ve Ali'nin faziletlerine dair haberlere yer vererek sahâbeye karşı Şia'nın temel yaklaşımını reddetmiştir.

<sup>164</sup> Dârimî, "Mukaddime", 19.

<sup>165</sup> Dârimî, "Mukaddime", 19 (No. 145).

<sup>166</sup> Dârimî, "Mukaddime", 30.

<sup>167</sup> Dârimî, "Mukaddime", 30 (No. 317).

<sup>168</sup> Dârimî, "Mukaddime", 35.

tanımlamıştır.<sup>169</sup> Ona göre bu fırka ehl-i hadisten başkası değildir. Bu bölümde İbn Hibbân'ın alt başlıkları ehl-i hadisin sünnet savunusunu tam olarak yansıtmaktadır. Bu başlıklardan birisi "Her kim dinle ilgili bir konuda Kur'an ve sünnete dayanmayan bir hüküm ihdas ederse, o hüküm reddedilir ve asla kabul edilemez."<sup>170</sup> şeklinde olup, kaynağı Kur'an ve sünnette bulunmayan, sonradan ihdas edilmiş her hükmün merdut olduğunu vurgulamaktadır. "Kişinin dini uygulamalarında sünnetle amel etmeyi arzu etmesi ve sünnetten uzaklaştıran, sünnet karşıtı olan tüm bid'atlerden kaçınması gerektiğine dair haberler"<sup>171</sup> başlığı altında dinin uygulanmasında sünnetle amel etmeye atıfta bulunulmuş, bid'atlerden kaçınmanın ehemmiyetinin altı çizilmiştir. Bir başka konu başlığında da kişinin ehl-i bid'atten kendisini korumasının önemine değinilmiştir.<sup>172</sup>

Ehl-i hadis öncelikle sünnete ittibaya, sünnetle amel etmeye azami derecede önem vermektedir. Onlar bid'at karşıtlığını iki şekilde ortaya koymaktadır. Birincisi sünnetle amelden taviz vermemek, ikincisi bid'atlerden olabildiğince uzak durmak. Onlar ikinci yaklaşımı da iki temel fikir üzerine bina etmişlerdir. Bunlardan birincisi bid'ati tanımlamak ve sünnet karşısında bid'atin konumunu belirlemek. İkincisi de ehl-i bid'ati ifşa etmektir. Bu çerçevede ehl-i hadis, ehli bid'at dedikleri akımları Mu'tezile, Cebriye, Mürcie, Şia, Kaderiyye vb. bâb başlıklarında ismen zikretmiş onların görüşlerini rivayetler çerçevesinde çürütmeyi tercih etmiştir.

### Sonuç

Sünnetin dindeki yeri tartışmaları ya da Kur'an'la yetinme fikri sahâbe dönemine kadar dayanan tarihi geçmişe sahiptir. Ancak ilk dönemlerde haber-i vâhid özelindeki tartışmalarla on dokuzuncu asırdan itibaren oryantalistlerin etkisiyle Hindistan'da başlayıp oradan İslâm dünyasına yayılan sünnet karşıtlığı arasında bir benzerlik söz konusu değildir. Günümüz sünnet karşıtları Kur'an bize yeter söylemi ile sünnetin dindeki yerini, onun bilgi ifade etmesini ve teşri değerini tamamen inkâr etmekte, Hz. Peygamber'i Allah'tan aldığı emirleri insanlara ulaştıran bir postacı gibi görmektedir. Oysaki ilk asırlarda sünnet karşıtı olarak adlandırılan ekoller ve fırkaların böyle bir yaklaşımı söz konusu değildir. Ehl-i hadisle en sık karşı karşıya gelen Mu'tezile mezhebinin haber-i vâhidin delil olarak kabul edilebilmesi için en ağır şartları ileri süren bilginleri dahi Hz. Peygamber'e itaati, onun dindeki otoritesini savunmuş, sünneti yok saymamış, onun dinde delil olmasını tartışma konusu yapmamıştır. Onların ehl-i hadisle anlaşamama sebepleri ikinci asrın sonlarından itibaren sünnetle özdeşleşen haber-i vâhidin kabul ve sıhhat şartları ile ilgilidir. Keza ehl-i re'y olarak isimlendirilen fukahânın da sünneti inkâr ettiği söylenemez. Onların ehl-i hadisle ihtilafları daha çok hadislerin kabulünde farklı şartlar ileri sürmeleri ve bu şartlara uymayan rivayetleri amel etmeye değer bulmamalarıdır.

<sup>169</sup> İbn Hibbân, *Şahîh*, 1/178.

<sup>170</sup> İbn Hibbân, *Şahîh*, 1/209.

<sup>171</sup> İbn Hibbân, *Şahîh*, 1/186.

<sup>172</sup> İbn Hibbân, *Şahîh*, 1/180.

Hicrî ikinci asırdan itibaren sünnet, hadisle özdeşleşmiş ve muttasıl merfû olarak Hz. Peygamber'e nisbet edilen her şeyi kapsayan bir formda anlaşılmuştur. Bu anlayış, haliyle sünnet malzemesinin çok büyük bir bölümünü teşkil eden haber-i vâhid konusunu aktüel bir mesele haline getirmiştir. Haber-i vâhid konusunda ileri sürülen eleştiriler doğrudan sünneti tenkit olarak anlaşılmuştur. Haber-i vâhidin delil olması, kesin bilgi ifade etmesi ve teşrî değeri tartışmanın odağını teşkil etmiştir. Bu tartışmalar muvacehesinde gerek siyasi/itikadî mezheplerin gerekse fıkıh ekollerinin haber-i vahidin kabulü konusunda ileri sürdükleri şartlar ehl-i hadis tarafından sünnet karşıtlığı olarak telakki edilmiştir.

Ehl-i hadis ikinci asırdan itibaren telif edilmeye başlanan üçüncü asırda ise en güzel örnekleri verilen musannef hadis kaynaklarını, kendi sünnet anlayışlarıyla oluşturmanın yanında, karşıt görüşlerin de tenkit edildiği bir formatta hazırlamıştır. Ehl-i hadis haber-i vâhid özelinde derinleşen sünnet tartışmalarını musannef eserlerin bölüm ve konularına taşımıştır. Ehl-i hadisin sünnet savunusu genellikle musannef eserlerin “Kitâbü'l-i'tisâm bi'l-kitâb ve's-sünne”, “Kitâbü's-sünne”, “Mukaddime”, “Kitâbü'l-ilim” ve “Kitâbü'l-fedâil” gibi bölümlerinde görülmektedir. Ancak diğer bölüm ve konu başlıklarında da sünnetin dindeki yeri ve konumuna dair rivayetlere yer verilmiştir. Onlar gerek bu bölüm ve bâb başlıklarında gerekse farklı başlıklar altına yerleştirdikleri rivayet örgüsüyle sünneti savunmuştur.

Ehl-i hadis sünnet savunusunu öncelikle sünnetin de Kur'an gibi vahiy olması, Kur'an'ı sünnetin beyan etmesi ve Kur'an sünnet bütünlüğü temeli üzerine inşa etmiştir. Onlara göre Kur'an ve sünnet ayrılmaz bir bütündür ve birbirine muhtaçtır. Hatta Kur'an anlaşılması ve uygulanabilmesi cihetiyle sünnete daha çok ihtiyaç duymaktadır. Vahye dayanan hatta vahiy olarak kabul edilen sünnete ittiba ön koşulsuz gereklidir. Hz. Peygamber'in dolayısıyla sünnetin otoritesini sorgulamak, kabullenmemek küfürdür. Onlar eserlerinde “sünnete ittiba” başlığı altında sünnete uymayı emreden ve sünnete ittiba etmemeyi nehyeden rivayetlerle savunu paradigmasının çerçevesini çizmişlerdir. Ehl-i hadis sünnet savunusunun bir ayağını sünnetin dindeki yeri ve değeri üzerine diğer ayağını sünnet karşıtlarının tenkidi üzerine konumlandırmıştır.

Ehl-i hadis sünnetin dindeki konumu ve değerini öncelemekle birlikte rakip gördüğü fırka ve ekolleri eleştirmeyi de sünnet savunusunun gereklerinden biri olarak telakki etmiştir. Onlar gerek ehl-i bid'at olarak isimlendirdikleri itikadî fırkaları gerekse ehl-i re'y olarak isimlendirdikleri fıkıh ekollerini özellikle de Hanefileri hak mücadelesi verecek ve İslâm'ın galip gelmesi için gayret edecek topluluğun dışında tutmuştur. Ehl-i bid'atten uzak durmak, onlara buğz etmek, onlara selam vermemek gibi bâb başlıkları ve bu başlıklar altında tercih ettikleri haberler onların tavrını göstermektedir. Onların Hanefiler ile İsrail oğullarının dinlerini re'y ile dejenere eden köle çocuklar arasında benzerlik kurmaları bu tavrın tipik göstergesidir.

Ehl-i hadisin sünnet savunusu ağırlıklı olarak rivayet merkezli olup, habere dayanmaktadır. Bu günümüz hadisçilerinin de sünneti savunurken sıklıkla kullandığı bir yöntemdir. Ancak bu yöntemi çağdaş bazı hadisçiler ilgili haberlerin sıhhatlerinin tartışılmasından dolayı sağlıklı bulmamakta, sünnet savunusunun Kur'an'a bütüncül bir bakış açısıyla yaklaşarak âyetlerle ve akli delillerle yapılması kanaatini ifade etmektedir.

### Kaynakça

- Ağırman, Cemal. *Sünnette İtaat*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Akyüz, Ali. "İmam Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansıması". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (2003), 163-174.
- Ali el-Kârî, Sultan b. Muhammed. *Mir'âtü'l-mefâtîh şerhu mişkâti'l-meşâbiḥ*. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, 1422/2002.
- Aynî, Bedrüddîn. *Umdetü'l-kârî şerhu Şaḥîhi'l-Buḥârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Azîmâbâdî, Muhammed b. Eşref. *'Avnü'l-ma'bûd şerhu Süneni Ebû Dâvûd*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1415/1995.
- Bağcı, Hacı Musa. "Hz. Peygamber'in Örnekliliğinin Günümüzdeki Önemi". *Hz. Muhammed (sav) ve Mesajı*. ed. Mehmet Mahfuz Söylemez. 107-123. Çorum: İslami İlimler Dergisi Yayınları, 2014.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *el-Medḥal*. thk. M. Ziyâurrahman el-A'zamî. 1 Cilt. Kuveyt: Dârü'l-Hulefâ li'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed. *Ma'rifetü's-süneni ve'l-âşâr*. thk. Emin Kal'acî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991.
- Bigiyef, Musa Cârullah. *Kitabü's-sünne*. b.y.: y.y., 1945.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâḥîḥ*. thk. Muhammed Zühür b. Nâsır. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001.
- Çakan, İsmail Lütfi. "Hadis Edebiyatında 'Kitap ve Sünnete Bağlılık' Üzerine Genel Bir Tetkik". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/10 (1995), 325-344.
- Dârimî, Ebû Abdullah Muhammed. *Sünen*. Riyad: Dârü'l-Muğni, 2000.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as İshak es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Şuayb el-Arnaût, Muhammed Kâmil Karabelâ. Beyrut: Dârü'r-Risâle, 1430/2009.
- Ertaş, Hikmetullah. "Sünnet Vahiy midir?" *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/42 (2017), 227-243.
- Ertürk, Mustafa. "Haber-i Vâhid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 349-352. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Ertürk, Mustafa. "Nebevî Sünnetin Tarihi Gerçeklikteki Konumu Açısından 'Kur'an İslam'ı Söyleminin İlmî Değeri". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 7-29.
- Erul, Bünyamin. "Hz. Peygamber'e Kur'an Dışında Vahiy Geldiğini İfade Eden Rivayetlerin Tahlil ve Tenkidi". *İslâmiyât* 1/1 (1998), 55-72.
- Erul, Bünyamin. *Sünnetin Kur'an Dışında Hükümler Getirmesi Meselesi*. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.
- Goldziher, Ignaz. *Muhammedianish Studien*. çev. R. Baber-M Stern. 2 Cilt. London: Unwin Ltd., 1971.
- Gözün, Abdülvehhab - Köktaş, Yavuz. "Sünnet ve Bid'atin Mahiyetine Farklı Bir Bakış". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/13 (2018), 163-184.
- Güngör, Mevlüt. "Kur'an'ın Hz. Peygamber'in Sünnetine Verdiği Değer". *Sünnetin Dindeki Yeri*. 57-78. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1997.
- Gürler, Kadir. *Hadis ve Sünnet Anlayışımız*. Ankara: Anadolu Yayınları, 4. Basım, 2019.
- Hansu, Hüseyin. *Mu'tezile ve Hadis*. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Hansu, Hüseyin. "Mu'tezile'nin Sünneti İnkâr Ettiğine Dair İddialar Üzerine". *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*. 239-254. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2003.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fî 'ulmî'r-rivâye*. thk. Ebû Abdullah es-Sürakî. Medine: Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Muhammed. *Me'âlimü's-sünen*. 4 Cilt. Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1351/1932.
- Herevî, Ebû İsmail Abdullah b. Muhammed el-. *Zemmü'l-kelâmi ve ehlihî*. thk. Abdurrahman eş-Şibl. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm, 1. Basım, 1418/1998.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah. *Câmi'u beyâni'l-'ilm ve fazlihi*. thk. Ebu'l-Eşbâl ez-Züheyri. 2 Cilt. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1414/1994.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah. *el-İntikâu fî fezâilî's-selâseti'l-eimmeti'l-fükahâ*. 1 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Batta, Ebû Abdullah Ubeydullah b. Muhammed. *el-İbânetü'l-kübrâ*. thk. Rıdâ Mu'tî ve Diğerleri. 9 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye li'n-Neşr, 1994.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasan. *Şerhu Şahîhi'l-Buĥârî*. thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 1423/2003.
- İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed. *el-İlel*. thk. Sa'd b. Abdullah el-Humeyd. 7 Cilt. b.y.: Metâbiü'l-Hamîdî, 1427/2006.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed. *Kitâbü'l-muşannef fî'l-ehâdîsi ve'l-âşâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409/1989.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Şahîhi Buĥârî*. thk. M. Fuad Abdülbâkî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379/1959.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed. *el-İlel ve ma'rifeti'r-ricâl*. thk. Vasiyyullah b. Muhammed Abbâs. 3 Cilt. Riyad: Dâru'l-Hânî, 2. Basım, 1422/2001.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed. *Müsned*. thk. Şuayb Arnaud, Adil Mürşid. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said. *el-İhkâm fî uşûli'l-aĥkâm*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1403/1983.
- İbn Hibbân, Ebû Hatim Muhammed. *el-İhsân fî takrîbi şahîhi-i İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1408/1988.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim. *Te'vilü muhtelifi'l-ĥadîs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed. *Sünen*. thk. M. Fuad Abdülbâkî. b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbn Mûsâ, Muhammed b. Ali b. Adem. *Meşâriku'l-envâri'l-vehhâce ve metâli'i'l-esrâri'l-behhâce fî şerhi süneni'l-imâm ibn Mâce*. 4 Cilt. Riyad: Dâru'l-Muĥnî, 4. Basım, 1426/2006.
- İbn Mülakkın, Ebû Hafı Sirâcuddîn. *et-Tavzîh li şerhi Câmi'i's-şahîh*. Dımeşk: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kurân*. thk. Saffân Adnan ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1991.
- Jiaerfu, Atawuxi. *İbn Ebî Şeybe'nin Ebû Hanîfe'ye İtirazları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Kâdî İyâz, Ebû'l-Fadl. *İkmâlü'l-mu'lim bi fevâ'id-i Müslim*. thk. Yahyâ İsmail. 8 Cilt. Kahire: Dâru'l-Vefâ, 1419/1998.
- Kahraman, Hüseyin. "Hadis ve Hadisle İlgili Temel Kavramlar". *Hadis*. ed. Zişan Türcan. 23-36. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2016.

- Kandemir, M. Yaşar. "el-Câmiu's-Sahîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 124-129. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Kandemir, M. Yaşar. "Şa'bi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 217-218. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Karabulut, Fuat. "Kıyâme Suresi 19. Ayet Bağlamında Sünnetin Kaynağı ve Hz. Peygamber'in Tebyin Görevi". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (2019), 519-547.
- Kâsımî, Muhammed Cemâleddîn. *Qavâ'idü't-tahdîs min funûni muştalahi'l-hadîs*. thk. Muhammed Behcet el-Baytar. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 3. Basım, 2001.
- Kevserî, Muhammed Zâhid. *en-Nüketü't-ţarîfe fi't-tehaddüs 'an Rudûdi İbn Ebî Şeybe 'alâ Ebî Hanîfe*. Kahire: y.y., 1365/1945.
- Kılıçer, M. Esat. "Ehl-i Re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 520-524. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Kırbaşoğlu, Hayri. *İslam Düşüncesinde Sünnet, Eleştirel Bir Yaklaşım*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- Kirmânî, Muhammed b. Yusuf Şemsüddîn. *el-Kevâkibü'd-derârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1356/1937.
- Koçkuzu, Ali Osman. *Rivayet İlimlerinde Haber-i Vâhidlerin İtikât ve Teşrî Yönlerinden Değeri*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1988.
- Koçyigit, Talat. *Hadis Istılahları*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1980.
- Köktaş, Yavuz. "Bazı Yeni Sünnet Tanımları Üzerine". *Dîvân* (2002/1), 95-160.
- Köktaş, Yavuz. *Hadis Usulü Yazıları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2019.
- Köktaş, Yavuz. *Hadis ve Sünnette Oryantalist Yaklaşımlar İddialar ve Gerçekler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Küçük, Raşit. "Kur'an-Sünnet İlişkisi ve Birlikteliği". *Sünnetin Dindeki yeri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 1997.
- Lalekâî, Ebü'l-Kâsım Hibetullah. *Şerhu Uşûli i'tikâdi ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. Hamdân el-Gâmîdî. 9 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 8. Basım, 1423/2003.
- Lâşîn, Musa Şâhîn. *Fethü'l-mün'im şerhu Şahîhi Müslim*. 10 Cilt. b.y.: Dâru's-Şurûk, 1423/2002.
- Mahmûd Tahhân. *Teysîru muştalahi'l-hadîs*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1996.
- Mâlik, Mâlik b. Enes. *el-Muvaţţâ*. 8 Cilt. Abu Dabi: Müessesetü Zâyed b. Sultan, 2004.
- Ma'mer b. Râşid, Ebû Amr. *el-Câmi'*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. Lahor: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1987.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Sünnetin Anayasal Niteliği*. çev. N. Ahmet Asrar. İstanbul: Bengisu Yayınları, 3. Basım, 1997.
- Münâvî, Zeynüddin Muhammed. *Feyzül-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-şagîr*. 6 Cilt. Kahire: Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1. Basım, 1356/1938.
- Müslim, Ebü'l-Hasan İbnü'l-Haccâc. *el-Câmi'u's-şahîh*. thk. M. Fuat Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahyâ. *el-Minhâc şerhu Şahîh-i Müslim ibni Haccâc*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1392/1972.
- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek Fikhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2000.
- Özpinar, Ömer. *Hadis Edebiyatının Oluşumu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Polat, Selahattin. *Hadis Araştırmaları- Tarih, Usûl, Tenkid, Yorum-*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1997.
- Sâlih, Subhî. *'Ulûmu'l-hadîs ve muştalahuhu*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 22. Basım, 1999.



- Sancaklı, Saffet. *Hadis İnkarcılığı: Hadis Karşıtlarının İddiaları ve Cevaplar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Sancaklı, Saffet. "Hadis Karşıtlığının Tarihi Arka Planı ve Günümüze Olumsuz Yansımaları". 487-501. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2016.
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. London: Oxford, 1950.
- Sıbâî, Mustafa. *es-Sünnetü ve mekânetühâ fi teşrî'i'l-İslâmî*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1982.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Kahire: Mektebetü'l-Halebî, 1358/1940.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Matbaatü Mustafa, 1975.
- Türcan, Zısan. "Sünnetin Kaynağına Dair Tasavvurların Dönüşümü". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/1 (2019), 242-262.
- Uğur, Mücteba. *Hadis İlimleri Edebiyatı*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 1996.
- Uraler, Aynur. "Sünnetin Kaynağı Üzerine Bazı Tespitler". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/2 (2006), 81-106.
- Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Mezhebinin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.
- Yaran, Rahmi. "Bid'at". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 129-131. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Yıldırım, Enbiya. "Sünnet ve Rivayet Karşıtı Söylemlerin Tarihi". *İslam'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*. 155-189. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 42. Basım, 2019.



e-ISSN: 2148-0494

## ***Dergiabant***

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1  
(Mayıs/May 2021)

# **Tarihsel Bir Olgunun Anakronik Yaklaşımla Dindarları İtibarsızlaştırma Aracı Olarak Kullanılması: Erken Yaşta Evlilik**

## **The Use of a Historical Case as a Tool to Discredit Religious People with an Anachronistic Approach: Early Marriage**

**Ali Yılmaz**

Doç. Dr., Giresun Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,  
İslam Tarihi Anabilim Dalı

Assoc. Prof. Dr., Giresun University, Faculty of Islamic Sciences,  
Department of Islamic History  
Giresun/Turkey

**alibedir28@hotmail.com**

**orcid.org/0000-0002-8574-4580**



### **Makale Bilgisi**

### **Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi

**Article Type:** Research Article

**Geliş Tarihi:** 24 Şubat 2021

**Date Received:** 24 February 2021

**Kabul Tarihi:** 16 Nisan 2021

**Date Accepted:** 16 April 2021

**Yayın Tarihi:** 30 Mayıs 2021

**Date Published:** 30 May 2021

**Yayın Sezonu:** Bahar

**Publication Season:** Spring

<https://doi.org/10.33931/abuifd.886175>



### **İntihal/Plagiarism**

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by a special software and no plagiarism detected.



### **Atıf/Cite as**

Yılmaz, Ali. "Tarihsel Bir Olgunun Anakronik Yaklaşımla Dindarları İtibarsızlaştırma Aracı Olarak Kullanılması: Erken Yaşta Evlilik". *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 294-313.  
<https://doi.org/10.33931/abuifd.886175>

**Copyright** © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology,  
Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

## Tarihsel Bir Olgunun Anakronik Yaklaşımla Dindarları İtibarsızlaştırma Aracı Olarak Kullanılması: Erken Yaşta Evlilik

### Öz

Erken yaşta evlilik, Yakın Çağ'a kadar çeşitli dinlere mensup toplumların örfünde yer alan bir gerçekliktir. Hz. Muhammed'in yetiştiği tarihte ve coğrafyada da erken yaşta evlilik uygulamaları mevcuttu. İslam'ın tebliğ edilmeye başlanılmasından sonra da toplumda yerleşik olan bu örf, Müslümanlar arasında uygulanmaya devam etmiştir. Erken yaşta evliliğe, her konunun kendi bağlamında değerlendirilmesi gerçeğinden hareketle günün tarihsel bağlamında bakmak gerektiğini düşünmekteyiz. Hz. Muhammed, toplumun bir ferdi olarak zamanın örfüne uygun evlilikler yapmıştır. Onun Hz. Âişe ile yaptığı evliliği, eleştirilere konu edilmektedir. Müslümanlar, Oryantalistlerin Hz. Muhammed ile Hz. Âişe'nin erken yaşta evliliği ile alakalı yaptıkları değerlendirmeler karşısında değişik cevaplar arama yoluna gitmişlerdir. Müslümanlardan bazıları erken yaşta evliliği o günün toplumsal vasatı olarak görmüşler, bazıları da yapılan eleştiriler karşısında savunmacı bir refleks geliştirerek Hz. Âişe'nin yaşının daha büyük olduğu iddialarına deliller bulmaya çalışmışlardır. Bu ikinci görüşü savunanlar, Hz. Âişe'nin yaşını büyük göstermeye çalışmakla aslında bir anakronizme düşmüşlerdir. Zira bu konu ile ilgili bir değerlendirme yaparken, bu evliliğin dönemin Arap örfüne uygun yapıldığı, dahası Hz. Muhammed zamanında yaşayan en büyük muhaliflerinin bile bu konuyu gündeme getirmedikleri gerçeğini gözden kaçırmamak gerekir. Bu makale Orta Çağ'daki farklı dini ve kültürel yapıları sahip toplumların erken yaşta evlilik olgusuna dair yaklaşım ve tutumlarını farklı yönleriyle ele almaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Orta Çağ, Erken Yaşta Evlilik, Anakronizm, Hz. Âişe.

## The Use of a Historical Case as a Tool to Discredit Religious People with an Anachronistic Approach: Early Marriage

### Abstract

Early marriage is a reality that has been in the customs of societies belonging to various religions until the Modern Age. Early marriage practices existed in the region and at the time when Prophet Muhammad was brought up. This established custom continued to be practiced among Muslims after the spread of Islam. We argue that early marriage should be considered in the historical context of the day, starting from the fact that each issue is evaluated in its own context. Prophet Muhammad, as a member of the society, had marriages in accordance with the customs of the time. His marriage to 'Â'isha is the subject of criticism. Muslims have sought different answers in the face of the Orientalists' evaluations about the early marriage of Prophet Muhammad and 'Â'isha. Some Muslims saw early marriage as the social environment of that day, and some developed a defensive reflex in the face of the criticism. They tried to find evidence for discourse that 'Â'isha was older. Those who defend this second view have actually fallen into an anachronism by trying to show the age of 'Â'isha to be older. Because, while making an assessment on this issue, it is stated that this marriage was made in accordance with the Arabic customs of the period, moreover, it should not be overlooked that even the greatest opponents of Prophet Muhammad's time did not raise this issue. This article deals with the approaches and attitudes of societies with different religious and cultural structures in the Middle Ages towards early marriage.

**Keywords:** History of Islam, Middle Ages, Early Marriage, Anachronism, 'Â'isha.

## Giriş

Allah Teâlâ ilk insanı yaratmasından sonra insan neslinin çoğalması ve devamı için erkek ile kadının evlenmesini bir kural olarak ortaya koymuştur. Kadın ile erkeğin birlikte olması, bazıları tarafından neslin devamına vesile olması bağlamında kutsallaştırılırken, diğer bakış açılarındaki konu iki bireyin bazı isteklerinin zirve yapması diye açıklanmaya çalışılmıştır. Özellikle gücün hâkim olduğu erken çağlarda erkeğin fiziksel gücü ön plana çıkarılarak kadın bazen ikinci plana itilmiş ve bu itilmişlikle kadın fiziken güçlü olan erkeğin ihtiyaçlarını karşılayan bir obje olarak algılanmıştır. Hâlbuki bu farklı iki cins Allah'a karşı sorumluluklarında eşit olup bizatihi birbirlerinin tamamlayıcısı ve adeta birbirlerine mahkûm ve mecbur varlıklardır.<sup>1</sup> Sadece insanlarda değil çoğu canlılarda üreme, erkeklerle dişilerin birleşmesi sonucu ortaya çıkan biyolojik gelişimin sonucu varlıklarını devam ettirmelerini sağlamaktadır.

Bazı dinsel kısıtlamalar hariç hemen bütün beşeriyette evlilik, tavsiye edilmiş ve her toplum konu ile ilgili kendine özgü bir örf/kültür oluşturmuştur. Erkeklerle kadınların evlenmesi, toplumdan topluma değişen bazı kural ve kaidelerle sınırlandırılmıştır. Çağlar değiştikçe ister evlilik merasimleri isterse evlenme yaşları, toplumsal değişkenlikler gösterebilmektedir. Özellikle günümüzde evlenme yaşı geçmiş dönemlere göre bir hayli yükseldiğinden dolayı geçmişte toplumun örfü olarak yaşanan erken yaşta evliliklerle ilgili bazı tartışmalar yapılmaktadır. Hatta bu tartışmaların dozu artırılarak kişilerin bağlı oldukları kutsallar üzerinden sürdürülmektedir. Bu tartışmalarda tarafların biri savunmacı tutum sergilerken, diğer taraf sanki farklı toplumların bağlı bulunduğu dinin eksiğiymiş gibi olayı bağlamından kopararak anakronik bir yaklaşım sergilemektedir.

Geçmişte yaşanmış herhangi bir olayın değerlendirilmesinde genelde iki yaklaşım dikkate alınmaktadır. Birincisi tarihselci yaklaşım, diğeri ise anakronik bir bakış açıdır. Hemen belirtmeliyiz ki şahsi kanaatimiz, iki tartışmadan biri lehine tavir belirleme gibi bir zorunluluğumuzun olmadığı yönündedir. Zira her iki bakış açısının da eleştirilmesi gereken bazı yönleri mevcuttur. Bu çalışmamızda makale başlığımızda da görüleceği gibi anakronizmi merkeze alarak erken yaşta evlilik olgusuna eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşacağımızı belirtmek isteriz.

O halde anakronizm nedir? Anakronizm; "tarihsel olay veya durumların gerçekte meydana geldikleri tarihsel zamanın dışında değişik zaman dilimlerinde gerçekleşmiş olan olay veya durumlarla birlikte düşünülmesi; tarihsel olarak farklı dönemlerde meydana gelmiş olan olayların aynı zaman diliminde meydana gelmiş gibi ele alınıp değerlendirilmesi" manalarına gelmektedir.<sup>2</sup> Kavram olarak; "Bir şeyin, bir kavram veya olayın gerçek tarihsel bağlamı dışına çıkarılması" şeklinde ifade

<sup>1</sup> Geniş bilgi için bk. Mustafa Tunçer, "İslâm Dininin Kadına ve Aileye Bakışı", *Kadın ve Aile Hayatı*, ed. Nazım Elmas, (Ankara: Pegem Yayınları, 2017), 63.

<sup>2</sup> Ömer Demir- Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü* (İstanbul: Vadi Yayınları, 1992), 32.

edilmektedir.<sup>3</sup> Bu tanıma göre anakronik bakış açısı yapılan/düşünülen şeyin, yapıldığı/düşünüldüğü zamanın şartlarının görmezden gelinerek değerlendirilmesi anlamına gelmektedir.<sup>4</sup> Anakronizm, bir olgunun ait olduğu dönemin gerçekliği içinde değil, yaşadığımız dönemin parametreleri üzerinden değerlendirilmesi yanılıgısı anlamına gelmektedir. O, bir olgunun dönemin tarihsel gerçekliği ile algılanmaya çalışılan şeyin yaşadığımız dönem hakkındaki yanılıgıları ifade etmesidir.

Hangi görüşten olursa olsun münevver kimliği olanlar herhangi bir vakıayı değerlendirirken olaylara her türlü ön yargılardan arınmış bir şekilde yaklaşılması gerektiğinin farkında olmalıdır. Bütün yazarların art niyetli olmayacağından hareketle anakronik bakış ve yaklaşımların sebepleri farklılıklar arz edebilir. Özellikle Hz. Peygamber dönemi başta olmak üzere diğer zamanlarda da tarihsel değerlendirmelerde bağlam göz önüne alınmazsa anlam kaymalarından oluşabilecek yanılmalar, altından kalkılmayacak sorunlar doğurabilmektedir. Olayları tarihsel bağlamından koparmamız, İslâm dininin ilk dönem yorumlarının tümünü günümüzde egemen kılmaya çalışan bir toplumsal kurallar dizini olarak yansıtılmasını doğurur ki bunu hiçbir Müslümanın kabul etmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bir olgunun bağlamından koparılması, onu zihinsel bir algıya dönüştürme çabasını beraberinde getirmektedir ki bu bakış açısı, zihniyetler ve kavramlar konusunda içinden çıkılmaz bir hale evrilebilmektedir.

Dinlerin belli sabiteleri olmakla birlikte, dinamik ve dönemin sorunlarıyla yüzleşmekten çekinmeyen bir yönünün olduğu gerçeğini de unutmamamız gerekmektedir. İslâm'ı günümüz değerlerine düşman olarak göstermeye çalışmak, iyi niyetle açıklanacak bir yaklaşım değildir. Özellikle tarih yazımında kendisini biraz daha belli eden bu anakronik yaklaşım, tarihsel dönemlerdeki uygulamalara yönelik önyargılı dogmaları beraberinde getirmektedir. Bu önyargı genelde bugünün ihtiyaç ve sorunlarının farkına varılmayan şimdiciliğın bir sonucudur.

### 1. Tarihte Erken Yaşta Evlilik ve Demografik Değerlendirme

Aile kurumunu oluşturan erkek ve kadınların evlenme yaşları ile ilgili olarak tarihsel süreçte toplumlarda farklılıklar olmakla birlikte her nedense erkeğın yaşı üzerinden bir tartışma yapılmazken bütün projeksiyonlar kadınlar/kızlar üzerinden yürütülmektedir. Belki kadınlar/kızlar açısından evlilik sonrası jinekolojik durum doğuracak bazı biyolojik değişimlerin bu bakış açısına etkileri olabilir. Bu gerçekte birlikte şu tartışmadan da kendimizi azade kılamayız. Çağdaş feminist yaklaşımlar hariç tarihsel süreç içerisinde ailenin merkezine erkekler oturtulmuştur. Yaşanan bu yaklaşımların tartışmasına girmeden kadının da onun dünyaya getireceği çocukların sorumluluğunu üstlenecek erkeğın yaşının da gündeme getirilip tartışılması gerekmektedir.

<sup>3</sup> Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 45.

<sup>4</sup> Ebû Zeyd Nasr Hamid, *Dinsel Söylemin Eleştirisi*, çev. Fethi Ahmet Polat (Ankara: Kitabiyât, 2002), 64 vd.

Erken dönemlere ait evlilik yaşları ve yaş ortalamaları ile ilgili elimizde bilimsel veriler olmamasına rağmen Orta Çağ'da insan ömrü ortalamasının düşük olarak seyrettiği gerçeği herkes tarafından genel kabul gören bir değerlendirmedir. Olaya tarihsel gerçeklik açısından bakıldığında ortalama ömrün kısa olduğu bir dünyada erken yaşta evliliğin şartlara göre gayet yerinde bir davranış olarak kabullenilmesi gerekmektedir. Zira toplumun devamını sağlayacak çocukların dünyaya getirilmesi ve büyütülmesi için belli bir zamana ihtiyaç vardır. Bu bağlamda erken dönemlerde evlenme çağı on dördü yaşlarda başlamaktadır.<sup>5</sup> Her ne kadar kilise genellikle ergenlik yaşını kızlarda on iki, erkeklerde on dört olarak kabul etse de toplum ortalamasının üzerinde hayat yaşayan ailelerde evlilik yaşları daha erken yaşlarda olabilmektedir.<sup>6</sup> Aristokrat aile çocukları toplum vasatını her zaman tutturmayıp halktan olan çocuklar daha erken evlenmektedirler.<sup>7</sup>

Erken yaşta çocukların evlendirilmesinin sebepleri arasında savaş, afet ve çocuğun yetiştirilmesinden kaynaklı endişeler sayılabilir. Erken yaşta ölümler göz önüne alındığında çocuğun büyüklerin yardımı ve gözetiminde doğru bir aile kurmasına yardımcı olma en önde gelen sebeplerdendir. Bazı dönemlerde bu gerçeklikle ilgili sınır o kadar aşılmıştır ki kraliyet evliliklerinde bu evlilik akitlerinin bebekleri de içerdiği görülmektedir. Her ne kadar tahrif edilse bile bebek yaştaki evliliklerde çocuk rıza gösterme yaşında olmadığından, ebeveynlerin onlar adına karar vermelerine kilisenin yaklaşımı olumlu değildir. Bu uygulamanın örneğini İngiltere'de görmemiz mümkündür. Bu ülkede yedi yaşına gelmeden çocukların nişanlanmaması, yedi yaşından sonra ise düğün rıza yaşı olan on iki-on üç yaşının doldurulmasının beklenmesi zorunluluğu getirilmiştir.<sup>8</sup>

Erken yaşta evliliğin diğer bir uygulanış biçimi de; kızın çocuk denecek yaşta nişanlanması, erkeğin evine ilerleyen yıllarda eş olacak şekilde büyütülmesi için gönderilmesi şeklindedir. Örneğin Macaristan kralı Andrew'ın kızı Elizabeth, dört yaşında Thuringia'lı Landgraf ile nişanlanmış, aynı yıl Wartburg sarayına gönderilmiş ve on dört yaşında evlenene kadar sarayda yetiştirilmiştir.<sup>9</sup> Aynı şekilde evlilik yaşı ile uyumlu olarak yasal sorumluluklar da mezkûr yaşlarda başlamaktadır. Çocukların hırsızlık suçundan cezalandırılma yaşları buna en iyi örneklerdir.<sup>10</sup> 576/1181 tarihli bir İngiliz yasasına göre erkeklerin askere alınma yaşlarının on beşe kadar düştüğü bilinmektedir. Keza Bizans İmparatoru İoannis'in on yaşındaki kızını, II. Osmanlı padişahı Orhan Bey'in oğlu Halil ile evlendirmesi bu tip geleneklerin

<sup>5</sup> Ian Mortimer, *The Time Travelers Guide To Medieval England* (USA: Simon&Schuster, 2010), 38.  
<sup>6</sup> James A. Brundage, "Sex And Canon Law", *Handbook Of Medieval Sexuality*, ed: V. L. Bullough, J. A. Brundage (New York: Routledge, 2000), 39.  
<sup>7</sup> David Herlihy, "The Making Of The Medieval Family: Symmetry, Structure And Sentiment", *Medieval Families: Perspectives on Marriage, Household, and Children*, ed. Carol Neel (Canada: The Medieval Academy Of America, 2004), 203.  
<sup>8</sup> R. A. Johnston, *All Things Medieval* (USA: ABC-CLIO, 2011), 728.  
<sup>9</sup> Shulamith Shahar, *Childhood In The Middle Ages*, trans. C. Galai (London: Routledge, 1992), 220-221.  
<sup>10</sup> Mortimer, *The Time Travelers*, 38.

örneklerindedir.<sup>11</sup> Aynı şekilde 647/1346 Crecy Savaşında en öndeki uç beyi komutanı olan Prens Edward'ın on altı yaşında olduğu bilinmekte olup adı geçen yaş aynı zamanda miras yaşı olarak da kabul edilmektedir.<sup>12</sup> Aristokrat bir ailede erkek çocuk on dört yaşında miras almaya hak kazanmakla birlikte yirmi bir yaşına kadar ancak bir vasinin denetiminde tasarrufta bulunabilmektedir.<sup>13</sup>

Orta Çağ'da kölelik cari olduğundan çocuklarda köleliğin yaygın olması ve efendisinin çocukları kendi ihtiyaçlarına göre yetiştirme çabalarının hür çocuklarınkinden farklı bir durum arz ettiği söylenebilir. Her ne kadar görünüşte Katolik kilisesi köleliğe sıcak bakmasa da köle kadınların birçoğu sahibi olduğu erkekler için savaşçı çocuk doğurmak zorunda bırakılmıştır. Köle kadınlarla hür erkeklerin evlenmeleri imkânsız olduğundan dünyaya gelen çocuklar erkek olsun kadın olsun köle olarak kalmaktadırlar.<sup>14</sup> Arap toplumunda da dünyadaki yaklaşımların izdüşümlerinin devam ettiğini söyleyebiliriz. Zira kadınlar üzerindeki bu olumsuz algı Arapları da etkilemiş ve hanımının kız çocuğu doğurmasının haberi kendisine verilen cahili Araplar, bu konudan memnun olmadıkları gibi içlerindeki bu psikolojik travma yüzlerine de aksetmiştir. Bu konu toplumsal bir vakıa olarak Kur'an'da bizzat ele alınmış ve eleştirilmiştir.<sup>15</sup> Arap yarımadasında yaşayan Arapların, Habeşistan ve Bizans'a sınır olan Gassânilerden, doğuda İran Sasanî Devletinden ve Yesrib'de (Medine'de) yerleşik Yahudi kültüründen karşılıklı etkilenmemeleri mümkün değildir. Diğer topluluklarda olduğu gibi İslâm öncesi Arabistan'da da kadın, toplumu oluşturan bir birey değil, erkek zümresinin her türlü isteklerini gidermek ve hizmetlerini görmek için yaratılmış bir obje olarak görülüyordu.<sup>16</sup>

### 1.1. Diğer Dinlerde Erken Yaşta Evlilik

Eski ahitte evlilik yaş sınırı kadınlar/kızlar için on iki iken erkekler için on üç olup antikçağ ve Orta Çağ Roma'sında bu yaş haddi, yasal düzenleme kapsamında kadın için on iki, erkek için ise on üç- on dört olmuştur.<sup>17</sup> Bununla birlikte kadınlarda evlilik yaş ortalaması on dört ile on altı, erkeklerde yirmi ile yirmi dört olarak tespit edilmektedir.<sup>18</sup> Evlilik yaş ortalamalarının alt yaş haddinden yüksek olma nedeni söz konusu düzenlemenin diplomatik evliliklerin meşrulaştırılmasına yönelik olmasıdır.

11 İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Büyük Osmanlı Tarihi* (Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, ty), 1/139.

12 Mortimer, *The Time Travelers*, 38

13 Jeffrey L. Singman, *Daily Life In Medieval Europe* (USA: Greenwood Press, 1999), 27.

14 Jonhston, *All Things*, 640.

15 *Kur'an-ı Kerîm Meâli*, çev. Mustafa Öztürk (İstanbul: Düşün Yayıncılık 2011), en-Nahl 16/58-59.

16 Şemsettin Günaltay, "İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu Aile ve Türlü Nikâh Çeşitleri", *Marife Dergisi* 1/3 (2002), 190.

17 Asife Ünal, *Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve İslâm'da Evlilik* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 22; Joseph Gottschalf, *Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands* (Köln: Böhlau, 1964), 3/93.

18 Hans Werner Goetz, *Leben im Mittelalter: vom 7. bis zum 13. Jahrhundert* (München: C.H.Beck, 1994), 41.

Zira uluslararası ilişkilere yönelik motiflerle ebeveynler tarafından belirlenen evlilikler bu sınırlamalar için belirleyici olmuştur.

Güç politik motiflerle çocukların nişanlanması ve bu amaca yönelik olarak belirlenen yaş haddine erdiğinde evlendirilmesine dair somut örnekler Orta Çağ siyaset tarihinde pek çok farklı isim altında karşımıza çıkmaktadır. Bu bilgiler o çağlarda erken yaşta evlenen soylularla ilgili olanlarıdır. Yoksa erken yaşta evliliğin daha yaygın olduğu köylerde yaşayanların bilgileri kitaplara geçmemiştir. Roma imparatoru Hugos'un vefatı olan oğlu II. Lothar'ı en fazla altı yaşında olan bir prensesle nişanladığı,<sup>19</sup> Kral VII. Ludwig'in İngiltere Kralı II. Henry ile 552/1158'de ateşkes imzalayarak üç yaşındaki oğlu ile Kral Henry'nin bir yaşındaki kızı arasında bir nişan akdi yaptığı bilinmektedir.<sup>20</sup> Sonuç itibarıyla çocuk yaşta evlilikler prensip olarak kraliyet aileleri ve asil aileler arasında çocukların henüz bebek yaşta iken nişanlanması ve on iki-on dört yaşlarına ulaştıklarında evlendirilmesi biçiminde gerçekleşmiştir.

Sadece evlenme yaşı ile ilgili değil, kadınlara bakış bağlamında da değerlendirildiğinde Yahudilerin her sabah okudukları duadaki "Rabbim, beni kadın yaratmadığın için sana şükürler olsun." ifadeleri kadınla ilgili Yahudi yaklaşımını göstermektedir.<sup>21</sup> Yahudi kutsal metinlerinde geçen bu kadın karşıtı söylemleri değersel değil olgusal kabul etmek zorundayız. Zira Yahudi kutsal metinlerinde geçen ayetler sosyal hayatta da kendisini göstermiş ve yapılan nüfus sayımında sadece erkekler sayılmıştır. Bu tercihi yaparken toplumdaki nüfusa göre devlet planlaması yapmak değil, savaşlarla ve göçlerle, milletçe yok olma tehlikeleri ile karşı karşıya kalmış savaşçı bir toplum düşüncesinden hareketle durum değerlendirmesi yapılmış ve toplum içerisinde kadına fazla değer vermemişlerdir.<sup>22</sup> Dahası risaletten önce Medine Yahudileri kadın hayız olduğunda onunla beraber yemek yememişler, içmemişler, onlarla aynı evde oturmamışlardır.<sup>23</sup>

Hıristiyan dünyasında evlenme yaşı iklimsel şartlara ve çağlara göre ülkelerde değişim göstermektedir. Roma uygarlığı ve eski kilise hukukunda evlenme yaşı kızlar için on iki, erkekler için ise on dört iken, yenilenen kilise hukukunda kızlar için on dört, erkekler için ise on altı olarak belirlenmiştir.<sup>24</sup> Kadının sosyal statüsü ile ilgili olarak Hıristiyanlıkta da durum Yahudilikle aynı mecradadır. Kadın, daha yaratılış merhalesinde yasak meyveyi Hz. Âdem'e yedirtip erkeğin cennetten ihraç edilmesine

<sup>19</sup> Georg Erler, *Deutsche Geschichte von der Urzeit bis zum Ausgang des Mittelalters in den Erzaehlungen deutscher Geschichtschreiber*, (Leipzig: Verlag von Alphon Dürer, 1883), 2/227.

<sup>20</sup> Heinrich Gerdes *Geschichte des deutschen Volkes und seiner Kultur im Mittelalter* (Berlin: Duncker&Humblot, 1908), 3/120.

<sup>21</sup> Ömer Faruk Harman, "Kadın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/84.

<sup>22</sup> Ali Coşkun, *Sosyal Değişme Kadın ve Din* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 190.

<sup>23</sup> Ebû'l-Hüseyn Müslim b. El-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-Sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: İbâdürrahman, 2008), Hayız, 2/16; Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Gazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Daru'l-Fikr, t.y), Taharet, 125/644; Ebû Dâvûd Abdullah b. Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen* (Beyrut: Daru'l-Erkam, 1999), Nikâh, 47/2165.

<sup>24</sup> Ünal, *Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve İslâm'da Evlilik*, 81.



ve insanların günahkâr olmasına sebep olan, günahı dünyaya getiren, erkeği kandırıp baştan çıkartan bir varlık olarak kabul edilmektedir.<sup>25</sup> Bu sapkın yaklaşımı görmemezlikten gelip İslâm'ın gönderildiği çağlardaki toplumsal bir örf üzerinden yanlış değerlendirme yapmak en azından insaf ölçülerinin dışında bir yaklaşımdır. Bu art niyetli insanlar dönemin fotoğrafını çekip meseleye İslâm'ın kadına verdiği haklar bağlamında bakabilseler çoğu konu kendiliğinden çözülmüş olacaktır.<sup>26</sup> Dinler ister ilahi olsun ister beşeri olsun toplumsal bir gerçeklik olarak evlenme ile ilgili tartışmaların dışında kalmamışlar ve zamanın şartlarına göre örf oluşturmuşlardır.

## 1.2. Kur'an-ı Kerim ve Hadis Edebiyatında Erken Yaşta Evlilik Motifleri

Yukarıda kısmen değinildiği gibi erken yaşta evlilik gerçeği dinin doğrudan konusu olmayıp örfi bir uygulamadır. Kur'an-ı Kerim'de de evlilik yaşı ile ilgili doğrudan bir yönlendirme yoktur. Ancak dönemin gerçekliğine ayetlerin satır aralarında değinilmiştir. Kur'an-ı Kerim'deki şu ayet, o çağın örfüne muvafık olarak erken yaşta evlenme tercihi konusunda ipucu vermektedir. Zira "*Adetten kesilmiş kadınlarınızın iddet süreleri konusunda şüphe ediyorsanız bilin ki onların iddet süreleri üç aydır. (Yaşlarının küçüklüğünden dolayı) hiç âdet görmemiş kadınların iddet süresi de aynıdır...*"<sup>27</sup> ayetinde anlatılan husus, adet görme vakti gelmeden evlenip boşanan kızların hukuku ile ilgilidir. Boşanan kadınların bekleme süreleri ile ilgili Bakara suresinin sekizinci ayetinde açıklanmayan bir husus toplumda cari olmuş olacak ki sahabiden Hallâd b. Nu'mân b. Kays, konuyu gündeme getirip Hz. Peygamber'e henüz adet görmeyen kızların boşanma sonrası hukuki durumunu sorması üzerine Allah'ın Talâk suresindeki ilgili ayeti inzal buyurduğu rivayet edilmektedir.<sup>28</sup> Bu ayet, inzal edildiği toplumun örfünü yansıtmaya açısından önemlidir.

Yukarıdaki ayette geçen "vellâi lem yahidne" ifadesini savunmacı bir yaklaşım tarzıyla fizyolojik bir sebepten dolayı düzenli adet görmeyen/göremeyen kadınlar olarak anlamak toptan yanlış olmamasına rağmen, siyak ve sibak bağlamında konuyu ele aldığımızda esas itibarıyla savunmacı bir yaklaşım mahcupluğunu göstermektedir.<sup>29</sup>

Orta Çağ toplumunun gerçeği olan erken yaşta evlilik konusuyla ilgili örnekler hadis külliyatlarında da aktarılmıştır. Bazı hadis kitaplarında küçük kızların evlilikleri ile (Ümmü Külsûm) ilgili bilgiler mevcuttur.<sup>30</sup> Aynı şekilde hadis imamlarından

<sup>25</sup> *Kitâb-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2003), Yar. 3:1-7.

<sup>26</sup> Harman, "Kadın", 24/82-86.

<sup>27</sup> et-Talâk 65/4.

<sup>28</sup> Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmet el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. Muhammed Abdülkadir Şahin (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2014), 224.

<sup>29</sup> Ebû'l-Hasen b. Beşir Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Abdullah Mahmud Şihate (Beirut: Muessetu't-Tarihi'l- Arabiyye, 2002), 4/365; Geniş bilgi için bk. Fatih Orum-Zeki Albayrak, "et-Talak Süresinin 4. Ayetinde ve'l-lâi lem yahidne İfadesinin Anlam ve Yorumu Üzerine", Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi Fatih Orum-Zeki Albayrak, "et-Talak Süresinin 4. Ayetinde ve'l-lâi lem yahidne İfadesinin Anlam ve Yorumu Üzerine", Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi, 55/1 (2014), 35-69.55/1 (2014), 35-69.

<sup>30</sup> Ebû Bekir b. Hammâm b. Abdürrezzak es- Sen'ânî, *Musannef Abdürrezzâk*, thk. Habîbürrahman A'zamî (Beirut: Mektebü'l-İslâmî, 1403), 6/130-132.

Tirmizî'nin *es-Sünen* adlı eserinde geçen "Kız çocuğu dokuz yaşına geldiği zaman o bir kadın (adayı) dır."<sup>31</sup> hadisini de değersel dini motif olarak alma yerine dönemselsel bir örf olarak değerlendirmek gerekmektedir. Hz. Muhammed, Hz. Hamza'nın kızı ile Ebû Seleme'nin kızını erken yaşta evlendirmiştir. Aynı şekilde Urve b. Zübeyr, kardeşinin kızını diğer kardeşinin oğlu ile evlendirmiş yine Hz. Ömer küçük kızını Urve b. Zübeyr ile erken yaşta evlendirmiştir.<sup>32</sup> Netice itibarıyla bütün Orta Çağ dünyasında olduğu gibi ister câhiliye Araplarında ister İslâm'ın zuhurundan sonra küçük yaşta kız çocuklarının evlendirilmesi İslâm'dan sonra da devam etmiştir. Bu gelenek ve kültürü tarihsel bir olgu olarak değerlendirmek yerine anakronik bir yaklaşımla değerlendirmenin art niyetten başka herhangi bir şeyle açıklaması olamaz.

### 1.3. Risalet Öncesi Arap Kültüründe Erken Evlilik ve İslâm'ın Meseleye Bakışı

Makalemizin merkezinde yer alan erken yaşta evlilikle ilgili olarak; Hz. Muhammed'in peygamberlikle görevlendirilmeden önce evlilik yaşı cahili Araplarda nasıldı? Bu konuda onların evlenme yaşı konusundaki örfünü İslâm kabul etmek zorunda mıdır? Bu geleneği İslâm niçin değiştirmedir? gibi sorulara mutlaka cevap verilmelidir.

Öncelikle şunun tespit edilmesi gerekir ki İslâm öncesi Arap yarımadasında câhiliye Araplarında kızlar genellikle on iki yaşına gelmeden evlendirilir, aileye kabul edilmesi için çocuk doğurması beklenir, kadın çocuk doğurmadan ölürlerse aileden sayılmadığından eşine başsağlığı dilemezlerdi.<sup>33</sup> Bu gerçeğin tespitinden sonra Hz. Muhammed'in kendi şahsında uygulayarak tebliğ etme görevi verilen İslâm dini, diğer ilahi dinler gibi indirildiği toplumda bazı değişimler getirmiştir. Şunu unutmamak gerekir ki bütün dinler, tarihi geçmişi olup örf oluşturmuş köklü gelenekleri olan toplumlara indirilmiştir. Herhangi bir toplumun oluşturduğu örflerin tamamı insanlığın aleyhine olacak şekilde düşünülerek oluşturulmamıştır. Her ne kadar toplumu idare edenler şahsi çıkarlarının devamı için kendi lehlerine bazı uygulamaları örf, hatta dinsel motif olarak sunmuş olsa da evrensel doğrulara ilişkin potansiyelin bütün toplumlarda var olduğu yadsınamaz bir gerçektir.

Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği İslâm dini, Mekke Câhiliye toplumunun örflerini İslâm terazisine koyarak değerlendirmeye tabi tutmuştur. Bu bağlamda İslâm, toplumda cari olan örflerin bir kısmını aynen kabul etmiş (ibka), bir kısmını tamamen kaldırmış (ilga), bir kısmını da yeniden yapılandırarak revize edilmiş şekliyle devamına müsaade etmiştir (inşa). Kur'an her erkek ve kadının evleneceği kişilerle ilgili geçmişin geleneğini kaldırarak mahremiyet ölçüsünü getirmiştir. Hz. Muhammed, henüz daha doğmamış bir kız çocuğunun herhangi bir meblağda mehir

<sup>31</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), "Nikâh", 18.

<sup>32</sup> Vehb ez-Zühaylî. *el-Fıkhu'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dimişik: Daru'l-Fikir, 1989), 9/172.

<sup>33</sup> Abdülkerim Özeydin, "Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/321.

karşılığında nikâhlandırılmasını iptal etmiştir (ilga).<sup>34</sup> Ancak toplumda oluşan evlilik yaşı, düğün merasimleri ve kadının alacağı mehir konusuna dokunmamakla birlikte mehirin kızın velisine değil bizzat kendisinin olması gerektiği gerçeğini ortaya koymuştur (ibka). Nikâh konusunda bazı yenilikler getirerek nikâhı yeniden yapılandırmıştır (inşa). Maalesef ilahiyat alanında görüş serdedenler, Müslüman olmayan kimi insanların kasıtlı olarak oluşturdukları söylem zeminine girerek onların anakronist yaklaşımlarına alet olmuşlardır. Örfî olarak uygulanan evlenme olgusunu günümüz örfü ile karıştırarak Hz. Muhammed'i ve Müslümanları temize çıkarma pahasına meseleyi daha da girift hale getirmişlerdir. Bu kişiler arasında Ömer Rıza Doğrul ve Rıza Savaş'ı zikredebiliriz.<sup>35</sup> Mehmet Azimli bu konuda bize göre isabetli bir yaklaşımda bulunarak Müslüman yazarların içerisine girdiği çıkmazı değerlendirmiştir. O, bu yaklaşımların bilimsel olmaktan ziyade Oryantalist söyleme karşı tepkisel bir savunma psikolojisi içerisinde ortaya konulduğunu söylemekte, bu yaklaşımı da savunmacı tarihçiliğin çıkmazı olarak nitelendirmektedir.<sup>36</sup>

Henüz İslâm tebliğ edilmeye başlanmadan önce gerçekleştirilen Hz. Muhammed'in kendi kızlarının evlilik yaşları bize bu konuda belli bir fikir vermeye yetmektedir. Hz. Muhammed'in evlendiği ilk hanımı Hz. Hatice'den dört kız çocuğu dünyaya gelmiştir. Hz. Muhammed'in kızlarının en büyüğü olan Zeynep, Hz. Muhammed 30 yaşında iken, en küçükleri olan Fatıma ise 40 yaşından önce dünyaya gelmiştir. Hz. Muhammed, tebliğ ile görevlendirilmeden önce kızı Zeyneb'i Hz. Hatice'nin yeğeni Ebû'l-Âs ile evlendirmiştir.<sup>37</sup> Zeynep 600 yılında doğduğuna göre onun evlendiği sıralarda yaşı sekiz-on civarındadır. Aynı şekilde Hz. Muhammed'in diğer kızı olan Rukiye ile Ümmü Külsûm de amcası Ebû Leheb'in iki erkek çocuğu olan Utbe ve Uteybe ile nişanlandıklarında da henüz risalet görevi başlamamıştır. Yani Rukiye ile Ümmü Külsûm nişanlılık zamanlarında henüz sekiz-on yaşlarında olmaları gerekmektedir. Ebû Leheb, yeğeni Hz. Muhammed'in iki kızını peygamberlikle görevlendirilmeden önce iki oğlu ile nişanlamış, onun tebliğini kabul etmediği için Hz. Muhammed'i psikolojik olarak sarsmak ve itibarsızlaştırmak için çocukların evlenmesi gerçekleşmemiş daha sonra Müslümanlara yaptıkları çirkefliklerinden dolayı Mesed suresinde beddua ile anılmışlardır.<sup>38</sup>

Orta Çağ Arap kültüründe bu çeşit örnekleri çoğaltmak mümkündür. Örneğin dört Arap dâhisinden birisi olarak kabul edilen Amr b. Âs, büyük oğlu Abdullah b.

<sup>34</sup> Ebû Dâvûd, Nikah, 27.

<sup>35</sup> Rıza Savaş, "Hz. Âişe'nin Evlenme Yaşı ile İlgili Farklı Bir Yaklaşım", *D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (1995), 139-144.

<sup>36</sup> Mehmet Azimli, "Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkmazı", *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2003), 28-37.

<sup>37</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Menî b Sa'd, *ez-Zühri, et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Daru Sadr, 1968), 8/30-34; Ebû'l Hasan İzzüddin Ali b. Muhammed b. Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahabe*, thk. Ali Muhammed Maûd- Adil Ahmet Abdülmevcud (yy: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 6/182, 7/131.

<sup>38</sup> Bünyamin Erul, "Hz. Âişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On Dokuz mu?" *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 19/4 (2006), 641.

Amr'dan on bir-on iki yaş büyüktür.<sup>39</sup> On iki-on üç yaşlarında erkeklerin evlilik yaptığı bir coğrafyada erkeklere göre erken ergenliğe giren kızların daha erken evlenmelerini normal karşılamak gerekmektedir.

#### 1.4. Asr-ı Saâdet ve Sonrası Erken Evlilik Olgusu

Asr-ı saadette bütün evlilikler bu çalışmanın hacmini aşacağından bu dönemle ilgili üzerinde en çok spekülasyon yapılan Hz. Âişe ile ilgili konu irdelenecektir. İlk dönem kaynaklarında Hz. Muhammed'in Hz. Ebû Bekir'in de kızı olan Hz. Âişe' ile altı yedi yaşlarında nikâhlanıp dokuz on yaşında evlendiği rivayet edilmektedir.<sup>40</sup> Her ne kadar savunmacı bir refleksle Hz. Âişe'nin evlenme yaşı on yedi-on sekiz yaşlarına çıkartılmaya çalışılsa da bu bilginin sağlam bir temeline ilk dönem kaynaklarında rastlamak mümkün değildir. Bu sonuca ancak farazi kıyas ve akıl yürütmelerle varılmaya çalışılmaktadır. Nikâhtan sonra evlilik için üç yıl kadar beklenilmesi de gayet insani gerekçelerle anlaşılabilir. Evlilik hicret sonrasında vuku bulduğundan Hz. Âişe'nin hicretin verdiği yeni yerleşim yerinin havasına alışmasının beklendiği, yeni coğrafyanın gençler üzerinde bazı olumsuzluklar yarattığı ve zamana ihtiyaç duyulması şeklinde de değerlendirilebilir.<sup>41</sup> İbn Sa'd'ın değindiği şekliyle düğünün gecikmesindeki sebebin Hz. Muhammed'in Hz. Âişe'ye mehir olarak verecek parasının olmadığı konusunu gözden kaçırmamak gerekmektedir.<sup>42</sup> Bütün bunların yanında fiziki olarak zaten küçük yapılı olmasından dolayı aileler arasında özellikle annesinin isteği ile bir miktar beklenildiği de insani bir yaklaşımdır.<sup>43</sup>

Hz. Muhammed'in vefatından sonra dört halife döneminde de Arap örfünde erken yaşta evlilikle ilgili uygulamanın devam ettiğini görmekteyiz. Halife Hz. Ömer'in, Hz. Ali'nin 8/630 yılından sonra dünyaya gelen kızı Ümmü Külsûm ile izdivacı bu örneklerden bir tanesidir. Halifeliği döneminde Hz. Ömer, Hz. Ali'den kızını evlenmek için istediği zaman, Hz. Ali buna rıza göstermemiş ve onun daha küçük

<sup>39</sup> Ebû'l-Fadl Ahmet b. Ali b. Hacer el-Askalani, *el-İsâbe fi temyizi's-sahabe*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcud, Ali Muhammed Maûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1415) 4/165; Mehmet Yaşar Kandemir, "Abdullah b. Amr b. As", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/85-86.

<sup>40</sup> Ebû Muhammed Yesar b. İshâk, *es-Sîretü'n-nebeviyye*, thk. Süheyl Zekkar (Beyrut: Daru'l-Fikr 1978), 255; İbn Sa'd, *Tabakat*, 8/58; Ebû'l-Hasen Ahmet b. Yahya b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbu'l-esrâf*, thk. Süheyl Zekkar, Riyad Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/411; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/186; İbn Sa'd, *Tabakat*, 8/60; Ebû Cafer Muhammed b. Ümeyye b. Amr b. Habîb, el-Bağdadi, *Kitabu'l-Muhabber*, tsh. Enise İlza (Haydarabad: 1942), 1/80-81; Ebû'l-Fadl Ahmet b. Ali b. Hacer el-Askalani, *el-İsâbe fi temyizi's-sahabe*, thk. Adil Ahmet Abdülmevcud, Ali Muhammed Maûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1415), 8/232; Bünyamin Erul, "Hz. Âişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On Dokuz mu?" *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 19/4 (2006), 648; Suzan Yıldırım, "Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Etrafındaki Tartışmalar", *İSTEM*, 2/4 (2004), 241; Selçuk Coşkun, "Hadislerin Tarihe Arzının uygulamadaki Bazı problemleri (Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Örneğinde bir İnceleme)", *EKEV Akademi Dergisi* 8/20 (2004), 183-184.

<sup>41</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tarihü'r-rusûl ve'l-mulûk* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 1407), 2/211-212; Mustafa Fayda, "Âişe", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2/201.

<sup>42</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 8/62; Belâzurî, *Ensâb*, 2/546; Recep Erkocaaslan, "Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber ile Evliliği ve Evlilik Yaşı", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/51 (2017), 1236.

<sup>43</sup> Rıza Savaş, "Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı ile İlgili Farklı Bir Yaklaşım", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX (1995), 139.

olduğunu söylemiştir (inneha sagiratün).<sup>44</sup> İbn Sa'd'ın bildirdiğine göre Hz. Ömer onunla henüz buluş çağına gelmeden evlenmiş, evlilikleri halifenin vefatına kadar sürmüş ve bu evliliklerinden Zeyd isminde bir oğlu ile Rukiyye adında bir kız çocuğu dünyaya gelmiştir. Halife Ömer'in ölümünden sonra Ümmü Külsûm, amcazadesinin oğlu olan Avn b. Ca'fer ile evlenmiştir.<sup>45</sup> Sonuç olarak Hz. Muhammed'in vefatından kısa süre sonra 8/630'lu yıllarda dünyaya gelen Ümmü Külsûm'un, Hz. Ömer'in şehit edildiği 23/644 yılında 14-15 yaşlarında olması gerekmektedir. Hz. Ömer'in Ümmü Külsûm'den iki çocuğu olduğuna göre onun erken yaşta bir evlilik yaptığı anlaşılmaktadır.

Benzer bir örnek Hz. Ebû Bekir'in vefatından sonra dünyaya gelen Ümmü Külsûm adında bir kız çocuğu ile ilgilidir. Ümmü Külsûm büyüyüp belli bir yaşa gelince Hz. Ömer selefi Hz. Ebû Bekir ile de hısımlık kurma amaçlı onun kızı Ümmü Külsûm ile evlenmek istemiş, Hz. Âişe kızın ablası ve İslâm toplumunun bir duayeni olarak inisiyatif alıp, Hz. Ömer'in mizacının sertliği ve sair sebeplerden dolayı bu evliliğe karşı çıkmış ve bu evlilik gerçekleşmemiştir. Hz. Âişe evliliğe karşı çıkmaya muhtemel evlilikte Hz. Ebû Bekir'in kızı Ümmü Külsûm'un yaşı en fazla on yaşlarında olacaktı.<sup>46</sup>

Bu konuda başka bir örnek de bizzat Hz. Muhammed'in Hz. Hamza'nın mahdumesi Ümâme ile Seleme b. Ebî Seleme'nin nişanlanmasını istemesi hadisesidir. Kaynaklar bu iki kişiden bahsederken "ve hüma sabiyyani sağırani", yani bu iki çocuk küçükken notu düşülmüştür. Bu iki kişi nişanlanmalarına rağmen düğünleri olmadan Seleme'nin vefat etmesi sebebiyle zıfâf gerçekleşmemiş olsa da küçük iki çocuğu evlendirme isteklerini dönemin gerçeklerini anlatması bağlamında önem arz etmektedir.<sup>47</sup> Başka bir bilgiye göre ise Hişâm b. Urve'nin babası, oğlunu altı yaşında iken nikâhlanmış, oğlunun vefat etmesi üzerine gelinine dört bin dinar miras kalmıştır.<sup>48</sup>

İhsan Arslan'ın değindiği gibi, din insanlara belli bir evlilik yaşının gerekli olduğunu belirtmez, belirtmemesi de gerekir.<sup>49</sup> Zira şeriatın dinamikliği, dini dayanak olarak örfün alanını genişletmesi anlamına da gelmektedir. Din yaşanan toplumun örfüne, doğrudan dinle çelişmeyen bazı değer yargılarına saygı duymaktadır. Genel olarak erken evliliğin daha dindar kesimlerce tavsiye edilmesinden hareketle bu kesimin reflekslerini dinin bir buyruğu gibi kabullenmek bizi doğru bir sonuca götürmemektedir. Günümüzde daha çok kırsalda karşılaştığımız çocuk gelin gerçeğini muhafazakâr kesimler üzerinden dine mal etmeye çalışan algı operasyonlarına karşı

<sup>44</sup> İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/377.

<sup>45</sup> İbn Sa'd, *Tabakat*, 8/463-4; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/464; İbnü'l-Esir, *Üsdü'l-gâbe*, 7/377; Geniş bilgi için bk. Huriye Martı, "Ümmü Külsûm bnt. Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/323-324.

<sup>46</sup> Ebû Muhammed b. Kuteybe Abdullah b. Müslim, *el-Maarif* (Beyrut: Dâru'l-Maarif, ts), 175.

<sup>47</sup> İbn Hacer, *el-İsâbe*, 3/126.

<sup>48</sup> Abdürrezzak, *Musannef*, 6/165.

<sup>49</sup> Geniş bilgi için bk. İhsan Arslan, "Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Örf mü, Din mi?", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (2019), 341-376.

dikkatli olunmalıdır. Küçük yaşlarda cinsel tecavüze maruz kalan kız çocuklarının uğradıkları toplumsal travmalar konusunda toplumun bütün kesimleriyle birlikte, gereken tepkiyi vererek toplumda bir bilinç oluşmasına çalışılmalıdır.

## 2. Çağdaş Dünyada Erken Evliliklerle İlgili Genel Yaklaşımlar

Birleşmiş Milletler Çocuklara Yardım Fonu UNICEF tarafından 2015 yılında yayınlanan rapora göre yeryüzünde her yıl on beş milyon kız çocuğu çocuk gelin olarak evlendirilmektedir. Bu evlilikler sebebiyle çocukların hem kısa hem de uzun vadede ekonomik, eğitsel ve zihinsel olarak dezavantajlı duruma düşme ihtimalleri kaygıları artırmaktadır.<sup>50</sup> Sanayi toplumunu geride bırakmış çağdaş dünyada iletişim araç ve gereçlerinin yaygınlaştığı günümüzde gelişmiş/azgelişmiş, kırsal ve kent ayrımı yapmadan olayı değerlendirmenin bizi doğru sonuca ulaştıramayacağını düşünüyoruz. İstemesek de bir toplum gerçeği olan erken yaşta evlilik, sadece mazide bazı toplumlarda ve dinlerde değil, bir toplum gerçeği olarak günümüzde de fiili olarak süregelen bir olgudur. Ergenlik yaşı Ortadoğu'ya göre daha geç olan batı dünyası ve ABD gibi kısmen daha soğuk bölgelerde bile erken yaşlarda çocuklar yaygın olmasa da evlendirilmektedirler.<sup>51</sup>

XX. yüzyılın başında Avusturya asıllı bir Yahudi ailede dünyaya gelip 1926 yılında İslâm'ı seçerek bu alanda çeşitli eserler yazan din bilimci, siyasetçi Muhammed Esed, bir süre Medine'de kalmıştır. Esed, Medine'de yaşadığı yıllarda başından geçen evlilik serüveni ile ilgili olarak kendisi otuzlu yaşlarda iken o topraklarda bir evlilik deneyimi yaşadığından bahsetmektedir. Otuzlu yaşlarda orta yaşta bir erkek iken on bir yaşlarında bir kız ile evlendirilen Muhammed Esed'in itirazına Medineli Araplar "Kız kocasının evinde büyür."<sup>52</sup> özdeyişi ile cevap vermişlerdir. Bu izdivaç olayı, halen devam eden bir örfün varlığını sürdürdüğünü göstermektedir.

### 2.1. Günümüz Türkiye'sinde Erken Yaşta Evlilik

Türkiye Cumhuriyeti yasalarına göre evlilik çağı ile ilgili serencâm şu şekilde tezahür etmiştir. 17 Şubat 1926 tarihinde TBMM'de kabul edilen Türk Medeni Kanunu'na göre evlilik yaşı erkek için on sekiz, kadınlar için on yedi, olağanüstü durumlarda ise hem erkek hem kadınlar için on beş yaş olarak kabul edilmiştir.<sup>53</sup> Gelişen süreç içerisinde evlilik yaşı 15.06.1938 yılında resmi gazetede yayınlanan 3453 sayılı kanunla erkek için on yedi, kadınlar için ise on beş yaş olarak belirlenmiştir.<sup>54</sup> Yürürlük tarihi 01.01.2002 olan Türk Medeni Kanunu'nun 124.

<sup>50</sup> Barış Çağırkan, "Erken Yaşta Yapılan Evlilikler ve Aile Kurumuna Etkisi Üzerine Bir Alan Araştırması: Bitlis Örneği", *VI. Yıldız Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi* (2019), 1826.

<sup>51</sup> Âişe Abdurrahman, *Rasulullah'ın Annesi ve Hanımları*, çev. İsmail Kaya (Konya: Uysal Kitapevi, ts), 240. Bodley, er-Rasul isimli eserinden nakille.

<sup>52</sup> Esed Muhammed, *Mekke'ye Giden Yol*, çev. Cahit Koytak (İstanbul: İnsan Yayınları, 2013), 206.

<sup>53</sup> Türk Kanun-ı Medenisi, *Resmi Gazete* 339 (4 Nisan 1926), Kanun No. 743, md. 88.

<sup>54</sup> Türk Kanunu Medenisinin 88 inci Maddesini Tadil Eden Kanun, *Resmi Gazete* 3945 (28 Haziran 1938), Kanun No. 3453, md. 1.

maddesinde “Erkek veya kadın on yedi yaşını doldurmadıkça evlenemez” hükmüne yer verilerek evlilik yaşı erkek ve kadınlarda on sekiz olarak tespit edilmiştir. Bu kanunda da imkânlar ölçüsünde karardan önce anne babası veya vasisinin dinlenmesi ile on altı yaşını doldurmuş olanlara olağanüstü durumlarda evlilik izninin verilebileceği hükmü getirilmiştir.<sup>55</sup>

Sosyolojik bir vaka olarak maalesef Türkiye’nin değişik coğrafyalarında erken yaşta evlilik olgusu halen mevcuttur. Her ne kadar devlet bu konuda bazı önleyici tedbirler almaya çalışsa da en azından şimdilik öngörülen seviyeye ulaşamamıştır. Yukarıda da belirtildiği gibi Birleşmiş Milletler Çocuk Hakları Sözleşmesi’nin yaş sınırlandırmasına rağmen milyonlarca kız çocuğu on beş yaşına gelmeden evlendirilmiştir.<sup>56</sup>

Daha eğitilmiş coğrafyalarda bir vakıa olarak eğitim/kariyer gerçeğinden hareketle evlilik yaşları yirmi beş-otuzlu yaşlara dayanmaktadır. Bu yaşlarda evlenen insanların evlilikleri, daha çok mantık evliliği üzerine bina edilip beklentileri de ona göre şekillenmektedir. Hâlbuki kırsalda yaşayıp gereği kadar eğitim fırsatı bulamayan insanların duygusal evliliklerinden beklentiler birbirlerine karışmakta ve işte tam da bu alanda çatışmalar başlamaktadır. Erken yaşta evlenen kızlar erken yaşta anne olmak gibi ağır bir sorumluluğun altında ezilmektedirler. Bu eziklik, daha geç evlenen hemcinslerinin sosyal hayatlarındaki refaha şahit olduklarında psikolojik açıdan bazı sorunların yaşanmasına da sebep olmaktadır.<sup>57</sup>

Ataerkil aile yapısının tarihe karıştığı günümüzde erken evlenen bireylerde soyut düşünme henüz tam teşekkül sürecini tamamlamadığından isabetli karar verme, verdiği kararın arkasında durma refleksleri zayıftır. Şunun gözden kaçırılmaması gerekir ki erken çağlarda evlenen çocuklar, ataerkil aile yapısı çerçevesinde sorumluluk alma ve çocuk büyütme gibi görevler daha çok ebeveynleri tarafından yerine getirildiğinden aile içi roller birbirlerine karıştırılmaktadır.

Türkiye’de de maalesef bu tür örneklerle şahit olmak mümkündür. 2008 yılında yapılan bir araştırma çok çarpıcı sonuçlar ortaya koymaktadır. Buna göre Diyarbakır’ın Bismil ilçesinde 559 kişi üzerinde yapılan bir araştırma sonucuna göre kadınların %38’i on altı-on yedi yaşlarında evlenmişlerdir. İşin daha ilgi çekici tarafı kadınların %34’lük kısmı evlenme yaş aralığını on-on beş olarak belirtmektedir. Yani resmi rüşt yaşı olan on sekiz yaş altı evlenme oranının %70’lerin üzerinde olduğu gözükmektedir. Her on kişiden yedisi eğitim çağında evlilik gibi sorumluluğu son derece ağır olan çocuk doğurma ile karşı karşıya kalması son derece vahim bir durumdur.<sup>58</sup> Yasalarca belirlenmiş yaşın altında bu kadar yoğun evliliğin

<sup>55</sup> Türk Medeni Kanunu (TMK), *Resmi Gazete* 24607 (8 Aralık 2001), Kanun No. 4721, md. 124.

<sup>56</sup> Hanna Barbara, “Negotiating Motherhood: The Struggles of Teenage Mothers.” *Journal of Advance Nursing*, 34/4 (2001), 456-464.

<sup>57</sup> Barış Çağırkan, “Erken Yaşta Yapılan Evlilikler ve Aile Kurumuna Etkisi Üzerine Bir Alan Araştırması: Bitlis Örneği”, *VI. Yıldız Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi* (2019), 1826.

<sup>58</sup> Mustafa Orçan- Muhsir Kar, “Türkiye’de Erken Yaşta Yapılan Evlilikler ve Risk Algısı: Bismil Örneği”, *Aile ve Toplum* 4/14 (2008), 101.

gerçekleşmesinin sebebi devletin göz yumması veya etkin müdahale etmemesinden değil, coğrafyanın gerçeği ile ilgili bir olgunun sonucudur.

Diyarbakır ili genelinde yapılan diğer bir araştırmada ise ergenlik döneminde yapılan evliliklerin %42.5, evlilik yaş ortalamasının ise on altı, en düşük evlenme yaşının da on iki olduğu saptanmıştır.<sup>59</sup> Şu tespiti de yapmak gerekir ki erken yaşta evlilik sadece doğu ve güneydoğu bölge insanının sorunu değil, bir Türkiye gerçeğidir. Kırıkkale ve Yozgat illerinde yapılan bir araştırmaya göre Orta Anadolu'da da aynı problemlerin olduğu gözükmemektedir. Kırıkkale'de %68.20, Yozgat'ta ise %39.70 oranda kişilerin on sekiz yaş altında bu ağır sorumluluğun altına girdikleri tespit edilmiştir.<sup>60</sup>

### 3. Tarihsellik İle Anakronizm Kıskaçında Muhafazakâr Entelektüellerin Çıkmazı

Tarihçiler, olayları değerlendirirken genelde ya tarihselci bir bakış açısıyla ya da tam aksine anakronizm yaparak düşünülen sonuca gitmeye çalışmaktadırlar. Araştırmacı bu iki tercihten birini mutlaka kabul etmek zorunda mıdır? Tarihselci bakış açısıyla olayları çözümlenmek daha sahici gibi dursa bile bu yolun her zaman isabetli olmayacağı gerçeğini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Sadece erken yaşta evlilik olgusundan hareketle muhafazakâr entelektüellerin çıkmazı ve bunu fırsata çeviren ötekilerin entelektüelleri, nicel bir gerçekliği dayanarak, dini ve dinin tebliğcisini eleştirip bağlamından koparılmış olumsuz bir algı yaratmaya çalışmaktadır. Hz. Âişe'nin evliliği üzerinden 1440 sene geçmesine rağmen üzerindeki spekülasyonlar hâlâ devam etmektedir. Eğer Hz. Âişe'nin evlilik yaşı meselesini toplumun örfünün bir sonucu olduğunu kabullenmeyip, onun yaşını daha yukarılara çekmeye çalışıp, bu evliliği dinin bir önerisiymiş gibi anlatmaya çalışmak sağlıklı bir bakış açısı değildir. Konu ile ilgili eleştirilerde bulunan İlhan Arsel, biraz ironi ile karışık yaşlı erkeklerle evlenen küçük yaşta kız çocukları kocasını baba gibi görüp ona körü körüne bağlanarak hayat boyu sürececek köleliğe erken yaşta evlilik ile adım atmaktadır. Kız çocuğunu çok küçük yaşta evlendirip eve kapatmak, onu çoğu şeyden mahrum etmek ezmek, şahsiyetini yok etmek şeriata göre sosyal düzenin bir gereği olup Müslüman toplumların geri kalmalarının nedenlerindedir. Kızların erken evlendirilerek kocalarının kölesi durumuna getirilmelerinin ve sosyal hayattan uzak tutulmalarının toplumun ilerlemesine engel teşkil ettiğini ve Hz. Muhammed'in Hz. Âişe ile evlenip bunu tavsiye ettiğini söylemektedir.<sup>61</sup>

Entelektüel bir yazar tipolojisi olarak olaya anakronist bir düşünce yapısıyla yaklaşan yazar, belki de konu ile ilgili yazıp çizenlerin kafa karışıklığından istifade ile olaya yaklaşmıştır. Yukarıda anlatmaya çalıştığımız şekliyle dönemin evlilik yaşlarını değerlendirirken tarihsel gerçeklikler üzerinden dönemsel değerlendirmeyip,

<sup>59</sup> Hamit Acemoğlu-Ali Ceylan-Günay Saka, Melikşah Ertem. "Diyarbakır'da Erken Yaş Evlilikleri", *Aile ve Toplum* 2/9 (2005), 115-120.

<sup>60</sup> Orçan-Kar, "Erken Yaşta Evlilik", 101.

<sup>61</sup> İlhan Arsel, *Şeriat ve Kadın* (İstanbul: Kurtiş Matbaası, 1989), 161.



savunmacı tarihçiliğin çıkmazında debelenip, olayın dini bir tarafının olmadığını söyleyerek maalesef diğer tarafa malzeme verilmektedir.<sup>62</sup> Savunmacı tarihçi yaklaşımı yerine bütün Orta Çağ dünyasında olduğu gibi genellikle sıcak bölgelerde iklimsel özellikleri gereği Arap kadınlarının daha erken yaşlarda ergenliğe kavuştuklarını, yirmili yaşlardan sonra çabucak yaşlanmaya başladıklarını belirtmek gerekmektedir.<sup>63</sup>

İlk dönem kaynaklarının hiçbirisinde Hz. Muhammed muarızları bile konuyla ilgili olarak eleştirel herhangi bir ipucu bulamamışlardır. Mekke müşrikleri, Peygamberin her hareket ve davranışlarını merkeze alarak onu itibarsızlaştırmaya çalışmışlar ancak erken yaşta bir kız ile evlenme ile ilgili bir değerlendirmede bulunmamışlardır. Cahili Arap örfüne göre müşrikler de bir kızın buluş çağına girdikten sonra yani dokuz yaşlarında evlenmesinde herhangi bir sakınca görmemişlerdir. Seleflerinin bile akıllarına gelmeyen bu çirkin yaklaşım onları taklit ve takip eden halefleri tarafından anakronizme düşülerek değerlendirilmekte ve İslâm dini ve Müslümanlar üzerinde bağlamından koparılmış olumsuz bir algı yaratılmaya çalışılmaktadır. Bununla birlikte akliselim ile meseleye yaklaşan oryantalistlerin de mevcut olduğunu belirtmek gerekmektedir.<sup>64</sup>

### Sonuç

İnsan, yeryüzünde yaşamaya başladıktan sonra zaman içerisinde kendi örf ve âdetlerini oluşturmaya başlamıştır. Tarihi süreç içerisinde insanın bu faaliyetleri kişiden kişiye, toplumdaki topluma ve bölgeden bölgeye farklılık göstermektedir. Böyle bir realiteden dolayı da insanlar arasında farklı uygulamalar ortaya çıkmaktadır. İnsanların sosyal hayatla ilgili alanlarda gerçekleştirdikleri fiillerin doğru algılanıp algılanmamasındaki temel faktör örfleridir. Bu örflere uygun olan davranışlar toplum tarafından onanırken, aykırı olanlar ise kabul görmemektedir. Bu sebeple örf ve âdetler toplum hayatında önemli bir yere sahiptir. Tarihin bir döneminde meydana gelmiş olan hadiseye toplumun bakışı, daha sonraki dönemler için önemli bir ölçüt olmaktadır.

Bu açıdan insanların toplumun örf ve âdetlere saygılı davranıp hadiseyi kendi tarihi oluşum süreci içerisinde anlamaya çalışmaları ve tarihin dokusuna saygılı olmalarının bir gereğidir. Dünyadaki bütün bireyler ve toplumlar, bir tarih dilimine, kültürel geleneğe sahiptirler. Bunu görmezlikten gelmek imkânsızdır. Bu nedenle, herhangi bir tarihi olayı tartışırken onu kendi tarihselliği ve kültürel çerçevesi içinde ele almak gerekir. Yoksa kendi ön şartlarımızı merkez ve doğru kabul ederek farklı tarih diliminde yaşayan ve değişik toplumsal değerlere sahip birilerini aynı mantalite ile yargılamak, bilimsel bir yöntem olmadığı kadar insaf ölçülerinin de dışındadır.

<sup>62</sup> Ziya Kazıcı, Hz. Muhammed'in Eşleri ve Aile Hayatı (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012), 140-141

<sup>63</sup> Abdurrahman, Rasulullah'ın Annesi, 240.

<sup>64</sup> Maxsime Rodinson, Hz. Muhammed, çev. Atilla Tokatlı (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2013), 167.

Toplum içindeki en küçük birim olan ailenin teşekkülünde evlenme yaşı, biçimleri, aile üyelerinin görev ve sorumlulukları gibi yaklaşımlar kültürden kültüre, hatta aynı toplumun değişik coğrafyaları arasında bile aynı olmayabilmektedir. Bütün toplumların aile kurumu ile ilgili örfleri, o topluma has kendi kültürel yapısı bağlamında şekillenmiştir. Bütün Orta Çağ Avrupa'sında olduğu gibi Hz. Muhammed'in hayatını idame ettirdiği Arap coğrafyasında da kendine has evlenme şekli, evlenme ritüelleri, örf ve adetleri mevcut idi. Toplumsal gerçeklere uygun olarak Hz. Muhammed'in de bazı evlilikler yaptığı bilinmektedir. İslâm dininin elçisi olarak onun yaptığı bu evliliklerle ilgili bütün insanlar aynı pencereden bakmamışlardır. Bazıları evliliğini sert bir üslupla eleştirirken, kimileri de insan olma özelliğini unutarak ilahi bir işaret gibi algılayarak olaya bakmayı tercih etmişlerdir. Geçmişini inceleyen tarihinin mutlaka hüküm verme zorunluluğu olan bir hakim gibi yaklaşması doğru olmadığı gibi, savunmacı bir yaklaşımla hareket edip bakış açısını ona göre ayarlaması da eleştiriden hali değildir. Hz. Âişe'nin evlilik yaşı için matematiksel bazı rakamlarla uğraşma yerine, bu evliliğin erken yaşta olduğu gerçeğini kabul etmek gerekmektedir. Hz. Muhammed'in Hz. Âişe ile olan bu evliliği Arap toplumunun kültürüne ve adetlerine uygundur. Zira onun yaşadığı dönem ve sonrasında, müşrikler, münafıklar, Yahudiler ve Hıristiyanlar başta olmak üzere Arap yarımadası içinde ve dışında hiç kimse onun evliliği ile ilgili eleştirilerine rastlanmamıştır.

Hız. Peygamber döneminde küçük yaşlarda evlilikler yaşandığından ve hatta onun başından geçtiğinden hareketle bu evliliklere dinî bir özellik katarak açıklamaya çalışmak dini yanlış tanımlamak ve insanların dine karşı olumsuz bakışlarına davetiye çıkartmaktır. Bu konuda belirleyici olan; toplumun değer yargıları, örf ve âdetleridir. Ayrıca devlet, toplumsal hayatın düzenini korumak amacıyla çeşitli dönemlerde insanların algılarına göre evlenme yaşlarına sınırlamalar getirilebilmektedir.

### Kaynakça

- Acemoğlu, Hamit- Ceylan, Ali- Saka, Günay- Ertem, Melikşah. "Diyarbakır'da Erken Yaş Evlilikleri". *Aile ve Toplum* 7/2 (2005), 115-120.
- Âişe, Abdurrahman bintü's-Şatı. *Rasulullah'ın Annesi ve Hanımları*. Çev. İsmail Kaya. Konya: Uysal Kitapevi, ts.
- Arsel, İlhan. *Şeriat ve Kadın*. İstanbul: Kurtiş Matbaası, 1989.
- Arslan, İhsan. "Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Örf mü, Din mi?". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (2019), 341-376.
- Azimli, Mehmet. "Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkmazı". *İslâmi Araştırmalar Dergisi*, 16/1 (2003), 28-37.
- Barbara, Hanna. "Negotiating Motherhood: The Struggles of Teenage Mothers." *Journal of Advance Nursing*, 34/4 (2001), 456-464.
- Belâzurî, Ebû'l-Hasen Ahmet b. Yahya b. Câbir. *Ensâbu'l-eşrâf*: Thk. Süheyl Zekkar, Riyad Ziriklî. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.
- Brundage, A. James. "Sex And Canon Law", *Handbook Of Medieval Sexuality*, Ed. V. L. Bullough, J. A. Brundage. New York: Routledge, 2000.
- Coşkun, Ali. *Sosyal Değişme Kadın ve Din*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.
- Selçuk, Coşkun. "Hadislerin Tarihe Arzının uygulamadaki Bazı Problemleri (Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Örnekleminde bir İnceleme)". *EKEV Akademi Dergisi* 8/20 (2004), 177-196.
- Çağırkan, Barış. "Erken Yaşta Yapılan Evlilikler ve Aile Kurumuna Etkisi Üzerine Bir Alan Araştırması: Bitlis Örneği", *VI. Yıldız Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, İstanbul: (2019), 1825-1839.
- Demir, Ömer- Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul: Vadi Yayınları, 1992.
- Ebû Dâvûd, Abdullah b. Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. Beyrut: Daru'l-Erkam, 1999.
- Erkocaaslan, Recep. "Hz. Âişe'nin Hz. Peygamber ile Evliliği ve Evlilik Yaşı". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/51 (2017), 1234-1247.
- Erlor, Georg. *Deutsche Geschichte von der Urzeit bis zum Ausgang des Mittelalters in den Erzählungen deutscher Geschichtschreiber*, Bd. III, Leipzig: Verlag von Alphonse Dürr, 1883.
- Erul, Bünyamin. "Hz. Âişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On Dokuz mu?". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 19/4 (2006), 637-649.
- Esed, Muhammed. *Mekke'ye Giden Yol*. Çev. Cahit Koytak. İstanbul: İnsan Yayınları, 2013.
- Gerdes, Heinrich. *Geschichte des deutschen Volkes und seiner Kultur im Mittelalter*. Bd. III, Berlin: Duncker & Humblot, 1908.
- Goetz, Hans Werner. *Leben im Mittelalter: vom 7. bis zum 13. Jahrhundert*, München: C.H.Beck, 1994.
- Günaltay, Şemsettin. "İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu Aile ve Türlü Nikâh Çeşitleri". *Marife Dergisi* 1/3 (2002), 189-199.
- Harman, Ömer Faruk. "Kadın". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/82-86. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Herlihy, David. "The Making Of The Medieval Family: Symmetry, Structure And Sentiment", *Medieval Families: Perspectives on Marriage, Household, and Children*. Ed. Carol Neel. Canada: The Medieval Academy Of America, 2004.
- Türk Kanunu Medenisinin 88 inci Maddesini Tadil Eden Kanun (Kanun No. 3453). *Resmi Gazete* 3945 (28 Haziran 1938). Erişim 7 Şubat 2021.  
<https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/3945.pdf>

- Türk Kanun-ı Medenisi (Kanun No. 743). *Resmi Gazete* 339 (4 Nisan 1926). Erişim 7 Şubat 2021.  
[https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/tutanak\\_dergisi\\_pdfler.birlesimler?v\\_meclis=1&v\\_donem=d02&v\\_yasama\\_yili=4&v\\_cilt=](https://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/tutanak_dergisi_pdfler.birlesimler?v_meclis=1&v_donem=d02&v_yasama_yili=4&v_cilt=)
- TMK, Türk Medeni Kanunu (Kanun No. 4721). *Resmi Gazete* 24607 (8 Aralık 2001). Erişim 7 Şubat 2021.  
<https://www.tbmm.gov.tr/kanunlar/k4721.html>
- İbnu'l-Esîr, Ebû'l Hasan İzzüddin Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahabe*. Thk. Ali Muhammed Maud- Adil Ahmet Abdülmevcud. 8 Cilt. b.y: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Habîb, Ebû Cafer Muhammed b. Ümeyye b. Amr el-Bağdadi. *Kitabu'l-muhabber*. Tsh. Enise İlza. Haydarabad: 1942.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmet b. Ali el-Askalânî. *el-İsâbe fi temyizi's-sahabe*. Thk. Adil Ahmet Abdülmevcud, Ali Muhammed Maûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Mustafa Saka, İbrahim Ebyari, Abdülhafız Şelbi. 2 Cilt. Mısır: 1955, 2/644.
- İbn İshâk, Muhammed Yesar. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1978.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî. *el-Maarif*. Beyrut: Dâru'l-Maarif, ty.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Gazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Daru'l-Fikr, ty.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Menî ez-Zührî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. Thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, 1968.
- Johnston, R. A. *All Things Medieval*. USA: ABC-CLIO, 2011.
- Joseph, Gottschalf. *Forschungen und Quellen zur Kirchen- und Kulturgeschichte Ostdeutschlands*. Bd. III. Köln: Böhlau, 1964.
- Kandemir, M. Yaşar. "Abdullah b. Amr b. As". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/85-86. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kazıcı, Ziya. Hz. *Muhammed'in Eşleri ve Aile Hayatı*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012.
- Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitâb-ı Mukaddes Şirketi, 2. Basım, 2003.
- Kur'an-ı Kerîm Meâlî*. çev. Mustafa Öztürk. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2011.
- Martı, Huriye. "Ümmü Külsûm bnt. Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/323-324. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebû'l-Hasen b. Beşir. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. Thk. Abdullah Mahmud Şihate. 4 Cilt. Beyrut: Muessetu't-Tarihi'l-Arabiyye, 2002.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kahire: İbadürrahman, 2008.
- Mortimer, Ian. *The Time Travelers Guide To Medieval England*. USA: Simon&Schuster, 2010.
- Orçan, Mustafa-Kar, Muhsir. "Türkiye'de Erken Yaşta Yapılan Evlilikler ve Risk Algısı: Bismil Örneği". *Aile ve Toplum* 4/14 (2008), 97- 111.
- Orum, Fatih - Albayrak, Zeki. "et-Talak Süresinin 4. Ayetinde ve'l-lâî lem yahidne İfadesinin Anlam ve Yorumu Üzerine". *Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/1 (2014), 35-69.
- Özaydın, Abdülkerim. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/321-324. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Rodinson, Maxsime. Hz. *Muhammed*. Çev. Atilla Tokatlı. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2013.

- Savaş, Rıza. "Hz. Âişe'nin Evlenme Yaşı ile İlgili Farklı Bir Yaklaşım", *D.E.Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi* IX (1995), 139-144.
- Sen'ânî, Ebû Bekir Abdürrezzak b. Hammâm. *Musannef Abdürrezzâk*. Thk. Habîbürrahman A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: Mektebu'l-İslâmi, 1403.
- Shahar, Shulamith. *Childhood In The Middle Ages*. trans. C. Galai. London: Routledge, 1992.
- Singman, L. Jeffrey. *Daily Life In Medieval Europe*. USA: Greenwood Press, 1999.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Camîu'l-beyan fi tevîli'l-Kur'an*. Thk. Ahmet Muhammed Şakir. 24 Cilt, yy: Müessesetu'r-Risale, 2000.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarihü'r-rusûl ve'l-mulûk*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1407.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-sahîh*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Tunçer, Mustafa. İslâm Dininin Kadına ve Aileye Bakışı, *Kadın ve Aile Hayatı*. Ed. Nazım Elmas. 57-86. Ankara: Pegem Yayınları, 2017.
- Uzunçarşılı, İ. Hakkı. *Büyük Osmanlı Tarihi*. Ankara: Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, ty.
- Ünal, Asife. *Yahudilikte, Hristiyanlıkta ve İslâm'da Evlilik*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmet. *Esbâbü'n-nüzûl*. Thk. Muhammed Abdülkadir Şahin. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2014.
- Vehbe ez-Zühaylî. *el-Fıkhü'l-İslâmi ve edilletuhu*. 10 Cilt. Dimaşk: Daru'l-Fikr, 1989.
- Yıldırım, Suzan. "Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Etrafındaki Tartışmalar". *İSTEM*, 2/4 (2004), 237-245.



e-ISSN: 2148-0494

## ***Dergiabant***

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1  
(Mayıs/May 2021)

### **Hadisler Işığında Kabir Sorgusu ve Soruları**

### **The Interrogation and Questions of the Grave from Viewpoint of the Ḥadīth**

#### **Abdulvehhab Gözün**

Dr. Öğr. Üyesi, Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Hadis Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Gumushane University, Faculty of Theology,  
Department of Hadith  
Gumushane/Turkey

[abdulvehhab.gozun@gumushane.edu.tr](mailto:abdulvehhab.gozun@gumushane.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0003-0333-4463](https://orcid.org/0000-0003-0333-4463)

#### **Makale Bilgisi**

#### **Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi

**Article Type:** Research Article

**Geliş Tarihi:** 9 Ocak 2021

**Date Received:** 9 January 2021

**Kabul Tarihi:** 2 Mart 2021

**Date Accepted:** 2 March 2021

**Yayın Tarihi:** 30 Mayıs 2021

**Date Published:** 30 May 2021

**Yayın Sezonu:** Bahar

**Publication Season:** Spring

<https://doi.org/10.33931/abuifd.857144>

#### **İntihal/Plagiarism**

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by a special software and no plagiarism detected.

#### **Atıf/Cite as**

Gözün, Abdulvehhab. "Hadisler Işığında Kabir Sorgusu ve Soruları". *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 314-346. <https://doi.org/10.33931/abuifd.857144>

**Copyright** © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology,  
Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

## Hadisler Işığında Kabir Sorgusu ve Soruları

### Öz

İnsan için dünya hayatının sonlanması anlamına gelen ölüm hadisesi ile diriliş günü arasında “Kabir Hayatı” yahut “Berzah Âlemi” diye bir evrenin olup olmadığı tarih boyunca Müslümanlar arasında tartışılmalı bir konudur. Bu tür bir merhalenin var olduğunu savunan çoğunluğun görüşünden yola çıkıldığında bu geçitte insanın başından neler geçeceği, kabir nimeti veya azabı gibi farklı hususların sorgulanması kaçınılmazdır. Bunlardan biri de Münker ve Nekîr adlı meleklerin kabir sorgusu ve sorularıdır. Ölümden sonra dirilişe kadar insan için herhangi bir evre olmadığını söyleyenlere göre tabiatıyla kabir sorgusu diye bir şey de söz konusu değildir. Mezkûr merhalenin olduğunu savunan Müslümanların cumhuruna göre ise âhiretteki hesaptan önce kabirde bir ön sorgulama olacaktır. Hatta kimileri birtakım âyetlerden yola çıkarak ölüm esnasında da bazı konularla ilgili bir hesap sorma olacağını iddia etmişlerdir. Araştırmalar sonucunda bu sorgunun hangi konuları kapsayacağı ve soruların ne olacağıyla ilgili toplumda farklı söylemler olduğu görülmüştür. Bu sorular özellikle “Telkîn Duası” diye bilinen metnin içerisinde dile getirilmektedir. Araştırmada İslâm’ın inanca taalluk eden konularından biri olduğu için önemli olduğu düşünüldüğü kabir sorularının neler olduğunu tespit etmek amaçlanmaktadır. Bu tür bir saptama tabii olarak konuyla ilgili hadis rivâyetleri üzerinden yapılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Kabir, Münker, Nekîr, Sorgu.

## The Interrogation and Questions of the Grave from Viewpoint of the Ḥadīth

### Abstract

After death, the state of existence between this life and the Hereafter is called "Life in the Grave" or "Barzakh world" it is the state of waiting, until the Day of Judgement. However, there has been discussion about whether that stage is existing or not among Muslims throughout history. Based on the majority opinion who defend the existence of such a stage. It is inevitable to ask what will happen to a person in this passage. What are the blessing or the torments in the life of grave? One of the questions is; what are the interrogation and questions will be asked by the angels named Munkar and Nakîr. According to those who does not believe it also, do not believe there will be interrogation and questioning in the grave. According to the mainstream prominent Muslims there will be a preliminary questioning, before the questioning in the Day of Judgement. In fact, based on many verses, during the death of some people will be questioned for the actions that they did in this world. As a result of the research, it is observed that there are different discourses in society about it. These questions are especially expressed in the text known as "Talkîn Prayer". It is aimed to determine; what these questions are in the research. Naturally, such a determination is made through the ḥadīth narrations on the subject.

**Keywords:** Ḥadīth, Grave, Munkar, Nakîr, Interrogation.

### Giriş

Dünya hayatının tüm insanlar ve canlılar için bitişini<sup>1</sup> ifade eden büyük kıyametin kopuşu, zamanını sadece Allah’ın (c.c.) bildiği<sup>2</sup> olağanüstü bir evrensel

<sup>1</sup> en-Neml 27/87; el-Kasas 28/88; ez-Zümer 39/68.

<sup>2</sup> el-A’râf 7/187; Lokmân 31/34; en-Nâziât 79/42-44.

hadisedir. Aynı şekilde küçük kıyamet diye tabir edilebilen<sup>3</sup> her canlının ne zaman, nerede ve nasıl öleceği de insanın bilemeyeceği bir olaydır.<sup>4</sup> Her iki kıyamet için durum böyle olunca, dirilişin ne zaman gerçekleşeceği ve ister büyük olsun ister küçük olsun kıyametle diriliş arasında ne kadar zaman geçeceği de<sup>5</sup> sadece Allah'ın (c.c.) bilebileceği gaybî konulara dahil olmaktadır. Ayrıca bu aralıktaki zaman mefhumunun dünyadakinden farklı olması da mümkündür.

Ölümden sonraki bu bekleyişin herhangi bir şeye maruz kalmadan sade bir bekleyiş mi yoksa insanın dünyada yapıp eylediklerinin karşılığını görmeye başlayacağı bir geçiş aşaması mı olacağı İslâm âlimleri arasında üzerinde ihtilaf edilen meselelerden biridir.<sup>6</sup> Çoğunluğa göre gaybî bir mesele olduğu için bu konuda bilgi edinme yollarından haber-i sâdık olan Kur'an'a ve sahih sünnete başvurmaktan öte bir yol görünmemektedir. İçinde yaşadığımız dünyanın zamansal ve mekansal şartlarına mukayese ederek bu hususta bir akıl yürütmek ise mümkün gözükmemektedir.<sup>7</sup> Azınlık ise hem bu tür bir mukayese yaparak hem de Kur'an'da buna dair sarıh bir ifade olmadığını gerekçe göstererek "Kabir Hayatı" yahut "Berzah Âlemi" diye bir merhalenin olmadığını iddia etmektedir. Bu hususta vârid olan sahih sünnet ise onlar tarafından muteber bir kaynak olarak görülmemektedir.<sup>8</sup>

Daha çok Ehl-i sünnet'in temsil ettiği çoğunluğa gelince onlar Kur'an'daki birçok âyetin kabir nimetine yahut azabına işaret ettiğini ve sahih sünnette vârid olan birtakım rivâyetlerin de bunu sarahâten ifade ettiğini dile getirmektedirler. Bunu

<sup>3</sup> Ölüm için "Küçük Kıyamet" tabirinin kullanılmasına dair bk. Ebû'l-Hasan Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Molla el-Herevî el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu Mişkâti'l-mesâbih* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1422/2002), 8/3353; Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-Seb'î'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbârî Atıyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 1/238. Hatta "Küçük Kıyamet" adlı muasır bir çalışma yapılmıştır. O da şudur: Ömer b. Süleymân b. Abdillâh el-Eşkar el-Uteybî, *el-Kiyâmetü's-suğrâ* (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1411/1991), 11.

<sup>4</sup> Lokmân 31/34.

<sup>5</sup> Buhârî ve Müslim başta olmak üzere bazı muhaddislerin Ebû Hüreyre'den naklettiği bir hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.v.) "İki üfürüş arasında kırk vardır." buyurduğu nakledilmektedir. Ancak rivayetin devamında Ebû Hüreyre'ye "Kırk gün mü, kırk ay mı, kırk yıl mı?" diye sorulduğunda cevap vermekten çekinmiştir. bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Tefsîru'l-Kur'ân/ez-Zümer", 3; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Fiten", 141. Dolayısıyla bu husustaki yakînî bilgi de Allah'ın (c.c.) nezdindedir.

<sup>6</sup> bk. Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil b. İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *el-İbâne an usûli'd-diyâne*, thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd (Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1397), 15, 27, 31, 247; Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Mekâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyre (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1993), 1/47; Ebû'l-Hasan el-Kâdî Abdülcebbar b. Ahmed el-Hemedânî, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996), 732; Ebû'l-Yûsuf Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi* (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980), 235; Nurüddin es-Sâbûnî, *Matüridiye Âkaidi: el-Bidâye fi usûli'd-dîn* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2012), 177; Süleyman Toprak, *Ölümden Sonraki Hayat* (Konya: Tekin Kitabevi, 2017), 37-38; Murat Akın, "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azâbı", *Diyanet İlmî Dergi*, 4 (2017), 153.

<sup>7</sup> bk. Ebû Hanîfe Nu'mân b. Sâbit, *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 59, 76; Eş'arî, *el-İbâne*, 46; Sâbûnî, *Matüridiye Âkaidi: el-Bidâye fi usûli'd-dîn*, 2005; Yusuf Şevki Yavuz, "Azap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/303.

<sup>8</sup> bk. Mehmet Okuyan, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Kavramı ve Kıyamet-Âhiret Süreci*, (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2015), 17- 657; Metin Özdemir, "Kabir Azâbı Tartışmasına Farklı Bir Bakış", *İslâmiyât Dergisi*, 5/3 (2002), 153- 168.



ispat sadedinde hem geçmişte<sup>9</sup> hem de günümüzde birçok çalışma<sup>10</sup> yapıldığından ötürü bu araştırmada bunun savunusunu yapmaya ihtiyaç görülmemektedir. Nitekim mezkûr çalışmaların bu ihtiyacı yeterince karşıladığı düşünülmektedir.

Araştırmanın konusu ise, kabir hayatının başlangıcında Münker ve Nekîr adlı meleklerin icra edeceği kabir sorgusu ve bunun hangi konuları kapsayacağı olacaktır. Bu hususta vârid olan rivâyetlere bütüncül bir şekilde bakılarak, derli toplu bir tespit yapılmasına ise önemli derecede ihtiyaç olduğu düşünülmektedir. Zira özellikle “Telkîn Duası” olarak bilinen ve okunan metin başta olmak üzere bu soruların mahiyetiyle ilgili halk arasında farklı söylentiler dile getirilmektedir.

Ayrıca bu konuda vârid olan rivâyetler arasında da birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Bazılarında bu soruların daha az olduğu görülürken diğerlerinde daha fazla olduğu dikkat çekmektedir. Dolayısıyla bunların arasını cemetmek suretiyle kabir sorularının bütün bir şekilde ortaya konulmasını hedeflemek de bu tür bir araştırma yapmaya bizleri sevk etmiştir.

Öncelikle “Telkîn Duası” diye isimlendirilen bazı metinlerin içerisinde kabir soruları ve cevapları şu şekilde ifade edilmektedir: Rabbin kimdir?, Peygamberin kimdir?, Dinin nedir?, İmamın nedir?, Kiblen nedir?, Erkek kardeşlerin kimdir?, Kız kardeşlerin kimdir?. Allah (c.c.) rabbimdir., Muhammed (s.a.v.) peygamberimdir., İslâm dinimdir., Kur’an imamıdır., Kâbe kiblemdir., Mümin adamlar erkek kardeşlerimdir., Mümin kadınlar kız kardeşlerimdir.<sup>11</sup>Halbuki Taberânî’nin (öl. 360/971)Ebû Ümâme’den rivâyet ettiği telkîn hadisinde bile bu soruların tamamı yer almamaktadır. Nitekim oradaki metin şu şekildedir:

<sup>9</sup> Örnek olarak bk. Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ el-Horâsânî el-Beyhakî, *İsbâtü azâbi’l-kabri ve sülâli’l-melekeyn*, thk. Şeref Mahmûd el-Kudât (Amman: Dâru’l-Furkân, 1405), 1-136; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir b. Ferah el-Ensârî el-Hazrecî el-Kurtubî, *et-Tezkira bi ahvâli’l-mevtâ ve umûri’l-Âhira*, thk. Sâdık b. Muhammed b. İbrahim (Riyad: Mektebetü Dâri’l-Minhâc, 1425), 323-405; Ebû’l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb b. el-Hasan el-Bağdâdî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Ehvâlü’l-kubûr*, thk. Âtîf Sâbir Şahin (Mısır: Dâru’l-Ğadi’l-Cedîd, 1426/2005), 1-129; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir es-Süyûtî, *Şerhu’s-sudûr bi şerhi hâli’l-mevtâ ve’l-kubûr*, thk. Abdülmecîd Ta’me el-Halebî (Beyrut Dâru’l-Ma’rife, 1417/1996), 111-187.

<sup>10</sup> Örnek olarak bk. Mustafa Akçay, “Gazzâlî Düşüncesinde Ölüm ve Kabir Hayatı”, *Ekev Akademi Dergisi*, 9/23 (Bahar 2005), 85-102; Ekrem Uysal, “Ehl-i Sünnet ve Mu’tezile’ye Göre Kabir Azabı”, *Batman Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*, 1/2 (2017), 68-79; Mehmet Ödemiş, “Tartışmalı Bir Akîde Problemi Olarak Kabir Azabı”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2017), 503-567; Saffet Sancaklı, “Günümüzde Polemik Konusu Yapılarak Tartışılan Kabir Azabının Hadislerdeki Dayanağı”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1 (Bahar 2018), 21-46; Avnullah Enes Ateş, “Kur’an’da Kabir Hayatı”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (Bahar 2020), 17-35; Abdullah Özçalışır, “Kabir azabı var mıdır?”, *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 13 (Haziran 2020), 103-130; Mehmet Kubat, “Mezheplerin Ana İhtilaf Konularından Biri Olarak Kabir Azabı”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 11/1 (Güz 2020), 9-32; Veysel Özdemir, “Kabir Azâbı ile İlgili Bazı Hadîslerin İsnâdları Üzerine Bir İnceleme”, *Ekev Akademi Dergisi*, 18/59 (Bahar 2014), 265-330; a.mlf., “Kabir Azâbı ile İlgili Bazı Hadîslerin Metin ve İçerikleri Üzerine Bir İnceleme”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/3 (2014), 55-123; Murat Kaya, “Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi”, *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*, 25/25 (2016), 159-204.

<sup>11</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük İslâm İlmihali*, sad. Ali Fikri Yavuz (İstanbul: Nesa A. Ş., ts.), 262-263.

أَدُّرُ مَا خَرَجْتَ عَلَيْهِ مِنَ الدُّنْيَا شَهَادَةً أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَأَنَّكَ رَضِيتَ بِاللَّهِ رَبًّا، وَبِالْإِسْلَامِ دِينًا وَبِمُحَمَّدٍ نَبِيًّا  
وَبِالْقُرْآنِ إِمَامًا

*“Dünyadan sahip olarak çıktığın inancı hatırla ki; o da şudur: Allah’tan (c.c.) başka hiçbir ilah olmadığına, kuşkusuz Muhammed’in (s.a.v.) onun kulu ve elçisi olduğuna tanıklık etmen ile rab olarak Allah’a (c.c.), din olarak İslâm’a, peygamber olarak Muhammed’e (s.a.v.) ve imam olarak Kur’an’a razı olmandır.”<sup>12</sup>*

Görüldüğü gibi mezkûr soruların hepsi bu rivâyette<sup>13</sup> yer almamaktadır. Ayrıca yeri gelmişken şunu da ifade etmek gerekir ki; kabir azabı ve sorgusu gibi farklı yönleriyle berzah âlemi, kelamcılar tarafından da itikâdi bir mesele olarak ele alınmıştır.<sup>14</sup> Onlar bu hususları, eserlerinin daha çok *Sem’iyyât* başlığı altında, hadisler üzerinden konu edinmişlerdir. Ancak teorik olarak mütevâtir hadislerin dışındaki âhâd rivâyetlerin itikâdî meselelerde delil olamayacağını her seferinde dile getirmelerine rağmen pratikte bunu böyle uygulamaya muvaffak olamamışlardır. Nitekim mezkûr başlık altında zikrettikleri hadisler başta olmak üzere farklı inanç konularında delil olarak gösterdikleri rivayetlerin çoğunun manevî mütevatir bile olmadığını, hatta bir kısmının zayıf veya mevzû olduğunu söylemek mümkündür.<sup>15</sup>

Bu tutarsızlığın ve çelişkinin giderilmesi için kanaatimizce ya konulan teoriye pratikte uygun davranılması ya da haberlerin itikâdî konulara delil teşkil edebilmesindeki nazariyenin tekrar gözden geçirilmesi gerekmektedir. Hâlihazırda şöyle bir öneri ileri sürmek mümkündür; özellikle hanefî fakihlerin farz-vacip ayırımında esas aldıkları delilin kat’î-zannî olarak ikiye taksiminin benzerini itikâdî konularda da uygulayabilirler. Buna göre lafzî veya manevî mütevatir hadislerle sabit olan bir haberin farz gibi inkârı küfür olan, inanılması zorunlu meselelerden olacağını; mütevatir olmayıp âhâd olduğu halde sahîh olan başka rivayetlerle sâbit olan bir haberin ise vacip gibi inkârı küfür olmayan, ancak inanılması yine zorunlu olan hususlardan olacağını söylemek bir çözüm olabilir.

Araştırmanın konusuna dönecek olursak aşağıda kabir sorgusunun var olup olmadığı, şayet varsa kabir sorularının mahiyetinin ne olacağı, sadece itikâdî konuları mı kapsayacağı, yoksa amelî konuları da içerip içermediği gibi hususlar ilgili rivâyetler üzerinden ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Öncelikle yapılan araştırmalar sonucunda kabir sorgusu ve sorularıyla ilgili yirmiden fazla sahâbînin rivâyeti olduğu tespit edilmiştir. Bazılarından bu konuda bir rivâyet nakledilirken diğerlerinden daha çok rivâyet vârid olmuştur. Ayrıca bu rivâyetlerden bazıları sadece kabir sorgusunun varlığına delil teşkil ederken diğer bir kısmı kabir sorularının neler olacağını da ifade etmektedir. Aşağıda bunlar

<sup>12</sup> Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî eş-Şâmî et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 8/249; a.mlf., *ed-Duâ*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1413), 364.

<sup>13</sup> Rivayetin sıhhatiyle ilgili değerlendirme ileride yapılacaktır.

<sup>14</sup> Örnek olarak bk. es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 8/345-348.

<sup>15</sup> Onların bu tutumunu ortaya koyan örnek bir çalışma için bk. Rıdvan Kalaç – Hayrullah Engin, “Kelâm Eserlerinde Hadis Kullanımı: -el-Cürçânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'i Örneği”, *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 11 (Aralık 2020), 403-428.

sahâbîlerin vefat sırasına göre kronolojik olarak ele alınıp sıhhat ve benzeri açılardan incelenecektir.

### 1. Muâz b. Cebel (öl. 17/638) Rivâyeti

Bezzâr'ın (öl. 292/905), Seleme b. Şebîb > Bistâm b. Hâlid el-Harrânî > Nasr b. Abdullah Ebü'l-Feth > Sevr b. Yezîd > Hâlid b. Ma'dân kanalıyla, hayatında Kur'an'ı çokça okuyan insanların öldükten sonra nelerle karşılaşacağına dair Muâz'dan naklettiği uzun bir rivâyette şöyle bir ifade geçmektedir: "...Bu (Kur'an ehli) kişi kabrine konulduğunda üzerine toprak örtülüp dostları yanından ayrıldıkları zaman Münker ve Nekîr ona gelirler ve onu kabrinde oturturlar. Ardından Kur'an gelip onunla melekler arasına girer. Ona 'Kenara çekil! Onu sorgulayalım.' derler. O, 'Hayır! Kâbe'nin rabbine yemin olsun ki; kuşkusuz bu kişi benim arkadaşım ve dostumdur. Onu hiçbir halde yüzüstü bırakmam. Eğer bir şeyle emrolunmuş iseniz emrolduğunuz şeyi yapın. Ancak beni yerimde bırakın. Zira cennete götürülünceye kadar ben ondan ayrılmam.' der. Sonra da arkadaşına bakar ve 'Ben, gizli açık okuduğun ve (yaşayarak) ihyâ ettiğin Kur'an'ım. Ben senin sevgilimim. Ben kimi seversem Allah da (c.c.) onu sever. Münker ve Nekîr'in sorgusundan sonra senin için hiçbir keder ve üzüntü yoktur.' der. Ardından Münker ve Nekîr onu sorguya çekip (göğe) yükselirler..."<sup>16</sup> Bu rivâyetten sadece kabirde bir sorgu olacağı anlaşılmaktadır. Ancak soruların mahiyetine dair bir bilgi verilmemiştir. Daha önce de ifade edildiği gibi bazı rivâyetler yalnızca kabirde bir sorgu olacağına delalet etmektedir.

Yapılan araştırmalar sonucunda senedde yer alan râvilerden Seleme b. Şebîb sadûk;<sup>17</sup> Bistâm b. Hâlid el-Harrânî ve Nasr b. Abdullah Ebü'l-Feth mechûl;<sup>18</sup> Sevr b. Yezîd kaderî olmakla beraber sika;<sup>19</sup> Hâlid b. Ma'dân ise tâbiî sikadır.<sup>20</sup> Ancak Muâz'dan rivayette bulunmamıştır.<sup>21</sup>

Bezzâr da, rivâyeti naklettikten sonra sened değerlendirmesinde şunları dile getirmiştir: "Hadisin bu lafızla Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sadece bu tarikle rivâyet edildiğini biliyoruz. Senedde geçen Hâlid b. Ma'dân, Muâz'dan işitmemiştir. Ancak başka bir tarik bilmediğimiz için bunu zikrettik."<sup>22</sup> Ayrıca rivâyetle ilgili Heysemî (öl. 807/1405), "Senedinde mechûl kişiler vardır." demiştir.<sup>23</sup> Muhtemelen bu iki

<sup>16</sup> Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık b. Hallâd b. Ubeydillah el-Bezzâr el-Atekî, *el-Müsned: el-Bahru'z-zehhâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynüllah (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-hikem, 1988-2009), 7/97.

<sup>17</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1271/1952), 4/164.

<sup>18</sup> Tabakât ve ricâl kitaplarında her ikisinin de biyografisine ulaşılammıştır.

<sup>19</sup> Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed ed-Dârimî el-Büstî, *es-Sikât* (Haydarabâd: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 6/129.

<sup>20</sup> Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî el-Kûfî, *Ma'rifetü's-sikât*, thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1405/1985), 1/331.

<sup>21</sup> Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yusuf b. Abdurrahmân b. Yusuf el-Kelbî el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 8/167.

<sup>22</sup> Bezzâr, *el-Müsned*, 7/97.

<sup>23</sup> Ebü'l-Hasan Nûruddîn Ali b. Ebî Bekir b. Süleyman el-Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*, Hüsâmüddîn el-Kudüsî (Kahire: Mektebetü'l-Kudüsî, 1414/1994), 2/253.

durumdan yola çıkarak Süyûtî (öl. 911/1505) de rivâyet hakkında, “Bu garîb bir hadistir. İsnâdında cehâlet ve inkıtâ’ bulunmaktadır.” ifadesini kullanmıştır.<sup>24</sup>

İbn Hacer (öl. 852/1449) ise Bezzâr’ın sözünü naklettikten sonra şunu ifade etmiştir: “Münkatî’ olmasının yanında senesinde Nasr b. Abdullah adında tanımadığım biri vardır. Geriye kalan ricâli sikadır. Ayrıca Mervezî’nin (öl. 294/906) *Kiyâmü’l-leyl*’de Ubâde b. Sâmit’ten rivâyet ettiği hadisi buna şahit olarak buldum. Sadece bu mevkûf bir rivâyettir.”<sup>25</sup> Ancak Ukaylî (öl. 322/934), Ubâde b. Sâmit rivâyetinin batıl olduğunu dile getirmiştir.<sup>26</sup> İbnü’l-Cevzî (öl. 597/1201) de mevzû olduğunu söylemiştir.<sup>27</sup> Dolayısıyla mevkûf olması bir yana mevzû olduğu için Ubâde rivâyeti Muâz rivâyeti için şahit olamaz.

Sonuç olarak senesinde inkıtâ’ ve mechûl râvi bulunmasının yanısıra iki sayfa civarındaki metninde de birçok garâbet olduğundan ötürü bu rivâyetin mevzû yahut en iyi ihtimalle itibar ve ihticâc edilemeyecek düzeyde aşırı zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla konuyla ilgili bir delil teşkil edemeyeceğini söylemek mümkündür.

## 2. Ömer b. el-Hattâb (öl. 23/644) Rivâyeti

İbn Ebû Dâvûd’un (öl. 316/929) Muhammed b. İsmail el-Ehmesî > Mufaddal b. Sâlih Ebû Cemîle > İsmail b. Ebû Hâlid > Ebû Şehr kanalıyla Hz. Ömer’den naklettikleri bir rivâyette o şöyle anlatmaktadır: “Rasûlullah (s.a.v.) bana, ‘Eni iki zirâ, boyu dört zirâ bir yerde olduğun ve Münker ile Nekîr’i gördüğün zaman sen nasıl olacaksın?’ buyurdu. Ben, ‘Yâ Resûlellah! Münker ve Nekîr nedir?’ dedim. O şöyle buyurdu: ‘Onlar sivri dişleriyle toprağı kazan, (uzunluğundan ötürü) saçlarını çığneyen kabrin iki büyük sınavıcılarıdır. Sesleri gürleyen gök gürültüsü gibidir. Gözleri yakalayan şimşek misalidir. Yanlarında Mina halkının bir araya gelip de kaldıramayacakları ağırlıkta bir balyoz vardır. Onlar için o (nu kaldırmak), benim şu bastonumdan daha kolaydır. Seni imtihan ederler. Eğer (cevap vermekten) aciz kalırsan yahut gevelersen sana onunla öyle bir vururlar ki; küle dönüşürsün.’ Ben, ‘Yâ Resûlellah! Ben şu halim üzere mi olacağım?’ dedim. O, evet, deyince ‘O zaman (umarım) ben onlara yeterim.’ dedim.”<sup>28</sup>

<sup>24</sup> Süyûtî, *Şerhu’s-sudûr bi şerhi hâli’l-mevtâ ve’l-kubûr*, 132.

<sup>25</sup> Ebû’l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Netâicü’l-efkâr fi tafrîci ehâdîsi’l-Ezkâr*, thk. HamdîAbdülmeccid es-Selefi (Dımaşk: Dâru İbn Kesîr, 1429/2008), 2/21.

<sup>26</sup> Ebû Ca’fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd el-Ukaylî el-Mekkî, *ed-Du’afâü’l-kebîr*, thk. Abdülmü’tî Emîn Kal’acî (Beyrut: Dâru’l-Mektebeti’l-İlmiyye, 1404/1984), 2/38.

<sup>27</sup> Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *el-Mevzû’ât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü’s-Selefiyye, 1386-1968), 1/252.

<sup>28</sup> Ebû Bekir b. Ebî Dâvûd Abdullah b. Süleymân b. el-Eş’as el-Ezdî es-Sicistânî, *el-Ba’s*, thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1407/1987), 18; Beyhakî, *el-İtikâd*, thk. Ahmed İsmâ el-Kâtib (Beyrut: Dâru’l-Âfâkî’l-Cedîde, 1401), 222; a.mlf., *İsbâtü azâbi’l-kabr*, 82.

Senedde yer alan râvilerden Muhammed b. İsmail el-Ehmesî sika;<sup>29</sup> Mufaddal b. Sâlih Ebû Cemîle hadisi münker;<sup>30</sup> İsmail b. Ebû Hâlid sika; Ebû Şehr ise mechûl bir râvidir.<sup>31</sup> Beyhakî (öl. 458/1066), aynı rivayeti başka bir senedle naklettikten sonra “Bu isnadla garîbtir. Mufaddal, bununla teferrüd etmiştir. Ancak bir tarîkle İbn Abbâs’tan diğer bir sahîh tarîkle de Atâ b. Yesâr’dan bize bu hadis, sonundaki balyozla ilgili cümleler olmaksızın mürsel olarak rivâyet edilmiştir.” demiştir.<sup>32</sup> İbn Hacer de Atâ b. Yesâr rivâyetiyle<sup>33</sup> ilgili, “Mürsel olmakla beraber ricâli sikadır.” şeklinde değerlendirme yapmıştır.<sup>34</sup> Dolayısıyla hadis bu isnadıyla zayıftır.

Bununla birlikte rivâyeti destekleyen benzer rivâyetler bulunmaktadır. Nitekim Ahmed b. Hanbel’in, Hasan > İbn Lehî’a > Huyey b. Abdullah > Ebû Abdirrahmân kanalıyla; İbn Hibbân’ın da Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ > Ahmed b. İsâ el-Mısırî > İbn Vehb > Huyey b. Abdullah el-Me’âfirî > Ebû Abdirrahmân el-Hubüllî kanalıyla kaydettiği bir rivâyette Abdullah b. Amr b. el-Âs şöyle anlatmaktadır: “Rasûlullah (s.a.v.) kabrin iki büyük sınavıcısından bahsedince Ömer b. el-Hattâb, ‘Yâ Resûlullah! Akıllarımız bize geri verilecek mi?’ diye sorunca, ‘Evet, bugün olduğunuz şekilde!’ buyurdu. Bunun üzerine o, ‘Ağzına taş atılası!’ dedi.”<sup>35</sup>

Görüldüğü gibi Ahmed b. Hanbel’in senediyle İbn Hibbân’ın senedindeki son iki râvi aynıdır. Bunlardan Ebû Abdirrahmân sika olmakla beraber<sup>36</sup> Huyey b. Abdullah kavî olmayan bir râvidir.<sup>37</sup> Diğer râvilerden Ahmed b. Hanbel’in senedinde olan Hasan, sika;<sup>38</sup> İbn Lehî’a ise zayıftır.<sup>39</sup> İbn Hibbân’ın senedindeki Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ<sup>40</sup> ile Ahmed b. İsâ el-Mısırî de<sup>41</sup> sikadır.

Sonuç olarak rivâyetin bu metniyle hasen li gayrihi olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca soruların mahiyetine değinmeksizin sadece kabir sorgusunun varlığına delalet eden rivâyet grubundan olduğu anlaşılmaktadır. Ancak meleklerin çok farklı bir şekilde tavsîf edildiği, Hz. Ömer’in bizzat kendisinden nakledildiği bazı

<sup>29</sup> Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz ez-Zehbî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-alâm*, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1413/1993), 19/275.

<sup>30</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1382/1963), 4/167.

<sup>31</sup> Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 4/537.

<sup>32</sup> Beyhakî, *el-İtikâd*, 222.

<sup>33</sup> Bu rivayet için bk. Ebû Muhammed el-Hâris b. Muahmmmed b. Dâhir İbn Ebî Üsâme el-Hasîb et-Temîmî el-Bağdâdî, *Buğyetü'l-bâhis an zevâidi Müsnedi'l-Hâris*, thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî (Medine: Merkezü Hidmeti's-Sünne ve's-Sireti'n-Nebeviyye, 1413/1992), 1/379.

<sup>34</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *el-Metâlibü'l-âliye bi zevâidi'l-mesânidi's-semâniye*, thk. Sa'd b. Nâsir b. Abdülazîz eş-Şeserî (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1419), 18/471.

<sup>35</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1414/1993), 7/384; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 2/172. Ayrıca bk. Ebû Bekir Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdillâh el-Âcurrî el-Bağdâdî, *eş-Şerî'a*, thk. Abdullâh b. Ömer b. Süleymân ed-Dümeycî (Riyad: Dâru'l-Vatan, 1420/1999), 3/1292; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 14/81.

<sup>36</sup> İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 2/66.

<sup>37</sup> Nesâî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkûn*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyid (Halep: Dâru'l-Va'y, 1396), 35.

<sup>38</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/38.

<sup>39</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/490.

<sup>40</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/55; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 14/179.

<sup>41</sup> Zehebî, *el-Kâşiffi ma'rifeti men lehü rivayetün fi'l-kütübi's-sitte*, thk. Muhammed Avvâme – Ahmed Muhammed Nemir el-Hatîb (Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1413/1992), 1/200.

kaynaklarda yer alan ve melekleri farklı şekilde tavsif eden ilk metin ise kanaatimizce doğru değildir. Zira hem sened açısından hem de metin açısından problemlidir.

Ayrıca Abdülvâhid el-Makdisî'nin (öl. 486/1093) naklettiğine göre Hz. Ömer, "Yâ Resûlellah! O zaman ben onlara yeterim." dedikten sonra Hz. Peygamber (s.a.v.) onu şöyle müjdelemiştir: "Beni hak ile peygamber olarak gönderene yemin olsun ki; Cibrîl bana şunu haber vermişti: 'Kuşkusuz onlar gelip seni sorgulayacaklardır. Sen onlara, 'Allah (c.c.) benim rabbimdir. Ya sizin rabbiniz kimdir? Muhammed (s.a.v.) benim peygamberimdir. Ya sizin peygamberiniz kimdir?' diye karşılık vereceksin. Bunun üzerine onlar taaccüp ederek, 'Bilmiyoruz, biz mi sana gönderildik, yoksa sen mi bize gönderildin?' diyeceklerdir."<sup>42</sup> Muhibbüddîn et-Taberî de (öl. 694/1295) sıhatini hiç sorgulamadan olduğu gibi bu rivâyeti Abdülvâhid el-Makdisî'den nakletmiştir.<sup>43</sup>

Kurtubî (öl. 671/1278) ve İbn Raslân (öl. 844/1440) da senedsiz bir şekilde buna benzer bir rivâyet kaydetmişlerdir. Ancak onların naklettiği metne göre yukarıdaki ilave Hz. Peygamber'in (s.a.v.) verdiği bir müjde olmayıp onun sözünün devamıdır. Buna göre o şöyle demiştir: "O zaman ben onlara yeterim. Vallahi! Şayet bana sorarlarsa ben de onlara sorarım ve onlara, 'Benim rabbim Allah'tır (c.c.). Ya sizin rabbiniz kimdir?' derim."<sup>44</sup> Görüldüğü gibi bu ilaveleri yapan kişilerin hiçbiri bunlara dair bir sened zikretmemişlerdir. Dolayısıyla tenkid edilebilecek bir senedi dahi bulunmayan bu eklerinde sahih olmadığı sonucu ortaya çıkmaktadır. Neticede sadece kabirde bir sorgulamanın olacağını ifade eden Abdullah b. Amr b. el-Âs'dan nakledilen metnin doğru olduğunu ifade etmek mümkündür.

### 3. Abdullah b. Mes'ûd (öl. 32/652-53) Rivâyeti

Taberânî'nin, Ömer b. Hafes es-Sedûsî > Âsım b. Ali > el-Mes'ûdî > Abdullah b. Mühârik b. Süleym > Mühârik b. Süleym kanalıyla mevkûf olarak naklettiği bir rivâyette İbn Mes'ûd şöyle demektedir: "Size bir hadis aktardığımız zaman Allah'ın (c.c.) kitabından bunu tasdik eden bir âyeti de sizlere getiririz. Muhakkak mümin öldüğü zaman kabrinde oturtulur ve ona, 'Rabbim kimdir, dinin nedir ve peygamberin kimdir?' denilir. O, 'Rabbim Allah'tır (c.c.), dinim İslâm'dır, peygamberim Muhammed'dir.' Der. Ardından kabri genişletilir. (Sonra o, 'Allah (c.c.) iman edenleri sâbit olan sözle sâbit kılar.'<sup>45</sup> Âyetini okudu.) Kuşkusuz kâfir de kabre girdirildiği zaman orada oturtulur ve ona da, 'Rabbim kimdir, dinin nedir ve peygamberin kimdir?' denilir. O, 'Bilmiyorum!' der. Bunun üzerine kabri daraltılır ve orada azaba

<sup>42</sup> Ebü'l-Ferec Abdülvâhid b. Muhammed b. Ali eş-Şîrâzî el-Makdisî el-Hanbelî, *et-Tabsıra fî usûliddîn*, thk. Yusuf b. Abdullah b. Muhammed es-Sam'ânî (Medine: Dâru'l-Me'sûr, 1434/2013), 172-173.

<sup>43</sup> Ebü'l-Abbâs Muhibbüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed et-Taberî, *er-Riyâdu'n-nadira fî menâkibi'l-aşere* (Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, ts.), 2/346.

<sup>44</sup> Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir b. Ferah el-Ensârî el-Hazrecî el-Kurtubî, *et-Tezkira bi ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-âhira*, thk. Sâdık b. Muhammed b. İbrahim (Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1425), 369; Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Raslân el-Makdisî er-Ramlî eş-Şâfiî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Hâlid er-Ribât (Mısır: Dâru'l-Felâh, 1437/2016), 18/358.

<sup>45</sup> İbrahim 14/27.

uğrattılır. (Sonra o, 'Her kim benim zikrimden yüz çevirirse muhakkak onun için dar/sıkıntılı bir yaşam vardır.'<sup>46</sup> Âyetini okudu.)<sup>47</sup>

Rivâyetin senedinde yer alan râvilerden Ömer b. Hafs es-Sedûsî, sika;<sup>48</sup> Âsım b. Ali, sadûk;<sup>49</sup> el-Mes'ûdî,<sup>50</sup> Abdullah b. Mühârik b. Süleym<sup>51</sup> ve Mühârik b. Süleym<sup>52</sup> ise sikadır. Son râvinin sahâbeden olduğu da bazı kaynaklarda yer almaktadır.<sup>53</sup> Dolayısıyla rivâyetin sened açısından sahih yahut ikinci râvinin sadûk oluşundan ötürü en azından Heysemî'nin de dediği gibi<sup>54</sup> hasen olduğunu söylemek mümkündür. Metin yönünden ise herhangi bir problem içermediği ve kabirde üç temel sorunun sorulacağını belirttiği görülmektedir.

İbn Ebû Şeybe'nin (öl. 235/849), Ali b. Ali > Zâide > Âsım > Zirr kanalıyla kaydettiği metinde soru formatı biraz farklıdır. Buna göre İbn Mes'ûd şöyle anlatmaktadır: "Kişi kabre girdirildiği zaman şayet saadet ehlinde ise Allah (c.c.) onu sâbit olan sözle sâbit kılar. Ona, 'Sen nesin? diye sorulur. O, 'Ben diri ve ölü olarak Allah'ın (c.c.) kuluyum. Kuşkusuz Allah'tan (c.c.) başka hiçbir ilah olmadığına ve Muhammed'in (s.a.v.) onun kulu ve peygamberi olduğuna şahadet ederim.' Der. Ona, 'Öyle oldun.' Denilir...Başkasına da (üç kere), 'Sen nesin?' denilir. O, 'Bilmiyorum.' Der. Bunun üzerine ona (üç kere), 'Bilmedin/bilmeyesin.'" denilir...<sup>55</sup>

Rivâyetin senedini oluşturan Ali b. Ali,<sup>56</sup> Zâide,<sup>57</sup> Âsım<sup>58</sup> ve Zirr<sup>59</sup> sika râvilerdir. Dolayısıyla senedi itibarıyla sahih olduğu söylenebilir. Metin açısından görüldüğü gibi bu formatta geride zikredilen sorulardan ikisi sarâhaten, diğeri de zımnen tek bir soruda özetlenmiştir. Sıhhatine engel bir durum içermemektedir.

#### 4. Ebü'd-Derdâ (öl. 32/652) Rivâyeti

İbn Ebû Şeybe'nin, Gunder > Şu'be > Ya'lâ b. Atâ > Temîm > Gaylân b. Seleme senediyle naklettiğine göre Ebü'd-Derdâ kendisinden nasihat isteyen birine şunları da söylemiştir: "...Sonra sana (ten renkleri) siyah, (gözleri) mavi, (saçları) kıvrıkcık, adları Münker ve Nekîr olan iki melek gelip seni oturttuklarında ve sana, 'Sen nesin yahut ne üzere idin, sonra bu kişi (peygamber) hakkında ne dersin? diye sorduklarında şayet, 'Vallahi! Bilmiyorum, insanların bir söz söylediğini işittim. Ben de onu söyledim.' Dersen vallahi sen ne bilmiş olursun ne kurtulursun ne de doğru

<sup>46</sup> Tâhâ 20/124.

<sup>47</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 9/233. Ayrıca bk. Beyhakî, *İsbâtü azâbi'l-kabr*, 29; Âcurrî, *eş-Şeri'a*, 3/1293.

<sup>48</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/447; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 22/214.

<sup>49</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/348; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 16/211.

<sup>50</sup> Ebû Zekerriyya Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Bağdadî, *Târîhu İbn Maîn*, thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn, ts.), 185; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9/481.

<sup>51</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/179; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/54.

<sup>52</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/444.

<sup>53</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 27/316.

<sup>54</sup> Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, 3/54.

<sup>55</sup> Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim İbn Ebî Şeybe el-Absî, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409), 3/52. Ayrıca bk. Beyhakî, *İsbâtü azâbi'l-kabr*, 132.

<sup>56</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/196; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 21/73.

<sup>57</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/277.

<sup>58</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 13/476.

<sup>59</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/623; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/269.

cevaba ulaştırılmış olursun. Ancak sen, ‘Muhammed (s.a.v.) Allah’ın (c.c.) elçisidir. Üzerine kitabını indirdi. Ben ona ve getirdiğine icabet ettim.’ Dersen o zaman vallahi sen kurtulmuş ve doğru cevaba ulaştırılmış olursun. Gördüğün sertlik ve korkuya rağmen buna ancak Allah’ın (c.c.) sâbit kılmasıyla güç yetirebilirsin.”<sup>60</sup>

Rivâyetin senedini oluşturan Gunder,<sup>61</sup> Şu’be, Ya’lâ b. Atâ,<sup>62</sup> Temîm<sup>63</sup> ve Gaylân b. Seleme<sup>64</sup> sika râvilerdir. Dolayısıyla rivâyetin sened yönünden sahih olduğunu söylemek mümkündür. Ancak metnine bakıldığında sorular açısından bir problem olmamakla beraber meleklerin tavsîfini içeren cümlelerde bir garabet olduğunu söylemek mümkündür. Zira nurânî varlıklar olan meleklerin en azından müminler için ürkütücü mezkûr niteliklerle zikredilmesi çok doğru olmasa gerektir.

### 5. Ubâde b. Sâmit (öl. 34/654) Rivâyeti

Kur’an’ı çokça okuyan insanların öldükten sonra kabirde nelerle karşılaşacağına dair Muâz b. Cebel’den nakledilen rivâyetin benzerini Ukaylî, Muhammed b. İsmail es-Sâîğ > Abdullah b. Yezîd el-Mukrî > İbrahim b. Muhammed > Amr b. Merzûk > Dâvûd Ebû Bahr et-Tufâvî > Müslim b. Ebû Müslim > Müverrik el-İclî > Ubeyd b. Umeyr el-Leysî kanalıyla Ubâde b. es-Sâmit’ten rivâyet ettikten sonra batıl olduğunu söylemiştir.<sup>65</sup> Öncelikle geride de dile getirildiği gibi bu rivâyet metni itibarıyla birçok garabet içerdiği için problemlidir. Nitekim Şevkânî (öl. 1250/1834) de rivâyetle ilgili, “Metninde şiddetli nekâret ve bakan kişinin mevzû olduğunu anlayacağı lafızlar vardır.” demiştir.<sup>66</sup>

Sened açısından ise Muhammed b. İsmail es-Sâîğ, sika;<sup>67</sup> Abdullah b. Yezîd el-Mukrî, sadûk;<sup>68</sup> İbrahim b. Muhammed, sika;<sup>69</sup> Amr b. Merzûk, sika;<sup>70</sup> Dâvûd Ebû Bahr et-Tufâvî, “hiçbir şey değil” diye nitelenen;<sup>71</sup> Müslim b. Ebû Müslim,<sup>72</sup> Müverrik el-İclî<sup>73</sup> ve Ubeyd b. Umeyr el-Leysî<sup>74</sup> ise sika bir râvidir. Özellikle Dâvûd Ebû Bahr et-Tufâvî’den ötürü rivâyetin sened itibarıyla de problemlidir. Dolayısıyla sahih olmadığını söylemek mümkündür.

<sup>60</sup> İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 3/53; 7/113. Ayrıca bk. Âcurrî, *eş-Şeri’a*, 3/1290; Beyhakî, *İsbâtü azâbi’l-kabr*, 133; Ebû Abdîrrahmân Abdullah b. el-Mübârek b. Vâdih el-Hanzalî et-Türkî el-Mervezî, *ez-Zühd ve’r-rekâik*, thk. Habîbürrahmân el-A’zamî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 477. Abdürrezzâk da Ebû’d-Derdâ’dan rivâyeti nakletmiştir. Ancak onun metninde sorular yer almamaktadır. bk. Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi’ es-San’ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-Azamî (Beyrut: el-Mektebü’l-İslâmî, 1403),3/583.

<sup>61</sup> Sika bir râvî olduğuna dair bk. Buhârî, *et-Târîhu’l-kebîr* (Haydarabad: Dâiretü’l-Ma’ârifî’l-Osmâniyye, ts.), 8/198.

<sup>62</sup> Sika bir râvî olduğuna dair bk. Zehebî, *el-Kâşif*, 2/398.

<sup>63</sup> Sika bir râvî olduğuna dair bk. Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 4/330.

<sup>64</sup> Sahâbeden olduğuna dair bk. Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 22/187.

<sup>65</sup> Ukaylî, *ed-Du’afâü’l-kebîr*, 2/38.

<sup>66</sup> Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *el-Fevâidü’l-mecmû’a fi’l-ehâdîsi’l-mevzû’a*, thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 305.

<sup>67</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/133.

<sup>68</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 5/201.

<sup>69</sup> Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 21/112.

<sup>70</sup> Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 22/227.

<sup>71</sup> Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 8/386; Zehebî, *Mîzânü’l-i’tidâl*, 2/7.

<sup>72</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 8/196.

<sup>73</sup> İclî, *Ma’rifetü’s-Sikât*, 2/303; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 7/264.

<sup>74</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 5/409.



### 6. Osman b. Affân (öl. 35/656) Rivâyeti

Ebû Dâvûd'un, tamamı sika râvilerden oluşan İbrahim b. Mûsâ er-Râzî ><sup>75</sup> Hişâm ><sup>76</sup> Abdullah b. Bahîr ><sup>77</sup> Hânî' ><sup>78</sup> senediyle rivâyet ettiği bir hadiste Hz. Osman şöyle anlatmaktadır: "Hz. Peygamber (s.a.v.) ölünün defnini bitirdiğinde başucunda durur ve 'Kardeşiniz için istiğfâr edin ve onun için tesbît isteyin! Zira kuşkusuz o şu an sorgulanıyor.' Buyururdu."<sup>79</sup>

Râvilerinin hepsi sika olduğu için Hâkim'inde dediği gibi<sup>80</sup> rivâyetin sahîh olduğunu söylemek mümkündür. Metin açısından bakıldığında rivâyetten sadece kabirde bir sorgunun olacağı anlaşılmaktadır. Ancak soruların mahiyetiyle ilgili herhangi bir bilgi yer almamaktadır. Daha önce de ifade edildiği gibi bu konuda vârid olan bazı rivâyetler böyledir.

### 7. Huzeyfe (öl. 36/656) Rivâyeti

Ölüm esnasında bedenden ayrılan ruhun durumuyla ilgili İbn Ebû'd-Dünyâ'nın (öl. 281/894), Süreyc b. Yunus > Abîde b. Humejd > Ammâr > Sâlim b. Ebû'l-Ca'd kanalıyla Huzeyfe'den mevkûf olarak rivâyet ettiği bir hadiste şöyle denilmektedir: "Ruh bir meleğin elindedir. Muhakkak cesed yıkanır. Ardından melek o kişiyle beraber kabre yürür. Üzerine toprak döküldükten sonra ruhunu ona girdirir. İşte bu kendisine hitap edildiği zamanda olur."<sup>81</sup>

Öncelikle sened tenkidi açısından bakıldığında râvilerden Süreyc b. Yunus, sadûk;<sup>82</sup> Abîde b. Humejd, sâlihu'l-hadîs;<sup>83</sup> Ammâr<sup>84</sup> ve Sâlim b. Ebû'l-Ca'd<sup>85</sup> ise sikadır. Dolayısıyla rivâyetin ilk iki râviden ötürü sahîh değil hasen olduğunu söylemek mümkündür. Metin itibarıyla ise bu rivâyetten de kabirde bir sorgulama olacağı anlaşılmakla beraber soruların ne olacağına dair bir bilgi verilmemektedir.

### 8. Ebû Râfi' (öl. 40/660) Rivâyeti

Taberânî'nin, Ali b. el-Mübârek > İsmail b. Ebû Üveys > Abdülmelik b. İbrahim b. Cebr > Rebâh b. Sâlih b. Ubeydullah b. Ebû Râfi' > Babası > Dedesi vasıtasıyla naklettiği bir rivâyete göre Ebû Râfi', Hz. Peygamber'le (s.a.v.) birlikte yaşadığı bir hâdiseyi şöyle anlatmaktadır: "Rasûlullah (s.a.v.) gece yarısı Bakî'de dua etmeye çıktı.

<sup>75</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/137; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 2/220.

<sup>76</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 30/265.

<sup>77</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/15; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 14/323.

<sup>78</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/100.

<sup>79</sup> Ebû Dâvûd, "Cenâiz", 67; Ayrıca bk. İbnü's-Sünnî Ahmed b. Muhammed b. İshâk ed-Dîneverî, *Amelü'l-yevm ve'l-leyl*, thk. Kevser el-Birnî (Cidde: Dâru'l-Kible, 537; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003), 4/93; Ebû Abdillâh el-Hâkim Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Neysâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1411/1990), 1/526; Beyhakî, *İsbâtü azâbi'l-kabr*, 47, 124.

<sup>80</sup> Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/526.

<sup>81</sup> Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd İbn Ebi'd-Dünyâ el-Ümevî el-Kuraşî, *el-Menâmât*, thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1413/1993), 11.

<sup>82</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/305.

<sup>83</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/92.

<sup>84</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/390.

<sup>85</sup> İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 1/382.

Beraberinde ben vardım. Allah'ın (c.c.) dilediği şeyle dua etti. Sonra geri dönerken bir kabrin yanından geçti ve üç kere 'of!' dedi. Ben, 'Yâ Resûlellah! Anam, babam sana feda olsun! seninle beraber benden başka kimse yok, benden mi rahatsız oldun?' dedim. O, 'Hayır, şu kabrin sahibinden ötürü of dedim. Zira benden kendisine soruldu da benim hakkımda şüpheye düştü.' Buyurdu."<sup>86</sup>

Rivâyetin râvilerinden Ali b. el-Mübârek, sika;<sup>87</sup> İsmail b. Ebû Üveys, sadûk;<sup>88</sup> Abdülmelik b. İbrahim b. Cebr<sup>89</sup> ve Rebâh b. Sâlih b. Ubeydullah b. Ebû Râfi' ise mechûl<sup>90</sup> bir râvidir. Heysemî de rivâyetle ilgili, "Senedinde tanımadığım kişiler bulunmaktadır." Demıştır.<sup>91</sup> Dolayısıyla senedindeki son iki râvinin mechul oluşundan ötürü rivâyetin zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Metin itibarıyla ise sadece Hz. Peygamber'le (s.a.v.) ilgili bir sorgulamayı içerdiği görülmektedir.

### 9. Amr b. el-Âs (öl. 43/664) Rivâyeti

Müslim, İbn Mende (öl. 395/1005) ve Begavî'nin (öl. 516/1122) naklettiği bir rivâyete göre ölüm döşeğinde iken Amr b. el-Âs şöyle vasiyette bulunmuştur: "Öldüğüm zaman hiçbir matemci kadın ve ateş benimle birlikte olmasın! Beni defnettığınız zaman üzerime toprağı yavaşça dökün. Sonra bir devenin kesilip etinin dağıtılmasının süresi kadar kabrimin etrafında durun. Ta ki sizinle ünsiyet kurayım ve rabbimin elçilerine neyle cevap vereceğime bakayım!"<sup>92</sup>

Müslim'in de rivâyet ettiği bu sahih hadis, yine soruların ne olduğu ifade edilmeksizin sadece kabir sorgusunun varlığına delalet eden rivâyet grubundandır. Ayrıca bu rivâyetten sahâbe arasında kabir sorgusunun var olduğuna dair inancın genel kabul gördüğü anlaşılmaktadır. Bu da sahâbe arasında bu konuda bir tür icmâ olduğunu göstermektedir. Nitekim yapılan araştırmalara göre bunu inkâr eden herhangi bir sahâbî tespit edilememiştir.

### 10. Ebû Katâde el-Ensârî (öl. 54/674) Rivâyeti

Taberânî'nin, Ahmed b. Muhammed b. Sadaka > Ahmed b. Ahmed b. Hakîm el-Evdî > Şüreyh b. Mesleme > İbrahim b. Yusuf > Yusuf b. İshak > Ebû İshâk > Âmir b. Sa'd el-Becelî kanalıyla kaydettiği bir rivâyete göre Ebû Katâde, "Allah (c.c.) iman edenleri dünya hayatında ve ahirette sâbit olan sözle sâbit kılar." Âyetiyle ilgili şunu söylemiştir: "Muhakkak mümin kabrinde oturtulduğu zaman ona, 'Rabbin kimdir?'

<sup>86</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 1/322. Rivayetin biraz farklı metin formatı için bk. Bezzâr, *el-Müsned*, 9/320; Beyhakî, *İsbâtü azâbi'l-kabr*, 78.

<sup>87</sup> İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 1/349.

<sup>88</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/280.

<sup>89</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/342.

<sup>90</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-mizân*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 3/441.

<sup>91</sup> Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, 3/53.

<sup>92</sup> Müslim, "İmân", 121; Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahyâ b. Mende el-Abdî, *el-İmân*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406), 1/420; Ebû Muhammed Muhyî's-sünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût – Züheyr eş-Şâviş (Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 1403/1983), 5/419.

denilir. O, 'Allah (c.c.) rabbimdir.' Der. Yine ona, 'Peygamberin kimdir?' denilir. O, 'Abdullah'ın oğlu Muhammed'dir.' Der. Bu şekilde bunu üç kere söyler."<sup>93</sup>

Râvilerden, Ahmed b. Muhammed b. Sadaka<sup>94</sup> ile Ahmed b. Ahmed b. Hakîm el-Evdî<sup>95</sup> sika; Şüreyh b. Mesleme, sadûk;<sup>96</sup> İbrahim b. Yusuf, zayıf;<sup>97</sup> Yusuf b. İshak, hadisi yazılabilir bir râvî;<sup>98</sup> Ebû İshâk<sup>99</sup> ve Âmir b. Sa'd el-Becelî<sup>100</sup> ise sikadır. Ayrıca Taberânî, senedindeki râvilerden Şüreyh'in bu rivâyette teferrüd ettiğini dile getirmiştir.<sup>101</sup> Dolayısıyla hem bundan dolayı hem de râvilerinden biri zayıf olduğu için rivâyetin zayıf olduğunu söylemek mümkündür. Metnine gelince diğer rivayetlerden farklı olarak bu rivayette, soruların üç kere tekrar edileceği ifade edilmektedir. Fakat sahîh rivayetlerde yer almadığı için bunun doğru olmadığını ifade etmek mümkündür.

### 11. Âişe (öl. 58/678) Rivâyeti

Ahmed b. Hanbel'in, Yezîd b. Hârûn > İbn Ebü'z-Zi'b > Muhammed b. Amr b. Atâ > Zekvân senediyle rivâyet ettiği bir hadiste Hz. Âişe başından geçen bir olayı şöyle anlatmaktadır: "Yahudi bir kadın yanıma gelip yiyecek istedi ve 'Beni yedirin, Allah (c.c.) sizi Deccâl'in ve kabrin fitnesinden korusun.' Dedi. Rasûlullah (s.a.v.) gelinceye kadar onu yanımda tuttum. Ardından, 'Yâ Resûlellah! Bu yahudi kadın ne diyor?' dedim. O, 'Ne diyor?' diye sorunca, 'Allah (c.c.) sizi Deccâl'in ve kabrin fitnesinden korusun, diyor.' Dedim. Bunun üzerine Rasûlullah (s.a.v.) ayağa kalktı. Ellerini uzatarak kaldırıp Deccâl'in ve kabrin fitnesinden Allah'a (c.c.) sığınmaya başladı. Sonra da şöyle buyurdu: "Deccâl'in fitnesine gelince her peygamber ümmetini ondan sakındırmıştır. Ben sizi hiçbir peygamberin ümmetini sakındırmadığı bir şekilde sakındıracağım. Kuşkusuz o şaşadır. Allah (c.c.) ise şaşı değildir. İki gözünün arasında kâfir yazılıdır. Onu her mümin okur. Kabrin fitnesi ise şudur: 'Benimle sınanacaksınız ve size benden sorulacaktır. Kişi sâlih olduğunda korkusuz rahat bir şekilde kabrinde oturtulur. Sonra ona, 'Nerede idin?' denilir. O, 'İslâm'da.' Der. 'İçinizde olan bu adam nedir?' denilir. O, 'Allah'ın (c.c.) peygamberi Muhammed'dir (s.a.v.). Bize Allah'ın (c.c.) apaçık âyetlerini getirdi. Biz de onu tasdik ettik.' Der.... Kişi kötü biri olduğunda ise kabrinde sıkıntılı ve korku içerisinde oturtulur. Ardından ona, 'Nerede idin?' denilir. O, 'Bilmiyorum.' Der. 'İçinizde olan bu adam nedir?' denilir. O, 'İnsanların bir söz söylediğini işittim. Ben de onların dedikleri gibi dedim.' Der..."<sup>102</sup>

<sup>93</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, thk. Târik b. İvadillah b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l-haremeyn, ts.), 2/90.

<sup>94</sup> Ebû'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Haneffî, *es-Sikât mimmen lem yeka' fi'l-kütübî's-sitte*, thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âli Numân (San'a: Merkezû'n-Numân, 1432/2011), 2/42.

<sup>95</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, 1/199.

<sup>96</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/335.

<sup>97</sup> Nesâî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkûn*, 13.

<sup>98</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/217.

<sup>99</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/242.

<sup>100</sup> Zehebî, *el-Kâşif*, 1/522.

<sup>101</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 2/90.

<sup>102</sup> Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992, 6/140. Ayrıca bk. Ebû Yakûb İshâk b. İbrahim b. Muhalled b. İbrahim İbn Râhûye el-Hanzalî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Abdülgafûr b. Abdülhak el-Belûşî (Medine: Mektebetü'l-İmân,

Öncelikle rivâyetin senedindeki râvilerden Yezîd b. Hârûn, sika ve sebt;<sup>103</sup> İbn Ebû'z-Zi'b,<sup>104</sup> Muhammed b. Amr b. Atâ<sup>105</sup> ve Zekvân<sup>106</sup> ise sika olarak nitelendirilmiştir. Dolayısıyla rivâyetin sahih olduğunu ifade etmek mümkündür. Nitekim Şuayb el-Arnaût da, hadisin isnadının Buhârî ve Müslim'in şartı üzere sahih olduğunu söylemiştir.<sup>107</sup> Uzunca olan metnine konumuz açısından bakıldığında ise kabir sorularından ikisini içerdiği görülmektedir. Bunlar, Hz. Peygamber'le (s.a.v.) ilgili olan ile din sorusudur.

## 12. Ebû Hüreyre (öl. 58/678) Rivâyetleri

Tirmizî'nin, Ebû Seleme Yahyâ b. Halef > Bîşr b. el-Müfaddal > Abdurrahmân b. İshâk > Saîd b. Ebû Saîd el-Makburî kanalıyla Ebû Hüreyre'den rivâyet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: "Ölü kabre konulduğu zaman ona (ten renkleri) siyah, (gözleri) mavi iki melek gelir. Birine Munker, diğerine Nekîr denilir. Ona, 'Bu adam hakkında ne diyordun?' derler. O, dünyada olduğu gibi 'O, Allah'ın (c.c.) kulu ve elçisidir. Allah'tan (c.c.) başka hiçbir ilah olmadığına ve Muhammed'in (s.a.v.) onun kulu ve elçisi olduğuna şehadet ederim.' der. Onlar, 'Biz senin böyle diyeceğini biliyorduk.' derler... Eğer Münafık biri ise, 'İnsanların (bir şey) söylediğini işittim. Ben de aynıını söyledim. Bilmiyorum.' der. Onlar, 'Biz senin böyle diyeceğini biliyorduk.' derler..."<sup>108</sup>

Tirmizî'nin, hasen-garîb olduğunu söylediği bu rivâyetin senedini oluşturan râvilerden Ebû Seleme Yahyâ b. Halef,<sup>109</sup> Bîşr b. el-Müfaddal<sup>110</sup> ve Abdurrahmân b. İshâk<sup>111</sup> sikadır. Saîd b. Ebû Saîd el-Makburî ise Ebû Zür'a'ya göre sika; Ebû Hâtim'e göre ise sadûkdur.<sup>112</sup> Dolayısıyla sened açısından rivâyetin en azından hasen olduğunu söylemek mümkündür. Ancak metnine bakıldığında sorular açısından bir problem içermese de Ebû'd-Derdâ rivâyetinde olduğu gibi melekler bu rivâyette de tuhaf bir şekilde nitelendirilmiştir.

Taberânî'nin, Ubeydullah b. Muhammed b. Abdürrahîm > Amr b. Hâlid el-Harrânî > İbn Lehî'a > Mûsâ b. Cübeyr el-Hazzâ > Ebû Ümâme b. Sehl b. Huneyf ve Muhammed b. Abdurrahmân b. Sevbân senediyle rivâyet ettiği bir hadiste de Ebû Hüreyre şöyle anlatmaktadır: "Hz. Peygamber'le (s.a.v.) beraber bir cenazeye katıldık. Defin bitip insanlar dağılmaya başlayınca şöyle buyurdu: 'Şüphesiz o, şu an sizin ayak

1412/1991), 594; Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hârûn b. Yezîd el-Hallâl el-Bağdâdî el-Hanbelî, *es-Sünne*, thk. Atıyye ez-Zehrânî (Riyad: Dâru'r-Râye, 1410/1989), 4/67; İbn Mende, *el-İmân*, 2/967.

<sup>103</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/454; İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 2/368.

<sup>104</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9/600; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 25/630.

<sup>105</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7/464; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/368.

<sup>106</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/451; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 8/517.

<sup>107</sup> bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/140.

<sup>108</sup> Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevra et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Cenâiz", 70. Ayrıca bk. Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Muhalled İbn Ebî Âsım eş-Şeybânî, *es-Sünne*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400), 2/416; İbn Hibbân, *Sahîh*, 7/386.

<sup>109</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 18/546; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/268.

<sup>110</sup> İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 1/247; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/366.

<sup>111</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/212; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/86.

<sup>112</sup> İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 1/399; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/57.

seslerinizi işitiyor. Ona, gözleri bakır tencereleri gibi, dişleri ineklerin tırnakları gibi, sesleri de gök gürültüsü gibi olan Münker ve Nekîr geldi. Onu oturturlar ve ona, neye ibadet ediyor olduğunu ve peygamberinin kim olduğunu sorarlar. Eğer Allah'a (c.c.) ibadet edenlerden biri ise, 'Allah'a (c.c.) ibadet ediyordum. Peygamber Muhammed (s.a.v.) apaçık âyetlerle geldi. Biz de (ona) iman ve ittiba ettik.' diye cevap verir... Ona, 'Yakîn üzere yaşadın, onun üzere öldün ve onun üzere diriltileceksin.' denilir... Şayet şüphe ehlinden ise, 'Bilmiyorum, insanların bir şey dediğini işittim. Ben de onu dedim.' diye cevap verir. Ona da, 'Şüphe üzere yaşadın, onun üzere öldün ve onun üzere diriltileceksin.' denilir..."<sup>113</sup>

Öncelikle sened açısından bakıldığında, Ubeydullah b. Muhammed b. Abdürrahîm, hadisi sâlih;<sup>114</sup> Amr b. Hâlid el-Harrânî, sadûk;<sup>115</sup> İbn Lehî'a, zayıf;<sup>116</sup> Mûsâ b. Cübeyr el-Hazzâ, <sup>117</sup> Ebû Ümâme b. Sehl b. Huneyf<sup>118</sup> ve Muhammed b. Abdurrahmân b. Sevbân<sup>119</sup> ise sika bir râvidir. Görüldüğü gibi senedde sika olmayan ve zayıf râviler vardır. Üstelik Taberânî, İbn Lehî'a'nın bu rivâyetle teferrüd ettiğini söylemiştir.<sup>120</sup> Ayrıca metninde meleklerin vasıflarıyla ilgili ciddi garabet söz konusudur. Sonuçta rivâyetin hem sened hem de metin yönünden problemli olduğu için aşırı zayıf olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Hibbân'ın, el-Hasan b. Süfyân > Abdülvâhid b. Gıyâs > Mu'temir b. Süleymân > Muhammed b. Amr > Ebû Seleme kanalıyla yine Ebû Hüreyre'den rivâyet ettikleri başka bir hadiste ise Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: "Kuşkusuz ölü kabrine konulduğu zaman başucundan ayrıldıkları zamanda insanların ayak seslerini işitir. Eğer mümin ise namaz başucunda, oruç sağında, zekât solunda, sadaka, sılay-ı rahim ve insanlara iyilik gibi hayır işleri de ayaklarının ucunda olur. Ona baş tarafından gelinir. Namaz, benim tarafımdan giriş yok, der. Sağ tarafından gelinir. Oruç, benim tarafımdan giriş yok, der. Sol tarafından gelinir. Zekât, benim tarafımdan giriş yok, der. Ayakları tarafından gelinir. Hayır işeri, benim tarafımdan giriş yok, der. Ona otur, denilir. O da oturur. Batmaya yakın bir şekliyle güneş ona temsil ettirilir (loş bir ışıkla aydınlatılır, zamanın akşama yakın olduğunu zanneder) ve ona, 'İçinizde bulunan bu adam hakkında ne dersin, neyle şahitlik yaparsın?' denilir. O, 'Beni bırakında (vakit çıkmadan) namazımı kılalım.' der. Onlar, 'Muhakkak bunu yapacaksın. Ancak önce sana sorduğumuz şeyi bize haber ver. İçinizde bulunan bu adam hakkında ne dersin, neyle şahitlik yaparsın?' derler. O, 'Şehadet ederim ki; Muhammed (s.a.v.) Allah'ın (c.c.) elçisidir. Allah (c.c.) tarafından hak ile geldi.' diye cevap verir. Ona, 'Bunun üzere yaşadın, bunun üzere öldün ve inşallah bunun üzere diriltileceksin' denilir... Kâfire ise başının tarafından gelinir. Hiçbir şey bulunmaz. Sağ tarafından gelinir. Hiçbir şey bulunmaz. Sol tarafından gelinir. Hiçbir şey bulunmaz. Ayaklarının tarafından gelinir. Hiçbir şey bulunmaz. Ona, otur, denilir. Oda korka korka oturur. Ona, 'İçinizde bulunan bu adam hakkında ne dersin, neyle şahitlik

<sup>113</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 5/44.

<sup>114</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 22/202; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 19/152.

<sup>115</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/230; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 16/301.

<sup>116</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/490.

<sup>117</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/451; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/42.

<sup>118</sup> İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 1/439; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/344.

<sup>119</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/369; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/468.

<sup>120</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 5/44.

yaparsın?’ derler. O, ‘Hangi adam?’ diye sorar. İçinizde olan adam, diye cevap verilir. Ancak ona, Muhammed (s.a.v.) denilinceye kadar kim olduğunu çıkaramaz. Ardından, ‘Bilmiyorum, insanların bir söz söylediğini işittim. Ben de onların dediği gibi dedim.’ diye karşılık verir. Bunun üzerine ona da ‘Bunun üzere yaşadın, bunun üzere öldün ve inşallah bunun üzere diriltileceksin’ denilir...”<sup>121</sup>

Rivâyetin senedindeki râvilerden el-Hasan b. Süfyân Abdülvâhid b. Gıyâs, sadûk;<sup>122</sup> Mu’temir b. Süleymân, sika;<sup>123</sup> Muhammed b. Amr, sâlihu’l-hadîs ya da sika;<sup>124</sup> Ebû Seleme de<sup>125</sup> sika bir râvidir. Dolayısıyla sened itibarıyla Muhakkik Şuayb el-Arnaût’un da dediği gibi rivâyetin hasen olduğunu söylemek mümkündür. Metnine bakıldığında diğer hadislerden farklı olarak kişinin salih amellerinin kendisine kabirde yoldaş olacağı ifade edilmektedir. Soru olarak ise sadece Hz. Peygamber’le (s.a.v.) ilgili olan yer almaktadır.

Son olarak İbn Mâce’nin, Ebû Bekir b. Ebû Şeybe > Şebâbe > İbn Ebû’z-Zi’b > Muhammed b. Amr b. Atâ > Saîd b. Yesâr senediyle yine Ebû Hüreyre’den naklettiği bir rivâyete göre de Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: “Kuşkusuz ölü kabre gider. Sâlih insan kabrinde korkusuz rahat bir şekilde oturtulur. Sonra ona, ‘Nerede idin?’ denilir. O, ‘İslâm’da idim.’ der. Ona, ‘Bu adam nedir?’ denilir. O, ‘Muhammed (s.a.v.) Allah’ın (c.c.) elçisidir. Bize Allah (c.c.) katından apaçık âyetleri getirdi. Biz de onu tasdik ettik.’ der. Ona, ‘Allah’ı (c.c.) gördün mü?’ diye sorulur. O, ‘Hiç kimse için Allah’ı (c.c.) görmek söz konusu olamaz.’ diye cevap verir... Ve ona, ‘Yakîn üzere idin, bunun üzere öldün ve inşallah bunun üzere diriltileceksin.’ denilir... Kötü insan da kabrinde sıkıntı ve korku içerisinde oturtulur. Ona da, ‘Nerede idin?’ denilir. O, bilmiyorum, der. Bu adan nedir?, diye sorulur. O, ‘İnsanların bir söz söylediğini işittim. Ben de onların dediği gibi dedim.’ der... Ardından ona da, ‘Şüphe üzere yaşadın, bunun üzere öldün ve inşallah bunun üzere diriltileceksin’ denilir.”<sup>126</sup>

Rivâyetin senedini oluşturan Ebû Bekir b. Ebû Şeybe,<sup>127</sup> Şebâbe,<sup>128</sup> İbn Ebû Zi’b,<sup>129</sup> Muhammed b. Amr b. Atâ<sup>130</sup> ve Saîd b. Yesâr sika<sup>131</sup> râvilerdir. Dolayısıyla Bûsîrî’nin de dediği gibi<sup>132</sup> rivâyetin isnadının sahîh olduğunu söylemek mümkündür. Ancak metninde zikredilen kabir sorularına bakılınca içerisinde diğer hadislerin hiçbirinde yer almayan bir soru bulunmaktadır. O da, “Allah’ı (c.c.) gördün mü?” sorusudur.

<sup>121</sup> İbn Hibbân, *Sahîh*, 7/380. Ayrıca bk. Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/535; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-evsat*, 5/44.

<sup>122</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 6/23; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 17/262.

<sup>123</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 8/402; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 28/254.

<sup>124</sup> Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 26/212; Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 9/283.

<sup>125</sup> Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 6/522.

<sup>126</sup> İbn Mâce, “Zühd”, 32.

<sup>127</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 5/160; Zehebî, *el-Kâşif*, 1/592.

<sup>128</sup> İclî, *Ma’rifetü’s-Sikât*, 1/447; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/312.

<sup>129</sup> Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 9/600; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 25/630.

<sup>130</sup> Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 7/464; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/368.

<sup>131</sup> İclî, *Ma’rifetü’s-Sikât*, 1/407; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 4/72.

<sup>132</sup> Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekir b. İsmail b. Selîm b. Kaymâz b. Osman el-Bûsîrî, *Misbâhu’z-zücâce fi zevâidi İbn Mâce*, thk. Muhammed el-Müntekâ el-Küşnâvî (Beyrut: Dâru’l-Arabiyye, 1403), 4/251.

### 13. İbn Abbâs (öl. 68/687-88) Rivâyeti

Beyhakî, Hz. Ömer'le ilgili rivâyeti Muhammed b. Abdullah ve Muhammed b. Mûsâ > Ebû'l-Abbâs > Muhammed b. İshâk > Muhammed b. Ömer > Abdullah b. el-Fudayl b. Ebû Abdullah > Babası > Ebû Gatafân kanalıyla İbn Abbâs'dan rivâyet etmiştir. Şu kadar var ki; bu rivâyette önceki metinlerden farklı olarak Hz. Ömer'in, "Yâ Resûlallah! Allah'ın (c.c.) izniyle o zaman ben onlara yeterim." Dediği vârid olmuştur.<sup>133</sup>

Rivâyetin senedine gelince Muhammed b. Abdullah,<sup>134</sup> Muhammed b. Mûsâ,<sup>135</sup> Ebû'l-Abbâs<sup>136</sup> ve Muhammed b. İshâk,<sup>137</sup> sika; Muhammed b. Ömer, sadûk;<sup>138</sup> Abdullah b. el-Fudayl b. Ebû Abdullah ile Babası mechûl;<sup>139</sup> Ebû Gatafân<sup>140</sup> ise sikadır. Mechûl râviler içerdiği için senedi itibarıyla rivâyetin zayıf olduğunu söylemek mümkündür. Metnine gelince doğrusu, "Allah'ın (c.c.) izniyle" ifadesinin geçtiği bu formatın diğerlerine göre daha tutarlı olduğu görülmektedir. Zira Hz. Ömer gibi iman bütünü bir insana bu ifadenin daha uygun olduğu düşünülmektedir. Ancak meleklerle ilgili ürkütücü vasıflar da içerdiği için bu rivâyetin metin açısından da zayıftır.

### 14. Berâ b. Âzib (öl. 71/690) Rivâyeti

Ebû Dâvûd'un, Osman b. Ebû Şeybe > Cerîr > Hennâd b. es-Serî > Ebû Muâviye > A'meş > el-Minhâl > Zâdân senediyle rivâyet ettiği bir hadiste Berâ b. Âzib şöyle anlatmaktadır: "Rasûlullah'la (s.a.v.) beraber ensârdan bir adamın cenazesine çıktık... Şöyle buyurdu: '...Ona iki melek gelir ve onu oturturlar. Ardından ona, 'Rabbin kimdir?' diye sorarlar. O, 'Rabbim Allah'tır (c.c.)' diye cevap verir. 'Dinin nedir?' diye sorarlar. 'Dinim İslâm'dır.' Diye cevap verir. 'Size gönderilen bu adam kimdir?' diye sorarlar. 'O Allah'ın (c.c.) elçisidir.' Diye cevap verir. 'Sana ne bildiriyor/bilgin nedir (nereden biliyorsun)?' diye sorarlar. 'Allah'ın (c.c.) kitabını okudum, ona iman ettim ve onu tasdik ettim.' Diye cevap verir... Gökten bir münâdî, 'Muhakkak kulum doğru söyledi...' diye nida eder... Kâfire gelince ona da, 'Rabbin kimdir?' diye sorarlar. O (şaşkınlık içerisinde), 'Bilmiyorum.' Der. 'Dinin nedir? diye sorarlar. 'Bilmiyorum.' Der. 'Size gönderilen bu adam nedir?' diye sorulur. Yine, 'Bilmiyorum.' Der. Bunun üzerine yine gökten bir münâdî, 'Muhakkak yalan söyledi (cevap veremedi)...' diye nida eder..."<sup>141</sup>

<sup>133</sup> Beyhakî, *İsbâtü azâbî'l-kabr*, 81. Ayrıca bk. Âcurrî, *eş-Şerî'a*, 3/1291.

<sup>134</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/197.

<sup>135</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/350.

<sup>136</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 24/178.

<sup>137</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 23/425.

<sup>138</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 26/176; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 18/461.

<sup>139</sup> Yapılan araştırmalar sonucu tabakât ve ricâl eserlerinde biyografilerine ulaşılammıştır.

<sup>140</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/422.

<sup>141</sup> Ebû Dâvûd, "Sünnet", 23. Ayrıca bk. Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 3/580; Abdullah b. el-Mübârek, *ez-Zühed*, 430; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/54; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/287; Ebû Bekir Muhammed b. Hârûn er-Rûyânî, *el-Müsned*, thk. Eymen Ali Ebû Yemânî (Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1416), 1/263; Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 1/610.

Rivâyetin senedini oluşturan Osman b. Ebû Şeybe,<sup>142</sup> Cerîr,<sup>143</sup> Hennâd b. es-Serî,<sup>144</sup> Ebû Muâviye,<sup>145</sup> A'meş,<sup>146</sup> el-Minhâl<sup>147</sup> ve Zâdân<sup>148</sup> sika râvilerdir. Dolayısıyla Heysemî'nin de dediği gibi<sup>149</sup> rivâyetin ricâlinin sahîhin ricâli olduğunu söylemek mümkündür. Metnine bakıldığında ise diğer rivâyetlerden farklı olarak, "Sana ne bildiriyor?" sorusu ve müminin vereceği cevap yer almaktadır. Ayrıca sorgunun, Allah'ın (c.c.) mümini tasdiki; kâfiri ise tekzîbiyle sonlanacağını ifade etmektedir.

### 15. Esmâ bint Ebû Bekir (öl. 73/692) Rivâyeti

Mâlik, Buhârî ve Müslim'in rivâyet ettiği sahih bir hadiste Esmâ bint Ebû Bekir, Hz. Peygamberin (s.a.v.) kûsûf namazı kıldıktan sonra şöyle buyurduğunu anlatmaktadır: "Cennet ve Cehennem dahil daha önce görmediğim her şey bana şu bulunduğum yerde gösterildi. Ayrıca bana sizin kabirlerde Deccâl'in fitnesi gibi/fitnesine yakın bir şekilde sınanacağınız bana vahyedildi. Sizden biri getirilir. Ona, 'Şu adam hakkında bilgin nedir?' diye sorulur. Mümin/kesin inanan kişi, 'O Allah'ın (c.c.) elçisi Muhammed'dir (s.a.v.). Apaçık âyetlerle ve hidayetle bize geldi. Biz de ona icabet, iman ve ittiba ettik.' Diye cevap verir. Ona, 'Rahatça uyu (istirahat et)! Zaten biz senin mümin olduğunu biliyorduk.' Denilir. Münafık/şüphe eden kişi ise, 'Bilmiyorum, insanların bir şey söylediğini işittim. Ben de onu söyledim.' Diye cevap verir.<sup>150</sup> Sahih olan bu rivâyette görüldüğü gibi kabir sorularından sadece Hz. Peygamber'le (s.a.v.) ilgili olan farklı bir formatta yer almaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in, Huceyn b. el-Müsennâ > Abdülazîz b. Ebû Seleme el-Mâcişûn > Muhammed b. el-Münkedir kanalıyla yine Esmâ bint Ebû Bekir'den kaydettiği rivâyette ise kûsûf namazından bağımsız olarak Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şöyle buyurduğu yer almaktadır: "İnsan kabre girdiği zaman eğer mümin ise namaz ve oruç gibi ameli onu kuşatır. Melek ona namaz tarafından gelince namazı onu geri çevirir, oruç tarafından gelince de orucu onu geri çevirir. Ardından ona, 'Oturl!' diye seslenir. O da oturur. Sonra ona, 'Bu adam hakkında ne dersin?' der. O, 'Kim?' diye sorar. Melek, 'Muhammed (s.a.v.)!' der. O, 'Ben onun Allah'ın (c.c.) elçisi olduğuna şehâdet ederim.' Diye cevap verir. Melek, 'Sana ne bildiriyor, ona yetiştin mi?' der. O yine, 'Ben onun Allah'ın (c.c.) elçisi olduğuna şehâdet ederim.' Diye karşılık verir. Bunun üzerine melek ona, 'Bunun üzerine yaşadın, bunun üzerine öldün ve bunun üzerine diriltileceksin.' Der. Şayet insan fâcir veya kâfir ise melek gelir. Ancak kendisiyle melek arasında onu geri çevirebilecek hiçbir şey (amel) yoktur. Oturtuktan sonra ona, 'Bu adam hakkında ne dersin?' der. O, 'Hangi adam?' diye sorar. Melek, 'Muhammed (s.a.v.)!' der. O, 'Vallahî! Bilmiyorum, insanların bir şey söylediğini işittim. Ben de onu söyledim.' Diye cevap verir. Bunun üzerine melek ona,

<sup>142</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 17/270; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 19/478.

<sup>143</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/506; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 4/550.

<sup>144</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 18/529; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/246.

<sup>145</sup> İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 2/236; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/246.

<sup>146</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9/161; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/76.

<sup>147</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7/483; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 28/568.

<sup>148</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/64; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 9/263.

<sup>149</sup> Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, 3/50.

<sup>150</sup> Muvattâ, "Kûsûf", 4; Buhârî, "Cuma", 29; Müslim, "Kûsûf", 11.



'Bunun üzerine yaşadın, bunun üzerine öldün ve bunun üzerine diriltileceksin.' Der..."<sup>151</sup>

Rivâyetin senedini oluşturan Huceyn b. el-Müsennâ,<sup>152</sup> Abdülazîz b. Ebû Seleme el-Mâcişûn<sup>153</sup> ve Muhammed b. el-Münkedir<sup>154</sup> sika râvilerdir. Dolayısıyla Heysemî'nin de ifade ettiği gibi<sup>155</sup> rivâyetin ricâlinin sahîhin ricâli olduğunu söylemek mümkündür. Metnine gelince öncelikle Ebû Hüreyre rivâyetlerinden birinde olduğu gibi kişinin dünyada işlediği sâlih amellerin kendisine kabirde enîs olacağını ifade etmektedir. Sorular açısından da bir farklılık içermektedir. Zira Hz. Peygamber (s.a.v.) kastedilerek kişiye "Bu adam hakkında ne dersin?" diye sorulduğunda, öncelikle onun kim olduğunu anlamayarak "Kim?" yahut "Hangi adam" diye soracağı yer almaktadır. Ayrıca, "Ona yetiştin mi?" diye sadece mümin için farklı bir soru da içermektedir. Mümin buna, "Yetiştim." Yahut "Yetişmedim." Şeklinde değil de şehadetle cevap verecektir. Bu da önemli olanın ona yetişmek değil inanmak ve uymak olduğunu göstermektedir.

### 16. Abdullah b. Ömer (öl. 73/693) Rivâyeti

İbnü'l-Bennâ'nın (öl. 471/1079), Ebü'l-Feth Hilâl b. Muhammed > Ebû Sehl b. Ziyâd > Muhammed b. Gâlib > Sa'd b. Abdülhamîd b. Ca'fer > Osman b. Matar > Ebû Ubeyde > Ali b. Zeyd > Nâfi' kanalıyla Abdullah b. Ömer'den naklettiği bir rivâyete göre Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: "Dillerinizi şu sözlere alıştırmın: 'Allah'tan (c.c.) başka hiçbir ilah yoktur. Kuşkusuz Muhammed (s.a.v.) Allah'ın (c.c.) elçisidir. Allah (c.c.) rabbimizdir. İslâm dinimizdir. Muhammed (s.a.v.) peygamberimizdir.'" Zira kabirlerinizde bunlardan sorguya çekileceksiniz."<sup>156</sup>

Öncelikle rivâyetin senedinde yer alan Ebü'l-Feth Hilâl b. Muhammed,<sup>157</sup> Ebû Sehl b. Ziyâd,<sup>158</sup> Muhammed b. Gâlib<sup>159</sup> ve Sa'd b. Abdülhamîd b. Ca'fer sadûk;<sup>160</sup> râvilerdir. Problemlili râvi olan Osman b. Matar hakkında Buhârî, "hadisi münker";<sup>161</sup> Ebû Dâvûd<sup>162</sup> ve Nesâî,<sup>163</sup> "zayıf"; Yahya b. Maîn, "Bir şey değil";<sup>164</sup> İbn Hibbân, "Kendisiyle ihticâc etmek helal olmaz."<sup>165</sup> Şeklinde cerh ifadeleri kullanmışlardır. Geriye kalan

<sup>151</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/353.

<sup>152</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 15/111; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/219.

<sup>153</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 10/326; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18/152.

<sup>154</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 8/253; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/350.

<sup>155</sup> Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, 3/51.

<sup>156</sup> Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdullah b. el-Bennâ, *Fadlû't-tehlîl ve sevâbühü'l-cezîl*, thk. Abdullah b. Yusuf el-Cedî' (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1409), 63. Ayrıca bk. Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye ed-Deylemî el-Hemedânî, *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*, thk. Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1406/1986), 1/104.

<sup>157</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 28/361; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/293.

<sup>158</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 25/435; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 15/521.

<sup>159</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 13/390; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/55.

<sup>160</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 15/163; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 10/285.

<sup>161</sup> Buhârî, *et-Târîhu'l-kebîr*, 6/253.

<sup>162</sup> Ebû Dâvûd, *Süâlâtü Ebî Ubeyd el-Âcurrî Ebâ Dâvûd es-Sicistânî fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Muhammed Ali Kâsım el-Ömerî (Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1403/1983), 316.

<sup>163</sup> Nesâî, *ed-Du'afâ ve'l-metrûkûn*, 75.

<sup>164</sup> Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris İbn Ebî Hâtim et-Temîmî el-Hanzalî er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1271/1952), 6/169.

<sup>165</sup> İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkûn*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyid (Halep: Dâru'l-Va'y, 1396), 2/99.

Ebû Ubeyde<sup>166</sup> ile Nâfi'<sup>167</sup> sika Ali b. Zeyd ise zayıf<sup>168</sup> bir râvidir. Dolayısıyla hem iki zayıf râvi içerdiği için hem de destekleyici başka tarifler yahut rivâyetler bulunmadığı için, metninde herhangi bir problem bulunmasa da, bu rivâyetin itibar edilemeyecek düzeyde aşırı zayıf olduğunu söylemek mümkündür.

### 17. Ebû Saîd el-Hudrî (öl. 74/693-94) Rivâyeti

Ahmed b. Hanbel'in, Ebû Âmir > Abbâd b. Râşid > Dâvûd b. Ebû Hind > Ebû Nadra kanalıyla kaydettiği bir rivâyette Ebû Saîd el-Hudrî şöyle anlatmaktadır: "Rasûlullah'la (s.a.v.) beraber bir cenazeye katıldım. Şöyle buyurdu: "Ey insanlar! Kuşkusuz bu ümmet kabirlerinde sınanacaktır. İnsan defnedilip dostları başından ayrıldıkları zaman ona elinde tokmak bulunan bir melek gelir ve onu oturtup, 'Bu adam hakkında ne dersin?' der. Eğer mümin ise kelime-i şehâdet getirir. Melek, 'Doğru söyledin.' Der... Kâfir yahut münafık ise melek ona da, 'Bu adam hakkında ne dersin?' der. O, 'Bilmiyorum, insanların bir şey söylediğini işittim.' Der. Bunun üzerine melek, 'Ne bildin, ne okudun, ne de doğruya ulaştın.' Der..."<sup>169</sup>

Rivâyetin senedini oluşturan Ebû Âmir, sika;<sup>170</sup> Abbâd b. Râşid, sika yahut sadûk;<sup>171</sup> Dâvûd b. Ebû Hind,<sup>172</sup> ile Ebû Nadra da<sup>173</sup> sika râvilerdir. Dolayısıyla sened açısından rivâyetin ricâlinin Heysemî'nin de söylediği gibi sahîhin ricâli olduğunu söylemek mümkündür.<sup>174</sup> Metninde ise sadece Hz. Peygamber'le (s.a.v.) ilgili olan soru yer almaktadır.

### 18. Câbir b. Abdullah (öl. 78/697) Rivâyetleri

Taberânî'nin, el-Mikdâm > Saîd b. Ebû Meryem > Abdullah b. Yusuf > en-Nadr b. Abdülcebbâr > İbn Lehî'a > Ebû'z-Zübeyr senediyle naklettiği bir rivâyete göre Câbir b. Abdullah kendisine kabrin iki sınavcısı (fettân) sorulunca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) şu sözlerle cevap vermiştir: "Kuşkusuz bu ümmet kabirlerinde sınanacaktır. Mümin kabre girdirilip dostları başucundan ayrılınca ona sert görümlü bir melek gelir ve 'Bu adam hakkında ne diyordun? Diye sorar. O, 'Allah'ın (c.c.) elçisi ve kulu olduğunu söylüyordum.' Diye cevap verir... Münafık olana da, 'Bu adam hakkında ne diyordun? Diye sorar. O, 'Bilmiyorum, insanların dediği şeyi diyordum.' Diye cevap verir. Bunun üzerine melek ona, 'Bilmedin/bilemedin.' Der..."<sup>175</sup>

<sup>166</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 7/355.

<sup>167</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/467; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/304.

<sup>168</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 20/438.

<sup>169</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/3-4. Ayrıca bk. İbn Ebû Âsım, *es-Sünne*, 2/417.

<sup>170</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 14/247; İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 2/103.

<sup>171</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/79; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 7/181.

<sup>172</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 8/413; İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 1/342.

<sup>173</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 7/301; İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 2/298.

<sup>174</sup> Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, 3/48.

<sup>175</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 9/38. Ayrıca bk. Beyhakî, *İsbâtü azâbi'l-kabr*, 126.

Senedde yer alan râvilerden el-Mikdâm, zayıf;<sup>176</sup> Saîd b. Ebû Meryem<sup>177</sup> ile Abdullah b. Yusuf, sika;<sup>178</sup> en-Nadr b. Abdülcebbâr, sadûk;<sup>179</sup> İbn Lehî'a, zayıf;<sup>180</sup> Ebû'z-Zübeyr<sup>181</sup> ise sika bir râvidir. Dolayısıyla sened itibarıyla rivâyet zayıftır. Metnine bakıldığında, birçok rivâyette olduğu gibi, sadece Hz. Peygamber'le (s.a.v.) ilgili soruyu içerdiği görülmektedir. Meleklerle ilgili ise yalnızca ciddiyet ifade eden bir vasıf ifade ettiğinden ötürü herhangi bir problemi bulunmaktadır.

İbn Ebû Âsım'ın, Yusuf b. Yakûb es-Saffâr > Ebû Bekir b. Ayyâş > A'meş > Ebû Süfyân kanalıyla merfû alarak yine Câbir'den naklettiği metin ise şöyledir: "Mümin kabrine girdiği zaman iki melek gelir ve onu sertçe kaldırır. O uyuyan kişinin (ani bir şekilde uyandırıldığı zaman) sıçraması gibi yerinden sıçrar. Ardından ona, 'Rabbin kimdir, dinin nedir ve peygamberin kimdir?' diye sorarlar. O, 'Rabbim Allah (c.c.), dinim İslâm, peygamberim Muhammed'dir (s.a.v.)' diye cevap verir. Ona, 'Doğru söyledin. Sen böyle idin.' Derler.... O, 'Beni bırakın da ailemin yanına gideyim.' Der. Ona, 'Sâkin ol!' derler."<sup>182</sup>

Rivâyetin senedini oluşturan Yusuf b. Yakûb es-Saffâr,<sup>183</sup> Ebû Bekir b. Ayyâş<sup>184</sup> ve A'meş sika;<sup>185</sup> Ebû Süfyân<sup>186</sup> ise sadûk bir râvidir. Dolayısıyla sened yönünden rivâyetin hasen olduğu söylenebilir. Metnine gelince üç soruyu özetle içermesinin yanı sıra kişinin, uyuyanın aniden uyandırılıp sıçraması gibi yerinden sertçe kaldırılacağını ifade etmektedir. Ancak bu durum fizikî değil ruhânî olsa gerektir.

### 19. Ebû Ümâme (öl. 86/705) Rivâyeti

Taberânî'nin, Ebû Akîl Enes b. Selm el-Havlânî > Muhammed b. İbrahim b. el-Alâ el-Himsî > İsmail b. Ayyâş > Abdullah b. Muhammed el-Kuraşî > Yahyâ b. Ebû Kesîr kanalıyla naklettiği bir rivâyette Saîd b. Abdullah el-Evdî şöyle anlatmaktadır: "Ölüm döşeginde iken Ebû Ümâme'nin yanında idim. Şöyle vasiyette bulundu: 'Ben öldüğüm zaman Rasûlullah'ın (s.a.v.) ölülerimize yapmamızı emrettiği şeyi bana yapın. Rasûlullah (s.a.v.) bize şunu emretti: 'Kardeşlerinizden biri öldüğü zaman kabrinin üzerine toprağı döktüğünüzde sizden biri başucunda dursun, sonra 'Ey filan kadının oğlu falan!' desin. Muhakkak onu iştir. Ancak cevap veremez. Sonra tekrar 'Ey filan kadının oğlu falan!' desin. O kuşkusuz oturuş pozisyonu alır. Sonra yine 'Ey filan kadının oğlu falan!' desin. O, 'İrşat et! Allah (c.c.) sana rahmet eylesin.' der. Ancak siz bunu fark etmezsiniz. Sonra da ona şöyle desin: 'Dünyadan sahip olarak çıktığın inancı hatırla ki; o da şudur: Allah'tan (c.c.) başka hiçbir ilah olmadığına, kuşkusuz Muhammed'in (s.a.v.) onun kulu ve elçisi olduğuna tanıklık etmen ile rab olarak Allah'a (c.c.), din olarak İslâm'a, peygamber olarak Muhammed'e (s.a.v.) ve imam

<sup>176</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 8/303; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 21/309.

<sup>177</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 16/172; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/280.

<sup>178</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/349; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 16/333.

<sup>179</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 15/427; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 29/391.

<sup>180</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/490.

<sup>181</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/351; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 8/249.

<sup>182</sup> İbn Ebû Âsım, *es-Sünne*, 2/419.

<sup>183</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 9/281; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/234.

<sup>184</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/668; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/349.

<sup>185</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9/161; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 12/76.

<sup>186</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 1/145; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/293.

olarak da Kur'an'a razı olmandır.' Bu durumda Münker ve Nekîr'den her biri diğerinin elini tutar ve 'Hadi gidelim! Hüceti kendisine telkîn edilen kişinin yanında oturmayız.' der. Dolayısıyla onların önünde Allah (c.c.) o kişinin savunucusu olur.' Adamın biri, 'Yâ Resûlellah! Eğer annesini tanımazsa?' diye sordu. O, 'O zaman onu Havvâ'ya nisbet eder ve 'Ey Havvâ oğlu falan!' der, diye cevap verdi."<sup>187</sup>

Öncelikle rivâyetin senedinde yer alan râvilerden Ebû Akîl Enes b. Selm el-Havlânî, mechûlül-hâl;<sup>188</sup> Muhammed b. İbrahim b. el-Alâ el-Himsî zayıf<sup>189</sup> yahut kezzâb;<sup>190</sup> İsmail b. Ayyâş sika<sup>191</sup> olmakla beraber ömrünün sonunda ve bazı rivâyetlerinde ihtilat etmiş bir râvi;<sup>192</sup> Abdullah b. Muhammed el-Kuraşî, sika;<sup>193</sup> Yahyâ b. Ebû Kesîr Saîd, sika;<sup>194</sup> Saîd b. Abdullah el-Evdî ise mechûl<sup>195</sup> bir râvidir. Dolayısıyla sened açısından rivâyetin aşırı zayıf olduğunu söylemek mümkündür.

Heysemî rivâyetle ilgili, sadece "İsnadında tanımadığım kişiler vardır.' demiştir.<sup>196</sup> İbn Hacer ise rivâyetin isnadının ihticâc etmeye uygun olduğunu dile getirmiştir.<sup>197</sup> Ancak Sehâvî(öl. 902/1497); İbn Salâh (öl. 643/1245), Nevevî (öl. 676/1277) ve İbn Kayyim (öl. 751/1350) gibi bazılarının rivâyeti tad'îf ettiğini nakletmektedir.<sup>198</sup> Ayrıca Elbânî de, İbn Hacer'in sözüne itiraz etmektedir. Zira ona göre onun bu sözünde bazı mülâhazalar söz konusudur. Birincisi; rivâyeti nakleden Evdî'yi hiçbir kimse tevsîk etmediği halde isnadı nasıl ihticâc etmeye uygun olabilir. Onun da ifade ettiği gibi bu râvi mechûldür. İkincisi; şeyhi Heysemî, 'İsnadında tanımadığım kişiler vardır.' dediği halde sadece Evdî'den bahsetmektedir. Hâlbuki başka mechûl râviler de vardır. Üçüncüsü şâhit olarak zikrettiği birtakım rivâyetlerde sadece ölüye duadan söz edilmiştir. Telkîne ise değinilmemiştir. Dolayısıyla bunlar rivâyete şâhit olmaya elverişli değildir. Sonuç olarak Elbânî'ye göre de hadis zayıftır.<sup>199</sup> Neticede senedinde mechûl ve zayıf râvilerin bulunduğu bu rivâyetin, İbn Hacer'in dediğinin aksine, ihticâca uygun olmadığı söylenebilir.

Senedinin aşırı zayıf olduğu anlaşılan bu rivâyetin metniyle alakalı da şöyle değerlendirme yapmak mümkündür. Mezkûr rivâyete göre Hz. Peygamber (s.a.v.) bunu ashâbına emretmiştir. Bu durumda telkîn uygulamasının birçok sahâbîden nakledilmiş olması kaçınılmazdır. Ayrıca Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bunu uygulamış

<sup>187</sup> Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 8/249; a.mlf., *ed-Duâ*, 364.

<sup>188</sup> Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 21/129.

<sup>189</sup> Ebû Ahmed b. Adiy el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd – Ali Muhammed Muavvaz (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 7/547.

<sup>190</sup> Zehebî, *Divânü'd-du'afâ ve'l-metrûkin*, thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî (Mekke: Mektebetü'n-Nahdatü'l-Hadîse, 1387/1967), 340.

<sup>191</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 3/171;

<sup>192</sup> İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/124.

<sup>193</sup> Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 14/166.

<sup>194</sup> İclî, *Ma'rifetü's-Sikât*, 2/357; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/508.

<sup>195</sup> Yapılan araştırmalar sonucu tabakât ve ricâl eserlerinde biyografisine ulaşılamamıştır.

<sup>196</sup> Heysemî, *Mecme'u'z-zevâid*, 3/45.

<sup>197</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *et-Telhisü'l-habîr fî tahrîci ehâdisi'r-Râfi'iyi'l-kebir*, thk. Ebû Âsım Hasan b. Abbâs b. Kutb (Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1416/1995), 2/270.

<sup>198</sup> Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Mekâsîdü'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehirati ale'l-elsine*, thk. Muhammed Osman el-Haşî (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985), 265.

<sup>199</sup> Elbânî, *İrvâü'l-ğalîl fî tahrîci ehâdisi Menâri's-sebil* (Beirut: el-Mektebül-İslâmî, 1405/1985), 3/203.

olması gerekmektedir. Zira ashâbına emrettiği bir şeyi kendisinin yerine getirmemiş olması bir çelişkidir. Ancak ne Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bunu ashâbından vefat eden birine uyguladığı nakledilmiş ne de Ebû Ümâme'nin dışında başka bir sahâbîden bu tür bir emir rivâyet edilmiştir. Aksine Ahmed b. Hanbel, "Şam ehlinin dışında bunu yapan hiç kimse görmedim. Ebû'l-Muğîra vefat ettiğinde bir adam gelip bunu yaptı." demiştir.<sup>200</sup> Üstelik kabir sorgusu gibi önemli bir bâdireden kişinin telkîn sebebiyle muaf tutulması da ne kadar gerçekçi olabilir. Dolayısıyla rivâyetin sadece sened yönünden değil metin açısından da problemlili olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla en fazla Amr b. el-Âs gibi Ebû Ümâme de kişisel bir vasiyette bulunmuş, ardından başka insanlar da bunu yapmış olabilir. Ancak daha sonra râvi tasarruflarıyla metin zikredilen formata bürünmüştür. Doğrusunu Allah (c.c.) bilir.

## 20. Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12) Rivâyetleri

Buhârî ve Müslim'in rivâyet ettiği bir hadiste Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: "Muhakkak kul, kabrine konulup dostları onun yanı başından ayrılırken onların ayak seslerini işitir. İki melek gelip onu oturturlar ve ona Muhammedi (s.a.v.) kastederek, 'Bu adam hakkında ne diyordun?' diye sorarlar. Mümin, 'Onun Allah'ın (c.c.) kulu ve elçisi olduğuna şehâdet ederim.' diye cevap verirler... Münafık ve kâfire de, 'Bu adam hakkında ne diyordun?' diye sorarlar. O, 'Bilmiyorum, insanların dediği şeyi diyordum.' diye cevap verir. Bunun üzerine ona, 'Ne bildin, ne okudun.' denilir..."<sup>201</sup> Görüldüğü gibi bu konuda vârid olan rivâyetlerin çoğunda olduğu gibi bu hadiste de sadece Hz. Peygamber (s.a.v.) hakkındaki soru yer almaktadır.

Ahmed b. Hanbel'in, Abdulvehhab > Saîd b. Ebû Arûbe > Katâde kanalıyla Enes'ten rivâyet ettiği bir hadiste ise Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: "...Muhakkak bu ümmet kabirlerinde sınanacaktır. Mümin kabrine konulduğu zaman bir melek gelir ve ona, 'Neye ibadet ediyordun?' diye sorar. Şayet Allah (c.c.) onu hidayet ederse, 'Allah'a (c.c.) ibadet ediyordum.' der. Ona, 'Bu adam hakkında ne diyordun?' denilir. Allah'ın (c.c.) kulu ve elçisidir, diye karşılık verir. Bundan başka hiçbir şey ona sorulmaz... Kâfir kabrine konulduğunda da yine melek gelir ve ona, 'Bu adam hakkında ne diyordun?' der. O, 'İnsanların dediği şeyi diyordum.' diye karşılık verir..."<sup>202</sup>

Rivâyetin senedindeki râvilerden Abdulvehhab, sadûk;<sup>203</sup> Saîd b. Ebû Arûbe<sup>204</sup> ile Katâde<sup>205</sup> ise sika râvilerdir. Dolayısıyla sened açısından rivâyetin hasen yahut benzer rivâyetlerin takviyesiyle sahih li gayrihi olduğunu söylemek mümkündür. Metnine bakıldığında ise, başka rivâyetlerde bulunmayan "Bundan başka hiçbir şey ona sorulmaz" cümlesi dikkat çekmektedir. Zira bundan kabirdeki sorgusunun sadece belli başlı temel akîde konularıyla sınırlı olduğu anlaşılmaktadır. Detaylı sorgulama ise âhirette olacaktır.

<sup>200</sup> Ahmed b. Hanbel, *İlelü'l-hadîs*, thk. İbrahim en-Nehhâs (Mısır: Dâru'l-Felâh, 1430/2009), 14/368.

<sup>201</sup> Buhârî, "Cenâiz", 87; Müslim, "Cennet", 70. Ayrıca bk. Nesâî, "Cenâiz", 110.

<sup>202</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/234; İbn Ebû Dâvûd, *el-Ba's*, 24.

<sup>203</sup> Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 18/512;

<sup>204</sup> İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/65; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/360.

<sup>205</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/321; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 5/269.

Son olarak Deylemî'nin senedsiz ve mevkûf olarak kaydettiği bir rivâyete göre ise Enes şöyle demektedir: “Münker ve Nekîr kabrinde ölünün yanına girerler ve onu oturturlar. Eğer mümin ise ona, ‘Rabbin kimdir?’ derler. O, Allah (c.c.), der. ‘Peygamberin kimdir?’ derler. O, Muhammed'dir (s.a.v.), der. ‘İmamın kimdir?’ derler. O, Kur'an, der...Kişi eğer kâfir ise onlar, ‘Rabbin kimdir?’ derler. O, bilmiyorum, der. ‘Peygamberin kimdir?’ derler. O yine, bilmiyorum, der. ‘İmamın kimdir?’ derler. O yine, bilmiyorum, der...”<sup>206</sup>

Konuyla ilgili diğer rivâyetlerden farklı olarak ‘İmamın kimdir?’ sorusunun yer aldığı bu rivâyetin, tenkid edilebilecek bir senedi dahi bulunmayan mevkûf bir rivâyet olduğu için, asılsız olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla toplumda “telkin duası” olarak bilinen metinde yer alan hem bu sorunun hem de Kiblen nedir?, Erkek kardeşlerin ve kız kardeşlerin kimlerdir? sorularının kabir soruları arasında yerinin olmadığını söylemek mümkündür.

Sonuç olarak tüm bu rivâyetlere göre kabir sorgusu var olup belli başlı itikâdî meseleleri içermektedir. Resmin daha iyi görülmesi için kabir sorularını mümin ile kâfir yahut münafık kişinin vereceği cevaplarıyla birlikte rivâyetlerdeki formatlarına riayet ederek derli toplu bir şekilde şöyle özetlemek ve sıralamak mümkündür:

S.1. Rabbin kimdir? C. Rabbim Allah'tır (c.c.)/Bilmiyorum.

S. 2. Neye ibadet ediyordun? C. Allah'a (c.c.) ibadet ediyordum.

S.3. Dinin nedir? C. Dinim İslâm'dır./Bilmiyorum.

S.4. Nerede idin? C. İslâm'da./Bilmiyorum.

S.5. Sen nesin? C. Ben diri ve ölü olarak Allah'ın (c.c.) kuluym. Kuşkusuz Allah'tan (c.c.) başka hiçbir ilah olmadığına ve Muhammed'in (s.a.v.) onun kulu ve peygamberi olduğuna şehadet ederim./Bilmiyorum.

S.6. Allah'ı (c.c.) gördün mü? C. Hiç kimse için Allah'ı (c.c.) görmek söz konusu olamaz.

S.8. Peygamber'in kimdir? C. Peygamber'im Muhammed'dir (s.a.v.). Abdullah'ın oğlu Muhammed'dir (s.a.v.). Bilmiyorum.

S.9. İçinizde olan bu adam nedir? C. Allah'ın (c.c.) peygamberi Muhammed'dir (s.a.v.). Bize Allah'ın (c.c.) apaçık âyetlerini getirdi. Biz de onu tasdik ettik./İnsanların bir söz söylediğini işittim. Ben de onların dedikleri gibi dedim.

S.10. Bu adam hakkında ne diyordun? C. O, Allah'ın (c.c.) kulu ve elçisidir. Allah'tan (c.c.) başka hiçbir ilah olmadığına ve Muhammed'in (s.a.v.) onun kulu ve elçisi olduğuna şehadet ederim./İnsanların (bir şey) söylediğini işittim. Ben de aynısını söyledim. Bilmiyorum./Bilmiyorum, insanların dediği şeyi diyordum.

S.11. İçinizde bulunan bu adam hakkında ne dersin, neyle şahitlik yaparsın? C. Şehadet ederim ki; Muhammed (s.a.v.) Allah'ın (c.c.) elçisidir. Allah (c.c.)

<sup>206</sup> Deylemî, *el-Firdevs*, 5/509.

tarafından hak ile geldi./Hangi adam? Bilmiyorum, insanların bir söz söylediğini işittim. Ben de onların dediği gibi dedim.

S.12. Bu adam nedir? C. Muhammed (s.a.v.) Allah'ın (c.c.) elçisidir. Bize Allah (c.c.) katından apaçık âyetleri getirdi. Biz de onu tasdik ettik./İnsanların bir söz söylediğini işittim. Ben de onların dediği gibi dedim.

S.13. Size gönderilen bu adam nedir? C. O Allah'ın (c.c.) elçisidir./Bilmiyorum.

S.14. Sana ne bildiriyor/bilgin nedir (nereden biliyorsun)? C. Allah'ın (c.c.) kitabını okudum, ona iman ettim ve onu tasdik ettim.

S.15. Şu adam hakkında bilgin nedir? C. O Allah'ın (c.c.) elçisi Muhammed'dir (s.a.v.). Apaçık âyetlerle ve hidayetle bize geldi. Biz de ona icabet, iman ve ittiba ettik./Bilmiyorum, insanların bir şey söylediğini işittim. Ben de onu söyledim.

S.16. Sana ne bildiriyor, ona yetiştin mi? C. Ben onun Allah'ın (c.c.) elçisi olduğuna şehâdet ederim.

S.17. Bu adam hakkında ne diyordun? C. Allah'ın (c.c.) elçisi ve kulu olduğunu söylüyordum.

S.18. Bu adam hakkında ne dersin? C. Ben onun Allah'ın (c.c.) elçisi olduğuna şehâdet ederim./Bilmiyorum, insanların bir şey söylediğini işittim.

### Sonuç

Ölümünden sonra insanın dirilişe kadar hangi vaziyette olacağı Müslümanlar arasında tartışmalı konulardan biridir. Naklî delil olarak sadece Kur'an'a itimat eden azınlığa göre bu aşamada insan için herhangi bir evre söz konusu değildir. Nitekim Kur'an'da âhiret hayatı için olduğu gibi buna dair sarîh bir delil yoktur. İşin aklî boyutuna gelince kişi öldükten belli bir zaman sonra fizikî olarak toprağa dönüşmektedir. Dolayısıyla onlara göre ussal olarak da bunun ispatı mümkün gözükmemektedir.

Bu tür bir merhalenin varlığını kabul eden çoğunluğa ve kanaatimize göre ise naklî delil olarak bazı âyetler buna işaret etmekle beraber bu konuda asıl dayanak, Hz. Peygamber'den (s.a.v.) kabir hayatıyla ilintili vârid olan sarîh ve sahih rivâyetlerdir. Aklen ise buna mani bir durum bulunmamaktadır. Zira metafizik âlemin fizik kurallarıyla ölçülmesi doğru değildir. Üstelik Allah'ın (c.c.) sınırsız kudretine nispetle bu tür bir hayat aklen de mümkündür. Bu hayatın sadece ruha mı yoksa hem ruha hem de cesede mi taalluk ettiği meselesi ise ayrı bir çalışmanın konusudur.

Bu şekilde hem naklî hem de aklî olarak varlığı kabul edildikten sonra kabir hayatının âhiret hayatına bir berzah/geçiş evresi olduğu ortaya çıkmaktadır. Ancak bu durumda işin doğası gereği kendi içerisinde bu hayatın da sorgu, nimet yahut azap gibi farklı yönlerinin bulunması söz konusudur. Bu konuda yapılan güncel araştırmalar ise, daha çok münkirlerine cevap sadedinde, kabir azabının ispatı üzerine teksîf edilmiştir. Hâlbuki kabir azabının yanı sıra kabir nimeti, daha da önemlisi, sonuç olan nimet yahut azaptan önce bu evrenin başlangıcında bir sorgu yer almaktadır.

Kabir hayatının varlığını inkâr edenler tabiatıyla azabı gibi nimetini ve sorgusunu da kabul etmemektedirler. Yapılan araştırmalara göre müstakil olarak kabir sorgusunu ve sorularının neler olacağını ispat etmek amacıyla yapılmış çağdaş çalışmalar bulunmamaktadır. Bilakis bu konu, klasik eserlerde olduğu gibi ya genel anlamda kabir hayatı içerisinde ele alınmış ya da kabir azabını ispat ederken ikincil bir mesele olarak mevzubahis edilmiştir. Dolayısıyla bu konuda özel bir çalışmaya ihtiyaç olduğu kanaatine varılmıştır.

Üstelik kabir sorgusunu kabul eden insanların çoğunun zihin dünyasında bu sorgunun ne tür soruları kapsadığı hususunun net olmadığı düşünülmektedir. Nitekim çoğunlukla telkin duası diye isimlendirilen metindeki soruların sorulacağına inanmalarıyla beraber bu konuda aralarında farklı söylemler bulunmaktadır. Ayrıca bilinçaltılarında, insanın kabirde, dünya hayatında yaptığı her şeyden hesaba çekileceği gibi bir algı bulunmaktadır. Kötülüklerinin çok olduğunu düşündükleri bir kişi hakkında, yatacak yerinin olmadığı gibi birtakım deyimler kullanmaları da buna işaret etmektedir. İğneden ipliğe insanın her konuda kabirde hesaba çekileceğine dair anlatılan kıssalar da bu algıyı daha da ortaya koymaktadır.

Hem dile getirilen ihtiyacı gidermek gayesiyle hem de kabir sorularının mahiyetini ve kapsamını açıklığa kavuşturmak amacıyla yapılan bu araştırmada konuya dairvârid olan yirmi kûsur rivâyetle alınıp sened ve metin yönünden incelenmiştir. Çoğunun merfû olmasının yanı sıra bazıları mevkûf olsa da gaybî bir mesele olduğu için onların da merfû hükmünde olduğunu söylemek mümkündür. Bunların bir kısmında soruların içeriğine değinilmeksizin sadece kabirde bir sorgunun olacağı dile getirilmiş, diğer bir kısmında ise soruların ne olacağı da ifade edilmiştir. Ayrıca her rivayette tüm sorulara yer verilmemiş, kiminde tek soru kiminde ise daha fazla soru yer almıştır.

Yapılan araştırmalar neticesinde bu rivâyetlerin çoğunun sahihve hasen, bir kısmının zayıf, az bir kısmının ise aşırı zayıf yahut mevzu olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Sahih ve hasen rivâyetlerden yola çıkarak öncelikle kabir hayatının başında “insan tarafından daha önce hiç tanınmayan” anlamına gelen Münker ve Nekîr isimli meleklerin icra edeceği bir sorgunun var olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bu, âhiretteki sorgulama gibi kişiyle ilgili her hususu içeren müfassal bir muhasebe değildir. Bilakis belli başlı temel konuları esas alan, mezkûr muhasebenin mülâhhas bir numünesi kabilinden mücmel ve öncül bir sorgudur. Kabir nimeti yahut azabı da bu sorgunun olumlu-olumsuz neticesi üzerine terettüp etmektedir.

Bu tür bir sorgu icra edilmeden direkt olarak kişinin nimete eriştirilmesi yahut azaba uğratılması ise mutlak adalete uygun düşmemektedir. Dolayısıyla asıl mahkemeye çıkarılmadan önce âdeta nezaret altında bekletilme konumunda olan bu evrede insan için mezkûr sorgunun ve sonucu olan nimet yahut azabın bulunması, kişinin âhirette detaylı bir şekilde muhakeme ve muhasebe edilip asıl mükafat mevkii olan cennete veya azap çekme yeri olan cehenneme girmesine kanaatimizce münafi bir durum değildir. Dolayısıyla metin tenkidi bağlamında böyle bir sorgunun varlığının, kimilerinin iddia ettiği gibi, Kur’an’ın özüne ve temel mesajlarına herhangi bir aykırılık içermediğini söylemek mümkündür.



Bu sorgunun hangi esasları içerdiği hususuna gelince yine bu konuda Hz. Peygamber'den (s.a.v.) vârid olan sahih ve hasen hadislerle bakıldığında, farklı soru-cevap formatında zikredilseler de bunların tevhid, nübüvvet ve ikisini içeren din sorusu üzerinde yoğunlaştığı görülmektedir. Özellikle Hz. Peygamber'le (s.a.v.) ilgili soru daha da dikkat çekmektedir. Bunun dışında bazılarında yer alan Allah'ı (c..c.) görmeye ilgili soru aslında tevhide dönüktür.

Namaz gibi amelî konularda bir muhasebe olacağı ise rivâyetlerde hiç sözü konusu edilmemiştir. Hatta imanın altı şartının tamamı bile bu sorularda yer almamaktadır. Telkin duası diye bilinen metinde yer alan; İmamın nedir?, Kiblen nedir?, Kardeşlerin kimdir? gibi farklı sorulara gelince zayıf ve mevzu rivâyetler dahil hiçbirinde bunlara rastlanılmamıştır. Sadece Deylemî'nin kaydettiği bir rivâyette, 'İmamın kimdir?/İmamım Kur'an'dır.' şeklinde bir soru-cevap yer almaktadır. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi bu, senedsiz ve asılsız mevzû bir rivâyet olup muteber değildir. Hadis şerhlerine bakıldığında da araştırmada elde edilen sonuçların aksine bir açıklama tespit edilememiştir.

Sonuç olarak Münker ve Nekîr adlı meleklerin kabirdeki mezkûr konuları içeren sorgusunun, mütevâtir olmasa da tevâtür derecesine yakın birtakım sahih hadislerle sâbit olduğu söylenebilir. Bu konuda sahâbenin de fikir ve inanç birliği üzerinde olduğu bazılarında anlaşılmalıdır. Dolayısıyla bu meselenin, inkârı küfür olmasa da inanılması gereken meselelerden biri olduğunu ifade etmek mümkündür.

### Kaynakça

- Abdürrezzâk, Ebû Bekir Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-Azamî 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403.
- Âcurrî, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdillâh el-Bağdâdî. *eş-Şeri'a*. thk. Abdullâh b. Ömer b. Süleymân ed-Dümeycî. 5 Cilt. Riyad: Dâru'l-Vatan, 2. Basım, 1420/1999.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *İlelü'l-hadîs*. thk. İbrahim en-Nehhâs. 22 Cilt. Mısır: Dâru'l-Felâh, 1. Basım, 1430/2009.
- Akçay, Mustafa. "Gazzâlî Düşüncesinde Ölüm ve Kabir Hayatı". *Ekev Akademi Dergisi*, 9/23 (Bahar 2005), 85-102.
- Akın, Murat. "Mu'tezile'ye Göre Kabir Azâbı". *Diyanet İlmî Dergi*, 4 (2017), 153.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh el-Hüseyin el-. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-azîm ve's-Seb'î'l-mesânî*. thk. Ali Abdülbârî Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415.
- Ateş, Avnullah Enes. "Kur'ân'da Kabir Hayatı". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (Bahar 2020), 17-35.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyi's-sünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed b. el-Ferrâ. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuayb el-Arnaût – Züheyr eş-Şâvîş. 15 Cilt. Dimaşk: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1403/1983.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Mûsâ el-Horâsânî. *el-İtikâd*, thk. Ahmed İsâm el-Kâtib. Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1. Basım, 1401.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Musa el-Horasânî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 3. Basım, 1424/2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Mûsâ el-Horâsânî. *İsbâtü azâbi'l-kabri ve sü'âli'l-melekeyn*. thk. Şeref Mahmûd el-Kudât. Amman: Dâru'l-Furkân, 2. Basım, 1405.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Mûsâ el-Horâsânî. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abdülalî Abdülhamîd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1423/2003.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık b. Hallâd b. Ubeydillâh el-Atekî. *el-Müsned: el-Bahru'z-zehhâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynüllâh 18 Cilt. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-hikem, 1. Basım, 1988-2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Târihu'l-kebir*. 8 Cilt. Haydarabad: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Bûsırî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekir b. İsmail b. Selîm b. Kaymâz b. Osman. *Misbâhu'z-zücâce fî zevâidi İbn Mâce*. thk. Muhammed el-Müntekâ el-Küşnâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 2. Basım, 1403.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslâm İlmihali*. Sad. Ali Fikri Yavuz. İstanbul: Nesa A. Ş., ts.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Nşr. Mahmûd Ömer ed-Dimyâtî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2003.
- Deylemî, Ebû Şücâ' Şîrûye b. Şehredâr b. Şîrûye el-Hemedânî. *el-Firdevs bi me'sûri'l-hitâb*. thk. Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1406/1986.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk el-Ezdî es-Sicistânî. *Süûlâtü Ebî Ubeyd el-Âcurrî Ebâ Dâvûd es-Sicistânî fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. thk. Muhammed Ali Kâsım el-Ömerî. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi'l-Câmi'ati'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1403/1983.
- Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit. *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 12. Basım, 2016.
- Elbânî, Ebû Abdîrrahmân Muhammed Nâsiruddîn. *İrvâü'l-ğalîl fi tahrîci ehâdîsi Menâri's-sebîl*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1405/1985.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil b. İshâk b. Sâlim. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. thk. Fevkiye Hüseyin Mahmûd. Kahire: Dâru'l-Ensâr, 1. Basım, 1397.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Neysâbü'rî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1411/1990.
- Hallâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed b. Hârûn b. Yezîd el-Bağdâdî el-Hanbelî. *es-Sünne*. thk. Atıyye ez-Zehrânî. 7 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1. Basım, 1410/1989.
- Hemedânî, Ebû'l-Hasan el-Kâdî Abdülcebbâr b. Ahmed. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996.
- Heysemî, Ebû'l-Hasan Nûruddîn Ali b. Ebî Bekir b. Süleyman. *Mecme'u'z-zevâid ve menbe'u'l-fevâid*. Hüsâmüddîn el-Kudüsî. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kudüsî, 1414/1994.
- İbn Adıyy, Ebû Ahmed b. Adıyy el-Cürcânî. *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1418/1997.
- İbn Ebû Âsım, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk b. Muhalled eş-Şeybânî. *es-Sünne*. thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1. Basım, 1400.
- İbn Ebû Dâvûd, Ebû Bekir b. Ebî Dâvûd Abdullah b. Süleymân b. el-Eş'as el-Ezdî es-Sicistânî. *el-Ba's*. thk. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1407/1987.
- İbn Ebû Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Haydarabâd: Dâiratü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1. Basım, 1371/1952.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. İbrahim el-Absî. *el-Musannef*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1. Basım, 1409.
- İbn Ebû Üsâme, Ebû Muhammed el-Hâris b. Muahmed b. Dâhir el-Hasîb et-Temîmî el-Bağdâdî. *Buğyetü'l-bâhis an zevâidi Müsnedi'l-Hâris*. thk. Hüseyin Ahmed Sâlih el-Bâkirî. 2 Cilt. Medine: Merkezü Hidmeti's-Sünne ve's-Sîreti'n-Nebeviyye, 1. Basım, 1413/1992.
- İbn Ebû'd-Dünyâ, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Ümevî el-Kuraşî. *el-Menâmât*. thk. Abdülkâdir Ahmed Atâ. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1. Basım, 1413/1993.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *el-Metâlibü'l-âliye bi zevâidi'l-mesânîdi's-semâniye*. thk. Sa'd b. Nâsir b. Abdülazîz eş-Şeserî. 19 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1. Basım, 1419.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *et-Telhîsu'l-habîr fi tahrîci ehâdîsi'r-Râfi'iyi'l-kebîr*. thk. Ebû Âsım Hasan b. Abbâs b. Kutb. 4 Cilt. Mısır: Müessesetü Kurtuba, 1. Basım, 1416/1995.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2002.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî. *Netâicü'l-efkâr fi tafrîci ehâdîsi'l-Ezkâr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 5 Cilt. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2. Basım, 1429/2008.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed ed-Dârimî el-Büstî. *el-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-duafâ ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmûd İbrahim Zâyid. 3 Cilt. Halep: Dâru'l-Va'y, 1. Basım, 1396.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed ed-Dârimî el-Büstî. *es-Sikât* 9 Cilt. Haydarabâd: Dâiretü'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1. Basım, 1393/1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed ed-Dârimî el-Büstî. *Sahîh*. thk. Şuayb el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2. Basım, 1414/1993.
- İbn Kutluboğa, Ebü'l-Fidâ Zeynüddîn Kâsım b. Kutluboğa es-Sûdûnî el-Cemâlî el-Hanefî. *es-Sikât mimmen lem yeka' fi'l-kütübi's-sitte*. thk. Şâdî b. Muhammed b. Sâlim Âli Numân. 9 Cilt. San'a: Merkezü'n-Numân, 1. Basım, 1432/2011.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbn Mâce*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- İbn Maîn, Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Bağdadî. *Târîhu İbn Maîn*. Thk. Ahmed Muhammed Nûr Seyf. Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn, ts.
- İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. Yahyâ b. Mende el-Abdî. *el-İmân*. thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1406.
- İbn Râhûye, Ebû Yakûb İshâk b. İbrahim b. Muhalled b. İbrahim el-Hanzalî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Abdülgafûr b. Abdülhak el-Belûşî. 5 Cilt. Medine: Mektebetü'l-İmân, 1. Basım, 1412/1991.
- İbnü'l-Bennâ, Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdillâh b. el-Bennâ. *Fadlû't-tehlîl ve sevâbühül-cezil*. thk. Abdullâh b. Yusuf el-Cedî'. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1. Basım, 1409.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Cevzî. *el-Mevzû'ât*. thk. Abdurrahmân Muhammed Osman. 3 Cilt. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1. Basım, 1386-1968.
- İbnü's-Sünnî, Ahmed b. Muhammed b. İshâk ed-Dîneverî. *Amelü'l-yevm ve'l-leyle*. thk. Kevser el-Birnî. Cidde: Dâru'l-Kible, ts.
- İclî, Ebü'l-Hasan Ahmed b. Abdullâh b. Sâlih el-Kûfî. *Ma'rifetü's-Sikât*. thk. Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1. Basım, 1405/1985.
- Kalaç, Rıdvan – Engin, Hayrullah. “Kelâm Eserlerinde Hadis Kullanımı: -el-Cürcânî'nin Şerhu'l-Mevâkıfı Örneği”. *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 11 (Aralık 2020), 403-428.
- Kârî, Ebü'l-Hasan Nûruddîn Ali b. Sultân Muhammed el-Molla el-Herevî. *Mirkâtü'l-mefâtîh şerhu Mişkâti'l-mesâbîh*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1. Basım, 1422/2002.
- Kaya, Murat. “Kabir Azabıyla İlişkilendirilen Âyetlerin Tahlil ve Değerlendirilmesi”. *Usul İslam Araştırmaları Dergisi*. 25/25 (2016), 159-204.
- Kubat, Mehmet. “Mezheplerin Ana İhtilaf Konularından Biri Olarak Kabir Azabı”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 11/1 (Güz 2020), 9-32.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekir b. Ferah el-Ensârî el-Hazrecî. *et-Tezkira bi ahvâli'l-mevtâ ve umûri'l-Âhira*. thk. Sâdık b. Muhammed b. İbrahim. Riyad: Mektebetü Dâri'l-Minhâc, 1. Basım, 1425.
- Makdisî, Ebü'l-Ferec Abdülvâhid b. Muhammed b. Ali eş-Şîrâzî el-Hanbelî. *et-Tabsıra fi usûliddîn*. thk. Yusuf b. Abdullâh b. Muhammed es-Sam'ânî. Medine: Dâru'l-Me'sûr, 1. Basım, 1434/2013.

- Mervezî, Ebû Abdîrrahmân Abdullah b. el-Mübârek b. Vâdîh el-Hanzalî et-Türkî. *ez-Zühd ve'r-rekâik*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yusuf b. Abdîrrahmân b. Yusuf İbnü'z-Zekî el-Kelbî. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1400/1980.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî. *ed-Du'afâ ve'l-metrûkân*. thk. Mahmûd İbrahim Zâyd. Halep: Dâru'l-Va'y, 1396.
- Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali el-Horasânî. *Sünenü'n-Nesâî*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Okuyan, Mehmet. *Kur'ân-ı Kerim'e Göre Kabir Kavramı ve Kıyâmet-Âhîret Süreci*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Ödemiş, Mehmet. "Tartışmalı Bir Akîde Problemi Olarak Kabir Azabı". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 30 (2017), 503-567.
- Özdemir, Metin. "Kabir Azâbı Tartışmasına Farklı Bir Bakış". *İslâmiyât Dergisi*, 5/3 (2002), 153-168.
- Özdemir, Veysel. "Kabir Azâbı ile İlgili Bazı Hadîslerin İsnâdları Üzerine Bir İnceleme". *Ekev Akademi Dergisi*, 18/59 (Bahar 2014), 265-330.
- Özdemir, Veysel. "Kabir Azâbı ile İlgili Bazı Hadîslerin Metin ve İçerikleri Üzerine Bir İnceleme". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2/3 (2014), 55-123.
- Özüçalışır, Abdullah. "Kabir azabı var mıdır?". *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 13 (Haziran 2020), 103-130.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1. Basım, 1980.
- Ramlî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Hüseyin b. Ali b. Raslân el-Makdisî eş-Şâfiî. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Hâlid er-Ribât. 20 Cilt. Mısır: Dâru'l-Felâh, 1. Basım, 1437/2016.
- Rûyânî, Ebû Bekir Muhammed b. Hârûn. *el-Müsned*. thk. Eymen Ali Ebû Yemânî. 2 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 1. Basım, 1416.
- Sâbûnî, Nurüddîn. *Mâtürîdiyye Akaidi: el-Bidâye fî usûli'd-dîn*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 1. Basım, 2012.
- Sancaklı, Saffet. "Günümüzde Polemik Konusu Yapılarak Tartışılan Kabir Azabının Hadislerdeki Dayanağı". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1 (Bahar 2018), 21-46.
- Sehâvî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân b. Muhammed. *el-Mekâsîdü'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdîsi'l-müştehirati ale'l-elsine*. thk. Muhammed Osman el-Haşî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1405/1985.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekir. *Şerhu's-sudûr bi şerhi hâli'l-mevtâ ve'l-kubûr*. thk. Abdülmecîd Ta'me el-Halebî. Beyrut Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 1417/1996.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-Fevâidü'l-mecmû'a fî'l-ehâdîsi'l-mevzû'a*. Thk. Abdurrahmân b. Yahyâ el-Muallimî el-Yemânî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî eş-Şâmî. *ed-Duâ*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1413.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî eş-Şâmî. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Târik b. İvadillah b. Muhammed-Abdülmuhsin b. İbrahim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, ts.

- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyüb el-Lahmî eş-Şâmî. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdilmecîd es-Selefî. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.
- Taberî, Ebü'l-Abbâs Muhibbüddîn Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed. *er-Riyâdu'n-nadira fî menâkibi'l-aşere*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, ts.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer b. Abdillâh. *Şerhu'l-Mekâsîd*. thk. Abdurrahman Umeyre. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1993.
- Tirmizî, Ebü İsa Muhammed b. İsa b. Sevrâ. *Sünenü't-Tirmizî*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Toprak, Süleyman. *Ölümden Sonraki Hayat*. Konya: Tekin Kitabevi, 10. Basım, 2017.
- Ukaylî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd el-Mekkî. *ed-Du'afâü'l-kebîr*. thk. Abdülmütî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1. Basım, 1404/1984.
- Uteybî, Ömer b. Süleymân b. Abdillâh el-Eşkar. *el-Kiyâmetü's-suğrâ*. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 4. Basım, 1411/1991.
- Uysal, Ekrem. "Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile'ye Göre Kabir Azabı". *Batman Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi*, 1/2 (2017), 68-79.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Azap". *Türkiye Vakfı Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 4/303. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Divânü'd-du'afâ ve'l-metrûkîn*. Thk. Hammâd b. Muhammed el-Ensârî. Mekke: Mektebetü'n-Nahdati'l-Hadîse, 2. Basım, 1387/1967.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehü rivâyetün fi'l-kütübi's-sitte*. thk. Muhammed Avvâme – Ahmed Muhammed Nemir el-Hatîb. Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1413/1992.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-'alâm*. Thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmürî. 52 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2. Basım, 1413/1993.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. Thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 1382/1963.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymaz. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Thk. Şuayb el-Arnaût. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1405/1985.



e-ISSN: 2148-0494

## ***Dergiabant***

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1  
(Mayıs/May 2021)

### **Zekeriyyâ Tâmir'in *el-Hısrım* Adlı Hikâye Kitabında Sosyal Eleştirisi**

#### **Social Criticism in Zakaria Tamer's Story Book *al-Hısrım***

##### **Yusuf Bildik**

Arş. Gör. Dr., Selçuk Üniversitesi, Edebiyat  
Fakültesi, Doğu Dilleri ve Edebiyatları  
Anabilim Dalı

Dr., Selcuk University, The Faculty of Letters,  
Department of East Languages and Literature  
Konya/Turkey

[ysfbildik@gmail.com](mailto:ysfbildik@gmail.com)

[orcid.org/0000-0003-4518-9137](https://orcid.org/0000-0003-4518-9137)

##### **Ahmet Yıldız**

Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi,  
Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi, Arap Dili  
Eğitimi Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Necmettin Erbakan University,  
Ahmet Kelesoglu Education Faculty, Department  
of Arabic Language Teaching  
Konya/Turkey

[ayildiztr@gmail.com](mailto:ayildiztr@gmail.com)

[orcid.org/0000-0002-7074-0405](https://orcid.org/0000-0002-7074-0405)



##### **Makale Bilgisi**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi

**Geliş Tarihi:** 24 Şubat 2021

**Kabul Tarihi:** 5 Mayıs 2021

**Yayın Tarihi:** 30 Mayıs 2021

**Yayın Sezonu:** Bahar

##### **Article Information**

**Article Type:** Research Article

**Date Received:** 24 February 2021

**Date Accepted:** 5 May 2021

**Date Published:** 30 May 2021

**Publication Season:** Spring

<https://doi.org/10.33931/abuifd.886295>



##### **İntihal/Plagiarism**

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.

This article has been scanned by a special software and no plagiarism detected.



##### **Atıf/Cite as**

Bildik, Yusuf - Yıldız, Ahmet. "Zekeriyyâ Tâmir'in el-Hısrım Adlı Hikâye Kitabında Sosyal Eleştirisi". *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 347-368. <https://doi.org/10.33931/abuifd.886295>

**Copyright** © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology,  
Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

## Zekeriyyâ Tâmir'in *el-Hısrım* Adlı Hikâye Kitabında Sosyal Eleştiri

### Öz

Toplumların sahip olduğu değerleri sonraki nesillere aktarmasında, tahkiye türü edebî eserlerin önemli bir yeri vardır. Bu nedenle bütün toplumlarda hikâye ve destan gibi sanatlar bulunmaktadır. Arap edebiyatında şiir, köklü bir geçmişe sahip olsa da modern anlamıyla hikâye, Avrupalıların Arap ülkelerini işgallerinin ardından 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmaya başlamıştır. 1940'lı yıllarda Fransa başta olmak üzere düzenli olarak Avrupa'ya gönderilen öğrencilerin ülkelerine dönüp edebî faaliyetlere katılmaları ve Fransızca eserleri Arapçaya çevirmeleri, hikâyeciliğin gelişmesine büyük katkı sağlayarak özgün hikâyelerin yazılmasına vesile olmuştur. Suriye hikâyeciliğinin gelişmesine katkısı olan yazarlar arasında, 1931 yılında Şam'ın el-Bahsâ semtinde dünyaya gelen Zekeriyyâ Tâmir de bulunmaktadır. Fakir bir ailenin çocuğu olan Tâmir, Şam'da ilköğretimini bitirdikten sonra maddî imkânsızlıklar nedeniyle eğitimine devam edememiş, çeşitli işlerde çalışmıştır. Yaşadığı zor şartlara rağmen okumayı ve kendisini yetiştirmeyi bırakmamıştır. Sonraki dönemlerde yazarlık yapmaya başlayan Tâmir hastalık, açlık, ahlâksızlık, şehvet ve ezilen halkın çaresizliği gibi konuları yazılarında işlemiş, toplumun yozlaşan adetleri, siyasi otoritenin baskısı ve halka yapılan zulüm gibi hususları eleştirmiştir. İlk olarak 2000 yılında yayımlanan, 59 kısa hikâyenin bulunduğu *el-Hısrım* isimli hikâye kitabı da onun önemli eserlerindedir. Çalışmamızda *el-Hısrım* isimli kitaptaki hikâyeler tematik olarak incelenmiş, hikâyelerde işlenen sosyal eleştiriler tasnif edilip değerlendirilmiştir. Böylece özelden yazarın ele aldığı, genelde Suriye ve Arap hikâyeciliğinde ele alınan toplumsal sorunların belirlenmesi amaçlanmıştır. *el-Hısrım* isimli hikâye kitabının edebî değerinin tespiti yanında hikâyeciliğin Arap edebiyatında ulaştığı seviyenin de belirlenmeye gayret edilmesi çalışmamızın önemini artırmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Edebiyatı, Hikâye, Sosyal Eleştiri, Zekeriyyâ Tâmir, el-Hısrım.

## Social Criticism in Zakaria Tamer's Story Book *al-Hısrım*

### Abstract

Literary works of narrative type have an important place in transferring the values of societies to the next generations. Although poetry has a long history in Arabic literature, the story in its modern sense began to emerge in the late 19<sup>th</sup> century after the European invasion of the Arab countries. In the 1940s, the students who were sent to Europe, returned to their countries and participated in literary activities contributing greatly to the development of storytelling. Among the writers who contributed to the development of Syrian storytelling is Zakaria Tamer. Tamer was unable to continue his education due to financial impossibilities. Despite the difficult conditions he experienced, he did not stop reading and raising himself. Tamer, who began to write in the following periods, processed topics such as illness, hunger, immorality, lust and the despair of the oppressed people in his writings. He criticized the degenerate customs of society, the oppression of political authority, the persecution of the people. The story book called *al-Hısrım* is one of his important works. In our study, the stories in the book *al-Hısrım* were examined thematically, and the social criticisms processed in the stories were classified and evaluated. In this way, it is aimed to determine the social problems addressed by the author in particular, and the Syrian and Arab storytelling in general. In addition to determining the literary value of the story book *al-Hısrım*, efforts to determine the level reached by storytelling in the Arabic literature increases the importance of our study.

**Keywords:** Arabic Literature, Story, Social Criticism, Zakaria Tamer, al-Hısrım.



## Giriş

Bütün toplumlarda hikâye ve destan gibi tahkiye türü sanatlar bulunmaktadır. Bu sanatlar sayesinde toplumlar, kültürlerini ve sahip oldukları değerlerini sonraki nesillere aktarabilmişlerdir. Ancak 17. yüzyılda tahkiye sanatları arasında roman türünün ortaya çıkması gibi edebî alanda meydana gelen gelişmeler<sup>1</sup> ve sonrasında bireyi merkeze alan görüşler neticesinde bu sanatlar daha çok, bireyin duygu ve düşüncelerini aktarmada bir araç olarak kullanılmaya başlanmıştır. Arap dünyasında edebî gelişmeler, Batı dünyasına göre daha geç ve sınırlı kalsa da<sup>2</sup> Arap edipler duygu ve düşüncelerini ifade etme aracı olarak hikâye sanatını da tercih etmişlerdir. Bu ediplerden biri de Suriyeli yazar Zekeriyâ Tâmir'dir.<sup>3</sup> Tâmir, diğer hikâyelerinde olduğu gibi, *el-Hısrım* adıyla kaleme aldığı hikâye kitabında da toplumsal bozulmalara değinmiş ve bunun birey ve topluma verdiği zararları göz önüne sermeye çalışmıştır.

Bu çalışmada Zekeriyâ Tâmir'in *el-Hısrım* isimli eserini ele alınarak, hikâyelerinde var olan toplumsal eleştiriler tespit edilmeye çalışılmıştır. Hikâye ve roman gibi edebî eserlerin, genellikle yazarın içinde bulunduğu toplumdan etkilenecek yazıldığı bir gerçektir. Yazar ister gerçekçi, ister toplumcu bir üslup kullansın, ortaya koyduğu eserde yetiştiği ortamdan izler bulmak mümkündür.

Çalışmada izlenecek yöntemin belirlenmesinde Ahmed Halîl'in *Fennu'l-kıssati'l-kasîra 'inde Velîd İhlâsî* isimli kitabı, Muhammet Tasa'nın Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd el-'Uveyyid'in 'Sıcak Bir Yaz'ı ile Muhammet Vehbi Dereli'nin "Yemenli Öykücülerden Hemdân Zeyd Demmâc'ın "Yolcu" Adlı Öyküsü" isimli makaleleri önemli rol oynamıştır.

Bir eseri etraflıca anlayabilmek için yazıldığı edebî ortamı ve yazarın hayatını tanımak faydalı olacaktır. Bu nedenle hikâyelerde öne çıkan eleştirileri incelemeyen önce, Suriye hikâyeciliğinin gelişimine ve Zekeriyâ Tâmir'in hayatına kısaca değinmek yerinde olacaktır.

## 1. Modern Suriye Hikâyeciliğine Genel Bir Bakış

19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında, içinde bulunduğu sosyal ve siyasi durum nedeniyle, Suriye'de modern hikâyeciliğin ortaya çıktığı dönemle ilgili değişik görüşler bulunmaktadır. Ama genel görüşe göre bu tarih, Mısır ve Lübnan gibi diğer Arap ülkelerinde olduğu gibi 20. yüzyılın başlarıdır.<sup>4</sup> Başka bir görüşe göre ise ülkede birçok değişimin yaşandığı iki dünya savaşı arasındaki zaman dilimi, hikâye

<sup>1</sup> Durali Yılmaz, *Roman Sanatı ve Toplum* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996), 56; Nurullah Çetin, *Roman Çözümleme Yöntemi* (Ankara: Öncü Basımevi, 2003), 82; Güzin Dino, *Türk Romanının Doğuşu* (İstanbul: Agora Kitaplığı, 2008), 31.

<sup>2</sup> Ahmet Kâzım Ürün, *Çağdaş Mısır Romanında Necîb Mahfûz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 8.

<sup>3</sup> Muhammet Tasa, "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd el-'Uveyyid'in 'Sıcak Bir Yaz'ı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2006), 135.

<sup>4</sup> Seyfeddin el-Kıntar, *el-Edebu'l-'arabiyyu's-Surîyyu ba'de'l-istiklâl* (Dımaşk: Menşûrâtu Vizâratı's-Sekâfe, 1998), 206; Muhammet Vehbi Dereli, "Yemenli Öykücülerden Hemdân Zeyd Demmâc'ın 'Yolcu' Adlı Öyküsü", *Marife* 2 (2013), 162-163.

türünün de gelişmeye başladığı tarih olarak kabul edilir.<sup>5</sup> Bunun sebebi Birinci dünya savaşının ardından Suriye'nin Fransız mandası altına girmiş olmasıdır. Bu gelişme ülkede her alanda olduğu gibi edebiyat alanında da büyük değişimlere yol açmıştır.<sup>6</sup>

Mısır'ın Napolyon (öl. 1821) tarafından işgali sonrası Arap dünyasını etkisi altına alan batılılaşma, birinci dünya savaşının ardından ilk türleri ortaya çıkan Suriye hikâyesinde de görülmektedir.<sup>7</sup> Hatta Suriye'de Alman, İngiliz ya da Rus edebiyatı yerine, Fransız edebiyatının etkisi daha fazladır. Andre Gide (öl. 1851), Alexandra Dumas (öl. 1870), Georges Duhamel (öl. 1884) ve Guy De Maupassant (öl. 1893) bu dönemde Suriye'nin aydınları tarafından okunan Fransız yazarlardır.<sup>8</sup>

Dönemin hikâye yazarları, Fransızca eserlerden etkilenerek, bu kitaplardaki edebî akımları kendi kitaplarına yansıtmışlar ve kendi görüşlerine göre tarihî, toplum eleştirisi ya da realistik türde hikâyeler yazmışlardır.<sup>9</sup> 1940'lı yıllarda yaşanan gelişmeler, Suriye hikâyesi için bir dönüm noktası olmuştur. Fransa başta olmak üzere, Avrupa'ya gönderilen öğrencilerin edebî faaliyetleri, Fransızcadan yaptıkları çeviri eserler ve bu çevirilerin etkisinde yazılmış özgün hikâyeler hikâyeciliğin gelişmesine büyük katkı sağlamıştır.<sup>10</sup> Muhammed Neccâr'ın *Fi kusûri Dımaşk* adlı eseriyle, Suriye modern hikâyeciliğinin ilk örneği verilmiş olup daha sonraki yıllarda Suriye hikâyeciliği gelişmeye devam etmiştir.<sup>11</sup> Şekib el-Cabirî'nin (öl. 1996) *Nehem* ve Ali Halkî'nin *Rebî' ve Harîf* adlı eserleri bu dönemde yazılmış diğer hikâye örnekleridir.<sup>12</sup>

İkinci dünya savaşının ardından, Suriye'nin bağımsızlığını ilan etmesiyle birlikte edebiyatta da bir millileşme yaşanmış ve hikâyelerde Suriye'nin içinde bulunduğu durum konu edilmeye başlanmıştır. Sosyal sınıf ayrımları, siyasi ve sosyal krizler, kadın, eğitim, fakirlik, özellikle de Fransız baskısı nedeniyle üstü örtülü bekleyen milliyetçilik konuları gün yüzüne çıkmıştır.<sup>13</sup> Bütün bu gelişmeler hikâyelerin her kesimden insana ulaşmasını ve daha geniş kitleler tarafından okunmasını sağlamıştır.<sup>14</sup>

<sup>5</sup> Ömer ed-Dekkâk, *Funûnu'l-edebi'l-mu'âşır fî Sûriye* (Beyrut: Dârû-ş-Şarkî'l-'Arabî, ts.), 206.

<sup>6</sup> Husam el-Hatib, *el-Kıssatu'l-kasîra fî Sûriye* (Dımaşk: Daru Alâu'd-dîn, 1998), 8.

<sup>7</sup> Tasa, "Sıcak Bir Yaz", 134.

<sup>8</sup> İlknur Emekli, "Çağdaş Suriye Romancılığı", *Journal of Current Researches on Social Sciences* 4/7 (2017), 288.

<sup>9</sup> Jacob M. Landau, *Modern Arap Edebiyatı Tarihi*, çev. Bedrettin Aytaç (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1994), 69.

<sup>10</sup> Halim Öznurhan, "Suriyeli Yazar Zekeriya Tâmir'in Öykülerinde Polis Devleti", *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (2015), 122; Sedat Şensoy, "Ömer el-Hammûd'un 'Sukûtu Hirakle' Adlı Öyküsü", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2013), 140; Sedat Şensoy, "Abdulkerim el-Mikdâd'ın Fahîhu'l-Vahşe Adlı Öyküsü", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Aralık 2019), 48-49; Mücahit Küçüksarı, "Suriyeli Öykücü Sa'îd Hürâniyye ve Ahî Rafîk (Ağabeyim Refîk) Adlı Kısa Öyküsü", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 58.

<sup>11</sup> Tasa, "Sıcak Bir Yaz", 134-135; Küçüksarı, "Ahî Rafîk", 58-59.

<sup>12</sup> Hatib, *el-Kıssatu'l-kasîra*, 8; Tasa, "Sıcak Bir Yaz", 135.

<sup>13</sup> Hatib, *el-Kıssatu'l-kasîra*, 111.

<sup>14</sup> Ahmed Halîl, *Fennu'l-kıssati'l-kasîra 'inde Velîd İhlâsî* (Konya: Eğitim Yayınevi, 2019), 21.

İlerleyen yıllarda kısa olması ve yazarın ulaştırmak istediği mesajı kısa yoldan iletme imkânının bulunması nedeniyle hikâye, romandan daha fazla ilgi gören bir tür haline gelmiştir. Saîd Havrâniyye (öl. 1994), Hasîb Keyâlî (öl. 1993), Adnan ed-Dâ'ûk (öl. 1986), Âdil Ebû Şeneb (öl. 2012), Nedîm Mar'aşî (öl. 1999), Şevkî Bağdâdî, Zekeriya Şuraykî, Semih İsâ, Feyruz Mâlik, Muhammed Halid Ramazan, Nasruddîn el-Bahra gibi isimler Suriye hikâyeciliğinin gelişmesinde katkıları olan yazarlardır.<sup>15</sup> Bu çalışmanın konusu olan hikâye kitabının yazarı Zekeriyâ Tâmir de Suriye hikâyeciliğinin en önemli isimlerinden biridir.<sup>16</sup>

Zekeriyâ Tâmir, Türkiye'de de bilinen bir isim olup hakkında akademik düzeyde çalışmalar bulunmaktadır. Ahmet Bostancı tarafından kaleme alınan *Çağdaş Arap Edebiyatçısı Zekeriya Tâmir Edebî Kişiliği Hikâyeciliği* isimli bir kitap, Halim Öznurhan'ın "Zekeriya Tâmirin Öyküleri Üzerine ve Suriyeli Yazar Zekeriya Tâmir'in Öykülerinde Polis Devleti" adlı, İbrahim Şaban ve Kübra Kilci'nin "Zekeriya Tâmir ve Çocuk Öyküleri" adlı, Mustafa Öncü ve Nairouza Mahmoud'un "Zekeriya Tamir'in Öykülerinde Yer Alan Karakterler" isimli makaleleri bulunmaktadır. Bunların yanı sıra Kübra Kilci'nin *Suriye'de Çocuk Edebiyatı (Zekeriya Tamir Örneği)* ve Aya Zamzam'ın *Zekeriya Tamir'in Hayatı, Sanatı ve Eserleri* isimli yüksek lisans tezleri bulunmaktadır. Bu çalışmada ise yukarıda zikrettiğimiz çalışmalardan farklı olarak Tâmir'in *el-Hısrım* adlı hikâye kitabı tematik açıdan incelenmiş ve sosyal eleştiriler tespit edilmeye çalışılmıştır.

## 2. Zekeriyâ Tâmir'in Hayatı

Zekeriyâ Tâmir, 1931 yılında Şam'ın el-Bahsa semtinde dünyaya gelmiştir.<sup>17</sup> Fakir bir ailenin çocuğu olan Tâmir, Şam'da ilköğretimi bitirdikten sonra maddî sıkıntılar nedeniyle eğitimine devam edememiştir. 13 yaşında okul hayatına son veren yazar, çeşitli işlerde işçi olarak çalışmış<sup>18</sup> fakat yaşadığı zor şartlara rağmen okumayı ve kendisini yetiştirmeyi terk etmemiştir.<sup>19</sup> Yazarlığa 1944 yılında adım atan Tâmir,<sup>20</sup> ilk hikâyesini 1956 yılında yayımlamıştır.<sup>21</sup> 1960 yılında ülkede meydana gelen ekonomik krizden dolayı işinden ayrılmak zorunda kalmış ve gazetecilik

<sup>15</sup> Tasa, "Sıcak Bir Yaz", 134-136; Şensoy, "Sukûtu Hirakle", 140-141; Küçüksarı, "Ahî Rafîk", 59.

<sup>16</sup> Tasa, "Sıcak Bir Yaz", 135.

<sup>17</sup> İmtinan Osmân es-Samâdî, *Zekeriyâ Tâmir ve'l-kıssatu'l-kasîra* (Amman: Vizârtu's-Sakâfe, 1995), 23; Yusuf Köşeli, *Arap Çocuk Edebiyatı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011), 262; Aya Zamzam, *Zekeriya Tamir'in Hayatı, Sanatı ve Eserleri* (Kilis 7 Aralık Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 5; Öznurhan, "TYB Akademi", 41; Yeşim Fettahoğlu, "Suriyeli Yazar Zekeriyâ Tâmir'in 'Onuncu Günde Kaplanlar' Adlı Hikâyesi ve Tahlili", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2016), 64; İbrahim Şaban - Kübra Kilci, "Zekeriya Tâmir ve Çocuk Öyküleri", *Nüsha* 51 (2020), 201.

<sup>18</sup> Öznurhan, "TYB Akademi", 41; Zamzam, *Tamir*, 14; Şaban - Kilci, "Zekeriya Tâmir ve Çocuk Öyküleri", 201.

<sup>19</sup> Samâdî, *Kıssatu'l-Kasîra*, 24-25; Fettahoğlu, "Kaplanlar", 65.

<sup>20</sup> Fettahoğlu, "Kaplanlar", 65.

<sup>21</sup> Samâdî, *Kıssatu'l-Kasîra*, 23; Cihaner Akçay, "Zekeriyâ Tâmir'in Rebi' fi'r-Remâd ('Külde Bir İlkbahar') Adlı Koleksiyonu Üzerine Bir İnceleme", *Ekev Akademi Dergisi* 12/35 (2008), 280; Şaban - Kilci, "Zekeriya Tâmir ve Çocuk Öyküleri", 201.

yapmaya başlamıştır.<sup>22</sup> Kendisini geliştirmek amacıyla 1970'li yıllarda hikâyeler, kısa eleştiriler ve makaleler yazmıştır. Yazılarının mevcut Suriye rejimini rahatsız etmesinden dolayı Tâmir, 1981 yılında Londra'ya göç etmek zorunda kalmıştır.<sup>23</sup> Nâdiye Edhem ile evliliğinden Edhem ve Ömer adında iki çocuğu vardır. Yazarın tüm eserleri halen Londra'daki Riad el-Rayyes Books adlı yayınevi tarafından yayımlanmaktadır. Hastalık, açlık, ahlaksızlık ve şehvet, işlediği konular arasındadır. Toplumun yozlaşan adetleri, siyasi otoritenin baskısı, halka yapılan zulüm, ezilen halkın çaresizlik içinde olması gibi hususları eleştirmiştir. Halen Londra'da yaşayan yazar, Suriye Yazarlar Birliği ile Arap Yazarlar Birliği'nin kuruluşunda etkin rol oynamış, farklı dergilerde görev almış<sup>24</sup> ve çeşitli edebiyat ödüllerine layık görülmüştür.<sup>25</sup>

Zekeriyâ Tâmir'in yayımlanmış eserleri şunlardır: *Sahîlu'l-cevâdi'l-ebyard* (Beyaz Atın Kişnemesi, 1960); *Rabî' fi'r-ramâd* (Kül İçinde Bahar, 1963); *er-Ra'd* (Gökgürültüsü, 1970); *Dimeşku'l-harâik* (Yangınların Şam'ı, 1973); *Limâzâ Sekete'n-Nehr* (Nehir Neden Sustu, 1973); *en-Numûr fi'l-yevmi'l-âşir* (Onuncu Günde Kaplanlar, 1977); *Kaleti'l-verdetü li's-sunûni* (Gül Kırlangıca Dedi ki, 1978); *Nidâu Nûh* (Nuh'un Seslenişi, 1994); *Senedhaku* (Güleceğiz, 1998); *el-Hısrım* (Koruk, 2000); *Teksîru rukeb* (Dizleri Kırarak, 2002); *el-Kunfuz* (Kirpi, 2005). Eserleri pek çok dile çevrilmiştir.<sup>26</sup>

### 3. *el-Hısrım* İsimli Hikâye Kitabının Tanıtımı

*el-Hısrım* isimli hikâye kitabı, ilk olarak 2000 yılında yayımlanmıştır. 189 sayfadan oluşan kitapta 59 hikâye bulunmaktadır. Kitaptaki hikâyelerde olay ve karakterler günlük hayatta karşılaşılabileceğimiz gerçek olay ve karakterlerden seçildiği için yazarın oluşturduğu fiktif alemi, gerçek aleme yakınlaştırmaya çalıştığı görülmektedir. Zaman ve mekân unsurunun öne çıkarılmadığı, bireysel ve toplumsal problemlerin işlendiği hikâyeler, gerçekçi olarak tanımlanabilir. Hikâyelerde Arap dünyası özelinde bütün toplumlarda karşımıza çıkabilecek olaylar, bazen ironik bir üslupla bazen de doğrudan sert bir dille eleştirilmiştir. Hikâyelerde sosyal problemler göz önüne serilerek, okuyucunun onları eleştirel bir üslupla değerlendirmesi istenmiştir. Hikâyelerden çıkarılacak dersler belirtilmemiş, okuyucunun hayal dünyasına bırakılmış ve okuyucu sınırlandırılmamıştır. Hikâyelerde kimi zaman müstehcen olayların anlatılması, kullanılan dilden ziyade verilmek istenen mesajın, yazar tarafından daha çok önemsendiğinin bir göstergesidir. Eser incelendiği takdirde kurgulanan olaylar ve kullanılan dil nedeniyle çocukların okumasına uygun bir hikâye kitabı olmadığı görülmektedir.

<sup>22</sup> Samâdî, *Kıssatu'l-Kasîra*, 23.

<sup>23</sup> Samâdî, *Kıssatu'l-Kasîra*, 27; Zamzam, *Tamir*, 5; Şaban - Kilci, "Zekeriya Tâmir ve Çocuk Öyküleri", 202; Köşeli, *Çocuk Edebiyatı*, 228.

<sup>24</sup> Akçay, "Külde Bir İlkbahar", 280; Köşeli, *Çocuk Edebiyatı*, 231, 263; Fettahoğlu, "Kaplanlar", 65.

<sup>25</sup> Fettahoğlu, "Kaplanlar", 66.

<sup>26</sup> Öznurhan, "TYB Akademi", 41; Akçay, "Külde Bir İlkbahar", 280-281; Zamzam, *Tamir*, 9-10.

#### 4. *el-Hısrım* İsimli Hikâye Kitabındaki Sosyal Eleştiri Konuları

Suriyeli hikâye yazarı Zekerıyyâ Tâmir'in kaleme aldığı *el-Hısrım* isimli hikâye kitabı, içinde farklı temalar taşıyan hikâyeler barındırmaktadır. Bu hikâyelerde toplumsal sorunların ele alındığı, bireysel hataların ifade edildiği ve eleştirel bir üslupla okuyucuya sunulduğu bölümler öne çıkmaktadır. Yazarın, Suriye özelinde bütün Arap ülkelerini, hatta Doğu'daki çoğu ülkeyi ilgilendiren konularda yaptığı eleştiriler, Türk toplumunda da karşımıza çıkabilecek türde sorunlardır. Dilimiz ve kültürümüz farklı olsa da, uzun yıllardır devam eden komşuluğumuz neticesinde ülkemiz ve Doğu toplumları arasında bir bağ oluşmuştur. Birçok insanın aynı inancı paylaşması da bu bağı güçlendirmiştir. Bu nedenle özellikle evlilik ve aile konularında yapılan eleştiriler Türklerin aile yapısıyla benzerlik göstermektedir. Hikâyelerde öne çıkan eleştirileri şu şekilde sıralayabiliriz:

##### 4.1. Evlilik Öncesi Doğru Karar Verebilme

Birçok tanımı yapılmakla birlikte genel itibarıyla aile, evlilik yoluyla kurulan ve daha sonra kan ve süt bağıyla genişleyen sosyal ve dinî bir yapıdır.<sup>27</sup> Aile, toplumun ahlâkî yapısının da temelini oluşturan en küçük kurumdur. Toplumun olumlu ya da olumsuz yönde şekillenmesinde ailenin payı büyüktür.<sup>28</sup> Sosyal, ekonomik ve dinî kriterlere göre ailenin yapısı ve fert sayısı değişkenlik gösterebilir.<sup>29</sup> Buna bağlı olarak evlilik aşamasında olan çiftlerin kararları kimi zaman aile ve çevre faktörleriyle doğrudan bağlantılı olmaktadır.

Evlilik kararı alan gençler, genellikle gerçekleri görmezden gelmekte ve hayal âleminde dolaşmaktadır. Evleneceği kişiye hoş görünme çabası, karşısındakinin kusurlarını görememesine neden olabilmektedir. Birbirlerini gerçek anlamda tanıyamayan çiftler, evlendikten sonra karşılaştıkları gerçeklere kimi zaman göz yumup mutsuz bir hayat yaşamakta, kimi zaman da pişman olup evlilik bağını sona erdirmektedir.<sup>30</sup>

Mizaç, eş seçimindeki en önemli faktör olarak kabul edilir. Çoğunluğun kabul ettiği görüşe göre, mizaçları birbirine benzeyen kişilerin kurduğu yuvalar, diğerlerine nazaran daha mutlu ve uzun ömürlü olmaktadır. Bu benzerlikler eşlerin anlaşmalarını kolaylaştırmakta ve sorunları çözmelerini hızlandırmaktadır.<sup>31</sup> Başka bir görüşe göre ise kendinde olmayan özelliklere sahip birisiyle evlenen insanlar daha mutlu bir hayat yaşamaktadır.<sup>32</sup>

<sup>27</sup> Ali Rıza Temel, *Mutlu Bir Yuva Nasıl Kurulur, Nasıl Korunur?* (İstanbul: Kutup Yayınları, 2002), 15; İbrahim Ethem Özgüven, *Ailede İletişim ve Yaşam* (Ankara: Pdrem Yayınları, 2001), 1.

<sup>28</sup> Nihat Nirun, *Sistematik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür* (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1994), 143.

<sup>29</sup> Temel, *Mutlu Bir Yuva*, 15.

<sup>30</sup> Halit Ertuğrul, *Adım Adım Evlilik* (İstanbul: Nesil Matbaacılık, 2012), 29.

<sup>31</sup> Davut İbrahimioğlu, *Evlilikte Doğru Seçim ve Ailede Mutluluk* (İstanbul: Hayat Yayınları, 2004), 64.

<sup>32</sup> Özgüven, *Ailede İletişim*, 32.

Çeşitli sebeplerle geciktirilen ya da zorlaştırılan evlilikler, gençlerin eş seçiminde aceleci davranmalarına ve yanlış kararlar vermelerine neden olabilmektedir. Özellikle son dönemlerde şehir yaşamının getirdiği yoğun tempo nedeniyle, eğitim hayatının uzun süre devam etmesi ve ekonomik imkânsızlık gibi durumlar artmıştır. Bu tür durumlar evlilikleri zorlaştırdığı için farklı sosyal problemlere de neden olmaktadır.<sup>33</sup> Tâmir, *el-Cevletu'l-ûlâ (İlk Aşama)* adlı hikâyesinde benzer bir durumu ortaya koymaktadır. Hikâyede, birbirini seven iki kişinin tanışıklıkları arttıkça nasıl birbirlerinden uzaklaştıkları konu edilmiştir. Zira karşısındakine yaptığı benzetme ve diğerinin müzik zevkinin farklı oluşu daha evlenmeden ayrılmalarına neden olmuştur.<sup>34</sup>

*Raculun li'mraetin vâhide (Tek Kadının Kocas)* adlı hikâyede evlilik hazırlığında yapılan bir hata eleştirilerek, birbirini yeterince tanımadan, dış görünüş ve maddî imkânlar gibi yüzeysel sebeplerle yapılan evliliklerin iyi sonuçlanmadığına dair bir örnek verilmektedir. *Sâmiye* isimli kahraman, babasından kalan miras nedeniyle zengin bir kızdır ve bir an önce evlenmek istemektedir. Otobüste tanıştığı Tarık isimli bir gençle daha otobüsten inmeden evlenme kararı alıp birlikte kızın evine giderler. *Sâmiye* ne kadar mutlu olduğunu düşünürken Tarık böylesine ucuz elde edilen bir kadını, mahalleden hangi arkadaşına tavsiye edeceğini hayal etmektedir.<sup>35</sup> Hikâyede evlilik hayali kuran genç bir kızın karşısındaki insanı yeterince tanımadan aldığı evlilik kararının kendisine verdiği zarar anlatılmak istenmiş, toplumda karşımıza çıkan bu tür evlilikler eleştirilmiştir.

*Ha hüve ze'l-hisânu yetîr (İşte Uçan At)* adlı hikâyede ise bir erkekle bir kadın baş başa kalır. Kadın erkeğe "Eğer şu gördüğün at uçarsa seninle evlenirim" diye bir şart koşar. Hikâyenin sonunda kadının gösterdiği o at uçmaya başlar ve adam muradına erer.<sup>36</sup> Bu hikâyede evlilik öncesi ilişkiler iki yönden eleştirilmiştir. Birincisi kadının aslında evlenmek istemediği için olmayacak bir işi şart koşmasıdır. Yazar, bu eleştirisiyle evlilik arifesinde olan çiftlere, gelenekler ve ailenin istekleri doğrultusunda yüklenen masraflara gönderme yapmıştır. İkinci eleştiri ise evlilik öncesi tarafların birbirlerinden gereksiz beklentileridir. Kadının erkekten istediği şey evlilik hayatını ilgilendiren veya ileride aile huzurunu temin edebilecek nitelikte bir mesele değildir. Başka bir yönden de yazar, bu tür önemsiz amaçlar üzerine inşa edilen aile kurumlarının çok sağlam olmayacağı gerçeğini dile getirdiği söylenebilir.

*Va'duhe'r-râbi' (Dördüncü Sözü)* adlı hikâyede de benzer bir durum söz konudur. *Hamdan* isimli kahraman, siyasi bir konferansta *Rîma* ile tanışır ve ona âşık olur. *Rîma* ilişkilerinin ilerleyebilmesi için bazı şartlar ileri sürer. *Rîma*, *Hamdan*'ın sevgisine karşılık vermek için öncelikle insanların aya ayak basması gerektiğini söyler ve bu gerçekleşir. *Hamdan*'ın evlilik teklifini kabul etmek için Sovyetler Birliği'nin kapitalist olmasını şart koşar ve bu da gerçekleşir. *Hamdan* çocuk sahibi olmak ister.

<sup>33</sup> Nirun, *Aile ve Kültür*, 142.

<sup>34</sup> Zekeriyâ Tâmir, *el-Hisrim* (Beyrut: Riad er-Rayyes el-Kutub ve'n-Neşr, 2000), 37-38.

<sup>35</sup> Tâmir, *Hisrim*, 63-67.

<sup>36</sup> Tâmir, *Hisrim*, 135-136.

*Rîma* bu kez de Berlin duvarının yıkılması şartını öne sürer ve duvar yıkılır. Çocukları olur ama bu kez de *Hamdan* mutlu değildir. Ekonomik sıkıntılarından dolayı şikâyetçidir. *Rîma*, eğer Amerika komünist olursa durumlarının düzeleceğini söyler. Amerika komünist olur fakat onların durumunda bir değişme olmaz.<sup>37</sup> Hikâyede kadın, eşine aile meselelerini ilgilendirmeyen konularda şartlar koşarak sonunda onu da mutsuz hale getirmiştir. Yukarıdaki hikâye ile bağlantılı olarak yazar, eş seçiminde aranacak kriterlerin, ailenin huzuru ve devamını ilgilendirmesi gerektiği mesajını vermektedir.

Yukarıda farklı hikâyelerde verilmek istenen ana mesaj, evlilik arifesinde olan çiftlerin birbirlerini iyi tanınması gerektiğidir. Eş seçiminde doğru karar vermek ne denli önemliyse, seçim sırasında aranan ölçüler de o denli önemlidir. Aile hayatlarını ve mutluluklarını ilgilendirmeyen konulardaki beklentiler, ailelerin henüz kurulmadan dağılmasına neden olabilmektedir. Bu nedenle çiftlerin birlikte ömür sürecekleri insanı daha hassas ölçülerle değerlendirmeleri, pişmanlık yaşayıp mutsuz olmamaları için oldukça önemlidir. Doğru ölçülerle yapılan seçimler, çoğunlukla birbirini seven ve birbirlerine saygı duyan eşlerin olduğu ailelerin oluşmasını sağlamaktadır.

#### 4.2. Evlilik Hayatının Mahremiyeti

Mahremiyet, insana ait değerlerin yabancılara karşı korunması anlamı taşır. Diğer insanlardan gizli tutulmak istenen bir alan olduğu için kişiye özeldir. Fakat herkesin mahremiyetinin korunması gerektiği için mahremiyet, toplumu da ilgilendiren bir meseledir.<sup>38</sup> Bu bağlamda mülklere izinsiz girmek, gizli bakışlardan ve tecessüsten sakınmak mahremiyete saygı açısından önemlidir. Kişinin mahremiyetini koruması için üzerine düşenleri yapması bu konuda alınacak en önemli tedbirdir.<sup>39</sup> Yapılan araştırmalarda genel olarak cinsellik, beden gizliliği, evlilik, aile hayatı, din ve inanç toplum tarafından mahremiyet kapsamında değerlendirilen konulardandır.<sup>40</sup>

*el-Vahş (Yabâni)* adlı hikâyede eşinden rahatsız olduğu için sürekli şikâyet eden bir kadın anlatılmaktadır. *Hüda* isimli kahraman, arkadaşı *Nâzik'e* ziyarete gider. Kocasının sürekli başka kadınlarla ilgilendiğinden dert yanar. *Hüdâ'nın* asıl şikâyeti ise kocasının dinmek bilmeyen cinsel arzularıdır. Arkadaşı *Nazik*, bir yandan onu teselli ederken bir yandan da kendi kocasını över. Kocasının en son haftalar önce kendisine dokunduğunu, bunu da kendi izniyle yaptığını söyleyerek memnuniyetini dile getirir. Ama içten içe *Hüda'nın* kocası ile birlikte olmanın hayallerini kurar.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Tâmir, *Hısrım*, 185.

<sup>38</sup> Saadet İder, "Yetişkinlerde Mahremiyet Algısının Kaynağına İlişkin Nitel Bir Araştırma", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/1 (30 Haziran 2019), 110.

<sup>39</sup> Hüseyin Esen, "İslam Hukukunda Aile / Family in Islamic Law / الأسرة في الشريعة الإسلامية", *İlahiyat Akademi* 11 (25 Temmuz 2020), 43.

<sup>40</sup> İder, "Yetişkinlerde Mahremiyet Algısının Kaynağına İlişkin Nitel Bir Araştırma", 115.

<sup>41</sup> Tâmir, *Hısrım*, 141-142.

Hikâyede iki farklı aileden bahsedilmekte ve temelde her ikisinde de memnuniyetsizlik olduğu gözlemlenmektedir. Kadınlardan birisi kocasının aşırı istekli olmasından yakınıp aslında arkadaşının kocası gibi biriyle evli olmayı istemekte, diğer kadın da bir yandan kendi kocasıyla övünür gibi gözükp diğerinin kocasını beğenmektedir. Bu durumun temel sebebi, eşlerin birbirinden uzaklaşması halidir. Birbirinden uzaklaşıp aralarına soğukluk giren çiftler hikâyede olduğu gibi sürekli eşinin olumsuz yönlerini görmektedir. Daha ileriki boyutlarda ise eşinin yaptığı her şey artık ona olumsuz görünmeye başlamaktadır.

*Yedu'l-kizb (Yalanın Eli)* adlı hikâyede *Muvakkak en-Nemes* adlı kahraman her yaz evinin dış duvarlarını beyaz boya ile badana etmektedir. Bir seferinde meçhul biri, evin duvarına siyah boya ile karısının ona ihanet ettiğine dair bir şeyler yazar. Buna karşılık *Muvakkak* sarı boyayla karısının dünyadaki en şerefli kadın olduğunu yazar. Meçhul adam bu kez de karısının o evde yokken gizli şeyler yaptığını iddia eden bir yazı yazar. *Muvakkak*, karısının evde temizlik ve yemek yaptığını, eve dönünceye kadar kendisini beklediğini yazar. Meçhul adam, karısının kırmızı iç çamaşırlarını daha çok sevdiğini yazar. *Muvakkak* da bunun yanlış olduğunu karısının siyah iç çamaşır sevdiğini söyler. Meçhul adam buna cevap yazamaz.<sup>42</sup>

Eşinin sadakatini ve namuslu olduğunu ispata çalışan koca, bunu yaparken eşinin aile sırlarını ifşa ettiğinin farkında değildir. Yabancı adamın ithamlarına cevap vermeye çalışırken ailesinin mahremiyetini de hiçe saymaktadır. Hikâyenin sonunda yabancı adamın bahsettiği kadının bu adamın eşi olmadığı anlaşılmıştır. Yazar, bu hikâye üzerinden aile sırlarını ifşa eden ve yaptığı bu işle övünen insanları eleştirmektedir.

### 4.3. Eşler Arasındaki Sevginin Önemi

Toplumsallaşma sürecinin ilk adımı olan aile, kültürü diğer kuşaklara aktaran bir kurumdur. Böyle önemli bir kurumun birbirine bağlı, birbirini destekleyen bireylerden oluşması önem arz etmektedir.<sup>43</sup> Aile demek, insan ilişkilerinde sadakat, bağlılık ve dayanışma özelliklerinin en güçlü olduğu temel yapı demektir.<sup>44</sup> Güçlü bir aile ise, yalnızca geçinmekle kalmayıp birbirlerini seven ve duygusal yönden birbirlerine destek olan aile bireyleri ile mümkündür. Diğerinin düşüncelerini değiştirmeye çalışmadan saygı çerçevesinde yaşayan eşler, problemler yaşasalar bile kısa sürede bunları çözüme kavuşturmayı bilmektedirler. Bu da ilişkilerinin uzun soluklu olmasına olanak tanımaktadır.<sup>45</sup>

Evlilik bir ateş gibi sürekli kontrol edilip beslenmesi gereken bir yapıdır. Eşler arasındaki ilişki veya çocuklarla olan iletişim sekteye uğradığında zamanla kopmalar

<sup>42</sup> Tâmir, *Hısrım*, 103.

<sup>43</sup> İbrahim Dönmezer, *Ailede İletişim ve Etkileşim* (İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1999), 3.

<sup>44</sup> Aliye Mavili Aktaş, *Evlilik ve Sadakatsizlik* (Ankara: Kanguru Yayınları, 2009), 24.

<sup>45</sup> John Gottman - Nan Silver, *Evliliği Sürdürmenin Yedi İlkesi*, çev. Ezgi Deniz (İstanbul: Varlık Yayınları, 2002), 29.



olabilmektedir.<sup>46</sup> Aile, bireyleri evin dışındaki tehlikelerden ve olumsuzluklardan koruyan bir kale görevi gördüğü için aile içindeki mutsuzluk hayatı yaşanmaz hale getirebilir.<sup>47</sup> Bu durum farklı sorunlara yol açmakta, ilerleyen aşamalarda ise boşanmaya kadar gitmektedir.

*el-Cevletu'l-ûlâ (İlk Aşama)* adlı hikâyede, eşler arasında sevgi ve anlayışın ne kadar önemli olduğunu gösteren bir olay anlatılmaktadır. Önceki bölümde de bahsedildiği üzere basit sebeplerle ayrılan bir çiftten bahseden yazar, eşlerin birbirlerinin kişisel özelliklerine saygı duyması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Hikâyeden de anlaşılacağı üzere evlenen insanların bütün özelliklerinin benzemesi mümkün değildir. Eşlerin birbirinin hoşuna gitmeyen özelliklerinin bulunması gayet tabiidir. Bu durum ancak saygı çerçevesinde aşılabılır.

Farklı çevrede ve kültürlerde yetişmiş iki insanın düşüncelerinin de farklı olması kaçınılmaz bir hadisedir. Karı-kocanın aynı şeyi farklı bakış açılarından görmeleri bununla doğrudan bağlantılıdır.<sup>48</sup> Bu farklılıklar eşler arasındaki sevgiyi azaltmaktadır. Ama karşısındakine saygı duyup makul olan farklılıkları görmezden gelebilen çiftlerde daha az sorun yaşanmaktadır.

*el-Matrabuş (Fes)* adlı hikâyede bu duruma örnek olabilecek bir aileden bahsedilir. Erkeğin vazgeçemediği bir âdeti yüzünden boşanan bir çift söz konusudur. *Mansur el-Haf*, Şam'da yaşayan külhanbeyi bir adamdır. Karısını çok sevmekte ve bir dediğini iki etmemektedir. Buna rağmen *Mansur* fes taktığı için karısı rahatsız olur. Ama adam fes takmaktan vazgeçmez. Sonunda olaylar karısının ya ben ya fes demesine kadar gelir. Kadın babasının evine döner ve boşanırlar.<sup>49</sup> Hikâyedeki olay iki açıdan değerlendirebilir. Kadın açısından bakıldığında çok masum bir isteğini yerine getirmeyip işi boşanmaya kadar götüren bir eş görülmektedir. Erkek açısından bakıldığında ise masum bir âdetine tahammül edemeyen bir kadın vardır. Yazar, olayda bir kişiyi haklı çıkarmak yerine her ikisinin de basit bir gerekçeyle yuvalarını dağıtmalarını eleştirmektedir. Tâmir aynı zamanda adamın fes tutkusunun geldiği boyutu hikâyenin sonunda ironik bir şekilde anlatır. Bir takım olayların sonunda başı kesilmesine rağmen kahramanın başındaki fes yine de düşmez.<sup>50</sup>

Bu hikâyelerden hareketle, eşlerin birbirine olan sevgisi özelinde, aile bireylerinin sevgi dolu bir yuvada bulunmalarının ne kadar önemli olduğu görülmektedir. Kendi ailesinde sevgi ve merhameti öğrenen bireylerin, toplumsal ilişkilerde de insanlara aynı şekilde muamele etmeleri beklenir.

#### 4.4. Aile Bireyleri Arası İlişkiler

Toplumun temeli sayılan aile, çocuğun içinde bulunduğu toplumun beklentilerine, değer yargılarına uygun, uyumlu bir birey olarak yetişmesinde önemli

<sup>46</sup> Nevzat Tarhan, *Mutlu Evlilik Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2018), 13.

<sup>47</sup> Sefa Saygılı, *Evlilikte Mutluluk Sanatı* (İstanbul: Ziya Ofset, 2000), 22.

<sup>48</sup> Tarhan, *Mutlu Evlilik Psikolojisi*, 19.

<sup>49</sup> Tâmir, *Hısrım*, 161-162.

<sup>50</sup> Tâmir, *Hısrım*, 165-166.

rol oynayan, maddi-manevi her türlü gıdayı aldığı ve gelecekte bütün hayatını şekillendirecek olan atmosferi teneffüs ettiği bir alandır.<sup>51</sup> İnsanın, duygusal ve fiziksel gelişimini tamamlamasında, toplumsallaşmasında, kişiliğini geliştirmesinde en önemli imkânları aile sağlamaktadır.<sup>52</sup> Anne, baba ve çocukların davranışlarının sağlıklı olması, büyük ölçüde birbirlerine karşı sevgi ve saygı göstermelerinden kaynaklanmaktadır.<sup>53</sup> Anne, baba, çocuk üçgeninde tarafların başarılı bir iletişim kurabilmeleri halinde sorunlarına çözüm bulabilmeleri mümkündür. İletişimin kurulamaması ve duyguların bastırılması, sorunların çözümlenmemesi anlamına gelir ki, böyle bir aile ortamı psiko-pedagojik açıdan sağlıksızdır.<sup>54</sup> Güçlü ve sağlıklı ailelerin en önemli özelliklerinden biri, sağlıklı iletişim konusundaki yetenekleridir.<sup>55</sup> Zekeriyâ Tâmir, aile bireyleri arasındaki iletişimi hikâyelerinde ele almıştır.

*el-Hârîbe (Kaçak Kız)* isimli hikâyede anne-babası ve kardeşleri olmayan *Necât el-Harâbî* isimli bir kız, dedesi ve ninesiyle yaşamaktadır. *Necât* bir gün evden kaçır ve geriye dedesine hitaben yazdığı mektup bırakır. Mektupta anne-babası ve kardeşlerinden bıktığı için evden kaçtığını ifade eder. Olmayan ailesinden bıkan torunun ifadelerine dedesi bir anlam veremez.<sup>56</sup>

Hikâyede gençlerin aslında var olmayan sorunları dert edinerek, hayatlarında dönüşü çok zor olan yanlış kararlar alabilecekleri, kendilerini seven ve koruyan ailelerinden uzaklaşarak meçhul bir hayata adım atabilecekleri belirtilmektedir. Bu konuda gençlere doğru düşünme tavsiyesi verilirken, onların bakımlarını üstlenenlere de gençleri anlamaya çalışmaları tavsiye edilmektedir.

*er-Raksu's-Şarkî (Doğu Dansı)* isimli hikâyede *Rezzan es-Sukkerî*, kardeşi intihar etmiş ve babası da sorumluyu bulup aynı işle onu asacağına dair yemin etmiş olan bir genç kızdır. Evin bir odasında kendi başına dans eder. Bu sırada babası aklına gelir ve diğer odaya gittiğinde babasının kendi başına kitap okumakta olduğunu görür. Tekrar odasına döner ve kendi halinde dans etmeye devam eder. Sonraki günlerde babası kardeşinin intihar ettiği işle kendisini asar.<sup>57</sup>

Hikâyede kendisi ulvî işlerle meşgul olan ama çocuklarının eğitimini ihmal eden bir baba portresi çizilmiş, çocuklarıyla diyalog kurmayan, onların eğitimi ile meşgul olmayan ebeveynlerin pişmanlıkları göz önüne serilip aile içi iletişim eksikliği eleştirilmiştir.

51 Aysel Çağdaş, *Anne-Baba-Çocuk İletişimi* (Konya: Eğitim Kitapevi, 2003), 169; Orhan Çam - Hasan Erçelebi, "Aile ve Eğitim", *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1 (1996), 60; Hacer Tor, "Aile İçi Etkileşimin Çocuk Eğitimindeki Rolü", *Endüstriyel Sanatlar Eğitim Fakültesi Dergisi* 3 (Haziran 1995), 264.

52 Deniz Güler - Nazmi Ulutak, "Aile Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Türk Toplum Yaşantısında Aile", *Kurgu Dergisi* 1/11 (1993), 51.

53 Çağdaş, *Çocuk İletişimi*, 170.

54 Tor, "Çocuk Eğitimi", 13.

55 Nihat Çalışkan - Mustafa Aslander, "Aile İçi İletişim ve Siber Yaşam: Teorik Bir Çözümleme", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 15/2 (Ağustos 2014), 264.

56 Tâmir, *Hısrım*, 129-130.

57 Tâmir, *Hısrım*, 131-132.

*en-Nehr (Nehir)* isimli hikâyede bir kadını seven ama onunla evlenemediği için evini terk eden, yıllar sonra geri dönüp başka biri ile evlenen *Câbir el-Mellâhî* isimli bir adamdan bahsedilir. *Câbir*, evlendikten sonra hanımını çok sever. Ancak kadının kısır olduğu anlaşılır ve çocukları olmaz. *Câbir* eşine karşı sevgisini kaybetmez. Birlikte bahçelerindeki üç elma ağacıyla sanki çocuklarıymış gibi ilgilenirler. Onları kiskanmalar bir gece elma ağaçlarını keserler. Başlarına gelen bu musibet karşısında *Câbir* evini satar ve oradan ayrılır. Yanında çok sevdiği eşi de vardır ve bu sıkıntıya beraber göğüs gererler.<sup>58</sup>

Aile bireyleri arasındaki ilişkileri ele alan yukarıdaki hikâyelerde birbirlerini samimi duygularla seven eşlerin problemlerin üstesinden gelebildikleri, dışardan müdahale edildiğinde bile birlikteliklerini koruyabilmek için zor kararlar alabildikleri ifade edilmiştir.

#### 4.5. Namus

Namusun sözlükte kaide, usûl, şeriat, ırz, edep, iffet, istikamet, vakar gibi anlamları bulunmaktadır.<sup>59</sup> Birçok anlamı içeren bu kelime toplumda değerli sayılan birçok kavramı bünyesinde barındırmaktadır.<sup>60</sup> Geniş anlamına rağmen günümüzde bu kavram, çoğunlukla bedensel anlamda kendini korumak olarak algılanmaktadır. Evli olduğu eşine sadık olan erdemli kadın ya da erkekler için, namuslu ifadesi yaygın olarak kullanılmaktadır. Bazı toplumlarda namus kavramı sadece kadınlarla özdeşleştirilmiş ve erkek için söz konusu edilmez olmuştur.<sup>61</sup>

Namus, doğu toplumlarında büyük bir öneme sahip olan ve hassasiyetle üzerinde durulan bir olgudur. Namus nedeniyle işlenen cinayetler azımsanmayacak sayıdadır. Toplum nezdindeki önemine binaen, Tâmir de birçok hikâyesinde namus kavramı üzerinde durmaktadır. Namus kavramının kişiden kişiye ya da toplumdan topluma farklılık gösterdiğini, bu nedenle aynı olgu üzerinde bir anlam kargaşası yaşandığını farklı örneklerle göstermektedir.

*İmrae cemîle (Güzel Kadın)* adlı hikâyede *Leylâ* isimli kahraman, şirkette müdürünün tecavüzüne maruz kalır. Daha sonra olayın aydınlatılması sürecinde kadın farklı kişiler tarafından yine aynı kötülüğe uğrar. *Leylâ* yaşadıklarından sonra yaptığı büyük bir hatanın kendisinden intikam aldığını hisseder.<sup>62</sup> Kahramanın bu tavrını dile getiren yazar, namusun kadınlara has bir olgu olarak algılandığı toplumlara ağır bir eleştiri yapmaktadır.

<sup>58</sup> Tâmir, *Hısrım*, 177-178.

<sup>59</sup> Ali Nâzımâ - Faik Reşad, *Mükemmel Osmanlı Lügati* (İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009), 390.

<sup>60</sup> Büşra Topcu - Elif Baş, "Sosyolojik Açıdan Namus Kavramına Bakış: Trabzon İli Örneği", *Sosyoloji Dergisi* 38 (30 Kasım 2018), 175.

<sup>61</sup> Bozkurt Güvenç, *Erkek Egemen Dünyada Kadın Sorunları Sözlüğü* (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2014), 23.

<sup>62</sup> Tâmir, *Hısrım*, 115.

Hikâyede tecavüze maruz kalan *Leylâ*'nın tek suçu güzel olmasıdır. İlk yaşanan tecavüz olayının ardından sözde kadının hakkını savunup onu koruyacak olan polis, doktor ya da hâkim gibi kimselerin de ona aynı kötülüğü yapması, olayı daha da trajik hale getirmektedir. Yazar bu hikâyeye üzerinden toplumun her kesiminde kötü niyetli kişilerin olabileceğini dile getirmiştir. Ama adaleti temin etmesi beklenen kurumlarda yaşanabilecek bu tür haksızlıklara değinerek toplumsal çöküşe de dikkat çekmektedir. *Leylâ*, yaşadığı olayların ardından ölür. Yazar kadının maruz kaldığı şeylerden ancak ölümlerle kurtulduğunu "Başından geçenleri ölüme anlattı. Ölüm ona kötülük etmedi. Sadece, damarlarındaki kanı donduran karı üzerine örtmekle yetindi" cümleleriyle ifade etmiştir.<sup>63</sup>

*eş-Şehâde (Şahitlik)* adlı hikâyede yine tecavüze uğramış bir kadından bahsedilmekte fakat bu hikâyede farklı bir toplumsal sorun eleştirilmektedir. Hikâyede *Behiye* adlı kahraman, mahallesindeki kadınlara kendisinin ve mahallenin şerefini nasıl koruduğunu anlatarak övünmektedir. *Behiye*, kasabaya yakın bahçelerden birisinde dolaşırken yabancı bir adamın tecavüzüne uğrar. Adam elindeki bıçakla *Behiye*'den elbisesini çıkarmasını ister. *Behiye*, çorapları hariç bütün elbiselerini çıkarır. Kadınlara bu hikâyeyi anlatırken nasıl da çoraplarını çıkarmadığını söyleyerek gururlanmıştır. Bunun üzerine bütün kadınlar *Behiye*'ye imrenerek çoraplarını çıkarmamaya kararlı bir şekilde bahçelere giderler.<sup>64</sup>

Hikâyede namus kavramının toplumdan topluma gösterdiği değişikliğe dikkat çekilmek istenmiştir. Tecavüze uğramasına rağmen çorabını çıkartmamakla övünen kahramanın bu tavrı, zamanla değişen ahlak anlayışının da bir göstergesidir. Yazar, hikâyedeki kadınlar üzerinden toplumdaki bütün insanlara namus ve ahlak gibi kavramların içinin boşaltıldığı mesajı vermektedir.

*es-Sâ'atu's-sâmine (Saat Sekiz)* adlı hikâyede benzer bir durum anlatılmaktadır. Hikâyede birçok kişiyle aynı anda ilişki yaşamasına rağmen sıradan bir şeymiş gibi davranan genç bir kızdan bahsedilmektedir.<sup>65</sup> Bütün bu olanlardan habersiz üniversitede okuyan kızının gurur duyan bir baba üzerinden çocuğundan habersiz ebeveynlere bir eleştiri yapılmaktadır.

*eş-Şerike (Ortaklık)* hikayesinde, başka insanlarla ilişkileri ortaya çıkan çift, boşanmak yerine birbirlerinin aldatılmasına göz yummaktadır. Bunu da birbirlerinin kıymetini daha iyi anlamak gibi bir gerekçeye dayanarak yapmaktadırlar. Tâmir bu hikâyede, birlikteliğine sadık kalmayıp eşini aldatan, bazen de her iki tarafın birbirine ihanet ettiği aileleri ağır bir şekilde eleştirmiştir.

Bu durumun farklı bir örneği de *İfâf (İffet)* adlı hikâyede karşımıza çıkmaktadır. *İfâf* bütün erkeklerin beğendiği ve hemcinslerinin kıskandığı bir kadındır. *İfâf*'ın çalıştığı yerde bakanla ilişkisi olduğuna dair haberler dolaşmaya başlar. *İfâf* bu durumdan rahatsız olmaz çünkü bakan yakışıklı, kibar ve saygın biridir.

<sup>63</sup> Tâmir, *Hısrım*, 115.

<sup>64</sup> Tâmir, *Hısrım*, 105.

<sup>65</sup> Tâmir, *Hısrım*, 107-111.

Tek korkusu bunların inatçı ve kaba kocası *Afîf*'in kulağına gitmesidir. Eğer öyle olursa hemen boşanır ya da onu işten alıp eve kapatır diye düşünür. Sonunda kocası da haberdar olur. Ama *İfâf*'in beklediği gibi olmaz. Kocasını ona ekonomi bakanı ile aylardır devam eden bir işi olduğunu ve ekonomi bakanının *İfâf*'in yanında çalıştığı bakanla aralarının çok iyi olduğunu söyler. Onun bakanla olan ilişkisi sayesinde işini hallettirir. Daha sonra başka bakanlarla olan işlerini de karısı aracılığıyla halleder.<sup>66</sup> Karısının başkalarıyla yaşadığı ilişkileri, kişisel çıkarlarını düşünerek görmezden gelmektedir. Yazar, çarpık bir ilişkiyi anlatan bu hikâyeye *İfâf (İffet)* ismini vererek durumu daha da ironik hale getirmiştir.

Her toplumun yapısına göre aile içi sorunlar da değişebilmektedir. Genel olarak değerlendirildiğinde şiddet, aldatma, boşanma, çocukların anne ya da babasından mahrum kalmaları, kadınların çalışmaları sebebiyle iş-ev dengesini kuramaması gibi konular aile sorunları olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>67</sup> Zekerıyyâ Tâmir'in hikâyelerinde değindiği aile problemlerinden birisi de birbirleriyle ilgilenmeyen çiftlerin zamanla birbirinden soğumaları meselesidir.

*el-Ecr (Mükâfat)* adlı hikâyede bu duruma örnek olabilecek bir evlilikten bahsedilmektedir. *Nasûh el-Fânî* işten eve döndüğünde genç karısının dergi okuduğunu görür. Adama tek bir kelime dahi söylemez. Adam bunun üzerine evlendiği güne lanet eder. Adamın tepkisinden kadının bu tür davranışları uzun zamandır sergilediği anlaşılmaktadır. Daha sonra kadın, arkadaşlarından birisinin dava dosyasını incelemesini ve davayı kazanıp kazanamayacağını söylemesini ister. Adam dosyaya bakar ve kazanma ihtimali olmadığını söyler. Kadın eğer arkadaşının işini hallederse bunun mükâfatını alacağını söyleyince adam mükâfatın ne olduğunu sorar. Kadın ona arkadaşıyla evlenebileceğini vaat eder. Bunun üzerine *Nâsuh* dosyayı hemen düzenleyip davayı kazanacak hale getirir.<sup>68</sup> Adamı, karısının ricasını yapmaya teşvik eden şey başka bir kadınla birlikte olma ihtimalidir. Bu çift arasındaki hikâyenin başında belirtilen soğukluk erkeği zamanla farklı ilişkilere meyilli hale getirmiştir.

*es-Sevbü'l-'Atîk (Eski Elbise)* adlı hikâyede, hem namus meselesi üzerinden hem de evlilik için istenen mehir miktarı üzerinden bir eleştiri yapılmaktadır. Özellikle doğu toplumlarında başlık parası ve yüz görümlüğü gibi külfetlerin, gençleri evlilik fikrinden soğuttuğu bilinen bir gerçektir. Hikâyede, evlilik arifesinde kaçırılan bir kızın eve döndükten sonra nişanlısı tarafından kabul edilme şartı bu durumu gözler önüne sermektedir.

*Leylâ, Müennes el-Alâm*'ın kızıdır. *Mahmud el-Hâl* ile evleneceği gece bir adam tarafından kaçırlır. Üç gün sonra *Leylâ* geri gelir. *Mahmud*, *Leylâ*'yı çok sevdiğini ve o adamı öldüreceğini söyler ama *Leylâ* adamla ilgili hiçbir bilgi vermez. *Mahmud*, uzun pazarlıklar sonunda yeni elbiseyle kullanılmış elbisenin ücretinin aynı olmayacağını

<sup>66</sup> Tâmir, *Hısrım*, 137-139.

<sup>67</sup> Sevda Demirbilek, *Sosyal Güvenlik Sosyolojisi* (Legal Yayıncılık, 2005), 178.

<sup>68</sup> Tâmir, *Hısrım*, 147-148.

söyleyerek mehrin düşürülmesi şartıyla *Leylâ* ile evlenir. Arkadaşları da hayalini kurduğu şeye daha az parayla ulaştığı için onu kıskanırlar.<sup>69</sup> Burada eleştirilen konu zorlaştırılan evlilikler nedeniyle gençlerin evlilik müessesesinin kutsallığını göz ardı ederek basitleştirmeleri ve bu kutsal müesseseye cinsel açıdan yaklaşımlarıdır. Hikâyenin kahramanı nasıl bir insanla evlendiğine bakmaksızın masraflardan kurtulduğu için mutlu olmuştur.

#### 4.6. Makam ve Paraya Dayalı İtibar

Yazarın toplumsal meseleler arasında eleştiri konusu yaptığı bir sorun da toplumda fesat çıkarsalar bile makam ve para sahibi insanların itibar görmeleridir. Makam ve para sahibi insanların sadece bu vasıflarına bakarak saygı görmelerini, hikâyelerinde farklı karakterler üzerinden ele almıştır.

*el-Muftazah (Rezalet)* adlı hikâyede *Galib el-Helâs* kötü bir aileye mensup olmasına rağmen zenginliğinden dolayı toplumda saygı görmeye devam etmektedir. Ailesinde hırsızlık, cinayet, fuhuş ve vatana ihanet gibi suçları işleyen bireyler bulunmasına rağmen o, toplumdaki itibarından hiçbir şey kaybetmemektedir.<sup>70</sup> Bu hikâyede toplum içinde para ya da makam sahibi olanların hatalarının görmezden gelinmesi konu edilmiştir. Çevrelerindeki insanlar onların işlediği suçları bilmesine rağmen saygı göstermeye devam etmektedirler. Bunun sebebi çevredekilerin imkân sahibi bu kişilerden beklentilerinin olması ve çıkarlarını kaybetmekten korkmalarıdır. Bu anlamda asıl eleştirilenler, toplumdaki çıkarıcı kişiliklerdir.

*el-Musteşârûn (Danışmanlar)* adlı hikâyede de çeşitli suçlar işleyen ama toplum nezdinde saygı görmeye devam eden yedi farklı insan anlatılmıştır. Diğer hikâyeden farklı olarak bu yedi kişinin öldükten sonra yaşamlarıyla başka birine ibret olmaları da söz konusudur. *Azmi el-Fessâd* hayatının çoğunu mezarlıklarda geçiren bir adam olarak tasvir edilir. Daha önce çok renkli hayatları olmasına rağmen değişik statülerdeki insanların aynı şekilde gömülmemeleri onun için bir ibret olur. Aldığı bu hayat dersleriyle daha sonra zengin olur ve saygın bir yer edinir.<sup>71</sup>

*el-Kitta (Kedi)* adlı hikâyede yine zenginliği nedeniyle itibar gören bir kişiden bahsedilir. Fakat bu hikâyede kahramanın zengin olmadan önceki hali ve toplum içindeki konumu da anlatılmıştır. Böylece okuyucu zenginlik öncesi ve sonrasında çevresindekilerin kahramana bakış açılarının nasıl değiştiğini gözlemleme imkânı bulmaktadır. *Mutî' el-Maktu'* adlı kahraman elli yaşını geçmesine rağmen evlenmemiştir. Evde tek başına yaşayan kahramanın bir de kedisi kaybolunca komşuları onun deli olduğunu iddia ederler. Terfi alıp daha müreffeh bir hayat sürmeye başlayınca, birçok kadının evlenmek istediği biri haline gelir.<sup>72</sup> Bu da *el-*

<sup>69</sup> Tâmir, *Hısrım*, 149-150.

<sup>70</sup> Tâmir, *Hısrım*, 65-66.

<sup>71</sup> Tâmir, *Hısrım*, 79-80.

<sup>72</sup> Tâmir, *Hısrım*, 71-72.

*Muftazah (Rezalet)* adlı hikâyede olduğu gibi birçok kişinin gösterdiği saygı ile çıkarlarının doğru orantıda olduğunu bir kez daha göstermektedir.

*Nihayetu intizârin tâle (Uzun Bekleyişin Sonu)* adlı hikâyede bir aile üzerinden çıkarıcı kişilik örneği verilmiştir. *Mervan el-Alebî* öldükten sonra evlatları miras paylaşımına başlarlar. Mallar bölüşülüp sıra babanın borçlarının üstlenilmesine gelince kimse mal paylaşımındaki istekliliği göstermez. Yazar, bu çıkarıcı evlatların uzun süredir mirası beklediklerini, hikâyeye *Nihayetu intizârin tâle (Uzun bekleyişin sonu)* ismini vererek anlatmaya çalışmaktadır. Ayrıca babalarının cenazesine ağlayan çocukların gözyaşlarını “sahte” diye nitelendirip durumu daha da açık hale getirmektedir.<sup>73</sup>

#### 4.7. Entrika

*el-Hısrım* isimli hikaye kitabında ele alınan konulardan biri de toplumda çeşitli entrikalar yaparak amaçlarını gerçekleştirmeye çalışan insan karakteridir. Bu karaktere sahip kişiler başka insanları kullanarak amaçlarına ulaşmakta ve oluşabilecek zararları başka kişilerin göğüslemesini hedeflemektedirler.

*el-Hutâm (Enkaz)* isimli hikayede bir demirci dükkanında her gün demir döven çekiç, yaşadığı hayattan şikayetçi olduğunu belirtir. Örs ise haklı olduğunu, susmaması gerektiğini belirterek çekici cesaretlendirir. Bunun üzerine çekiç, örs dışında, dükkânda ne varsa kırar. Dükkân sahibi *Demirci Abdülmecit* geldiğinde durumu görür ve çok üzülür. Örsün kendisini cesaretlendirmesi üzerine çekiç, demirciyi de öldürür. Polis gelince örs kendisinin sadece olayları seyrettiğini ve bir suçunun olmadığını ifade eder.<sup>74</sup>

*el-Muhârâşe (Saygısızlık)* isimli hikayede, *Ümmü Alî*'nin düştüğü hazin son anlatılır. *Ümmü Alî* yaşlı, fakir, dul bir kadın olmasına rağmen, aksiliği ve huysuzluğu nedeniyle kendisinden çekinilen biridir. Mahallenin zenginlerinden ve ileri gelenlerinden *Necip Bek el-Bekkâr* kendisine mahallenin kabadayısı *Huzar 'Alûn'*u insanların ortasında küçük düşürmesi karşılığında para teklif eder. *Ümmü Alî*, *Huzar 'Alûn'*u sevmediği için bu teklifi kabul eder ve onu insanların arasında azarlayarak küçük düşürür. Mahalle halkı *Ümmü Alî*'nin başına bir bela gelmesini bekler ama hiçbir şey olmaz. Ancak bir gün *Ümmü Alî*'nin çok sevdiği ve her gün ziyaret ettiği kız kardeşinin oğlu öldürülür. *Ümmü Alî*, *Huzar 'Alûn'*u onu öldürürken karanlıkta görür. Ancak *Huzar 'Alûn'* polise kendisinin yapmadığını söyler ve arkadaşları da olay anında beraber olduklarına dair şahitlik ederler. Olayın asıl müsebbibi *Necip Bek el-Bekkâr*, *Huzar 'Alûn'*un kurtuluşundan dolayı bir ziyafet tertip eder. *Ümmü Alî* ise hayatının sonuna kadar bu acı içinde kıvranarak yaşamak zorunda kalır.<sup>75</sup>

*el-Hutâm (Enkaz)* ve *el-Muhârâşe (Saygısızlık)* adlı hikayelerde başkalarına bir konuda cesaret veren hatta yardımcı olan kişilerin, istedikleri gerçekleşip sorunlar

<sup>73</sup> Tâmir, *Hısrım*, 179.

<sup>74</sup> Tâmir, *Hısrım*, 113-114.

<sup>75</sup> Tâmir, *Hısrım*, 13-18.

yaşanmaya başlayınca söylemlerinin değişebileceği, cesaret verdikleri insanları yalnız bırakabilecekleri hatta mağdur rolü bile oynayabildikleri ifade edilmiştir.

#### 4.8. Kötü Ahlak

*Ahlâk* kelimesi Arapça hulk kelimesinin çoğuludur. Hulk; din, tabiat, huy ve karakter anlamına gelmektedir.<sup>76</sup> Ahlâkı da fertlerin iradi hareketleriyle ilgilenen alan olarak tarif etmek mümkündür.<sup>77</sup> Terim olarak ahlâk; insan hareketlerini idare eden, ideal kanunların ilmi ve bunları hayatın çeşitli durumlarına en iyi şekilde uygulayabilme sanatıdır.<sup>78</sup> Ahlâk insan dışında hiçbir varlıktan beklenemez.<sup>79</sup> Ahlâk veya ahlâkî nitelik, insanın kendi dışında başka bir varlıkla girdiği ilişkide ortaya çıkar. Ahlâk, din ve hukuk gibi disiplinler, yaptıkları düzenlemelerle insan hürriyetinin sınırlarını belirler.<sup>80</sup> Bir dinden öteki dine, bir millettten öteki millete göre az çok değişiklik göstermekle birlikte ahlâkî değerler, buldukları toplumun olduğu kadar bütün insanlığın da ortak değerleridir.<sup>81</sup> Bu değerlere uygun hareket etmek güzel ahlâk olarak adlandırılırken, zıddı kötü ahlâk olarak adlandırılmaktadır. Zekeriyâ Tâmir, hikâyelerinde kötü ahlâkı ele almış ve bu konuda hikâyeler yazmıştır.

*Yevmun Eşheb (Uğursuz Bir Gün)* isimli hikâyenin kahramanı, hayatı boyunca çevresindeki insanlara kötülük yapmış ve kimsesi kalmamış *Şukrî el-Mubeyyid*'dir. *Şukrî* hapishanedeyken çeşitli yaralar alması neticesinde vefat eder. Hastaneye kaldırılır ancak kurtarılamaz. Cenazeyi teslim etmek için yetkililer evine gittiklerinde anne-babasının ve kardeşlerinin çeşitli suçlardan hapiste olduklarını öğrenirler. Arkadaşlarına gittiklerinde ise arkadaşları cenazeyi tanımadıklarını söylerler. Sonunda cenazeyi sahiplenip defnedecek bir kişi bile bulamazlar.<sup>82</sup>

Hikâyede kötülük yapan kişilerin toplum tarafından terk edileceği, yardıma muhtaç duruma düştükleri zaman, en yakınında bulunanların bile yardım etmeyeceği ifade edilerek topluma zarar veren kişiler eleştirilmektedir.

*Lâ Ya'rifu (Bilmiyor)* isimli hikâyenin kahramanı *Tarîfen-Nebrî*, arkadaşlarıyla her zamanki gibi toplanıp güzel bir gece geçirmek üzere sözleşir. Birlikte içki içip sarhoş olunca *Tarîf*, cebinden sevgilisinin fotoğrafını çıkarıp tüm özelliklerini saymaya başlar ve adresini de söyler. Bir süre sonra garsonun uyarısı ile

<sup>76</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), "hık", 10/86.

<sup>77</sup> Osman Pazarlı, *İslâm'da Ahlâk* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), 11.

<sup>78</sup> Pazarlı, *İslâm'da Ahlâk*, 12-13.

<sup>79</sup> Mustafa Çağrıç, *Gazzâli'ye Göre İslâm Ahlâkı Nazarî ve Ameli Olarak* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1982), 72.

<sup>80</sup> Recep Kılıç, *Âyet ve Hadisler Işığında İnsan ve Ahlak* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995), IX-3; Erol Güngör, *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997), 57.

<sup>81</sup> İbrahim Ağâh Çubukçu, "İslâm'da Ahlâk Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (1975), 14.

<sup>82</sup> Tâmir, *Hısrım*, 29-30.



arkadaşlarının çoktan oradan ayrıldığını fark eder. Kötü yolda edindiği kötü arkadaşlarının ihanetine uğrar.<sup>83</sup>

Hikâyede kötü alışkanlıkların sadece bir alışkanlık olarak kalmayıp kötü arkadaşlarla tanışmaya vesile olacağı ifade edilmiştir. Kötü arkadaşların gerçek bir dost olamayacağı, onların büyük zararlar verebileceği ifade edilmiştir.

*el-Edğâl (Çalı)* isimli hikâyede *Ma'rûfes-Semmâ'* ve *Raşîd el-Kalîl* isimli iki kişi konken oynamaktadır. Kahvehanedekiler onların kıyasıya mücadelesini izlerler. Sonunda *Ma'rûf* kazanır ve *Raşîd'e* karşı övünür. Raşîd ise dayanamaz ve *Ma'rûf* un kız kardeşine hakaret eder. Bunun üzerine *Ma'rûf Raşîd'i* orada bıçaklar.<sup>84</sup>

*el-Edğâl* isimli hikâye, *Lâ Ya'rifu* isimli hikâyenin devamı niteliğindedir. Kötü alışkanlıklar nedeniyle edinilen kötü arkadaşların, önce birbirlerine zarar verme ihtimali üzerinde durularak toplumda çokça rastladığımız kötü alışkanlıklar ve yanlış arkadaş seçimi eleştirilmiştir.

### Sonuç

Önde gelen Suriyeli hikâyeciler arasında ülkesinden ayrılıp İngiltere'de yaşamak zorunda kalan Zekeriyâ Tâmir de bulunmaktadır. Tâmir, yazdığı hikâyelerde bütün toplumlarda karşımıza çıkabilecek olayları, bazen ironik bir üslupla bazen de doğrudan sert bir dille eleştirilmiştir. Hikâyelerde sosyal problemler göz önüne serilerek, okuyucunun onları eleştirel bir üslupla değerlendirmesi istenmiştir.

Tâmir, hikâyelerden çıkarılması gereken dersleri belirtmemiş, okuyucunun hayal dünyasına bırakmış ve okuyucu bu noktada sınırlandırmamıştır. Ayrıca hikâyelerde işlenen sosyal sorunlara, herhangi bir çözüm önerisi sunmaması nedeniyle Tâmir'in, toplumcu olmayan sadece gerçekçi bir yazar olduğunu söyleyebiliriz. Yazarın özellikle siyasi mesajlar içeren hikâyeler de kalem aldığı bu kitabında yargılanma korkusuyla, seçtiği karakterleri ve olayı asıl amacını gizleyecek şekilde yansıttığı görülmektedir.

Hikâyelerdeki olay ve karakterlerin, günlük hayatta karşılaşılabileceğimiz gerçek olay ve karakterlerden esinlenerek meydana getirildiği için yazarın, oluşturduğu fiktif alemini gerçek aleme yakınlaştırmaya çalıştığı görülmektedir. Ancak kimi zaman bir ölünün canlıymış gibi hareket etmesi, bir atın uçması veya Antere'nin (öl. 614) gelip günümüzdeki hikâye kahramanı ile konuşması gibi sürrealist olaylar da hikâyelerde yer almıştır. Bir hikâye de fabl tekniğiyle yazılarak cansız varlıklar insana özgü özelliklerle donatılmıştır.

Yazarın edebî ifadelerden uzak olan bir dil kullanması, onun asıl amacının sosyal sorunlara değinmek ve onları düzeltmek olduğunu göstermektedir. Bu nedenle bazı olayları direkt ele almış, dolambaçlı bir anlatım tekniği kullanmamış hatta

<sup>83</sup> Tâmir, *Hısrım*, 77.

<sup>84</sup> Tâmir, *Hısrım*, 101-102.

gerekirse müstehcen ifadeler de kullanarak olayı net bir şekilde anlatmıştır. Böylece mesajının okuyucuya doğrudan ulaşmasını sağlamaya çalışmıştır. Bu bağlamda yazarın sanatı sanat için değil, halk için yaptığı sonucu çıkartılabilir.

Hikâyelerde kahramanlara verilen isimlerin kimi zaman hikâyenin teması ile uyumlu kimi zaman da zıt olacak şekilde seçildiği görülmektedir. Yazar kullandığı bu üslupla hikâyenin okuyucuda meydana getirdiği etkiyi artırmaya çalıştığı, ayrıca eleştirdiği konular hakkında subliminal mesajlar verdiği düşünülebilir

Zekeriyyâ Tâmir, hikâyelerinde her toplumda görülebilecek problemlere dikkat çekmekle beraber olayları anlatırken hoş olmayan kelimeleri açıkça kullanmaktan çekinmemiştir. Hâlbuki edebî eserde kullanılan dilin, mecaz, istiâre, teşbih gibi sanatlar kullanılarak sokak dilinden farklı edebî bir dil hüviyeti kazanması gerekmektedir. Bir esere değer katan da edebî dilidir. Bu nedenle *el-Hısrım* isimli hikâye kitabının edebî değeri yüksek bir eser olmadığı görülmektedir. Yazarın bu eseri kalemi alırken, edebî bir kaygı gözetmediği, yalnızca gördüğü olumsuzluklara göz yummayıp bir şeyler söyleme ihtiyacı hissettiği düşünülebilir.

### Kaynakça

- Akçay, Cihaner. "Zekeriyâ Tâmir'in Rebi' fi'r-Remâd ('Külde Bir İlkbahar') Adlı Koleksiyonu Üzerine Bir İnceleme". *Ekev Akademi Dergisi* 12/35 (2008), 279-294.
- Çağdaş, Aysel. *Anne-Baba-Çocuk İletişimi*. Konya: Eğitim Kitapevi, 2. Basım, 2003.
- Çağrı, Mustafa. *Gazzâlî'ye Göre İslâm Ahlâkı Nazarî ve Ameli Olarak*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1982.
- Çalışkan, Nihat - Aslander, Mustafa. "Aile İçi İletişim ve Siber Yaşam: Teorik Bir Çözümleme". *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 15/2 (Ağustos 2014), 263-277.
- Çam, Orhan - Erçelebi, Hasan. "Aile ve Eğitim". *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1 (1996), 60-64.
- Çetin, Nurullah. *Roman Çözümleme Yöntemi*. Ankara: Öncü Basımevi, 2003.
- Çubukçu, İbrahim Agâh. "İslâm'da Ahlâk Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/ (1975), 13-20.
- Dekkâk, Ömer. *Funûnu'l-edebi'l-mu'âşır fi Sûriye*. Beyrut: Dârû-ş-Şarqi'l-'Arabî, ts.
- Demirbilek, Sevda. *Sosyal Güvenlik Sosyolojisi*. Legal Yayıncılık, 2005.
- Dereli, Muhammet Vehbi. "Yemenli Öykücülerden Hemdân Zeyd Demmâc'ın 'Yolcu' Adlı Öyküsü". *Marife* 2 (2013), 162-176.
- Dino, Güzin. *Türk Romanının Doğuşu*. İstanbul: Agora Kitaplığı, 2. Basım, 2008.
- Dönmezer, İbrahim. *Ailede İletişim ve Etkileşim*. İstanbul: Sistem Yayıncılık, 1999.
- Emekli, İlknur. "Çağdaş Suriye Romancılığı". *Journal of Current Researches on Social Sciences* 4/7 (2017), 283-310.
- Ertuğrul, Halit. *Adım Adım Evlilik*. İstanbul: Nesil Matbaacılık, 2012.
- Esen, Hüseyin. "İslam Hukukunda Aile / Family in Islamic Law / الأسرة في الشريعة الإسلامية". *İlahiyat Akademi* 11 (25 Temmuz 2020), 19-56.
- Fettahoğlu, Yeşim. "Suriyeli Yazar Zekeriyâ Tâmir'in 'Onuncu Günde Kaplanlar' Adlı Hikâyesi ve Tahlili". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2016), 63-74.
- Gottman, John - Silver, Nan. *Evliliği Sürdürmenin Yedi İlkesi*. çev. Ezgi Deniz. İstanbul: Varlık Yayınları, 2002.
- Güler, Deniz - Ulutak, Nazmi. "Aile Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Türk Toplum Yaşantısında Aile". *Kurgu Dergisi* 1/11 (1993), 51-76.
- Güngör, Erol. *Ahlâk Psikolojisi ve Sosyal Ahlâk*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1997.
- Güvenç, Bozkurt. *Erkek Egemen Dünyada Kadın Sorunları Sözlüğü*. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2014.
- Halil, Ahmed. *Fennu'l-kıssati'l-kasîra 'inde Velîd İhlâsî*. Konya: Eğitim Yayınevi, 2019.
- Hatib, Husam. *el-Kıssatu'l-kasîra fi Sûriye*. Dimaşk: Daru Alâu'd-dîn, 1998.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbrahimoğlu, Davut. *Evlilikte Doğru Seçim ve Ailede Mutluluk*. İstanbul: Hayat Yayınları, 2004.
- İder, Saadet. "Yetişkinlerde Mahremiyet Algısının Kaynağına İlişkin Nitel Bir Araştırma". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 19/1 (30 Haziran 2019), 109-122. <https://doi.org/10.33420/marife.534191>
- Kılıç, Recep. *Âyet ve Hadisler Işığında İnsan ve Ahlak*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1995.
- Kıntar, Seyfeddin. *el-Edebu'l-'arabiyyu's-Surîyyu ba'de'l-istiklâl*. Dimaşk: Menşûrâtu Vizâratî's-Sekâfe, 1998.
- Köşeli, Yusuf. *Arap Çocuk Edebiyatı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

- Küçükşarı, Mücahit. "Suriyeli Öykücü Sa'îd Hûrâniyye ve Ahî Raffîk (Ağabeyim Refîk) Adlı Kısa Öyküsü". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/50 (2020), 57-80.
- Landau, Jacop M. *Modern Arap Edebiyatı Tarihi*. çev. Bedrettin Aytaç. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 1994.
- Mavili Aktaş, Aliye. *Evlilik ve Sadakatsizlik*. Ankara: Kanguru Yayınları, 2009.
- Nâzîmâ, Ali - Reşad, Faik. *Mükemmel Osmanlı Lügati*. İstanbul: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2009.
- Nirun, Nihat. *Sistemantik Sosyoloji Yönünden Aile ve Kültür*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, 1994.
- Özgülven, İbrahim Ethem. *Ailede İletişim ve Yaşam*. Ankara: Pdrem Yayınları, 2001.
- Öznurhan, Halim. "Suriyeli Yazar Zekerîya Tâmir'in Öykülerinde Polis Devleti". *TYB Akademi Dil Edebiyat ve Sosyal Bilimler Dergisi* 15 (2015).
- Pazarlı, Osman. *İslâm'da Ahlâk*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Basım, 1980.
- Samâdî, İmtinan Osmân. *Zekerîyyâ Tâmir ve'l-kıssatu'l-kasîra*. Amman: Vizârtu's-Sakâfe, 1995.
- Saygılı, Sefa. *Evlilikte Mutluluk Sanatı*. İstanbul: Ziya Ofset, 2000.
- Şaban, İbrahim - Kilci, Kübra. "Zekerîya Tâmir ve Çocuk Öyküleri". *Nüşa* 51 (2020), 197-214.
- Şensoy, Sedat. "Abdulkerim el-Mikdâd'ın Fahîhu'l-Vahşe Adlı Öyküsü". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Aralık 2019), 47-55.
- Şensoy, Sedat. "Ömer el-Hammûd'un 'Sukûtu Hirakle' Adlı Öyküsü". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 13/2 (2013), 139-159.
- Tâmir, Zekerîyyâ. *el-Hısrîm*. Beyrut: Riad er-Rayyes el-Kutub ve'n-Neşr, 2000.
- Tarhan, Nevzat. *Mutlu Evlilik Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2018.
- Tasa, Muhammet. "Suriye Öykücülerinden Mâcid Reşîd el-'Uveyyid'in 'Sıcak Bir Yaz'ı". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 6/2 (2006), 133-150.
- Temel, Ali Rıza. *Mutlu Bir Yuva Nasıl Kurulur, Nasıl Korunur?* İstanbul: Kutup Yayınları, 2002.
- Topcu, Büşra - Baş, Elif. "Sosyolojik Açıdan Namus Kavramına Bakış: Trabzon İli Örneği". *Sosyoloji Dergisi* 38 (30 Kasım 2018), 173-196.
- Tor, Hacer. "Aile İçi Etkileşimin Çocuk Eğitimindeki Rolü". *Endüstriyel Sanatlar Eğitim Fakültesi Dergisi* 3 (Haziran 1995), 13-21.
- Ürün, Ahmet Kâzım. *Çağdaş Mısır Romanında Necîb Mahfûz ve Toplumcu Gerçekçi Romanları*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Yılmaz, Durali. *Roman Sanatı ve Toplum*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1996.
- Zamzam, Aya. *Zekerîya Tamir'in Hayatı, Sanatı ve Eserleri*. Kilis 7 Aralık Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.



e-ISSN: 2148-0494

## ***Dergiabant***

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1  
(Mayıs/May 2021)

### **Câhiliyeden Kur'an'a Kerem Kavramı**

### **The Concept of Karam from Jâhiliyya to Qur'ân**

#### **Ali Kaya**

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi,  
İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Aksaray University,  
Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir  
Aksaray/Turkey

**kayaali72@hotmail.com**

**orcid.org/0000-0003-3481-9324**



#### **Makale Bilgisi**

#### **Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi

**Article Type:** Research Article

**Geliş Tarihi:** 25 Şubat 2021

**Date Received:** 25 February 2021

**Kabul Tarihi:** 18 Mayıs 2021

**Date Accepted:** 18 May 2021

**Yayın Tarihi:** 30 Mayıs 2021

**Date Published:** 30 May 2021

**Yayın Sezonu:** Bahar

**Publication Season:** Spring

<https://doi.org/10.33931/abuifd.886824>



#### **İntihal/Plagiarism**

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by a special software and no plagiarism detected.



#### **Atıf/Cite as**

Kaya, Ali. "Câhiliyeden Kur'an'a Kerem Kavramı". *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 369-402.  
<https://doi.org/10.33931/abuifd.886824>

**Copyright ©** Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology,  
Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

## Câhiliyeden Kur'an'a Kerem Kavramı

### Öz

Tarihi süreçte kelimelerin muhtevalarında değişimler olabilmektedir. Anlam genişlemesi, anlam daralması ve anlam kayması şeklinde gerçekleşen bu değişimler, Kur'an'ın bütün kelimelerinde olmasa bile bir kısmının yaşadığı bir durumdur. Ağırlıklı olarak Mekki sûrelerde geçen kerem kavramı da bu anlam olaylarına sahne olan kelimelerden biridir. Bu kavram, Kur'an'da farklı varlık ve kelimelerle ilişkilendirilerek kullanılmış, buna bağlı olarak bağlamı ve muhtevası değişmiştir. İslâm öncesinde daha ziyade "asaletle ve saçıp savurma boyutundaki cömertliklerle övünme"yi ifade eden kerem, Kur'an'da öncelikle Allah'a izafe edilerek insanı değerli ve üstün kılan varlığın sadece Allah Teâlâ olduğu ifade edilmiş, insanın değerli olması ise Allah'a iman ve itaat, takvâ, salih amel vb. amellere bağlanmıştır. Ayrıca övünme amaçlı müsrif hareketler yasaklanarak cimrilik ile israf arasında orta bir yol tutulması ve harcamalarda Allah'ın rızasının gözetilmesi tavsiye edilmiştir. Bu çalışma, kerem kavramının anlam tarihine yoğunlaşmayı hedeflemektedir. Bu çerçevede öncelikle klasik sözlüklerden istifade edilerek keremin temel/kök anlamı, muallaka şiirlerinin yardımıyla da İslâm öncesi anlamı tespit edilmiştir. Devamında bu kavramın isim ve fiil formlarıyla Kur'an'da nasıl kullanıldığı, bağlamının ve izafe edildiği varlığın değişmesine bağlı olarak ifade ettiği anlamların neler olabileceği üzerinde durulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Kur'an, Kerem, Soyululuk, Cömertlik.

## The Concept of Karam from Jâhiliyya to Qur'ân

### Abstract

There may be changes in the contents of words in the historical process. These changes in the form of meaning expansion, meaning narrowing, and meaning shift are the situations experienced by some, if not all of the words of the Qur'ân. The concept of karam, which is predominantly mentioned in Meccan sûras, is one of words that witnessed these meaning events. This concept has been used in the Qur'ân by associating it with different entities and words, consequently its context and content have changed. Before Islam, karam, which more likely refers to "boasting with nobility and generosity in the dimension of throwing away", in the Qur'ân, it is firstly stated that makes people valuable and superior by attributing Allah, the value of man has been attached to belief and obedience to Allah, taqwâ, righteous deeds, etc. In addition, it was recommended to prohibit extravagant acts with the aim of boasting, keeping a middle ground between stinginess and wasting, and observing the consent of Allah in spending. This study aims to focus on the meaning history of the concept of karam. In this context, firstly, the basic/root meaning of karam was determined by using classical dictionaries and its pre-Islamic meaning was determined with the help of Mu'allaqa poems (An Arabic poem group). Afterwards, how this concept is used in the Qur'ân with its noun and verb forms, what may be the meanings it expresses depending on the change of its context and the entity to which it is attributed are discussed.

**Keywords:** Tafsîr (comment), Qur'ân, Karam, Nobility, Generosity.

### Giriş

Kelimeler ve kavramlar dilin yapıtaşları konumundadır. Onlar, tarihi süreçte, kültür ve dil ortamında bir gelişim ve değişim seyri takip ederler. Kelimeler, anlamlarını uzun süre muhafaza edebildikleri gibi bazı hallerde onlarda, anlam

kaymaları ve muhteva değişiklikleri olabilmektedir.<sup>1</sup> Başka bir ifadeyle çoğu kelimeler zamanla yeni anlamlar kazanırlar; eski anlamlarından bir kısmını veya çoğunu kaybederler. Bu durum, aslında dünyadaki bütün diller için geçerli olan bir vakiyadır. Bu sebeple metinleri doğru anlamak için kelimelerin semantik (anlam) seyrini takip etmek ve geçirdiği dönemlerde kazandığı yeni anlamları kronolojik olarak tespit etmek gerekir.<sup>2</sup>

Kur'an'ın kendine has bir kavram dünyası vardır ve onun doğru açıklanması bu kavram dünyasının çözümlenmesine bağlıdır. Kur'an'ın düşüncesini aktarmada anahtar rolü üstlenen birçok kelime ve kavramın zamanla muhteva değişiklikleri yaşadıkları bir gerçektir. İslâm kültür tarihinde kullanılagelen hikmet, fâsık, millet, akıl vb. kavramlar, muhteva değişikliği yaşamış kelimelere örnek verilebilir.<sup>3</sup> Bu durum, Kur'an'ın kelime ve kavramlarının anlam tarihleri üzerinde yoğunlaşmanın bir mecburiyet olduğunu gösterir. Böyle bir çabanın, Kur'an'ın doğru anlaşılmasına büyük katkısı olacaktır.

Câhiliye düşüncesinin ifade edilmesi ve aktarılmasında anahtar konumda olan ve muallaka şiirlerinde câhiliye mantığını yansıtan bir içerikle kullanılan kerem, tarihi süreçte anlam değişimi yaşayan kavramlardan biridir. Bu kavram, Kur'an bütünlüğünde farklı kelimeler ve varlıklarla irtibatlı bir şekilde kullanılmış, buna bağlı olarak anlam alanı ve muhtevası değişmiştir. Câhiliye şiirinde sözlük anlamında kullanılmakla birlikte, Kur'an metninde içeriği değişen ve onun mesajını iletmede temel bir kavram haline gelen kelimeler vardır. Takvâ<sup>4</sup> ve azap<sup>5</sup> kelimeleri bu konuda örnek olarak zikredilebilir. Kerem ise hem İslâm öncesinde câhiliye zihniyetini ifade etmede anahtar rolü üstlenen bir kavram niteliğindedir hem de Kur'an metninde, onun ana mesajına uygun olarak yeni bir muhtevayla kullanılan temel kavramlardan biridir.<sup>6</sup> Bu açıdan kerem kavramı, Kur'an'ın, kavramlar üzerinden câhiliye düşüncesine hangi yönlerden müdahale ettiği ve onu nasıl değiştirdiği hususunda bir örnek niteliğindedir. Bu sebeple müstakil bir çalışmanın konusu olmayı hak etmektedir.

Kerem kavramıyla ilgili Ferit Dinçer tarafından "KRM Köklü Türevlerin Sarfî Tahlili ve Anlamları"<sup>7</sup> isimli bir makale çalışması yapılmıştır. İsminden de anlaşıldığı gibi bu çalışmada, *k-r-m* kökü daha çok sarf yönünden incelenmiş ve bu kökün türevlerinin, klasik ve çağdaş Arapça sözlükler, Osmanlıca ve Türkçe sözlüklerdeki

<sup>1</sup> Halis Albayrak, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Şule Yayınları, 2014), 127-128.

<sup>2</sup> Yusuf Işıcık, "Kur'anda Temel İki Kavram: Te'vil ve Müteşabih", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/15 (2002), 18.

<sup>3</sup> Mehmet Paçacı, "Kur'an", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları: 2002), 26/ 398-399.

<sup>4</sup> Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 55.

<sup>5</sup> Ali Kaya, *Kur'an'da Azap* (Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 29.

<sup>6</sup> Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 55-58.

<sup>7</sup> Ferit Dinçer, "KRM Köklü Türevlerin Sarfî Tahlili ve Anlamları", *İslâmî İlimler Dergisi* 15/1 (2020), 139-176.

anlamları detaylı bir şekilde açıklanmıştır. Ayrıca bu çalışmada keremin Kur'an'daki kullanımı ve anlamının yüzeysel bir şekilde ele alındığı gözlenmiştir. Bu makale de ise semantik yöntemin gereği olarak öncelikle keremin etimolojik yapısı incelenerek temel/kök anlamının tespiti yapılacak ve muallaka şiirlerinden hareketle bu kökün şiirdeki kullanımlarına ve câhiliye Araplarının kerem algısına işaret edilecektir. Akabinde kerem kavramının Kur'an bütünlüğünde taşıdığı anlamlar ile bunların kök anlamıyla olan ilişkileri üzerinde durulacak ve bu kavramın Kur'an'daki anlam alanına değinilecektir.

### 1. Kerem Kavramının Etimolojisi

*K-r-m* (كرم) kökünde “(bir şeyin) zatında veya ahlakında şerefli/onurlu ve faziletli olmak”, “eli açık olmak”, “bolluk ve bereket”, “üzüm” ve “kolye/gerdanlık” anlamları vardır.<sup>8</sup> *Kerem* (كِرْم) ve *kerâmet* (كِرَامَة)<sup>9</sup> şeklinde iki mastarı olan bu kök (*ke-ru-me*/كِرْم fiili), “(bir şey) şerefli, kıymetli ve aziz oldu” ve “eli açık oldu” anlamlarını ifade eder.<sup>10</sup> Ayrıca bulutun bol yağmur getirmesine *kerume's-sehâbu* (كِرْم السَّحَاب),<sup>11</sup> bir kişinin, toprağı gübre ile ıslah etmesi sonucunda bitkilerin çoğalması durumuna da *kerumet ardu fulânin el-âme* (كِرْمَتْ أَرْضِ فُلَانِ الْعَامِ) denir.<sup>12</sup> Bu iki cümlede de bolluk/bereket anlamını görmek mümkündür. İbnu'l-Kattâ' (öl. 515/1121) ise *k-r-m* fiilinin “bir kişinin ahlakında ve davranışında faziletli olması” anlamına geldiğini belirtir.<sup>13</sup>

Ahlakî yönden *kerem*, günahkârın günahını bağışlama, *kerîm* (الكَرِيم) ise affedici/bağışlayıcı (safûh) olma anlamını ifade eder. Buna göre Allah Teâlâ, mümin kullarının günahlarını bağışlayan *kerîm* (الكَرِيم) ve *safûh* (الصَّفْوَح)tur.<sup>14</sup> *Kerîm*, *k-r-m*

<sup>8</sup> Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbu'l-âyn*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), “krm”, 4/24; Ebubekr Muhammed b. Hasan İbn Dureyd, *Cemheratu'l-luga*, thk. Remzî Munîr Bealbekî (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987), “krm”, 2/798; Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn-Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Müessesetu'l-Mısriyyetü'l-Amme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ' ve'n-Neşr, 1964), “krm”, 10/237; Ebu'l-Hasan Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyîsi'l-luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979), “krm”, 5/171-172; İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984), “krm”, 5/2019.

<sup>9</sup> Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl İbn Sîde, *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), “krm”, 7/27; İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Aliyyu'l-Kebîr vd. (Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.), “krm”, 5/3861.

<sup>10</sup> Halîl b. Ahmed, “krm”, 4/24; İbn Dureyd, “krm” 2/798; Ezherî, “krm” 10/237; Cevherî, “krm”, 5/2019.

<sup>11</sup> İbn Fâris, “krm”, 5/171-172; Cevherî, “krm”, 5/2019.

<sup>12</sup> Ezherî, “krm”, 10/238; Muhammed Murtaza el-Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, thk. Abdusettâr Ahmed Ferrâc vd. (Kuveyt: Matbaatu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965), “krm” 33/345. Ayrıca Arapların, münbit ve güzel toprak parçasına *hâzihî buk'atün mekrumetun* (هَذِهِ بَقْعَةٌ مَكْرُمَةٌ) dedikleri ifade edilir. Bk. Ezherî, “krm”, 10/237.

<sup>13</sup> Ebu'l-Kâsım Ali b. Cafer es-Sa'dî İbnü'l-Kattâ', *Kitâbu'l-ef'âl*, haz. Salim Krankâvî (Haydarâbâd-Dekken: Matbaatu Dâireti'l-Usmâniyye, 1360), “krm”, 3/77.

<sup>14</sup> İbn Fâris, “krm”, 5/171-172. Ayrıca bk. Cevherî, “krm”, 4/2020; İbn Manzûr, “krm”, 5/3861.



kökünün sıfat-ı müşebbehe formudur ve çoğulu *kirâm* (كرام) ve *küremâu* (كرماء) kelimeleridir.<sup>15</sup> *Kerîm* sözcüğü, aynı zamanda Yüce Allah'ın isimlerinden biridir. Hayrı çok, cömert, nimet veren ve iyilik eden anlamlarını ihtiva eder. *Kerîm*, insan için de kullanılır. Bu sebeple cömert ve gönlü zengin olan *kerîm* kişi için *k-r-m* kökünden alınan *mekramân* (المكرمان) sözcüğü kullanılır.<sup>16</sup> Bu sıfatı taşıyan kişi, rabbine karşı gelerek bir şey (günah) ile kirlenmekten kendini korur.<sup>17</sup>

*K-r-m* kökünün mastarı olan *kerem* (الكرم), “şeref/onur” (şerefu'r-raculi) anlamına gelir. Bu bağlamda *raculün kerîmun* (رجل كريم) ve *kavmun keremun/kirâmun* (قوم كريم/كرام) denir.<sup>18</sup> *Kerem* (الكرم), “aşağılık, cimrilik, kötü ahlak”<sup>19</sup> anlamlarına gelen *lu'm* (اللوم) kelimesinin karşıtıdır.<sup>20</sup>

*Kerem* (الكرم) sözcüğü aynı zamanda “taşları temizlenmiş gübreli toprak” manasında kullanılır.<sup>21</sup> Araplar bir beldedeki bolluk ve bereketi ifade etmek için *hâzihi'l-beldetü innemâ hiye kermetun ve nahletün/* (هذه البلدة إنما هي كرمة و نخلة (bu beldenin üzümü ve hurması boldur) derler.<sup>22</sup> Ayrıca otları güzel ve münbit olan toprağa *ardun mekremetun li'n-nebât* (أرض مكرمة للنبات) ifadesi kullanılır.<sup>23</sup> Bu cümlelerde de bolluk/bereket anlamı dikkate çeker.

*Kerm* (الكرم), gerdanlık ve üzüm anlamına gelir.<sup>24</sup> Üzümün dalları bir arada ve daneleri düzenli olduğu için kendisine *kerm* dendiği belirtilir.<sup>25</sup> Ebu Hilâl el-Askerî (öl. 400/1009) üzümün diğer ağaçlara göre değerli olması nedeniyle *kerm* diye isimlendirildiğini ve boncukları, üzümün yapraklarına benzediği için de kolyeye *kerm* dendiğini ifade eder.<sup>26</sup>

<sup>15</sup> İbn Dureyd, “krm”, 2/798; İbn Manzûr, “krm”, 5/3861; Zebîdî, “krm”, 33/335.

<sup>16</sup> Ezherî, “krm”, 10/233, 237.

<sup>17</sup> İbn Manzûr, “krm”, 5/3862.

<sup>18</sup> Halîl b. Ahmed, “krm”, 4/24; İbn Fâris, “krm”, 5/171-172; İbn Manzûr, “krm”, 5/3861. *Kerem*, asıl olarak insanla ilgili kullanılan bir kelime olmakla birlikte, hürriyet anlamı murat edildiğinde at, deve, ağaç vb. varlıklar hakkında da kullanılır. Bu bağlamda *keremu'l-feresi* ifadesi, atın derisinin ince, tüyünün yumuşak ve kokusunun güzel olması anlamına gelir. Bk. İbn Sîde, “krm”, 7/27; Zebîdî, “krm”, 33/335.

<sup>19</sup> İbn Fâris, “lem”, 5/226.

<sup>20</sup> İbn Dureyd, “krm”, 2/798; Cevherî, “krm”, 5/2019. Zebîdî, “krm”, 33/335. Halîl b. Ahmed (öl. 175/791), *el-mekramân* (المكرمان) sözcüğünün *el-kerîm* (الكرم) anlamına geldiğini ve *l-e-m* kökünden alınan *el-mel'emân*'ın (المؤمنان) zıddı olduğunu ifade eder. Bk. Halîl b. Ahmed, “krm”, 4/24.

<sup>21</sup> Halîl b. Ahmed, “krm”, 4/24; Ezherî, “krm”, 10/237; Zebîdî, “krm”, 33/338.

<sup>22</sup> Halîl b. Ahmed, “krm”, 4/24; Ezherî, “krm”, 10/236; Zebîdî, “krm”, 33/339.

<sup>23</sup> İbn Fâris, “krm”, 5/171-172; Cevherî, “krm”, 5/2019.

<sup>24</sup> Halîl b. Ahmed, “krm”, 4/24; İbn Dureyd, “krm”, 2/798; Ezherî, “krm”, 10/236; İbn Fâris, “krm”, 5/171-172; Cevherî, “krm”, 5/2020.

<sup>25</sup> İbn Fâris, “krm”, 5/171-172. Üzüm anlamındaki *kerm* (الكرم) kelimesinin tekili *el-kermetu* sözcüğüdür. Bk. Zebîdî, “krm”, 33/339.

<sup>26</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007), 418. Aynı zamanda ağacının güzel, meyvesinin lezzetli,

*K-r-m* kökünün tefa'ul (tekerrame) ve if'âl (ekrame) babları “beri/uzak olma” anlamına gelir.<sup>27</sup> Ayrıca bir kişi, şerefli ve faziletli çocuklara sahip olduğunda *ekrame'r-raculu* denir.<sup>28</sup> *Ekrame'r-racule* ve *kerrame'r-racule* (adamı yüceltti) örneklerinde görüldüğü gibi *k-r-m* fiili, if'âl ve tef'îl bablarından geldiğinde “yüceltme, şereflendirme ve tenzih etme” anlamlarını ihtiva eder.<sup>29</sup> Buna göre *tekrîm*, *tafdîl* (üstün tutmak) olmaktadır.<sup>30</sup>

Neticede *k-r-m* kökünde “şerefli, kıymetli ve aziz olma, eli açık olma, bolluk/bereket” anlamlarının ön plana çıktığı görülmektedir. *Lu'm* (الوَم) ile *keremin* (الكَرَم) karşıtlığı dikkate alınarak “şerefli ve değerli olma” manasının, bu kökün temel anlamı olduğu ifade edilebilir. Eli açık olmak ise aslında *kerem sahibi* olmanın bir neticesidir. İbn Kuteybe (öl. 276/889) ve Ebû Hilâl el-Askerî de *keremin* asıl anlamının *şeref* ve *fadl* (üstünlük) olduğunu ifade etmişlerdir.<sup>31</sup> Diğer taraftan *k-r-m* kökünün, isim ve fiil halindeki bütün kullanımlarında olumlu bir içeriğe sahip olduğu görülmektedir. Nitekim Ferrâ (öl. 207/822), Arapların *kerîm* sözcüğünü, yerme (zemm) manası içeren fiillerin dışında (olumlu) her şey için kullandıklarını belirtir.<sup>32</sup> Şiirde de *kerem* (*kerîm*), *zemm* (*zemîm*) kelimesinin zıddı olarak kullanılmıştır.<sup>33</sup> Buna göre *kerîm*, övülen her şeyi,<sup>34</sup> her türlü hayır, şeref ve fazileti içine alan ve ifade eden bir sözcüktür.<sup>35</sup>

## 2. Câhiliye Döneminde ve Şiirinde Kerem Kavramı

Câhiliye, tarihin her döneminde görülen bir zihniyet yapısına işaret etmekle birlikte, özel olarak Arapların İslâm'dan önceki zihniyetini, dinî ve sosyal yaşantılarını ifade eden bir kavramdır.<sup>36</sup> Şirk ve putperestlik, kabile asabiyeti, adalet, sulh ve nizamdan yoksunluk, zorbalık, çapulculuk, soy soplâ övünmek ve üstün görülmek,

toplama ve ulaşılmasının kolay, diken ve diğer eziyet veren şeylerden beri olması nedeniyle üzümün *kerem* diye adlandırıldığı ifade edilir. Bk. Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ fi şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*, thk. Muhammed Osman el-Huşî (Kahire: Mektebetu'l-Kur'ân, 1984), 105.

27 Halîl b. Ahmed, “krm”, 4/24; Ezherî, “krm”, 10/236. *Tekerrame 'ani's-şâinât/الشائيات* (yüz kızartıcı günahlardan kaçındı/beri oldu) cümlesinde böyle bir anlam vardır. bk. Halîl b. Ahmed, “krm”, 4/24; Ezherî, “krm”, 10/236.

28 İbn Fâris, “krm”, 5/171-172; Cevherî, “krm”, 5/2021; İbn Manzûr, “krm”, 5/3862.

29 İbn Manzûr, “krm”, 5/3861; Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhîd*, thk. Mektebetu Tahkîki't-Turâs fi Müesseseti'r-Risâle (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2005), “krm”, 1153; Zebîdî, “krm”, 33/337.

30 Zebîdî, “krm”, 33/350.

31 İbn Kuteybe, *Te'vîlu muşkili'l-Kur'ân*, thk. es-Seyyid Ahmed Sakar (Kahire: Dâru't-Turâs, 1973), 494-495; Askerî, *el-Vucûh ve'n-nezâir*, 418.

32 Yahya b. Ziyâd el-Ferra, *Me'âni'l-Kur'an* (Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 1983), 3/127.

33 Bk. Ebu'l-Hacc Yusuf b. Süleyman b. İsa el-A'lem eş-Şentemerî, *Şerhu Hamâseti Ebî Temmâm*, thk. Ali el-Mufaddal Hammûdân (Beyrut-Dimîşk: Dâru'l-Fikr, 1992), 1/410.

34 Ezherî, “krm”, 10/233.

35 Muhammed Tâhir el-Fettenî, *Mecma'u bihâri'l-envâr fi garâibi't-tenzil ve letâifi'l-ahbâr*, thk. Hâbiburrahmân el-A'zamî (Haydarâbâd-Dekken: Matbaatu Meclis-i Dâiretu'l-Me'ârifil-Uşmaniyye, 1967-1973), “krm”, 4/393. Bu çerçevede kulak, göz ve el gibi her türlü değerli organa *kerîmetün* denmiştir. Aynı zamanda *kerîmetân* kelimesi “iki göz” anlamına gelir. Bk. Zebîdî, “krm” 33/342.

36 Fayda, “Câhiliye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17; *Temel İslâm Ansiklopedisi (TİA)*, “Câhiliye” (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 1/538.

fuhuş, faizli işlemler, gasp, kan davası gütmek, içki içmek, kumar oynamak gibi davranışlar câhiliye dönem Araplarının belirgin özellikleridir. Bununla birlikte Arapların özgürlüğe düşkünlük, haksızlığa karşı durma, şecaat, kerem (cömertlik ve misafirperverlik), mertlik/yiğitlik (murûe), ahde vefa, komşuyu ve kendine sığınanı himaye etme vb. âdetlere ve güzel davranışlara sahip oldukları da ifade edilir.<sup>37</sup>

Görüldüğü gibi Araplarla ilgili zikredilen faziletlerden biri de keremdir. *Kerem* (*kerîm*), câhiliye döneminde, kusursuz bir şecere ile seçkin bir ataya dayanan, soylu insanın şerefini ifade eden anahtar terimlerden biridir. Câhiliye dönem Araplarının nezdinde fazilet sahibi, müsrif ve sınırsız cömert olmak, insan şerefine en güzel delili sayılmaktadır. Onlar açısından *kerîm*, israf derecesinde cömert olan kişidir.<sup>38</sup> Diğer taraftan *kerem* bağlamında zikredilen cömertlik, misafirperverlik ve yoksulları doyurma gibi ahlakî faziletlerin arkasında zorlu çöl koşullarının yattığı belirtilir.<sup>39</sup> En temel maddi ihtiyaçların dahi nadir bulunduğu çölde, misafirperverlik ve yardımseverlik türü davranışlar, var olma mücadelesinin zorunlu bir cephesidir.<sup>40</sup> Çünkü çölde yaşam süren ve gıdaya muhtaç olan bedevî Araplar, sürekli hareket halindedirler. Kıtliklar ve üretimin azlığı nedeniyle onların yurdu, kendi sakinlerinin ihtiyaçlarını her zaman karşılayamamaktadır. Bu sebeple katı ve kurak çöl hayatında gıdalarının her an bitmesiyle karşı karşıyadırlar. Bu zorlu şartlar altında misafiri en güzel şekilde ağırlayan Araplar, başka bir gün kendilerinin de birilerine misafir olmaya mecbur kalacaklarını bilirler.<sup>41</sup>

Arapların keremi, misafiri ağırlamak ve ona iyi davranmak, dul kadınlara, yetimlere, dilencilere ve fakirlere karşı cömert davranmak ve sıla-ı rahime özen göstermek şeklinde tezahür etmektedir. Onlar sahip olduklarının en iyisini misafire ikram etmekle iftihar etmektedirler. Hatta kerem (cömertlik) konusunda abartıya kaçtıkları görülmekte, bu hususta birbirleriyle yarışmakta, misafire ikram etmek için ne kadar çok deve keserlerse kendilerini o kadar cömert saymaktadırlar. Bedevî Araplar, şecaatle övündükleri gibi kerem bağlamında zikredilen bu davranışlarla övünmekte, kerem ve şecaatlerinin insanlar tarafından bilinmesini istemektedirler.<sup>42</sup>

<sup>37</sup> Muhammed b. Muhammed Ebu Şuhbe, *es-Siretü'n-nebevîyye fî dav'i'l-Kur'ân ve ve's-sünne* (Dimişk: Dâru'l-Kalem,1992), 1/94-97; Safiyyurrahmân el-Mübârekfûrî, *er-Rahîki'l-mahtûm* (Katar: Vezâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007), 46-47; İbrahim Sarıçam, *Hız Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: DİB Yayınları, ts.), 42; Ahmet Lütfi Kazancı, "Câhiliyye Devrinde Müsbet Davranışlar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 103-110; Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012), 119-128; Âdem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017), 140.

<sup>38</sup> İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 55-56. Ayrıca bk. Halim Öznurhan, "Kur'an'ın Arap Diline Tesiri", *İslâm Öncesi Araçlarda Dil ve Edebiyat*, ed. Mustafa Çağrıncı (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019), 116-158.

<sup>39</sup> Ahmed Muhammed el-Hûfî, *el-Hayâtu'l-'arabiyyetu mine's-şi'ri'l-câhili* (Kahire: Mektebetu Nahda Mısır ve Matba'atuhâ, 1952), 240-241.

<sup>40</sup> Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, çev. Selâhattin Ayaz (İstanbul: Pınar Yayınları, 1991), 111.

<sup>41</sup> Hûfî, *el-Hayâtu'l-'arabiyyetu*, 240.

<sup>42</sup> Bk. Hûfî, *el-Hayâtu'l-'arabiyyetu*, 240-252; Ahmed Muhammed el-Hûfî, *Min ahlâki'n-nebiyyi*, (Kahire: Vizâratü'l-Evkâf el-Meclisu'l-A'lâ li's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994), 87; Ahmed Emin, *Fecru'l-*

Ayrıca câhiliye dönem Araplarının kumar yoluyla kazandıkları şeyleri, fakirlere ve muhtaçlara verdikleri ve bunula övünç duydukları belirtilir.<sup>43</sup> Câhiliye şairleri de bedevî Arapların bu âdetlerini şiirlerine konu etmişler ve bu faziletleri öven şiirler yazmışlardır.<sup>44</sup>

Özetle câhiliye Araplarının kerem sahibi olduklarına vurgu yapılmakla birlikte, onların bu davranışı övünme vesilesi kıldıkları, kerem sahibi olduklarının, insanlar tarafından bilinmesini istedikleri ve bu konuda çaba gösterdikleri de ifade edilmektedir. Ancak câhiliye Araplarının fazileti çerçevesinde zikredilen davranışların, yüksek ve evrensel bir ahlâk anlayışını ifade etmekten tamamen uzak olduğunu, dünyevî ve kabileci bir karakter taşıdığını ifade etmek mümkündür.<sup>45</sup> Aksi durumda onların bu âdetleri Kur'an'da tenkit edilmez, takdir edilirdi. Çünkü Kur'an'da Arapların yetimi itip kaktıkları ve ona ikramda bulunmadıkları, yoksulu doyurmayı teşvik etmedikleri,<sup>46</sup> yetimlerin mallarını haksız olarak yedikleri,<sup>47</sup> Allah'ın kendilerine verdiği nimetler konusunda cimrilik yaptıkları,<sup>48</sup> ayrıca çok mal harcamakla övündükleri<sup>49</sup> ifade edilmektedir. Kaldı ki câhiliye döneminde cimrilikleri ve tamahkârlıklarıyla dikkat çeken kabarık sayıda kişinin bulunduğu ve söz konusu dönem kadınlarının daha çok hasislik eğilimi gösterdikleri, ayrıca İslâm'ın ortaya çıktığı zamanda Mekke tüccarlarında zenginliğin ön plana çıktığı ve onların cimriliklerinin bazı âyetlere<sup>50</sup> konu olduğu da ifade edilir.<sup>51</sup> Şu halde Arapların şan ve şeref gösterisinde bulunmak, insanlardan itibar görmek için yedirip içirdikleri ve bu yollarla cömertlik gösterisinde birbirleriyle yarıştıkları ifade edilebilir.<sup>52</sup> Çünkü

*İslâm* (b.y.: Matbaatü'l-İ'timâd, 1933), 12; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-'Arabî (el-'Asru'l-câhilî)* (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 1/68. Ebû Şuhbe, *es-Siretü'n-nebeviyye*, 1/95; Muhammed Abdülmun'im Hâfâcî, *el-Hayâtü'l-edebîyye fi'l-'asri'l-câhilî* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 41; Mübârekfûrî, *er-Rahîki'l-mahtûm*, 46-47; Abdülkerim Özaydın, "Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/322; Kazancı, "Câhiliyye Devrinde Müsbet Davranışlar", 105-106; Harun Öğmü, *Câhiliyye Döneminde Araplar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 230-239; Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 124-125; Emrah Dindi, *Kur'an'da İslâm Öncesi Kültürün İzleri (Muamelat Örneği)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 59. Arapların keremine dair zikredilen hususlarda biri de gece yüksek tepelere ateş yakmaları ve köpek beslemeleridir. Bu davranışlarıyla gıdaya, suya ve ısınmaya muhtaç, çölde yolunu izini kaybetmiş yolcu ve garipleri düşünürler. Ateşi görüp veya köpeğin sesini duyup gelen misafirleri en iyi şekilde ağırlar ve ihtiyaçlarını karşılarlar. Bk. Hûfî, *el-Hayâtü'l-'arabiyyetu*, 246-247; Şevkî Dayf, *Târîhu'l-edebî'l-'arabî*, 1/68.

<sup>43</sup> Mübârekfûrî, *er-Rahîki'l-mahtûm*, 46-47; Öğmü, *Câhiliyye Döneminde Araplar*, 225; Dindi, *Kur'an'da İslâm Öncesi Kültürün İzleri*, 365-366. Arapların kumar yoluyla kazandıklarını fakirlere dağıtma âdetleri sebebiyle üzüm *kerm* (كِرْم), üzümden elde edilen şaraba da *bintü'l-kerm* dendiği ifade edilir. bk. Mübârekfûrî, *er-Rahîki'l-mahtûm*, 46.

<sup>44</sup> Geniş bilgi için bk. Hûfî, *el-Hayâtü'l-'arabiyyetu*, 240-252; Mübârekfûrî, *er-Rahîki'l-mahtûm*, 46-47; Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*, 188-190.

<sup>45</sup> Mustafa Çağrı, "Ahlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/1.

<sup>46</sup> el-Fecr 89/17-18; el-Mâûn 107/2-3.

<sup>47</sup> en-Nisâ 4/10.

<sup>48</sup> Âl-i İmrân 3/180.

<sup>49</sup> el-Beled 90/5-6.

<sup>50</sup> et-Tevbe 9/75-76.

<sup>51</sup> Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 118-119.

<sup>52</sup> Öğmü, *Câhiliyye Döneminde Araplar*, 241.

asaleti, cömertliği ve cesareti sayesinde takdir edilmek, şöhret kazanmak ve etrafa korku salmak Arapların en büyük hedefidir. Câhiliye Arapların misafir ağırlama konusunda fedakâr davranmaları, hatta bu konuda aşırıya kaçmalarının arkasında ahlakî ve insanî duygulardan ziyade kendilerinin veya kabilelerinin şan ve şöhretini yayma düşüncesi yatmaktadır.<sup>53</sup>

Arapların kerem algısıyla ilgili bu bilgilerden sonra *k-r-m* kökünün câhiliye şiirindeki kullanımına geçilebilir. Bu kök, isim ve fiil formlarıyla İslâm öncesi şiirinde yaygın bir şekilde kullanılmıştır. Aşağıdaki örnekler, bu kökün câhiliye şiirindeki durumu hakkında yeterince fikir vermektedir. Muallaka şairlerinden Tarafe (ö. 564 [?]), aşağıdaki beytinde kendisinin şaraba doymuş *kerîm* biri olduğunu ifade eder ve bu haliyle övünür:

كَرِيمٌ يُرْوِي نَفْسَهُ فِي حَيَاتِهِ      سَتَعْلَمُ إِنَّ مُتْنًا عَدَا أَيْنَا الصِّدِي

“Ben hayatında kendini şarapla sulamış (şaraba kandırmış) soylu biriyim. Yarın öldüğümüzde hangimizin daha susuz olduğunu bileceksin.” (Kendisini şaraba doymuş halde öleceğini, kendisini kınayanın ise susuz (şaraba kanmadan) öleceğini söylüyor.)<sup>54</sup> Devam eden beyitte ise cimrilik edip mal biriktiren ile malını dağıtan ve zevküsefa içerisinde harcayanın kabirlerinin birbirinden farksız olduğu vurgulanmaktadır.<sup>55</sup>

Görüldüğü gibi bu şiirde geçen *kerîm* sözcüğü soylu/şerefli anlamıyla kullanılmıştır. Ancak burada şarap içmek, malını dağıtmak ve gününü gün etmekle övünen bir *kerîm* mevzubahistir. Yeri gelmişken câhiliye dönemi Araplarının aşırı şarap içme âdetlerini, soylu olmanın işareti kabul ettiklerini ve bununla övündüklerini hatırlamakta yarar var. Onlar açısından asil tabiatlı bir kişi yarını düşünmez, efelik yapma uğruna cömertçe davranışlarda bulunur. *Kerîm* sıfatı, sınırsız cömertlik ve asalet fikirlerinin bir bileşimi için kullanılır.<sup>56</sup>

<sup>53</sup> Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu*, 152.

<sup>54</sup> Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakâti's-seb'*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1989), 107; *Muallakat (Yedi Askı)*, çev. Şerafeddin Yaltkaya (İstanbul: MEB Yayınları, 1989), 62; *Yedi Askı (Arap Edebiyatının Harikaları)*, çev. Nurettin Ceviz vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 59.

<sup>55</sup> Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakâti's-seb'*, 107; *Muallakat (Yedi Askı)*, 62; *Yedi Askı (Arap Edebiyatının Harikaları)*, 59.

<sup>56</sup> Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 112. Arapların cömertlikle övünme hallerini bir hamaset şairi şöyle ifade etmiştir:

نُدَافِعُ عَنْ أَحْسَابِنَا بِالْحَوْمِهَا      وَأَلْبَانِنَا، إِنَّ الْكَرِيمَ مُدَافِعُ

“Onların (develerin) etleriyle ve sütleriyle, (ecdadımızdan gelen) şerefimizi/onurumuzu savunuruz (koruruz). Çünkü *kerîm* (kişi), (şerefini) koruyandır. Bk. Şentemerî, *Şerhu Hamâseti Ebî Temmâm*, 2/1008.

Bazı şiirlerde *kerîm* sözcüğünün çoğulu olan *kirâm* ile güç-kuvvet ilişkisi dikkat çeker.<sup>57</sup> Tarafe'ye ait şu şiirde ise “soylular/şerefliiler” anlamında kullanılan *kirâm* ile zenginlik arasındaki irtibatı görmek mümkündür:

فَلَوْ شَاءَ رَبِّي كُنْتُ قَيْسَ بْنَ خَالِدٍ      وَلَوْ شَاءَ رَبِّي كُنْتُ عَمْرُو بْنَ مَرْثَدٍ  
فَأَصْبَحْتُ ذَا مَالٍ كَثِيرٍ وَرَأْسِي      بُنُونِ كِرَامٍ سَادَةٌ لِمَسْوَدٍ

“Şayet Rabbim dileseydi, (varlıklı oluşları ve asaletli evlatlarıyla bilinen Arapların uluları) Kays b. Hâlid ve Amr b. Mersed (gibi) olurdu. (Bu durumda onlar gibi) varlıklı biri olurdu ve *kerem* sahibi babanın *soylu evlatları* ziyaretime gelirlerdi.”<sup>58</sup>

*K-r-m* kökü, mastar-isim olan *kerem* formuyla da kullanılmıştır. Başka bir muallaka şairi Lebîd'e (öl. 40/660) ait aşağıdaki beyitte, *kerem* ile fazilet (fadl), yardım ve cömertlik arasındaki yakın-anlam ilişkisi dikkat çeker:

فَضْلاً وَذُكْرَمٍ يُعِينُ عَلَى التَّدْيِ      سَمَّحٌ كَسُوبٍ رَغَائِبٍ غَنَائِمًا

“(Ganimetleri taksim eden) kişi bunları bir erdem olarak yapar. Cömertlik yapacak birine yardım eden *kerem sahibi*, yumuşak huylu ve iyi hasletleri kendinde toplamış olan ve bunları ganimet bilen kişi bizdendir.”<sup>59</sup>

*K-r-m* kökü, diğer bir muallaka şairi Antere'nin (öl. 614) bir şiirinde if'âl babının ism-i meful (mükrem) formunda geçer. Antere, bu şiirde sevgilisi Able'nin kendi gözünde çok değerli olduğunu anlatır:

وَلَقَدْ نَزَلَتْ فَلَا تَطْطِي غَيْرَهُ      مَيِّ بِمَنْزِلَةِ الْمَحَبِّ الْمَكْرَمِ

“(Ey sevgili!) sevilen ve değer verilen bir misafir gibi gönlüme yerleştin. (Bundan emin ol ve) Aklına başka şeyleri getirme.”<sup>60</sup>

<sup>57</sup> *Kirâm* sözcüğünün geçtiği Züheyr b. Ebû Sülmâ'a (öl. 600 [?]) ait şiirde *soylu* bir kabilenin gücüne işaret vardır:

كِرَامٌ فَلَا ذُوَالضِّغْنِ يُدْرِكُ تَبْلَهُ      وَلَا الْجَارِمُ الْجَائِي عَلَيْهِمْ بِمُسْلَمِ

“O öyle soylu ve şanlı bir kabile ki, ne kin tutan onlardan intikam alabilir ne de onlara karşı suç ve cinayet işleyen (kendilerinden) emin olabilir.” (Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakâti's-seb'*, 175).

<sup>58</sup> Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakâti's-seb'*, 111; *Muallakat (Yedi Askı)*, 68; *Yedi Askı (Arap Edebiyatının Harikaları)*, 60.

<sup>59</sup> Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakâti's-seb'*, 260-261; *Muallakat (Yedi Askı)*, 121-122; *Yedi Askı (Arap Edebiyatının Harikaları)*, 106.

<sup>60</sup> Antere b. Şeddâd el-Absî, *Dîvânü Antere*, şrh. el-Hatîbu't-Tebrîzî, thk. Mecîd Tarâd (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993), 153; Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakâti's-seb'*, 127; *Muallakat (Yedi Askı)*, 166; *Yedi Askı (Arap Edebiyatının Harikaları)*, 147. Züheyr b. Ebû Sülmâ, bir beytinde *k-r-m* kökü fil formunda kullanılmıştır. Bu şiirde de insanın kendisine değer vermesinden bahsedilir:

وَمَنْ يَغْتَرِبْ يَحْسِبْ عَدُوًّا صَدِيقَهُ      وَمَنْ لَمْ يَكْرَمْ نَفْسَهُ لَمْ يَكْرَمْ

“Kim yurdunu terk ederek gurbete çıkarsa, düşmanını dost sanır. Kim de (ahlaksızlık ve alçaklıktan uzak durarak) kendine değer vermezse, insanlar da ona değer vermezler. Bk. Zevzenî, *Şerhu'l-Muallakâti's-seb'*, 262-263; *Muallakat (Yedi Askı)*, 124; *Yedi Askı (Arap Edebiyatının Harikaları)*, 85.

Bu şiirlerden hareketle keremin “şarap içme”, “zevküsefa içerisinde yaşama”, “zenginlik”, “güç-kuvvet”, “asalet/soyluluk”, “cömertlik” ile irtibatlı bir şekilde kullanıldığını söylemek mümkündür. Başka bir deyişle câhiliye toplumunda bu tür davranış ve âdetlerin, bedevî Araplar tarafından insanları değerli kılan (kerem sahibi yapan) bir faktör olarak algılandığı ifade edilebilir. Son şiirde geçen kerem (mükrem) sözcüğü ise bu kökün temel anlamıyla doğrudan bağlantılı bir şekilde “değerli olma/şerefli olma” içeriğiyle kullanılmıştır. Arapların zihninde cömertlik ile câhiliye şeref anlayışı arasında yakın bir ilişki vardır. Cömertçe davranışlar, gerçek asaletin bir kanıtı olarak görülmektedir. Üstelik cömertlik uğruna yapılan hareketler aşırı olduğu oranda hayranlık uyandırmakta, yapılan cömertlikler her zaman iyilik etme ve cana yakınlık saikiyle olmamaktadır.<sup>61</sup>

### 3. Kur'an Sözlüklerinde Kerem Kavramına Verilen Anlamlar

Kur'an sözlüklerinden, genel sözlüklerden farklı olarak doğrudan Kur'an'ın bilinmeyen veya anlaşılması zor olan kelimelerinin manaları üzerine yoğunlaşan *garîbu'l-Kur'an* türü kitaplarla, anlambilim sözlük kategorisinde değerlendirilen ve kavram çalışmaları için kıymetli kaynaklar mesabesinde olan *el-vücûh ve'n-nezâir* tarzı eserler kastedilmektedir.<sup>62</sup> *K-r-m* kökünün Kur'an'daki kullanımı ve Kur'an bütünlüğünde taşıdığı anlamların tespitine geçmeden önce *el-vücûh ve'n-nezâir* türü eserlerde, bu kökten türeyen kelimelere verilen manalara işaret etmek yerinde olacaktır. Çünkü bu tarz eserlerde, kelimelerin sözlük anlamları yanı sıra âyetlerin bağlamları dikkate alınmış, kelimelerin bulunduğu siyakta taşıdığı anlamlar belirlenmeye çalışılmıştır.<sup>63</sup>

Bu alandaki ilk eseri yazan Mukâtil b. Süleyman (öl. 150/767), *k-r-m* kökünün (*kerîm*) Kur'an'da “güzel (hasen)”,<sup>64</sup> “mevki bakımından Allah nezdinde değerli olan”,<sup>65</sup> “kendini üstün gören (mütekerrim)”,<sup>66</sup> “Müslümanlar”,<sup>67</sup> “Rab (kusurları bağışlayan Yüce Allah)”<sup>68</sup> ve “fazilet”<sup>69</sup> şeklinde altı anlama geldiğini ifade eder.<sup>70</sup> Daha sonra yazılan bu tarz eserlerde büyük oranda Mukâtil'in etkisi görülür. Örneğin Yahya b. Sellâm (öl. 200/815) ve Dâmegânî'nin (öl. 478/1085) tespit ettiği anlamlar, Mukâtil'in belirledikleriyle aynıdır.<sup>71</sup> Harun b. Musa (öl. 170/786) ise Mukâtil'in,

<sup>61</sup> Izutsu, *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*, 111-112.

<sup>62</sup> Mesut Okumuş, “Semantik ve Analitik Açından Kur'an'da “Salat” Kavramı”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2004/2), 11.

<sup>63</sup> M. Suat Mertoğlu, “Vücûh ve Nezâir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/142.

<sup>64</sup> en-Nisâ 4/31; en-Neml 27/29; eş-Şuarâ 26/7.

<sup>65</sup> et-Tekvîr 81/19; el-Hucurât 49/13.

<sup>66</sup> ed-Duhân 44/49.

<sup>67</sup> Abese 80/16; el-İnfîtâr 82/10-11.

<sup>68</sup> el-Mü'minûn 23/116; en-Neml 27/40; el-İnfîtâr 82/6.

<sup>69</sup> el-İsrâ 17/62, 70; el-Fecr 89/15.

<sup>70</sup> Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Bağdat: Mektebetü'r-Rüşd, 2011), 196-197.

<sup>71</sup> Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârîf*, thk. Hind Ahmed Şelebî (Amman: Müessesetu Âli'l-Beyt, 2007), 320-322; Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Muhammed ed-Dâmegânî, *el-Vucûh ve'n-nezâir li elfâzi*

*mütekerrim* diye açıkladığı Duhân 44/49. âyette geçen *kerîm* sözcüğüne *mütekebbir* anlamı vermiştir. Tespit ettiği diğer anlamlar aynıdır.<sup>72</sup> Ancak İbn Kuteybe (öl. 276/889) ve Ebû Hilâl el-Askerî'nin (öl. 400/1009) *k-r-m* kökünün temel/kök anlamına dikkat çektikleri görülür. İbn Kuteybe, *k-r-m* kökünün asıl anlamının “şeref” olduğunu ve bu kökün Kur'an'da şerefli ve faziletli, bağışlayıcı (safûh), keremi çok olan ve güzel (hasen) anlamlarını ihtiva ettiğini belirtir.<sup>73</sup> Ebû Hilâl el-Askerî ise bu kökün asıl anlamının “şeref” ve “fazilet” olduğunu ve Kur'an'da en faziletli (efdâl), şeref, bağışlayıcı (safûh), cömert (azîz), çok (kesîr), hasen ve cömert (cevâd) şeklinde yedi manaya geldiğini ifade eder.<sup>74</sup> Ayrıca Hîrî (öl. 430/1039) ve İbnü'l-Cevzî'nin (öl. 597/1201) de büyük oranda aynı anlamları tespit ettikleri görülür.<sup>75</sup>

Neticede belirlenen bu anlamlar, büyük oranda birbirinin tekrarı gibidir. Bu durum, bu alanda eser yazan âlimlerin selefleriyle aynı görüşü benimsediklerini gösterir. Diğer taraftan ilgili kaynaklarda, keremin bulunduğu siyakta farklı anlamlar taşıdığı ifade edilmiştir. Bu çerçevede özellikle Duhân 44/49. âyette geçen *kerîm* sözcüğünün delaletiyle ilgili farklı açıklamalar olmakla birlikte, ana hatlarıyla *hasen*, *kesîr*, *safûh*, *fazilet* ve *şeref* manaları ön plana çıkmaktadır. Tespit edilen bu manalar ise *k-r-m* kökünün, Kur'an'da kullanıldığı bağlama ve izafe edildiği varlığa göre ifade ettiği anlamlar konusunda belli oranda bilgi vermektedir. Ancak genel itibariyle sözü edilen kaynaklarda tespit edilen anlamlar ile keremin temel/kök anlamı arasındaki ilişkiye temas edilmemiş, sadece onun bağlama göre kazandığı farklı ve yeni manalar sıralanmıştır.

#### 4. Kerem Kavramının Kur'an'daki Anlam Çerçevesi

*K-r-m* kökü hem isim hem de fiil formlarıyla Kur'an'da geçer. 38'i Mekkî, 9'u Medenî olmak üzere Kur'an'da toplam 47 defa zikredilir. Altı yerde<sup>76</sup> fiil (ekrame ve kerrame) halinde geçen bu kök, diğer âyetlerde *ekrem*, *kerîm/kirâm*, *ikrâm*, *mükerreme*, *mükrem* ve *mükrim* şeklinde isim formlarıyla kullanılır.

##### 4.1. Keremle ilgili Kelimeler

Bir kelimenin anlam alanının belirlenmesi ve bu alanın sınırlarının netleştirilmesi, temel/kök anlamının yanı sıra, mana yönünden ilişkili olduğu kelimelerin de izah edilmesine bağlıdır. Bu sebeple keremin yakın-anlam ve zıt-anlam

*kitâbillehi'l-azîz*, thk. Muhammed Hasen Ebu'l-Azm ez-Zeffî (Kahire: Vizâratu'l-Evkâf, 1995), 175-176.

<sup>72</sup> Hârûn b. Musa, *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin (Bağdat: Dâru'l-Hürriyye li't-Tibâ'ati, 1989), 208-209.

<sup>73</sup> İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, 494-495.

<sup>74</sup> Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vucûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhammed Osman (Kahire: Mektebetu'ss-Sekâfeti'd-Diniyye, 2007), 418-419.

<sup>75</sup> Abdurrahman İsmail b. Ahmed ed-Darîr el-Hîrî en-Neysâbü'rî, *Vucûhu'l-Kur'ân*, thk. Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî (Dimeşk: Dâru's-Sekâ, 1995), 282; Cemâluddîn Ebu'l-Ferec Andurrahman İbnü'l-Cevzî, *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir fi 'ilmi'l-vucûh ve'n-nezâir*, thk. Muhammed Abdulkerîm Kâzım er-Râdî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1984), 521-522.

<sup>76</sup> Yûsuf 12/21; el-İsrâ 17/62, 70; el-Fecr 89/15, 17.



yönünden irtibatla olduğu kelime ve kavramların tespit ve izah edilmesi önem arz etmektedir.

#### 4.1.1. Keremle Anlam Yakınlığı Olan Kelimeler

Kerem kavramı, ağırlıklı olarak Mekki âyetlerde olmak üzere Kur'an'ın birçok sûresinde bazı kavram ve kelimelerle aynı bağlamda bulunur. Söz konusu kelimelerin genelini, keremle yakın-anlam irtibatı vardır. Yüce Allah'ın mağfireti, nimeti ve mükâfatı çerçevesinde zikredilen bu kelimeler, Allah'ın sevdiği ve değer verdiği kullarına yönelik lütfunu ifade etmek için kullanılmıştır. *Nimet*, keremle anlam yakınlığı olan kelimelerden biridir. Keremle nimetin aynı siyakta bulunduğu âyetlerde, Allah'ın insana ikramda bulunması (ekrame) ve bol nimet vermesine (ne'ame) işaret edilir.<sup>77</sup> Keremle yakın anlamlı kelimelerden biri de *ihsan*dır. İsrâ 17/23. âyette, anne-babaya ihsanda bulunması emredilir ve onlara güzel söz söylenmesi (kavlen kerîmen) istenir. Aynı sûrenin 70. âyetinde ise insanın şan ve şeref sahibi kılındığı (kerrame) ve üstün yaratıldığı (faddale) ifade edilirken *kerem*, *fadl* ve *rızık* kavramları vasıtasıyla Allah'ın insana olan lütufları hatırlatılır.<sup>78</sup> Ayrıca birçok âyette *kerem* (*kerîm*), *mağfiret*, *ecir* ve *rızık* kavramları birlikte kullanılır. Bu kavramların zikredildiği âyetlerde, genel itibarıyla zikre (Kur'an'a) tabi olma ve görmediği halde Rahman'dan korkma, Allah'a iman, Allah'a ve Elçisine itaat ve güzel işler yapma, Allah yolunda hicret ve cihad ve muhacirlere yardım etme, sadaka ve Allah'a güzel bir ödünç (karz-ı hasen) verme gibi davranışlara sahip olanların Allah'ın mağfireti, mükâfatı ve *kerîm rızık*nı hak edecekleri ifade edilir.<sup>79</sup>

Burada sayılanların dışında kerem sözcüğü *azîz*,<sup>80</sup> *iclâl*,<sup>81</sup> (birr kökünden olan) *berare*<sup>82</sup> ve açıklamasına daha sonra yer verilecek olan *takvâ* kavramı ile aynı bağlamda ve yakın anlamlı bir şekilde zikredilir.

Neticede kerem kavramı, Kur'an'da, kendisi gibi olumlu içeriğe sahip olan *nimet*, *ihsan*, *fadl* (*fazilet*), *mağfiret*, *ecir*, *rızık* ile aynı bağlamda kullanılmıştır. Diğer taraftan bu kelimelerle birlikte Allah'a izafe edilmiş ve Kur'an metninde onlarla yakın-anlam irtibatı kurularak anlam alanı değiştirilmiştir. Buna göre şerefli ve değerli olmak; soy sop, zenginlik, güçlü olma ve saçıp savuracak derecede cömertlik gibi faktörlere bağlı değildir. Bilakis insanı şeref ve değerli kılan sadece yüce Allah'tır, dolayısıyla söz konusu âyetlerde belirtilen Allah'a inanma ve derin saygı duyma (haşyet), Allah yolunda hicret ve cihad, salih amel, karz-ı hasen vb. davranışlardır.

<sup>77</sup> el-Fecr 89/15; ed-Duhân 44/26-27. Ayrıca bk. es-Sâffât 37/41-43.

<sup>78</sup> el-İsrâ 17/70.

<sup>79</sup> Yâsîn 36/11, 26-27; Sebe 34/4; el-Hac 22/50; el-Ahzâb 33/31, 44; en-Nur 24/26; el-Enfâl 8/2-4, 74; el-Hadîd 57/11, 18.

<sup>80</sup> ed-Duhân 44/49.

<sup>81</sup> er-Rahmân 55/27-28.

<sup>82</sup> Abese 80/16.

#### 4.1.2. Keremle Zıt Anamlı Kelimeler

Etimolojisinin işlendiği bölümde ifade edildiği gibi kerem kavramı, “aşağılık, cimrilik, kötü ahlak”<sup>83</sup> anlamına gelen *lu'm* sözcüğünün karşıtıdır. Ancak bu kelime Kur'an'da geçmez. Kerem kavramı, Kur'an'da *lu'm* sözcüğüyle anlam yakınlığı olan *ihâne* (إهانة) ile karşıt bir şekilde zikredilir. “Sekine/vakar” ve “zillet/alçaklık”<sup>84</sup> anlamındaki *h-v-n* kökünden alınan *ihâne*, Furkan sûresinde “vakar” muhtevasıyla,<sup>85</sup> diğer âyetlerde de Yüce Allah'ın müstahak olanlara uyguladığı manevî/psikolojik ceza anlamıyla kullanılır.<sup>86</sup> İki sûrede *kerem-ihâne* sözcüklerinin karşıtlığı söz konusudur. Hac sûresinde, göklerdeki ve yerdeki varlıkların Allah'a boyun eğmekle birlikte, birçok insanın Allah'a karşı geldikleri için azabı hak ettikleri vurgulanır ve Allah'ın hor ve hakir kıldığı kimseyi değerli kılacak, ona itibar ve şeref kazandıracak kimsenin olamayacağı belirtilir: “...Allah kimi hor ve hakir kılsa (yuhin), artık onu değerli kılacak (mükrim) bir kimse yoktur. Şüphesiz Allah dilediğini yapar.”<sup>87</sup> Bu âyette kerem, kök anlamıyla bağlantılı olarak “şeref/onur ve değer” muhtevasıyla kullanılmıştır. Ancak burada insanı değerli yapan hususların, çoğu zaman savurganlık boyutunda olan cömertlik, asalet, güç, iktidar gibi şeylerin olmadığına dikkat edilmelidir. İnsana şeref ve itibar kazandıracak tek varlık Yüce Allah'tır. Onun kendi haline bırakıp terk ettiği, kulluğundan ve kapısından kovduğu kişiyi onurlandıracak kimse yoktur.<sup>88</sup>

*Keremle ihâne* zıtlığının görüldüğü diğer yer Fecr 89/15-16. âyetleridir. Kâfir insanın<sup>89</sup> karakterine işaret edilen bu âyetlerde, Yüce Allah'ın insanı nimetler ve zenginlikle deneyip mal-mülk ile ona ikramda bulunduğunda, onu üstün kıldığında (ekramehû) ve lütfundan ona bol bol nimet verdiğinde onun “*Rabbim bana ikram etti (ekrame)*” (Fecr 89/15) diyeceği ve bu keramet sebebiyle sevineceği ifade edilir. Ancak aynı insanı fakirlikle imtihan edip rızkını daralttığı ve onun malını çoğaltmadığında “*Rabbim beni aşağıladı (ehâne)*” (Fecr 89/16) diyeceği belirtilir. Bu kişi, Rabbinin fakirlikle kendisini aşağıladığını düşünür ve Allah'ın verdiği sağlık sıhate karşılık şükürde bulunmaz.<sup>90</sup> Görüldüğü gibi bu âyetlerde, varlık ve yoklukla imtihan edilen kâfir/müşrik insanın tutumu, *ikrâm* ve *ihâne* kavramlarıyla anlatılmıştır. Ne var ki o, nimetin ve yokluğun bir imtihan olduğunu kavrayamamakta ve bu sebeple eleştirilmektedir. Burada insanın, Allah'ın lütfunu kendisinin bir hakkı olarak görmesi söz konusudur. Ayrıca o, refah yokluğunu bir imtihan olarak değil,

<sup>83</sup> İbn Fâris, “lem”, 5/226.

<sup>84</sup> İbn Fâris, “hvn”, 6/21.

<sup>85</sup> el-Furkân 25/63.

<sup>86</sup> Kaya, *Kur'an'da Azap*, 178-180.

<sup>87</sup> *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2008), el-Hac 22/18.

<sup>88</sup> Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010), 9/357.

<sup>89</sup> Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsîn et-Turkî (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2006), 22/275. Ayrıca bk. Kaya, *Kur'an'da Azap*, 179.

<sup>90</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Çur'ân*, thk. Abdullâh b. Abdulmuhsîn et-Turkî (Kahire: Dâru Hecr, 2001), 27/376.

ilahi adaletsizliğin bir göstergesi olarak kabul etmekte, bu sebeple Allah'ın varlığını inkâra kadar gitmektedir.<sup>91</sup>

Kerem kavramı ayrıca sözlükte, düşünülmeden söylenen çirkin söz<sup>92</sup> anlamındaki *lağv* ile de karşıt bir şekilde zikredilir. Müminlerin özelliklerinden bahsedilen Furkân 25/72. âyette, (müşriklerin) çirkin sözlerine (lağv) muhatap olduklarında müminlerin, *kirâm insanların* gidişi gibi ortamı terk edecekleri, batıl işlere dâhil olmayacakları ve kendilerine değer vererek çirkin şeylerden uzaklaşacakları ifade edilir.<sup>93</sup>

Neticede kerem kavramı, sözlük anlamlarında olduğu gibi Kur'an'da da olumlu bir içerikle kullanılmıştır. *İhâne* ve *lağv* kelimeleriyle olan karşıtlığı bunu göstermektedir. Ayrıca sözü edilen âyetlerde değer verme, yüceltme, ikram etme ve nimet vermenin yanı sıra aşağılamanın (ihâne) da Allah'ın elinde olduğu vurgulanmıştır.

## 4.2. Kerem Kavramının Türevleri

### 4.2.1. Keremin İsim Formu

*K-r-m* kökünden türeyen isim formları, Kur'an'da daha fazla kullanılır. Bu kök, *kerîm*, *kirâm*, *ekrem*, *mükrem*, *mükrim*, *ikrâm* ve *mükerreme* isim formlarıyla 41 âyette geçer.<sup>94</sup>

**Ekrem:** *Ekrem* (عَكْرَمٌ) sözcüğü *k-r-m* kökünün ism-i tafdil formudur. İsm-i tafdil, müşterek niteliklere sahip iki şeyi mukayese eden ve söz konusu nitelikte bir varlığın ötekinden daha üstün olduğuna delalet eden bir isimdir.<sup>95</sup> *Ekrem* sözcüğü, Alak ve Hucurât sûrelerinde birer defa zikredilir. Bu kelime, Kur'an'ın ilk nazil olan âyetlerinde<sup>96</sup> Allah'a izafe edilerek kullanılır ve kerem vasfının nihai noktasını, Allah'ın kereminin her türlü keremin üstünde ve mükemmel olduğunu, kerem olma konusunda hiçbir benzerinin olmadığı ifade eder.<sup>97</sup> İlk nazil olan âyetlerde *ekrem*

<sup>91</sup> Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 3/1268.

<sup>92</sup> Râgıb el-İsfehânî, *el-Mufredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beirut: Daru'l-Ma'rife, ts.), "İğv", 451.

<sup>93</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 15/476. Ayrıca bk. Ahmed b. Yusuf Abduddâim es-Semîn el-Halebî, *'Umdetu'l-huffâz fî tefsîri eşrefi'l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 3/389.

<sup>94</sup> Muhammed Fuâd Abdalbâkî, *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1987), "krm", 602-603.

<sup>95</sup> Ahmed el-Hâşimî, *el-Kavâidu'l-esâsiyye li'l-lugati'l-'Arabiyye* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.), 316-317; Mehmet Maksudoğlu, *Arapça Dilbilgisi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 184; Mustafa Meral Çörtü, *Arapça Dilbilgisi (Sarf)* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 474.

<sup>96</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmud Şehhâte (Beirut: Müessesetu'l-Târîhi'l-'Arabî, 2002), 4/761.

<sup>97</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, 17/270; Cârullah Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vucûhi't-te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvad (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykân, 1998), 6/403-404; Ebu'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr* (Beirut - Dimeşk:

zikredilmesi, Yüce Allah'ın, Hz. Peygamber'i (sav) risalet ve nübüvvet için seçmesi ve ona Kur'an'ı öğretmesinin, kendisine olan ihsan ve lütfunun başlangıcı olduğunu bildirmeye yöneliktir. Çünkü Allah bunu minnet, lütuf ve ihsan (kerem) bağlamında zikretmiştir. O, sayısız nimetlerle kullarına ihsanda bulunur, inkârlarına, emirlerini terk etmeleri ve yasaklarını çiğnemelerine rağmen acele edip onları cezalandırmaz ve onların tövbelerini kabul eder. Bu nedenle onun kereminin sınırı ve sonu yoktur.<sup>98</sup> Allah'ın *ekrem* olması, aynı zamanda bir karşılık olmaksızın nimet vermesi ve korku duymaksızın bağışlamasıyla ilgili bir durumdur. Dolayısıyla tek hakiki *kerîm* odur.<sup>99</sup> Bazı tefsirlerde, buradaki *ekrem* kelimesi, *kerîm* ile açıklanmıştır.<sup>100</sup>

*Ekrem* formunun geçtiği diğer âyette, ekrem-takvâ ilişkisi dikkat çekmektedir. Aslında bu ilişki, câhiliye döneminde söz konusu değildir. Kerem kavramının, bu âyetteki muhtevâsının iyi anlaşılması için takvâ kavramı hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır. Çünkü kerem-takvâ arasındaki kurulan irtibatla kerem kavramı, İslâm öncesi ilkel asalet davasından arındırılmıştır.<sup>101</sup> Sözlükte korumak, himaye etmek, sakınmak, örtmek (setr), korkmak ve bir şeyi, ona (kendisine) zarar verecek ve eziyet edecek şeylerden korumak<sup>102</sup> gibi anlamlara gelen *v-k-y* kökünden alınan takvâ, insanın kendisini günaha işlemekten sakındırması,<sup>103</sup> Allah'a itaat ederek onun azabından çekinme ve azaba sebep olan davranışlardan nefsi koruma anlamına gelir.<sup>104</sup> Câhiliye döneminde, Haniflerin kullanımları dışında, dini bir mana taşımayan ve kısaca "bir şey vasıtasıyla kendini savunmak" anlamına gelen takvâ (ittikâ), Kur'an metninde dini manada kullanılır.<sup>105</sup> Takvâ ve türevleri 258 âyette geçer.<sup>106</sup> Bu âyetlerde takvâ, insanın kendisini Allah'ın gazabı ve azabından korumak için salih amel işlemesi anlamını ifade eder. Bunun yolu da Allah'a ibadet etmek, onun emirlerine tabi olmak ve yasaklarından kaçınmaktır.<sup>107</sup>

Mektebetu'l-İslâmî, 1984), 9/176; Ebû Hayyân el-Endelûsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. Adil Aḥmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvaḍ (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 8/488.

<sup>98</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, 17/270; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/403-404. Ayrıca bk. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 8/488.

<sup>99</sup> Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1981), 32/16; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, thk. Muhammed Subhî Ḥâsen Hallâk-Muhammed Ahmed el-Etraş (Beirut: Dâru'r-Reşîd-Müessesetu'l-İmân, 2000), 3/551.

<sup>100</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 9/176; Kurtubî, *el-Câmi'*, 22/377.

<sup>101</sup> Öznurhan, "Kur'an'ın Arap Diline Tesiri", 141-142.

<sup>102</sup> Râgıb el-İsfehânî, "vky", 530; Ali b. Muhammed eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât* (Beirut: Mektebetu Lübnan, 1985), 68; Hasan Basri Çantay, *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Elif Ofset, 1990), 1/13; Üde Ebû Halîl Üde, *et-Tatavvuru'd-delâli beyne lugati's-si'ir'l-câhilî ve lugati'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985), 315; Süleyman Uludağ, "Takvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/484.

<sup>103</sup> Râgıb el-İsfehânî, "vky", 530-531.

<sup>104</sup> Cürcânî, *Kitâbu't-ta'rîfât*, 68.

<sup>105</sup> Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, 299-300, 302.

<sup>106</sup> Bk. Abdalbâkî, "vky", 758-761.

<sup>107</sup> Celaluddîn el-Mahallî-Celâluddîn es-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, thk. Fahreddîn Kabâve (Beirut: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 2003), 2, 4; Üde, *et-Tatavvur*, 316.

*Ekrem* formu, Hucurât 49/13. âyette<sup>108</sup> takvâ ile birlikte kullanılır: “Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkekle bir dışiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kavimlere ve kabilelere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız, O'ndan en çok korkanınızdır. Şüphesiz Allah bilendir, her şeyden haberdardır.” Bu âyette, insanın *ekrem* yapan hususun *takvâ* (etkâ) olduğu ifade edilir. Bu irtibatı ifade eden *inne ekramekum 'indellâhi etkâkum* cümlesi, neseple övünmeyi yasaklamanın gerekçesi mahiyetindedir.<sup>109</sup> Çünkü bu âyette, faziletli ve değerli olmanın (keramet) *takvâ* ile olacağı açıklanır. İnsanların babaları ve kabileleriyle iftihar etmeleri, değerli olmanın (kerem) kaynağı değildir. Aksine kabileler insanların tanışmaları için yaratılmıştır. Diğer taraftan insanın değerli ve soylu atalardan olması, kendisinin tercih ettiği bir durum da değildir. İnsanın *ekrem* olması, günahlardan kaçınmak ve Allah'ın emirlerine itaat etmek gibi davranışlara, yani *takvâyâ* bağlıdır. Bu da Allah'ın emir ve yasaklarına tazimle olur. İnsanın bu yaptıklarına Allah'ın lütfu ve keremi de eklenince fazilet ve değerli olmaya (keramet) erişmek mümkün olur.<sup>110</sup> Diğer bir ifadeyle bu âyette, Allah katında en değerli (kerem) olmanın soy soplâ değil, günahlardan kaçınarak ve farzları eda ederek Allah'tan en çok ittikâ etmekle olacağı ifade edilir.<sup>111</sup>

Özetle kerem (*ekrem*), câhiliye dönemindeki kullanılışından farklı olarak Allah'a zafe edilmiş ve hakikatte mutlak *ekrem* olan tek varlığın Yüce Allah olduğu belirtilmiştir. İnsanın *ekrem* olması ise Allah'tan ittikâ etmesine bağlanmıştır.

**Kerîm:** Kelimeler ve kavramlar buldukları siyakta ve izafe edildikleri varlıklara göre farklı anlamlar ifade eder. *Kerîm* sözcüğü de bu tür kavramlardan biridir. Kur'an'da *rızk*, *kitap*, *resul*, *arş*, *makam*, *medhal*, *kavl*, *ecr* kelimelerinin sıfatı olarak gelmiş, kullanıldığı bağlama göre farklı anlamlar yüklenmiştir.<sup>112</sup> *Kerîm* sıfatı müşebbehe kalıbıdır. Bu kalıp, genelde lazım (geçişsiz) fiillerden türer ve ism-i faille aynı anlamı ifade eder. Ancak sübûta (süreklilik, kalıcılık) delalet etmesi yönünden ism-i failden ayrılır.<sup>113</sup> Diğer taraftan *kerîm*, *k-r-m* kökünün Kur'an'da en fazla

<sup>108</sup> Bu âyetin sebep-i nüzulüyle ilgili birkaç rivayete yer verilir. İlkine göre bu âyet, Mekke'nin fethedildiği gün, Hz. Peygamber'in (sav) emriyle Bilal-i Habeşî'nin Kabe'nın üstüne çıkıp ezan okumasını kabullenemeyen bazı kişilerin hakkında nazil olmuştur. İkinci rivayete göre bu âyet, mescitte kendisine yer vermeyen birisine “Sen falan kadının oğlu musun?” diyen Sâbit b. Kays hakkında nazil olmuştur. Üçüncü rivayete göre Hz. Peygamber'in (sav) arkasında beş vakit namaz kılan siyahi bir kölenin vefatının ardından, Hz. Peygamber'in (sav) onun yıkama, tekfin ve defin işlerini üstlenmesi sonucunda siyahi köleye iltifat ettiğini ve onu kendilerine tercih ettiğini düşünen Ensar ve Muhacir hakkında inmiştir. Bk. Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu nuzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 410-412.

<sup>109</sup> Muhammed el-İmâdî Ebussuûd, *İrşâdu'l-'aklî's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*, thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ (Riyad: Mektebetu'r-Riyâdî'l-Hadâse, ts.), 5/180.

<sup>110</sup> Maturîdî, *Te'vilât*, 14/77.

<sup>111</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/386; Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Maverdî, *en-Nuket ve'l-'uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdurrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye-Müessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, ts.), 5/336; Kurtubî, *el-Câmi'*, 19/417. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/585; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3/309; Ebussuûd, *İrşâd*, 5/180.

<sup>112</sup> Muhammed Abduh, *Tefsîru cüz'i 'amme* (Mısır: Matbaatu Mısır, ts.), 34.

<sup>113</sup> Abduh er-Râcihî, *et-Tatbîku's-sarfi* (Beyrut: Dâru'n-Nahda'l-'Arabiyye, 1973), 79; Hâşimî, *el-Kavâid*, 313; Fâzıl Sâlih es-Sâmîrrâî, *Me'âni'l-ebniyeti fi'l-'Arabiyyeti* (Amman: Dâru İmâr, 2007), 65; Maksudoğlu, *Arapça Dilbilgisi*, 187; Çörtü, *Arapça Dilbilgisi (Sarfi)*, 463.

kullanılan formudur. Farklı varlık ve kelimelerin sıfatı olarak Kur'an'da (üçü *kerîm*'in çoğulu *kirâm* olmak üzere) toplam 30 defa zikredilmiştir.<sup>114</sup>

İki âyette Allah'a izafe edilen<sup>115</sup> *kerîm* kelimesi, aynı zamanda esmâ-i hüsnâdan biridir. Hayrı çok, cömert, nimet veren ve üstün kılan anlamına gelir.<sup>116</sup> *Kerem* (الكرم) kelimesi hem Allah'a hem de insanlara izafe edilir. Yüce Allah'a izafe edildiğinde, onun ihsanda bulunması ve nimet vermesi anlamına gelir. Bu kelime insanı nitelediğinde ise onun ahlakı ve kendisinde tezahür eden güzel fiillerin ismi olur. Ancak insanda bu fiiller görülmedikçe ona *kerîm* denmez.<sup>117</sup> Mutlak *kerîm* olan varlık sadece Yüce Allah'tır. İnsan ise bu vasfı kazanarak bazı durumlarda kendini güzelleştirebilir.<sup>118</sup>

*Kerîm* sözcüğünün Allah'a nispetle kullanıldığı İnfitar sûresinde, Allah'a itaat ve ibadetten yüz çeviren kafir insanın<sup>119</sup> nankörlüğüne işaret edilir.<sup>120</sup> Burada özellikle *kerîm*'in kullanılması, Yüce Allah'ın insanlara olan nimetinin ve lütfunun hatırlatılmasına yöneliktir.<sup>121</sup> Diğer bir husus *kerîm* sözcüğün geçtiği bu sûrede ve Kur'an'da ilk defa zikredildiği âyetlerde (Alak sûresi) benzer şeylere değinilir. Her iki bağlamda da kerem-yaratma ilişkisi göze çarpar. Alak sûresinde, *ekrem* olan Rabbin, insanı yaratması ve ona kalemle yazmayı ve bilmediğini öğretmesinden bahsedilirken, burada *kerîm* olan Rabbin insanı yaratması, şekillendirmesi, düzene koyması ve dilediği biçimde onu oluşturmasından bahsedilir.<sup>122</sup> *Kerîm* sıfatının Allah'a nispet edildiği ikinci âyet, Neml sûresinde Hz. Süleyman'ın kıssasının anlatıldığı bir âyet grubu içinde yer alır.<sup>123</sup> Âyetin sonunda Hz. Süleyman'ın dilinden aktarılan *fe-inne rabbî ganiyyun kerîm* (*Rabbimin hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, çok kerem sahibidir.*) cümlesi, tefsirlerde âyetin konusu ve *k-r-m* kökünün sözlük anlamı ve Kur'an bütünlüğünde taşıdığı anlamlar dikkate alınarak tefsir edilmiştir. Buna göre *ganî* kelimesi, Allah'ın kulunun şükretmesine ihtiyacı olmadığı ve onun nankörlüğünün Allah'a zarar vermeyeceği anlamına gelir.<sup>124</sup> *Kerîm*'in tefsiriyle ilgili

<sup>114</sup> Abdalbâkî, "krm", 602-603.

<sup>115</sup> el-İnfîtâr 83/6; en-Neml 27/40.

<sup>116</sup> Ezherî, *Tehzibu'l-luga*, 10/233.

<sup>117</sup> Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fi letâifi'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdalâlîm eṭ-Ṭahâvî (Kahire: Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, 1973),4/343; Zebîdî, "krm", 33/348.

<sup>118</sup> Gazzâlî, *el-Maksadu'l-esnâ*, 105.

<sup>119</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 27/178.

<sup>120</sup> el-İnfîtâr 82/6.

<sup>121</sup> Muhammed et-Tâhir İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnîsiyye, 1984), 30/175.

<sup>122</sup> el-İnfîtâr 82/6-8. Ayrıca tefsirlerde Allah'ın *kerîm* olmasının, yani insana hayat verip değerli kılmasının ve birçok ihsanda bulunmasının, onu aldanişa ve isyana sürüklememesi gerektiğine vurgu yapılır. Çünkü Allah, insana imkanlar verip sorumlu tutttuktan sonra o asi olabilmekte, üstün kıldığı nimeti inkar etmekte ve değerli görülmenin verdiği aldanişla tekrar Allah'ın lütfuna nail olacağını sanmaktadır. Halbuki Allah'ın kereminin bol olması, insanın bu kereme aldanarak kendini günaha kaptırmasını değil, ona ciddiyetle itaat etmeyi, iman ve itaate daha çok yönelmeyi ve küfür ve isyandan kaçınmayı gerektirir. Bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/330; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3/507; Ebussuûd, *İrşâd*, 5/492.

<sup>123</sup> en-Neml 27/40.

<sup>124</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, 10/387; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/456; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/199; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/568; Ebussuûd, *İrşâd*, 4/264; İbn Aşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 19/272.

olarak da Allah'ın kulundan az ve kolay olanı kabul etmesi,<sup>125</sup> nimetlerine nankörlük eden ve şükretmeyen kullarına lütufta bulunması ve dünyada rızık vermesi, cezalandırmada acele etmemesi ve onlara mühlet vermesi gibi yorumlar ön plana çıkmaktadır.<sup>126</sup>

*Kerîm* kelimesi bazı âyetlerde melekleri nitelemiştir. Tekvîr 81/19. âyette geçen *resûl* kelimesiyle Cebrail kastedilerek onun değerli ve şerefli bir elçi (*resûl kerîm*) olduğu ifade edilir.<sup>127</sup> *Kerîm*in çoğul şekli olan *kirâm* kelimesi de iki âyette meleklerin sıfatı olarak gelir. Bu kelime, İnfitâr 82/11. âyette insanların amellerini yazmakla görevli melekleri niteler (*kirâmen kâtibin*) ve bu vesileyle onların değerli oldukları ifade edilir. Bununla birlikte meleklerin *kirâm* ile vafedilmesi, değerli ve saygın birileriyle birlikte olduğumuzu ifade eder. Değerli varlıklarla birliktelik ise onlara saygı duymayı, karşı çıkmamayı ve onları üzecek davranışlardan uzak durmayı gerektirir. *Kirâmen* sözcüğü, aynı zamanda görevli meleklerin Allah katında değerli ve sakınan varlıklar olduğunun kanıtıdır.<sup>128</sup> *Kirâm* sözcüğü ile meleklerin nitelendiği diğer âyet Abese sûresindedir. Bu sûrede âyetlerin, değerli ve güvenilir melekler (*kirâmin berare*) vasıtasıyla indirildiği ifade edilirken<sup>129</sup> onların Allah katında aziz, saygın ve kıymetli oldukları belirtilir.<sup>130</sup> *Kerîm* sözcüğü Yusuf 12/31. âyette *melek* kelimesini niteler. Ancak burada kullanılan *melekun kerîmun* tamlamasıyla Hz. Yusuf kastedilir.

*Kerîm*in çoğul şekli olan *kirâm*, *k-r-m* kökünün karşıtları işlenirken ifade edildiği üzere Furkân 25/63. âyette müminlerin bir sıfatı olarak geçer. Bu âyet, müminlerin vasıflarının sayıldığı bir bağlamda bulunur.<sup>131</sup>

*Kerîm* iki âyette "peygamber" anlamındaki *resûl* kelimesinin sıfatıdır. Hâkka sûresinde, Kur'an'ın şair veya kahinin sözü olmadığı, bilakis şerefli ve değerli bir elçinin sözü olduğu ifade edilir<sup>132</sup> ve *resûl kerîm* tamlamasıyla Hz. Peygamber (sav) kastedilir.<sup>133</sup> Duhân 44/17. âyette geçen *resûl kerîm* ifadesiyle de Hz. Musa anlatılır. Peygamberlerin *kerîm* olması, onların Allah katında değerli olduklarının ve Yüce Allah'ın, kavimlerin en şerefli ve üstün olanını peygamber seçtiğinin kanıtı olabilir.<sup>134</sup>

*Kerîm* bir âyette Kur'an'ın sıfatıdır. Vâkıa 56/77. âyette Hz. Muhammed'e indirilen kelamın değerli ve şeref bir Kur'an olduğu ifade edilir. Kur'an'ın *kerîm* olmasıyla ilgili şu yorumlar yapılmıştır: Birincisi Kur'an'ın, dünyevi ve uhrevi ihtiyaçların karşılandığı yer olması, dünya ve ahiret işlerini ıslah edecek önemli

<sup>125</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, 10/387.

<sup>126</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/456; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/199; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/568; Ebussuûd, *İrşâd*, 4/264; Mahallî-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, 380; İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 19/272.

<sup>127</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 30/154-155.

<sup>128</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, 17/94.

<sup>129</sup> Abese, 80/11-16.

<sup>130</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, 17/52; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3/500; Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 30/43.

<sup>131</sup> Bk. el-Furkân 25/62-77.

<sup>132</sup> el-Hâkka 69/38-43.

<sup>133</sup> Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3/443; İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 29/141.

<sup>134</sup> Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 3/40. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 27/246.

ilimlerin esaslarını kapsaması ve güzel ahlakı içermesi nedeniyle *kerîm* diye nitelenmiştir. İkincisi, Kur'an'a tabi olan, onu ezberleyen ve okuyan değerli ve şerefli olacağı için o *kerîm* diye anılmıştır. Üçüncüsü, Kur'an Allah katında değerli olduğu için bu şekilde vafedilmiştir.<sup>135</sup> Bununla birlikte Kur'an'ın mutlak *ekrem* ve *kerîm* olan Yüce Allah'ın kelamı olması nedeniyle de *kerîm* ile nitelenmiş olması mümkündür.

*Kerîm* sözcüğü bir yerde kitap kelimesinin sıfatı konumundadır. İlgili âyette, Yemen kraliçesi, Hz. Süleyman'dan kendisine gelen mektubu *kitabun kerîm* diye niteler: "(Süleyman'ın mektubunu alan Sebe' melikesi,) 'Beyler, ulular! Bana çok önemli bir mektup bırakıldı' dedi."<sup>136</sup> Hz. Süleyman'dan gelen mektubun *kerîm* ile nitelenmesi birkaç şekilde izah edilmiştir. Buna göre *kerîm* kelimesi "güzel" anlamına gelmektedir. Kraliçe mektuptaki kelamın güzelliğini ve sözün inceliğini görünce böyle demiştir. Diğer bir yoruma göre mektup mühürlü olduğu için ona *kitabun kerîm* denmiştir. Üçüncü bir açıklamaya göre *inni ulkiye ileyye kitâbun kerîm* (Bana çok önemli bir mektup bırakıldı) cümlesi, "bana değerli (kerîm) bir insandan bir mektup gönderilmiştir." şeklinde takdir edilir. Hz. Süleyman kerem sahibi olmasıyla bilinen bir kimseydi. Bu mektupla Kraliçeye onun kereminin haberi gelmiş oluyor.<sup>137</sup> Daha önce de ifade edildiği gibi Kur'an'da bazı peygamberlerin *kerîm* oldukları ifade edilmiştir.<sup>138</sup> Buna göre peygamberlerin, *ekrem* ve *kerîm* olan Allah'ın, insanların en şerefli ve değerli olanlarından seçip görevlendiği değerli (kerîm) elçiler oldukları ifade edilebilir. Bu sebeple mektubun, değerli ve şerefli (kerîm) olan Hz. Süleyman'dan gelmesi nedeniyle *kitâbun kerîm* şeklinde nitelenmiştir, yorumunun daha isabetli olduğu söylenebilir.

*Kerîm* sıfatının geçtiği Duhân 44/49. âyette alaycı bir üslup (tehekküm) söz konusudur: "(ve deyin ki:) Tat bakalım. Hani sen kendince üstündün, şerefliydin! (el-azîz el-kerîm)". Bu âyetin, Kureyş'in en azizi ve en değerlisi olduğunu ileri süren, iki dağın arasında kendisinden daha güçlü ve itibarlı birisinin olmadığını iddia eden ve böylece kavmi karşısında ululuk taslayan Ebû Cehil hakkında nazil olduğu ifade edilir.<sup>139</sup> Âyette kullanılan tehekküm üslubuyla, Ebû Cehil'in çok güçlü ve değerli olduğuna ilişkin iddiaları alay konusu olmuş, kendine göre ve kendi halkı nezdinde değerli olduğunu zannetse de gerçek anlamda onun aziz ve itibarlı birisi olmadığı ifade edilmiştir. Çünkü eğer değerli olsaydı atâşe girmez ve böyle alaycı bir dile muhatap olmazdı.<sup>140</sup> Ayrıca bu âyette güce, kibre ve şöhrete dayanan câhiliye kereminin hakikatte bir değer ifade etmediği vurgulanır. Çünkü bu çalışmada sık sık

<sup>135</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, 14/231; Mâverdî, *en-Nuket*, 5/463; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 3/367. Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 8/151.

<sup>136</sup> en-Neml 27/29.

<sup>137</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, 10/379-380; Mâverdî, *en-Nuket*, 4/206; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/450; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/565.

<sup>138</sup> el-Hâkka 69/40; ed-Duhân 44/17.

<sup>139</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/825; Mâturîdî, *Te'vilât*, 13/313; Mâverdî, *en-Nuket*, 5/258; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/477; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 7/350.

<sup>140</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/825; Mâturîdî, *Te'vilât*, 13/313; Mâverdî, *en-Nuket*, 5/258; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/477; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-Mesîr*, 7/350; İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 25/316. İmam Mâturîdî, bu sözün (âyetin), dünyada kendisini güçlü ve değerli gören her kâfir ve lider için söylenmiş olmasını muhtemel görür (Mâturîdî, *Te'vilât*, 13/313).



vurgulandığı gibi Kur'an'a göre insana itibar kazandıran şeyler, sadece Allah'a iman, takvâ, salih amel vb. davranışlardır.

*Kerîm* sözcüğü altı âyette rızık kelimesini nitelemiştir.<sup>141</sup> İlgili âyetlerde geçen *rızık kerîm* tamlamasındaki *kerîm* lafzı, güzel, cennetteki güzellik, cennet nimetleri, cennette güzel ve sürekli faydalar, cennette hazırlanmış sayısız (rızık) şeklinde açıklanmıştır.<sup>142</sup> Bununla birlikte terkip, *kerîm* sözcüğünün lügat anlamı ve kalıp olarak ifade ettiği mana dikkate alınarak açıklanabilir. *Kerîm*, övülen ve güzel olan her şeyi kapsayan ve kendi sınıfında ve türünde övülen her tür sıfat için kullanılan bir sözcüktür.<sup>143</sup> Sıfat-ı müşebbehe kalıbı olması itibariyle de nitelediği şeydeki anlamın kalıcı ve sürekli olduğunu gösterir. Şu hâlde *rızık kerîm* terkihi, Yüce Allah'ın hak edenlere lütfettiği kıymetli, değerli ve güzel mükâfatı ifade eder.<sup>144</sup> Bu mükâfatın sıfat-ı müşebbehe kalıbıyla ifade edilmesi de Allah'ın bu lütfunun anlık değil, sürekli olduğunu gösterir. Ayrıca *k-r-m* kökündeki "bolluk ve bereket" anlamı dikkate alınarak *rızık kerîm*, güzel ve bol rızık biçiminde de açıklanabilir. Kur'an'da dört âyette<sup>145</sup> geçen *ecr kerîm* tamlaması da bu çerçevede değerlendirilebilir.

*Kerîm* iki âyette *zevc* kelimesinin sıfatıdır ve ilgili âyetlerde Yüce Allah'ın gökyüzünden su indirerek yeryüzünde çeşitli ve değerli bitkiler yarattığı ifade edilir.<sup>146</sup> *Zevc kerîm* terkihiindeki *zevc*, tür/çeşit anlamına gelir. *Kerîm* sözcüğü de güzel, faydası çok olan, kıymetli ve övülen şeklinde açıklanmıştır.<sup>147</sup> Tâberî (öl. 310/923), sütü bol olan deveye *nâkatun kerîmetun* ve sütü çok olan koyuna da *şâtun kerîmetun* denildiğini belirterek *kerîm* kelimesinin kökünde bulunan bolluk/bereket anlamına dikkat çeker.<sup>148</sup> Aslında *rızık kerîm* terkihiyle ilgili söylenen şeyler, bu terkip için de söylenebilir. *Kerîm*, kendi türünde hoşnut kalınan ve övülen her şey için kullanılan bir sıfattır.<sup>149</sup> Buna göre *k-r-m* kökündeki bolluk/bereket manası da göz önünde bulundurularak *zevc kerîm* terkihiindeki *kerîm* sözcüğü, "güzel, değerli ve bol" şeklinde açıklanabilir.

*Kerîm* kelimesi iki âyette de *makâm* kelimesini nitelemiştir. *Makâm kerîm* terkihiinin kullanıldığı Duhân 44/26. âyet, İsrailoğulları'nın, Firavun ve adamlarından gizlice gece Mısır'dan ayrılmalarını konu edinen bir âyet grubu içinde yer alır. Bu âyetlerde İsrailoğulları'nın arkalarında bahçeler, pınarlar, ekinler, güzel konaklar (mekâm kerîm), zevk ve sefasını sürdürdükleri nimetleri bıraktıkları belirtilir.<sup>150</sup> *Makâm*

<sup>141</sup> Sebe 34/4; el-Ahzâb 33/31; en-Nûr 24/26; el-Hac 22/50; el-Enfal 8/4, 74.

<sup>142</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 2/100; Mâturîdî, *Te'vilât*, 6/173; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/553; Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 2/6; Ebussuûd, *İrşâd*, 2/464.

<sup>143</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/128; İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 9/263.

<sup>144</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 15/128.

<sup>145</sup> el-Hadîd 57/11 ve 18; Yâsîn 36/11; el-Ahzâb 33/44.

<sup>146</sup> Lokmân 31/10; eş-Şuarâ 26/7.

<sup>147</sup> Taberî, *Câmi'u'l-Beyân*, 17/549; Mâturîdî, *Te'vilât*, 10/286; Mâverdî, *en-Nuket*, 4/165 ve 330-331; İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 6/116; Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 2/535.

<sup>148</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 17/549. Ayrıca faydaları olan ve manaları beğenilen kitaba *kitâbun kerîm* ve faydalarından insanların hoşnut kaldığı bitkiye de *nebât kerîm* denir. bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/377-378.

<sup>149</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/377-378; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/120; Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 2/535.

<sup>150</sup> ed-Duhân 44/22-27.

*kerîm* tamlamasının geçtiği Şuarâ sûresinde de İsrailoğulları Mısır'ı terk ettikten sonra Firavun ve ordusunun bahçeler, pınarlar, hazineler ve güzel konaklarından çıkarılarak cezalandırıldıkları ifade edilir.<sup>151</sup> Çünkü İsrailoğulları'nı takip için yola çıkan Firavun ve askerleri, denizde boğularak helak olmuşlar ve arkalarında bıraktıkları bu nimetlere tekrar dönememişlerdir.<sup>152</sup> *Makâm*, mekân anlamına gelir. *Makâm kerîm* terkibi tefsirlerde güzel ve değerli konaklar, minberler, liderlerin meclisleri, ileri gelenlerin ve liderlerin atlarını bağladıkları yerler, şeklinde açıklanmıştır.<sup>153</sup> Ancak âyetin bağlamı ve keremin sözlük anlamı dikkate alınarak "değerli ve güzel konaklar" anlamının daha uygun olduğu söylenebilir.

*Kerîm* sıfatı, Nisâ 4/31. âyette *mudhal* kelimesini nitelemiştir. Müminlerin muhatap alındığı bu âyette, onların büyük günahlardan kaçınmaları halinde küçük günahlarının örtüleceği ve ahirette güzel bir yere (*mudhal kerîm*) yerleştirilecekleri ifade edilir. Âyette geçen *mudhal* kelimesi, âlimlerin geneli tarafından *mudhal* şeklinde okunmuştur. Ancak *medhal* olarak da okuyanlar vardır. *Medhal* okunduğunda ism-i mekân olacağından manası "girme yeri" olur. Buna göre âyetin anlamı, "Sizi güzel ve değerli bir mekâna sokacağız." olur. *Mudhal* okunduğunda mastar olur ve *idhâl* (sokmak) anlamını ifade eder. Bu durumda âyetin anlamı, "Sizi güzel bir yerleştirmeye yerleştirir." şeklinde olur. *İdhâl*'in keremle nitelenmesi ise "Yüzükoyun cehenneme (sürülüp) toplanacak olanlar; işte onlar, yerleri en kötü, yolları en sapık olanlardır."<sup>154</sup> âyetinde ifade edildiğinin aksine, içeri girdirmenin keremle yani güzellikle ve değer verilerek olacağını gösterir.<sup>155</sup> Ayrıca *mudhal kerîm* tamlaması, cennet, cennete sokmak ve sevap şeklinde de açıklanmıştır.<sup>156</sup>

*Kerîm* Mü'minûn 23/116. âyette *arş* kelimesini nitelemiştir. Bu âyette, gerçek mülkün sahibi olan Allah'ın yüce olduğu, ondan başka ilah olmadığı ve *kerîm arşın* rabbi (rabbu'l-arşi'l-kerîm) olduğu ifade edilir. İmam Mâturîdî (öl. 333/944), *kerîm* olan her şeyin, hasen (güzel) vasfını taşıdığından hareketle buradaki kerimin güzel anlamına geldiği ifade eder.<sup>157</sup> Zemahşerî (öl. 538/1144) ise arşın *kerîm* ile nitelenmesini, ondan rahmet, hayır ve bereket inmesine bağlar. Ayrıca arşın Allah'a nispet edilmesi sebebiyle de *kerîm*le vafedilmesi mümkündür. Nitekim sakinleri değerli olan eve *beyt kerîm* denir.<sup>158</sup>

*Kerîm* sıfatı İsrâ 17/23. âyette *kavl* (söz) kelimesini nitelemiştir. Bu âyette, yalnız Allah'a kulluk etme ve anne babaya iyi davranma emredilir, yaşlılık

<sup>151</sup> eş-Şuarâ 26/52-58.

<sup>152</sup> İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 19/132-133.

<sup>153</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 3/266, 821; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/38; Mâturîdî, *Te'vilât*, 13/821; Mâverdî, *en-Nuket*, 4/172; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/394; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 24/138; Kurtubî, *el-Câmi'*, 16/30; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 2/542; İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 132-133.

<sup>154</sup> el-Furkân 25/34.

<sup>155</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 10/81; İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 5/27. Ayrıca bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/63-64; Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/266; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/351.

<sup>156</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, 1/369; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, 1/351; İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 5/27

<sup>157</sup> Mâturîdî, *Te'vilât*, 10/74.

<sup>158</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/253. Ayrıca Burûc 85/15. âyette olduğu gibi *kerîm* sözcüğünün "rabb" in sıfatı olabileceği de söylenmiştir. Bu durumda *kerîm* ötreli okunur ve affedicî ve bağışlayıcı anlamına gelir. Bk. Mâturîdî, *Te'vilât*, 10/74; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/253.

durumlarında onlara iyi davranılması ve güzel söz söylenmesi öğütlenir. Öf demek ve azarlamak yerine, Hz. İbrahim'in kâfir babasına "Babacığım!" demesi gibi<sup>159</sup> kişinin de anne babasını "Babacığım!" ve "Anneciğim!" diye çağırması ve onlara isimleriyle seslenmemesi, güzel ahlak ve edebin gerektirdiği şekilde gönül alıcı güzel söz söylemesi istenir. Çünkü aksi bir davranış, edep ve ahlak dışı bir harekettir, kabalıktır ve edepsiz kimselerin âdetidir.<sup>160</sup> *Kavl kerîm* tamlaması, olabildiği kadar en hoş, yumuşak ve nazik söz söyleme, anne babaya hürmet ve saygı emareleriyle dolu bir söz ile hitap etme şeklinde açıklanmıştır.<sup>161</sup> Bunlara ilaveten *kerîm* formunun her türlü güzel ve olumlu şey için kullanılan bir sıfat olduğu ve *k-r-m* kökündeki *değerli olma* anlamı göz önünde bulundurularak *kavl kerîm* tamlaması, anne babaya değer veren söz söyleme veya onlara hitap ederken kendilerinin değerli olduklarını hissettirecek bir hitap ve üslup kullanma olarak da açıklanabilir.

*Kerîm* formu, *ashâb-ı şimâl'in* (Amel defterleri sol taraflarından verilenler) varacağı cehennem tasvir edildiği bir bağlamda yer alan Vâkıa 56/44. âyette kullanılır ve onların cehennemde serinlik ve rahatlık vermeyen kapkara bir dumanın gölgesinde cezalandırılacakları ifade edilir. *La bâridin ve lâ kerîm* ifadesiyle gölgenin iki nitelikten (bârid ve kerîm) yoksun olduğu ve diğer gölgeler gibi olmadığı vurgulanır. Çünkü onda, sıcaklığın verdiği eziyetten kaçıp sığınanlara sağladığı serinlik, rahatlık ve yarar yoktur. Bu özellikler ise gölgenin keremi sayılır.<sup>162</sup> Sıcaklığın şiddetinde kaçıp gölgeye sığınan insan aslında ikrama mazhar olur.<sup>163</sup> Cehennemliklerin bu ikramdan mahrum kaldıkları anlaşılmaktadır.

Özetle *kerîm* formu, içinde bulunduğu âyetlerin konusuna ve izafe edildiği ve nitelediği varlıklara göre farklı anlamlar ifade etmiştir. Ancak bu anlamlar, *k-r-m* kökünün sözlük anlamından kopuk ve bağımsız değildir ve onların ortak bir özelliği vardır. Çünkü Kur'an'da, başta Allah olmak üzere farklı varlıkların sıfatı konumunda gelen *kerîm*, sözlük anlamında olduğu gibi hep güzel, övülen ve olumlu içerikle kullanılmış, âyetin konusu ve nitelediği varlığa göre bağışlayıcı, şerefli ve değerli, bol ve bereketli, güzel vb. anlamları ihtiva etmiştir. Müşrik bir karakteri anlatan Duhân 44/49. âyet de bunun dışında değildir. Burada alaycı (tehekküm) bir üslupla sözü edilen müşrikin (Ebû Cehil), gerçek anlamda itibarlı ve değerli biri olmadığı ifade edilmiştir. Vâkıa 56/44. âyette de benzer bir durum söz konusudur. Bu âyette ise cehenneme müstahak olanların, gölgenin serin ve hoşluğundan (*kerîm*) mahrum bırakılacakları belirtilmiştir.

<sup>159</sup> Meryem 19/42.

<sup>160</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/507. Ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/59.

<sup>161</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 5/25; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/191-192; Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/59. *Kavl kerîm* terkiibini, Saîd b. Müseyyeb (öl. 94/713), "Suçlu bir kölenin kaba ve sert yapılı efendisine karşı kullandığı söz ve üslup" şeklinde yorumlamış, Atâ (öl. 114/732) ise sesi, anne babanın sesinden fazla yükseltmeme ve onlara sert bakmama şartıyla konuşma, olarak açıklamıştır. Bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 5/25; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 20/191-192; Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/59.

<sup>162</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/30.

<sup>163</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/170.

**Mükrem, Mükrim ve İkrâm:** *K-r-m* kökü, 8 âyette if'âl babının isim formlarında kullanılır. Beş âyette *mükrem* (ism-i mef'ûl) şeklinde geçer.<sup>164</sup> Meâric 70/23-34. âyetlerde, müminlerin niteliklerinden bahsedilir. Akabinde *mükrem* kelimesinin geçtiği 35. âyette, söz konusu niteliklere sahip olanların cennetlerde ağırLANACAKLARI ve ikram görecekları (mükrem) ifade edilir. Bu kelime, Sâffât sûresinde de benzer bir bağlamda bulunur. Burada ise önce kâfirlerin ahiretteki durumları hakkında bilgi verilir,<sup>165</sup> devamında cennette Allah'ın ihlaslı kullarına belli bir rızık ve meyveler verileceği ve onlara ikram edileceği (mükrem) belirtilir.<sup>166</sup> Müminlere cennette çeşitli mükâfatların verilmesi, Allah'ın onlara değer verdiğini, onun cömertliği ile ikram görecekları ve onları en iyi şekilde ağırlayacağını gösterir.<sup>167</sup> *Mükrem* kelimesi, Yâsîn sûresinde, art arda gönderilen üç elçiyile ikaz edilen *Ashâbu'l-karye* kıssası bağlamında da kullanılır. İlgili bölümde, Allah'ın gönderdiği elçilere inanmayan, onları uğursuzluk getirmekle suçlayan, taşlamak ve işkence etmekle tehdit eden kasaba halkını (*ashâbu'l-karye*) ikaz eden kişinin<sup>168</sup> sözlerine yer verilir: "*Gir cennete! denildi. "Keşke, dedi, Rabbimin beni başısladığını ve beni ikrama mazhar olanlardan kıldığını kavmim bilseydi!"*"<sup>169</sup> Daha önce de ifade edildiği gibi kerem, *ihâne* (aşağılama) kelimesinin karşıtıdır. *Mükrem* olan kişi yüceltilmiş, her türlü ikrama mazhar olunmuş ve şerefli/değerli kılınmıştır. Burada elçilere inanan, her türlü tehlikeyi göze alarak halkını uyaran ve sonuçta kasaba halkının katlettiği kişinin, imanı ve mücadelesi karşılığında günahlarının başıslanması, Allah'ın ikramına nail olması ve onun değerli kıldığı kişiler arasına katılması mevzubahistir. Ayrıca bu üç âyetin bağlamı dikkate alınır, insanı şan ve şeref sahibi (mükrem) yapan hususların namaza devam etme, mal-mülkten isteyen ve istemekten çekinenlere pay ayırma, hesap gününe inanma, Allah'ın azabından korkma, iffetini koruma, emanete ve ahde riayet, dosdoğru şahitlik yapma, ibadette ihlaslı olma gibi amellerin olduğu görülür.<sup>170</sup>

*Mükrem* kelimesi iki âyette melekleri niteler. Zâriyât sûresinde, Hz. İbrahim'e gelip evlat müjdesi veren meleklerin *mükrem* olduğu ifade edilir.<sup>171</sup> Enbiya 21/26. âyette de müşriklerin, "*Rahman çocuk edindi*" şeklindeki iddia ve iftiralarına karşılık, Allah'ın evladı diye niteledikleri meleklerin, aslında Allah'ın değerli ve şerefli kulları oldukları belirtilir. *Bel ibâdun mükremûn* (Bilakis (melekler), lütuf ve ihsana mazhar olmuş kullardır.) cümlesiyle de Allah'ın meleklerle lütufta bulunduğu, onları kendine yakın kullarından yaptığı ve salih kullarının birçoğundan üstün tuttuğu vurgulanır.<sup>172</sup>

*Mükrim* (ism-i fâil) formu, sadece Hac 22/18. âyette *ihâne* kelimesinin karşıtı olarak kullanılır. Daha önce de ifade edildiği gibi bu âyette, Allah'ın aşağılayıp hor ve

<sup>164</sup> el-Enbiyâ 21/26; Yâsîn 36/27; es-Saffât 37/42; ez-Zâriyât 51/24; el-Meâric 70/35.

<sup>165</sup> es-Sâffât 37/31-39.

<sup>166</sup> es-Sâffât 37/40-42.

<sup>167</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 19/530; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 26/137.

<sup>168</sup> Bk. Yâsîn 36/13-25.

<sup>169</sup> Yâsîn 36/26-27.

<sup>170</sup> el-Meâric 70/22/34; es-Sâffât 37/40.

<sup>171</sup> ez-Zâriyât 51/24-30.

<sup>172</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/139; İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 17/50.

hakir kıldığını değerli ve şerefli yapacak hiçbir kimsenin olmadığı ifade edilir ve bu vesileyle hem şerefli/itibarlı kılmanın hem de aşağılamanın Allah'ın elinde olduğu vurgulanır.

İf'âl babının mastar-ismi olan *ikrâm*, Rahman sûresinde iki âyette geçer.<sup>173</sup> *İkrâm* ve *tekrîm* mastarlarında insana ikramın (nimet verme ve değerli kılma) ulaştırılması, yani içinde bir kusur ve ayıbın olmadığı bir menfaatin verilmesi anlamı vardır. Bu kelimelerle, insana değerli ve şerefli bir şeyin kazandırılması murad edilir.<sup>174</sup> *İkrâm* mastarının geçtiği âyetler, Yüce Allah'ın kullarına verdiği nimetlerin zikredildiği bağlamda bulunur. Daha önce de ifade edildiği gibi keremle nimet arasında yakın bir ilişki vardır. Rahman sûresinde geçen bu iki âyette, celal ve ikram sahibi olan Allah'ın zatının baki ve isminin yüce olduğu, Yüce Allah'ın yüceltmeye ve azim/hürmet gösterilmeye layık olduğu açıklanır.<sup>175</sup> Bununla birlikte, *zü'l-celâli ve'l-ikrâm* ifadesiyle, nankörlüklerine rağmen Allah'ın kullarına lütufta bulunarak onlara değer verdiği ve onun insanlara çeşitli nimetleri bahşeden son derece cömert ve *kerîm* biri olduğu vurgulanır.

**Mükerreme:** *K-r-m* kökü bir âyette tef'îl babının ism-i meful formunda (mükerreme) kullanılır. Bu kelimenin kullanıldığı bağlamda âyetlerin değerli oluşu ve yüceliği hakkında bilgi verilir: "*Hayır! Şüphesiz bunlar (âyetler), değerli ve güvenilir kâtiplerin elleriyle (yazılıp) tertemiz kılınmış, yüce makamlara kaldırılmış mukaddes sahifelerde (yazılı) bir öğüttür; dileyen ondan (Kur'an'dan) öğüt alır.*"<sup>176</sup> Bu âyette (Abese 80/13) geçen *fi suhufîn mükerreme* ifadesi, "değerli/şerefli sayfalarda (kayıtlı)" anlamına gelir ve bununla âyetlerin, Allah katında çok şerefli ve değerli sayfalarda olduğu ifade edilir. *Suhuf* (sayfalar), *sahîfe* kelimesinin çoğuludur. Sayfaların, değerli (mükerreme) oluş hikmetiyle ilgili farklı açıklamalar yapılmıştır. Buna göre bu sayfalar, içerdiği ilim ve hikmetler nedeniyle veya hafaza meleklerinin indirmesi yahut levh-i mahfuzdan inmesi sebebiyle şereflidir. Ayrıca onların *kerîm* olan birisi tarafından indirilmiş olması nedeniyle de "şerefli/değerli" diye nitelendiği söylenmiştir. Çünkü kitabın değerli olması, onun sahibinin *kerîm* oluşundan kaynaklanır.<sup>177</sup> *Kerem* (mükerreme), diğer âyetlerde olduğu gibi burada da olumlu anlamda kullanılmıştır. Ayrıca bu kelime, başka âyetlerde Allah'a, peygamberlere, Cebrail'e ve Kur'an'a izafe edilmiştir. Buradan hareketle âyetlerin/Kur'an'ın, her şeyiyle şerefli ve yüce bir kitap olduğu ifade edilebilir. Çünkü o, mutlak *ekrem* ve *kerîm* olan Yüce Allah'ın kelimidir ve değerli (*kerîm*) elçi Cebrail vasıtasıyla şerefli ve değerli Resul'e (Hz. Muhammed) indirilmiştir.

<sup>173</sup> er-Rahmân 55/27, 78.

<sup>174</sup> Râgıb el-İsfehânî, "krm", 429.

<sup>175</sup> İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 8/114.

<sup>176</sup> Abese 80/11-16.

<sup>177</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 22/75.

#### 4.2.2. Keremin Fiil Formu

*K-r-m* kökünün Kur'an'da fiil şeklinde kullanılışı daha azdır. Üç âyette olmak üzere toplam dört defa if'âl babında,<sup>178</sup> iki âyette de tef'îl babında bulunur.<sup>179</sup> Keremin karşıtlarının işlendiği yerde de belirtildiği gibi *ekrame* fiili iki defa Fecr 89/15. âyette geçer. Kâfir/müşrik insanın nankörlüğüne işaret edildiği 15-16. âyetlerde, ikramın (üstünlük) zenginlikle, ihanetin (aşağılama) de fakirlikle ölçülemeyeceği, aksine ikramın itaat, ihanetin de isyan ile olacağı vurgulanır. Ne var ki Mekke kâfirleri bunun bilincinde değildirlere, zenginliklerine rağmen yetime ihsanda bulunmamaktadırlar.<sup>180</sup> Sürekli Allah'tan nimet ve lütuf beklentisi içerisinde olan ve buna bağlı olarak onun tarafından önemsenmeyi bekleyen bu nankör insanlar, toplumun korunmaya muhtaç kesimi olan yetimlere değer vermedikleri gibi sahip de çıkmazlar. Fecr 89/17-20. âyetlerde onların yetime ikramda bulunmadıkları, yoksulu doyurma konusunda birbirlerini özendirmedikleri, helal-haram demeden mirası yedikleri ve malı-mülkü çok sevdikleri belirtilir. Râzî (öl. 606/1210), yetime *ikram etmemeyi*, Fecr 89/18-20. âyetleri dikkate alarak yetime iyilik yapmamak, onun mirastaki sabit olan hakkını vermemek ve malını elinden alıp kendi malına katmak şeklinde açıklamıştır.<sup>181</sup>

Neticede bu âyetlerde, müşriklerin bencil tutumları ve mala olan aşırı tutkuları eleştirilmiş ve kerem kavramının, câhiliye dönemine ait "kibir ve övünme amaçlı israf" içeriği değiştirilmiştir.<sup>182</sup> İslâm öncesinde kabileler arasında meydana gelen savaşlar ve kan davaları geride çok sayıda yetim bırakmaktaydı. Bununla birlikte câhiliye Arapları, koruma ve bakıma muhtaç kız çocuklarına, eli silah tutmayan çocuklara, yaşlılara ve kadınlara genellikle miras hakkı tanımamakta ve yetimlere de babalarından kalan malı vermemekteydiler.<sup>183</sup> Buna göre kerem sahibi olmakla övünen câhiliye Araplarının, gerçekte yetimi ve miskini gözetmedikleri, insanlara faydalı olmak veya yüce bir gaye amacıyla değil, övünmek ve insanların beğenisi kazanmak için çabaladıkları ve bu uğurda saçıp savurdukları ifade edilebilir. Onların övünç vesilesi kıldıkları bu davranışlar ise Kur'an'da yerilmiş ve İsrâ sûresinde akrabaya, düşküne ve yolcuya haklarının verilmesi emredilirken, malın saçıp savrulması yasaklanmış ve malını mülkünü saçıp savuranların şeytanların kardeşleri oldukları belirtilmiştir. Devamında ise hem savurganlık hem de cimrilik yasaklanmıştır.<sup>184</sup> Müminlerin özelliklerinden bahseden bir âyet grubu içinde yer alan Furkan 25/67. âyette onların, cimrilik ile israf arasında orta bir yol tuttıkları ifade

<sup>178</sup> el-Fecr 89/15, 17; Yûsuf 12/21.

<sup>179</sup> el-İsrâ 17/62, 70.

<sup>180</sup> Mahallî-Suyûtî, *Tefsîru'l- Celâleyn*, 593.

<sup>181</sup> Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 31/173. İmam Mâturîdî ise 17. âyete konu olan *yetime ikram etmenin* üç şekilde olabileceğini ifade eder. Birincisi, yetimin malının korunması, zayı edilmemesi, kendisine verilmesi ve onun başına kötü bir şey gelmemesi için gerekli tedbirlerin alınmasıdır. İkincisi, yetime değer vermek, şeriatın adabını öğretmek ve bu konuda ona rehberlik yapmaktır. Üçüncüsü, ise malından onun ihtiyacı kadar harcamak ve ona iyilikte bulunmaktır. Bk. Mâturîdî, *Te'vilât*, 17/195.

<sup>182</sup> Öznurhan, "Kur'an'ın Arap Diline Tesiri", 141.

<sup>183</sup> Abdüsselam Arı, "Yetim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 501.

<sup>184</sup> el-İsrâ 17/26-29.

edilmiştir. Kur'an'a göre yapılan harcamalarda Allah'ın rızasının gözetilmesi, gösteriş vb. saiklerle yapılan harcamalardan uzak durulması ve ihtiyaç sahiplerinin gözetilmesi esastır.<sup>185</sup> Bakara sûresinde müminlerden, Allah'a ve ahiret gününe inanmadığı halde sırf gösteriş olsun diye malını harcayanlar gibi başa kakmak ve incitmek suretiyle hayırlarını boşa çıkarmamaları istenmiş<sup>186</sup> ve böylece câhiliye döneminde olmadığı şekilde infak ile "Allah'a ve ahirete iman" arasında ilişki kurulmuştur. Bazı âyetlerde ise "Allah yolu" (fî sebîlillâh) ile infak arasındaki ilişki dikkat çekmektedir.<sup>187</sup>

*K-r-m* kökünün if'al babında kullanıldığı diğer âyet Yusuf sûresindedir. Hz. Yusuf'u satın alan hazinelerden sorumlu Mısır azizi,<sup>188</sup> eşine, ona değer vermesini ve iyi bakmasını, belki de bu çocuğun kendilerine faydalı olabileceğini veya onu evlatlık edinebileceklerini söyler.<sup>189</sup> Âyette geçen *ekrimî mesvâhu* cümlesindeki *mesvâ* kelimesi "bir yerde oturmak, ikamet etmek" anlamındaki *s-v-y* kökünden alınmış ismi mekândır ve "ikamet yeri" anlamına gelir.<sup>190</sup> *Seveytu bi'l-mekân* (bir yerde ikamet ettim) deyiminden alınan<sup>191</sup> bu ifade, Hz. Yusuf'un, Mısır azizi ve eşinin yanında kalmasıyla ilgili kinayeli bir anlatımdır.<sup>192</sup> Mısır azizi, *ekrimî mesvâhu* emriyle, onun kendileri nezdindeki makam ve mevkisinin güzel tutulmasını, ona güzel davranılmasını, değer verilmesini, iyilik yapılmasını ve onun hoşnut kılınmasını istemektedir.<sup>193</sup> Bu ifade (*innehu rabbî ehsene mesvây*) aynı sûrenin 23. âyetinde, Hz. Yusuf'un diliyle aktarılır ve o, efendisinin kendisine iyi bakıp sahip çıktığını söyler.

*K-r-m* kökü İsrâ 17/62 ve 70. âyetlerde tef'îl babında kullanılır. 61. âyette, Yüce Allah'ın meleklerle "Âdem'e secde edin" emrine karşılık İblis'in, "Ben, çamurdan yarattığın birine secde eder miyim" diyerek emre kaşı çıktığı anlatılır. 62. âyette de İblis itirazını sürdürür: "Dedi ki: "Şu benden üstün kıldığına da bir bak! Yemin ederim ki, eğer beni kıyamete kadar yaşatırsan, pek azı dışında, onun neslini kendime bağlayacağım!" *K-r-m* fiili, tef'îl babına nakledildiğinde yüceltme, şerefendirme ve değer verme; değerli ve şerefli bir şeyin insana kazandırılması anlamlarını ifade eder.<sup>194</sup> Bu âyette her ne kadar İblis kendisinin ateşten, Âdem'in topraktan yaratıldığını ileri sürerek yaratılış açısından ondan üstün olduğunu iddia etse de<sup>195</sup> meleklerle, Hz. Âdem'e secde etmeleri emri verilerek onun üstün kılındığı ifade edilir.<sup>196</sup> *K-r-m* fiilinin tef'îl babında kullanıldığı 70. âyette ise insanoğlunun şerefli kılındığı ve yaratıkların birçoğundan üstün tutulduğu ifade edilir: "Biz, hakikaten

185 Mehmet Sami Yıldız, *Mekkî Sûrelerde İslâm Ekonomisi* (İstanbul: Şule Yayınları, 2017), 495-496.

186 el-Bakara 2/264. Ayrıca bk. en-Nisâ 4/38.

187 el-Bakara 2/195, 262, 273; et-Tevbe 9/34.

188 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/265.

189 Yûsuf 12/21.

190 İbn Fâris, "svy", 1/393; Râgib el-İsfahânî, "svy", 84; Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/357.

191 Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18/112.

192 İbn Aşûr, *et-Tahrîr*, 12/246.

193 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/266. Ayrıca bk. İbnü'l-Cevzî, *Zâdu'l-mesîr*, 4/198; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 18/112; Kurtubî, *el-Câmi'*, 11/301.

194 Râgib el-İsfahânî, "krm", 429.

195 Bk. el-A'râf 7/12.

196 Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 2/539. Ayrıca bk. Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/116.

*insanoğlunu şan ve şeref sahibi kıldık. Onları, (çeşitli nakil vasıtaları ile) karada ve denizde taşıdık; kendilerine güzel güzel rızıklar verdik; yine onları, yarattıklarımızın birçoğundan cidden üstün kıldık.*” Tefsirlerde insanı üstün kılan hususların neler olabileceği üzerinde durulmuş ve bu çerçevede, yeryüzünde bulunan her şeyin onun için yaratılması ve bütün yaratıkların onun emrine verilmesi, insanın elleri vasıtasıyla yiyip içmesi, akılla ve temyizle (ayırt etme gücü) donatılması, kendisine konuşma ve yazma kabiliyetinin verilmesi, ona en güzel rızıklar ve nimetlerin verilmesi, onun güzel suret ve mutedil/normal boya sahip olması gibi hususlar zikredilmiştir.<sup>197</sup> İmam Mâturîdî, bu âyetin tefsiri sırasında, insanın konumu ve ona verilen nimetleri konu edinen bazı âyetlerin<sup>198</sup> şahitliğine başvurarak benzer hususlara temas eder. İlâveten Yüce Allah’ın melekleri Hz. Âdem’e secde ettirmesi ve onu meleklerle elçi olarak göndermesiyle<sup>199</sup> onu üstün kıldığı, bu sebeple âdemoğullarının da üstün kılındığı, şeklinde bir açıklamanın da uygun olacağını ifade eder.<sup>200</sup> *K-r-m* kökünde şeref, üstünlük ve değerli olma anlamları yanı sıra cömert olma anlamı da var. İnsanın üstünlüğünü ifade eden bu âyet, kerem kavramının bu temel anlamları göz önünde bulundurularak açıklanabilir. Şöyle ki Allah insana başka varlıklarda olmayan birçok imkân ve kabiliyeti vererek ve İsrâ 17/61-62. âyetlerde ifade edildiği gibi melekleri insana secde ettirmek suretiyle onu üstün kılmıştır. 70. âyette de “karada ve denizde taşıma” ve “güzel rızıklar” gibi insana verilen nimetlerin bir kısmına işaret edilmiştir. Şu hâlde bu âyette, insanın dünyada Allah’ın en çok lütfuna mazhar olmuş, en seçkin ve en değerli bir varlık olduğu anlatılmıştır.<sup>201</sup> Diğer bir deyişle insan, çeşitli güç ve yeteneklerle donatılıp diğer varlıkların onun hizmetine verilmesiyle şerefli kılınmıştır.<sup>202</sup>

Görüldüğü gibi Fecr sûresinde *ekrame* fiili, İsrâ 17/70. âyette de *kerrame* fiili Allah’a izafe edilmiştir. İsrâ 17/62. âyette ise İblis’in diliyle aktarılan “(onu) *benden üstün kıldın*” cümlesinde, dolaylı olarak şan ve şeref verenin Allah olduğu belirtilmiştir. Ayrıca bazı âyetlerde Allah’ın *kerîm* ve *ekrem*, Rahmân sûresinde de ikram sahibi (*zül-celâli ve’l-ikrâm*) olduğu ifade edilmiştir. Kerem kavramı, farklı âyetlerde de fiil ve isim formlarıyla Allah’a nispet edilmiş, bu vesileyle hakikatte değerli ve itibarlı kılanın sadece Allah Teâlâ olduğu açıklanmıştır. Diğer taraftan insana bazı kabiliyet ve nimetler verilerek onun yaratıkların birçoğundan üstün tutulduğu da vurgulanmıştır. Bu durum, insanı, kendisini yaratan, diğer varlık türlerinden üstün tutan ve yeryüzüne hâkim ve halife olmasını sağlayan yaratıcısını ve onun sonsuz kudretini kavramaya götürmelidir.<sup>203</sup> İnsana yüklenen bu sorumluluk, onun, kendisine verilen güç ve kabiliyetleri olumlu yönde kullanması ve

<sup>197</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil*, 2/541-542; Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 15/1; Mâverdî, *en-Nuket*, 3/257-258; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/534-535; Kurtubî, *el-Câmi’*, 13/125-127; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, 2/311.

<sup>198</sup> el-Mümin 40/64; et-Tîn 95/4; el-Bakara 2/29, 33; el-Câsiye 45/13.

<sup>199</sup> Bununla ilgili Bakara 2/33. âyet şahit gösterilir: “*Ey Âdem! Bunların isimlerini onlara bildir*” dedi...

<sup>200</sup> Mâturîdî, *Te’vilât*, 8/325-326.

<sup>201</sup> Hayrettin Karaman vd., *Kur’an Yolu* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 3/508.

<sup>202</sup> *Temel İslâm Ansiklopedisi (TİA)*, “İnsan”, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 4/347.

<sup>203</sup> *Temel İslâm Ansiklopedisi (TİA)*, “İnsan”, 4/345.



değerli/şerefli (ekrem/mükrem) olması için çabalamasını gerektirir. İnsanın değerli ve şerefli olması ise Allah'a iman ve itaat, ittikâ, namaza devam etme, salih amel işleme gibi amelleri işlemesine bağlıdır.

### Sonuç

Klasik lügatlerde yer alan bilgiler ve kullanımlardan hareketle *kerem*in, temel/kök anlamının şeref ve fazilet olduğu ifade edilebilir. Onun *lu'm* (aşağılık) kelimesinin karşıtı olarak kullanılması da bu düşünceyi desteklemektedir. Ayrıca bu kökte, bolluk/bereket ve cömertlik anlamları da vardır. Cömertlik ise aslında *kerem sahibi* olmanın bir neticesidir. Diğer taraftan Arap dilinde *kerem (kerîm)* olumlu, hayırlı, faziletli ve güzel olan her şeyi kapsayan, kendi sınıfında ve türünde övülen her tür sıfat için kullanılan bir kavramdır. Bu kavram, Kur'an'da da sözlük anlamına bağlı olarak *ihâne* (aşağılık) kelimesine karşıt bir konumda yer almış ve bütün âyetlerde olumlu bir muhtevayla kullanılmıştır. Kerem, içinde bulunduğu âyetlerin konusu ve bağlamı, izafe dildiği ve nitelediği (Allah, peygamber, melek, Kur'an, rızık, kitap, arş, makam, mudhal, kavl, ecr gibi) varlıklara göre bağışlayıcı ve affedici, güzel, değerli ve şerefli, bol ve bereketli, üstün vb. anlamları ifade etmiştir. Tehekküm üslubuyla geçtiği Duhân sûresinde de ilgili âyetin inmesine sebep olan müşrikin (Ebû Cehil), hakikatte bu olumlu sığata (kerîm) layık olmadığı ifade edilmiştir.

Kerem, câhiliye döneminde ve şiirinde sözlük anlamından öte bir muhtevayla câhiliye düşüncesini ifade eden temel kavramlardan biridir. Câhiliye kültüründe kerem, kusursuz bir şecere ile seçkin bir ataya dayanan soylu insanın şerefini ifade eder. Saçıp savurmak ve sınırsız cömert olmak, insan şerefının en iyi delili sayılmaktadır. Araplar, misafiri ağırlamak ve sahip olduklarının en iyisini misafire ikram etmekle iftihar etmekte, bu hususta birbirleriyle yarışmakta, cömertliklerinin insanlar tarafında bilinmesini istemektedirler. Ancak kerem bağlamında zikredilen onların bu davranışları, evrensel bir ahlâk anlayışını ifade etmekten uzak olup dünyevî ve kabileci bir karakter taşımaktadır. Diğer bir ifadeyle bu güzel ve abartılı davranışların arkasında, ahlakî ve insanî duygulardan ziyade şan ve şeref gösterisinde bulunma, kendilerinin veya kabilelerinin şöhretini yayma düşüncesi yatmaktadır. Ayrıca kerem kavramının farklı formları, muallaka şiirlerinde şarap içme, zevküsefa içerisinde yaşama, zenginlik, güç-kuvvet, asalet gibi câhiliye döneminde övünç vesilesi yapılan âdet ve davranışlarla ilişkili bir şekilde kullanılmıştır.

Ağırlıklı olarak Mekkî sûrelerde olmak üzere toplam kırk yedi yerde geçen kerem, Kur'an metninde farklı varlıklara izafe edilerek kullanılmış, buna bağlı olarak bağlamı ve muhtevası değişerek Kur'an'ın mesajını iletmede anahtar kavramlardan biri olmuştur. Kur'an'a göre değerli kılma ve şerefendirme Allah'ın yetkisindedir. Kerem kavramı, ilk inen âyetlerde ve başka sûrelerde Allah'a izafe edilmiş ve Allah'ın mutlak *ekrem/kerîm* ve *ikrâm* sahibi olduğu, şerefendirme ve değerli kılmanın (*ekrame/ikrâm* ve *kerrame/tekrîm*) yanı sıra, aşağılamanın (*ehâne/ihâne*) da sadece onun elinde olduğu ifade edilmiştir. Kerem kavramının Allah'a izafe edildiği bazı sûrelerde (Alak, İnfitâr, Fecr, Hucurât), yaratma ve nimet verme ile kerem arasında

ilişki kurulmuş, bu vesileyle her türlü yaratma ve lütufta bulunmanın mutlak *ekrem/kerîm* olan Allah'ın yetkisinde olduğu belirtilmiştir. Diğer varlıklar ise Yüce Allah ile irtibatla olmaları hasebiyle değerli ve şerefli olabilirler. Bu çerçevede Allah'ın kelamı olması nedeniyle Kur'an, onun kulları ve elçileri olmaları hasebiyle Cebrâil, diğer melekler ve peygamberler de *kerîm* sıfatıyla nitelenmiştir. Kendilerine verilen bazı kabiliyet ve nimetlerle yaratıkların birçoğundan üstün tutulan insanların da hakikatte sadece Allah'a ve elçisine iman ve itaat etme, onun azabında sakınma (ittikâ), namaza devam etme, emanete ve ahde riayet, infak, salih amel vb. amellerle değerli (mükrem) olabilecekleri belirtilmiştir.

İnsanı değerli ve itibarlı yapan husus, soylu bir aileden olmak veya ahlakî bir değer gözetmeden gösterişte bulunmak ve övünmek için yapılan israf boyutundaki davranışlar değildir. Fecr sûresindeki kullanımıyla kerem kavramının câhiliye dönemindeki "kibir ve övünç vesilesi kılınan müsrif hareketler" içeriği arındırılmıştır. Buna göre yüce gaye ve ahlakî bir değer gözetilmeden sırf kendisi ve kabilesinin şanı için yapılan abartılı harcamaların hiçbir kıymeti yoktur. Çünkü Kur'an'da sırf gösteriş için saçıp savurmak, harcarken başa kakmak ve incitmek yasaklanmış, cimrilik ile israf arasında orta bir yol tutulması ve akrabaya, düşküne ve yolcuya haklarının verilmesi emredilmiştir. Bununla birlikte câhiliye döneminden farklı olarak "Allah'a iman ve itaat" ve "Allah yolunda" ile infak arasında ilişki kurularak amelleri değerli ve kıymetli kılan hususun, sadece Allah rızası olduğu ifade edilmiştir.

Yukarıda detaylıca işlendiği üzere kerem kavramının Kur'an'da anlam alanı değişmiştir. Onun nimet, fazl, ihsan gibi kelimelerle yakın-anlam, ihâne ile de zıt-anlam irtibatının bulunması bunun delilidir. Kur'an'da keremle birlikte bu kavramlar da Allah'a izafe edilmiş, böylece nimet verme, ihsanda bulunma ve üstün kılmanın yanı sıra aşağılamanın da Allah'ın yetkisinde olduğu ifade edilmiştir. Kur'an'da keremin irtibatlı olduğu kelimelerden biri de takvâdır. Câhiliye devrinde bu iki kavram arasında bir irtibat söz konusu değilken, Hucurât 49/13. âyette insanın şerefli olması takvâyâ bağlanmış, Allah'tan en çok ittika edenin, en üstün varlık (ekrem) olduğu açıklanmıştır. Böylece Kur'an'da, kerem kavramının câhiliye dönemine ait "neseple ve seçkin bir atayla övünme" muhtevası değiştirilmiştir.

### Kaynakça

- Abduh, Muhammed. *Tefsîru cüz'i 'amme*. Mısır: Matbaatu Mısır, ts.
- Abdübâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemu'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1987.
- Ahmed Emin. *Fecru'l-İslâm*. b.y.: Matbaatü'l-İ'timâd, 2. Basım, 1933.
- Albayrak, Halis. *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Şule Yayınları, 2014.
- Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Antere b. Şeddâd el-Absî. *Dîvânu Antere*. şrh. el-Hatîbu't-Tebrîzî. thk. Mecîd Tarâd. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1993.
- Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2012.
- Apak, Âdem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2017.
- Arı, Abdüsselam. "Yetim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/501-503. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muhammed Subhî Hasen Hallâk-Muhammed Ahmed el-Etraş. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Reşîd-Müessesetu'l-İmân, 2000.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 4. Basım, 1984.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *Kitâbu't-ta'rifât*. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1985.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. İstanbul: Elif Ofset, 15. Basım, 1990.
- Çörtü, Mustafa Meral. *Arapça Dilbilgisi (Sarf)*. İstanbul: İFAV Yayınları, 22. Basım, 2015.
- Dâmegânî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Muhammed. *el-Vucûh ve'n-nezâir li elfâzi kitâbillehi'l-'azîz*. thk. Muhammed Hasen Ebu'l-Azm ez-Zefî. Kahire: Vizâratu'l-Evkâf, 1995.
- Diñçer, Ferit. "KRM Köklü Türevlerin Sarfî Tahlili ve Anlamları". *İslâmî İlimler Dergisi* 15/1 (2020), 139-176.
- Dindi, Emrah. *Kur'an'da İslâm Öncesi Kültürün İzleri (Muamelat Örneği)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Ebû Hayyân, el-Endelûsî. *el-Bahru'l-muhîd*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvad. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 8/488.
- Ebû Hilâl el-Askerî, *el-Vucûh ve'n-nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muḥammed Osman. Kahire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2007.
- Ebu Şuhbe, Muhammed b. Muhammed. *es-Siretü'n-nebeviyye fî dav'i'l-Kur'ân ve ve's-sünne*. Dimişk: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, 1992.
- Ebussuûd, Muhammed el-İmâdî. *İrşâdu'l-'akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-kitâbi'l-kerîm*. thk. Abdulkâdir Ahmed Atâ. 5 Cilt. Riyad: Mektebetu'r-Riyâdi'l-Hadâse, ts.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 5. Basım, 1999.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn-Muhammed Ali en-Neccâr. 15 Cilt. Kahire: el-Müessesetu'l-Mısriyyetü'l-Amme li't-Te'lîf ve'l-Enbâ ve'n-Neşr, 1964.
- Fayda, Mustafa. "Câhiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ferra, Yahya b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'an*. 3 Cilt. Beyrut: Âlemu'l-Kutub, 3. Basım, 1983.
- Fettenî, Muḥammed Ṭâhir. *Mecma'u bihâri'l-envâr fî garâibi't-tenzîl ve letâiifi'l-ahbâr*. thk. Ḥabîburrahmân el-A'zamî. 5 Cilt. Haydarâbâd-Dekken: Maṭbaatu Meclis-i Dâireti'l-Meârifi'l-Ussmaniyye, 1967-1973.

- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Besâiru zevi't-temyîz fî letâifi'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdulalîm et-Tahâvî. Kahire: Lecnetu İhyâi't-Turâsii'l-İslâmî, 3. Basım, 1973.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-muhît*. thk. Mektebetu Tahkîki't-Turâs fi Müesseseti'r-Risâle. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 8. Basım, 2005.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Maksadu'l-esnâ fî şerhi esmâillâhi'l-hüsnâ*. thk. Muhammed Osman el-Huş. Kahire: Mektebetu'l-Kur'ân, 1984.
- Hâfâcî, Muhammed Abdülmun'im. *el-Hayâtü'l-edebiyye fî'l-'asri'l-câhilî*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbu'l-'ayn*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Hârûn b. Musa. *el-Vücûh ve'n-nezâir fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Bağdat: Dâru'l-Hürriyye li't-Tibâ'ati, 1989.
- Hâşimî, Ahmed. *el-Kavâidu'l-esâsiyye li'l-lugati'l-'Arabiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.
- Ĥîrî, Abdurrahman İsmail b. Ahmed ed-Darîr en-Neysâbü'rî. *Vucûhu'l-Kur'ân*. thk. Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî. Dimeşk: Dâru's-Sekâ, 1995.
- Hûfî, Ahmed Muhammed. *el-Hayâtu'l-'arabiyyetu mine's-ş-ri'l-câhilî*. Kahire: Mektebetu Nahda Mısır ve Matbaatuhâ, 2. Basım, 1952.
- Hûfî, Ahmed Muhammed. *Min ahlâki'n-nebiyyi*. Kahire: Vizâratü'l-Evkâf el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994.
- İşıcık, Yusuf. "Kur'anda Temel İki Kavram: Te'vil ve Müteşabih". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi]* 13/15 (2002), 15-34.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. trc. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Dinî ve Ahlâkî Kavramlar*. çev. Selâhattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları, 2. Basım, 1991.
- İbn Aşûr, Muhammed et-Tâhir. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnîsiyye, 1984.
- İbn Dureyd, Ebubekr Muhammed b. Hasan. *Cemheratu'l-luga*. thk. Remzî Munîr Be'albekî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1987.
- İbn Fâris, Ebu'l-Hasan Ahmed. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kuteybe. *Te'vilü muşkili'l-Kur'ân*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. Kahire: Dâru't-Turâs, 2. Basım, 1973.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-'Arab*. thk. Abdullah Aliyyu'l-Kebîr vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- İbn Sîde, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâîl. *el-Muhkem ve'l-muhîtu'l-a'zam*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec. *Nuzhetu'l-a'yuni'n-nevâzir fî 'ilmi'l-vucûh ve'n-nezâir*. thk. Muhammed Abdülkerîm Kâzım er-Râdî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 3. Basım, 1984.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Ebu'l-Ferec. Cemâluddîn b. Ali, *Zâdu'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut- Dimeşk: Mektebetu'l-İslâmî, 3. Basım, 1984.
- İbnü'l-Kattâ', Ebu'l-Kâsım Ali b. Cafer es-Sa'dî. *Kitâbu'l-ef'âl*. haz. Salim Krankâvî. 3 Cilt. Haydarâbâd-Dekken: Matbaatu Dâireti'l-'Usmâniyye, 1360.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 3. Basım, 2007.
- Kaya, Ali. *Kur'an'da Azap*. Yalova: Yalova Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

- Kazancı, Ahmet Lütfi. "Cahiliye Devrinde Müsbet Davranışlar". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 103-110.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: TDV Yayınları, 19. Basım, 2008.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullâh b. Abdulmuhsîn et-Turkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2006.
- Mahallî, Celaluddîn-Suyûti, Celâluddîn, *Tefsîru'l-Celâleyn*. thk. Fahreddîn Kabâve. Beyrut: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 2003.
- Maksudoğlu, Mehmet. *Arapça Dilbilgisi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 21. Basım, 2014.
- Mâturîdî. Ebû Mansur Muhammed b. Muhammed. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. thk. Ahmet Vanlıoğlu vd. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Maverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nuket ve'l-'uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdilmaksûd b. Abdurrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye ts.
- Mertoğlu, M. Suat. "Vücûh ve Nezâir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/141-143. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Muallakat (Yadi Askı)*. çev. Şerafeddin Yaltkaya. İstanbul: MEB Yayınları, 1989.
- Mukâtil b. Süleyman. *el-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Hâtim Sâlih ed-Dâmin. Bağdat: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Basım, 2011.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu'l-Târîhi'l-'Arabî, 2002.
- Mustafa Çağrı, "Ahlak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2/1-9. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Mübârekfûrî, Safiyurrahmân. *er-Rahîki'l-mahtûm*. Katar: Vezâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007.
- Okumuş, Mesut. "Semantik ve Analitik Açından Kur'an'da "Salat" Kavramı". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/6 (2004/2), 1-30.
- Öğmüş, Harun. *Câhiliyye Döneminde Araplar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Özaydın, Abdülkerim. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/321-324. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Öznurhan, Halim. "Kur'an'ın Arap Diline Tesiri". *İslâm Öncesi Araplarda Dil ve Edebiyat*. ed. Mustafa Çağrı. 116-158. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019.
- Paçacı, Mehmet. "Kur'an". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/398-401. Ankara: TDV Yayınları: 2002.
- Râcihî, Abduh. *et-Tatbîku's-sarfi*. Beyrut: Dâru'n-Nahda'l-Arabiyye, 1973.
- Râgıb el-İsfehânî. *el-Mufredât fi garîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts..
- Râzî, Fahrüddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sâmîrrâi, Fâzıl Sâlih. *Me'âni'l-ebniyyeti fi'l-'Arabiyyeti*. Amman: Dâru İmâr, 2. Basım, 2007.
- Sarıçam, İbrahim. *H. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: DİB Yayınları, 7. Basım, ts.
- Semîn el-Halebî. Ahmed b. Yusuf Abdüddâim. *'Umdetu'l-huffâz fi tefsîri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Şentemerî, Ebu'l-Hacc Yusuf b. Süleyman b. İsa el-A'lem. *Şerhu hamâseti Ebî Temmâm*. thk. Ali el-Mufaddal Hammûdân. 2 Cilt. Beyrut-Dişişk: Dâru'l-Fikr, 1992.
- Şevkî Dayf. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî (el-'Asru'l-câhilî)*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 15. Basım, ts.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an* thk. Abdullâh b. Abdulmuhsîn et-Turkî. Kahire: Dâru Hecr, 2001.
- Temel İslâm Ansiklopedisi (TİA)*. "Câhiliye". 1/537-539. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.

- Temel İslâm Ansiklopedisi (TİA)*. "İnsan". 4/344-350. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Ûde, Ebû Halîl Ûde, *et-Tatavvuru'd-delâlî beyne lugati's-si'ir'l-câhilî ve lugati'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1985.
- Uludağ, Süleyman. "Takvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39/484-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Vâhidî, Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbu nuzûli'l-Kur'ân*. thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Yahyâ b. Sellâm. *et-Tesârîf*. thk. Hind Ahmed Şelebî. Amman: Müessesetu Âli'l-Beyt, 2007.
- Yedi Askı (Arap Edebiyatının Harikaları)*. çev. Nurettin Ceviz vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Yıldız, Mehmet Sami. *Medenî Sûrelerde İslâm Ekonomisi*. İstanbul: Şule Yayınları, 2017.
- Zebîdî, Muhammed Murtaza el-Huseynî. *Tâcu'l-arûs*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc vd. 40 Cilt. Kuveyt: Matba'atu Hukûmeti'l-Kuveyt, 1965.
- Zemaşerî, Cârullah Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vucûhi't-te'vîl*. thk. Adil Aşmed Abdulmevcûd-Ali Muhammed Muavvad. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1998.
- Zevzenî, Hüseyin b. Ahmed. *Şerhu'l-Muallakâti's-seb'*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1989.



e-ISSN: 2148-0494

## ***Dergiabant***

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1  
(Mayıs/May 2021)

### **Arap Dilinde İsm-i Fâil ile Fiil Arasındaki Kullanım İncelikleri: Kur'an-ı Kerim'den Örnekler Çerçevesinde**

**Usage Variances between Ism al-fâ'il and Verb in Arabic language:  
Within the Framework of Examples from the Qur'ân**

#### **Sedat Sağdıç**

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,  
Department of Arabic Language and Rhetoric  
Bolu/Turkey

[sedatsagdic@gmail.com](mailto:sedatsagdic@gmail.com)

[orcid.org/0000-0003-3008-0841](https://orcid.org/0000-0003-3008-0841)



#### **Makale Bilgisi**

#### **Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi

**Article Type:** Research Article

**Geliş Tarihi:** 25 Şubat 2021

**Date Received:** 25 February 2021

**Kabul Tarihi:** 6 Mayıs 2021

**Date Accepted:** 6 May 2021

**Yayın Tarihi:** 30 Mayıs 2021

**Date Published:** 30 May 2021

**Yayın Sezonu:** Bahar

**Publication Season:** Spring

<https://doi.org/10.33931/abuifd.886850>



#### **İntihal/Plagiarism**

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by a special software and no plagiarism detected.



#### **Atıf/Cite as**

Sağdıç, Sedat. "Arap Dilinde İsm-i Fâil ile Fiil Arasındaki Kullanım İncelikleri: Kur'an-ı Kerim'den Örnekler Çerçevesinde". *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 403-426.  
<https://doi.org/10.33931/abuifd.886850>

**Copyright** © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology,  
Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

## Arap Dilinde İsm-i Fâil ile Fiil Arasındaki Kullanım İncelikleri: Kur'an-ı Kerim'den Örnekler Çerçevesinde

### Öz

Dilbilimciler hiçbir farklı siganın hatta kelimenin tamamen aynı anlamda kullanılmayacağını söylemişlerdir. Bu genel kural tabii ki çok zengin bir dil olan Arapça için de geçerlidir. Arap dilinde ism-i fâil ve fiil sigası kullanım açısından benzerlik göstermektedir. Bununla beraber tamamen aynı manada kullanıldıklarını söylemek çok zor dahası imkânsızdır. Her iki kullanım arasında nüanslar vardır. Zaten gerek klasik gerekse modern Arap dili gramer kaynaklarında bu farklara detaylıca temas edilmiştir. Kur'an-ı Kerim Arap dilinin zirve kitabıdır. Dolayısıyla Arap dilinde mevcut olan kullanım inceliklerinin hepsini içerisinde barındırmaktadır. Bu husus Kur'an-ı Kerim'in dil yönünden mucize oluşunun da kanıtlarından biridir. Ele alınan konu bağlamında değerlendirilecek olursa Kur'an-ı Kerim'in kimi yerde ism-i fâil, kimi yerde fiil kullandığı dikkat çekmektedir. Bunlar yüzeysel olarak değerlendirildiğinde her iki kullanımın aynı anlama geldiği şeklinde bir sonuca varılabilir; fakat iyi tetkik edildiğinde aralarında bazı nüansların olduğu görülecektir. Nitekim Arap dili belâgatı âlimleri ve müfessirler bu hususlardan hareketle Kur'an'ın tamamını dil ve belâgat yönünden incelemişler.

**Anahtar kelimeler:** Arap Dili, İsm-i Fâil, Fiil, Kur'an, Tahlil.

## Usage Variances between Ism al-fâ'il and Verb in Arabic language: Within the Framework of Examples from the Qur'ân

### Abstract

Linguists have said that no different mode or even the word can be used in exactly the same sense. This general rule of course also applies to Arabic, which is a very rich language. In the Arabic language, ism al-fâ'il and verb şigha are similar in terms of usage. However, it is very difficult or even impossible to say that they are used in exactly the same sense. There are nuances between both uses. These differences have already been discussed upon in both classical and modern Arabic grammar sources. The Qur'ân is the top book of the Arabic language. Therefore, it contains all the subtleties of use that available in the Arabic language. This issue is one of the proofs of the Qur'ân 's being a miracle in terms of language. In the context of our subject, the Qur'ân uses ism al-fâ'il in some places and verbs in others. When these are evaluated superficially, it can be concluded that both uses have the same meaning, but when examined thoroughly, it will be seen that there are nuances among them. As a matter of fact, Arabic language rhetoric scholars and commentators have examined the entire Qur'ân in terms of language and rhetoric, based on these issues.

**Keywords:** Arabic Language, Ism al-fâ'il, Verb, Qur'ân, Analysis.

### Giriş

Arap dilinde isim ile fiilin benzer noktaları olduğu gibi farklı tarafları da vardır. Buna bağlı olarak bir isim türü olan ism-i fâilin de fiil ile ortak ve farklı hususiyetlerinin olması gayet tabidir.

İsm-i fâil ve fiil ile ilgili gerek makale, gerekse tez düzeyinde çok sayıda çalışma yapılmıştır. Fakat buna rağmen aralarındaki kullanım inceliklerini müstakil olarak ele alan çalışmaya rastlamadık. Her ne kadar bazılarında aralarındaki nüanslara değinilse de bunlar çok az ve konunun anlaşılmasına katkısı yetersizdir. Bu sebeple böyle bir konuyu araştırmak istedik. Ayrıca ism-i fâil ile fiilin benzer yönlerini



dikkate almamaktan kaynaklanan meal problemleriyle ilgili bir kongrede sunduğumuz bildiri, bizi farklı yönlerini de çalışmaya sevk etti. Bu farkları gramer kitaplarının yanı sıra ayetler üzerinden de göstermek istememizin sebebi Kur'an'ın Arap dilinin zirve kitabı olması hasebiyledir. Dolayısıyla bütün bu ince anlam farklarını en güzel Kur'an'da bulacağımızı düşündük. Bu noktada müracaat ettiğimiz tefsir kaynaklarının dilbilimsel, en azından dil ağırlıklı olmasına dikkat ettik. Zira ayetlere temel yaklaşımımız tefsir ilmi açısından değil, tamamen dil eksenli oldu.

Bu farkların tespit edilip netleştirilmesinde “hudûs”, “teceddüt”, “sübût”, “devam” ve “istimrâr” gibi kavramlar önemli rol oynamaktadır. Zira bu kavramlardaki kapalılıklar kimi zaman birbirleriyle karıştırılmalarına sebebiyet vermektedir. Her ne kadar bazı dil, belagat ve tefsir kitaplarında bu kavramlar açıklansa da bunların dağınık ve farklı eserlerde olması hasebiyle istifadesinin güç olduğunu gördük. Bu sebeple bu kavramların anlamlarını ve birbirleriyle ilgilerini açıkladık.

Bu çalışma giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde isim ve fiil hakkında genel bilgiler verilir aralarındaki farklara temas edilecek. Ardından ism-i fâilin Arap dilindeki konumundan bahsedip fiille aralarındaki farklar ortaya konulacak.

Çalışmada çok sayıda dil ve belâgat kaynağından yararlanıldı. Klasik kaynaklardan İbn Serrâc'ın (öl. 316/929) *el-Usûl fi'n-nahv*'i ile Modern dönem Arap dilcilerinden Mustafa Galâyî'nin (öl. 1944) *Camîü'd-durûsi'l-Arabîyye* adlı kitabı ön plana çıkan eserlerdi. “Hudûs”, “teceddüt”, “sübût”, “devam” ve “istimrâr” gibi kavramları netleştirmede Teftâzânî'nin (öl. 792/1390) *Muhtasarü'l-me'ânî*'si ile özellikle de bunun haşiyesi olan Desûki'nin (öl. 1230/1815) *Hâşiyetü alâ şerhi't-Telhîs*'i önemli rol oynadı. İsmi sübût manasını net bir biçimde ortaya koyan Abdülkâhir el-Cürçânî'nin (öl. 471/1078-79) *Delâ'ilü'l-i'câz* adlı orijinal eseri önemli başka bir kaynaktı.

İkinci bölümde ism-i fâil ile fiil arasındaki bu farklar dokuz ayetle Kur'an üzerinden gösterilmeye çalışılacak. Örnekler hem ism-i fâil hem de fiilin aynı bağlamda geçtiği ayetlerden seçilecek. Bu ayetler mushaftaki sırasına göre verilecek.

Kur'an-ı Kerim'deki ism-i fâil ile fiil arasındaki kullanım inceliklerini ortaya koymak için dil yönü ağır basan on beşi aşkın tefsir kaynağından istifade edildi. Bunlar arasında Ebûsûûd'un (öl. 982/1574) *Tefsîrû Ebî's-Su'ûd*'u, Âlûsî'nin (öl. 1270/1854) *Rûhu'l-me'ânî*'si, Râzî'nin (öl. 606/1210) *Mefâtihü'l-gayb*'i, İbn Âşûr'un (öl.1973) *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*'i, Ebû Hayyân'ın (öl. 745/1344) *Tefsîrû'l-bahri'l-muhî't*'i ve İbn Arafe'nin (öl. 803/1401) *Tefsîrû İbn 'Arafe*'sini özellikle zikretmekte fayda mülâhaza edilmiştir.

Ayrıca Arap dili ve belâgatı alanındaki uzmanlığının yanı sıra Kur'an'ı anlama ve yorumlama çabalarıyla ön plana çıkan yaşayan âlimlerden Fâdil Sâlih Sâmerî'nin bu alandaki birikimi araştırmada yönlendirici bir etkisi olmuştur. Zira o, hemen hemen bütün eserlerinde bu tür konuları ele almakta, dikkat çekici yorumlarda bulunmaktadır.

## 1. İsim, Fiil ve İsm-i Fâil'in Genel Kavramsal Çerçevesi

### 1.1. İsim ve Fiil

İsim *دَارٌ*, *عَصْفُورٌ*, *فَرَسٌ*, *خَالِدٌ* örneklerinde olduğu gibi kendi başına bir manaya delalet eden, zamanla ilgisi olmayan kelime türüdür. Fiil ise *يَكْتُبُ* (yazıyor-yazacak) *اُكْتُبُ* (yaz) misallerindeki gibi müstakil olarak bir manaya delaletinin yanı sıra zamanla da bağlantısı olan sözcük türüdür.<sup>1</sup>

Görüldüğü gibi fiilin zamanı ya mazi, ya hal ya da istikbaldir.<sup>2</sup> İsm'in zamanla ilgisi yok derken şu kaydı da düşmek durumundayız: İsm'in zamana delaleti mümkündür; fakat bu, karineyle olur, fiildeki gibi kendiliğinden olmaz.<sup>3</sup>

Kendine has özellikleri olan isim ile fiil arasındaki farkları ana hatlarıyla şöyle sıralamamız mümkündür: *عليٌّ مجتهدٌ* "Ali çalışkandır." örneğinde olduğu gibi isimden haber verilebilir, yani ismin kendisi mübteda olabilir; fakat fiilden haber verilemez, fiilin kendisi mübteda olamaz. Bu bağlamda *أخوك يذهب* "Kardeşin gidiyor." ve *ذهب أخوك* "Kardeşin gitti." cümleleri imkân dâhilinde iken *يذهب* ve *يقوم* ifadeleri mümkün değildir.<sup>4</sup> İsim *ال* takısı (*الرجل*), tenvin alabilir (*فرسي*); başına cer (*كتبت بالقلم*) ve nida harfi (*سوف يكتب*, *سيكتب*, *قد درس*) gelebilir. Bunlar fiiller için söz konusu değildir.<sup>5</sup> *سوف يكتب* misallerinde olduğu gibi fiiller *سوف* ve *قد* harflerini alabilirken isimler almaz.<sup>6</sup> Fiiller *ذهب* örneğindeki gibi sakin müenneslik "ta"sı ya da *علمت علمت* cümlelerindeki gibi fâil 'ta'sı (zamiri) alabilir. Bunun yanı sıra *اكتبن* *ليكتبن* örneklerinde olduğu gibi te'kid "nun"ları da sadece fiiller için söz konusudur.<sup>7</sup> İsim, *مررتُ برجلٍ عاقلٍ* "Akıllı bir adama uğradım." örneğinde geçen (*عاقلٍ*) kelimesi gibi mevsuf olabilirken, fiil olmaz. Bu anlamda mesela *عاقل* kelimesi sıfat olarak *يضربُ عاقل* şeklinde kullanılmamaktadır. İsme dönen, işaret eden zamir olabilir; fakat fiile dönen, fiile işaret eden zamir olamaz. *حسنٌ أكرمتُهُ والطالبُ لقيتهُ* "Hasan'a ikramda bulundum, öğrenciyle karşılaştım." cümleleri mümkünken *أقومُ ترحمتهُ* ve *يقومُ صرتهُ* ifadeleri kullanılmaz. Bir başka ve belki de en önemli fark

<sup>1</sup> Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişam İbn Hişam, *Şüzürü'z-zeheb*, ed. Berekât Yusuf Hebbûr (Dimeşk-Beyrut: Darü İbn Kesîr, 1434), 19; Mustafa Gâlâyînî, *Camiü'd-durûsî'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed İbrahim Zehve (Beyrut: Darü'l-Kitabî'l-'Arabî, 1430/2009), 17,18.

<sup>2</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Sehl b. Sirâc en-Nahvî el-Bağdadî İbn Sirâc, *el-Usûl fi'n-nahv* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996), 1/36.

<sup>3</sup> Sa'düddin et-Teftâzânî, *Muhtasarü's-Sa'd: Şerhü telhisi kitabi miftahi'l-ulûm*, thk. Abdulhamid Handavî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1431/2010), 134.

<sup>4</sup> İbn Sirâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, 1/136.

<sup>5</sup> Gâlâyînî, *Camiü'd-durûs*, 17.

<sup>6</sup> İbn Sirâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, 1/38; Gâlâyînî, *Camiü'd-durûs*, 18.

<sup>7</sup> Gâlâyînî, *Camiü'd-durûs*, 18.

ismin *يَضُرُّ* ve *يَنْفَعُ* kelimeleri ile kullanımı mümkün iken, fiilin mümkün değildir. Bu bağlamda *المَدْرَسُ يَنْفَعُنِي* “Hoca bana faydalı olur.” ve *والضَّرْبُ يَضُرُّنِي* “Dayak bana zarar verir.” cümleleri kullanılabilmesine karşın *يَضُرُّ بِنَفْعِي* ile *يُفْعُومُ يَضُرُّنِي* ise kullanım dışıdır.<sup>8</sup>

## 1.2. Hudûs, Teceddüt, Sübût, Devam ve İstimirâr Kavramları

Çalışma boyunca -özellikle de örnek getirilecek ayetlerde- *حدوث* (hudûs), *تجدد* (teceddüt), *ثبوت* (sübût), *دوام* (devam) ve *استمرار* (istimirâr) kelimeleri çokça kullanılacağından bunlara kısaca temas etmenin isabetli olacağı düşünülmektedir. *تجدد* fiilinin zıddı olan *يحدث* - *يحدث* fiilinin masdarı olan *حدوث* kelimesi sözlükte “yeni” anlamındadır.<sup>9</sup> Daha önce olmayan bir şeyin sonradan olmasıdır.<sup>10</sup> Modern dönem Arap dilcilerinden *Camiü'd-durûsi'l- 'Arabîyye* adlı çok faydalı eser sahibi, Mustafa Gâlâyînî “hudûsu”, “mevsufta bulunan mananın zamanın değişmesiyle yenilenmesidir” şeklinde tanımlamıştır.<sup>11</sup> *جدد* (جَدَّدَ) kökünden gelen “teceddüt” ise *تجدد الشيء* bir şeyin yeni olması manasındadır.<sup>12</sup> Kesik kesik gün yüzüne çıkma anlamındaki “teceddüt,” bunun yanı sıra öncesi yokluk olan bir şeyin sonradan meydana gelme manasında da kullanılmaktadır.<sup>13</sup> “Teceddüt” zaman mefhumunda bulunmaktadır. Zamanın cüzleri olan anın birleştirilmesi imkân dışıdır. Bu yüzden zamanın her anında vuku bulan fiil değişerek yenilenmektedir.<sup>14</sup> Bu söylediğimizi şöyle de ifade etmemiz mümkündür: Zamanın parçaları bir arada olmaz, aynı anda bulunmaz. Biri gider diğeri gelir, zaman da fiil mefhumunun bir cüz'üdür. Dolayısıyla fiil üç zamandan biriyle ilgili olmasının yanı sıra “teceddüt” de ifade eder denildiğinde bunlar kastedilmektedir.<sup>15</sup>

<sup>8</sup> İbn Sirâc, *el-Usûl fi'n-nahv*, 1/38.

<sup>9</sup> Muhammed Murtazâ Huseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevahiri'l-kamûs* (Kuveyt: Matbaatü Hukümeti'l-Kuveyt, 1385/1965), 5/205.

<sup>10</sup> Ebü'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*, thk. Enes Muhammed Şamî (Kâhire: Darü'l- Hadîs, 1429/2008), 199; Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd Cevherî, *es-Sihâh: Tacü'l-luga ve sihâhü'l-'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdülgâfur Attâr (Beyrut: Darü'l-İlmi lil-Melayîn, 1990), 1/278; Muhammed Ahmed b. Arafê Desûkî, *Hâşiyetü't-Desûkî ala muhtasarü's-Sa'd*, thk. Halil İbrahim Halil (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 173.

<sup>11</sup> Gâlâyînî, *Camiü'd-durûs*, 137.

<sup>12</sup> Cevherî, *es-Sihâh*, 2/454; Ebü'l- Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el Ensarî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisanü'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr - Muhammed Ahmed Hasbillah (Kâhire: Darül-Me'ârif, ts.), 6/563; Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, thk. Mektebetü Tahkîki't-Türâs fi Müesseseti'r-Risâle (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 271; Mecmau'l-lugati'l-'Arabîyye Mecmau'l-lugati'l-'Arabîyye, *el-Mu'cemü'l-vasît*, ed. İbrahim Mustafa - Ahmed Hasan Zeyyat (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996), 109.

<sup>13</sup> Muhammedî el-Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga* (Müessesetü'l-Belâg, 1429), 2/102; Hasan Duran - Yunus İnanç, “Kur'ân-ı Kerîm'de Teceddüt ve Sübût Manası İçin Yapılan 'Udûl Çeşitleri”, *Edebali İslamiyat Dergisi* 3/5 (Mayıs 2019), 57.

<sup>14</sup> Teftâzânî, *Muhtasarü's-Sa'd*, 134; Duran - İnanç, “Kur'ân-ı Kerîm'de Teceddüt ve Sübût Manası İçin Yapılan 'Udûl Çeşitleri”, 57.

<sup>15</sup> Teftâzânî, *Muhtasarü's-Sa'd*, 134.

Tarîf b. Temîm el-Anberî'ye (öl. ?)<sup>16</sup> ait olan bir beyitteki fiilin kullanımı teceddüt manasına güzel bir örnek olarak değerlendirilmektedir.

أَوْ كَلَّمَا وَرَدَتْ عَكَاطَ قَبِيلَةً      بَعَثُوا إِلَيَّ عَرِيْفَهُمْ يَتَوَسَّسُ

*Ukaz panayırına her gelişlerinde bana reislerini mi göndermektedirler o da beni kolaçan edip durmakta.*<sup>17</sup>

Şiirdeki يَتَوَسَّسُ fiili kabile reisinin tekrar eden ve an be an devam eden bu süreçte etrafını kontrol edip düşündüğü ve sağı solu tekrar tekrar araştırdığı anlamına gelir.<sup>18</sup> Burada مَتَوَسَّسًا muzâri fiili yerine مُتَوَسَّسًا ism-i fâili kullanılsaydı fiilin verdiği teceddüt anlamını vermeyecekti.<sup>19</sup>

Fiil teceddüt ifade eder derken bu, muzâri sigayla sınırlandırılmamakta, genel olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla teceddüt manası mazi fiil için de söz konusudur. Fakat teceddüt mazi fiille ilgili kullanıldığında sadece yokken meydana gelme anlamı söz konusudur. Mesela فَتَحَ fiili açma işine ve bu işin geçmiş zamanda yapıldığına delalet eder. Daha önce olmayan fiilin sonraki bir zaman diliminde olduğunu ifade/beyan etmektedir.<sup>20</sup> İkinci mana yani fiilin kesik kesik meydana gelmesi anlamı mazi için söz konusu değildir.

“Bir yerde yerleşmek kalıcı olmak” manasındaki تَبَّتَ fiilinin masdarı olan<sup>21</sup> sübût ise mevsufta kalıcı, sabit, devamlı olana işaret eder. Mevsufta adeta tıynet, karakter halindedir.<sup>22</sup> Bu sübût oluşta sadece o niteliğin onda olduğu bildirilir, fiildeki gibi teceddüt manası olmaz.

Bu bağlamda kullanılan “devam” kelimesine de temas etmek istiyoruz. “Devam” belli bir zaman dilimiyle kayıtlanmanın, “sübût” ise “teceddüt”ün mukabilidir. İsmi “sübût”a delaleti vaz’ı itibariyledir; fakat “devam”a delaleti bir karineyle gerçekleşir.<sup>23</sup> Mesela زَيْدٌ مُنْطَلِقٌ derken bu ifade sadece ve sadece gitme eylemini Zeyd’e isnad eder, burada devam manasının olup olmadığı ise karineden

<sup>16</sup> Ölüm yılını tespit edemediğimiz Tarîf b. Temîm el-Anberî câhiliyye döneminde Temîm kabilesi içinde yaşamış şair ve savaşçılardandır. Muhammet Yekeler, *Câhiliye Döneminden Hz. Peygamber Dönemi Sonuna Kadar Temîm Kabilesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2014), 33.

<sup>17</sup> Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz: Sözdizimi ve Anlambilim*, çev. Osman Güman (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 202.

<sup>18</sup> Abdülkâhir el-Cürçânî, *Delâilü'l-i'câz fî 'ilmi'l-me'ânî*, thk. Seyyid Muhammed Reşit Rızâ (Beirut: Darü'l-Ma'rife, 1422/2001), 125.

<sup>19</sup> el-Hatîb el-Kazvîni, *el-Îzâh fî ulûmi'l-belâga: el-me'ânî ve'l-beyân ve'l-bedî'* (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 79.

<sup>20</sup> Duran - İnanç, “Kur’ân-ı Kerîm’de Teceddüt ve Sübût Manası İçin Yapılan ‘Udûl Çeşitleri’”, 58.

<sup>21</sup> Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye, *el-Mu'cemü'l-vasît*, 93.

<sup>22</sup> Gâlâyîni, *Camiü'd-durûs*, 137.

<sup>23</sup> Desûkî, *Hâşiyetü't-Desûkî*, 2/172.

anlaşılır.<sup>24</sup> Diğer yandan Nadr b. Cüeyye'nin (öl. ?) beytindeki<sup>25</sup> منطلق ism-i fâilinin sebatın yanında devamla da işaret etmesi medh makamında olması hasebiyledir.<sup>26</sup> Bir şeyin daimi/devamlı oluşu onda aynı zamanda "sübût" olduğu anlamına gelir. Fakat "sübût" olan aynı zamanda "devam" da ifade eder denilemez.<sup>27</sup> Bu noktada "devam" ile "istimrârın" aynı manada kullanıldığını söyleyebiliriz.<sup>28</sup> Her ikisi de eylemin sürmesidir. Şu var ki "devam" isim ile, "istimrâr" fiil ile ilgili kullanılmaktadır.<sup>29</sup> Fiilin "istimrâr"ı yenilenen zamanı ihtiva etmesi sebebiyle, ismin "devam" ifade etmesi ise makam iledir, yani medh ya da zem manası gözetildiğindedir.<sup>30</sup> Fiilde "istimrâr" mazi sigada değil, muzâri sigada olur.<sup>31</sup>

### 1.3. İsim ve Fiilin Kullanım Farklılıkları

Bu açıklamalardan sonra isim ve fiilin bu özelliklerine temas edilebilir. İsimde sabitlik manası vardır, "teceddüt" yoktur; fiilde ise tam aksine "teceddüt" manası vardır. Mesela زيدٌ منطلقٌ denildiğinde gitme eyleminin Zeyd'de sabit olduğu düşünülür, mahiyete bir delalet vardır, "teceddüt" ve "hudûs" akla gelmez.<sup>32</sup> Aksine buradaki mana "Zeyd uzundur." "Amr kısadır." cümlelerindeki manayla benzerlik göstermektedir.<sup>33</sup> Burada her iki kullanım yüzde yüz aynı olmasa da ism-i fâilli kullanım sıfat-ı müşebbeheli kullanıma benzetilmiştir. Yani mana sıfat-ı müşebbehede lazım,<sup>34</sup> ism-i fâilde ise lazım gibidir.<sup>35</sup> İsimde "sübût"un olması "teceddüt" ve üç zamanla sınırlı olmamasından kaynaklanmaktadır.<sup>36</sup> İsimdeki bu "sübût" manası onu fiilinkine kıyasla daha kuvvetli hale getirir. Bu bağlamda هو مطَّعٌ "O vâkıf olmaktadır." ifadesi هو يَطَّعُ "O vâkıf oluyor."dan هو مُتَعَلِّمٌ "O öğrenmektedir." cümlesi هو يتَعَلَّمُ "O öğreniyor."dan هو جَوَادٌ "O cömerttir." ise هو يَجُودُ "O cömertlik yapıyor."dan daha vurgu ve sebat (kalıcılık) ifade eder.<sup>37</sup> Nadr b. Cüeyye'nin bir beytindeki isim kullanımı bu "sübût" manaya güzel bir örnektir:

لا يَأْلَفُ الدَّرْهَمَ الْمَضْرُوبَ صُرَّتْنَا لَكِنْ يَمْرُ عَلَيْهَا وَهُوَ مَنْطَلِقٌ

<sup>24</sup> Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga*, 2/106.

<sup>25</sup> Şiirin metni ve açıklaması bir sonraki paragrafta yer alıyor.

<sup>26</sup> Desûkî, *Hâşiyetü't-Desûkî*, 2/173.

<sup>27</sup> Desûkî, *Hâşiyetü't-Desûkî*, 2/172.

<sup>28</sup> Desûkî, *Hâşiyetü't-Desûkî*, 2/174.

<sup>29</sup> Desûkî, *Hâşiyetü't-Desûkî*, 2/174.

<sup>30</sup> Desûkî, *Hâşiyetü't-Desûkî*, 2/174.

<sup>31</sup> Teftâzânî, *Muhtasarü's-Sa'd*, 147; Desûkî, *Hâşiyetü't-Desûkî*, 2/230.

<sup>32</sup> Cürçânî, *Delâilü'l-İcâz*, 123,124; Cürçânî, *Sözdizimi ve Anlambilim*, 198; Muhammed Fahrüddin Ziyâuddin Ömer er-Râzî, *Nihayetü'l-İcâz fi dirâyeti'l-icâz*, thk. Bekrî Şeyh Emin (Beyrut: Darü'l-İlmi lil-melayîn, 1985), 156.

<sup>33</sup> Cürçânî, *Delâilü'l-İcâz*, 123,124; Cürçânî, *Sözdizimi ve Anlambilim*, 198.

<sup>34</sup> Ondan ayrılmaz.

<sup>35</sup> Bamyânî, *Durûs fi'l-belâga*, 2/107.

<sup>36</sup> Teftâzânî, *Muhtasarü's-Sa'd*, 135.

<sup>37</sup> Fâdil Sâlih es-Sâmerrâî, *Meânî'l-ebniye fi'l-'Arabiyye* (Dimeşk-Beyrut: Darü İbn Kesîr, 1436/2015), 14.

*Basılmış sikke bizim kesemize alışmaz; fakat geçiyorken şöyle bir uğrar.*

Burada منطلق ism-i fâilinin yerine وهو ينطلق denilseydi bu, ismin ifade ettiği manayı karşılamazdı.<sup>38</sup> Zira ism-i fâilin kullanılması bu geçmenin/gitmenin dirhem ile ilgili sabit olduğu, hep olduğu manası barındırmaktadır.<sup>39</sup>

Fiil kullanımına gelince mesela زيد هو ذا ينطلق cümlesinde gitme eyleminin Zeyd tarafından azar azar gerçekleştiğinin ifade edilmesi kastedilmektedir.<sup>40</sup> Bunun yanı sıra gitme isnadının belirli bir zamanda olduğuna işaret eder. Zira fiilde mahiyetin yanı sıra zamana da delalet vardır. Zamanla kayıtlı olan deşikendir, deşiklik de teceddütü akla getirir.<sup>41</sup> Çok tabidir ki bu farklılıklarından dolayı isimle fiil tamamen aynı anlamda kullanılamaz.

İsim ve fiilin birbiri yerine kullanılamayacağına bir örneği de A'sâ'nın (öl. 7/629 [?]) şu beytindeki fiil kullanımınıdır:

لعمري لقد لاحت عيون كثيرة  
إلى ضوء نار في يفاع تحرق  
نُشِبُ لمقرورين يصطليانها  
وبات على النر الندى والمحلّق

*Hayatıma yemin ederim ki bir tepede yanmakta olan, üşümüş ısınmaya çalışan iki kişi için tutuşturulmuş bir ateşin ışığına yönelmiş bakan birçok göz belirdi.*

*Cömertlik ve Muhallâk<sup>42</sup> o ateşin başında geceledi.<sup>43</sup>*

Şiirde تحرق yerine<sup>44</sup> متحرقة ism-i fâili kullanılsaydı bağlama uygun düşmeyecek, meramı tam ifade edemeyecekti. Bu, şiirin kafiyesinin bozulması sebebiyle değil ortamı betimlemeye uygun düşmeyişi sebebiyledir.<sup>45</sup> Zira şiirde ocakta odun bulunduğu, aralıklarla ateşin odunla canlandırıldığı manası vardır. Eğer burada تحرق fiili yerine ism-i fâil kullanılsaydı bu niteliğin kalıcı olduğu bir ateşin varlığı anlamına gelecek, bu da büyük bir ateşin ışığına demek yerini tutacak ve sürmekte olan bir eylemi ifade etmeyecekti.<sup>46</sup>

Hûd Sûresinin 69. ayetindeki kullanımı da isimle fiil arasındaki farka örnek olarak zikredilebilir. وَلَقَدْ جَاءَتْ رَسُولَنَا إِبْرَاهِيمَ بِالْبَشْرَى قَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامٌ “Elçilerimiz İbrahim’e müjde ile gelip selam demişlerdi, o da selam diye mukabelede bulunmuştu.” Buradaki mansub olan سَلَامًا kelimesi سلاما, merfu olan سلام ise عليكم سلام takdirindedir. Yani

38 Kazvînî, *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga*, 79; Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilim*, 198.

39 Teftâzânî, *Muhtasarü's-Sa'd*, 134; Desûkî, *Hâşiyetü't-Desûkî*, 2/173.

40 Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 123,124; Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilim*, 198.

41 Râzî, *Nihayetü'l-îcâz*, 156.

42 Abdulaziz el-Kilabi, Cahiliye döneminde yaşamış cömert bir kimsedir. Atı onu ısırp yüzünde halka gibi iz bıraktığı için المحلّق diye anılmıştır. Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 125.

43 Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 125.

44 تحرق fiilinin aslı متحرقة'dür.

45 Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 125; Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilim*, 200.

46 Cürcânî, *Delâilü'l-i'câz*, 125; Cürcânî, *Sözdizimi ve Anlambilim*, 202.

ilki fiil cümlesi, ikincisi isim cümlesi takdirindedir. Melekler “hudûs”a delalet eden fiille selamlamış, İbrahim peygamber ise “sübût”a delalet eden isimle mukabelede bulunmuştur. Buradan İbrahim peygamberin meleklerin selamına daha güzeliyle karşılık verdiğini anlamaktayız.<sup>47</sup>

Bu konuda Muhammed Sûresinin 4. ayetinde çok güzel bir örnek vardır. *فَإِذَا كُفِرْتُمْ بِاللَّيْلِ فَاصْرَبُوا كَمَا إِذَا كُفِرْتُمْ بِالنَّهَارِ* “Küfredenlerle karşılaştığınız vakit onların boyunlarını vurun.” Ayetteki *صْرَبَ* kelimesi mansub gelmiştir. Bu, hafzedilen bir fiil olduğunu gösterir. Yani ifade *فَاصْرَبُوا* takdirindedir. *Darb* kelimesinin “sübût” anlamına (isim) işaret eden merfu hali gelmemiştir; çünkü “boynun vurulması” geçicidir, savaşla sınırlıdır daimî bir durum değildir.<sup>48</sup>

Bakara Sûresinin 14. ayetindeki isim ve fiil kullanımını da bir başka örnek olarak zikretmemiz mümkündür. *وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنُوا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُونَ* “Müminlerle karşılaştıklarında iman ettik derler, şeytanlarıyla baş başa kaldıklarında biz sizinle beraberiz sadece dalga geçiyoruz.” Burada münafıkların müminlere hitabı “hudûs” manası barındıran fiille ifade edilmiş, kendi yandaşlarına hitapları için ise te’kid ile beraber “sübût” ve “devam”a işaret eden isim sigası kullanılmıştır.<sup>49</sup> Zira münafıklar içlerinden gelmediği için müminlere karşı “sübût” ifade eden isimle hitap edememişler, kendi yandaşlarına ise gönül rahatlığı ile içlerinden gelerek isim sigasıyla söyleyeceklerini söylemişlerdir.<sup>50</sup>

Bu bağlamda şu hususu hatırlatmada yarar görüyoruz. “Sübût” ya da “hudûs” ifade eden isim cümlesi ya da fiil cümlesi değildir. Cümlede bulunan isim veya fiilin bizzat kendisidir. Mesela *يَحْفَظُ مُحَمَّدٌ* ve *يَحْفَظُ مُحَمَّدٌ* cümlelerinin her ikisi de “hudûs”a delalet eder. İkinci cümlede ismin öne alınması ihtisas, şüpheyi giderme veya başka bir sebebe bağlıdır. Delalet bakımından her iki cümle benzerdir.<sup>51</sup> Eğer bizzat cümlelerin kendisi “sübût” ya da “hudûs”a delalet etseydi *يَحْفَظُ مُحَمَّدٌ* *يَحْفَظُ مُحَمَّدٌ* *يَحْفَظُ مُحَمَّدٌ* cümleleri arasında bir fark olmazdı; zira üçü de isim cümlesidir.<sup>52</sup> Nitekim Zerkeşî (öl. 794/1392) *el-Burhân fî ulûmi’l-Kur’ân* isimli eserinde bu konuya bir başlık açmış orada, isim ya da fiil cümlesinden bahsetmeyerek fiil “teceddüt” ve “hudûs”a, isim ise

<sup>47</sup> Ebûl’-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavamizi’t-Tenzil ve uyûni’l-ekâvil fî vücûhi’t-te’vil*, ed. Muhammed Abdüsselam Şâhîn (Beyrut: Darü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1995), 4/391; Sâmerraî, *Meâni’l-ebniye*, 15; Fâdıl Sâlih es-Sâmerraî, *el-Cümletü’l-‘Arabiyye te’lifuhâ ve aksâmuhâ* (Amman: Darü’l-Fikr, 1427/2007), 165.

<sup>48</sup> Fâdıl Sâlih es-Sâmerraî, *et-Ta’biru’l-Kur’anî* (Ammân: Daru Ammâr, 1427), 33.

<sup>49</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/73.

<sup>50</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/73.

<sup>51</sup> Sâmerraî, *el-Cümletü’l-‘Arabiyye*, 162; Sâmerraî, *Meâni’l-ebniye*, 17.

<sup>52</sup> Sâmerraî, *el-Cümletü’l-‘Arabiyye*, 163.

“sübût”a delalet eder; bunların birbirleri yerine kullanılması uygun düşmez şeklinde değerlendirilmede bulunmuştur.<sup>53</sup>

#### 1.4. İsm-i Fâil

Araştırmanın temel kavramlarından ism-i fâilin Arap dilindeki kullanımına temas etmenin örneklerin daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacağını düşünmekteyiz. Türetilmiş bir isim olan ism-i fâil masdarın ifade ettiği anlama,<sup>54</sup> bu anlamın geçici oluşuna ve fâiline işaret eder.<sup>55</sup> Örnek olarak جالسٌ kelimesi masdar olan جلوس'a ve bu mananın geçiciliğine,<sup>56</sup> -zira جلوس hep sahibiyile beraber değildir - bir de جلوس eylemini gerçekleştirene delalet eder.<sup>57</sup> Bu noktada şu hususu ifade etmede fayda görmekteyiz: Kalıcılığı/sebatı daimi olana yaklaşıp kadar devam eden eylem de geçici sayılmaktadır.<sup>58</sup> Ayrıca ism-i fâilde anlamın geçici oluşu her zaman söz konusu değildir. Zira دائمٌ “daimi olan,” خالدٌ “ebedi olan,” مستمرٌ “sürekli olan” misallerinde görüldüğü üzere daimî anlam da söz konusu olabilir.<sup>59</sup>

İsm-i fâilin sarf açısından nasıl türetildiğine kısa da olsa değinmenin isabetli olacağını düşünmekteyiz. Üçlü yalın fiillerin ism-i fâili فاعلٌ vezninde gelir.<sup>60</sup> Bunun dışında kalan fiillerinki ise şöyle yapılır: Muzâri fiilin başında bulunan müzâraat harfinin yerine ötreli bir mim harfi getirilir, en sondan bir önceki harf de esre yapılır. يُدخِرُ - مُدخِرٌ يُنكسرُ - مُنكسرٌ يُكرمُ - مُكرمٌ fiilleri misal sadedinde zikredilebilir.<sup>61</sup> Arapça'da ism-i fâili bu kaidenin dışında gelen<sup>62</sup> fiil sayısı oldukça azdır.<sup>63</sup>

İsm-i fâilin fiil gibi fonksiyonu vardır. Hatta Kûfe dil okulu fiil olarak değerlendirmektedir.<sup>64</sup> İsm-i fâilin muzâri fiil gibi işlevde bulunması/amel etmesi harekeli ve sakin olma yönünden aralarındaki iki yönlü benzerlik dolayısıyladır.

<sup>53</sup> Bedrüddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*, thk. Ebû'l-Fadl Dimyatî (Kâhire: Darü'l-Hadîs, 1427/2006), 960.

<sup>54</sup> Bu, hades (حدث) olarak isimlendirilmektedir.

<sup>55</sup> Abbas Hasan, *en-Nahvü'l-vaft* (Tahran: Avand Danîş, 1425/2004), 3/187.

<sup>56</sup> Bu, hudûs (حدوث) olarak isimlendirilmektedir.

<sup>57</sup> Sâmerraî, *Meâni'l-ebniye*, 45.

<sup>58</sup> Abbas Hasan, *en-Nahvü'l-vaft*, 3/187; Sedat Sağdıç, “Arap Dilinde İsm- Fâilin Kullanımı ve Kur'an Meallerindeki Tercüme Problemleri”, *Kavramlar ve Kuramlar: Dil Bilimleri* (Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2020), 501.

<sup>59</sup> Abbas Hasan, *en-Nahvü'l-vaft*, 3/188.

<sup>60</sup> Abduh er-Râcihî, *et-Tatbîkû's-sarfi* (Riyad: Mektebetü'l- Meârif, 1420/1999), 66; Reşîd eş-Şertûnî, *Mebâdiü'l-'Arabiyye*, ed. Hâmid el-Muhammedî (Tahran: Darü'l-İlm, 2011), 2/57.

<sup>61</sup> er-Râcihî, *et-Tatbîkû's-sarfi*, 67; Şertûnî, *Mebâdiü'l-'Arabiyye*, 2/58.

<sup>62</sup> er-Râcihî, *et-Tatbîkû's-sarfi*, 64.

<sup>63</sup> Mesela أحصنٌ (sağlam, dayanıklı yaptı) fiilinin ism-i fâili مُصنٌ (ayrıntılı olarak anlattı) fiilinin ism-i fâili مُصنٌ (Gençlik çağına ulaştı) - محلٌ يافعٌ (yer/toprak verimsiz, hale geldi) - محلٌ misallerindeki gibi kural dışı olarak فاعلٌ biçiminde gelenleri de vardır.

<sup>64</sup> Fâdil Sâlih es-Sâmerraî, *Me'âni'n-nahv* (Beyrut: Darü ihyâ, et-Türâsi'l-'Arabiyyi, 1428/2007), 3/147.



Örnek olarak يَكْتُبُ sözcüğü يَكْتُبُ ya benzemektedir. Zira iki kelimenin de harf sayısı dört, ikinci harfleri sakin diğerleri ise harekelidir. İsm-i fâilin fiile benzerliği, hem lafız hem de anlam yönündendir.<sup>65</sup> Zaten muzâri sözcüğünün (مضارع) kökeni de bunu göstermektedir. Çünkü يَضَارِعُ- يَضَارِعُ fiilinin ism-i fâili olan مَضَارِعٌ kelimesi “benzeyen” manasına gelmektedir.<sup>66</sup>

İsm-i fâilin başka bir kelimedeki etki etmesini (amel etmesini) genel olarak ال (elif lam) takısı alıp almama durumuna göre gruplandırabiliriz. İsm-i fâil ال takılı ise başka herhangi bir şeye gereksinim duymadan geçmiş, şimdiki ya da gelecek zaman anlamında işlev görür. Bu zaman dilimlerinden hangisine işaret ettiği ذَهَبَ الْمُفْقِيُّ الْفُقَرَاءَ “Fakirlere dün infak eden/şu an infak ediyor olan/yarın infak edecek olan gitti.”<sup>67</sup> cümlesindeki gibi bağlamdan çıkarılır.<sup>68</sup> Geçmiş, şimdiki veya gelecek zaman manası içeren ال takısı almış ism-i fâilin muzaf olarak görev yapması da imkân dâhilindedir.<sup>69</sup> Zikri geçen misal ذَهَبَ الْمُفْقِيُّ الْفُقَرَاءَ أَمْسَ أَوْ الْآنَ أَوْ غَدًا olarak da kullanılabilir.<sup>70</sup> İsm-i fâilde ال takısı yoksa işlev görmesi için en başta şimdiki veya gelecek zaman anlamında bulunması şarttır.<sup>71</sup> Buna ek olarak ism-i fâilden önce مَا خَارِجٌ عَمَّاكَ مِنَ الْبَيْتِ “Amcan evden çıkmıyor.” misalindeki gibi olumsuzluk veya هَلْ مُتَّقِنٌ خَالِكَ عَمَلَهُ “Dayın işini sağlam yapıyor mu?” tümcesinde olduğu üzere soru geçmesi gerekir. Veya ism-i fâil يُوْسُفُ دَارِسٌ وَوَلَدَاهُ فِي الْجَامِعَةِ “Yusuף’un iki çocuğu üniversitede okuyor.” sözünde olduğu üzere haber yahut هَذَا مُدِيرٌ نَاجِحٌ طُلَّابِيَّةٌ “Şu kimse öğrencileri başarılı olan bir müdürdür.” misalindeki gibi na’t ya da يَتَكَلَّمُ مِصْطَفَى مَعَ النِّسَاءِ غَاضًا عَيْنَيْهِ “Mustafa kadınlarla gözlerini kısarak konuşuyor.” cümlesindeki gibi hal olmalıdır.<sup>72</sup> Gramer âlimlerinden bu zikredilen şartlara ism-i fâilin nida harfinden sonra gelmesi gerektiğini ekleyenler de vardır.<sup>73</sup> Hemen ifade edelim ki nahiv bilginlerin çoğunluğu bunu na’t şartıyla aynı kabul etmişlerdir. Çünkü يَا مُجْتَهِدَا دُرُوسِكَ وَاللَّهِ سَتَنْجَحُ فِي الْاِمْتِحَانَاتِ “Derslerine çalışsan, yeminle

<sup>65</sup> Behâü’ddin Abdullah İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl alâ elfiyeti İbn Mâlik*, ed. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd (Dimeşk: Darü’l-Fikr, ts.), 3/106; Sağdıç, “Arap Dilinde İsm- Fâilin Kullanımı”, 503.

<sup>66</sup> İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 3/106.

<sup>67</sup> İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 3, s. 110; Mustafa Galâyîni, *Câmiu’-d-durûsi’l-Arabiyye*, (Beyrut: Darü’l-kitabi’l-Arabi, 1009), 3, 593.

<sup>68</sup> İbn Akîl, *Şerhu İbn Akîl*, 3, 110.

<sup>69</sup> Şertûni, *Mebâdiü’l-Arabiyye*, 4 (Nahiv), 167.

<sup>70</sup> El takılı isim muzaf olabilmıştır. Zira hakiki olmayan izafette (lafzî, mecazi, gayri mahza) muzaf; ikil ve cemi müzekkeri salim olarak gelmesi veya el takılı bir isme muzaf bulunması koşuluyla el takısı kabul edebilir.

<sup>71</sup> Şertûni, *Mebâdiü’l-Arabiyye*, 4 (Nahiv), 167; Galâyîni, *Câmiu’-d-durûsi’l-Arabiyye*, 593; Sâmerrâi, *Meânî’n-nahv*, 3, 147.

<sup>72</sup> Şertûni, *Mebâdiü’l-Arabiyye*, 4 (Nahiv), 167; Galâyîni, *Câmiu’-d-durûsi’l-Arabiyye*, 593; Sâmerrâi, *Meânî’n-nahv*, 3, 147.

<sup>73</sup> Abbas Hasan, *en-Nahvü’l- vâfi*, 3, 195; Sâmerrâi, *Meânî’n-nahv*, 3, 147.

söylüyorum sınavlarda başarılı olacaksın.” misalinde *مُجْتَهِدًا* sözcüğü hazfedilmiş bir *طالبًا* kelimesinin na'tı pozisyonundadır.<sup>74</sup> Ayrıca ism-i fâilin, küçültme ismi<sup>75</sup> kalıbında olmaması şarttır. Zira ism-i fâil, küçültülen isim olursa başka bir kelimeye etki etme şartı yerine getirilmemiş olur. Bu hususu dikkate aldığımızda *يَأْتِي فُؤَيْتِلٌ رَجُلًا* sözünün uygun olmadığını ifade edebiliriz.<sup>76</sup> İsm-i fâilin işlev görmesi için öne sürülen bu şartlar i'timad (الاعتماد) olarak isimlendirilir. Burada şu hususu zikretmek zorunludur ki *أذاهبُ النساءِ أمس* “Kadınlar dün gittiler mi?”<sup>77</sup> misalindeki gibi ism-i fâilin ref olarak işlev görebilmesi için şimdiki ya da gelecek zaman anlamı zorunlu değildir, i'timad şartı kâfidir. Dahası ism-i fâilin fâili gizli veya açık zamir ise ism-i fâilin işlevi için i'timad gerekli de değildir. Bunun anlamı şudur: Zikredilen şartlar ism-i fâilin etkide bulunduğu isin, açık fâil veya mefulü bih olduğunda söz konusudur.<sup>78</sup> Bu söylenenlerden şu neticeyi elde etmek imkân dâhilindedir İsm-i fâilin mefulünün bulunması şimdiki ya da gelecek zaman anlamında olmasıyla ilişkilidir. Bu anlamlarda kullanılmıyorsa mefulü olmaz. *هو منفقٌ أباك* sözü “O babana infakta bulunuyor/bulunacak.” anlamına gelir. Şayet infak geçmişte olmuşsa *هو مُنْفِقٌ أَيْك* “O, babana infak etti./O, babana ikram edendir.” misalinde olduğu üzere muzaf olarak gelme şartı vardır.<sup>79</sup>

İsm-i fâilin şimdiki ya da gelecek zaman anlamında gelmesi iki türdür. En sık kullanılan *هذا منفقٌ حسنا الآن \ غدا* “Bu, Hasan’a hâlihazırda infakta bulunuyor/yarın infakta bulunacak.” misalindeki gibi kendisinin nekre olarak sonrasında gelen ismi nasb etmesidir. Sık kullanım tarzı böyle olmasının yanı sıra ism-i fâil tenvinsiz, muzaf konumundayken de, karineyle, istikbal anlamında kullanılabilir. *هذا مُتَّقِنٌ حسنٍ يومَ الجمعةِ* “Bu, Hasan’a önümüzdeki Cuma günü infakta bulunacak.” örneğinde karine *يومَ المقبلِ* ifadesidir, lafzidir. *كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ* “Her insan ölecektir.”<sup>80</sup> ayetindeki ism-i fâil de istikbal anlamı barındırmaktadır.<sup>81</sup> Buradaki karine ise mana ile ilgilidir, siyak sibaktan çıkarılır. Zira ayetin öncesinde Hz. Muhammed’e seslenilerek hiçbir canlının baki olmadığı bildirilmekte, sonrasında da bu umumi kaide söylenmektedir. Bunlardan şöyle bir netice hâsıl olmaktadır. İsm-i fâil muzaf olduğunda geçmiş zaman dışında bir anlamda kullanılmayacak diye bir genellemede bulunulamaz. Maziyle beraber şimdiki ve gelecek zamana da işaret etme ihtimali vardır.<sup>82</sup> Fakat ism-i fâilin sonrasında gelen ismin mansub olduğu durumlarda ise şimdiki ve gelecek zamanın

<sup>74</sup> Abbas Hasan, *en-Nahvü'l- vâfi*, 3, 195.

<sup>75</sup> İsm-i tasgîr.

<sup>76</sup> Abbas Hasan, *en-Nahvü'l- vâfi*, 3, 195.

<sup>77</sup> Sâmer râî, *Meânî'n-nahv*, 147.

<sup>78</sup> Abbas Hasan, *en-Nahvü'l- vâfi*, 3, 193; Sağdıç, “Arap Dilinde İsm- Fâilin Kullanımı”, 504.

<sup>79</sup> Sâmer râî, *Meânî'n-nahv*, 3, 147.

<sup>80</sup> el-Enbiyâ 21/35.

<sup>81</sup> Sâmer râî, *Meânî'n-nahv*, 3, 148.

<sup>82</sup> Şertûnî, *Mebâdiü'l-Arabiyye*, 4 (Nahiv), 166; Sâmer râî, *Meânî'n-nahv*, 3, 149-150.

dışında bir anlam için kullanılamaz.<sup>83</sup> İsm-i fâil tenvinli olup mef'ulü nasb ettiğinde şimdiki veya gelecek zaman anlamına geldiğini önceki satırlarda aktarmıştık. Bu sebeple *كانت التلوح أمس مُعْطِيَةً الحَقْوَل* kullanımı sahih kabul edilmemektedir.<sup>84</sup> Bu noktada şunu da ifade edelim ki geçmiş zaman anlamında olduğu durumda da mef'ul alması mümkündür. Şimdiki ve gelecek değil, geçmiş anlamlı olduğu halde mef'ulü nasb etmesinin tek bir koşulu vardır. O da itimadla beraber ism-i fâilin yerine muzâri filin getirilmesinin imkan dâhilinde olması ve getirildiğinde anlamı bozmamasıdır. Mesela *كانت التلوح أمس مُعْطِيَةً الحَقْوَل* "Kar dün tarlayı kapatıyor, havayı saf hale getiriyordu." misalindeki ism-i fâillerin yerine *مُعْطِي* ve *مُعْطِي* fiillerinin kullanılması manayı bozmamaktadır. Fakat *هذا زارعٌ فاصولياً أمس* ise doğru bir kullanım değildir. Zira burada *زارعٌ* ism-i fâili yerine *يزرعُ* muzâri getirilmesi uygun değildir.<sup>85</sup>

Bu saydıklarımızdan başka ism-i fâilin bir takım özelliklerine değinmenin yararlı olacağını düşünmekteyiz. İsm-i fâilin mef'ulünün ل harf-i cerri alması mümkündür. *هو مجتهدٌ للدرس* "O, dersine çalışıyor." cümlesi *هو مجتهدٌ للدرس* biçiminde de kullanılabilir.<sup>86</sup> İsm-i fâilin ism-i mef'ul anlamında geldiği de görülmektedir. Hicivleriyle tanınan muhadram şair Hutay'e'in (öl. 59/678 [?]) bir beytindeki kullanım buna örnektir:

دع المكارم لا ترحل لُبغيتها واقعد فإنك أنت الطاعم الكاسي

*Sen cömertliği bırak, ondan uzak ol, otur oturduğun yerde.*

*Zira sen yedirilip giydirilen bir kimsesin.*

Bu şiirde *الطاعم* ve *الكاسي* ism-i fâilleri *المطعم* ve *المكسي* anlamlarına gelmektedir.<sup>87</sup> İsm-i fâil *زارعٌ* "zırhlı" *رامحٌ* "mızraklı" *ساحٌ* "silahlı" örneklerinde olduğu gibi ism-i mensub anlamında da kullanılabilir.<sup>88</sup> İsm-i fâilin birden çok mef'ulü olduğunda *المؤمنُ مُكْرَمُ المسكينِ* "Mümin, miskin kimseye yemek ikramında bulunur." cümlesindeki gibi ilkinde izafe edilir, diğerleri mansub olur. İlk mef'ulün nasbı şeklindeki kullanım ( *المؤمنُ مُكْرَمٌ* ) da imkân dâhilindedir.<sup>89</sup>

İsm-i fâilin muzafı ileyhine atfedilen sözcük, *هذا ضارب محمدٍ وخالدٍ أخالدا* örneğindeki gibi mecrur da mansup ta gelebilir. Bununla beraber sık kullanılanı cerli atıftır, bu şekil kullanımında bir sorun bulunmamaktadır. Lakin nasblı atıfta murad edilen

<sup>83</sup> Sâmerî, *Meânî'n-nahv*, 3, 149-150.

<sup>84</sup> Sâmerî, *Meânî'n-nahv*, 3, 147.

<sup>85</sup> Abbas Hasan, *en-Nahvü'l- vâfi*, 3, 194. Sağdıç, "Arap Dilinde İsm- Fâilin Kullanımı", 505.

<sup>86</sup> Abbas Hasan, *en-Nahvü'l- vâfi*, 3, 199.

<sup>87</sup> Ahmed el-Hamlâvî, *Şeze'l-'arf fi fenni's- sarf* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2007), 86.

<sup>88</sup> Sâmerî, *Meânî'l-ebniye fi'l-Arabîyye*, 51.

<sup>89</sup> Şertûnî, *Mebâdiü'l-Arabîyye*, 4 (Nahiv), 167, 168; Sağdıç, "Arap Dilinde İsm- Fâilin Kullanımı", 506.

geçmiş zaman anlamı olursa bu durumda atfedilenden önce mazi manalı bir fiil takdir edilir. أنا ناصحٌ عليّ ونصحْتُ بكراً cümlesi أنا ناصحٌ عليّ وبكراً takdirindedir. Eğer muzâri anlama niyet edilirse, ya muzâri bir fiil ya da tenvinli/nekre ism-i fâil takdir edilir. أنا ناصحٌ عليّ cümlesi de أنا ناصحٌ عليّ وأنصحُ\ناصحُ بكراً غدا وبكراً غدا takdirindedir.

İzafetli kullanımda gerçekleşen atıfla ilgili, yaşayan dil âlimlerinden Fâzıl Sâlih Sâmerriâ'nin tespitlerini zikretmenin faydalı olacağını düşünmekteyiz: Eğer cer halindeki bir isme nasblı bir atıf yapılmışsa mananın geçmiş zaman olduğuna dair de karine yoksa izafetli olanın anlamı ihtimalli, nasb biçimindeki ise kat'idir. Örneğin أنا ناصحٌ عليّ وبكراً misalinde Ali'ye nasihat edilmesi geçmiş, şimdiki ve gelecek zaman anlamlarına ihtimallidir. Gelgelelim Bekir'e nasihat edilmesi ise şimdiki ve gelecek zaman dışındakine açık değildir.<sup>90</sup> Ama şayet هو ناصحٌ عليّ وبكراً أمس misalindeki gibi bütün hepsinin geçmişte vuku bulduğuna dair bir karine mevcutsa, atfedilenden önce geçmiş zaman anlamlı bir fiil (ونصحْتُ) takdir edilir. Bu durumda ise ism-i fâilli kullanım sübut, fiille olan ise teceddüt anlamı ihtiva eder.<sup>91</sup>

İsm-i fâil muzaf olarak kullanıldığında isim anlamı oluş anlamından daha kuvvetli olur. Örneğin هذا سائقُ الحافلة sözcüğüyle şoför الكاتب ile yazar, الحارس ile bekçi murad edilebilir. “Şirketin جاء حارسُ الشركة” “Bu kimse otobüsün sürücüsü/şoförüdür.” هذا سائقُ الحافلة. “Şirketin koruyucusu/güvenliği geldi.” örneklerindeki gibi isim manası öne çıkmaktadır. Zira izafet ismin niteliğidir. Fakat هذا حارسُ الشركة “Bu kimse şirketi koruyor.” هذا سائقُ الحافلة “Bu kimse otobüsü sürüyor.” misallerinde görüldüğü gibi ism-i fâil meʿul aldığı durumda durum farklılaşır. Bu durumda ise oluşa bir delalet vardır.<sup>92</sup>

### 1.5. İsm-i Fâil ile Fiil Farklılıkları

Fiil sigasında bulunmayan “sübût”/kalıcılık ism-i fâilde bulunur.<sup>93</sup> Hemen ifade edelim ki bu, önceki satırlarda ifade ettiğimiz ism-i fâil “hudûs”a delalet eder tespitiyle çelişmez. Zira bütün isimler “sübût”a delalet noktasında aynı derecede değildir. İsm-i fâilin bu özelliği fiile göredir, mübalağa ism-i fâil ve sıfat-ı müşebbehe ile kıyaslandığında ise “sübût” ifade etmez, “hudûs”a işaret eder.<sup>94</sup> Bu söylediğimizi bir örnek üzerinden daha da açık hale getirelim: قائم ism-i fâili يقيمُ yahut قائمٌ dan daha devamlı, sabittir. Fakat bunun sübûtu mesela bir طويلٌ yahut قصيرٌ kadar değildir. Zira ayaktaki birisi oturan olabilir; fakat uzun yahut kısa bir kimsede değişiklik olmaz hep öyledirler.<sup>95</sup> İsm-i fâilde aslanan “hudûs”tur, “sübût” manası (sübûtun kastedilmesi)

<sup>90</sup> Sâmerriâ, *Meâni'n-nahv*, 3, 151, 152.

<sup>91</sup> Sâmerriâ, *Meâni'n-nahv*, 3, 152; Sağdıç, “Arap Dilinde İsm- Fâilin Kullanımı”, 506.

<sup>92</sup> Sâmerriâ, *Meâni'n-nahv*, 3, 150-151; Sağdıç, “Arap Dilinde İsm- Fâilin Kullanımı”, 506, 507.

<sup>93</sup> Sâmerriâ, *Meâni'l-ebniye*, 10.

<sup>94</sup> Sâmerriâ, *Meâni'l-ebniye*, 46.

<sup>95</sup> Sâmerriâ, *Meâni'l-ebniye*, 46.

ise geçicidir.<sup>96</sup> Aslında bazı tanımlarda bu farklılığa işaret edilmektedir. “Hudûs”; geçici olan, daimi olmayan şeklindeki tanımının yanı sıra sebati ve kalıcılığı neredeyse daimi olana yaklaşan şekilde de tanımlanmaktadır.<sup>97</sup>

İsm-i fâil, fiil gibi kullanılmasına rağmen aralarında isim ve fiil olma yönlerinden farklılıklar vardır. Önceki satırlarda defaatle ifade ettiğimiz gibi isim “sübût”, fiil ise teceddüt ve “hudûs” ifade eder. Mesela يكرم يوسف ile يوسف مكرم tamamen aynı anlama gelmezler. Bunun sebebi fiilin zamanla kayıtlı olmasıdır; mâzi fiil geçmiş zaman ile, muzâri fiil ise şimdiki zaman yahut gelecek zaman ile kayıtlıdır. Öte yandan isim zamanla kayıtlı olmadığı için daha kapsamlı, genel ve sabittir.<sup>98</sup> Bundan dolayı daha kalıcı bir manaya işaret etsin diye bazen fiilden isme dönülür. Bu söylediklerimizi bir örnek üzerinden daha netleştirebiliriz. Bir kişinin, arkadaşının “Bu sene galip gelecek misin?” sorusuna أنا أغلبُ değil, أنا غلبُ şeklinde cevap vermesi fiille verilecek cevaba kıyasla vurgu içerir. Zira burada kendine güveninden dolayı böyle cevaplandırmakta, galip gelme tamamlanmış gibi muhatabına o işi olmuş bil anlamında kullanmaktadır.<sup>99</sup> Bu örneğin benzerini رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَا رَيْبَ فِيهِ لَ رَبِّ فِيهِ “Rabbimiz (geleceğinden) şüphe duyulmayan o günde sen insanları bir araya getireceksin.”<sup>100</sup> ayetinde görmekteyiz. Burada din günü/hesap günü kesin gerçekleşeceği için جَمَعُ fiili yerine sübûta delalet eden جَامِعُ ism-i fâili kullanılmıştır. Benzer kullanım وَأَنَّ الدِّينَ لَوَاقِعٌ “Hesap günü mutlaka gelecektir.”<sup>101</sup> ayetinde de mevcuttur.<sup>102</sup> İsimle fiil arasındaki kullanım farkına işaret eden Râzî'nin (öl. 606/1210) değerlendirmeleri de bu minvaldedir: “İsm-i fâil çok yerde masdarın sübûtuna, kalıcılığına işaret eder, fiil de ise böyle bir mana yoktur. فلانُ شربَ الخمر ile فلانُ yine aynı şekilde فلانُ نَقَدَ أمرُهُ ile فلانُ نافذَ الأمرِ aynı değildir. Fiil sigasından kalıcılık anlaşılmaz; fakat isim sigasında böyle bir mana vardır.”<sup>103</sup>

## 2. Kur'an'da İsm-i Fâil ile Fiil Kullanımı

### 2.1. Örnek: el-Bakara, 2/14, 15

وَإِذَا لَعَنُوا الدِّينَ أَلْمَنُوا قَالُوا أَلْمَنَّا وَإِذَا حَلَلُوا إِلَىٰ شَيْطَانِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْرَجُونَ اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ

<sup>96</sup> Sâmerraî, *Meâni'l-ebniye*, 48.

<sup>97</sup> Abbas Hasan, *en-Nahvü'l-vafî*, 3/187.

<sup>98</sup> Sâmerraî, *Meâni'l-ebniye*, 9.

<sup>99</sup> Sâmerraî, *Meâni'l-ebniye*, 14.

<sup>100</sup> Âl-i İmrân 3/9.

<sup>101</sup> ez-Zâriyât 51/6.

<sup>102</sup> Sâmerraî, *Meâni'l-ebniye*, 14.

<sup>103</sup> Muhammed Fahrüddin Ziyâuddin Ömer er-Râzî, *Tefsîrü'l-fahri'r-Râzî: et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtihü'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 25/30.

Ayet-i kerimede münafıkların istihzası ile ilgili ism-i fâil, Allah'ın istihzası<sup>104</sup> ile ilgiliyle fiil sigası kullanılmaktadır. Burada münafıklarla ilgili ism-i fâil kullanılması onlarda istihza özelliğinin kalıcı olması, adeta karakter haline gelmesi sebebiyledir.<sup>105</sup> Allah ile ilgili “teceddüt” manası ifade eden fiil kullanılması ise azap gelinceye kadar Allah'ın onlara mühlet verdiğine işaret eder. Bu da Müslümanlara yönelik şöyle bir mesaj da içermektedir: Nifak ehlinin nimet içerisinde olması -her ne kadar uzun olsa da - onlara süre tanımaktan başka bir şey değildir.<sup>106</sup> Ayrıca bu kullanımdan istihzanın tekrarlandığını anlamaktayız.<sup>107</sup> Burada Allah onlara adeta sizin bu haliniz devam ettikçe benim de size tavrım böyle olacaktır mesajını vermektedir.<sup>108</sup> Bu tercih daha etkili olması sebebiyledir. Zira birinci bölümde birçok kez dikkat çektiğimiz gibi fiil “teceddüt”, isim ise “sübut” ifade eder. Buradaki istihza onları cezalandırmaktır.<sup>109</sup> Bu cezalandırma sürekli olursa, cezalandırılan ona bir ünsiyet kazanır ve böylelikle verilen ceza etkisini yitirir.<sup>110</sup> Nefis buna alışır bir süre sonra fazla da etkilenmez. Böyle bir cezalandırmanın daha etkili, daha elem verici olduğu fiil sigasının kullanılmasından anlaşılmaktadır.<sup>111</sup> Türkçemizde “Battı balık yan gider” deyiimiyle ifade edilen insanların durumuyla benzerlik göstermektedir. Bu sebeple an be an yenilenme manası veren fiil ifadesi kullanılmıştır.<sup>112</sup> Ayrıca “teceddüt” ifade eden fiilin kullanılması istihzanın tek çeşit değil, farklı farklı olduğunu gösterir.<sup>113</sup>

## 2.2. Örnek: el-Bakara, 2/30

وَأَذَقْنَا لِكُلِّ لَمَلِكَةٍ فِي الْأَرْضِ حَلِيقَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ  
وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ

Ayet-i kerimede Allah'ın “yaratacağım” sözü ile ilgili ism-i fâil, meleklerin buna mukabelesinde ise fiil sigası kullanılmıştır. Bu kullanımda nükte vardır. Allah'ın ilmi mutlak olduğu için buna işaret eden “sübut” mana barındıran ism-i fâil, meleklerin ilmi ise Allah'ınkıne kıyasla kusurlu ve eksik olduğu için fiil sigası kullanılmıştır. Ayrıca birinci bölümde belirttiğimiz gibi ism-i fâil sigasının kullanılmasında yaratmanın kaçınılmaz olarak gerçekleşeceğine bir işaret vardır,

<sup>104</sup> Allah'ın istihzası onları cezalandırmak manasındadır, Müşâkele sanatı vardır. Geniş bilgi için bkz. M. Faruk Çifçi, “Kemalpaşazâde'ye Göre Müşâkele Sanatı (Problemler ve Eleştiriler)”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (2020).

<sup>105</sup> Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984), 1/294. İbn Âşûr, *Tefsîrü't-tahrîr ve't-tenvîr*, 1/294.

<sup>106</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/75; Râzî, *Tefsîrü'l-fahri'r-Râzî*, 2/78; Teftâzânî, *Muhtasarü's-Sa'd*, 148.

<sup>107</sup> Şerefüddin el-Huseyn b. Abdillâh et-Tîbî, *Fütûhu'l-gayb fi'l-keşf an knâi'r-reyb* (Ebû Dabî: Caizetü Dübey ed-Devliyye li'l Kur'ani'l-Kerim, 1434/2013), 2/206.

<sup>108</sup> Ebû'l-fazl Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmud Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ani'l-Azîm ve Seb'i'l-Mesânî* (Beyrut: İdâretü't-Tıbbâti'l-Müniriyye, ts.), 1/159.

<sup>109</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, 2/206; Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethü'l-kadîr: el-Cami' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâse min ilmi't-tefsîr*, ed. Yusuf el-Gavuş (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1428), 32; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/159.

<sup>110</sup> Tîbî, *Fütûhu'l-gayb*, 2/206; Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, 32.

<sup>111</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 1/159.

<sup>112</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Arafê el-Vergammî İbn Arafê, *Tefsîru İbn 'Arafê*, thk. Celâl Esyûtî (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2008), 1/57.

sanki olmuş bitmiş manasındadır.<sup>114</sup> Bu, muzâri sigada olmayan bir manadır.<sup>115</sup> Allah ile melekler arasındaki bu konuşmanın istişarenin önemine işaret ettiği tespitine katılmıyoruz. Zira ism-i fâildeki kesinlik ve muhatabına “bu işi olmuş bitmiş bil” manası böyle bir çıkarıma engeldir.

### 2. 3. Örnek: Âl-i İmrân, 3/134

الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالصَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ وَالْعَافِينَ الْعَيْظَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ

Ayette öfkeyi tutmak ve affetmek ifadeleri için isim, infak için fiil sigası kullanılmıştır. Zira öfkeyi tutma ( وَالْكَاطِمِينَ ) ve affetme ( وَالْعَافِينَ ) eylemlerinde devamlılık<sup>116</sup> vardır. İnfak ise “teceddüt” eder, yani ihtiyaç hâsıl olduğunda verilir. Bunun için fiil kullanılmıştır.<sup>117</sup> İnfak ile ilgili benzer kullanımı Kur’an-ı Kerim’de başka ayetlerde de görmekteyiz. Mesela Bakara Sûresi 274,<sup>118</sup> Âl-i İmrân Sûresi 134<sup>119</sup> ve Nisâ Sûresinin 38.<sup>120</sup> ayetlerinde fiil sigası kullanılmıştır. İlgili ayetlerde hep muzâri fiil kullanılması, infakın tekrar eden, sürekli olan özelliği sebebiyledir. Bunun tek istisnası Âl-i İmrân Sûresinin 17. ayetidir.<sup>121</sup> Burada isim sigasının kullanılması ise ayette genel olarak müminlerde sabit olan vasıfların zikredilmesi sebebiyledir.<sup>122</sup>

### 2.4. Örnek: el-Mâide, 5/28

لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسٍ بِكَ يَدِي إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ

Ayette Kâbil’in eylemi ile ilgili fiil kullanılırken Hâbil’ininki ile ilgili isim kullanılmıştır. İsim kullanılması Hâbil’in adeta ben böyle birisi değilim; bu vasıf ve karakterde birisi değilim demiş olduğuna işaret eder.<sup>123</sup> Eğer burada fiille cevap verilseydi, ‘ben şu an elimi uzatmam ya da gelecekte elimi uzatmayacağım’ manasına

<sup>114</sup> Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endülisî Ebû Hayyân, *Tefsîrû'l- bahri'l-muhît*, ed. Âdil Ahmed Abdülmecûd - Alî Muhammed Muavvez (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1/287; Sâmerraî, *et-Ta'biru'l-Kur'anî*, 22.

<sup>115</sup> Muhammed el- İmâdî Ebûssuûd, *Tefsîrû Ebî's-su'ûd: İrsâdü akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitabi'l-Kerîm*, thk. Abdulkadir Ahmed Âtâ (Riyad: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, ts.), 1/14.

<sup>116</sup> Razi burada istimrar (استمرار) kelimesini kullanmıştır. Fakat fiil için kullanılan istimrarı burada devam (دوام) ile eş anlamlı kullanmıştır.

<sup>117</sup> Ebûssuûd, *Tefsîrû Ebî's-su'ûd*, 1/556.

<sup>118</sup> “الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ” *Mallarını gece be gündüz gizli ve aşikar infak edenlerin ecirleri Rableri katındadır. Onlara korku yoktur, onlar hüzenlenmeyeceklerdir de.*

<sup>119</sup> “الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالصَّرَّاءِ وَالْكَاطِمِينَ الْعَيْظَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ” *Bollukta darlıkta infak edenler, öfkelerine hakim olanlar, insanların kusurlarını görmezden gelenler Allah Muhsin kimseleri sever.*

<sup>120</sup> “الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ رِئَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَنْ يَكُنِ الشَّيْطَانُ لَهُ فِسَاءً قَرِينًا” *Mallarını riya olsun diye verenler, bu kimseler ahiret gününe de inanmazlar şeytan kime arkadaşı olduysa o ne kötü arkadaştır.*

<sup>121</sup> “الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْقَاتِلِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَغْفِرِينَ بِالْأَشْحَارِ” *Sabredenler, doğru olanlar gönülden boyun eğenler, infakta bulunanlar ve seher vakti istiğfarda bulunanlar.*

<sup>122</sup> Sâmerraî, *et-Ta'biru'l-Kur'anî*, 29,30.

<sup>123</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/613; Ebû Hayyân, *el- bahrû'l-muhît*, 3/477; Râzî, *Tefsîrû'l-fahri'r-Râzî*, 11/212; Sâmerraî, *Meâni'l-ebniye*, 12,13.

gelirdi. Fakat kastedilmek istenen bu değildir. ‘Ben böyle biri değilim, bu vasıflarda biri değilim’ manası verilebilmesi için fiil yerine isim tercih edilmiştir. Hâbil’in cevabının ism-i fâil sigası ile ifade edilmesi, sadece şu an ya da gelecekte değil, hiç bir vakit ben bu işi yapmam manası vermektedir. Bu, fiil ile nefiyden daha belîğdir; çünkü burada herhangi bir zaman dilimi gözetilmemiştir.<sup>124</sup>

## 2.5. Örnek: el-A'râf, 7/193

سَوَاءٌ عَلَيْكُمْ أَدَعَوْهُمْ بِمَنْ أَمَرْتُمْ صَامِتُونَ

Ayet-i kerimede davet etme/çağırma yani konuşma ile ilgili fiil sigası, susma ile ilgili ise isim sigası kullanılmıştır. Kur’an-ı Kerim’e baktığımızda سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَدَعَوْهُمْ بِمَنْ أَمَرْتُمْ صَامِتُونَ örneğinde<sup>125</sup> olduğu gibi tesviye hemzesinden öncesi fiil ise sonrasında da fiil geldiğini görmekteyiz. Bu ayette fiil değil, ism-i fâil gelmiştir. Bunun sebebi sadedinde şunları zikredebiliriz. Araplar putlara sadece başları sıkıştığında sığınırlandı. Diğer zamanlardaki daimî halleri ise dua etmeyip/putlardan bir şey talep etmeyip suskun kalmaktı. Bu sebeple onlara, “putlardan bir şey istesiniz de suskun kalsanız da aynıdır, aralarında fark yoktur denmektedir. Zira bu cansız varlıkların size fayda veya zarar verme durumları yoktur.<sup>126</sup> Onların putlara sadece başları sıkıştığında müracaat ettiklerini ifade için teceddüt anlamı içeren fiil kullanılırken, genel halleri olan suskunluk için ise sebat manası taşıyan ism-i fâil kullanılmıştır. Önceki satırlarda belirtildiği gibi isim sigasının kullanılması daha vurgulu bir ifade biçimidir. Müşriklerin genel hali olan suskunluğu ortaya koymada bağlama daha uygun düşmüştür.<sup>127</sup> Ayrıca eğer suskunluklarına fiil sigasıyla işaret edilseydi, sadece mazi manası verirdi. Bu sebeple hem maziye hem de hale delalet etmesi için isim sigasında gelmiştir.<sup>128</sup> Neseffî (öl.710/1310), burada fiil değil de isim sigasının kullanılmasının fasıladan dolayı olduğunu söylemiştir.<sup>129</sup> Hatta Sîbeveyhi’nin (öl. 180/796) de صَامِتُونَ ile صَمْتُمْ arasında fark görmediği aktarılsa da<sup>130</sup> modern dönem müfessirlerinden İbn Âşûr’un gayet isabetli bir biçimde belirttiği gibi durum böyle değildir.<sup>131</sup> Zira buradaki

<sup>124</sup> Muhammed b. Muslihiddin Mustafa el-Kûcevî el-Hanefî Şeyhzâde - Muhammed Abdulkadir Şahin, *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ tefsiri'l-Kâdî Beyzâvî* (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1419/1999), 3/512.

<sup>125</sup> El-Bakara 2/6; Yâsin 36/10.

<sup>126</sup> Râzî, *Tefsîrû'l-fahri'r-Râzî*, 15/96; Ebû Hayyân, *el-bahrü'l-muhît*, 4/439; Muhammed Mütevellî Şa'râvî, *Tefsîrû's-Şa'râvî*, ts., 4522.

<sup>127</sup> Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. el-Kelbî İbn Cüzey, *et-Teshîl li-ulûmi't-Tenzîl*, ed. Muhammed Salim Haşim (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1995), 2/333; Ebûsuûd, *Tefsîrû Ebî's-Su'ûd*, 2/453; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 9/143.

<sup>128</sup> Ebû Alî el-Fazl b. Hasan et-Tabersî, *Mecmau'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'an* (Beyrut: Darü'l-Ulûm, 1426/2005), 4/304.

<sup>129</sup> Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud en-Neseffî, *Tefsîrû'n-Neseffî: Medârikü't-Tenzîl ve hekâikü't-te'vîl*, ed. Yusuf Ali Bedevî (Beyrut: Darü'l-Kelimi't-Tayyib, 1419/1998), 1/625.

<sup>130</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Cami'u li-ahkâmi'l-Kur'an ve'l mübeyyinü limâ tezammanehü mine's-sünne ve âyi'l-furkân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1427/2006), 9/415.

<sup>131</sup> İbn Âşûr, *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*, 9/220.



isim ile fiil kullanımı arasındaki fark açıktır. Eğer iddia edildiği gibi isim sigası tercihi fasıladan kaynaklansaydı aynı uyumu sağlayacak olan *تصمتون* de denebilirdi.<sup>132</sup> Günümüz Arap dili belâgatı âlimlerinden Fâdıl Sâlih Sâmerrâî ayette *أَدْعَوْهُمْ أَمْ صَمْتُمْ* ya da *أَنْتُمْ صَامِمُونَ* *أَنْتُمْ دَاعُونَ* am denilmemesini şöyle bir nükteyle açıklamıştır: “İnsanda kalıcı olan vasıf susmaktır. Ancak bir sebebe istinaden konuşur, durduk yere konuşmaz. Bundan dolayı ayette böyle bir ayrıma gidilmiş; susma hali için isim sigası, konuşma için fiil sigası kullanılmıştır.”<sup>133</sup>

## 2. 6. Örnek: el-Enfâl, 8/33

وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ اللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ

Ayette azap edilmesiyle ilgili birincisinde fiil, ikincisinde isim kullanılmıştır. Ayet-i kerimede azabın gelmemesi iki duruma bağlanmıştır. Birisi peygamberin aralarında olması, diğeri ise istiğfar edilmesi. Ayette azap edilmemenin istiğfara bağlı olmasıyla ilgili olarak isim sigası kullanılmıştır. Bu, istiğfarın daha kalıcı olduğunu gösterir. Peygamberin aralarında olması ise geçicidir; zira bir süre sonra vefat edip ayrılacaktır. Bu ayrılığa, geçiciliğe işaret olsun diye peygamberin aralarında olması sebebiyle azaba uğramayacakları ise fiil sigası ile ifade edilmiştir.<sup>134</sup> Benzer bir kullanımı da *وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَىٰ حَتَّىٰ يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَىٰ إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ* el-Kasas 29. ayetinde de görmekteyiz. Toplumların helak olması zulmün onlarda sabit bir vasıf olması sebebiyledir. Bu sebeple sebata delalet eden isim sigası kullanılmıştır (*وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ*). Bu kullanımdan hareketle zulmün onlarda geçici bir özellik değil, kalıcı bir vasıf olduğu anlaşılmaktadır. Bu kötü özelliklerinden dolayı azabı hak etmişlerdir.<sup>135</sup> İki ayeti birlikte ele aldığımızda dikkat çeken bir nükteyle karşılaşmaktayız. İstiğfar, istiğfar eden kimselerde sabit bir özellik olmasa da Allah onlardan azabı gideriyor. Azap etmeye gelince ise zulüm onlarda kalıcı özellik halinde değilse onlara azap etmiyor. Ayetlerde buna işaret olsun diye istiğfar fiil,<sup>136</sup> zulüm ise<sup>137</sup> ism-i fâil ile ifade edilmiştir. Bu, Allah’ın engin rahmetine delalet etmektedir.<sup>138</sup>

## 2.7. Örnek: Yûsuf, 12/58

وَجَاءَ إِخْوَةَ يُوسُفَ فَدَخَلُوا عَلَيْهِ فَعَرَفَهُمْ وَهُمْ لَهُ مُنْكَرُونَ

Bu ayette Yûsuf peygamberin kardeşlerini tanımasıyla ilgili fiil, kardeşlerinin onu tanımasıyla ilgili ise ism-i fâil sigası kullanılmıştır. Kardeşlerinin Yûsuf’u tanımasıyla ilgili isimle ifade edilmesi bu durumun onlarda sabit, kalıcı olduğunu

<sup>132</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 9/143.

<sup>133</sup> Sâmerrâî, *Meâni'l-ebniye*, 11.

<sup>134</sup> Sâmerrâî, *el-Cümletü'l-'Arabiyye*, 163; Sâmerrâî, *et-Ta'biru'l-Kur'anî*, 26.

<sup>135</sup> Sâmerrâî, *et-Ta'biru'l-Kur'anî*, 26.

<sup>136</sup> Enfal suresi 33. ayetteki *وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ* ifadesi.

<sup>137</sup> Kasas suresi 29. ayetteki *وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ* ifadesi.

<sup>138</sup> Sâmerrâî, *et-Ta'biru'l-Kur'anî*, 26.

göstermektedir. Yûsuf peygamberin onları tanıdığıının fiille ifade edilmesinde ise onları ilk gördüğünde düşünmeden, onları incelemeyen tanıdığıına bir işaret vardır.<sup>139</sup> Onlar Yûsuf peygamberi tanıyamamıştır; zira aradan uzun zaman geçmiş, Yûsuf peygamber fiziki olarak çok değişmiş, kral elbiseleri giymişti. Onlar ise bu durumu akıllarına bile getiremiyordu; zira Yûsuf'u çok uzun süre terk etmişler ve bu hadiseyi de unutmak istiyorlardı. Bu sebepten tanıyamamışlardır. Yoksa tanıyıp tanımama noktasında Yûsuf peygamberle aynı konumda değillerdi.<sup>140</sup>

## 2. 8. Örnek: en-Nahl, 16/96

مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ وَلَنَجْزِيَنَّهُ الَّذِينَ صَبَرُوا أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ

Ayette 'bitmek tükenmek' fiil, 'kalmak' ise isim sigasıyla kullanılmıştır. Zira tükenmek değişimdir, yok olmaktır; kalma ise sabit olma, daim olma. Bu sebeple değişimle, yok olmakla ilgili fiil sigası; kalma, sabit olma ile ilgili ise isim sigası kullanılmıştır.<sup>141</sup>

## 2. 9. Örnek: el-Ankebût, 29/3

وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ

Doğruluklarını ortaya koyanlar/izhar edenler için fiil sigası, yalanda sürekli olanlar için ise isim sigası kullanılmıştır.<sup>142</sup> Onlar bu vasıfla bilinip ayırt edildikleri için isim sigası kullanılmıştır.<sup>143</sup> Zira ayet-i kerime yeni Müslüman olanlardan bahsediyordu, bu kimseler daha İslami teklifin ilk başlarındaydı, aşamasındaydı. Bahsettiği kâfirler ise öteden beri küfür üzere olan, küfürde ısrar edenlerdi. Dolayısıyla müminler hakkında, onlardan doğruluk sadır oldu, doğruluk bulundu (ortaya çıktı) manasında fiil sigası; kâfirler hakkında ise küfür üzere sebat ettikleri, küfürlerinde daimi oldukları için isim sigası kullanılmıştır.<sup>144</sup> Mâide Sûresinin 119. ayetindeki<sup>145</sup> ism-i fâil lafzının kullanımı da bu görüşü desteklemektedir. Zira o günde doğruluk müminin kalbine yerleşmiştir, O gün son gündür, İslam'ın başlangıcı değildir.<sup>146</sup>

## Sonuç

İsim ile fiil arasındaki belirgin farklardan birisi de ismin zamanla ilgisinin olmamasıdır. Bu tespit bazen ism-i fâilin mazi ve hal manalı işleviyle çelişir gibi

<sup>139</sup> İbn Âşûr, *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*, 13/12.

<sup>140</sup> Ebûssuûd, *Tefsîrû Ebî's-Su'ûd*, 3/162.

<sup>141</sup> İbn Arafê, *Tefsîru İbn 'Arafê*, 46; Ebûssuûd, *Tefsîrû Ebî's-Su'ûd*, 3/397.

<sup>142</sup> Ebûssuûd, *Tefsîrû Ebî's-Su'ûd*, 4/325.

<sup>143</sup> İbn Âşûr, *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*, 20/206.

<sup>144</sup> Râzî, *Tefsîrû'l-fahri'r-Râzî*, 25/30; Şeyhzâde - Muhammed Abdulkadir Şahin, *Hâşiyetü Şeyhzâde*, 6/485; Mahmud es-Safî, *el-Cedvel fî i'râbi'l- Kur'an ve sarfihi ve beyanihi mea fevâide nahviyye belâgiyye* (Dimeşk-Beyrut, 1416/1995), 10/309.

<sup>145</sup> يوم ينفع الصادقين صدقهم

<sup>146</sup> Râzî, *Tefsîrû'l-fahri'r-Râzî*, 25/30.

durmaktadır. Bununla beraber ismin zamana delaleti mümkündür; fakat bu, karineyle olur, fiildeki gibi kendiliğinden olmaz kaydının dikkate alınması gerekmektedir.

“Fiil teceddüt ifade eder” genel tespitin mazi fiille kullanımı düşünüldüğünde kafalarda soru işareti oluşuyordu. Zira teceddüdün manası yenilenmektir, mazi sigâ ise geçmişte gerçekleşen bir eylem için söz konusudur. “Teceddüt” mazi ile kullanıldığında sadece, önceden ortada yokken sonradan ortaya çıkma manasıyla ilgili olduğu neticesine varılmıştır. Yani teceddüdün ilk manası dikkate alınır, ikinci mana, fiilin kesik kesik meydana gelmesi sadece muzâri sigâ ile ilgilidir.

“Sübût” ya da “hudûs” ifade eden isim cümlesi ya da fiil cümlesi değil, cümlede bulunan isim veya fiilin bizzat kendisi olduğu tespit edilmiştir.

“Devam” ile “sübût” kavramlarının tamamen aynı anlama gelmedikleri anlaşılmıştır. “Devam” belli bir zaman dilimiyle kayıtlananın, “sübût” ise “teceddüt”ün mukabilidir. Aralarındaki bir diğer fark ismin “sübût”a delaletinin vaz’ı itibariyle oluşu; fakat “devam”a delaletinin ise bir karineyle gerçekleşmesidir. Bu karine ya medh, ya da zemm ile olur. Aralarındaki ilişki bir başka açıdan şöyle de formülize edilebilir: Bir şeyin devamlı oluşu onda aynı zamanda “sübût” olduğu anlamına gelir. Fakat “sübût” olan aynı zamanda “devam” da ifade eder denilemez.

“Devam” ile “istimrâr” kavramlarının aynı anlamda kullanıldığını, kullanılabilceği sonucuna ulaşılmıştır. Aralarındaki farkın “devam”ın isim ile, “istimrârın” ise fiil ile ilgili kullanılmasıdır. Bir diğer fark fiilin “istimrâr”a işareti yenilenen zamanı ihtiva etmesi sebebiyle, ismin devam ifade etmesi ise makam iledir; yani medh ya da zem manası gözetildiğindedir.

Kur’an-ı Kerim’in ism-i fâil ve fiil tercihlerinin sadece tefennünle ifade edilemeyeceği neticesi elde edilmiştir. Zira yer yer her ikisi de aynı anlamda kullanılmış intibai verse de dikkatle incelendiğinde bir nükteye işaret ettiği görülecektir.

Arap dilindeki bu kullanım farklılıklarının değişik ilmi disiplinler özellikle de fıkıh, kelâm ahlâk, sosyoloji ve psikoloji için vazgeçilmez öneme sahip olduğu anlaşılmıştır. İlahiyat fakültelerindeki Arap Dili ve Belâgatı anabilim dalının temel İslam bilimleri başta olmak üzere değişik ilmi disiplinlere bu konularda daha çok katkı sunması gerektiği kanaati hâsıl olmuştur.

### Kaynakça

- Abbas Hasan. *en-Nahvü'l-vafl*. Tahran: Avand Danîş, 1. Basım, 1425/2004.
- Âlûsî, Ebû'l-fazl Şihâbüddîn es-Seyyid Mahmud. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ani'l- 'Azîm ve Seb'î'l-Mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: İdâretü't-Tıbâati'l-Müniriyye, ts.
- Bamyânî, Muhammedî. *Durûs fî'l-belâga*. 4 Cilt. Müessesetü'l-Belâg, 1. Basım, 1429/2008.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh: Tacü'l-lüga ve sıhâhü'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgâfur Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Darü'l-İlmi lil-Melayîn, 4. Basım, 1990.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz fî ilmi'l-me'ânî*. thk. Seyyid Muhammed Reşit Rızâ. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 3. Basım, 1422/2001.
- Cürcânî, Abdülkâhir. *Delâilü'l-i'câz: Sözdizimi ve Anlambilim*. çev. Osman Güman. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2015.
- Çifçi, M. Faruk. "Kemalpaşazâde'ye Göre Müşâkele Sanatı (Problemler ve Eleştiriler)", Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 9 (2020), 119-150.
- Desûkî, Muhammed Ahmed b. Arafe. *Hâşiyetü't-Desûkî ala muhtasarı's-Sa'd*. thk. Halil İbrahim Halil. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2. Basım, ts.
- Duran, Hasan - İnanç, Yunus. "Kur'ân-ı Kerîm'de Teceddüt ve Sübût Manası İçin Yapılan 'Udül Çeşitleri". *Edebali İslamiyat Dergisi* 3/5 (Mayıs 2019), 53-77.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endülišî. *Tefsîrü'l- bahri'l-muhît*. ed. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavvez. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, ts.
- Ebüssuûd, Muhammed el-'iâdî. *Tefsîrû Ebî's-Su'ûd: İrşâdü akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitabi'l-Kerîm*. thk. Abdulkadir Ahmed Âtâ. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, ts.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed b. Ya'kub. *el-Kâmûsü'l-muhît*. thk. Mektebetü Tahkîki't-Türâs fî Müessesetü'r-Risâle. Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 6. Basım, 1998.
- Galâyînî, Mustafa. *Camiü'd-durûsi'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed İbrahim Zehve. Beyrut: Darü'l-Kitabi'l-'Arabî, 2009.
- Hamlâvî, Ahmed. *Şeze'l-'arf fî fenni's- sarf*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2007.
- İbn Akîl, Behâü'ddin Abdullah. *Şerhu İbn Akîl alâ elfiyeti İbn Mâlik*. ed. Muhammed Muhyiddin Abdulhamîd. 4 Cilt. Dimeşk: Darü'l-Fikr, 16. Basım, ts.
- İbn Arafe, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Arafe el-Vergammî. *Tefsîru İbn 'Arafe*. thk. Celâl Eşyûtî. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2008.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîrû't-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Cüzey, Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. el-Kelbî. *et-Teshîl li-ulûmi't-Tenzîl*. ed. Muhammed Salim Haşim. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415/1995.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemü mekâyisi'l-luga*. thk. Enes Muhammed Şamî. Kâhire: Darü'l- Hadîs, 1429/2008.
- İbn Hişâm, Cemâlüddin Abdülmelik b. Hişâm. *Şüzûrû'z-zeheb*. ed. Berekât Yusuf Hebbûr. Dimeşk-Beyrut: Darü İbn Kesîr, 1434/2013.
- İbn Manzûr, Ebû'l- Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el Ensarî er-Rüveyfî. *Lisanü'l-'Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr - Muhammed Ahmed Hasbillah. 6 Cilt. Kâhire: Darül-Meârif, ts.
- İbn Serrâc, Ebû Bekr Muhammed b. Sehl b. Sirâc en-Nahvî el-Bağdadî. *el-Usûl fî'n-nahv*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 3. Basım, 1417/1996.
- Kazvînî, el-Hatîb. *el-İzâh fî ulûmi'l-belâga: el-me'ânî ve'l -beyân ve'l-bedî'*. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1424/2003.

- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Cami'u li-ahkâmi'l-Kur'an ve'l mübeyyinü limâ tezammanehü mine's-sünne ve âyi'l-furkân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r- Risâle, 1. Basım, 1427/2006.
- Mahmud Safî. *el-Cedvel fî i'râbi'l- Kur'an ve sarfîhi ve beyanihi mea fevâide nahviyye belâgiyye*. 15 Cilt. Dimeşk-Beyrut, 3. Basım, 1416/1995.
- Mecmau'l-lugati'l-Arabiyye, Mecmau'l-lugati'l-'Arabiyye. *el-Mu'cemü'l-vasît*. ed. İbrahim Mustafa - Ahmed Hasan Zeyyat. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1996.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmud. *Tefsîrû'n-Nesefî: Medârikü't-Tenzîl ve hekâikü't-te'vil*. ed. Yusuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kelimi't-Tayyib, 1. Basım, 1419/1998.
- Râcihî, Abduh er-. *et-Tatbîkû's-sarfî*. Riyad: Mektebetü'l- Meârif, 1420/1999.
- Râzî, Muhammed Fahrüddin Ziyâuddin Ömer. *Nihayetü'l-îcâz fî dirâyeti'l-îcâz*. thk. Bekrî Şeyh Emin. Beyrut: Darü'l- İlmi lil-Melayîn, 1. Basım, 1985.
- Râzî, Muhammed Fahrüddin Ziyâuddin Ömer. *Tefsîrû'l-fahri'r-Râzî: et-Tefsîrû'l-kebîr: Mefâtîhü'l-gayb*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1. Basım, ts.
- Sağdıç, Sedat. "Arap Dilinde İsm- Fâilin Kullanımı ve Kur'an Meallerindeki Tercüme Problemleri". *Kavramlar ve Kuramlar: Dil Bilimleri*. Mardin: Mardin Artuklu Üniversitesi Yayınları, 2020.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *el-Cümletü'l-'Arabiyye te'lifuhâ ve aksamuhâ*. Amman: Darü'l-Fikr, 2. Basım, 1427.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *et-Ta'biru'l-Kur'anî*. Ammân: Daru Ammâr, 4. Basım, 1427/2007.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Meâni'l-ebniye fî'l-'Arabiyye*. Dimeşk-Beyrut: Darü İbn Kesîr, 1. Basım, 1436/2015.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. *Me'âni'n-nahv*. 4 Cilt. Beyrut: Darü ihyâ, et-Türâsi'l-Arabiyyi, 1428/2007.
- Şa'râvî, Muhammed Mütevellî. *Tefsîrû's-Şa'râvî*, ts.
- Şertûnî, Reşîd. *Mebâdiü'l-Arabiyye*. ed. Hâmid el-Muhammedî. 4 Cilt. Tahran: Darü'l-İlm, 17. Basım, 2011.
- Şevkânî, Muhammed b. Alî b. Muhammed. *Fethü'l-kadîr: el-Cami' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâse min `ilmi't-tefsîr*. ed. Yusuf el-Gavuş. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1428/2007.
- Şeyhzâde, Muhammed b. Muslihiddin Mustafa el-Kûcevî el-Hanefî - Muhammed Abdulkadir Şahin. *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ tefsîrî'l-Kâdî Beyzâvî*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1419/1999.
- Tabersî, Ebû Alî el-Fazl b. Hasan. *Mecma'u'l-beyân fî tefsîri'l-Kur'an*. 10 Cilt. Beyrut: Darü'l-Ulûm, 1. Basım, 1426/2005.
- Teftâzânî, Sa'düddin. *Muhtasarü's-Sa'd: Şerhü Telhisi Kitabi Miftahi'l-Ulûm*. thk. Abdulhamid Handavî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1431/2010.
- Tîbî, Şerefüddin el-Huseyn b. Abdillâh. *Fütûhu'l-gayb fî'l-keşf an kınâi'r-reyb*. 17 Cilt. Ebû Dabî: Caizetü Dübey ed-Devliyye li'l Kur'ani'l-Kerim, 1. Basım, 1434/2013.
- Yekeler, Muhammed, *Câhiliye Döneminden Hz. Peygamber Dönemi Sonuna Kadar Temîm Kabilesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ Huseynî. *Tâcü'l-arûs min cevahiri'l-kamûs*. 40 Cilt. Kuveyt: Matbaatü hükümeti'l-Kuveyt, 1385/1965.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakâiki gavamizi't-Tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. ed. Muhammed Abdüsselam Şâhî. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1995.

Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*. thk. Ebû'l-Fadl Dimyatî. Kâhire: Darü'l-Hadîs, 1427/2006.



e-ISSN: 2148-0494

## ***Dergiabant***

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1  
(Mayıs/May 2021)

### **Klasik Tefsir Hareketlerinin Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında Mukayesesi**

#### **Comparison of Classical Interpretation Movements Within the Context of the Parable of Moses and al-Khiḍr**

#### **Nazife Vildan Güloğlu**

Dr. Öğr. Üyesi, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Kastamonu University, Faculty of Theology,  
Department of Quran Reciting and Qiraat Science  
Kastamonu/Turkey

[nguloglu@kastamonu.edu.tr](mailto:nguloglu@kastamonu.edu.tr)

[orcid.org/0000-0001-7126-7691](https://orcid.org/0000-0001-7126-7691)



#### **Makale Bilgisi**

#### **Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi

**Article Type:** Research Article

**Geliş Tarihi:** 3 Ocak 2021

**Date Received:** 3 January 2021

**Kabul Tarihi:** 17 Mayıs 2021

**Date Accepted:** 17 May 2021

**Yayın Tarihi:** 30 Mayıs 2021

**Date Published:** 30 May 2021

**Yayın Sezonu:** Bahar

**Publication Season:** Spring

<https://doi.org/10.33931/abuifd.853127>



#### **İntihal/Plagiarism**

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by a special software and no plagiarism detected.



#### **Atıf/Cite as**

Güloğlu, Nazife Vildan. "Klasik Tefsir Hareketlerinin Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında  
Mukayesesi". *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 427-460.

<https://doi.org/10.33931/abuifd.853127>

**Copyright** © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology,  
Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

## Klasik Tefsir Hareketlerinin Mûsâ-Hızır Kıssası Bağlamında Mukayesesi

### Öz

İslâmî geleneğın dini yorumlama çabaları için beyan, irfan ve burhan olmak üzere üç ana te'vil yönteminden bahsedilebilir. Zikredilen bu üç genel yapının tefsir geleneğindeki yansımaları nasıldır? Bu makalede, Mûsâ-Hızır kıssası özelinde klasik tefsir hareketlerinin mukayese edilmesi hedeflenmiştir. Aynı doğrultuda müfessirlerin takip ettikleri yöntem ile yorum farklılıkları arasındaki ilişkinin tespit edilmesi de amaçlanmıştır. Bunun için de onların, kıssanın anlatıldığı Kehf sûresinin 60-82. âyetlerini nasıl yorumladıkları incelenmiştir. Her bir akımın önde gelen müfessirlerine ait izahlar, kategorize edilmiş ve bu esnada karşılaştırma yöntemi uygulanmıştır. Özellikle bu açıdan çalışmanın literatüre katkı sağlayacağı umulmaktadır. Klasik tefsirlerin ekseriyetle kıssayı bir kelamcı ve fıkıhçı bakış açısıyla yorumladıkları görülmüştür. Mesela kıssada geçen şahısların sıfatları ile ilgili yorumlar dahi daha çok Hızır'ın ortaya koyduğu faaliyetlerin Kelam ve Fıkıh İlmi çerçevesinde izahını mümkün kılmaya yöneliktir. Beyanî te'vil yöntemi kadar çok olmasa da bazı tefsirlerde irfânî te'vil yöntemine de başvurulmuştur. Sonuç olarak farklı ifade kategorisi ya da hitap şekillerine sahip Kur'ân pasajlarının, genellikle müfessirin takip ettiği yöntemine göre izah edildiği müşahade edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Mûsâ-Hızır Kıssası, Beyanî Te'vil, İrfânî Te'vil, Kehf Sûresi.

## Comparison of Classical Interpretation Movements Within the Context of the Parable of Moses and al-Khiḍr

### Abstract

It can be mentioned that there are three main gloss methods as declaration, comprehension, and evidence in the efforts of Islamic tradition to interpret religion. What are the reflections of the mentioned three main systems in the interpretation tradition? In this article, classical gloss movements specific to Moses and al-Khiḍr parable are aimed to be compared. The relation between the methods that glossators follow and interpretation differences are also aimed to be identified in the same direction. Therefore, how they interpret the verses between 60<sup>th</sup>-82<sup>nd</sup> of Sûrat al-Kahf, where the parable is told, is examined. The explanations of prominent glossators of each movement are categorized and comparison method is applied in the meanwhile. The study is expected to contribute to the literature especially in this respect. It is observed that classical interpretations mostly interpret the parable with a theologian and faqih perspective. For example, even the interpretations about the attributes of the people in the parable are intended to explain rather the activities of al-Khiḍr in the frame of Kalâm and Fiqh. Although it is not as many as Declaratory Gloss Method, Comprehensive Gloss Method has also been consulted in some interpretations. As a result, it is observed that Qur'ân passages that have different statement categories or ways of addressing are generally explained according to the method of the glossator.

**Keywords:** Interpretation, the Parable of Moses and al-Khiḍr, Declaratory Gloss Method, Comprehensive Gloss Method, Sûrat al-Kahf.

### Giriş

İslâm toplumu gerek ilk vahiy pasajlarının tenzil ve tilaveti, gerekse Hz. Peygamber'in fiilî rehberliği temelinde inşa edilmeye başlanmış; neticede kendi olarak varoluşunu gerçekleştirme sürecine girmiştir. İmam Şafî (ö. 204/820) bu



varoluş sürecini şu şekilde dile getirmektedir: “Ümmetin söylediklerinin tamamı Hz. Peygamber’in sünnetinin şerhi veya açıklamasıdır. Sünnet ise Kur’ân’ın şerhi veya açıklamasıdır. Kur’ân ise Esmâ-i Hüsnâ’nın şerhidir.”<sup>1</sup> Bu veciz sözün somut bir göstergesi olarak Kitap ve onu teybin ve tefsir eden sünnet merkezli bir gelenek vücut bulmuştur. İslâmî geleneğin dini yorumlama çabaları için beyan, irfan ve burhan olmak üzere üç ana te’vil yönteminden bahsedilebilir. Beyanî sistem, İslâm inancına hizmet eden bir âlem tasavvuru oluşturma amacındadır ve bu gayeye yönelik olarak nass, icmâ ve icthadı otorite kaynaklar kabul eder. İrfanî sistem ise velayeti ve genel anlamda keşfi, irfanî bilginin biricik yolu kabul edip Allah ile bir çeşit birliğe ermeyi hedefler. Burhanî sistem de daha çok duyular, deney ve aklî muhakeme gibi insan aklının tabiî bilgi kaynaklarına dayanarak kâinatın bütünüdür ve parçalarının bilgisini elde etmeye çalışır.<sup>2</sup>

Yukarıda zikredilen üç genel yapıdan özellikle beyanî bilgi sisteminin tefsir geleneğine doğrudan etkileri olmuştur. Bunun sonucu olarak bir taraftan dil ile ilgili izahlara yer veren ancak daha çok âyetlerin tefsirine, nazil olduğu ortama ve muhataplara ilişkin Hz. Peygamber’den (s.a.s.), sahâbeden ve tâbiînden gelen rivayetleri toplayan tefsirler yazılmıştır. Taberî (ö. 310/923) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) tefsirleri gibi. Diğer taraftan ise ihtiyaç hissettiklerinde rivayet malzemesine de yer veren ancak âyetleri metinsel bağlamı ekseninde dilsel referanslardan hareketle te’vil eden tefsirler kaleme alınmıştır. Zemahşerî (ö. 538/1144) ve Râzî (ö. 606/1210) tefsirleri gibi. Burhanî sistemin izleri Râzî’nin *Mefâtihu’l-gayb*’ında görülse de onun tefsiri, daha çok beyanî sistem üzerine yürüyen bir te’vil hareketidir.

Âyetlerle ilgili işârî te’villerin tefsir olup olmadığına dair tartışmalar bir tarafa bırakılırsa, İslâmî gelenekteki irfanî yapının tefsir hareketlerine yansımaları bulunmaktadır. Kur’ân âyetlerini, farklı tonlamaları olmakla beraber, zâhir-bâtın ikilemi içinde ve bâtinî anlamı hedefleyerek, sûfinin seyrü sülûk tecrübesi neticesinde içine doğan sezgilerle (keşif ve ilhamla) yorumlayan işârî/tasavvufî tefsirler telif edilmiştir. *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*<sup>3</sup> isimli eser gibi.

Bu makalede her üç tefsir akımının öncüleri merkeze alınarak Mûsâ-Hızır kıssasının anlatıldığı Kehf sûresinin 60-82. âyetlerinin te’viline dair metinlerin tahlil

<sup>1</sup> Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Bürhân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebû’l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru’t-Türâs, ts.), 1/6.

<sup>2</sup> Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi, 1999), 484.

<sup>3</sup> Okuyan, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*’nin Necmeddîn-i Dâye’ye (ö. 654/1256) aidiyetinde şüphe olmadığını belirtmektedir. bk. Mehmet Okuyan, *Necmuddin Dâye ve Tasavvufî Tefsiri* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 256; Yine Okuyan tarafından yazılan *TDV İslam Ansiklopedisi* maddesinde 2006 itibarıyla eserin neşredilmemiş olduğu ifade edilmiştir. bk. Mehmet Okuyan, “Necmeddîn-i Dâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 10 Temmuz 2020); *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*’nin 2009 yılında yapılan baskısında ise Necmeddîn-i Kübrâ’ya (ö. 618/1221) nispet edildiği görülmektedir. bk. Necmeddîn el-Kübrâ, *et-Te’vilâtü’n-Necmiyye*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1430/2009), 1/1. Çalışmamızda bu neşir esas alınmakla birlikte zikri geçen ihtilaf dolayısıyla buradan sonra eserin müellifi belirtilmeyecektir.

edilmesi; her bir akımın te'vildeki önceliklerinin, yorum farklılıklarının ve söz konusu âyetlere bakış açılarının gözler önüne serilmesi hedeflenmektedir. Mûsâ-Hızır kıssası, Kur'ân kıssaları arasında özellikle bir zâhir-bâtın kıssası olması hasebiyle öne çıkmaktadır ve tarihte olduğu gibi günümüzde de çok çeşitli yönlerden araştırmacıların dikkatini celp etmektedir.

Mûsâ-Hızır kıssası hakkında bilgi veren kaynaklar arasında hadis şerhleri ve bazı tarih kaynakları zikredilebilir.<sup>4</sup> Bu kıssanın içeriğiyle ilgili kitap, tez ve makaleler de kaleme alınmıştır.<sup>5</sup> Bu makalede ise kıssanın, klasik tefsir kaynaklarına göre ele alınması söz konusu olacaktır. Aynı zamanda tefsirlerin kullandıkları yöntem çerçevesinde Mûsâ-Hızır kıssasını nasıl yorumladıkları ortaya konulmaya çalışılacaktır. Çünkü bu konu, en detaylı şekliyle tefsir kaynaklarında anlatılmıştır. Netice itibarıyla bu araştırma, kıssayı izah usulleri açısından müfessirlerin karşılaştırılmasını amaçlamaktadır. Çalışma, özellikle bu yönüyle diğer tez ve makale çalışmalardan ayrılmaktadır ve literatüre katkı sağlayacağı umulmaktadır.

### 1. Genel Hatlarıyla Mûsâ-Hızır Kıssası

Kur'ân-ı Kerîm'de adı verilmemekle birlikte müfessirler tarafından Hızır olduğu ifade edilen "kul" ile Hz. Mûsâ arasında geçen kıssa özetle şu şekildedir:

Bir vakit Hz. Mûsâ genç yardımcısına (Yûşâ b. Nûn) iki denizin birleştiği yere ulaşmaya karar verdiğini söyler. (Böylece iki denizin birleştiği yere (mecmau'l-bahreyn) gitmek için yola koyulurlar.) Mecmau'l-bahreyne gelince azık olarak aldıkları balığı unuturlar, o da (mucizevi bir şekilde canlanarak denize atlar ve) denizde yol almaya başlar. Bir müddet sonra Mûsâ, genç yardımcısına 'azıklarını getirmesini' söyler. Genç adam, kayaya sığındıkları sırada balığı unuttuğunu, bunun kendisine şeytan tarafından unutturulduğunu ve balığın şaşılacak bir şekilde

<sup>4</sup> Mesela bk. Ebû Muhammed Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kâri fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2001), 15/409-413; 19/58-69; Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'lumem ve'l-mulûk*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Meârif bi-Mısr, 1387/1967), 1/376-226; Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh* (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, ts.), 3/77-78.

<sup>5</sup> Mesela bk. Necmeddin Bardakçı, "İsmail Hakkı Bursevî'nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Marifet Uygunluğu Açısından Değerlendirilmesi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 81-103; Mustafa Öztürk, "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14-15 (2003), 245-281; Salih Sayın, *Kelâm Açısından Kur'an ve Sünnette Hızır* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 1-93; Yasin Meral, "Mûsâ-Hızır Kıssası ve Kıssanın Yahudi Kökeniyle İlgili İddeaların Değerlendirilmesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2 (2014), 129-150; Ethem Cebecioğlu, "Niyaz-ı Mısrî'ye Göre Hz. Musa ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi", *Akademiar Dergisi* 1 (2016), 49-78; Muzaffer Barlak - Faruk Özdemir, "Mûsâ-Hızır Kıssasının Allah'ın İlkeli Bir Varlık Oluğu Çerçevesinde Değerlendirilmesi", *Journal of Islamic Research* 27/3 (2016), 353-371; Necmeddin Bardakçı, *Hakikatın Keşfi Hz. Musa ve Hızır* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 1-144; Yusuf Kenan Atılğan, *Ledünni İlmin Hz. Musa-Hızır Kıssası Bağlamında Kelami Açısından Değerlendirilmesi* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 1-100; Sevim Arslan, "Hz. Musa ve Hızır Kıssası Üzerine Bir Değerlendirme", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 12/24 (Temmuz 2018), 161-176; Zeynep Temel, *Kur'ân'daki Musa-Hızır Kıssasının İbnü'l-Arabî Yorumu* (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 1-133.

denizde yol aldığını, beyan eder. Hz. Mûsâ, bu durumu aradıkları kişiyle ilgili bir işaret olarak algılar ve izlerini takip ederek geri dönerler. Böylece Allah'ın katından bir rahmet bahşettiği ve ilim verdiği bir kul (Hızır) ile buluşurlar.<sup>6</sup> (Bu buluşmadan itibaren kıssa Mûsâ ile Hızır arasında devam etmektedir.)

Hz. Mûsâ bu kuldan, kendisine bahşedilen ilimden öğretmesi için ona tabi olmak istediğini söyler. Bu kul, Hz. Mûsâ'ya iç yüzüne vakıf olamayacağı şeyler sebebiyle kendisiyle beraberliğe sabredemeyeceğini belirtirse de Hz. Mûsâ Allah'ın izniyle sabırlı olacağını ve ona karşı gelmeyeceğini belirterek ısrar eder. Bunun üzerine (Hızır), meydana gelen olaylar hakkında açıklama yapmadığı sürece Hz. Mûsâ'nın kendisine soru sormamasını şart koşarak teklifini kabul eder. Böylece (bu iki seçkin kulun) yolculukları başlar. Bir gemiye binerler, (Hızır) gemiyi deler. Bunun üzerine Hz. Mûsâ, (Hızır'a) "Halkımı boğmak için mi onu deldin? Gerçekten sen (ziyanı) büyük bir iş yaptın." der. Buna karşılık (Hızır) "Ben sana, benimle beraberliğe sabredemezsin, demedim mi?" diyerek Mûsâ'ya koştuğu şartı hatırlatır. Bu ilk aşamada Hz. Mûsâ, verdiği sözü unuttuğunu söyleyerek özür beyanında bulunur. Daha sonra tekrar yola koyulurlar. Nihayet bir oğlan çocuğuna rastlarlar ve Hızır onu öldürür. Bunun üzerine Hz. Mûsâ "Tertemiz bir canı, kimseyi öldürmediği halde katlettin ha! Gerçekten sen fena bir şey yaptın!" diyerek itiraz eder. Hızır da ona "Ben sana, benimle beraberliğe sabredemezsin, demedim mi?" diyerek kendisiyle beraberliğe sabredemeyeceğini tekrar hatırlatır. Buna karşılık Hz. Mûsâ "Bundan sonra sana bir şey sorarsam artık bana arkadaşlık etme." diyerek son bir fırsat ister. Böylece tekrar yola koyulurlar. Nihayet bir şehre varıp o şehir halkından yiyecek isterler ama ahali onları misafir etmez. Bu sırada (Hızır) orada yıkılmaya yüz tutmuş bir duvar görür ve onu onarır. Bu duruma şahit olan Hz. Mûsâ, "İsteseydin buna karşılık ücret alabilirdin" der. Bu son konuşma, diğerlerinden farklı da olsa bardağı taşıran son damla olmuştur. Bunun üzerine (Hızır), ayrılık vaktinin geldiğini söyler ve Hz. Mûsâ'ya sabır gösteremediği davranışların te'vilini açıklayacağını ifade eder.<sup>7</sup>

Hızır'ın beyan ettiği ilk te'vil, gemiyle ilgili olup şu şekildedir: "Gemi, denizde çalışan birtakım yoksul kimselere aitti ve ilerde gemileri gasp eden bir kral vardı. Onu kusurlu hale getirmek suretiyle gasptan kurtarmak istedim." Çocukla ilgili olan te'vil ise şöyledir: "Çocuğa gelince, onun ana babası, mümin kimselerdi. Bunun için (çocuğun) onları azgınlık ve nankörlüğe sevk etmesinden korktuk ve istedik ki, Rableri onun yerine kendilerine, ondan daha temiz ve daha merhametlisini versin." Son te'vil, duvarla ilgili olarak şu şekilde ifade edilmiştir: "Duvara gelince, şehirde iki yetim çocuğun idi; altında da onlara ait bir hazine vardı; babaları ise iyi bir kimse idi. Rabbin istedi ki, o iki çocuk güçlü çağlarına erişsinler ve Rabbinden bir rahmet olarak hazinelerini çıkarsınlar. Ben bunu da kendiliğimden yapmadım. İşte, hakkında sabredemediğin şeylerin iç yüzü budur."<sup>8</sup>

<sup>6</sup> bk. *Kur'ân Yolu* (Erişim 10 Nisan 2020), el-Kehf 18/60-65.

<sup>7</sup> el-Kehf 18/66-78.

<sup>8</sup> el-Kehf 18/79-82.

Mûsâ-Hızır kıssası, Kehf sûresinde anlatılmaktadır. Bu sûre, tıpkı bu kıssa gibi müteşâbih ve ilginç olan iki kıssayı daha barındırmaktadır. Bunlardan birincisi bir grup gencin mağaraya sığınmalarının anlatıldığı Ashâb-ı Kehf kıssası, diğeri ise Zülkarneyn kıssasıdır. Bu kıssaların üçünde de Allah'ın büyük lütuflarda bulunduğu bazı kişilere, kendi katından rahmet ve özel yetkiler verdiği vurgulanmaktadır.<sup>9</sup>

Kur'ân'da Hz. Mûsâ'nın genç (fetâ) ile yaptığı seyahate ne zaman ve niçin çıktığı anlatılmadığı gibi bu seyahatin ne kadar sürdüğü de açıklanmamıştır. Müfessirlerin Yûşa' b. Nûn olarak ifade ettikleri ve Hz. Mûsâ'nın hizmetinde olduğunu beyan ettikleri bu gencin kimliği de Kur'ân'da müphem bırakılmıştır.<sup>10</sup> Kehf sûresinde, Hz. Mûsâ'nın Hızır ile gerçekleşen buluşmasından bahsedilen âyetten<sup>11</sup> itibaren ise ondan söz edilmediği görülmektedir.

Seyyid Kutub'un (ö. 1966) ifadesiyle bu kıssa, aniden gerçekleşen gaybî olaylarla kuşatılmış gizemli bir kıssadır.<sup>12</sup> Kıssada Mûsâ ile Hızır'ın buluşma ve tanışmaları, balığın kaybolması simgesine bağlanmış; bu şekilde anlatıma daha baştan itibaren sembolik bir boyut kazandırılmıştır.

Hz. Mûsâ, kendisine kitap verilen ve ülü'l-azm olduğu ifade edilen peygamberlerdendir.<sup>13</sup> Kur'ân-ı Kerîm'de en çok zikri geçen peygamber olan Hz. Mûsâ, otuz dört sûrenin 136 yerinde yâd edilmektedir.<sup>14</sup> Kehf sûresinin ilgili âyetlerinde Hızır'a verildiğinden bahsedilen rahmet ve ilim, hangi boyuttadır ki Hz. Mûsâ'nın belli bir zaman diliminde kendisine tabi olmasını sağlamıştır. Âyetteki "رَحْمَةً/rahmeten" ifadesi, diğer kullanımlarıyla da desteklenmek suretiyle çoğu müfessir tarafından "nübüvvet" olarak tefsir edilmiştir.<sup>15</sup> Bu ifadenin akabinde ayrıca "وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا" şeklinde "kayıtlı bir ilimden" bahsedilmesi de bazı müfessirlerin dikkatini çekmiş ve kıssanın içeriği bu ifadeye odaklı olarak çözümlenmeye çalışılmıştır.<sup>16</sup>

Kıssayı diğer Kur'ân kıssalarından farklı kılan hususlardan biri de Hızır'ın daha yolculuk başlamadan neticeyi haber vermesi ve Hz. Mûsâ'ya kendisine sabredemeyeceğini bildirmesidir. Bu durum kıssayı, işârî te'vile açık bir hale

<sup>9</sup> el-Kehf 18/10, 22-27, 95.

<sup>10</sup> el-Kehf 18/60-64.

<sup>11</sup> el-Kehf 18/65.

<sup>12</sup> Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 1423/2003), 4/2278.

<sup>13</sup> bk. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu vd. (İstanbul: Dâru'l-Mizân, 1425-1427/2005-2007), 11/310.

<sup>14</sup> Geniş bilgi için bk. Ömer Faruk Harman, "Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 5 Mart 2020).

<sup>15</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1423/2002), 2/594; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/85; Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed es-Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm/Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkandî*, thk. Ali Muhammed Muavvîd vd. (Beyrut: Dâr'ul-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002), 2/306; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981), 21/149; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, ts.), 5/3260.

<sup>16</sup> bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/85; Elmalılı, *Hak Dini*, 5/3260.

getirmektedir. İlgili âyette Hz. Mûsâ'nın iç yüzüne vakıf olamayacağı bir bilgiden bahsedilmesi dikkat çekicidir. Bu bilgi nasıl bir bilgidir ki ülü'l-azm bir peygamber henüz tecrübe etmemiştir? Bir diğer önemli konu ise bu kıssanın sonunda Hızır'ın yaptığı fiillerin kendi iradesiyle olmadığını dile getirerek şöyle demesidir: وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ إِيَّاتِي “Bütün bunları ben kendi görüşümle yapmış değilim.”<sup>17</sup> İmam Mâtürîdî (ö. 333/944), Hızır'ın son olarak söylediği bu ifadeyi önceden söylediği إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا “Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin.” şeklindeki sözünün te'vili olarak açıklamaktadır.<sup>18</sup> Yine dikkat çekici bir husus da Hz. Mûsâ'nın peşine düştüğü bilgiyi elde etmenin ilk şartının “soru sormamak” olmasıdır. Hâlbuki soru sormak, ilmin anahtarı olarak nitelenmektedir. Hızır kıssasının yapısal farklılığına vurgu yapan bir diğer nokta da Hızır'ın te'vil kavramına yüklediği anlamdır. Burada te'vilin, Kur'ân'daki diğer kullanımlarından farklı bir şekilde, “hadiselerin arka planı hakkında bilgi verme” anlamında kullanıldığı görülmektedir.<sup>19</sup>

Muhteva olarak tanıttığımız Hz. Mûsâ ile Hızır'ın yol arkadaşlığı, daha başından itibaren sırlarla yüklü gözükmektedir ve gizemli yapısıyla öne çıkmaktadır. Zira daha kıssanın başında Hızır lakabı dahi telaffuz edilmemiş ve onun hakkında sadece “عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا”/kullarımızdan bir kul<sup>20</sup> ifadesi kullanılmıştır. Mûsâ-Hızır kıssası, Yûsuf sûresi istisna edilirse, Kur'ân'da peygamberlerle ilgili anlatılan kıssalardan bâtinî boyutuyla ayrılmaktadır. Bu noktaya dikkat çeken Elmalılı (ö. 1942), Mûsâ-Hızır kıssasının bir zâhir-bâtın kıssası olduğunu ifade etmekte ve bu bağlamda Hızır meselesinin konusu itibariyle bâtına ait olduğunu belirtmektedir. Bu sebeple Elmalılı'nın, klasik tefsirlerde geçen “iki denizin birleştiği yer” ile ilgili rivayetleri zikrettikten sonra, bu konuda sûfiyenin “iki ilim denizi olan Mûsâ ile Hızır'ın birleştiği yer” yorumunu, Zemahşerî gibi müfessirlerce tenkit edilmesine rağmen,<sup>21</sup> daha yerinde ve daha doğru bulduğu görülmektedir. Aynı şekilde onun, Hızır'ın hayatıyla ilgili rivayetleri ve ilgili tartışmaları zikrettiği yerde, “bu konuda sûfiyeden nakledilen kelimeleri, zâhiri üzere münakaşa etmemek gerektiğini” belirttiği ve “Hızır'ın vücudu, âlem-i misaldedir.” yorumunu tercih ettiği müşahede edilmektedir.<sup>22</sup>

## 2. Klasik Tefsir Geleneginin Mûsâ-Hızır Kıssasıyla İlgili Te'villeri

Beyanî te'vilin bazı temsilcileri, Kur'ân kıssalarındaki ihbârî ifade tarzlarını, birer inşâî hitap biçimi olarak okumak suretiyle itikadî ve fikhî esaslar ve hükümler istinbat etmişlerdir. Söz gelimi Yûsuf'u kuyuya atarak ölüme terk eden kardeşlerin

<sup>17</sup> el-Kehf 18/82.

<sup>18</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/96.

<sup>19</sup> bk. Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vil* (Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, Beyrût ts.), 3/290.

<sup>20</sup> el-Kehf 18/65.

<sup>21</sup> Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*, nşr. Halîl Me'mûn Şeyhâ (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1430/2009), 624.

<sup>22</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, 5/ 3260-3262.

babalarına yalan söylemelerinin anlatıldığı âyet pasajlarından hareketle büyük günah işleyenin tekfir edilemeyeceği sonucu çıkarılırken,<sup>23</sup> Mûsâ ile Hızır'ın bindikleri geminin sahipleri olarak zikredilen “mesâkîn” tabirinden hareketle İmam Şafiî zekâtın mesârifi kapsamındaki miskin kavramının tarifini yapmıştır.<sup>24</sup> Buna mukabil bir sufi müfessir ise Hac ibadetinde, Safa ve Merve arasındaki sa'yin yapılmasını talep eden ahkâm âyetini şöylece yorumlamaktadır: Safa vücûdü'l-kalp, Merve de vücûdü'n-nefstir. Şeâirillah ise bir yönüyle yakîn, tevekkül, rıza ve ihlas gibi kalbî menâsiktir; bir yönüyle de sabır, şükür ve zikir gibi nefsi menâsiktir. Bunların tamamı da Allah'ın dininin alemlerini yani şeâirini meydana getirir. Beytin ziyaret edilmesi (hacc edilmesi) ise vahdet makamına tam bir fena ile ulaşmaktır.<sup>25</sup> Anlaşılacağı üzere farklı ifade kategorisi ya da hitap şekillerine sahip Kur'ân pasajları, müfessirin takip ettiği yöntem çerçevesinde yorumlanmaktadır. Aynı hükmü, Mûsâ-Hızır kıssası için de genellemek ne kadar doğrudur? Bu sorunun cevabını verebilmek için klasik tefsir eserlerinde konuyla ilgili âyetlerin nasıl te'vil edildiğine bakmak gerekir.

## 2. 1. Hz. Mûsâ ve Fetâ'nın Yolculuğa Çıkmaları ve Hızır'la Buluşmaları

Kıssanın anlatıldığı âyetlerin ilk bölümü sayılabilecek Kehf sûresinin 60-65. âyetlerinde, Hz. Mûsâ ile fetâsının yolculuğa çıkmaları ve bu esnada başlarına gelen bazı ilginç olaylar anlatılmaktadır. Buna göre Hz. Mûsâ, genç adamına “iki denizin birleştiği yere varıncaya kadar durup dinlenmeyeceğini, gerekirse senelerce yürüyeceğini” ifade etmiş, böylece yolculuğa çıkmışlar, iki denizin birleştiği yerde balıklarını unutup gitmişler ve neticede oraya tekrar dönüp Allah'ın katından rahmet bahşettiği kulu bulmuşlardı.

Bu bölüm ile ilgili olarak tefsirlere bakıldığında bazı noktaların öncelikle ele alındığı ve çeşitli sorulara cevaplar arandığı görülmektedir. Bu sorular, şu şekilde sıralanabilir: Kıssada anlatılan Mûsâ hangi Mûsâ'dır? Hz. Mûsâ ile yolculuk yapan fetâ kimdir? Hz. Mûsâ'nın fetâyaya yolculuğa başlamadan söylediği sözler, ne ifade etmektedir? İlgili âyette, “kullarımızdan bir kul” denen şahıs kimdir? Veli mi nebi mi, yoksa melek midir? İki denizin birleştiği yer neresidir?<sup>26</sup> Zikri geçen sorulara verilen cevaplar ise şu şekilde özetlenebilir:

### 2. 1. 1. Hz. Mûsâ'nın Kimliği

Tefsirlerde incelenen ilk mesele, kıssada bahsedilen Mûsâ'nın İsrâîloğulları'nın Mûsâ'sı olup olmadığı hususudur. Hâlbuki bu soru, sahabe zamanında da gündeme getirilmiş ve neticede İbn Abbas tarafından nakledilen bir

<sup>23</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 7/283-284.

<sup>24</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/161.

<sup>25</sup> İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (İstanbul: el-Matbaatü'l-Osmâniyye, 1330/1911), 5/264.

<sup>26</sup> Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. M. Abdullah en-Nemr vd. (Riyad: Dâru Tayyibe, 1409/1988), 5/187; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 624; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/146-147.

rivayetle cevabını almıştı.<sup>27</sup> Yine de bazı müfessirler, bu konuya temas etmişler ve çoğunlukla burada zikredilen Mûsâ'nın kendisine Tevrat verilen Mûsâ b. İmrân olduğunu beyan etmişlerdir. Çünkü özellikle Yahudiler, bu kıssada bahsedilen Mûsâ'nın Mûsâ b. Mîşâ olduğunu iddia etmektedirler.<sup>28</sup> Taberî ve İbn Kesîr gibi müfessirler, bu konuyla ilgili izah getirme ihtiyacı hissetmezken<sup>29</sup> çoğu tefsirde konunun gündeme getirildiği görülmektedir. Mesela Mâverî (ö. 450/1058), cumhura göre âyette geçen Mûsâ'nın Mûsâ b. İmrân olduğunu, ifade etmektedir.<sup>30</sup>

Râzî de zikri geçen meseleyi detaylı bir şekilde ele almıştır. Râzî'nin beyanına göre Kaffâl (ö. 365/976), Kur'ân'da mutlak olarak bahsedilen Mûsâ ismiyle Hz. Mûsâ'nın kastedildiğini ifade etmekte ve bunu dildeki kullanımlardan da deliller getirerek ispatlamaktadır. Nitekim dilde bir isim zikredildiği zaman öncelikle o isimle meşhur olan zat hatıra gelmektedir. Başka biri kastediliyorsa o kimse bir sıfatıyla zikredilmeli ve böylece belirli hale getirilmelidir.<sup>31</sup> Kaffâl'ın da vurguladığı üzere ilgili âyetlerde Mûsâ ismi tek başına zikredildiğine göre bu kimse, Mûsâ b. İmrân olmalıdır.

### 2. 1. 2. Fetâ'nın Kimliği

Kehf sûresinin 60-65. âyetlerinin tefsiri sırasında ele alınan diğer bir konu, âyette geçen fetânın kim olduğu ve Hz. Mûsâ'nın yanında ne sıfatla bulunduğu meselesidir. Mukâtil'e (ö. 150/767) göre bu kimse, Yûsuf b. Ya'kûb'un torunlarından olup Hz. Mûsâ'nın kız kardeşinin oğlu olan Yûşa' b. Nûn'dur.<sup>32</sup> Zeccâc (ö. 311/923) ise burada bahsedilen kimsenin, Hz. Mûsâ'ya hizmet eden bir şahıs olduğunu ve bu sebeple kendisine fetâ denildiğini ifade etmektedir. Ayrıca âyette geçen "Bize kuşluk yemeğimizi getir!" şeklindeki hitabın da buna işaret ettiğini belirtmektedir.<sup>33</sup> Mâtürîdî de bazı müfessirlerin bu kimsenin Hz. Mûsâ'nın hizmetkârı olduğunu ve ona hizmet eden anlamında bu kimseye fetâ denildiğini ifade ettiklerini, bazılarının da onun Hz. Mûsâ'ya tabi olan ve ondan ilim öğrenmek için beraberinde bulunan bir

<sup>27</sup> Saîd b. Cübeyr, şöyle demiştir: Ben İbn Abbas'a, Nevf el-Bikâlî, (Hızır'ın sahibi olan) Mûsâ İsrâfîloğulları'nın Mûsâ'sı değildir; o ancak başka bir Mûsâ'dır iddiasında bulunuyor, dedim. Bunun üzerine İbn Abbas, Allah'ın düşmanı yalan söylemiştir, dedi. bk. . Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "İlim", 44; Ayrıca bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), 5/117-119; Buhârî, "Enbiyâ", 27; "Tefsîr", 18/3; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992), "Fezâ'il", 170-173; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, nşr. Bedreddin Çetiner (İstanbul: Çağrı Yayınları 1413/1992), "Tefsîr", 19/1.

<sup>28</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/144.

<sup>29</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/271; Imâdüddîn Ebû'l-Fidâ İsmail b. Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Mustafa Seyyid Muhammed vd. (Kahire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 1421/2000), 9/161.

<sup>30</sup> Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, nşr. Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 3/321.

<sup>31</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/145.

<sup>32</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/592.

<sup>33</sup> Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî el-Bağdâdî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 3/299.

kimse olduğunu söylediklerini dile getirmektedir.<sup>34</sup> Zemahşerî'ye (ö. 538/1144) göre de burada geçen fetâ kelimesi, abd/köle anlamındadır zira Hz. Peygamber'in "Sizden biriniz gencim desin kölem/kulum demesin!"<sup>35</sup> şeklindeki buyruğu, bu izaha delil teşkil etmektedir. Zemahşerî, "Buradaki fetâ, Yûşa' b. Nûn'dur; Hz. Mûsâ'ya tabi olduğu ve onun hizmetinde bulunduğu için kendisine fetâ/genç denmiştir." şeklinde bir görüş olduğunu da zikretmektedir.<sup>36</sup>

### 2. 1. 3. Hz. Mûsâ'nın Sözü

Kehf sûresinin 60. âyetinde geçen, Hz. Mûsâ'nın "Durup dinlenmeyeceğim; ta iki denizin birleştiği yere kadar varacağım yahut senelerce yürüyeceğim." mealindeki beyanı da müfessirlerin ilgisini çekmiştir. Konuyla ilgili olarak Taberî, Arap dilini bilen âlimlerden bir kısmına göre âyette geçen حُتْب/hukub kelimesinin "bir yıl" demek olduğunu, beyan etmiştir. Ayrıca bu kelimenin "seksen yıl" veya "yetmiş yıl" ve hatta "bir asır" anlamına geldiğini ifade edenlerin de bulunduğunu nakletmiştir.<sup>37</sup>

Râzî'ye göre bu beyan, Hz. Mûsâ'nın ilmi elde etmek amacıyla bu yolculuğundaki büyük sıkıntı ve güçlüklerle katlanacağını kendi kendine telkin ettiğinin ve bu hale yoğunlaştığının bir ifadesidir. Burada dikkat çekilen bir mesele de şudur: İlim elde etmek isteyen kimse, tek bir mesele için bile, gerekirse doğudan batıya yolculuk yapar.<sup>38</sup> Kurtubî (ö. 671/1273) de âyette geçen beyana "Kesintisiz olarak yürümemi sürdüreceğim." veya "Senden hiç ayrılmayacağım." şeklinde anlamlar verildiğini söylemiştir.<sup>39</sup> Nihayetinde ilgili beyanlar, fazilet sahibi ve âlim kimselerle karşılaşma fırsatının, onların buldukları bölgeler uzak da olsa, ganimet bilinmesi gerektiğini göstermekte<sup>40</sup> ve ilim taliplerini bu yolda kararlı olmaya davet etmektedir.

### 2. 1. 4. "Kullarımızdan Bir Kul" Denen Şahıs ve Sıfatı

Müfessirler, bu şahsın Hızır olduğu konusunda hemfikirdirler. Görüşüne itibar edilmeyen bazı kimseler buna muhalefet etmişlerse de bu doğru bulunmamıştır.<sup>41</sup> Çünkü Hz. Peygamber'den gelen rivayetler de o şahsın Hızır olduğunu bildirmektedir.<sup>42</sup>

<sup>34</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/80.

<sup>35</sup> Buhârî, "İtk", 17/3.

<sup>36</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 624.

<sup>37</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1408/1988), 15/272; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 13/316; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 9/161.

<sup>38</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/147.

<sup>39</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/ 315-316.

<sup>40</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/318.

<sup>41</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/324; Mâtürîdî ise *Te'vilât'*ında bu zatın Hızır olduğu konusunda te'vil ehlinin icmâ ettiğini söylemekle birlikte, Kur'ân'da "Hızır" ifadesinin geçmediğini ve ona sadece "kullarımızdan bir kul" dendiğini vurgulamıştır. bk. Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/84.

<sup>42</sup> Mesela bk. el-Buhârî, "İlim", 44; Müslim, "Fezâ'il", 170-173; Tirmizî, "Tefsîr", 19/1.



Tefsirlerde daha çok Hızır'ın sıfatı ile ilgili mülâhazalar vardır. Mesela Mâtürîdî, âyette Hızır'a verildiğinden bahsedilen rahmetin nübüvvet olmasını mümkün görmektedir. Ona göre ilgili âyette Hızır'ın "Ben bunu kendiliğimden yapmadım." dediğinin nakledilmesi de buna delil teşkil etmektedir.<sup>43</sup> Begavî (ö. 516/1122) ise "İlim ehlinin çoğunluğuna göre Hızır peygamber değildir." demektedir.<sup>44</sup> Râzî'nin bildirdiğine göre ise müfessirlerin çoğu, Hızır'ın peygamber olduğu kanaatindedirler. Onlar, ilgili âyette Hızır için "Ona katımızdan bir rahmet verdik." buyrulduğunu, "rahmet" kelimesinin ise Kur'ân'ın bazı âyetlerinde nübüvvet anlamında kullanıldığını<sup>45</sup> belirtmektedirler. Onlara göre Hızır için "Kendisine nezdimizden bir ilim öğrettik." buyrulması da onun peygamberliğine delalet etmektedir. Râzî bunlarla birlikte beyan edilen daha başka delilleri de zikrettikten sonra, bunların tam olarak Hızır'ın peygamberliğine delalet edici mahiyette olmadıklarını ifade etmektedir. Mesela Kur'ân'da geçen her rahmet kelimesinin, nübüvvet anlamında kullanılmadığını ve insandaki zarurî (fitrî) bilgilerin de Allah'tan olduğunu ama bunların, o insanın peygamber olmasını gerektirmediğini dile getirmektedir.<sup>46</sup>

Kurtubî'ye göre ise müfessirlerin Hızır'ın nebi olduğuna yönelik görüşlerine âyet-i kerîmenin de şahitliği söz konusudur. Nitekim âyete göre Hızır, yaptıklarının iç yüzünden haber vermektedir ve bu durum, ancak vahiy ile vakıf olunabilecek bir şeydir. Yine bir insan, ancak fevkinde olan bir kimseden ilim öğrenir ve öyle birine tabi olur. Nebinin üzerinde ise nebi olmayan bir kimsenin bulunması câiz olmaz. Hızır'ın kendisine bâtın ilmi verilen bir melek olduğu da söylenmiştir ancak Hızır'ın nebi olduğu izahı doğru görünmektedir.<sup>47</sup>

Görüldüğü üzere müfessirlerin Hızır'ın vasfı ile ilgili beyanları, âyetlerden yaptıkları çıkarımlara göre değişiklik arz etmektedir. Bir müfessire göre ilgili âyetler, Hızır'ın peygamberliğine şahitlik ederken diğerine göre tam tersine buna delalet etmemektedir. Netice itibarıyla anlaşılmaktadır ki "Mûsâ-Hızır kıssasında, ledünnî bilgiye sahip kişiden ziyade Allah'ın ilminin keyfiyetine ve vüsatına vurgu yapılmaktadır."<sup>48</sup>

## 2. 1. 5. İki Denizin Birleştiği Yer

Mücâhid (ö. 103/721) ve Katâde'ye (ö. 117/735) göre burası, Bizans ve İran denizidir.<sup>49</sup> Muhammed b. Ka'b'ın (ö. 108/726 [?]) beyanına göre bu iki denizin Ürdün denizi ile Kulzum (Kızıl) denizi olduğu söylendiği gibi Tanca yakınlarındaki iki denizin birleştiği yer olduğu da söylenmiştir. Übey b. Ka'b'dan ise buranın Afri-ka'da olduğu nakledilmiştir. Süddî (ö. 127/745) de bu iki denizin el-Kurr ve er-Ress

<sup>43</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/85.

<sup>44</sup> Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 5/188.

<sup>45</sup> Mesela bk. ez-Zuhruf 43/32; el-Kasas 28/86.

<sup>46</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/149.

<sup>47</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/325.

<sup>48</sup> Halis, Albayrak, *İnsan-Gayb İlişkisi* (İstanbul: Şule Yayınları, 1993), 243-245.

<sup>49</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/ 271; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 9/161.

denilen nehirler olduğunu, bunların da Ermenistan'da bulduklarını ifade etmiştir. İbn Atiyye (ö. 541/1147) ise buranın "Azerbaycan'ın arka taraflarında bulunan, Fars (İran) topraklarındaki büyük denizden ayrılan ve kuzeyden güneye doğru akan bir kol olduğu" şeklinde bir görüş beyan etmiştir. Buna göre Şam bölgesinin karasına yakın yerde olan iki denizin bir araya geldiği yer, bu iki denizin kavuştuğu yer olmalıdır. Bazı ilim adamları ise buranın, Endülüs'ün kıyılarının bulunduğu okyanus olduğunu beyan etmişlerdir.<sup>50</sup>

Râzî, bu yerin tespiti ile ilgili sadece "Burası, Fars deniziyle Rum denizinin doğu yakasından birleştikleri yerdir veya daha başka bir yer olduğu da söylenmektedir." demektedir. O, âyete göre bu iki denizi tayin edip belirtecek herhangi bir delâletin bulunmadığını da belirterek sahih haberle doğru olarak ortaya konulan bir şey olmadığı zaman susmanın daha evla olduğunu ifade etmektedir.<sup>51</sup> İki denizden kasıt Mûsâ ile Hızır'dır, diyenler de olmuştur. Râzî bu izahı, "Çünkü onlar da adeta iki ilim denizidirler." yorumuyla vermiş,<sup>52</sup> Kurtubî ise bu izahın, İbn Abbas'tan nakledilmiş olsa da zayıf olduğunu beyan ederek hadislerden buradaki denizin suların bulunduğu bir deniz olduğunun anlaşıldığını söylemiştir.<sup>53</sup>

Yukarıda da görüldüğü üzere mecmau'l-bahreyn hakkında müfessirlerin muhtelif izahları olmuştur. Râzî'nin de belirttiği gibi bu konu, sahih haberle izah edilmediğine göre onun hakkında konuşmamak daha iyidir. Zira bu yeri bilmenin herhangi bir faydası yoktur ki orayı, yüce Allah da açıklamamıştır.

## 2. 2. Hz. Mûsâ'nın Hızır ile İlim Öğrenmek İçin Sözleşmesi

Kıssanın ikinci aşamasından bahseden Kehf sûresinin 66-70. âyetlerinde, Hz. Mûsâ'nın Hızır ile sözleşmesi söz konusu edilmektedir. Buna göre Hz. Mûsâ, kendisine öğretilenden öğretmesi için Hızır'a tâbi olmak istemiş, Hızır da bu bilgiyi öğrenme konusunda kendisine sabredemeyeceğini bildirmiştir. Neticede Hz. Mûsâ'nın ısrarıyla "hiçbir şey hakkında soru sormama" koşuluyla anlaşmışlardır.

Klasik tefsirler ekseriyetle kıssayı bir kalamcı ve fıkıhçı bakış anlayışıyla daha genel bir ifadeyle beyanî te'vil yöntemiyle yorumlamışlardır ki bu husus tefsir literatürüne hâkim paradigmanın adresini de vermiş olmaktadır. Eğer Hızır velî ise Hz. Mûsâ gibi ülû'l-azm bir peygamberin kendisinden manen aşağıda olan bir veliye ittibâ etmesi nasıl izah edilebilir? Eğer nebi ise aynı anda iki şeriata sahip nebiden hangisi metbû hangisi tabi konumundadır? Tefsirlerde, öncelikle bu sorulara

<sup>50</sup> Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân el-Endelüsî İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2001), 3/527; Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/325.

<sup>51</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/146.

<sup>52</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/147.

<sup>53</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/315-316.

cevaplar aranıp izahlar getirilmektedir.<sup>54</sup> “İstîtâat maa’l-fiil midir yoksa kable’l-fiil midir?” sorusu da kıssa ile ilgili dile getirilen sorular arasında yer almaktadır.<sup>55</sup>

### 2. 2. 1. İlim Öğrenmeyi İstemenin Gerekliliği ve Edepleri

Hz. Mûsâ, kendisine Tevrat verilen ve büyük peygamberlerden olan bir zattır. Onun bu haliyle ilim talep edip yolculuğa çıkması, özellikle şuna işaret etmektedir: Hiçbir kimseye, o ilmin nihayetine erişse ve zamanının bütün ilimlerine vakıf olsa bile, ilim talebini terk etmesi ve kendisinden daha bilgili bir kimseye karşı tevazu göstermemesi layık değildir.<sup>56</sup> Âyet-i kerîmede ilk önce Hz. Mûsâ’nın Hızır’a “Sana tabi olayım mı?” demesi zikredilmiştir ki burada son derece güzel bir edep üslubu ve latif bir isteme örneği sunulmaktadır.<sup>57</sup> Bu ifadeden “ilim öğrenen kimsenin, ilim öğrendiği zata tabi olması gerektiği de anlaşılmaktadır.<sup>58</sup> Kurtubî de ilgili beyanın, fazilet yönünden mertebeleri farklı da olsa ilim tâlibinin âlime tabi olmasının gerekliğine işaret ettiğini ifade etmektedir.<sup>59</sup>

Râzî ise Hz. Mûsâ’nın Hızır’dan ilim öğrenmek isterken pek çok edep ve inceliğe riayet ettiğini belirtmektedir. Bunlar da şu şekilde sıralanabilir: İttibâ edeceğini bildirmek, izin istemek, kendine cehaleti üstada ilmi nispet etmek, üstaddan Allah’ın kendisine öğrettiği şeylerin bir kısmını öğretmesini istemek, hocaya ilmi verenin Allah olduğu bilincinde olmak, hocadan hidayete sevk eden ilmi talep etmek, Allah’ın hocaya yaptığı muamele gibi onun da kendisine muamelede bulunmasını istemek, hocaya bütün işlerinde tabi olmayı istemek, tabi oluşundan dolayı ilimden başka bir şey istememek.<sup>60</sup> Yine Râzî’ye göre ilgili beyanlarda Hz. Mûsâ’nın Hızır’a “Allah dilerse beni sabırlı bulacaksınız. Sana hiçbir işte karşı gelmeyeceğim.” demesi de yoğun bir tevazuu, bir tahammül ve alçak gönüllülüğü ortaya koymaktır ki bütün bunlar, öğrenimde bulunan kimsenin, kusursuz bir tevazu sergilemesi gerektiğini göstermektedir.<sup>61</sup>

### 2. 2. 2. Hz. Mûsâ’nın Hızır’dan Öğrenmek İsteddiği İlimin Mahiyeti

Taberî’nin beyanına göre Hz. Mûsâ’nın Hızır’dan öğrenmek istediği ilim, Hakk’a irşat eden ve hidayete delil olan bir ilimdir ki bu ilmi Allah öğretmiştir. Hızır, ilm-i bâtın olan bu ilimle amel etmektedir.<sup>62</sup> Mâtürîdî de burada bahsedilen ilmin rüşd ve doğruluğun ilmi olduğunu vurgulamaktadır.<sup>63</sup> Begavî ise onun, ilham yoluyla

<sup>54</sup> Begavî, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 5/187; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 625; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 21/149-151.

<sup>55</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 9/89; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 21/153.

<sup>56</sup> Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 3/301; Ebû Ca’fer Ahmed b. Muhammed en-Nehhâs, *Me’âni’l-Kur’âni’l-kerîm*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Mekke: Merkezü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmî, 1408-1410/1988-1989), 4/267.

<sup>57</sup> Nehhâs, *Me’âni’l-Kur’ân*, 4/267.

<sup>58</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 9/86.

<sup>59</sup> Kurtubî, *el-Câmi’*, 13/326.

<sup>60</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 21/152.

<sup>61</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtîhu’l-gayb*, 21/154.

<sup>62</sup> Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 15/ 283.

<sup>63</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, 9/87.

elde edilen türde bir ilm-i bâtin olduğunu söylemektedir.<sup>64</sup> İbn Atıyye'nin bildirdiğine göre Hızır'ın bilgisi, kendisine vahiy ile verilmiş olup işlerin içyüzlerini bilme ilmidir. Hızır'a zâhirî hükümler verilmemiştir ve fiilleri de buna göredir. Hz. Mûsâ'nın bilgisi ise insanların söz ve fiillerinin zâhirine göre hüküm ve fetva verme ilmidir.<sup>65</sup> Zemahşerî bu ilmin "gaybden haber verme" olduğunu beyan ederken<sup>66</sup> İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) onu, İbn Abbas'ın "gayb ilminden bir miktar ilim" olarak izah ettiğini belirtmektedir.<sup>67</sup> İbn Kesîr ise bu ilmin "faydalı ve salih amele sevk eden bir ilim" olduğunu ifade etmektedir.<sup>68</sup>

### 2. 2. 3. İnsanda İstitâatın Ne Zaman Bulunduğu

Kehf sûresinin 67. âyetinde anlatıldığına göre Hızır, Hz. Mûsâ'ya "kendisiyle birlikte olmaya güç yetiremeyeceğini" söylemektedir. Sûrenin 72. âyetinde ise Hızır'ın "*Benimle beraberliğe sabredemezsin, demedim mi?*" dediği nakledilmektedir. Bu âyetlerde güç yetirme eylemi, istitâat kelimesiyle ifade edilmiştir ki bununla ilgili olarak tefsirlerde, bu eylemin kulda ne zaman bulunduğu konusunun gündeme getirildiği görölmektedir. İstitâat, sözlükte "muktedir olmak, gücü yetmek" anlamlarına gelir. Terim olarak ise "kendisiyle bir fiili yerine getirmeyi mümkün kılacak bir gücün var olması" demektir.<sup>69</sup>

Mâtürîdî ilgili beyanın, kişinin fiile mukarin olan ve fiilin kendisiyle gerçekteştiği bir istitâata muhtaç olduğuna delalet ettiğini, söylemektedir. Yani istitâat, Mû'tezile'nin söylediğinin aksine fiilden önce değil fiille birlikte var olmaktadır.<sup>70</sup> Râzî de tefsir âlimlerinin âyet-i kerîmedeki "Doğrusu sen, benim yanımda asla sabredemezsin!" ifadesinden fiilden önce istitâatın bulunamayacağını çıkarttıklarını belirtmektedir. Onlara göre herhangi bir fiile muktedir olma işi, fiilden önce mevcut olsaydı, sabra güç yetirebilme de sabır fiilen tahakkuk etmeden önce Hz. Mûsâ'da bulunmuş olurdu. Bu durumda ise âyette geçen "Doğrusu sen, benim yanımda asla sabredemezsin!" ifadesi, yalana dönüşürdü. Bu böyle olamayacağına göre fiilden önce istitâatın bulunamayacağı anlaşılmaktadır. Râzî'ye göre tefsir âlimlerinin yapmış olduğu istidlali, 68. âyette geçen "Kavrayamadığın bir bilgiye nasıl sabredeceksin?" ifadesi de desteklemektedir. Çünkü bu ifade, insanın bir şeyin hakikatine vakıf olmadan ona sabretmesinin mümkün olmadığını anlatmaktadır. Buna göre de fiilden önce istitâatın olamayacağı anlaşılmış olmaktadır.<sup>71</sup>

<sup>64</sup> Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 5/188.

<sup>65</sup> İbn Atıyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/529.

<sup>66</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 625.

<sup>67</sup> Ebü'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, nşr. M. Zühreş eş-Şâvîş (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1404/1984), 5/169.

<sup>68</sup> İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 9/171.

<sup>69</sup> Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: ed-Dârü's-Şâmiyye, ts.), 530.

<sup>70</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/89.

<sup>71</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/153.

## 2. 2. 4. Hızır'ın Soru Sorulmamasını İstemesi

Kehf sûresinin 70. âyetine göre Hızır, Hz. Mûsâ'dan "herhangi bir konuda kendisi açıklama yapmadıkça soru sormamasını" istemektedir. Zeccâc, bu ifadenin "Bir işi münker görürsen onun izahını ben sana yapmadıkça soru sorma!" anlamına geldiğini,<sup>72</sup> Mâtürîdî ise onun, "Nefsinin hoş görmediği ve ikrah ettiği bir şey hakkında ben sana, yaptığımı niçin yaptığımı anlatmadıkça soru sorma!" demek olduğunu ifade etmektedir.<sup>73</sup> Semerkandî (ö. 373/983) de ilgili beyanın "Münker gördüğün bir şey olursa onu bana sorma konusunda acele etme!" anlamına geldiğini belirtmektedir.<sup>74</sup> Râzî'ye göre ise bu söz, "Benden sadır olduğunu gördüğün ve manasını bilmediğin şeylere dair, bana bir şey sorma! Ta ki ben onları sana öğretmek ve haber vermek üzere girişimde bulunayım." demektir.<sup>75</sup>

Tefsirde daha çok beyanî yöntemi kullanan müfessirlerin de ifade ettiği üzere ortada, en azından görüntü itibariyle, münker olacak bir durum vardır ve Hızır, bu konuyla ilgili soru sorulmamasını istemektedir. Beyan ehli müfessirler, genel ifadelerle ilgili sözün ne demek olduğunu belirtmişler fakat "soru sormamanın" niçin istendiği üzerinde pek durmamışlardır. Az da olsa onlardan bazılarının ise bu hususu, talim ve teallümün edebi olmakla ilişkilendirdikleri müşahede edilmektedir. Mesela Zemahşerî'nin bu durumu, öğrencinin âlime karşı göstermesi gereken edeplerden olarak izah ettiği,<sup>76</sup> Kurtubî'nin ise "Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya edep öğretiminde bulunması ve arkadaşlıklarının devamını gerektiren konulara irşadı" olarak değerlendirdiği görülmektedir.<sup>77</sup> İrfanî yapının temsilcisi olan müfessirlerin ise bu konuyu direk olarak âlime karşı öğrenci tarafından gösterilmesi gereken edeplerden saymak suretiyle izah ettikleri görülmektedir.<sup>78</sup>

Buraya kadar bahsedilenlerden anlaşıldığı üzere Hz. Mûsâ ile Hızır, yolculuğa çıkmadan önce bir sözleşme konuşması yapmışlardır. Kıssada, buradan itibaren Hz. Mûsâ ile Hızır yolculuğu başlamış bulunmaktadır.

## 2. 3. Gemi Yolculuğu

Hz. Mûsâ ile Hızır yolculuğunun ilk aşaması, onların gemide yaptıkları yolculuktur. Kehf sûresinin 71-73. âyetlerinde anlatıldığına göre onlar, gemiye bindikleri zaman Hızır gemiyi delmiş Hz. Mûsâ da buna itiraz etmiştir. Buna karşılık Hızır, önceden Hz. Mûsâ'ya "kendisiyle beraberliğe sabredemeyeceğini" belirttiğini hatırlatmış; Hz. Mûsâ ise "unuttuğu şeyden dolayı kendisinin muaheze

<sup>72</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 3/301.

<sup>73</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/87.

<sup>74</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/306.

<sup>75</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/154.

<sup>76</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 625.

<sup>77</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/327.

<sup>78</sup> Rûzbihân b. Ebî Nasr el-Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân fî hakâ'iki'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1429/2008), 2/432; *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 4/146-147; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/277; Şehâbeddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni fî tefsîri'l-Kur'âni'l-azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 15/335.

edilmemesini” isteyerek özür beyanında bulunmuştur.<sup>79</sup> Tefsirlerde kıssanın bu bölümüyle ilgili merkeze alınan hususlar şu şekildedir:

### 2. 3. 1. Hızır’ın Gemiye Delmesi

Hızır’ın gemiyi delmesi, Hz. Mûsâ ile Hızır yolculuğunun ilk şaşılacak olayıdır. Bu yönüyle de müfessirlerin konuyla ilgili muhtemel sorulara cevap verme çabaları olmuştur. Mesela “Hızır, nasıl oluyor da herkesin gözü önünde gemiyi deliyor?” sorusu akıllara gelebilir. Muhtemelen böyle bir soruya cevap olmak üzere “Hızır gemiyi deldiği zaman onu, Mûsâ’dan başka kimse görmedi. Çünkü Hızır ancak yüce Allah’ın göstermeyi dilediği kimsenin gözüyle görülebilen bir kimseydi. Eğer gemidekiler onu görmüş olsalardı, gemiyi delmesini engellerlerdi.” yorumu yapılmış, “Gemi sahipleri bir adaya çıkmışlar, geride Hızır kalmış ve gemiyi o vakit delmişti.” de denilmiştir.<sup>80</sup>

Tefsirlerde, “Hızır, gemiyi delince neler oldu?” sorusunun da cevaplanmaya çalışıldığı görülmektedir. Mesela “Hızır gemiyi delince ona suyun girmedeği”, “(Hızır’ın gemiyi deldiğini) gören Hz. Mûsâ’nın elbisesini alarak deliği tıkamaya çalıştığı”, “Hızır’ın bir cam parçası olarak geminin deliğini yamadığı” gibi yorumlar dile getirilmiştir.<sup>81</sup> İbn Abbas’ın ise konuyla ilgili başka bir açıyı şu şekilde ifade ettiği nakledilmektedir: “Hızır gemiyi deldiğinde Mûsâ bir kenara çekildi ve kendi kendine ‘Ben bu adamın arkadaşlığını ne yapayım? İsrailoğulları arasında sabah-akşam Allah’ın Kitabını okuyordum, onlar da bana itaat ediyorlardı.’ dedi. Hızır ona, ‘Ey Mûsâ! İçinden neyi geçirdiğini sana haber vermeme ister misin?’ dedi. O, ‘Evet!’ deyince, Hızır ‘Şunları içinden geçirdin.’ dedi. Mûsâ da ‘Doğru söyledin!’ diye cevap verdi.”<sup>82</sup>

Yukarıda nakledilen izahların bazılarında, “Hızır’ın herkes tarafından görülmediği” ve “Hızır’ın Hz. Mûsâ’nın içinden geçenleri bildiği” gibi normal şartlar altındaki bir kimsede bulunmayan bir takım özelliklerin Hızır’a nispet edildiği görülmektedir. Tefsirlerde yer alan bu tür izahların, Hızır’ın olağan dışı pozisyonunu ortaya koyduğu görülmektedir.

### 2. 3. 2. Hz. Mûsâ’nın İtirazı ve Özür Beyanı

İlgili âyette gemiyi delen Hızır’a karşılık Hz. Mûsâ’nın “İçindekileri boğmak için mi onu deldin?” dediği rivayet edilmektedir. Bu beyanın iki şekilde anlaşılabilirliğini ifade eden Mâtürîdî; ilk olarak onun inkâr etme/karşı çıkma, ikinci olarak ise soru sorma/nedenini araştırma manasına gelebileceğini belirtmektedir. Bu durumda birinci tevcihe göre Hz. Mûsâ, peygamberlerin âdeti olduğu üzere görünüş itibarıyla münker bir fiil görünce ona karşı çıkmıştır. İkinci tevcihe göre ise Hz. Mûsâ, “İçindekileri boğmak için mi veya başka bir sebepten mi onu deldin?” diye

<sup>79</sup> el-Kehf 18/71-73.

<sup>80</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 13/328

<sup>81</sup> Begavî, *Me’âlimü’t-tenzil*, 5/190; Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 5/278.

<sup>82</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 13/328.

soru sormuştur ki bu durumda Hz. Mûsâ'nın "Gerçekten sen çok kötü bir iş yaptın!" şeklindeki beyanı, "Eğer bunu içindekileri boğmak için yaptıysa, çok kötü bir iş yaptın!" takdirindedir.<sup>83</sup>

Yine âyette ifade edildiğine göre Hz. Mûsâ'nın itirazı sonrasında Hızır ona "Benimle beraberliğe sabredemezsin!" dediğini hatırlatmakta, Hz. Mûsâ ise "Unuttuğum şeyden dolayı beni sorumlu tutma!" diyerek özür beyanında bulunmaktadır.<sup>84</sup> Müfessirler, bu beyandaki nisyan kelimesi üzerinde durmuşlar, onun "gaflet etmek, hatırlamamak, unutmak", "unutur gibi olmak" veya "terk etmek" anlamlarına gelebileceğini beyan etmişlerdir.<sup>85</sup> "Nisyanın 'unutmak' anlamına alınması durumunda ise bu âyet, 'Unutana, sorumluluğun olmayacağı' hususuna delil teşkil eder." demişlerdir.<sup>86</sup> İlgili âyetteki, Hz. Mûsâ'nın *مِنْ أَمْرِي عُسْرًا* şeklindeki beyanı ise "Bana zor gelen bir işten dolayı beni sorumlu tutma" veya "Bana zor gelen şeyi yükleme" ya da "Beni zora sokma" diye anlaşılmıştır.<sup>87</sup>

## 2. 4. Bir Gulâm ile Karşılaşmaları

Hz. Mûsâ ile Hızır yolculuğunun ikinci aşaması, bir erkek çocukla ilgili olarak gelişme göstermektedir. Kehf sûresinde anlatıldığına göre Hz. Mûsâ ile Hızır yolculuklarının devamında bir erkek çocukla karşılaşmışlar, Hızır hemen o çocuğu öldürmüş, Hz. Mûsâ da buna itirazda bulunmuştur. Buna karşılık Hızır tekrar Hz. Mûsâ'ya "kendisiyle beraberliğe sabredemeyeceğini" önceden söylediğini hatırlatmış, Hz. Mûsâ ise "bundan sonra bir şey sorarsa kendisine arkadaşlık etmeme konusunda Hızır'ın mazur olacağını" ifade etmiştir.<sup>88</sup> Tefsirlerde bu konu ile ilgili cevap aranan bazı sorular şunlardır: Öldürülen oğlan sabî mi, ergen bir delikanlı mı? Kâfir mi, mümin mi? Günahkâr mı, suçsuz mu? Hz. Mûsâ'nın sözleri ne ifade etmektedir?<sup>89</sup>

### 2. 4. 1. Öldürülen Gulâmın Durumu

Hz. Mûsâ ile Hızır'ın yolculukları sırasında karşılaştıkları ve neticede Hızır tarafından öldürülen kimse, âyet-i kerîmede "gulâm" olarak geçmektedir ki sözlükte, bu kelimenin "yeni doğan erkek çocuk için kullanıldığı ve orta yaşlı kimse için de 'gulâm necîb' şeklinde bir tabir olduğu" ifade edilmektedir.<sup>90</sup> Bu doğrultuda müfessirlerin de öldürülen bu kimsenin bâliğ olup olmadığı konusunda ihtilaf ettikleri görülmektedir.

<sup>83</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/88.

<sup>84</sup> el-Kehf 18/72-73.

<sup>85</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 3/327.

<sup>86</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/155; Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/329.

<sup>87</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/90.

<sup>88</sup> el-Kehf 18/74-76.

<sup>89</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/93-94; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/286.

<sup>90</sup> Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luga*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr vd. (Beirut: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1383/1964), "glm", 8/141.

İbn Abbas'tan gelen bir rivayete göre âyette geçen gulâm, kâfir olup yol kesen ve henüz deşifre edilmemiş bir adamdı. Saîd b. Cübeyr'in (ö. 94/713 [?]) İbn Abbas'tan naklettiğine göre ise o, bâliğ olmamış bir çocuktur.<sup>91</sup> Mâverdî (ö. 450/1058) de öldürülen gulâmın bâliğ olup olmadığı konusunda ihtilaf edildiğini ifade ettikten sonra İbn Abbas'ın bu konuyla ilgili olarak "Genç bir adamdı; bâliğ değildi ve onun hakkında kalem, öldürülmeyi hak edecek bir şey yazmamıştı." dediğini nakletmekte ve Arapça'da bazen adam (racül) için gulâm kelimesinin kullanıldığını ifade etmektedir. Bununla birlikte çoğu müfessirin onun, "bâliğ olmayan küçük bir çocuk olduğu" görüşünde olduklarını da belirtmektedir.<sup>92</sup>

Begavî'nin naklettiğine göre gulâm hakkında İbn Abbas, "Günah işleme çağına ulaşmamıştı.", Dehhâk (ö. 105/723) "Fesat işleyen ve anne babasının kendisinden eziyet gördüğu biriydi.", Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) "Racül (adam) idi." ve Kelbî (ö. 146/763) "Yol keserek haraç toplayıp anne babasına sığınan bir gençti." demişlerdir. Begavî, konuyla ilgili son olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) "Hızır'ın öldürdüğu çocuk kâfir olarak (takdir edilip) yaratılmıştı. Yaşasaydı annesine, babasına azgınlık ve küfürle zulmederdi."<sup>93</sup> buyurduğunu nakletmekte ve müfessirlerin izahlarına yönelik herhangi bir tercihte bulunmamaktadır.<sup>94</sup>

Dikkat edilirse gulâm ile ilgili nakledilen bazı izahlar, onun öldürmesini meşru kılacak bilgiler mahiyetindedir. Bununla birlikte onun öldürülmesinin Hz. Mûsâ tarafından fena bir şey olarak ifade edilmesi, Hızır'ın yaptıklarının meşruluğunu tartışmaya açmaktadır. Buna karşılık da müfessirlerin cevap arayışına girdikleri, "bülüğa ermemiş bir çocuğun cezalandırılmasının Hızır'ın şeriatına göre câiz olabileceği" gibi çözümler ürettikleri görülmektedir.<sup>95</sup>

#### 2. 4. 2. Hz. Mûsâ'nın İtirazı

Âyeti kerimede Hz. Mûsâ'nın gulâm ile ilgili olarak *اَقْتَلْتُ نَفْسًا رَكِيَّةً بَعِيْرَ نَفْسِي لَقَدْ جِئْتُ* "Tertemiz bir canı, bir can karşılığı olmaksızın (kimseyi öldürmediği halde) katlettin ha! Gerçekten sen fena bir şey yaptın!"<sup>96</sup> dediği nakledilmektedir ki Mâtürîdî bu beyanın inkâr etme ve karşı çıkma, ya da soru sorma/sebebini araştırma manalarında olabileceğini belirtmektedir. Birinci yoruma göre Hz. Mûsâ'nın *لَقَدْ جِئْتُ* ifadesi, "Gerçekten sen münker bir şey yaptın!" anlamına gelmektedir. Müfessirler, bu sözdeki *نُكْرًا* kelimesi üzerinde de durmuşlar ve Hz. Mûsâ'nın Hızır'a bir önceki itirazında *اِمْرًا* kelimesini kullanmasıyla bunu, kıyaslama yoluna gitmişlerdir. Bir kısım müfessirler, *نُكْرًا* ifadesinin *اِمْرًا* kelimesinden daha ağır

<sup>91</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/307.

<sup>92</sup> Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 3/328.

<sup>93</sup> Müslim, "Kader", 6.

<sup>94</sup> Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 5/191.

<sup>95</sup> Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 16/17.

<sup>96</sup> el-Kehf 18/74.



olduğunu, çünkü can karşılığı olmaksızın bizzat adam öldürmenin ve cana kıymanın daha büyük bir şey ifade ettiğini beyan etmişlerdir. Müfessirlerin bazıları ise tam tersi görüş beyan ederek *إِمرًا* ifadesinin, *نُكْرًا* kelimesinden daha büyük olduğunu söylemişlerdir. Çünkü gemiyi delmede bir topluluğun helaki, gulâmın öldürülmesinde ise bir canın telef edilmesi söz konusu olmaktadır.<sup>97</sup>

Hz. Mûsâ'nın sözünde gulâm hakkında şeklinde bir beyanın *نَفْسًا زَكِيَّةً*<sup>98</sup> bulunması da müfessirlerin dikkatini çeken bir konudur. Bu hususta onların genellikle *زَكِيَّةً* ifadesinin bazı kıraatlerde *زَاكِيَّةً* şeklinde okunduğunu da belirttikleri görülmektedir. Müfessirlerin çoğu, bu iki kelimenin aynı manaya geldiği görüşündedirler. Onlar, bu doğrultuda her iki kelimeye “tövbekâr, temiz, artmış, Müslüman, kanı helal olmayan, hata işlememiş” anlamları vermişlerdir. Bu iki kelime arasında mana farkı olduğu görüşünde olan müfessirler ise şu izahları yapmışlardır: *زَاكِيَّةً* bedenen *زَكِيَّةً* din bakımından (temizliği ifade etmektedir), *زَكِيَّةً* daha mübalağalı bir beyandır, *زَاكِيَّةً* ifadesi “günah işlemeyen”, *زَكِيَّةً* kelimesi ise “günah işledikten sonra tövbe eden ve bağışlanan” manasına gelmektedir.<sup>99</sup>

Görüldüğü üzere tefsirlerde ilgili âyetlerde geçen en küçük ayrıntı bile değerlendirilmiş; kelime farklılıkları, kıraat farkları ve bunların manaya yansımaları üzerinde detaylı bir şekilde durulmuştur.

## 2. 5. Hızır'ın Yıkılmak Üzere Olan Duvarı İmarı

Hz. Mûsâ ile Hızır, yolculuklarının üçüncü aşamasında bir köye uğramışlardır. Kehf sûresinin 77-78. âyetlerinde anlatıldığına göre onlar, köy halkına varıp onlardan yiyecek istemişler, köylüler ise onları misafir etmekten kaçınmışlardır. Bu duruma rağmen Hızır, köyde yıkılmak üzere bulunan bir duvarı tamir etmiş, Hz. Mûsâ da “Dileseydin, buna karşı bir ücret alırdın.” diye itirazda bulunmuştur. Bunun neticesinde Hızır, Hz. Mûsâ'ya “bunun aralarının ayrılması demek olduğunu” belirtmiş ve ona “sabredemediği şeylerin içyüzünü haber vereceğini” söylemiştir.<sup>100</sup>

Tefsirlerde kıssanın bu bölümü ile ilgili olarak bazı konulara temas edildiği ve hatta çeşitli hükümlere varıldığı görülmektedir. Mesela yiyecek istemenin câziyeti, Kur'ân'da mecâzın varlığı ve velilerin kerametlerinin olduğu meseleleri bu âyetlerden çıkarılan hükümlerdedir.

### 2. 5. 1. Yiyecek İstemenin Durumu

Müfessirlerden bazıları söz konusu âyetin, “yiyecek istemenin hükmü” ile ilgili mesajlar içerdiği görüşündedirler. Mesela Râzî, “Yemek istemek, kerim

<sup>97</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/89-90.

<sup>98</sup> el-Kehf 18/74.

<sup>99</sup> Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 3/330; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 5/191.

<sup>100</sup> el-Kehf 18/77-78.

kimselerin âdetlerinden değildir. Hz. Mûsâ ve o âlim bunu nasıl yapabilmişlerdir?" şeklinde bir soru sorarak konuya girmiş ve ardından şu cevabı vermiştir: "Aç kimsenin yemek istemesi, bütün şeriatlarda mubah olan bir iştir. Hatta bazen, açlıktan dolayı büyük bir zarar meydana geleceği hissedildiğinde, bunu yapmak vacip olur."<sup>101</sup> Kurtubî de ilgili âyetin bazı cahil mutasavvıfların görüşlerinin hilafına "yiyecek istenebileceğine ve acıkan kimsenin açlığını giderecek miktardaki şeyleri istemesinin vacip olduğuna" delil teşkil ettiği kanaatindedir. Ona göre âyette geçen استطعام/istit'âm, yemek yedirilmeyi istemek demektir. Buna göre ilgili âyette kastedilen mana, kendilerinin misafir edilmesini istemektir. Hızır ve Mûsâ (a.s.), kendileri için hak olanı istemişlerdir.<sup>102</sup>

## 2. 5. 2. Hızır'ın Duvarı Düzeltmesinin Anlamı

Kehf sûresinin 77. âyetinde, Hızır'ın yıkılmaya yüz tutmuş duvarı doğrultmasından bahsedilmektedir ki bunun ne demek olduğu ile ilgili de farklı izahların yapıldığı görölmektedir. Bu ifade müfessirlere göre "O, onu yıktı; sonra yaptı." ya da "O, onu eliyle düzeltti." anlamlarına gelmektedir. "O, ona elini sürdürdü de bunun üzerine o dosdoğru oldu, düzeliverdi." demek olduğu da söylenmiştir ki Râzî'ye göre bu durum, Hızır'ın mucizelerindendir.<sup>103</sup> Kurtubî de konuyla ilgili Saîd b. Cübeyr'in "Onu eliyle sıvazladı ve doğrulttu, o da dosdoğru oluverdi." dediğini nakletmekte ve bu olayın peygamberlerin mucizelerine, hatta evliyanın kerametlerine benzediğini beyan etmektedir. Ayrıca bunun, velilerin kerametleri olduğuna delil teşkil ettiğini de ifade etmektedir.<sup>104</sup> Görüldüğu üzere müfessirlerin burada, Hızır'ın yıkılmaya yüz tutmuş duvarı çabucak tamir etmesini, olağanüstü bir faaliyet olarak aktarmaları söz konusu olmuştur. Bu durumun mucize veya keramet olarak yorumlanması da onlar tarafından Hızır'ın peygamber veya veli olarak kabul edilmesine göre değişmektedir.

Duvarın yüksekliğinin beş yüz zirâ, uzunluğunun iki yüz zirâ, genişliğinin kırk zirâ olduğu; altında halka ait bir yol bulunduğu gibi bazı rivayetlerin varlığına değinen Mâtürîdî, diğer İsrailî rivayetlerde olduğu gibi "bunları bilmeye ihtiyacımızın olmadığını, kıssadaki hikmet ve faydaları bilmeye muhtaç olduğumuzu" vurgulamaktadır.<sup>105</sup> Ayrıca birçok müfessire göre âyet-i kerîmede duvara, "یرید/irade eder" kelimesinin izafe edilmesi, Kur'ân'da mecâzın varlığına delil teşkil etmektedir.<sup>106</sup>

<sup>101</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/159.

<sup>102</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/335.

<sup>103</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/158.

<sup>104</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/340.

<sup>105</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/92.

<sup>106</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/91-92; Nehhâs, *Meâni'l-Kur'ân*, 4/273; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 5/191; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 626-627; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5/176; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/158; Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/336.

### 2. 5. 3. Hz. Mûsâ ile Hızır'ın Ayrılık Konuşması

Hz. Mûsâ'nın Hızır'a "Dileseydin, elbet buna karşı bir ücret alırdın." demesi üzerine o âlim kimse, "İşte bu, benimle senin aramızın ayrılmasıdır." diyerek ayrılma vaktinin geldiğini haber vermiştir.<sup>107</sup> Bu bölümle ilgili de tefsirlerde sorular sorulmuş ve cevaplar verilmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir: Âyetteki "bu/هَذَا" lafzıyla neye işaret edilmiştir? Hızır'ın sözü ne ifade etmektedir? Bu sorulara verilen cevaplar ise şöyledir: Âyetteki "bu/هَذَا" lafzı, üzerinde anlaşma yapılmış olan ayrılmaya veya (sorulan) üçüncü soruya işaret etmektedir. Yani, "Bu itiraz, bizim ayrılığımızın sebebidir." demektir. Hızır'ın "İşte bu, benimle senin ayrılışıdır." demesi ise "Bu aramızın ayrılığı, yani aramızdaki münasebetlerin sona ermesidir." demektir. Çünkü bazı Arap dili âlimlerine göre "beyn" kelimesi, ittisal ve münasebet anlamlarına gelmektedir.<sup>108</sup> Konuyla ilgili İbn Abbas'tan şöyle bir izah da nakledilmektedir: Mûsâ'nın (a.s.) gemi ve gulâm hakkındaki sözleri Allah içindi (bu sebeple de ayrılmalarına sebep olmadı), duvar hakkında kendisi için dünyalık bir şey isteme babında olan sözü ise ayrılığa sebep oldu.<sup>109</sup>

Kehf sûresinin 78. âyeti, Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya yaşanan olaylarla ilgili bazı açıklamalarda bulunacağını vadetmesiyle sona ermektedir. Bu vadi Hızır, سَأَنْبِئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا sözüyle yapmaktadır ki müfessirler bu cümlede geçen te'vil kelimesi üzerinde durmuşlar ve onun ne anlama geldiğini açıklamaya çalışmışlardır. Te'vil, müfessirlere göre "akıbet"<sup>110</sup>, "akıbet, son, sonuç"<sup>111</sup>, "beyan, açıklama"<sup>112</sup>, "tefsir"<sup>113</sup>, "hikmet"<sup>114</sup>, "meâl, işlerin yapılma sebebi"<sup>115</sup>, "haber-i bâtın"<sup>116</sup> anlamlarına gelmektedir. Bu kelime, Türkçe çevirilerde de genellikle "içyüzü" olarak ifade edilmektedir.<sup>117</sup> Kıssada ilgili âyetten itibaren yaşanan olayların te'villerine yer verilmektedir.

### 2. 6. Hızır'ın Olayları Te'vili

Kehf sûresinin 78. âyeti, Hızır'ın "Şimdi sana, sabredemediğin şeylerin içyüzünü haber vereceğim." şeklindeki vaadiyle bitmektedir. Sûrenin 79-82. âyetlerinde bu vadin yerine getirildiği ve olayların içyüzü hakkında Hızır tarafından bilgi verildiği görülmektedir.

<sup>107</sup> el-Kehf 18/77-78.

<sup>108</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/158; Ayrıca bk. Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 5/193; Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, 3/304.

<sup>109</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/347.

<sup>110</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 2/597.

<sup>111</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 15/291.

<sup>112</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/92.

<sup>113</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/309; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'ân*, 9/181.

<sup>114</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21, 159.

<sup>115</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/347.

<sup>116</sup> Beyzâvî, *Envâru't-tenzil*, 3/290.

<sup>117</sup> Mesela bk. *Kur'ân Yolu*, el-Kehf 18/78.

### 2. 6. 1. Hızır'ın Gemiye Delmesinin Te'vili

Hızır'ın açıklamasına göre, onun gemiyi delmesinin içyüzü şöyledir: Gemi, denizde çalışan yoksul kimselere aittir ve kendisi, onu kusurlu kılmak istemiştir. Çünkü onların arkasında, her gemiyi gasp eden bir kral bulunmaktadır.<sup>118</sup>

İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652-53) kıraatinde ibare, "her sağlam (salih) gemiyi" şeklindedir. Mâtürîdî, "Bu kıraate göre âyetin te'vili, 'O kral gemiye el koymasın diye, onu ayıplı kıldım. Çünkü o, sağlam gemilere el koyuyordu.' olur." demektedir.<sup>119</sup> "Her sağlam (salih) gemiyi" şeklindeki kıraati İbn Abbas'a nispet eden Semerkandî ise bu kıraattaki "salih" kelimesinin, "ayıbı olmayan" anlamına geldiğini ifade etmektedir.<sup>120</sup> Görüldüğü üzere kıraat farklılıklarından da yararlanmak suretiyle müfessirler, sağlam gemilerin gasp edilmesi sebebiyle Hızır'ın gemiyi deldiğini ifade etmişlerdir.

Özellikle bazı müfessirlerin âyette bahsedilen olayla ilgili fikhî çıkarımlarda buldukları da göze çarpmaktadır. Mesela Semerkandî bu olaydan hareketle "Vasî, selamet gördüğü zaman yetimin malında tasarruf edebilir; örneğin yetimin nefis bir evi olsa ve bir sultanın ona tamah edeceğinden korksa o evin, bir bölümünü yıkabilir." hükmüne varmaktadır.<sup>121</sup> Kurtubî de zikri geçen uygulamadan "maslahat yönü muhakkak olarak bilindiği takdirde maslahatla amel edilebileceği" ve "bir bölümünü ifsat etmek suretiyle malın tamamı kurtarılacaksa bunun câiz olduğu" sonuçlarına ulaşmaktadır. Ayrıca bu olayda, zorluk ve sıkıntılara sabretmenin teşvik edildiğini belirtmekte ve böyle hoşlanılmayan hallerde nice faydaların olabileceğini, Yüce Allah'ın "*Bazen hoşlanmadığınız bir şey, sizin için hayırlı olur.*"<sup>122</sup> şeklindeki beyanına atıfta bulunarak ifade etmektedir.<sup>123</sup>

### 2. 6. 2. Hızır'ın Gulâmı Öldürmesinin Te'vili

Hızır, gulâmı öldürmesini şu şekilde izah etmektedir: Gulâmın ana-babası, mümin kimselerdir. Onun, onları azgınlık ve nankörlüğe boğmasından korktuk.<sup>124</sup>

Gulâmın öldürülme sebebi, müfessirlere göre şunlardan biridir: Ya gulâm, bâliğ bir kâfirdir veya yol kesici bir hırsızdır ya da şu an için küçük olsa da bâliğ olduğu zaman kâfir olacaktır. *Te'vilât'*ında bu izahlara değinen Mâtürîdî, Hızır'ın "Bunu kendiliğimden yapmadım."<sup>125</sup> şeklindeki beyanı olduktan sonra gulâmın öldürülme sebebinin bilinmesine ihtiyaç kalmadığını ifade etmektedir. Ona göre bu durum, Allah'ın ölüm meleğine emretmesi sonucu onun bir küçüğü öldürmesine benzemektedir. Ayrıca âyette geçen "*فَحْشِينَا*" ifadesi, "bildik" anlamında kullanılmıştır

<sup>118</sup> el-Kehf 18/79.

<sup>119</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/92.

<sup>120</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/309.

<sup>121</sup> Semerkandî, *Tefsîru's-Semerkandî*, 2/309.

<sup>122</sup> el-Bakara 2/216.

<sup>123</sup> Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/351.

<sup>124</sup> el-Kehf 18/80.

<sup>125</sup> el-Kehf 18/82.

ki Übey b. Kâ'b'in kıraati de bu şekildedir. Buna göre Allah'ın kendilerinden her türlü şer ve zulüm tezahür eden zalimlere dair bilgisi olduğu halde onları terk edip helak etmemesi, O'nun beşeri imtihan etmesi ile açıklanabilir. Bu olayda ise katından bir lütuf söz konusu olmuştur.<sup>126</sup> Bazı tefsirlerde Katâde'nin (ö. 117/735) şöyle dediği nakledilmektedir: Gulâm doğduğunda anne-babası sevinmişti. Öldürüldüğünde de onun için üzölmüşlerdi. Hâlbuki hayatta kalmış olsaydı, onların helak olmalarına sebep olacaktı. Bu bakımdan herkese düşen, yüce Allah'ın kazasına rıza göstermektir. Şüphesiz ki yüce Allah'ın, bir mümin hakkındaki -onun hoşuna gitmeyi- takdiri, onun istediğini takdirinden daha hayırlıdır.<sup>127</sup>

### 2. 6. 3. Hızır'ın Duvarı Onarmasının Te'vili

Hızır, yıkılmaya yüz tutmuş duvarı onarmasını ise şu şekilde açıklamaktadır: Duvar, şehirdeki iki yetim çocuğundur; duvarın altında da onlara ait bir hazine vardır. Çocukların babaları ise iyi bir kimsedir. Yüce Allah, o iki çocuğun güçlü çağlarına erişmelerini ve kendinden bir rahmet olarak hazinelerini çıkarmalarını, istemiştir. Hızır, bunu da kendiliğinden yapmamıştır.<sup>128</sup>

Mâtürîdî, âyette geçen kenz/hazine hakkında müfessirlerin farklı beyanları olduğunu ifade etmekte, hazinenin "çocukların babaları tarafından toprağa gömülmüş bir mal" veya "içerisinde ilim bulunan sayfalar" olduğunun beyan edildiğini nakletmektedir. Mâtürîdî'ye göre bu izahların telifi şu şekilde mümkündür: Rivayetlerdeki kenzin mal olduğuyula ilgili izahlar sabitse onun hem mal hem de ilim olması daha uygun olur. Bu da mesela üzerinde hikmetli sözler yazılı olan altın bir levha olabilir. Bunun bilinmesi çok da gerekli değildir.<sup>129</sup> Tefsirlerde bu te'vil ile ilgili olarak şu konuya da dikkat çekilmiştir: Bu iki çocuk yedinci dedelerinin salihliği sebebiyle muhafaza edilmişlerdir. Demek ki Allah, mümin bir kulunun çocuk, torun ve zürriyetini korur.<sup>130</sup>

## 2. 7. Olaylardan Çıkarılan Bazı İncelikler

Müfessirlerin âyetlerde bahsedilen olaylarla ilgili bazı inceliklere değindikleri ve netice itibariyle çeşitli kaidelere ulaştıkları görölmektedir. Bunlardan bir kaçısı şu şekildedir:

### 2. 7. 1. İşlerin Zâhiri ve Bâtını

Bazı müfessirlerce ilgili âyetlerde bahsedilen konulardan yapılabilecek birinci çıkarım, olayların zâhire ve bätına bakan veçhelerinin olduğudur. Râzî, bu hususu şu şekilde ifade etmektedir: Peygamberlerin hükümleri, zâhire göredir. Bu

<sup>126</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/93-94.

<sup>127</sup> Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 16/4; Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/354; Begavî ise bu sözü Mutraf'a izafe etmektedir. bk. Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 5/195.

<sup>128</sup> el-Kehf 18/82.

<sup>129</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 9/96.

<sup>130</sup> Mâverdi, *en-Nüket ve'l-'uyûn*, 3/336; Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 5/196; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, 5/182; Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/163; Kurtubî, *el-Câmi'*, 13/356.

âlimin ahkâmı ise durumun özünde vaki olan hakiki sebeplere göre vazedilmiştir. Çünkü görünen, her iki olayda da bu eylemi câiz hale getiren belirgin bir husus olmaksızın, insanların malları ve canları konusunda girişimde bulunmayı yasaklamaktadır. Zâhir bir sebep bulunmadan gemide delik açmak, bir insanın mülkünü azaltmak anlamına gelir. Görünen bir sebep olmadan çocuğu katletmek de masum bir canı öldürmek manasına gelir. Üçüncü olayda konu edilen “yıkılmak üzere olan duvarı doğrultmak” ise belirgin bir sebep yokken, bir zahmet ve külfet altına girmek demektir. Bu üç olayda o âlimin hükmü, bilinen ve görünen sebeplere göre olmamıştır. Tam tersine, işlerin özünde olup itibar edilmesi gereken sebeplere bina edilmiştir. Bu ise Allah’ın o âlime, kendisiyle olayların derinliklerini keşfedebileceği ve varlıkların hakikatlerine muttali olabileceği akli bir kuvve ihsan ettiğini göstermektedir.<sup>131</sup>

### 2. 7. 2. Zararlılar Arasında Tercih

Müfessirlerin bir kısmına göre Mûsâ-Hızır kıssasında işaret edilen diğer bir esas da iki zararlı karşılaşıldığında daha zararlı olanı uzaklaştırmak için daha az zararlı olanı üstlenmek gerektiğidir. Râzî, zikri geçen üç meselede nazar-ı dikkate alınan temel düsturun bu olduğunu söylemektedir. Mesela birinci meselede gemiyi delmenin vereceği zarar, kralın onu gaspının doğuracağı zarardan daha hafiftir. İki zarardan daha büyüğünü defetmek için diğerini yapmak gerekmiştir. İkinci meselede ise gulâmın hayatta kalması, ana-babası için din ve dünyalarını fesada uğratacak bir meseledir. O âlim, bu çocuğun öldürülmesinin ana-babasının fesadından daha az zararlı olduğu bilgisine vahiy yoluyla ulaşmış ve bu sebeple onu öldürmeye yönelmiştir. Üçüncü meselede ise duvarı düzeltmeden dolayı meydana gelen külfetin yol açtığı zarar, o duvarın yıkılmasından meydana gelecek zarardan daha hafiftir.<sup>132</sup>

### 2. 7. 3. İrade Fiillerindeki Şahıs Değişikliğinin İzahı

Müfessirlerin dikkatini çeken hususlardan biri de Hızır’ın üç olayla ilgili izahları yaparken irade fiillerini, farklı failere nispet etmesidir. Hızır’ın bu beyanları ile ne kastetmiş olabileceği üzerinde duran müfessirler, özellikle kullanımın hikmetine yönelik izahlarda bulunmaya çalışmışlardır. Râzî’ye göre o âlim, “kusurlu kılma” işinden bahsederken bunu dilemeyi, kendisine nispet etmiştir. Öldürme işinden bahsederken ise “Diledik.” diyerek çoğul kalıbını kullanmış ve böyle bir işe ancak yüce bir hikmetten ötürü teşebbüs ettiğini anlatmak istemiştir. Ataların hakkını gözeterek çocukların faydasına olan işleri tekeffül edenin ise ancak Allah olduğunu belirtmek için duvarı düzeltme işini anlatırken de iradeyi, Allah’a nispet etmiştir.<sup>133</sup>

<sup>131</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/160.

<sup>132</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/160.

<sup>133</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/163.

Kurtubî ise bu konuda şöyle bir izahta bulunmaktadır: “Hızır duvarın düzeltilmesi konusunda iradeyi, yüce Allah’a nispet etmiştir. Çünkü ilgili mesele, uzun bir zaman sonra meydana gelecek gaybî bir olaydır ve Hızır’a böyle bir iradede bulunmayı öğreten Allah’tır.” Yine Kurtubî’nin naklettiğine göre bu hususla alakalı olarak yapılan diğer bir izah da şu şekildedir: “Duvarın düzeltilmesi tamamıyla hayır bir iş olduğundan dolayı, Hızır onu yüce Allah’a izafe etmiştir. Geminin kusurlu kılınmasını da edebe riayet ederek kendi nefesine nispet etmiştir. Çünkü yüce Allah’a ancak güzel görülen şeyler nispet edilir, çirkin görülenler nispet edilmez. Çocuk hakkında da “Diledik.” ifadesini kullandığı görülmektedir. Bu ifade ile öldürmeyi kendine, onun yerine daha hayırlı birisini vermeyi de yüce Allah’a nispet etmiş gibidir.<sup>134</sup>

## 2. 8. Kıssadaki Bazı İfadelerin İşârî Te’vili

Kıssadaki üç hadise, netice itibarıyla bizzat Hızır tarafından te’vil edilmektedir. Hızır’ın bu izahları, ne dilin imkânları ve tarihi verilerle ne de gaibin şahide kıyası ile yapmadığı görülmektedir. Aksine Hızır’ın te’villerini, işlerin arka yüzüne veya zâhirin ötesinde var olan bir yapıya dayandırdığı anlaşılmaktadır. İşte özellikle kıssadaki bu durumun, irfan ehline hüccet/delil olduğu ve onları hem bu beyanları hem de başka âyetleri işârî te’vile sevk ettiği söylenebilir. İrfanî yöntemi kullanan müfessirlerin, Mûsâ-Hızır kıssasında geçen bazı kavramları izahları şöyledir:

### 2. 8. 1. İlm-i Ledün

Her ne kadar “ledün” tabiri, kelime yapısı itibarıyla ‘yanında, katında’<sup>135</sup> anlamına gelen bir zarf ise de Elmalılı’nın da işaret ettiği gibi kıssanın içeriği ve konuyla ilgili rivayetlerin de katkısıyla gelenek içinde ilm-i ledün, bâtinî/vehbî ilmi veya gayb bilgisini ifade eden bir terim haline gelmiştir.<sup>136</sup> Yoksa Kur’ân’ın bu bilgi türünü bu zarf ile terim haline getirdiği söylenemez.

âyeti<sup>137</sup> *فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا* literal manada okunduğunda, direkt olarak “ilm-i ledün” kavramı ortaya çıkmamaktadır. Bununla birlikte yüce Allah, bu âyet içinde “kula verdiği ilim ve rahmeti” anlatırken beş kez birinci çoğul şahıs zamiri kullanarak her şeyi zatına izafe etmektedir. Kıssadaki iki anahtar beyandan biri, bu ifadedir. İkinci anahtar beyan ise âyette Hızır’a nispetle ifade edilen, “Bunu, kendiliğimden yapmadım.”<sup>138</sup> sözüdür. İlk âyetteki gramatik yapı, işârî anlamın meşruiyetine delil olarak gösterilebilir. Ekseriyetle nübüvvet olarak yorumlanan “rahmet” ifadesinden sonra ayrıca ilmin öğretilmesi ve bu

<sup>134</sup> Kurtubî, *el-Câmi*, 13/357.

<sup>135</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Abdulhamîd Hendâvî, (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye), “İdn”, 4/416; İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve shâhu'l-Arabiyye*, nşr. Halîl Me'mûn Şeyhâ (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2007), “İdn”, 943.

<sup>136</sup> Elmalılı, *Hak Dini*, 5/3262.

<sup>137</sup> el-Kehf 18/65.

<sup>138</sup> el-Kehf 18/82.

talimin “ledünnâ” kaydıyla tahsisi Âlûsî’nin (ö. 1270/1854) de dikkat çektiği gibi söz konusu bilgi türünün elde edilmesinin hususî bir şekilde, vasıtasız, kalbe ilham ve keşf yoluyla olduğuna dair izahları<sup>139</sup> teyit etmekte ve anlamlı kılmaktadır.<sup>140</sup> Mesela Gazzâlî (ö. 505/1111), ledün ilminin sadece insanın öğrenimiyle elde edilemeyecek bir ilim mertebesi olduğunu ifade eden müelliflerdendir. Ona göre Allah bir kulu hakkında hayır dilediği zaman onunla levh arasındaki hicabı kaldırmakta ve o kul, gizli bazı sırlara mazhar olarak Allah’ın dilediği kullarına o sırlardan bahsetmektedir.<sup>141</sup> *Tefsîru İbni’l-‘Arabî*’de de ledün ilminin, beşerin talimi ile gerçekleşmeyen bir yapıda olduğu vurgulanmaktadır.<sup>142</sup> Bu ilme ulaşmak için “bâtını arındırılmak, nefsi yalnız bırakmak ve kalbi zâhiri alakalardan temizlemek” gerekir.<sup>143</sup> Allah tarafından verilen bu özel ilme kul, organlarını muhalefet etmekten koruyarak ve Hakk’ın huzurunda temennide bulunmayan bir hayal olmak suretiyle erişebilir. Diğer bir izaha göre ilm-i ledün, Allah’ın velilerine kullarının iyiliğine olan şeyleri bildirmesidir.<sup>144</sup> Bütün bu izahlara göre ilm-i ledün; özellikle de tahsili yönüyle sadece beşeri gayrete bina edilen, bilinen ve yaygın olan ilim tahsilinden ayrılmaktadır.

Bu konuda bir risale kaleme alan Gazzâlî, ilham sonucu hâsıl olan ilme “ledünnî ilim” denildiğini ifade etmektedir. Kaynak itibarıyla aynı olan vahiy ile ilham arasında ise şöyle bir farkın olduğunu dile getirmektedir: Vahiy gaybî bir emrin beyan edilmesi, açıklanmasıdır. İlham ise gaybî bir emrin kapalı bırakılması, lisandan ziyade işaretlerle meramın anlatılmasıdır.<sup>145</sup> Dolayısıyla ilhamda ve de ilm-i ledünde sembolik bir dil kullanımı söz konusudur. Neticede ise bu ilimde, tıpkı rüyalarda olduğu gibi te’vile ihtiyaç duyulmaktadır.

## 2. 8. 2. Mecmau’l-Bahreyn

Kıssada irfanî te’vil bakımından incelenmesi gereken en önemli sembollerden biri de “mecmau’l-bahreyn” ifadesidir. “İki denizin birleştiği yer”

<sup>139</sup> bk. Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî, *Hakâiku’t-Tefsîr*, thk. Seyyid İmrân (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-‘İlmiyye, 1421/2001), 1/414; Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed en-Nisâbü’rî, *Garâ’ibü’l-Kur’ân ve regâ’ibü’l-furkân*, nşr. Zekeriyâ Umeyrât (Beyrut: Dâru’l-Kütübîl-‘İlmiyye, 1416/1996), 4/454.

<sup>140</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 15/330.

<sup>141</sup> Ebû Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *er-Risâletü’l-ledünniyye (Mecmuatü resâilü’l-İmâmi’l-Gazzâlî içinde)* nşr. İbrâhîm Emîn Muhammed (Kahire: el-Mektebetü’t-Tevfikîyye, ts.), 250.

<sup>142</sup> Muhyiddin Muhammed b. Ali el-Arabî, *Tefsîru İbni’l-‘Arabî* (b.y.: y.y., 1231/1816), 1/406. Bu eserin bazı yazmalarında *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* adıyla Abdürrezzâk b. Muhammed el-Kâşânî’ye (ö. 736/1335) nispet edildiği görülmektedir. Mesela bk. Abdürrezzâk b. Muhammed el-Kâşânî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân* (Riyad: Kral Soud Üniversitesi, Yazmalar, 2437), 305a; Eserin yanlışlıkla İbnü’l-Arabî’ye nisbet edilip *Tefsîru İbni’l-‘Arabî* adıyla defalarca basıldığından bahseden Süleyman Uludağ da “eserin geniş ölçüde İbnü’l-Arabî’nin geliştirdiği kavram ve terimlere dayalı bir tasavvufî tefsir” olduğuna dikkat çekmektedir. bk. Süleyman Uludağ, “Kaşânî, Abdürrezzâk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Ekim 2020). Eserin İbnü’l-Arabî’ye nispeti de zikri geçen özelliğinden kaynaklanmış olabilir. Bu sebeple eser buradan itibaren sadece *Tefsîru İbni’l-‘Arabî* olarak ifade edilecektir.

<sup>143</sup> Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 21/161.

<sup>144</sup> Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 16/22.

<sup>145</sup> Gazzâlî, *er-Risâletü’l-ledünniyye*, 250.



manasına gelen bu ifade işârî olarak ne anlama gelmektedir? *Tefsîru İbni'l-'Arabî*'de mecmau'l-bahreyn, âlem-i ruh ve âlem-i cismin birleştiği yer olarak te'vil edilmektedir. O iki (âlem) ise insaniyet suretinde tatlı ve tuzlu (deniz) olarak bulunmaktadırlar. Mecmau'l-bahreyn, kalp makamıdır. (Diğer bir açıdan) Mûsâ kalbi, fetâ nefsi, salih kul yahut Hızır ise akl-i kutsîyi temsil etmektedir.<sup>146</sup>

İrfanî yönde yapılan izahlara göre “mecmau'l-bahreyn” terkindeki iki deniz ile Mûsâ ve Hızır'a işaret edilmektedir. Onlara ilimlerinin çokluğu sebebiyle bahr/deniz denilmiştir. Onlardan Mûsâ, zâhir ve bâtın denizidir ancak kendisinde zâhir yani şeriat galiptir. Hızır da zâhir ve bâtın denizidir. Onda ise bâtın yani hakikat galip gelmiştir. Onların buluştukları yer ise muayyen bir mekân değil birleşmelerine uygun düşen mekândır.<sup>147</sup> Mecmau'l-bahreyn, seyr-i sülûk açısından ise mürid ile şeyh arasındaki velayetin simgesidir. Mürid, şeyhin velayetinin birleşme yerine ulaşmadıkça onun sohbetinden faydalanamaz. Velayetin birleşme yerinde hakiki hayat suyu vardır. Bu pınarın müride sıçrayan ilk katresiyle müridin kalbi dirilir ve velayet denizinde yol almaya başlar.<sup>148</sup> Mürid, şeyhin velayeti olmaksızın yola koyulursa çok meşakkate maruz kalır ve maksadına erişemez. Mürşidin terk edilmesi, şeytanın musallat olmasına ve hizlâna düşmeye sebep olur.<sup>149</sup>

### 2. 8. 3. Hût

Mûsâ-Hızır kıssasında geçen ve irfanî olarak izah edilen kavramlardan biri de hût/balık kelimesidir. Bu izahlara göre Hz. Mûsâ ile yol arkadaşının yanlarına aldıkları tuzlanmış balık, insan kalbini sembolize etmektedir ki bu kalp nefsin şehvetleriyle öldürülmüş, sonrasında da dünya ve süslerinin muhabbetiyle tuzlanmış bir halde bulunmaktadır. Sonuç itibariyle mürid mürşidin velayetine eriştiğinde, hakikatin hayat kaynağından kendisine isabet edecek bir damla ile müridin balık mesabesindeki kalbi tekrar canlanıp velayet okyanusunda bir yol bulacaktır. “Allah, bir kimse ile onun kalbinin arasına girer.”<sup>150</sup> âyetinin esrarı gereğince mürid şeyhi kaybettiğinde balığını yani kalbini unuttur. Kalp ise şeyhi bulunduğu müridi unuttur.<sup>151</sup>

### 2. 8. 4. Sefine/Gemi

Âyet-i kerîmede anlatıldığına göre Hızır, bindikleri gemiyi delmiş veya yaralamıştı. Eşyanın hakikati ve nefsü'l-emirdeki mahiyeti, ilm-i ilâhîye dair yönü anlamındaki ilm-i ledünne dair ilk ders niteliğindeki bu hadise, irfanî gelenekçe nasıl yorumlanmıştır?

<sup>146</sup> *Tefsîru İbni'l-'Arabî*, 1/404-406.

<sup>147</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/263.

<sup>148</sup> *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 4/143; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/266.

<sup>149</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/267.

<sup>150</sup> el-Enfâl 8/24.

<sup>151</sup> *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*, 4/143; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/266.

İşârî tefsirlerden olan *'Arâ'isü'l-beyân*'da ve *Tefsîru İbni'l-'Arabî*'de bu gemi seyahati, kulluk için riyâzet<sup>152</sup> yapmaya uygun pozisyonadaki beden gemisine binerek kutsal diyara doğru yola koyulmak olarak yorumlanmaktadır ki bu durum, Bahr-i Heyûlâ'da Allah'a yolculuktur. Geminin yaralanması ise beden az yemek yeme gibi riyâzete dair hususlarla terbiye edilmesidir. Bunun neticesinde bedeni kuvvelerin kırılması ve heyûlâ denizinde gark olması söz konusu olacaktır. Hz. Mûsâ'nın "Çok kötü bir iş yaptın!" şeklindeki beyanı ise Rûzbihân el-Baklî'ye (ö. 606/1209) göre "Bu bedeni kuvvelerle ulaşılan cüzi şeyler vasıtasıyla külli manalara yol bulunabilir." anlamına gelirken *Tefsîru İbni'l-'Arabî*'ye göre nefsin riyâzete karşı koyan yapısını ifade etmektedir.<sup>153</sup> Nizâmüddîn en-Nîsâbü'rî (ö. 730/1329 [?]) ise âyette geçen sefiniye şeriat olarak te'vil etmektedir. Geminin delinmesi de tıpkı kıssada olduğu gibi zahiren dinin ifsadı, nâmusun (kanunun) zayi edilmesi gibi görünse de bâtinî açıdan ıslahtan başka bir şey değildir. Gemi ehlinin batırılması ise onların dalalet denizine atılmalarını sembolize etmektedir. Diğer bir açıdan melik, şeytanı temsil etmekte, gemi ise ibadeti sembolize etmektedir. Şeytanın ibadetleri ele geçirmesinden korumak, gemiyi ayıplı hale getirmek yani bâtında ihlaslı olmak ile mümkündür. Çünkü inkisar, boyun eğme ve huşûsu olmayan ibadetler Rahman için değil şeytan için olur.<sup>154</sup>

### 2. 8. 5. Çocuğun Öldürülmesi

Kıssada sembolik dil açısından önemli figürlerden birisi de bir oğlan çocuğunun Hızır tarafından öldürülmesidir ki kıssanın sonunda bu davranışın ilm-i ilâhîye bakan yönünü açıklayan da bizzat Hızır olmuştur.

*Tefsîru İbni'l-'Arabî*'de Hızır ile Mûsâ'nın rastladıkları çocuk nefs-i emmâre<sup>155</sup> olarak değerlendirilmekte, onun katli de gazap ve şehvet gibi kuvvelerin öldürülmesi olarak te'vil edilmektedir. Yine bu tefsirde Hz. Mûsâ'nın "Masum bir cana mı kıydın?" şeklindeki itirazı, kalbin nefse acıması ve merhameti şeklinde yorumlanırken "kendisine sabredemeyeceği" hatırlatıldığında "Bundan sonra eğer sana soru sorarsam benimle arkadaşlık etme!" diyerek özür beyan etmesi ise nefs-i levvâmeye<sup>156</sup> ait telvinat olarak te'vil edilmektedir.<sup>157</sup> Nîsâbü'rî de bu göstergeyle ilgili olarak çocuğun nefs-i emmâreyi temsil ettiğini belirtmektedir. Onun katledilmesi ise riyâzet bıçağıyla ve mücâhede kılıcıyla öldürülmesi manasına

<sup>152</sup> Nefsi, ahlaki güzelliklere erişirmek için yapılan çalışmalardır. bk. es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürçânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî (Beyrut: Dâru'n-Nefâes, 1424/2003), 183.

<sup>153</sup> Baklî, *'Arâ'isü'l-beyân*, 2/433; *Tefsîru İbni'l-'Arabî*, 1/406.

<sup>154</sup> Nîsâbü'rî, *Garâ'ibü'l-Kur'ân*, 4/454-455; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 16/23.

<sup>155</sup> Kelime anlamı, emredici nefistir. Terim olarak ise bedenî tabiata meyleden, lezzetleri ve hissî şehvetleri körükleyen ve kalbi, şerrin ve kötü ahlakın kaynağı olan süflî (aşağılık) şeylere çeken nefistir. bk. Abdürrezzâk el-Kâşânî, *İstîlâhâtü's-süfiyye*, thk. Abdulâl Şâhîn (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1413/1992), 115.

<sup>156</sup> Kelime anlamı, kınayıcı nefistir. Terim olarak ise Mevla'sına itaatteki kusurundan dolayı sahibini kınayan, şehvani isteklere uymakla birlikte onlara karşı gelmeye çalışan nefis demektir. bk. Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 235.

<sup>157</sup> *Tefsîru İbni'l-'Arabî*, 1/407.

gelmektedir. Öldürülen gulâmın anne ve babası ise kalp ve ruhu, o gulâmın yerine ihsan edilecek olan daha hayırlı çocuk ise nefs-i mutmainneyi<sup>158</sup> sembolize etmektedir.<sup>159</sup>

### 2. 8. 6. Duvar

Kıssadaki Hızır'ın yıkılmaya yüz tutmuş bir duvarı düzeltmesinden bahseden kısım da sûfi gelenekte işârî te'vil anlayışıyla yorumlanan bölümlerdendir. Buna göre Mûsâ ile Hızır'ın uğradıkları şehir cesedi, şehir sakinleri de bedenî kuvveleri temsil etmektedir. Mûsâ ile Hızır, onlar vasıtasıyla ruhanî manada gıdalanmayı istemektedirler. Yıkılmaya yüz tutmuş duvar, nefs-i nâtika<sup>160</sup> ile âlem-i mücerredât arasında kopmaya yüz tutmuş alakayı temsil etmektedir. Onun düzeltilmesi ise bedeni kuvvetlendirmek ve kuvveler ile duyulara yumuşaklıkla muamele etmek demektir. Zira "Nefsin senin bineğindir, ona yumuşak davran!" denilmiştir. Ücret talebi, füyûzât-ı envâra ve keşfiyyâta nail olmak için riyazâtın şiddeti karışışında sabır istemektir. Duvarın altındaki kenz ise kemâlât-ı nazariyye ve ameliyyedir.<sup>161</sup>

*Tefsîru İbni'l-'Arabî*'de ise ilgili bölüm, şöylece te'vil edilmiştir: Yıkılmaya yüz tutmuş duvar, mutmainne nefsi sembolize etmektedir. Onun duvar olarak ifade edilmesi, nefsi emmârenin riyâzet ile öldürülmesinden sonra ortaya çıkması dolayısıyladır. O mutmainne nefis, kendi başına hareket etmeyen bir duvar gibidir âdeta. Şiddetli zayıflığı sebebiyle de helak olmaya yüz tutmuştur. Onun doğrultulması, nutuk kuvvesinin nuruyla yaratılışa ait kemâlât ile düzeltilmesi demektir ki böylece bayağı vasıfların yerini faziletler alır. Babalarını kaybetmiş çocuklar da nazarî ve amelî olan iki âkiledir. Onların yitirdikleri baba ise Rûhulkudüs'tür. Yetimlik de bedenî örtülerle Rûhulkudüs'ten perdelenmektir. Diğer bir yoruma göre âyette geçen salih baba, nefsin beden şehrinde ele geçirmesi sonucunda kemâle erişmeden ölen/öldürülen kalbi sembolize eder. Duvar altında bulunan kenz ise mârifet hazinesidir.<sup>162</sup>

### Sonuç

Mûsâ Hızır kıssası, yaşanan bir gerçekliğe tekabül etmekte ve Hz. Mûsâ'ya ait özel bir tecrübeden bahsetmektedir. Bir mesel veya yaşanmamış bir kurgu olduğunu söylemek ancak gayba taş atmak demektir. Kehf sûresinde anlatılan Mûsâ-Hızır kıssası, yine aynı sûrede zikredilen Ashâb-ı Kehf kıssası ve Zülkarneyn kıssası gibi müteşâbih ve ilginç bir yapıya sahiptir. Bu üç kıssanın anlatımındaki ortak nokta, Allah'ın büyük lütuflarda bulunduğu bazı kişilere kendi katından rahmet ve özel yetkiler vermesidir.

<sup>158</sup> Kelime anlamı, tatmin olmuş nefistir. Terim olarak ise ilâhî emirler altında sakin olmuş ve şehvetlere karşı çıkmak suretiyle ıztırdan kurtulmuş nefis anlamına gelmektedir. bk. Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 235.

<sup>159</sup> Nisâbü'rî, *Garâi'bü'l-Kur'ân*, 4/454-455.

<sup>160</sup> Zatında maddeden mücerret olmakla birlikte yaptığı işlerde, maddeye bitişik olan bir cevherdir. bk. Cürçânî, *et-Ta'rifât*, 235.

<sup>161</sup> Nisâbü'rî, *Garâi'bü'l-Kur'ân*, 4/454; Âlûsî, *Rûhu'l-me'ânî*, 16/23.

<sup>162</sup> *Tefsîru İbni'l-'Arabî*, 1/407-409.

Klasik tefsirlerin ekseriyetle kıssayı beyanî te'vil metoduyla yorumladıkları müşahede edilmektedir. Mesela tefsirlerde, kıssadan hareketle "İstîtâat, fiille birlikte midir yoksa fiilden önce midir?" gibi sorular sorulup cevaplar verilmiştir. Yine kıssada geçen şahısların kimlikleri ve sıfatları üzerinde durulmuştur. Özellikle şahısların sıfatları ile ilgili yorumların, daha çok Hızır'ın ortaya koyduğu faaliyetlerin Kalam ve Fıkıh İlmi çerçevesinde izahını mümkün kılmaya yönelik olduğu görülmektedir. Bununla birlikte çoğu müfessir de kıssaya, belki de kıssanın yapısı icabı, manevi vecheden bakmak durumunda kalmıştır. Bunun neticesi olarak da genellikle tefsirlerde "kıssada ilim öğrenmenin gerekliliğine ve edeplerine işaret edildiği" ve "Hızır'ın ilminin ilm-i bâtın olduğu" gibi hususlar dile getirilmiştir. Kıssada geçen "iki denizin birleştiiği yer" gibi beyanlar da genellikle beyanî tefsir metodunu tercih eden müfessirler tarafından maddi olarak açıklanmıştır. Bu bağlamda onların, "mecmau'l-bahreyn" ile ilgili yer tayininde buldukları görülmektedir. İrfanî yönde yapılan izahlara göre ise iki deniz ile Mûsâ ve Hızır'a işaret edilmektedir. İrfanî te'vilde mecmau'l-bahreyn, âlem-i ruh ve âlem-i cismin birleştiiği yer olarak da belirtilmiştir. Özellikle 'Arâ'isü'l-beyân gibi tefsirlerde kıssanın zâhir olan kısmı bile bâtınî bir şekilde açıklanmıştır. Buradan hareketle Kur'ân âyetlerinin müfessirin esas aldığı yöntemeye göre izah edildiği, genellikle beyanî olarak ve bazı tefsirlerde irfanî metotla yorumlandığı söylenebilir.

Kıssa; bütün Kur'ân kıssalarında olduğu gibi başta Hz. Peygamber'i, onun şahsında da bütün Müslümanları teselli eden ve eğiten bir yapıyı haizdir. Kıssada anlatılan üç olayla ilgili olarak şöyle bir çıkarımda bulunmak mümkündür: Yüce Allah müminlerin arkasındadır, onların başlarına gelen ve görünüş itibariyle hoş olmayan durumlarda bile nice hayırlar mevcuttur. Mümin kul, her hâlükârda yüceler yücesi Allah'a sonsuz teslimiyet ve güven içerisinde olmalıdır. Öte taraftan kıssadaki Hz. Mûsâ'ya ait itirazvari girişimler; bir müminin, gördüğü bir münker karşısında kayıtsız kalamayacağını da göstermektedir. Ancak mümin, görünen her şeyin görüldüğü gibi olamayabileceği şuuruyla hareket edip fevri davranmamalı, gerektiğinde geri adım atmalıdır. Şüphesiz her şey, yüce Allah'ın kontrolündedir ve O, her şeyi görüp gözetten bir hâkimiyete sahiptir.

Genel olarak tefsirlerde Hızır'ın fiilleri, Allah'ın emri ve takdiriyle ilişkilendirilmiş ve neticede Allah'ın takdirinde kulların tespit ve tayinden aciz kaldıkları pek çok hayrın bulunduğu beyan edilmiştir. Hızır'ın üç olayla ilgili izahları yaparken irade fillerini, farklı failere nispet etmesi de müfessirler tarafından özellikle kullanımın hikmetine yönelik olarak açıklanmıştır. Çağdaş bir araştırmada da belirtildiği gibi kıssada, ilm-i ledün sahibi kişiden ziyade Allah'ın ilminin kapsayıcılığına vurgu yapılmaktadır. Aynı zamanda kıssada, varlığın ve hakikatin farklı bir boyutuna işaret edilmektedir. Bu nedenle kıssa hakkındaki irfanî yorumların da dikkate alınması yerinde olur. Zira Elmalılı'nın da ifade ettiği üzere bu kıssa, bir zâhir-bâtın kıssasıdır.

Netice itibariyle özetlemek gerekirse Yûsuf kıssasıyla da benzerlik arz eden Mûsâ-Hızır kıssası, sırrı teklif ve kadere vurgu yapan yönleri ile farklı bir boyutta

cereyan etmiş bir tecrübeyi anlatmaktadır. İlgili âyetlerde Hızır'ın fiillerine sadece Mûsâ'nın tepkilerinin zikredilmesi ve müfessirlerin onları diğer insanların görmediğine dair kayıtları da bunu destekler mahiyettedir. Hz. Mûsâ'ya ait bu ilâhî tecrübe, bir açıdan Hz. Peygamber'in mi'râc tecrübesine benzetilebilir.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. nşr. Bedreddin Çetiner. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Albayrak, Halis. *İnsan-Gayb İlişkisi*. İstanbul: Şule Yayınları, 1993.
- Âlûsî, Şehâbeddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Arslan, Sevim. "Hz. Musa ve Hızır Kıssası Üzerine Bir Değerlendirme". *Toplum Bilimleri Dergisi*, 12/24 (Temmuz 2018), 161-176.
- Atılğan, Yusuf Kenan. *Ledünni İlmin Hz. Musa-Hızır Kıssası Bağlamında Kelami Açından Değerlendirilmesi*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn. *Umdetü'l-kârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. nşr. Abdullah Mahmûd Muhammed Ömer. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Baklî, Rûzbihân b. Ebî Nasr. *'Arâ'isü'l-beyân fî hakâ'iki'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1429/2008.
- Bardakçı, Necmeddin. *Hakikatin Keşfi Hz. Musa ve Hızır*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Bardakçı, Necmeddin. "İsmail Hakkı Bursevî'nin Musa-Hızır Kıssası Yorumunun İlim-Marifet Uygunluğu Açısından Değerlendirilmesi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 (1998), 81-103.
- Barlak, Muzaffer - Özdemir, Faruk. "Mûsâ-Hızır Kıssasının Allah'ın İlkeli Bir Varlık Oluşu Çerçevesinde Değerlendirilmesi", *Journal of Islamic Research* 27/3 (2016), 353-371.
- Begavî, Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. M. Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1409/1988.
- Bezzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî. 5 Cilt. Beyrut ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Bedreddin Çetiner. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, İstanbul 1413/1992.
- Bursevî, İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. 10 Cilt. İstanbul: el-Matbaatü'l-Osmâniyye, 1330/1911.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi, 1999.
- Cebecioğlu, Ethem. "Niyaz-ı Mısırlı'ya Göre Hz. Musa ve Hızır Kıssası: Çocuğun Öldürülmesi". *Akademiar Dergisi* 1 (2016), 49-78.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcü'l-luga ve sıhâhu'l-'Arabiyye*. nşr. Halîl Me'mûn Şeyhâ. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1427/2007.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ali b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî. Beyrut: Dâru'n-Nefâes, 1424/2003.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, ts.
- Ezherî, Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luga*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr vd. 15 Cilt. Beyrut: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1383/1964.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed. *er-Risâletü'l-ledünniyye (Mecmuatü resâili'l-İmâmi'l-Gazzâlî içinde)*. nşr. İbrâhîm Emîn Muhammed, Kahire: el-Mektebetü't-Tevfîkiyye, ts.
- Harman, Ömer Faruk. "Mûsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 5 Mart 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/musa--peygamber>
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Ferâhîdî. *Kitâbu'l-'Ayn müratteben alâ hurûfi'l-mu'cem*. thk. Abdulhamîd Hendâvî, 4 Cilt. Beyrut: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002.

- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1422/2001.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Ömer b. Kesîr. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed vd. 15 Cilt. Kahire: Mektebetü Evlâdi's-Şeyh li't-Türâs, 1421/2000.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin Muhammed b. Ali el-Arabî. *Tefsîru İbni'l-'Arabî*. b.y.: y.y., 1231/1816.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. nşr. M. Züheyr eş-Şâviş. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1404/1984.
- İsfehânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. nşr. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: ed-Dâru's-Şâmiyye, ts.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Istilâhâtü's-sûfiyye*. thk. Abdulâl Şâhîn. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1413/1992.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Riyad: Kral Soud Üniversitesi, Mahdûtât/Yazmalar, 2437, 1a-305a.
- Kur'ân Yolu*. Erişim 10 Nisan 2020. <https://kuran.diyanet.gov.tr>
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin vd. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- Kutub, Seyyid. *Fî Zilâli'l-Kur'ân*. 6 Cilt. Kahire: Dâru's-Şurûk, 32. Basım, 1423/2003.
- Kübrâ, Necmeddîn. *et-Te'vilâtü'n-Necmiyye*. thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1430/2009.
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-târîh*. 6 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Ahmet Vanlıoğlu vd. 18 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Mîzân, 1425-1427/2005-2007.
- Mâverîdî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. nşr. Seyyîd b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, ts.
- Meral, Yasin. "Mûsâ-Hızır Kıssası ve Kıssanın Yahudi Kökeniyle İlgili İdeaların Değerlendirilmesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 55/2 (2014), 129-150.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-'Arabî, 1423/2002.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'ü's-sahîh*. nşr. Bedreddin Çetiner. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Me'âni'l-Kur'âni'l-kerîm*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. 6 Cilt. Mekke: Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1408-1410/1988-1989.
- Nîsâbü'rî, Nizâmüddîn Hasen b. Muhammed. *Garâi'bü'l-Kur'ân ve regâi'bü'l-furkân*. nşr. Zekerîyyâ Umeyrât. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 1416/1996.
- Okuyan, Mehmet. *Necmuddin Daye ve Tasavvufi Tefsiri*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Okuyan, Mehmet. "Necmeddîn-i Dâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 10 Temmuz 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/necmeddin-i-daye>
- Öztürk, Mustafa. "Bilge Kul-Musa Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu." *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14-15 (2003), 245-281.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-gayb: et-Tefsîru'l-kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Sayın, Salih. *Kelâm Açısından Kur'an ve Sünnette Hızır*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

- Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm/Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkindî*. thk. Ali Muhammed Muavvid vd. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002.
- Sülemî, Muhammed b. Hüseyin. *Hakâiku't-Tefsîr*. thk. Seyyid İmrân. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.
- Taberî, Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-umem ve'l-mulûk*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. 11 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif bi-Mısır, 2. Basım, 1387/1967.
- Temel, Zeynep. *Kur'ân'daki Musa-Hızır Kıssasının İbnü'l-Arabî Yorumu*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Bedreddin Çetiner. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2. Basım, 1413/1992.
- Uludağ, Süleyman. "Kaşânî, Abdürrezzâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kasani-abdurrezzak>
- Zeccâc, Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abdüh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988.
- Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vüçâhi't-te'vîl*. nşr. Halîl Me'mûn Şeyhâ. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 3. Basım, 1430/2009.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Bürhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. 4 Cilt. Kahire: Dâru't-Türâs, ts.





e-ISSN: 2148-0494

## ***Dergiabant***

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1  
(Mayıs/May 2021)

### **Zihâra Dair Bir Değerlendirme**

#### **An Evaluation about the Zihâr**

#### **Şükrü Şirin**

Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Sakarya University, Faculty of Theology,  
Department of Arabic Language and Rhetoric  
Sakarya/Turkey

[ssirin@sakarya.edu.tr](mailto:ssirin@sakarya.edu.tr)  
[orcid.org/0000-0001-8881-9261](https://orcid.org/0000-0001-8881-9261)



#### **Makale Bilgisi**

#### **Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi

**Article Type:** Research Article

**Geliş Tarihi:** 20 Şubat 2021

**Date Received:** 20 February 2021

**Kabul Tarihi:** 16 Nisan 2021

**Date Accepted:** 16 April 2021

**Yayın Tarihi:** 30 Mayıs 2021

**Date Published:** 30 May 2021

**Yayın Sezonu:** Bahar

**Publication Season:** Spring

<https://doi.org/10.33931/abuifd.883640>



#### **İntihal/Plagiarism**

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by a special software and no plagiarism detected.



#### **Atıf/Cite as**

Şirin, Şükrü. "Zihâra Dair Bir Değerlendirme". *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 461-481.  
<https://doi.org/10.33931/abuifd.883640>

**Copyright** © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology,  
Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

## Zihâra Dair Bir Değerlendirme

### Öz

İslâm dininin temel kaynakları olan Kur'ân ve sünnet nasları, toplumun temelini teşkil eden aileye ilişkin pek çok hukuki hükme yer vermiştir. Bu düzenlemeler eşlerin hak ve vazifelerini adalet ve hakkaniyet temeline dayandırmaktadır. Kur'ân'ın ailede haksızlığa yol açan Câhiliye uygulamalarına yönelik yaptığı düzenlemelerden birisi de zihârî yererek buna yönelik cezaî tedbirler getirmesidir. Zihâr, kocanın karısına belirli sözleri söyleyerek gerçekleştirdiği ve hukuki sonuçları olan bir tasarruftur. İslâm hukukçuları hukuki sonuç doğuran sözleri sarîh ve kinaye şeklinde ikili bir taksime tabi tutmuşlardır. Bir lafzın delaleti konusunda dinin belirlediği özel bir anlam yoksa örfü esas alınmıştır. Zihârın keyfiyetine dair naslarda belirleyici bir ifade olmadığı için bu konuda da örf esas alınmalıdır. Ancak örfteki bu anlamın, başka kelimelerle ifade edilip edilemeyeceği konusu tartışmalı olup genel kabul bu konuda kinâye lafızlara itibar edilmesi yönündedir. Bu makalede söz konusu yaklaşımın isabetli olmadığı düşüncesinden hareket edilerek zihârda kullanılan zahr kelimesinin mecâzî anlamda kullanıldığı ve bunun yerine kullanılacak Arapça veya Türkçe bir başka kelimenin aynı manayı ifade etmeyeceği ortaya konulmaya çalışılacaktır. Câhiliye dönemindeki anlam ve fonksiyonunu yitiren zihâr için kullanılan lafızların genişletilmesi, maslahat ve maksada uygun bir durum olmayacaktır. Bu nedenle zihârdeki lafzî formun korunması ve başka ifadelerin aynı manaya gelebileceği kanaati daha isabetli bir bakış olarak belirlemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Hukuku, Zihâr, Zahr, Talâk, Kefaret.

## An Evaluation about the Zihâr

### Abstract

The Qur'ân and Sunna texts, which are the main sources of Islam, included many legal provisions regarding the family that constitutes the foundation of the society. One of the juristic regulations made by the Qur'ân regarding the practices of the Jâhiliyya period which caused injustice in the family is that reproaching the zihâr and imposing punitive measures on it. Zihâr is a form of divorce in which the husband utters certain words to his wife and has legal consequences. Islamic jurists divided the words that have legal consequences into two types: Clear words (şarîh) and allusive words (kinâya). If there is no special meaning determined by religion about the meaning that a term signifies, they have taken the custom (al-'urf) as basis. Since there is no decisive expression in the verses about the features of the zihâr, the custom should be taken as a basis in this issue as well. In this article, we will try to reveal that the word zahr is used in the act of zihâr as a metaphor and there is no word expressing the same meaning in Turkish nor in Arabic. Expanding the words used for zihâr, which has lost its meaning and function in the period of Jâhiliyya, would not be an appropriate for interest and purpose. As a result, the idea of preserving the literal form of zihâr, and the thought that the other expressions cannot have the same meaning, are appearing as more accurate perspective.

**Keywords:** Islamic Law, Zihâr, Zahr, Talâq, Expiation.

### Giriş

İslâm'ın câhiliye dönemindeki yerleşik uygulamalar konusundaki tutumu incelendiğinde söz konusu uygulamalara yönelik üç farklı tepki ortaya koyduğu görülür. Bunlardan birincisi; İslâm öncesi var olan bir uygulamanın olduğu gibi benimsenerek devam ettirilmesi anlamına gelen ibkâdır. İkincisi ise; yine var olan bir

uygulamanın tamamen kaldırılmasını ifade eden ilgadır. Üçüncüsü de; var olan bir uygulamayı bazı değişiklikler yapmak suretiyle düzenleyip devam ettirmek şeklinde ifade edilen ıslahtır. İnşâ veya ihdâs olarak isimlendirilmesi mümkün olan dördüncü bir yöntem de, öncesinde hiç bilinmeyen ve uygulaması olmayan bir konuyu ortaya koymaktır. İlk üçüne dair çok sayıda örnek olmakla beraber sonuncusuna yönelik bir örnek vermek pek mümkün görülmemektedir. Zira uzun yıllara yayılan insanlık tarihinde, hiç uygulaması olmayan ve bilinmeyen bir hususun varlığı pek mümkün değildir. Yine de akrabalık ve evlenme engelleri konusunda öteden beri genel kurallar belirlenmiş olsa da süt emme nedeniyle oluşan akrabalık yani karâbetü'r-radâ' konusu, inşâ/ihdâs için bir örnek teşkil edebilir.

Kur'ân'ın aile içinde haksızlığa yol açan Câhiliye uygulamalarına yönelik yaptığı düzenlemelerden birisi de zihâr adı verilen uygulamayı yererek buna yönelik cezaî birtakım tedbirler getirmesidir. İslâm öncesi Câhiliye dönemi âdetlerinden biri olarak bilinen zihâr, daha sonraki dönemlerde uygulama olarak çok yaygın rastlanan bir yöntem olmamıştır. İslâm'ın zihâra bakışı, haddizatında bu uygulamayı ortadan kaldırmaya yönelik olmakla birlikte toplumsal pratikte yer alması sebebiyle söz konusu uygulamanın doğuracağı kötü sonuçları ortadan kaldırmak ve aile içi ilişkilerin yeniden normal duruma döndürülmesi için ıslah yönünde düzenlemeler yapmaktır. Zira Câhiliye döneminde evlilik akdini bir yönüyle sonlandıran bir uygulama olan zihâr, İslâm hukukunda aileyi sona erdiren bir uygulama olarak görülmemekle birlikte normal duruma dönüş için bir takım prosedürlerin öngörülmesi sebebiyle farklı bir yapıya bürünmüştür. Kur'ân ve sünnette zihâr konusunda yer alan hükümler, İslâm hukukçularının aile hukukuna ilişkin meseleleri ele alırken zihâra ilişkin hükümleri ayrıntılı bir biçimde ele almalarına önyak olmuştur. Bu kapsamda bir haksızlık olarak nitelenen zihârın meydana geliş şekli ve hükümleri gibi konularda fıkıh literatüründe bir takım düzenlemeler yer almaktadır.

İlk dönemden günümüze kadar zihâr bahsinin konu edildiği çalışmalarda daha çok üzerinde durulan husus zihârın rükünleri ve zihâr kefareti olarak görülmektedir. Gerek fıkıh gerekse tefsir literatüründe lafız açısından incelenen zihâr, neredeyse birbirinin aynı olan ifadelerle anlatılmış olup, yazarların mensubu oldukları mezhep görüşleri çerçevesinde kalmıştır. Arap dünyasında son dönemde yapılan birkaç çalışma ise klasik kitaplardan yapılan sayfalar dolusu alıntılar içermektedir. 2003 yılında yayınlanan *Tenbîhu'l-ibrâr bi'l-ahkâmî'l-hul'i ve't-talâki ve'z-zihâr* isimli çalışma, ifade edilen hususun en tipik örneğidir. Musul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi'nde yayınlanan bir makalede ise "zhr" maddesinin sözlüklerdeki anlamı üzerinde durulmuş olup hukuki yönü ele alınmamıştır. Hasan Ali Görgülü tarafından kaleme alınan "Cahiliye Döneminde Boşanma Çeşitleri ve İslâm'ın Boşanmada Örf İtibar Etmesi" başlıklı makalede zihâr konusuna üç paragraf ayrılmış olup kısaca tanım ve sonucu üzerinde durulmuştur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla konuya dair en kapsamlı çalışma, "İslâm Hukukunda Zihâr" başlığı ile İsmail Köksal tarafından kaleme alınmış olan makaledir. Söz konusu çalışmada zihârın

rükünleri ve hukuki mahiyeti ele alınmış olmakla beraber zihâr lafzı üzerinde çok fazla durulmaya gerek görülmemiştir.

Bu çalışmada zihârın şartları, rükünleri, hükmü, sonuçları vs. hususlardan ziyade örfî bir uygulama olmasının yanı sıra zihâr lafızlarının özel durumu ve Türkçe gibi Arapça dışında bir dilde zihâr yapmanın mümkün olup olmadığı konusu incelenecektir. Kimlerin zihâr yapabileceği, kimlere zihâr yapılabileceği, kefareti gerektiren durumların neler olduğu, kefaretin mahiyeti gibi konular bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Bu nedenle de zihârın sözlük ve ıstılah anlamına yer verildikten sonra zihârda kullanılan lafızlar üzerinde durulacaktır.

## 1. Zihârın Tanımı

### 1.1. Sözlük Anlamı

Arapça asıllı zihâr kelimesi “ظهر” kökünden türetilmiştir. Söz konusu kelime, kökü itibarıyla oldukça geniş bir anlam yelpazesine sahip olup sözlüklerde bu kök ve bu kökten türeyen zihâr kelimesiyle ilgili olarak onlarca mana zikredilmiş<sup>1</sup> ve ne derece geniş bir anlam yelpazesi olduğu tespit edilmiştir.<sup>1</sup> Fiil olarak kullanılması durumunda en genel anlamıyla ‘ortaya çıkmak, açık olmak, belirtmek, arka çıkmak, yükseltmek’ gibi manalara gelen “ظهر” kelimesi,<sup>2</sup> zahr şeklinde isim olarak kullanıldığında ise şu anlamlara gelmektedir:

- |                               |                                    |
|-------------------------------|------------------------------------|
| * Her şeyin iç kısmının tersi | * İnsan bedeninin arka kısmı/sırt  |
| * Eski tencere                | * Çokça mal                        |
| * Çoluk çocuk                 | * Övünmek                          |
| * Kuş tüyünün kısa tarafı     | * Yerin yüksek kısmı               |
| * Kişinin görmediği şey       | * Sırtına vurmak                   |
| * Mecazen yük hayvanı         | * Mecazen iyilik yolu <sup>3</sup> |

<sup>1</sup> İlgili kelimenin ifade ettiği anlamların neredeyse tamamını bir arada görmek için bk. Ali Ahmed Abdu'l-âl et-Tahtâvî, *Tenbîhu'l-ibrâr bi'l-ahkâmî'l-hul'î ve't-talâki ve'z-zihâr*, nşr. Muhammed Ali Beydûn (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 165-178.

<sup>1</sup> 'zhr' maddesinin sözlüklerde ve Kur'ân'da hangi anlamlarda olduğunu ele alan müstakil bir makale olup, kelime hakkında daha ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet İbrahim Hızır el-Lehibî, “Mâddetü z.h.r. el-mu'cemiyye ve delâlâtühâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm”, *Mecelletü ebhâsi külliyyeti't-terbiyyeti'l-İslâmiyye* 2/4 (Ekim 2005), 182-188.

<sup>2</sup> Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Heyet (Kuveyt: Dâru'l-hidâye, ts.), 12/48.

<sup>3</sup> Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 12, 479-484; Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtâru's-sihâh*, thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1999), 197; Sa'dî Ebû Habîb, *el-Kamûsü'l-fikhî lügaten ve's-tlâhân* (Suriye: Dâru'l-fikr, 1993), 238; Mustafa İbrahim vd., *el-Mu'cemu'l-vasît* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 578.

Aynı kökten türeyen ve konu başlığımızı oluşturan ‘zihâr’ kelimesinin ise mufâale bâbindan olan “ظاهر” kelimesin mastarı olduğu kabul edilmektedir.<sup>4</sup> Dolayısıyla zâhera fiilinin anlamı da konu için önem arz etmekte olup, elbiseyi üst üste giyinmek, iki şeyi birbiriyle uyumlu yapmak<sup>5</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Ayrıca “ظاهر” ifadesi, “karısını kendine haram saydı”, manasına gelir. Yine aynı kelime “ظاهر زوجته” şeklinde kullanıldığında, “o kişiye yardım etti, arka çıktı” manalarını ifade eder.<sup>6</sup> Söz konusu kelimenin mastarı olan zihâr ise sözlük anlamından ziyade ıstılah anlamıyla ön plana çıkmış ve lügatlerde bu anlam üzerinde durulmuştur. Örneğin *Lisânü'l-Arab* adlı eserde kelimenin sözlük anlamı yerine doğrudan ıstılah anlamının verildiğini ve “kişinin karısına mahremlerinden birisinin zahri gibi olduğunu söylemesi” diyerek tarif edildiğini görüyoruz. Ayrıca bu kelimenin “min” cer harfiyle geçişlilik kazandığı da özel olarak belirtilmektedir.<sup>7</sup> *Tâcü'l-arûs* isimli eserde ise zihâr ifadesinin zahr kelimesinden alındığı ve mecazî anlam olarak kocanın eşine zihâr yapmasını ifade ettiği belirtilir.<sup>8</sup> Zihâr kelimesinin arkası güçlü olan, aşırı derecede muhtaçlığı ifade etmek üzere mecazen beli bükülen, sırt ağrısı, sırt çantası gibi anlamlara geldiği, fıkıh terimi olarak da “kişinin karısını, kendisine mahrem olan birisine benzetmesi” anlamında kullanıldığı söylenmektedir.<sup>9</sup>

Ertât b. Süheyye'ye (öl. 85/705) ait olduğu söylenen bir beyitte “min veledi'z-zahr” şeklinde kullanılmış olup anlam olarak da, “bizden olmayan” veya “kendilerine dönüp bakmayan” ya da “akrabalarıyla ilişkiyi kesen”, şeklinde yorumlanmıştır.<sup>10</sup> Fıkıh kitaplarının vakıfla ilgili bölümlerinde de oldukça sık rastlanan bu ifade evlâd-ı zuhûr olarak terimleşmiş olup, kişinin kendi erkek ve kız evlatlarıyla oğullarının erkek ve kız evlatları anlamında kullanılmaktadır.<sup>11</sup>

Görüldüğü gibi zahr kelimesi son derece farklı ve bir o kadar da mecazî anlamlar ifade etmekte olsa da zihâr kelimesi aynı durumda değildir. Zira zihâr kelimesinin yaygın ıstılah anlamı, sözlük anlamının önüne geçmiş görünmektedir. Bu ise konunun hangi bağlamda ele alınacağına dair bir çerreve çizmektedir.

<sup>4</sup> Ahmed Muhtar Abdülhamid Ömer, *Mu'cemü'l-lügati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra* (Beyrût: Alemü'l-kütüb, 2008), 2/1444.

<sup>5</sup> Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Câmi'u'l-usûl fî ehâdisi'r-Rasûl*, thk. Abdülkadir el-Arnâvut vd. (Dımaşk: Mektebetü'l-halvânî, 1972), 8/251; Sa'dî Ebû Habib, *el-Kâmûsü'l-fikhî*, 238; Mustafa İbrahim, *el-Mu'cemu'l-vasît*, 2/578.

<sup>6</sup> Ahmed Muhtar, *Mu'cemü'l-lügati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*, 2/1442.

<sup>7</sup> İbn Manzûr Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru sâdır, 1414/1994), 4/528.

<sup>8</sup> Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, 12/491.

<sup>9</sup> Mustafa İbrahim, *el-Mu'cemu'l-vasît*, 2/578; Ahmed Muhtar, *Mu'cemü'l-lügati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*, 2/1444.

<sup>10</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/526. Beyit şöyledir: فَمَنْ مُبْلِغٌ أَبْنَاءَ مَرَّةٍ أَنَا ... وَجَدْنَا بَنِي الْبَرِّصَاءِ مِنْ وَلَدِ الظَّهْرِ

<sup>11</sup> Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar, 2013), 129.

## 1.2. İstılah Anlamı

Zihâr kavramının İslâm sonrası yüklendiği manaya geçmeden önce, Câhiliye Araplarında nasıl bir mana taşıdığı ve hangi amaca matuf olduğu hususunun açıklanması faydalı olacaktır. Zira söz konusu kavram ve uygulamada sonradan ne tür değişikliklerin olduğunun tespiti ancak öncesinin bilinmesiyle mümkündür.

### 1.2.1. İslâm Öncesi Arap Toplumunda Zihâr

Câhiliye dönemi olarak isimlendirilen İslâm öncesi Arap toplumunda, çok yaygın olmasa da bir tür boşama şekli olarak bilinen zihâr, boşamadan farklı olarak kadına yönelik ağır bir ceza ve yaptırım aracı gibi kullanılmaktaydı. Zihâr esnasında zikredilen zahr kelimesinin cinsel beraberlikten istiare olarak kullanılmasının yanı sıra kocanın, kendisinden razı olmadığı eşine sırtını dönmesinden ve onu bırakmasından dolayı da böyle bir isimlendirmenin yapıldığı söylenmektedir.<sup>12</sup> Dolayısıyla zihârda boşamaktan farklı olarak kişinin cinsel açıdan eşyle birlikte olmayı bırakması, yani evli bir kadının cinsel anlamda kocasız kalması durumu vardı. Zihâr yapan kocanın kadın üzerindeki yetkisi devam ettiği için, bir başka deyişle tam bir boşama gerçekleşmediği için kadın bir başkasıyla evlenememekte, fakat kocasından da istifade edememekteydi. Erkek ise başka bir kadınla evlenmek veya mevcut diğer eşlerinden istifade etmek konusunda ayrıcalıklı bir konumda bulunmaktaydı. Bu durum ise kadın açısından boşanmaktan daha ağır bir sonuç ortaya çıkarıyordu.<sup>13</sup> Cevâd Ali, (öl. 1315/1897) Câhiliye döneminde zihârın ağır bir boşama şekli olduğunu ifade etse de kadının bir başkasıyla evlenmesine mani bir durum olduğundan bahsetmemiştir.<sup>14</sup>

M. Tâhir b. Âşûr, (öl. 1392/1973) zihâr uygulamasının Arap toplumunda fazlaca bilinmediğine delil olarak Mekke, Tihâme, Necid gibi bölgelerde bu uygulamaya rastlanmadığını, bunun sadece Medine ve civarındaki yerlerde bilinen bir uygulama olduğunu ve muhtemelen Yahudilerden öğrenildiğini belirtmektedir. Ayrıca zihârın Mekkî surelerde zikredilmeyişini de bu görüşüne delil olarak sunmaktadır.<sup>15</sup> Zihârla ilgili nasları değerlendirirken de ifade edileceği gibi ilk zihâr olayıyla karşılaşıldığı zamandaki Rasulullah'ın (s.a.v.) tavrı da bu uygulamanın çok yaygın olmadığını göstermektedir.

Kaynaklarda yer alan zihârın tanımına dair ifadelerin ortak noktası ise, bir erkeğin eşine “أَنْتِ عَلَيَّ كَظَهْرِ أُمِّي : Sen bana annemin sırtı gibisin” ifadesini kullanması sonucunda karısını kendisine ebedî olarak haram kılmasıdır. Önemine binaen tekrar edecek olursak; zihâr uygulaması ile cezalandırılan bir kadın ve o kadına yönelik özel bir ilgisi yoksa bunun sonuçlarından hiç etkilenmeyen bir erkek söz konusu

<sup>12</sup> Ahmet Yaman, “Zihâr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/387.

<sup>13</sup> Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbîni el-Kâhîrî, *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc* (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994), 5/29.

<sup>14</sup> Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târihi'l-Arabi kable'l-İslâm* (Beyrût: Dâru's-sâkî, 2001), 10/223.

<sup>15</sup> Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-neşr, 1984), 28/11.

olmaktadır. İslâm hukukunda yer alan zihâra dair düzenleme ile kadının mağduriyeti bir ölçüde giderilmiş olmaktadır.

### 1.2.2. İslâm Hukukuna Göre Zihâr

İslâm öncesi dönemde bilinen zihâr tanımı ile İslâm sonrası tanımı arasında lafız olarak çok büyük bir fark olmasa da fonksiyon olarak oldukça farklılık ortaya çıkmıştır. İslah veya ilgâ olarak değerlendirebileceğimiz<sup>16</sup> bu farklılıklara geçmeden önce zihâr kelimesinin istilâh anlamına genel olarak yer vermekte fayda mülâhaza edilmektedir. Zihâr, günümüze ait çalışmalardan biri olan *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* isimli eserde şöyle tanımlanmaktadır: “Kocanın, karısını nesep, süt emme veya sıhriyyet sebebiyle ebediyen kendisine evlenmesi haram olan bir kadının kendisine bakılması caiz olmayan arkası, karnı, uyluğu gibi bir uzvuna benzetmesidir...”<sup>17</sup> Konuya dair bir başka tarif ise şu şekildedir: “Zihâr terimi kocanın, kendisine haram kılmak maksadıyla karısını veya karısının baş, yüz, sırt gibi bütünü ifade eden bir bölümünü evlenmesi dinen yasak olan yakını (mahrem) bir kadına benzetmesi demektir.”<sup>18</sup>

Klasik dönem fıkıh eserlerinde yer alan zihâr tanımları birbiriyle çok yakın olup aradaki farklar tanımdan ziyade unsurlarının veya rükünlerinin tanıma dahil edilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Mesela Hanefîlerden bazıları, “kişinin nikâhlı eşini kendisine ebedî haram olan bir kadına benzetmesidir”, diyerek benzetilen kadının ebedî haram olma özelliğini öncelemişken,<sup>19</sup> bazıları buna benzetilen uzuvla ilgili hususları da eklemişlerdir. Hanbelîler ise “zihâr, kocanın karısını veya onun bir uzvunu kendisine bir sürelik de olsa haram olan birine veya onun bir uzvuna benzetmesidir”<sup>20</sup> şeklinde bir tarif yapmışlardır. Buna mukabil Şâfiîler, daha yalın bir ifade kullanarak uzuvlardan bahsetmeksizin sadece kişinin eşini, kendisine helal olmayan bir kadına benzetmesi üzerinde durmuştur.<sup>21</sup> Mâlikî fakihler de Hanefîler gibi kapsamlı bir tarif ortaya koyarak, kendisine benzetilen kadının ebedî haram olanlardan biri olmasına vurgu yapmışlardır.<sup>22</sup> Bir kimsenin cariyesine zihâr yapıp yapamayacağı ise ayrı bakış açılarından değerlendirilmiş ve ihtilafa konu olmuştur.<sup>23</sup>

Fıkıh kitaplarında yer alan bu tariflerin neredeyse aynısının pek çok tefsir ve hadis kitabında ve hatta lügatlerde de yer aldığı görülmektedir. Söz konusu tanımların

<sup>16</sup> Zihâr uygulamasına dair getirilen yeni hükmün nesih sadedinden olduğu görüşü için bk. Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrût: Dâru'ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 29/477.

<sup>17</sup> Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, 620.

<sup>18</sup> Yaman, “Zihâr”, 44/387.

<sup>19</sup> Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Kenzü'd-dekâik*, thk. Said Bektaş (Beyrût: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2011), 297.

<sup>20</sup> Zeynüddîn Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kermî, *Gâyetü'l-müntehâ* (Kuveyt: Müessesetü gırâs, 2007), 2/338.

<sup>21</sup> Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/29.

<sup>22</sup> Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafed-Desûkî, *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebîr* (Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.), 2/439.

<sup>23</sup> Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî, *el-Muğni* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 8/12-13.

mukayesesi yapıldığında ise temel ortak noktanın bir kişinin nikâhı altındaki karısını, kendisine haram olan bir kadına benzetmesi olarak görülmektedir. Kendisine benzetilen kadında, benzetilen uzuvda, kullanılan ifadelerde vs. aranan şartlar ise konunun teferruatı sadedinde farklı başlıklar altında zikredilmiştir. Ancak bu çalışmada ele alınmak istenen asıl konu zihâr lafızları ile ilgili olduğu için bahsi geçen ayrıntılara yer verilmeyecektir.

### 1.2.3. Sonuçları Bakımından Farklılıklar

Câhiliye döneminde zihârın sonucu olarak bir çeşit boşama gerçekleştiğini ve fakat bu boşamanın kadını tam anlamıyla serbest bırakan ve başka biriyle evlenmesine imkân tanıyan bir boşama olmadığını ifade etmiştik. Zihâr sonrası yapılması gerekenlere ilişkin hükümleri düzenleyen ayetlerin inmesinden sonra bu uygulama İslâm hukuku çerçevesinde yeni bir boyut kazanmıştır. Artık zihâr bir boşama değildir ve kefarete gerektiren ağır bir günahdır. Bu sayede zihârın faili olan erkek cezalandırılmış ve mağdur taraf konumundaki kadının hakları muhafaza edilmiştir. Zihârın Câhiliye döneminde icra ettiği anlam ve fonksiyon tamamen yok sayılmış ama ısrar edenlere de bir yaptırım ve ceza getirilmiştir.<sup>24</sup>

## 2. Zihâra Dair Naslar

Zihâr kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de bu hâliyle geçmemekte olup fiil formatında ve burada kastedilen anlamıyla üç yerde geçmektedir. Ahzâb suresinde تظاهرون şeklinde kullanıldığı ayetin sevk sebebi zihâr olmadığı için, bu ayetin tefsirini yapanlar zihâr konusuna fazla değinmemişlerdir. Ayetin ilgili bölümünün meali şu şekildedir: "...zihâr yaptığınız eşlerinizi de analarınızın yerinde tutmadı..."<sup>25</sup> Zihâr konusunun ayrıntılı olarak ele alındığı ve hükmünün ortaya konulduğu ayetler ise Mücâdele suresinin 2 ve 3. ayetleridir. İlgili ayetlerin nüzul sebebi de dikkate alındığında bu ayetlerin Ahzâb suresindeki ayetten önce indiği anlaşılmaktadır. Her iki ayette de يظاهرون şeklinde geçen kelimenin okunuşunda pek çok kıraat farklılıkları olsa da<sup>26</sup> anlam açısından büyük ölçüde ittifak edildiği görülmektedir. Mücâdele suresindeki bu iki ayet ve mealleri şu şekildedir:

الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّيْءُ وَلَدْنَهُمْ وَأَنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مَنَّكَرًا مِّنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَلِيمٌ غَفُورٌ. وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا ذَلِكَ تُوعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ.

*"İçinizden zihâr yapanların kadınları, onların anaları değildir. Onların anaları ancak kendilerini doğuran kadınlardır. Şüphesiz onlar çirkin bir laf ve yalan söylüyorlar. Kuşkusuz Allah, affedicidir, bağışlayıcıdır. Kadınlardan zihâr ile*

<sup>24</sup> İslâm hukukundaki zihâra yönelik düzenlemeler ve cezalar için bk. İsmail Köksal, "İslâm Hukuku'nda Zihâr", *Dini Araştırmalar* 3/7 (Mayıs-Ağustos 2000), 260-268.

<sup>25</sup> *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), el-Ahzâb 33/4.

<sup>26</sup> İlgili kelimelerdeki kıraat farklılıkları için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2000), 23/228; Ahmed b. Musa b. Abbas et-Temimî Ebû Bekr b. Mücahid el-Bağdâdî, *es-Seb'atü fi'l-kırâât*, thk. Şevki Dayf (Mısır: Dâru'l-meârif, 1400/1980), 628.



*ayrılmak isteyip de sonra söylediklerinden dönenlerin karılarıyla temas etmeden önce bir köleyi hürriyetine kavuşturmaları gerekir. Size öğütlenen budur. Allah, yaptıklarınızdan haberi olandır.”<sup>27</sup>*

Zihârla ilgili olarak nazil olan bu ayetlerde zihârın tarifi, unsurları vs. gibi bir şey yer almadığı gibi, Câhiliye âdeti olan bu uygulamanın artık kabul edilemez bir yalan ifade olduğu ve fakat bu konuda ısrar edip zihâr yapanların ise yine de kefareti yerine getirmesi gerektiği belirtilmektedir. Artık zihâr, Câhiliye döneminde kabul edilen sonuçları doğuran bir uygulama olmaktan çıkmış, ceza gerektiren yalan bir söz olarak kabul edilmiştir. Kefaret olarak belirlenen cezayı gerektiren eylemin zihâr yapmak mı yoksa yaptığı zihârdan dönerek tekrar karısıyla birlikte olmak mı olduğu tartışmalı olsa da<sup>28</sup> çoğunluğun kabulü zihâr ve sonrasında hanımına dönmek<sup>29</sup> şeklinde ikisi birden olduğu yönündedir. Bu nedenle fıkıh mezhepleri tarafından genel bir biçimde kabul edildiği üzere zihâr yapan kişi karısına tekrar dönmezse kefarete cezası ile yükümlü olmaz. Bir başka deyişle Allah tarafından haram kılınan zihâr sözlerini sarf eden kişinin bu yaptığı günah olsa da bu sözler, kefarete yerine getirilinceye kadar karı-koca ilişkisinin haramlığı dışında bir sonuç doğurmaz. Zira zihâr sonrasında boşamak ya da geri dönüp kefarete ödemek dışında bir ihtimal yoktur.

Hadis literatüründe yer alan zihâra dair rivayetleri, vürut zamanına göre ikiye ayırmak mümkündür. Birinci grupta zihâr ayetlerinin inmesi ve zihâra dair hükmün belirlenmesi öncesine ait rivayetler, ikinci grupta da hükmün belirlenmesinden sonra varit olan rivayetler yer alır.

İslâm'da ilk zihâr yapan kişinin Evs b. Sâmit olduğunu söyleyen rivayetler<sup>30</sup> dikkate alındığında, Mücâdele suresinin sebep-i nüzûlü olarak da kabul edilen bu olayın, vahiy sonrası vuku bulan ilk zihâr olayı olduğu söylenebilir. Söz konusu olayda özetle; amca kızıyla evli olan Evs, bazı gerekçelerden dolayı zihâr yapmış ve hanımı Havle bu durumdan rahatsız olduğu için konuyu Rasulullah'a (s.a.v.) arz etmiştir. Söz konusu rivayet kaynaklarda farklı lafızlarla zikredilmiş olmakla beraber, Rasulullah'ın (s.a.v.) “Sen ona haram oldun” demesi üzerine Havle'nin ısrarla “Ey Allah'ın Rasulü! Talak kelimesini söylemedi” demesi ve durumunu iyice anlatarak

<sup>27</sup> el-Mücâdele 58/2-3.

<sup>28</sup> Mücâhid ve Sevrî'nin, kefareti gerektiren şeyin zihâr olduğu ve kefarete için başka bir şart aranmadığı yönündeki görüşü için bk. Ebü'l-Velîd el-Bâcî, *el-Müntekâ şerhu'l-Muvatta'* (Mısır: Matbaatü's-saade, 1332/1914), 4/49; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999), 4/127.

<sup>29</sup> Ayette geçen dönmek ifadesiyle neyin kastedildiğine dair ileri sürülen farklı görüşleri bir arada görmek için bk. Ebü Bekir İbnü'l-Arabî Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *Ahkâmu'l-Kur'ân* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2003), 4/192; İsmail Köksal, “İslâm Hukuku'nda Zihar”, 261.

<sup>30</sup> Ebü Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî, *el-Evâil* (Tanta: Dâru'l-beşîr, 1408/1988), 255; Mâverî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 10/411; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/221; İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-kadir* (Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.), 5/220.

farklı bir hüküm istemesi pek çok kaynakta zikredilmektedir.<sup>31</sup> Bu rivayette dikkat çeken husus Havle'nin, eşinin kullandığı lafızlara dair bir yorum ve değerlendirme yaparak zihârın talaktan farklı olduğuna vurgu yapması ve evvel emirde Rasulullah (s.a.v.) bunu kabul etmese de konuya dair ayetlerin nüzülü sonrasında Havle'nin düşüncesinin isabetli olduğudur. Rivayetlerin bir kısmında her ne kadar Evs'in hangi ifadeleri kullandığı yer almasa da zihâr bilinen bir uygulama olduğundan diğer rivayetlerin de yardımıyla ne söylediği tahmin edilebilir.

Evs hadisesi ve Mücâdele suresinin inmesinden sonra olduğu düşünülen zihâr olaylarına ilişkin rivayetlerden biri Seleme b. Sahr ile ilgilidir. Hatta bazıları Seleme olayının İslâm'da ilk zihâr olduğunu ve ilgili ayetlerin nüzul sebebinin de bu olay olduğunu kabul etmişlerdir.<sup>32</sup> Ancak rivayette belirtildiğine göre, karısına zihâr yapan Seleme önce arkadaşlarından durumu Rasulullah'a (s.a.v.) haber vermelerini ister fakat onlar kabul etmeyince kendisi gidip olayı anlatır, akabinde de Rasulullah (s.a.v.) zihâr kefareti olarak yapması gerekenleri söyler.<sup>33</sup> Durum böyle olduğuna göre kefarete olarak yapacağı şeylerin doğrudan zikredilmesi, bu olayın daha sonra olduğunu göstermektedir. Ancak bu rivayette de dikkat çeken husus, Seleme'nin karısına "zihâr yaptım" demesi olup, bu manaya gelecek başka bir ifade kullanmamasıdır.<sup>34</sup>

Tirmizî'nin (öl. 279/892) *Sünen*'inde yer alan bir rivayette zihâr yapan kişinin ismi zikredilmeksizin bir kimsenin Rasulullah'a (s.a.v.) gelerek karısına zihâr yaptığı ve fakat kefarete ödemediği önce karısıyla beraber olduğunu haber verdiği yer almaktadır.<sup>35</sup> Bu rivayette de anlatımın, "karıma zihâr yaptım" şeklinde geçmekte olduğunu belirtmek gerekmektedir.

Zihâra ilişkin yukarıdaki rivayetlerin hiçbirinde zihâr yaptığı söylenen sahabîlerin bu tasarrufu hangi sözlü ifadelerle gerçekleştirdikleri yönünde açık bir ibare yer almamaktadır. Tam da bu noktada ahkâm ayetleri konusunda müstakil bir eser yazan Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'ye (öl. 543/1148) nispet edilen konuya ilişkin bir

<sup>31</sup> Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1407/1987), 4/485; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 29/477; Neseî, *Tefsîru'n-Neseî*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrût: Dâru'l-keîmi't-tayyib, 1998), 3/444.

<sup>32</sup> Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *el-Mustasfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdü's-Şâfi (Beyrût: Dâru'l-kutubî'l-ilmîyye, 1993), 236; Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza, *Fusûlü'l-bedâyi' fi usûli's-şerâi'*, thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2006), 2/78.

<sup>33</sup> Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî, *Müsned*, thk. Adil b. Yusuf el-Azazî -Ahmed b. Ferid el-Mezidî (Riyad: Dâru'l-vatan, 1997), 2/136; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavut-Adil Mürşid vd. (Beyrût: Müessesetü'r-risale, 2001), 26/346; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî, *Neylü'l-evtâr*, thk. İsamüddin es-Sabâbetî (Mısır: Dâru'l-hadis, 1993), 6/307.

<sup>34</sup> Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî, *Târîhu'l-Medîne*, thk. Fehim Muhammed Şeltût (Cidde: 1399/1979), 2/396.

<sup>35</sup> Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u'l-kebîr*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998), 2/494; Şevkânî, *Neylü'l-evtâr*, 6/309.

sözün ne anlamda söylenmiş olabileceği üzerinde bir nebze durmanın gerekli olduğunu düşünüyoruz.

Zihârla ilgili rivayetler konusunda bazı kaynaklarda Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'ye yönelik bir eleştiri yer almaktadır. Buna İbnü'l-Arabî'nin 'zihâr konusunda sahih bir hadis yoktur' dediği ifade edilmekte ve bu ifadesiyle aşırıya kaçtığı söylenmektedir. "وقد بالغ أبو بكر بن العربي فقال : ليس في الظهار حديث صحيح"<sup>36</sup> Ancak İbnü'l-Arabî'nin *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserinde yukarıda zikri geçen hadislerle yer vermesi ve sahih olmadıklarına dair herhangi bir söz söylememesi oldukça dikkat çekicidir. Meseleyi tetkik ettiğimizde İbnü'l-Arabî'nin böyle bir sözüne ulaşamadık; ancak neden böyle bir söyleme gidilmiş olabileceğine dair üç ihtimal tespit edebildik.

Birincisi; İbnü'l-Arabî *el-Avâsım mine'l-kavâsım* isimli eserinde zihâr konusunu anlatırken 'garip bir konu' başlığı ile Dâvûd ez-Zâhirî'nin, (öl. 270/884) "zihâr kefareti için kişinin ikinci defa zihâr yapmış olması gerekir, ayetteki "ثم يعودون لما قالوا" ifadesi bu anlama gelir", iddiasına cevap olarak onun metodunu kullanmış ve ağır ifadeler sarf etmiştir. İbnü'l-Arabî sonrasında şunları söylemiştir: "Ey Dâvûd; Allah'ın bildirdiği zihârın nasıl olduğunu söyle bakalım bana! Bu kalpten geçirmek midir yoksa dil ile söylemek midir? Bana bu konuya dair sahih veya zayıf bir hadis getir. Asla böyle bir hadis getiremezsin..."<sup>37</sup> Belki de burada ifade edilen maksat farklı anlaşılabilir zihâr konusunda sahih hadis yoktur şeklinde tevil edilmiş olabilir.

İkincisi; İbnü'l-Arabî bir önceki konunun devamında tam olarak şöyle bir ifadeye yer vermektedir:

"ويجب أن تعلموا أن البخاري ومسلما لم يدخلا في الظهار حرفا واحدا من الحديث."

"Şunu da bilmelisiniz ki Buhârî de Müslim de (sahihlerine) zihâr hakkında hadisten tek bir harf dahi koymamışlardır." Bu ifadeden hareketle İbnü'l-Arabî'ye atfen söylenen sözün şu şekilde olması güçlü bir ihtimal gibi görünüyor. ليس في الظهار : حديث في الصحيحين Sahîhaynda zihârla ilgili bir hadis yoktur.

Üçüncüsü; İbnü'l-Arabî *Ahkâmu'l-Kur'ân* adlı eserinde Muhammed b. Kâsım'ın kendisine naklettiği bir olaya yer vermektedir. Uzun uzun anlatılan bu olay Fustat'da Ebu'l-Fadl el-Cevherî'nin ders halkasında geçmektedir. Cevherî sohbet esnasında 'Peygamber hem boşadı hem zihâr yaptı hem de îlâ yaptı' deyince Muhammed b. Kâsım konuşma bittikten sonra onu takip ederek Rasulullah'ın (s.a.v.) zihâr yapmadığını ve yapmasının da doğru olmadığını ifade eder. Cevherî de hatasını kabul

<sup>36</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb* (Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.), 17/365; Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî, *Avnü'l-ma'bûd* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1415/1995), 6/219; Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdurrahîm el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezî* (Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.), 4/319; Ebû Hafîs Sirâcüddîn Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısırî, *el-Bedrü'l-münîr fî tahrîci ehâdisi's-Şerhi'l-kebîr*, thk. Mustafa Ebu'l-Gayt-Abdullah b. Süleyman-Yasir b. Kemal (Riyad: Dâru'l-hicra, 2004), 8/159.

<sup>37</sup> İbnü'l-Arabî, *el-Avâsım mine'l-kavâsım*, thk. Ammâr Tâlibî (Mısır: Mektebetü dâri't-türâs, ts.), 271-272.

ederek sözünden vazgeçer. Zayıf bir ihtimal olsa da bu olayın anlatılması sırasında kullanılan “وَعَدًا لَمْ يَكُنْ، وَلَا يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ” ifadesi yanlış değerlendirilip böyle bir sonuca varılmış olabilir.<sup>38</sup>

Sonuç itibariyle naslarda zihârın nasıl yapıldığına dair bir ifadenin geçmediği görülmekte<sup>39</sup> ve bu konuda belirleyici olanın örf olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla örfte zihârın nasıllığı son derece belirleyici bir ölçüdür.

### 3. Zihâr İfadesinin Tahlili

Naslarda keyfiyeti belirtilmemiş olan zihârın ne tür bir ifade ile gerçekleştiği ittifakla kabul edilmiş olmakla beraber ifadede yer alan kavramların mahiyeti hakkında ve bunların yerine bir başka kelimenin ikame edilip edilemeyeceğine dair çok farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Neredeyse bütün klasik eserlerin üzerinde ittifak ettiği zihâr uygulaması şu sözlerle gerçekleşmektedir: Bir kişinin karısına “أنتِ عليّ كظهر أُمِّي: Sen bana annemin sırtı gibisin”, demesidir.

Bu çalışmanın konu edindiği asıl mesele de burada yer almaktadır. Zira zihâr ifade etmek için kullanılan bu kalıpta aynı zamanda zihârın rükünleri de yer almaktadır. Söz konusu ifadede dört kelime üzerinde durulmuş olup bu kelimelerden her hangi birinin varlığı ya da yokluğunun hüküm üzerindeki tesiri fukaha tarafından ele alınmıştır. Bu dört kelime; “أنتِ” zamiri ile karşılığını bulan kadın, bağlaç olarak kullanılan “على” ve “ك” harfi ile yapılan benzetme, “ظهر” kelimesiyle ifade edilen mana ve “أم” olarak gelen anne anlamındaki kelimedir.

Zihâr yapılması esnasında bu dört kelimenin bir arada kullanılması durumunda, başkaca bir şart veya istisnâ söz konusu değilse zihârın gerçekleşeceğine dair müçtehitlerin ittifakı vardır.<sup>40</sup> Ancak bu dört kelimedenden her hangi birinin kullanılmaması veya yerine başka bir kelimenin kullanılması durumunda ise birtakım görüş ayrılıkları vardır. Bu kelimelerden zahr dışında olanlar hakkındaki ihtilaflara kısaca değinilecek, asıl incelenmek istenen zahr kelimesindeki ihtilaflara ise daha geniş yer verilecektir.

Birincisi; “أنتِ” zamininin yerine karısını ifade edecek bir başka kelimenin kullanılması hükmü değiştirmemektedir. Mesela “eşim : زوجتي” dese ya da eşini işaret ederek *bu, şu, o* gibi bir kelime kullansa veya kendisiyle eşini kastettiği açık olarak

<sup>38</sup> Bu konuda şimdilik ulaşabildiğimiz sonuç böyle olsa da konunun daha fazla tetkik edilmesi ve en doğru sonuca ulaşılması gerektiği de ayrıca ifade edilmelidir.

<sup>39</sup> Bazı rivayetlerde zihâr için kullanılan cümleye de yer verilmiş olsa da bu rivayetler kesinlik arz etmemektedir. Zihâr esnasında nasıl bir söz sarf edildiğine dair bir rivayet için bk. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/190.

<sup>40</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994), 5/303; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrût: Dâru'l-marife, 1990), 5/295; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, 4/191.

anlaşılan bir başka kelime kullansa sonuç aynı olacaktır.<sup>41</sup> Fakat bu kısımda kadının tamamını ifade eden söz konusu kelimeler yerine bir parçasının, mesela bir uzvunun zikredilmesi hâlinde, ileride geleceği üzere ihtilaflar vardır.

İkincisi; terkinin de ikinci unsuru olan “على” ve “ك” edatları yerine, yine bu manayı verecek bir başka bağlaç kullanılması veya hiç bağlaç kullanılmaması da durumu değiştirmemekte, her iki durumda da zihâr gerçekleşmiş kabul edilmektedir.<sup>42</sup>

Üçüncüsü; zihâr terkinde sonda yer alsın da kısa geçileceği için burada yer verilecek olan “أ” kelimesi yerine anne anlamına gelecek bir başka kelime kullanılması durumunda yine zihâr gerçekleşmiş olur. Ancak anne yerine bir başka mahrem kadın zikredilmesi durumunda zikri geçen kadının ebedî mahrem olanlardan birisi olmasıyla geçici mahremlerden birisi olması arasında ayırım yapanlar olmuştur. Bu konuda genel kabul, kendisine benzetilenin kadın cinsinden ve mahrem birisi olması ise de erkeklere, mahremi olmayan kadınlara ve hatta hayvanlara benzetilmesi durumunda da zihâr olur diyenler mevcuttur.<sup>43</sup> Zâhirîler ve Zeydîler gibi,<sup>44</sup> anne dışında birisine benzetilmesi durumunda zihâr olmayacağını söyleyenler, ayetin zâhirine bağlı olarak bu görüşe gitmişlerdir.

Dördüncüsü; hiç şüphesiz zihâr terkinin en önemli parçası *zahr* kelimesidir. Zira zihâr tabiri de bu kelimeden türetilmiştir. İlgili kelimenin sözlüklerde yer alan anlamı ve ıstılah anlamı daha önce zikredilmişti. Genel kabul, zahr kelimesi yerine, bakılması haram olan başka bir uzvun zikredilmesiyle de zihâr olacağı yönündedir. Ancak konunun önemine binaen yeni bir başlık altında müstakil olarak incelenmesi daha faydalı olacaktır.

#### 4. Zahr Lafzının Özel Durumu

Zebîdî (öl. 1205/1791) *Tâcû'l-arûs* isimli eserinde, Câhiliye âdeti olarak kabul edilen zihâr kelimesinin, dindeki terim anlamının mecazî anlam olduğunu açıkça ifade etmekte, akabinde de Câhiliye döneminde Arapların bu kelimeyle eşlerini boşadıklarını beyan ile nas olarak zihâr kalıbını bütün unsurlarıyla birlikte zikretmektedir. Ayrıca özellikle zahr kelimesinin kullanıldığını, batn, fahz, ferc gibi kelimelerin tercih edilmediğini ve bunun gerekçesinin de zahr kelimesinin anlam olarak haramlık ifade etmede diğerlerinden daha evla olduğunu söylemektedir. Zira zahr, binme mahalli olarak kabul edilmiş, kadın da bir anlamda merkûbe mahiyetinde tasvir edilmiştir. Nihayetinde bu ifadeyi kullanan birisi zımnen eşine, “ilişki amacıyla

<sup>41</sup> İbn Rüşd Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî, *el-Mukaddimâtü'l-mümeħhedât*, thk. Muhammed Hacci (Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1988), 1/599; İbn Rüşd, *el-Beyân ve't-tahsîl*, thk. Muhammed Hacci (Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1988), 5/198; Ebü'l-Fazl Müslim b. Ali ed-Dımaşkî el-Mâlikî, *el-Furûku'l-fikhiyye*, thk. Muhammed Ebü'l-Ecfân – Hamza Ebû Fâris (Libya: Dâru'l-hikme, 2007), 121; Ebû Bekir Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî, *Tuhfetü'l-fukahâ* (Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1994), 2/204.

<sup>42</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 29/479.

<sup>43</sup> İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 8/6.

<sup>44</sup> Yaman, “Zihâr”, 44/388.

senin üzerinde olmam annemin üzerinde olmak gibi haram olsun”, demiş olmaktadır.<sup>45</sup> Söz konusu kelimenin mecâz anlamının alınması nedeniyle, başka kelimelerin onun yerine konulmasının bir sorun teşkil edeceği açıktır.

Zihâr kelimesinin bedeninin bir uzvu olan sırt manasındaki zahr kökünden alınmadığını, aksine bu kelimenin *uluv* kökünden alınarak üstünde olmak ve aşmak manalarına geldiğini aktaran Râzî, (öl. 606/1210) gerekçe olarak da bir uzuv olan *sırt*'ın, böyle bir konumda faydalanma ve lezzet almada diğer uzuvlardan daha öncelikli olmadığını ifade etmektedir. Bu görüşün delili olarak da Kehf suresinin 97. ayetinde geçen “يظهروه” kelimesinin anlamını göstermektedir.<sup>46</sup> Dolayısıyla zahr yerine kullanılacak diğer uzuv isimlerinde aynı mananın bulunmaması, ifade edilen asıl maksadı yansıtmayacaklarını göstermektedir.

Zihârı mecaz olarak kabul etmeyen âlimler ise zihâr için kullanılan lafızları sarih ve kinâyeye lafızlar olmak üzere ikiye ayırmışlardır. Yukarıda belirtilen şekilde bütün unsurlarını kapsayacak bir şekilde zihâr ifadesinin kullanılması durumunda zihârın gerçekleşeceği ittifakla kabul edilmiş ancak kinâyeye olarak bu unsurların ve özellikle zahr kelimesinin yerine bir başka kelimenin kullanılmasının nasıl bir sonuç doğuracağı hakkında ihtilaf etmişlerdir. Sonuç olarak da sözü sarf edenin niyetine bakılacağını belirtmişlerdir.<sup>47</sup>

İslâm hukukunda sarih ve kinâyeye ayrımı oldukça yaygın ve kabul gören bir olgudur. Mesela nikâh, talak, itk, hibe, icâre, alım satım, vasiyet vs. gibi konularda kinâyeye lafızlar da sarih lafızlar gibi sonuç doğurmaktadır. Zira gerek bu uygulamalardaki maksat ve maslahatın açıkça biliniyor olması, gerekse halk arasında pek çok lafzın aynı manada kullanılmasının bir teamül olması böyle bir kabulü anlaşılır ve makul göstermektedir. Ancak zahr kelimesinin özel durumu ve kullanımı dikkate alındığında ve bu kelimenin ne anlamda kullanıldığında bir ihtilaf olduğu düşünüldüğünde kinâyeye lafız uygulaması biraz sorunlu olacaktır. Bununla beraber, bildiğimiz kadarıyla zahr yerine farklı bir kelime kullanılarak zihâr yapıldığına dair bir rivayet bulunmamaktadır. Câhiliye döneminin bir örfü olan uygulamada kullanılan bu kelimeyi, bir maksada matuf olarak söylendiği kabulüyle aynı maksadı içeren başka kelimelerle karşılamak, kıyasla ulaşılan bir neticedir. Hâlbuki Kur'ân, ne zahr kelimesine ne de anne kelimesine değinmiş, sadece o dönemde insanlar arasında bilinen zihâr kavramını dikkate almakla yetinmiştir.<sup>48</sup>

Hanefî fakihlerinden Kâsânî (öl. 587/1191) zihâr konusunu ele alırken konuyla ilgili bilinmesi gerekenleri sıralayarak zihârın rüknüne değinmektedir. Bunun ise zihâra delalet eden lafız olduğunu vurgulayarak bu konuda asıl olanın

<sup>45</sup> Zebîdî, *Tâcû'l-arûs*, 12/491.

<sup>46</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 29/478.

<sup>47</sup> İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî, *Bidâyetü'l-müctehid* (Kahire: Dâru'l-hadîs, 2004), 3/123; 4 cilt; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrahmân el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl fî Şerhi Muhtasarı Halil* (Beyrût: Dâru'l-fikr, 1992), 4/115. 6 cilt. 3. Basım

<sup>48</sup> Tâhir b. Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, 28/12.

kişinin karısına أنت علي كظهر أُمِّي demesi olduğunu belirttikten sonra aynı ifadeye zahr yerine batn, fahz veya ferc kelimelerinin kullanılmasının da asla ilhak edileceğini belirtir. Gerekçe olarak da zihârın manasının helal olanın harama benzetilmesi olduğunu söylemektedir.<sup>49</sup> Ancak zihârın burada ifade edildiği gibi bir anlama nasıl geldiği ve bu anlamın nereden alındığı belirtilmemiştir. Burada şu soru karşımıza çıkacaktır: Şayet helalin harama benzetilmesini sağlayan ifade zihâr ise bunun yerine kullanılan kelimelerin aynı anlama geldiğini de gösteren lügavî veya örfî bir karinenin olması gerekmez mi? Hanefîlere göre, zahr kelimesi zikredilmeksizin kişi karısına ‘sen benim için annem gibisin’ demiş olsa sözü söyleyen kişinin niyetine bakılır; şayet her hangi bir şeye niyet etmemişse söylediği söz herhangi bir sonuç doğurmaz.<sup>50</sup>

Aile hukukuna dair bu denli önemli konularda lafzın sarîh yani açık manasının ne derece önemli olduğunu göstermesi açısından İmam Şâfiî’nin şu değerlendirmesi manidardır: “Bir kişi karısına ‘sen annemin zahrı gibi boşsun’ demiş olsa ve bununla zihâr yapmayı istese, talak sözünün sarîh delaleti nedeniyle zihâr değil boşama gerçekleşmiş olur.”<sup>51</sup> Bu da gösteriyor ki İmam Şâfiî’ye göre talak kelimesinin sarahati zahr kelimesinden daha önceliklidir.

Zahr kelimesi bedendeki bir uzuv olan sırt manasında düşünüldüğünde, zihâr esnasında bu kelimenin yerine zikredilen diğer uzuvların mahiyeti konusunda İmam Şâfiî’nin iki farklı görüşü olup bunlardan ilkinde göre saygınlık manası taşımayan ayak, el, karın gibi uzuvların zikredilmesiyle zihârın gerçekleşmeyeceğidir. Zaten göz, ruh gibi saygınlık manası taşıyan kelimeler kullanıldığında niyetine bağlı olarak zihârın gerçekleşmeyeceği konusunda tek görüşü vardır.<sup>52</sup> Şâfiî’nin bu ayırımı da oldukça dikkat çekici görünmektedir.

Hanefî fakih Cessâs, (öl. 370/981) zihâr ifadesinin ne olduğunu açıkça zikrettikten sonra bu ifadeye geçen zahr kelimesinin yerine zikredilecek diğer azaları “bakılması haram olan azalar ve bakılması haram olmayan azalar” olarak sınıflandırmıştır. Onun belirttiğine göre bakılması haram olmayan bir aza zikredilirse zihâr olmaz, haram olan bir aza zikredilirse zihâr olur.<sup>53</sup> Bu ifadeden anlaşıldığına göre Hanefîler, bakılmasının helal olup olmamasını ölçü olarak alırken<sup>54</sup> Şâfiîler istimtâ’ yani zevk alıp faydalanma ölçüsünden hareket etmişlerdir. Bu, kıyasla ulaşılan bir hükmün illetinin ne olduğuna dair bir farklılıktır. Demek oluyor ki hüküm doğrudan nasla değil kıyasla belirlenmiştir.

Serahsî, (öl. 483/1090) Hanefî mezhebindeki genel kabulü zikrettikten sonra ilginç bir ayırıma gitmiştir. Ona göre kişi karısına “طَهَّرَكَ عَلَيَّ كَظْهَرِ أُمِّي: Benim için senin

<sup>49</sup> Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes’ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ’î’u’s-sanâ’î’ fi tertîbi’s-şerâ’î’* (Beyrût: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 1986), 3/229.

<sup>50</sup> Kâsânî, *Bedâ’î’*, 3/229; Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *el-Muhtasar*, thk. Kâmil Muhammed Uveyda (Beyrût: Dâru’l-kütübî’l-ilmiyye, 1997), 165.

<sup>51</sup> Şâfiî, *el-Ümm*, 5/296.

<sup>52</sup> Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 29/479.

<sup>53</sup> Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’ân*, 3/566.

<sup>54</sup> İbnü’l-Hümâm, *Fethu’l-kadîr*, 4/250.

zahrın annemin zahrı gibi” dese, bu sözle zihâr yapmış sayılmaz. Zira zahr kelimesi bedeninin tamamı için kullanılmaz.<sup>55</sup> Buradan anlaşıldığına göre zahr kelimesi kullanılmış olsa bile kişi eşinin tamamını ifade eden bir kelime kullanmadığı için bu söz zihâr olarak değerlendirilmez. Ancak bedeninin bir parçasının zikredilmesi bütünü hükmündedir, gerekçesiyle buna itiraz edenler olmuştur.<sup>56</sup>

Râzî, zahr kelimesi yerine, bakılması haram olsa bile sair azaların zikredilmesiyle zihâr olmayacağı görüşünü daha isabetli bulmuş, bunun gerekçesini de gayet net bir şekilde zikretmiştir. Ona göre; kişiye karısı ile ilişkinin helal olması ve bu kişinin zimmetinin kefarete yükümlülüğü barındırmaması kesin bilinen bir durumdur ve kesin olarak bilinenin olduğu hal üzere kalması asıldır. Kişinin أنت علي كظهر أتي demesi halinde bu aslın terkedilmesini gerektiren açık mana, bunun yerine kullanılan diğer ifadelerde bulunmamaktadır. Böyle olmasının sebebi ise Câhiliye döneminde kullanılagelen ve bilinen zihâr ifadesinin tam olarak yukarıda söylendiği şekliyle olmasıdır ki haramlığı işaret eden lafız tam da bu olup diğerleri bu manayı taşımamaktadır.<sup>57</sup>

Zihârda kendisine benzetilen kadın olan anne yerine mahremlerden bir başka kadın zikredilirse zihâr gerçekleşmez diyen Râzî, burada yapılan kıyası, kıyâs maa'l-fârik yani bir birbirine benzemeyenler arasında yapılmış bir kıyas olarak değerlendirmektedir. Bu konuda son derece önemli olduğunu düşündüğümüz bir tespiti de; kişinin أنت علي كظهن أختي sözünde olduğu gibi hem zahr hem de anne lafzı yer almamışsa bu ifade ile zihâr olmayacağıdır.<sup>58</sup>

### 5. Arapça Dışında Bir Dille Zihâr Yapmak (Türkçe Örneği)

Zahr kelimesinin ifade ettiği mana ve özel durumu dikkate alındığında bu kelimenin Arapça dışında bir kelime ile tam olarak karşılanması pek mümkün görülmemektedir. Mesela Türkçe açısından ele alındığında; أنت علي كظهر أمتي kullanımı, zahr kelimesinin Türkçe karşılıklarından birkaç tanesi ile çevrilmiş olsa şunlara benzer ifadeler görülecektir:

- Sen benim için annemin *sırtı* gibisin.
- Sen benim için annemin *arkası* gibisin.
- Sen benim için annemin *eski tenceresi* gibisin.
- Sen benim için annemin *çoluk çocuğu* gibisin.
- Sen benim için annemin *sırt çantası* gibisin.
- Sen benim için annemin *yükü* gibisin.
- Sen benim için annemin *kamburu* gibisin.

<sup>55</sup> Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrût: Dâru'l-marife, 1993), 6/228.

<sup>56</sup> Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrût: el-Mektebetü'l-ilmîyye, ts.), 3/68.

<sup>57</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 29/479.

<sup>58</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 29/479.



Benzerlerinin daha fazla sıralanabileceği bu ifadelerden sadece birincisinin zihâr olduğunu, diğerlerinin ise bu anlama gelmediğini söylemek bir tercih olacaktır. Ancak böyle bir tercihi gerektirecek açık bir karine yoktur. Yine de en uygun ve manaya münasip olan *sırt* şeklinde tercüme edilmesidir, dense bile bu kelimenin beden bir parçası olan zahr anlamında kullanılmadığını söyleyenlerin kabulüne ters düşecektir.

Türkçede zihâr olgusunu tam olarak ifade edecek bir kelimenin bulunmaması nedeniyle bu kavram tercüme edilmeksizin olduğu gibi kullanılmıştır. Ayrıca Türk toplumunda böyle bir âdet ve kullanım bilinmemekte olup Osmanlıca yazılan fıkıh eserlerinde de söz konusu ifade tercüme edilmemiş, olduğu gibi kullanılmıştır. Mesela *Behcetü'l-fetâvâ* isimli eserde “زيد زوجه سى هنده سن بنم أوزيمه أنامك ظهري كى سن” *Zeyd, zevcesi Hind'e; sen benim üzerime anamın zahrı gibisin*” şeklinde ifade edilmiştir. Aynı yerde bahsi geçen diğer iki zihâr fetvasında ise el ve ferc kelimeleri ile yapılan kullanımların zihâr olmayacağı söylenmektedir.<sup>59</sup>

### Sonuç

Zihâr uygulaması Câhiliye adetlerinden olup İslâm böyle bir uygulamayı tasvip etmemiştir. Önceden bir tür boşama olarak kabul edilen bu ifade, Allah Teâlâ'nın beyanı ile cezayı gerektiren yalan bir söz olarak değerlendirilmiş ve kendisine ceza nitelikli bir takım hukuki sonuçlar bağlanmıştır. Câhiliye döneminde dahi yaygın olmayan bu uygulamaya İslâm sonrası dönemde de neredeyse yok denecek kadar az rastlanmıştır. Güncel meselelere dair internet üzerinden fetvalar yayınlayan dijital platformlardaki soru ve cevaplara bakıldığında tam olarak zihârı yansıtmayacak bazı ifadelerle ilgili soruların geldiği dikkate alınırsa Arap dünyasında da aktüel değeri olmayan, unutulmaya yüz tutmuş bir uygulama görünümü vermektedir. Bu çalışmanın neticesinde elde edilen sonuçlar şu şekilde sıralanabilir.

Zihâr ifadesi tam da Câhiliye döneminde kullanıldığı gibi veya hiç değilse zahr ifadesini uygun şekilde barındıran sözlerle yapılırsa bu söz, fakihlerin sarih zihâr lafzı diye tarif ettikleri kapsamda olup bununla zihâr gerçekleşmiş olur ve hukuki sonuçlarını doğurur.

Zahr kelimesinin mecâz manasının esas alındığı düşünüldüğünde başka kelimelerin onun yerine aynı anlamı ifade ettiğini söylemek bir içtihat ve yorumdur ki bu içtihadı isabetli saymak bir tercih olup aksi de mümkündür.

Câhiliye döneminde icra ettiği fonksiyonu yitiren zihârın, İslâm'a göre kefarete dışında hukuki bir sonucu kalmamıştır. Dolayısıyla dil alışkanlığı olarak ilk dönemde yapılanlar hariç tutulursa bu uygulamanın pratikte vukuu son derece zor görünmektedir.

<sup>59</sup> Yenişehirli, Şeyhülislam Ebu'l-Fazl Abdullah Efendi, *Behcetü'l-fetâvâ*, der. Mehmed Fıkhî el-Aynî (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1266), 103-104.

Bazı lafızların kinâye olarak sarîh lafız yerine kaim olması maksat ve maslahata matuf olup, zihâr uygulamasında kinâye lafızlara itibar etmek söz konusu maksat ve maslahatla uyumlu görülmemektedir.

Herhangi bir lafız hakkında din tarafından özel bir anlam tayininde bulunulmamışsa söz konusu lafzın anlamını belirlemede örf dikkate alınır. Zihâr konusunda ise örfte kullanılan bir başka ifade yer almamaktadır. Konuyla ilgili hadislerde sarîh zihâr ifası zikredilmiş, ayetlerde ise eskiden beri bilinegelen uygulamaya atıf yapmakla yetinilmiştir.

Mücâdele suresinde zihâr konusunu düzenleyen ayetlerin nüzul sebebi, Havle bnt. Sa'lebe'nin ısrarı ve zihârla boşamayı farklı görmesidir. Aynı ısrar ve itiraz erkek tarafından, zahr ifadesi kullanılmadan yapılan ve kinâye oldukları kabul edilen sözlere de yapılamaz mı?

Hakkında ihtilaf olunan konularda ihtiyatlı davranmak ilkesel olarak güzel bir davranış olsa da zihâr konusundaki ihtilaf, ihtiyat sınırlarının ötesine geçmiş görünmektedir.

Arapça ifade tarzında dahi ihtilaf olan bir kavramın, başka dillerde tam da o manaya gelecek şekilde karşılığının olması pek mümkün değildir. Hal böyle olunca başka dilde zihâr yapmak da mümkün olmayabilir.

Sözlü ifadelerde niyetin dikkate alınması kabul edilen bir durum olmakla birlikte zihârın haram olduğunu bilen bir Müslümanın kullandığı sözlerle zihâra niyet ettiğini söylemek uzak bir ihtimaldir. Zira akli başında bir kimsenin hukuken boşama sonucu doğurmayan, sadece söyleyene kefaret yükümlülüğü getiren ve günah kabul edilen bir fiili yapması beklenmez, aksi halde kendine zarar vermiş olur.

### Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. 45 Cilt. thk. Şuayb Arnavut-Adil Mürşid vd.. Beyrût: Müessesetü'r-risale, 2001.
- Ahmed Muhtar, Abdülhamid Ömer. *Mu'cemül-lügati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra*. 4 Cilt. Beyrût: Alemül-kütüb, 2008.
- Ali, Cevâd. *el-Mufasssal fî târihi'l-Arabi kable'l-İslâm*. 20 Cilt. Beyrût: Dâru's-sâkî, 4. Basım, 2001.
- Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-Askerî. *el-Evâil*. Tanta: Dâru'l-beşîr, 1408/1988.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emîr Alî ed-Diyânüvî el-Azîmâbâdî. *Avnü'l-ma'bûd*. 14 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 4. Basım, 1415/1995.
- Bâcî, Ebû'l-Velîd el-Bâcî. *el-Müntekâ şerhu'l-Muvatta'*. 7 Cilt. Mısır: Matbaatü's-saade, 1332/1914.
- Bağdâdî, Ahmed b. Musa b. Abbas et-Temimî Ebû Bekr b. Mücahid el-Bağdâdî. *es-Seb'atü fî'l-kirâât*. thk. Şevki Dayf. Mısır: Dâru'l-meârif, 1. Basım, 1400/1980.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. 3 Cilt. thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1994.
- Desûkî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Arafe ed-Desûkî. *Hâşiyetü'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-kebîr*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.
- Ebû Bekir er-Râzî, Muhammed b. *Muhtâru's-sihâh*. thk. Yusuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 5. Basım, 1999.
- Ebû Hafı Sirâcüddîn, Ömer b. Alî b. Ahmed el-Ensârî el-Mısrî. *el-Bedrül-münîr fî tahrîci ehâdisi's-Şerhi'l-kebîr*. 9 Cilt. thk. Mustafa Ebu'l-Gayt-Abdullah b. Süleyman-Yasir b. Kemal. Riyad: Dâru'l-hicra, 2004.
- Ebû'l-Fazl, Müslim b. Ali ed-Dımaşkî el-Mâlikî. *el-Furûku'l-fikhiyye*. thk. Muhammed Ebü'l-Ecfân – Hamza Ebû Fâris. Libya: Dâru'l-hikme, 2007.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar, 4. Basım, 2013.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *el-Mustasfâ*. thk. Muhammed Abdüsselam Abdü's-Şâfi. Beyrût: Dâru'l-kutubî'l-ilmiyye, 1993.
- Hattâb, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Abdirrahmân el-Hattâb er-Ruaynî, *Mevâhibü'l-celîl fî Şerhi Muhtasarı Halil*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, 3. Basım, 1992.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah b. Muhammed b. Ebî Şeybe İbrâhîm el-Absî el-Kûfî. *Müsned*. 2 Cilt. thk. Adil b. Yusuf el-Azazî – Ahmed b. Ferid el-Mezidî. Riyad: Dâru'l-vatan, 1997.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâîl el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru sâdır, 3. Basım, 1414/1994.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî el-Endelüsî. *el-Mukaddimâtü'l-mümehhedât*. 3 Cilt. thk. Muhammed Hacci. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1988.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-hadîs, 2004.
- İbn Rüşd. *el-Beyân ve't-tahsil*. 20 Cilt. thk. Muhammed Hacci vd.. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 2. Basım, 1988.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî. *Târîhu'l-Medîne*. thk. Fehim Muhammed Şeltût. Cidde: 1399/1979.

- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 3. Basım, 2003.
- İbnü'l-Arabî. *el-Avâsım mine'l-kavâsım*. thk. Ammâr Tâlibî. Mısır: Mektebetü dâri't-türâs, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr. *Câmi'u'l-usûl fî ehâdîsi'r-Rasûl*. 12 Cilt. thk. Abdülkadir el-Arnâvut vd.. Dımaşk: Mektebetü'l-halvânî, 1972.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.
- İbrahim, Mustafa vd.. *el-Mu'cemu'l-vasîf*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî. *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fî tertîbi's-şerâ'i'*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2. Basım, 1986.
- Köksal, İsmail. "İslâm Hukuku'nda Zihâr". *Dini Araştırmalar* 3/7 (Mayıs-Ağustos 2000), 257-269.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî. *el-Muhtasar*. thk. Kâmil Muhammed Uveyda. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâli*. çev. Hayrettin Karaman vd.. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 33. Basım, 2018.
- Lehibî, Ahmet İbrahim Hızır. "Mâddetü z.h.r. el-mu'cemiyye ve delâlatühâ fi'l-Kur'âni'l-Kerîm". *Mecelletü ebhâsi külliyyeti't-terbiyeti'l-İslâmiyye* 2/4 (Ekim 2005), 181-207.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî. *el-Hâvi'l-kebîr*. 19 Cilt. thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1999.
- Mer'î b. Yûsuf, Zeynüddîn Mer'î b. Yûsuf b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kermî. *Gâyetü'l-müntehâ*. 2 Cilt. Kuveyt: Müessesetü girâs, 2007.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fî serhi'l-Kitâb*. 4 Cilt. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrût: el-Mektebetü'l-ilmîyye, ts.
- Molla Fenârî, Şemseddin Muhammed b. Hamza. *Fusûlü'l-bedâyi' fî usûli's-şerâ'i'*. 2 Cilt. thk. Muhammed Hüseyin Muhammed Hasan İsmail. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2006.
- Mübârekpûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm el-Mübârekpûrî. *Tuhfetü'l-ahvezî*. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, ts.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî. *Kenzü'd-dekâik*. thk. Said Bektaş. Beyrût: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye, 2011.
- Nesefî. *Tefsîru'n-Nesefî*. 3 Cilt. thk. Yusuf Ali Bedevî. Beyrût: Dâru'l-kelimi't-tayyib, 1998.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî. *el-Mecmû' serhu'l-Mühezzeb*. Beyrût: Dâru'l-fikr, ts.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. (Beyrût: Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabî, 3. Basım, 1420/1999.
- Sa'dî, Ebû Habib. *el-Kamûsü'l-fikhî lügaten ve's-tılâhân*. Suriye: Dâru'l-fikr, 1993.
- Semerkindî, Ebû Bekir Alâüddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkindî. *Tuhfetü'l-fukahâ*. Beyrût: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2. Basım, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrût: Dâru'l-marife, 1993.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-marife, 1990.

- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî el-Yemenî. *Neylü'l-evtâr*. 8 Cilt. thk. İsamüddin es-Sabâbetî. Mısır: Dâru'l-hadîs, 1993.
- Şirbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhirî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1994.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân*. 24 Cilt. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2000.
- Tâhir b. Âşûr. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-neşr, 1984.
- Tahtâvî, Ali Ahmed Abdu'l-âl et-Tahtâvî. *Tenbîhu'l-ebrâr bi'l-ahkâmi'l-hul'i ve't-talâki ve'z-zihâr*. nşr. Muhammed Ali Beydûn. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 2003.
- Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî. *el-Câmi'u'l-kebîr*. 6 Cilt. thk. Beşşâr Avvâd Marûf. Beyrût: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1998.
- Yaman, Ahmet. "Zihâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/387-390. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Yenişehirli, Şeyhülislam Ebu'l-Fazl Abdullah Efendi. *Behcetü'l-fetâvâ*. der. Mehmed Fıkhî el-Aynî. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1266/1850.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. thk. Heyet. Kuveyt: Dâru'l-hidâye: ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 3. Basım, 1407/1987.



e-ISSN: 2148-0494

## ***Dergiabant***

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1  
(Mayıs/May 2021)

# **Miras Hukukunda Cari İlkeler Bağlamında Türk Mer'i Hukuku ve İslam Hukuku**

## **Civil Law and Islamic Law in the Context of Current Principles in Inheritance Law**

### **Nusret Dede**

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
İslam Hukuku Anabilim Dalı

Asst. Prof. Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,  
Department of Islamic Law  
Bolu/Turkey

[nusretdede@ibu.edu.tr](mailto:nusretdede@ibu.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-9650-3424](https://orcid.org/0000-0002-9650-3424)

### **Makale Bilgisi**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi

**Geliş Tarihi:** 24 Mart 2021

**Kabul Tarihi:** 27 Mayıs 2021

**Yayın Tarihi:** 30 Mayıs 2021

**Yayın Sezonu:** Bahar

### **Article Information**

**Article Type:** Research Article

**Date Received:** 24 March 2021

**Date Accepted:** 27 May 2021

**Date Published:** 30 May 2021

**Publication Season:** Spring

<https://doi.org/10.33931/abuifd.902434>

### **İntihal/Plagiarism**

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by a special software and no plagiarism detected.

### **Atıf/Cite as**

Dede, Nusret. "Miras Hukukunda Cari İlkeler Bağlamında Türk Mer'i Hukuku ve İslam Hukuku". *Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 482-500. <https://doi.org/10.33931/abuifd.902434>

**Copyright** © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology,  
Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

## Miras Hukukunda Cari İlkeler Bağlamında Türk Mer'i Hukuku ve İslam Hukuku

### Öz

Haklara ve ödevlere ehil kabul edilen gerçek kişilik olan insan, hayatı boyunca çalışıp didinerek elde ettiği mal üzerinde, hayattayken dilediği gibi tasarrufta bulunmaya hak sahibidir. Hukukun istisna ettikleri dışında, hayatı boyunca malında kullanma, tüketme, ivazlı veya ivazsız olarak mülkiyetinden çıkarma vb. şekillerde dilediği gibi tasarruf edebilir. Ölümüyle de mülkiyet hakkı başta olmak üzere tereke adı verilen tüm hakları varislerine geçmektedir. Her hukuk sistemi hangi değerlerin terekeye intikal edeceği ve bunların varisler arasında hangi oranda paylaşılacağına dair birtakım kurallar belirlemiştir. Kur'an, sünnet, icma gibi delillere dayanan İslam Miras hukukunda mirasçılar ilahi teşri ile belirlenmiş ve mirastan alacakları paylarına farz adı verilmiştir. Türk mer'i hukukunda ise miras ile ilgili hükümler Medeni Kanun'da yer almaktadır. Medeni Kanun 1926'da İsviçre Medeni Kanun'u dilimize çevrilerek TBMM'de yasalaşmış, 2001'de yapılan değişikliklerle yeniden kabul edilmiştir. Külli halefiyet, mansup mirasçılık, paylar, intifa hakkı, anne babanın mirasçılığı, evlilik dışı çocuğun mirasçılığı, evlatlığın mirasçılığı, mirastan ıskat, mirastan feragat, miras ret, iade, mirasçılarının miras bırakanın borçlarını ödemekte kendi mal varlıklarıyla müteselsilen sorumlulukları gibi birçok ilkede, İslam Miras Hukuku ile Türk mer'i miras hukukunun farkları bulunmaktadır. Çalışma bu ilkesel farkları incelemektedir.

**Anahtar kelimeler:** İslam Hukuku, Medeni Hukuk, Miras, Feraiz, İlke.

## Civil Law and Islamic Law in the Context of Current Principles in Inheritance Law

### Abstract

Human beings, who is a real person who are accepted in rights and duties, have the right to dispose of their goods as they wish by working and trying throughout their life. Except for the exceptions of the law, the use, consumption, dismissal of property, etc., with or without gratuity, throughout as he wishes. After his death, all his rights, especially the property right, which are called taraka, pass to his heirs. Each legal system has determined some rules on which values will be transferred to the estate and at what rate they will be shared among the inheritors. In the Islamic Inheritance Law, which is based on evidences such as the Qur'an, circumcision and ijmā', inheritors were determined by divine division and their shares from the inheritance were called farq. In the Turkish land law, provisions regarding inheritance are included in the Civil Code. The Civil Code was translated into our language in 1926 and Swiss Civil Code was enacted in the Turkish Grand National Assembly, and it was re-accepted in 2001 with amendments. Islamic Inheritance Law in many principles such as general succession, appointed heir, shares, usufruct rights, inheritance of parents, inheritance of children out of wedlock, inheritance of adoption, abduction from inheritance, renunciation of inheritance, denial of inheritance, return of inheritance, joint responsibilities of heirs with their own assets in paying the debts of the inheritor. There are differences between Turkish legal inheritance law. The study examines these principal differences.

**Keywords:** Islamic Law, Civil Law, Inheritance, Farā'id, Principle.

### Giriş

Kıta Avrupası Hukuk sistemine dahil olan ülkelerde hukuk, özel ve kamu hukuku bölümlerine ayrılarak incelenmektedir. Bu taksimata göre özel hukuk; şahıs hukuku, aile hukuku, miras hukuku, eşya hukuku ve borçlar hukuku bölümlerinden

oluşmaktadır. Kamu hukuku ise; anayasa hukuku, ceza hukuku, mali hukuk, devletler umumi hukuku ve usul hukuku veya muhakeme usulünden oluşmaktadır. Görüldüğü gibi Kara Avrupası Hukuk Sisteminde miras hukuku; özel hukukun bir bölümü olarak ele alınıp incelenmektedir. Özel hukuka aynı zamanda medeni hukuk adı da verilmektedir.

Türk Medeni Kanunu,<sup>1</sup> İsviçre Medeni Kanun'u örnek alınarak hazırlanmış, 17 Şubat 1926'da TBMM'de kabul edilmiş,<sup>2</sup> 4 Nisan 1926'da yayımlanarak yürürlüğe girmiş, yeniden düzenlenen haliyle 22 Kasım 2001 tarihinde TBMM'de kabul edilmiş ve 8 Aralık 2001 tarihinde yayımlanarak 01 Ocak 2002 itibarıyla yürürlüğe girmiştir.<sup>3</sup> Çalışmamızda değerlendirmeler yeni TMK üzerinden yapılacak, lüzumu halinde eski TMK'ya da göndermelerde bulunulacaktır. TMK'nın içeriğine bakıldığında ise bu kanunun Kişiler Hukuku, Aile Hukuku, Miras Hukuku, Eşya Hukuku başlıklarını taşıyan toplam dört bölümden oluştuğu görülmektedir. Borçlar hukuku da hadd-i zatında medeni hukukun bir bölümü olmasına rağmen, Türk Borçlar Kanunu<sup>4</sup> adıyla ayrıca hazırlanmış ve bunda da İsviçre Borçlar Kanunu örnek alınmıştır. TMK miras hukukunu, üçüncü kitabında, 495. Maddeden 682. Maddeye kadar düzenlemiştir.<sup>5</sup>

İslam hukukunun kanunlaştırılmasının ilk denemelerinden biri<sup>6</sup> kabul edilen Mecelle-i Ahkam-ı Adliye; kısmen özel hukuk ve kısmen de kamu hukuku ile ilgili düzenlemeler sevk etmiştir. Mecelle mesela, özel-kamu ayırımına göre kamu hukukunda incelenen usul hukuku ya da muhakeme usulü ile ilgili hükümleri Dâvâ, Beyyînât, Tahlîf gibi bölümlerde düzenlemiştir. Medeni hukukun kısmen şahıs, eşya, borçlar hukukunu ilgilendiren hükümlerini ise büyü', îcâr, kefâle, havâle, rehin, emânet, hibe, gasb, itlâf, hacir, ikrâh, şuf'a, şirket, vekâlet, sulh, ibrâ, ikrâr vb bölümlerde düzenlemiştir. Görüldüğü gibi, anılan konular gibi yine medeni hukuk alanını ilgilendiren aile ve miras hukuku ile ilgili Mecelle'de herhangi bir hüküm bulunmamaktadır.<sup>7</sup> Aile Hukuku ile ilgili düzenlemelerin Mecelle'de yer almamasından doğan bu eksiklik, bilahare Hukuk-ı Aile Kararnamesi<sup>8</sup> hazırlanıp yürürlüğe konarak telafi edilmeye çalışılmakla birlikte, İslam miras hukukunun kanunlaştırılması yapılamamıştır.

<sup>1</sup> Türk Medeni Kanunu bundan böyle TMK kısaltmasıyla gösterilecektir.

<sup>2</sup> Kabul edilme sürecinde TMK'ya yöneltilen eleştirilerle ilgili bk. Elif Dursunüst, "Kabul Edilme Sürecinde Türk Kanun-ı Medenîsi", *Usul İslam Araştırmaları* 34/34 (31 Ekim 2020), 159-170; Erhan Taş, "Kabul Sürecinde Türk Medeni Kanunu'na Yönelik Bazı Eleştiriler", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/16 (2018), 649-670.

<sup>3</sup> TMK'nın yenilenme süreciyle ilgili bk. Ahmet Kılıçoğlu, "Medeni Kanunumuzu Nasıl Değiştirdik" *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 22/3 (2016), 1717-1757.

<sup>4</sup> Türk Borçlar Kanunu (TBK), Resmi Gazete 6098 (11 Ocak 2011).

<sup>5</sup> Türk Medeni Kanunu (TMK), Resmi Gazete 4721 (22 Kasım 2001).

<sup>6</sup> Mecelle öncesinde gerçekleştirilen İslam Hukuku kanunlaştırma örnekleri için bk. Ceza Kanunname-i Hümayunu (1840), Arazi Kanunnamesi (1858).

<sup>7</sup> *Mecelle-i Ahkam-ı Adliye* (Mecelle) (ts.).

<sup>8</sup> *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi* (Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2017).



Klasik fıkıh literatürüne bakıldığında, miras hukuku bir taraftan genel fıkıh eserlerinin ferâiz adı verilen bölümlerinde konu edilirken<sup>9</sup> bir taraftan da ilk dönemden itibaren müstakil eserlerde ele alınır hale gelmiştir.<sup>10</sup> Bazı fıkıhçılar fıkıhın hemen her konusunu ele aldıkları geniş hacimli eserlerinde ferâiz bölümüne yer vermeyip, bu alanda müstakil eserler kaleme almışlardır.<sup>11</sup> Mesela el-Hidâye müellifi Merğînânî, ferâiz ilmini el-Ferâizu'l-Usmâniyye<sup>12</sup> adıyla müstakil bir eser olarak ele almıştır. Bunun gibi bazı klasik fıkıh kitaplarında vasiyye bölümü yer almasına rağmen ferâiz bölümünün bulunmayışı, miras hukukunun, bu alanda yazılan müstakil eserlerle ayrı bir ilmî disiplin haline gelmiş olmasıyla izah edilebilir.<sup>13</sup> Günümüzde ise İslam miras hukukunu ele alan müstakil eserlerin, geçmişte olduğu gibi telif edilmeye devam ettiği söylenebilir.<sup>14</sup>

İslam miras hukukuyla TMK'nın mirasçılar veya payları açısından karşılaştırıldığı tez<sup>15</sup> ve makale<sup>16</sup> bazında birçok çalışma mevcut olmakla birlikte,

<sup>9</sup> Mesela bk. Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Ebubekir Muhammed b. Ahmed Kuduri, *Muhtasaru'l-Kudûrî*, ed. Faik Akcaoğlu (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018), 284-292; Şemsüleimme es-Serahsî, *el-Mebûsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1414/1993), XXIX/136.

<sup>10</sup> Feraiz alanında müstakil eser yazımı, fıkıh mezheplerinin oluşum döneminden de önceye götürülmektedir. Sahabeden Zeyd b. Sabit'in (öl. 45/665) ilk feraiz risalesini yazdığı rivayet edilmektedir. Tabiinden Süfyan es-Sevrî'nin (öl. 161/778) *Kitâbü'l-Ferâiz*'i ise müstakil feraiz eserlerinin günümüze ulaşan ilk örneklerden biridir. bk. Recep Özdirek - Ali Hakan Çavuşoğlu, "Süfyan es-Sevrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), XXXIII/24.

<sup>11</sup> Abdurrahman Yazıcı, "Üç Ferâiz Metni Çerçevesinde Gelişen Muteahhirin Dönemi Ferâiz Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2013), 149.

<sup>12</sup> Ahmet Özel, *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meshurları* (Ankara: TDV, 2014), 88.

<sup>13</sup> Ali Bardakoğlu, "Ferâiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), XII/263.

<sup>14</sup> Mesela bk. Yasin Ahmed İbrahim Derâdeke, *el-Mîrâs fi's-Serî'ati'l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983); Muhammed Ali es-Sâbûnî, *el-Mevâris fi's-Serî'ati'l-İslâmiyye fi Dav'i'l-Kitâbi ve's-Sünne* (Mekke-i Mükerrreme: Dâru'l-Hadîs, ts.); Ebü'l-Yakzân Atıyye el-Cübbûrî, *Hükümü'l-Mîrâs fi's-Serî'ati'l-İslâmiyye* (Bağdat: Dâru'n-Nezîr, 1969); Muhammed el-'Iyd el-Hatarâvî, *er-Râid fi 'İlmi'l-Ferâiz* (Medîne-i Münevvere: Mektebetü Dârî't-Türâs, ts.); Haseneyn Muhammed Mahlûf, *el-Mevâris fi's-Serî'ati'l-İslâmiyye* (Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1954); Mustafa Müslim, *Mebâhis fi 'İlmi'l-Mevâris* (Cidde: Dâru'l-Menâra, 2004); Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Telhîsu Fikhi'l-Ferâiz* (Riyad: Medâru'l-Vatan, 1423/2002); Muhammed Abdürrahim el-Kişki, *el-Mîrâsü'l-Mukâran* (Bağdat: Dâru'n-Nezîr, 1969); Muhammed eş-Şehhât el-Cündî, *el-Mîrâs fi's-Serî'ati'l-İslâmiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.); Berrâc Cum'a Muhammed Muhammed, *Ahkâmü'l-Mevâris fi's-Serî'ati'l-İslâmiyye*; Ali Himmət Berki, *İslam Hukukunda Feraiz ve İntikal* (İstanbul: Güzel İstanbul Matbaası, 1954); Ali Himmət Berki, *İslam Hukukunda Feraiz ve İntikal* (Ankara: Emel Matbaacılık, 1986); Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslamiyye ve Istılahat-ı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basımevi, 1969), 5/207-407.

<sup>15</sup> Zeynep Cerah, *Gözetilen Hikmetler Açısından Fıkıh'ta Kadınların Mirası* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 295; Abdurrahman Yazıcı, *İslam Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011).

<sup>16</sup> Alpaslan Alkış, "İslam Miras Hukuku İle Türk Medeni Kanun Miras Sisteminin Varisler Yönüyle Karşılaştırılması", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/1 (26 Haziran 2019), 60-79; Abdurrahman Yazıcı, "Fıkıhta Bir Miras Meselesi Olarak Avliyye: Avl Halleri, Kaynağı ve Çözümlerin Değerlendirilmesi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 24 (Ekim 2014); Muhammed Çuçak, "İslam Miras Hukukunda Asabe Ve Bu Yolla Mirasçı Olmak", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (31 Aralık 2020), 25-43; Hüseyin Tekin Gökmenoğlu, "İslam Miras Hukukunda 'Halefiyet', 'Dede Yetimi' ve 'Vacip Vasiyet'", *Dini Araştırmalar* 1/3 (01 Haziran 1999); Kaşif Hamdi Okur, "İslam Hukukunda Miras Engeli Olarak Müslüman Ve

Türk mer'i miras hukuku ile İslam miras hukukunda cari ilkelerin ele alınıp, bu yönüyle karşılaştırıldığı bir çalışmanın bulunmaması, bizi bu konuyu çalışmaya sevk etmiştir.

Hukukun süjesi olan insan ile mal veya eşya arasındaki ilişki, hukuk sistemlerinin temel konularından biri olarak hukuk tarihi boyunca önemini koruyagelmıştır. Birey ile mal veya eşya arasındaki sahiplik ve tasarruf yetkisi veren mülkiyet kavramını bireyden reddederek topluma veya devlete veren sosyalist veya komünist sistemlere karşın, mülkiyet bağını hiçbir kayıt ve sınırla kısıtlamadan bireye veren kapitalist sistemler, birbirlerine tamamen zıt bir görüntü arz etmektedir.

Türk hukuk sistemi ise ferdî mülkiyeti kabul ederek, Türkiye Cumhuriyeti 1982 Anayasası'nın 35. Maddesinde mülkiyet ve miras hakkını birlikte şöyle düzenlemektedir:

"Herkes, mülkiyet ve miras haklarına sahiptir. Bu haklar, ancak kamu yararı amacıyla, kanunla sınırlanabilir. Mülkiyet hakkının kullanılması toplum yararına aykırı olamaz."<sup>17</sup>

Hukuk sistemlerinde mirasla ilgili düzenlemeler incelendiği zaman, bir kısmının aileyi koruyan<sup>18</sup>, bir kısmının ise miras bırakanı koruyan,<sup>19</sup> ferdiyetçi<sup>20</sup> özelliklere sahip oldukları görülmektedir. Aileyi koruyan sistemler miras bırakana tereke üzerinde tasarruf etme yetkisi tanımamakta, böylece malın tamamının aileye kalması için hükümler koymaktadır. Buna karşın -Anglosakson hukuk sisteminde olduğu gibi- miras bırakanı koruyan sistemler ise, kişi hayatında iken tüm malı üzerinde sınırsız tasarruf yetkisine sahip olduğu gibi, aynı şekilde, öldükten sonra da tüm malı üzerinde sınırsız tasarruf etme yetkisini ölene vermektedir. Aslında mirasın aileye kalması ilkesiyle, miras bırakanın malında dilediği gibi ölüme bağlı tasarrufta bulunabilme ilkesi aynı amaca hizmet etmekle birlikte, bu iki ilke arasında bir bakıma çelişki de bulunmaktadır.<sup>21</sup> Çünkü miras bırakan, ölüme bağlı tasarruf yetkisini dilediği gibi kullanarak, malını aile dışında kişi ve kurumlara da aktarabilecektir.

Öte yandan Sosyalist<sup>22</sup> hukuk sistemleri ferdî mülkiyet kavramını baştan tanımadıklarından dolayı, ferdî mülkiyetin bir uzantısı olarak miras kavramını da tanımamakta, kişinin ölümünden sonra malvarlığının topluma veya onun

Gayrimüslim Arasındaki Din Ayrılığı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/2 (01 Nisan 2007), 95-120; Hilal Özay, "İslam Miras Hukukunun Özellikleri", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 3/2 (31 Aralık 2018), 203-224.; Abdurrahman Yazıcı, "Fıkıhta Meşhur Bir Miras Meselesi Olarak Ömeriyyeteyn: Kaynağı, Ortaya Çıktığı Haller ve Çözümü", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/35 (01 Eylül 2013), 223-244; Abdurrahman Yazıcı, "İslam Miras Hukuku İle Türk Medeni Kanunu Miras Sisteminin Mukayesesi", *Ekev Akademi Dergisi*, (ts.), 14.

<sup>17</sup> Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (Türkiye Cumhuriyeti Anayasası), 2709 (18 Ekim 1982).

<sup>18</sup> Ali Naim İnan vd., *İnan Türk Medeni Hukuku Miras Hukuku* (Ankara: Seçkin, 2008), 49, 50; Zahit İmre-Hasan Erman, *Miras Hukuku* (İstanbul: Beta, 1989), 3.

<sup>19</sup> İnan vd., *İnan Miras Hukuku*, 50.

<sup>20</sup> İmre - Erman, *Miras Hukuku*, 3, 4.

<sup>21</sup> Selim Kaneti, "Türk Miras Hukukunun Anayasal Temelleri", *Journal of Istanbul University Law Faculty* 54/1-4 (12 Temmuz 2011), 237-244.

<sup>22</sup> İmre - Erman, *Miras Hukuku*, 4.

kurumlaşmış hali olan devlete kalması gerektiğini savunmaktadır. Bu görüşe toplumu koruyan ya da kolektivist görüş adı verilir.<sup>23</sup> Böylece sosyalist sistem ne aileyi ne ferdi koruyan, buna mukabil toplumu, devleti koruyan bir görüntü arz etmektedir.

Türk hukuk sisteminde yer alan miras düzenlemeleri ise kısmen aileyi, kısmen de ferdi koruyan özellikler arz etmektedir. Buna göre Türk Miras Hukukunun hem aileyi hem de ferdi koruyan hükümler içermesi sebebiyle, karma yaklaşımı kabul ettiği söylenebilir. Nitekim TMK, sevk ettiği maddelerde yasal mirasçılığı düzenlediği gibi, miras bırakana mansup mirasçı belirleme imkânı da tanımaktadır. İslam hukuku ise yasal mirasçılığı temel kabul etmekle birlikte, irâdî mirasçılığı da tamamen reddetmemekte, sınırlı da olsa miras bırakana vasiyet yapma serbestisi getirerek, böylece dengeli bir yol çizmektedir.

Bu çalışmada miras hukukunda geçerli ilkeler bağlamında Türk Mer'î Hukuku ve İslam Hukuku incelenecektir.

### 1. Türk Mer'î Miras Hukukunda Cari İlkeler

Türk mer'î miras hukukunda tereke<sup>24</sup> kişinin sağlığındaki mal varlığının tamamını ifade etmemektedir. Nitekim kişinin sağlığında mal varlığına dahil olan bazı haklar terekeye geçmediği gibi, sağlığında mevcut olmayan bazı haklar da terekeye geçebilmektedir. Mesela intifa hakkı, süknâ hakkı, aksi kararlaştırılmadıkça irtifak hakları, adi ortaklık, aile ortaklığı, nafaka talep hakkı gibi haklar terekeye intikal etmemektedir. Yine, boşanma davası açma hakkı gibi kişiye sıkı sıkıya bağlı olan haklar da terekeye geçmez. Öte yandan kişiye sıkı sıkıya bağlı olmasına rağmen terekeye intikal eden fikri haklar, bir istisna teşkil etmektedir. Sağlığında mevcut olmadığı halde terekeye dahil olan hakka örnek olarak, kişinin sağlığında açtığı boşanma davası ölümünden sonra sonuçlanınca, hâkimin geriye dönük olarak tespit ettiği nafaka verilebilir. Nitekim bu hak, kişinin hayatındayken henüz mevcut olmamasına rağmen, ölümünden sonra doğmakta ve terekeye intikal etmektedir.

Mer'î hukukta miras bırakanın tüm malvarlığı terekeye dahildir. Tüm malvarlığı ifadesi ile, kişinin maddi değerle ölçülebilen, malvarlığının tüm aktifleri ve pasifleri kastedilmektedir. Yani mevcut malları, alacakları ve borçları, tamamıyla tereke kapsamındadır. Bundan mütevellit, mirasçılar mirası reddetmedikleri takdirde, miras bırakanın borçlarını, velev ki terekeyi aşsa bile, kendi mal varlıklarıyla ödemekle sorumludurlar.

TMK'ya göre yasal mirasçıların belirlenmesinde zümre usulü<sup>25</sup> esas alınmaktadır. Zümre usulü kısaca, soy bağıını esas alarak miras bırakana yakınlığına göre kan hısımlarını belirli gruplara ayırarak, varislerin kimler olduğunu tespit etme yöntemidir denebilir. Buna göre kan hısımları dört zümreye ayrılırlar. Bunlardan ilk

<sup>23</sup> İnan vd., *İnan Miras Hukuku*, 50, 51.

<sup>24</sup> İlhan Öztrak, *Miras Hukuku* (Giriş-Kanundan Doğan Mirasçılık-Ölüme Bağlı Tasarruflar) (Ankara: Sevinç Matbaası, 1968), 11, 12.

<sup>25</sup> İnan vd., *İnan Miras Hukuku* 85 vd.; İmre - Erman, *Miras Hukuku*, 12 vd.; Nüşin Ayiter - Ahmet M. Kılıçoğlu, *Miras Hukuku* (Ankara: Yetkin, 1989), 44 vd.

üç zümre TMK'ya göre mirasçı iken, dördüncü zümre mirasçı kabul edilmemiştir. 1. Zümre; miras bırakanın furuu yani oğlu/oğulları ve kızı/kızlarıdır. Birinci zümre, kız erkek ayrımı olmaksızın, eşit olarak mirasçı olur.<sup>26</sup> Ayrıca burada halefiyet<sup>27</sup> esas geçerlidir.<sup>28</sup> Buna göre mesela miras bırakanın oğlu, kendisinden önce ölmüş ise ve oğlun oğlu/kızı yani miras bırakanın torunları varsa, babalarının yerine geçerek onun hakkını alır ve aralarında eşit olarak paylaşırlar. 1. Zümrenin mirasçılığı Medeni Kanun Md. 495'te düzenlenmiştir. 2. Zümre anne, baba ve bunların furuu yani kardeşlerdir. 3. Zümre büyükanne, büyükbaba ve onlardan olanlar yani amca, hala, dayı, teyzedir. TMK'da mirasçı olarak kabul edilmeyen 4. Zümre ise büyükanne ve büyükbabaların anne ve babaları ile bunların fürularıdır.

Zümrelerin mirasçılığında zümreler arası sıra esas geçerlidir. Buna göre 1. Zümrede mirasçı varken 2. Zümre hiçbir şekilde mirasçı olamaz. Bu ilke gereği miras bırakanın çocuğu varsa, anne babası mirasçı olamamaktadır. Aynı şekilde 2. Zümrede mirasçı varsa 3. Zümre de mirasçı olamaz.

TMK'ya göre yasal mirasçılar bu üç zümre kan hısmı ile sınırlı değildir. Bunun yanında kan hısmı olmayan eş<sup>29</sup>, evlatlık<sup>30</sup> ve devlet<sup>31</sup> de yasal mirasçı olarak düzenlenmiştir.

Sadece meşru çocuklar değil, evlilik dışı olan çocuk<sup>32</sup> da Medeni Kanun tarafından mirasçı kabul edilmiştir.<sup>33</sup> Ancak bunun için miras bırakan ile soy bağının kurulması zorunludur.

Yasal mirasçılardan sağ kalan eşin<sup>34</sup> mirasçılığı Medeni Kanun Md. 499'da düzenlenmiştir. Eşin miras payı, kimlerle birlikte mirasçı olduğuna göre değişiklik arz etmektedir. Buna göre eş; 1. Zümre ile  $\frac{1}{4}$ , 2. Zümre ile  $\frac{1}{2}$ , 3. Zümre ile  $\frac{3}{4}$  miras payı almakta, şayet üç zümreden de hiç kimse yoksa, terekenin tamamı eşe kalmaktadır.

Evlatlık da Medeni Kanun Md. 500'e göre, aynı öz çocuk gibi mirasçı olmaktadır. Evlatlığın furuu da çocukların furuu gibi halefiyet ilkesinden yararlanır. Buna göre evlatlık, evlat edinenden önce ölmüş ve evlatlığın da çocuğu varsa babasının mirasını alır. Öte yandan evlatlığın mirasçılığı, karşılıklı tevarüs şeklinde olmayıp tek taraflıdır. Bu ilke gereği, evlat edinen ölünce evlatlık mirasçı olurken, evlatlık önce ölse evlat edinen evlatlığa mirasçı olamaz. Evlatlığın mirasçılığı ile ilgili bir başka husus da evlatlığın kendi anne babası ile mirasçılık bağının devam ediyor

<sup>26</sup> TMK. Md. 495.

<sup>27</sup> TMK. Md. 495, 496.

<sup>28</sup> Ayiter - Kılıçoğlu, *Miras Hukuku*, 48-50.

<sup>29</sup> İnan vd., *İnan Miras Hukuku*, 116 vd.

<sup>30</sup> İmre - Erman, *Miras Hukuku*, 34 vd.

<sup>31</sup> İnan vd., *İnan Miras Hukuku*, 159-161; Ayiter - Kılıçoğlu, *Miras Hukuku*, 69.

<sup>32</sup> İmre - Erman, *Miras Hukuku*, 31 vd.

<sup>33</sup> TMK. Md. 498.

<sup>34</sup> İmre - Erman, *Miras Hukuku*, 39 vd.; Ayiter - Kılıçoğlu, *Miras Hukuku*, 59 vd.

olmasıdır. Yani evlatlık hem evlat edinene hem de kendi anne babasına aynı anda mirasçı olmaktadır.<sup>35</sup>

TMK'ya göre yasal mirasçılarının sonuncusu devlettir. İlk üç zümrede kan hısmı yoksa, eş ve evlatlık da bulunmuyorsa veya hayatta değilse, miras bırakan da ölüme bağlı bir tasarrufta bulunmadığı takdirde, devlet mirasçı olmaktadır.<sup>36</sup> Aynı şekilde, mirasçılarının kimler olduğunun hiçbir şekilde bilinmemesi durumunda da devlet mirasçı olmaktadır.<sup>37</sup> Ancak devletin mirasçılığı diğer mirasçılarının mirasçılığından farklılık arz etmektedir. Nitekim diğer yasal mirasçılarının mirasçılığında külli halefiyet<sup>38</sup> ilkesi geçerli iken<sup>39</sup>, devletin mirasçılığında bu ilke geçerli değildir. Bunun anlamı şudur: Miras bırakanın borçlarına karşı devletin sorumluluğu, terekede yer alan mallarla sınırlıdır. Bir başka deyişle devlet, ölenin borcuna varis olmamaktadır.

Yasal mirasçılık asıl, iradi mirasçılık<sup>40</sup> ise istisnadır. Herkes mirasının kaderini iradi olarak belirleme hakkına sahip olmakla birlikte, kimsenin bunu yapma zorunluluğu bulunmamaktadır. Kanun koyucu yasal mirasçılığı iradi mirasçılıktan ön planda tutmuş ve tercih etmiştir. Bunun yanında iradi mirasçılık mümkün olmakla birlikte bazı sınırlamalara tabidir. Bu sınırlamalar yasal mirasçılarının hakkını korumaya yöneliktir. Bazı mirasçılara mahfuz hisse belirlenmesi bunu göstermektedir. İradi mirasçılık, sadece ölüme bağlı tasarruf<sup>41</sup> adı verilen hukuki işlemlerle kurulabilmektedir.

Mer'î hukukta mirasla ilgili hükümlerin İsviçre Medeni Kanun'u örnek alınarak hazırlanan TMK'nın 495 ile 682. Maddeleri arasında yer aldığına daha önce değinilmişti. Dolayısıyla TMK, kaynağı itibarıyla beşerî bir kanundur. Bundan da öte, TMK'da yer alan birçok düzenleme, Türk örf-âdetleri ve toplum yapısından da kaynaklanmamaktadır.

İslam hukuku, sosyalist, komünist, kapitalist vb. sistemlerden farklı bir mülkiyet anlayışı getirdiği gibi, miras hukukunda da kendine özgü bir sistem takip etmiştir. Bu çerçevede "İslam'ın kendine mahsus bir veraset ve intikal usulü vardır."<sup>42</sup>

## 2. İslam Miras Hukukunda Cari İlkeler

İslam miras hukukunda cari ilkeleri ise şöyle sıralamak mümkündür:

İlk olarak İslam miras hukuku kaynağı bakımından ilahidir. Bu çerçevede, mirasçılar ve hisseleri Şarî Teâlâ tarafından belirlenmiştir. İslam hukukunda, devlet,

<sup>35</sup> TMK. Md. 500 ve 495.

<sup>36</sup> İmre - Erman, *Miras Hukuku*, 38, 39.

<sup>37</sup> TMK. Md. 594.

<sup>38</sup> Külli halefiyet mirasçının murisin borçlarından kendi mamelekiyle de sınırsız olarak mesul olması demektir. bk. Ayiter - Kılıçoğlu, *Miras Hukuku*, 37. Ayrıca bk. Öztrak, *Miras Hukuku*, 14.

<sup>39</sup> İmre - Erman, *Miras Hukuku*, 8-10.

<sup>40</sup> İnan vd., *İnan Miras Hukuku*, 162.

<sup>41</sup> İnan vd., *İnan Miras Hukuku*. 162 vd.

<sup>42</sup> Osman Keskiöglü, *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1999). 274.

yapısı, organları, işleyişi gibi bazı hususlar, Kur'an'da detaylı hükümlerle değil, şûrâ<sup>43</sup> gibi ilkesel hükümlerle belirlenmiştir. Buna mukabil miras hukuku; kimlerin mirasçı olacağına, mirasçıların paylarına,<sup>44</sup> mirasın taksiminde dikkat edilmesi gereken esaslara<sup>45</sup> kadar detaylı olarak Kur'an'da belirlenmiştir.

İslam'da hemen her hüküm, tedricî ilkesine riayet edilerek konulmuştur. Bu çerçevede miras hükümleri de tedricen meşru kılınmıştır. Bu çerçevede; mirasla ilgili henüz bir ayetin inmediği, bir belirlemenin bulunmadığı zaman diliminde, sadece erkeklerin mirasçı kabul edilmeleri gibi cahiliye dönemi uygulamaları devam etmiş, hicret sonrası oluşan "muâhât" (kardeşlik anlaşması) çerçevesinde, birbirleriyle kardeş ilan edilenler arasında mirasçılık cereyan etmiş, bilahare ölüm anı geldiğinde miras bırakanın vasiyet etmesi emri gelmiş<sup>46</sup>, sonrasında ise akrabaların birbirlerine daha yakın oldukları ifade edilerek, akrabalar arasında tevarüs cereyan edeceği meşru kılınmıştır.<sup>47</sup>

Muris hayatı boyunca kazandığı malda, hayatta iken sınırsız şekilde tasarruf etmeye yetkilidir. Bunun tek istisnası, hukukun koyduğu bazı sınırlamalardır.<sup>48</sup> Kişinin hayatında iken yapacağı ve tenfizi ölüm sonrasında gerçekleşecek olan vasiyet ile, malında ölüm sonrası tasarrufta bulunma imkânı da bulunmaktadır. Ancak şu unutulmamalıdır ki; Sa'd b. Ebî Vakkâs (öl. 55/675) hastalığı sırasında kendisini ziyarete gelen Rasûlullah'a, bir kızından başka mirasçısı olmaması dolayısıyla tüm malını vasiyet etmeyi düşündüğünü söylemiş, bunun üzerine Hz. Peygamber buna izin vermemiş, yarısını teklif ettiğinde yine izin vermemiş, üçte birini vasiyet etmeyi sorduğunda ise, bu orana dahi pek hoş bakmamakla birlikte izin vermiş ve "mirasçıların sende sonra zengin bırakman, onları insanlara avuç açan yoksul kimseler olarak bırakmandan daha hayırlıdır." buyurmuştur.<sup>49</sup> Buna göre, gerekli olmadığı halde vasiyet bırakmak, fıkıh mezheplerince tavsiye edilmemektedir. Kişinin vasiyet yapmayı tercih etmesi durumunda da bu yetkisi sınırsız değildir. Ölümüne bağlı tasarruflar çerçevesinde, terekesinin teçhiz-tekfin masrafları ile borçların ödenmesinden sonra arta kalan miktarın ancak 1/3'ünde tasarrufta bulunabilecektir.<sup>50</sup> Bu durumda terekenin kalan 2/3'ü ise tüm varisler lehine mahfuz hisse olarak korunmaktadır. Tasarruf nisabını aşmış mahfuz hisseye tecavüz edecek şekilde yapılan vasiyet, Hanefiler, Şafîiler, Hanbeliler, Zeydîler ve İmamîlere göre

43 Kur'an-ı Kerim Meâli, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), Âl-i İmrân, 3/159; Şura, 42/38.

44 en-Nisâ 4/11, 12, 176.

45 en-Nisa 4/8.

46 el-Bakara 2/180.

47 el-Enfal 8/75; el-Ahzâb 33/6.

48 Mülkiyet hakkının sınırlandırılması ile ilgili bk. Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1996), 3/82-104.

49 Müslim b. Haccâc Ebû'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim, *Sahîh* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), Vasiyye, 5 (1628).

50 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, el-Câmi'u's-Sahîh, "Vesâyâ", 2, 3; Müslim, *Sahîh*. Vasiyye, 5 (1628).

muteber olmakla birlikte icrası varislerin iznine mevkuftur,<sup>51</sup> yani varisler izin verilerse vasiyet icra edilir, vermezlerse vasiyet geçersiz olur.

Sadece karı ve kocadan veya anne baba ve çocuklardan oluşan, toplumun en küçük yapı taşına modern dönemde çekirdek aile adı verilmektedir.<sup>52</sup> Buna büyükanne, büyükbaba, amca, hala, dayı, teyze gibi akrabaları da eklediğimizde geniş aile<sup>53</sup> oluşmaktadır.<sup>54</sup> Sayılanlara ek olarak kayın hısımlarını ve sözleşmeyle ailede çalışan işçi ve hizmetlileri de dahil ettiğimizde, en geniş anlamda aileden bahsetmiş oluruz.<sup>55</sup> Ayetlerde yer alan mirasçılar incelendiğinde, bunların belirlenmesinde sadece çekirdek aile değil, geniş ailenin de dikkate alındığı görülmektedir. Zümre sistemini esas alan TMK, çocuğun varlığı durumunda anne babayı mirastan mahrum ederken, İslam hukukunda ashab-ı feraiz ve asabe ile kan hısımlarına daha geniş bir çerçevede mirasın ulaşımı sağlanmış olmaktadır.

İslam Hukukunda her hak sahibine mirastan payı verildiğinden dolayı, varise vasiyet yoktur<sup>56</sup>. Çünkü varisler de bunların terekeden alacakları paylar da Şârî Teâlâ tarafından belirlenmiştir. Bu belirleme üzerine ayrıca vasiyete ihtiyaç bulunmadığı gibi, varise vasiyet edilmesi durumunda da ilgili hadis gereği bu vasiyet geçersizdir. Bu durum, Şârî'in belirlediği farz paylarda gözettiği dengenin değiştirilmesi gibi değerlendirilmiştir.

İslam miras hukukunda temel mirasçılık sebepleri karâbet (kan bağı veya rahim yoluyla oluşan akrabalık) ve nikahtır.<sup>57</sup> Nitekim ashab-ı feraiz, asabe ve zevi'l-erham, karâbet sebebiyle; eş ise nikah sebebiyle mirasçı olmaktadır.

İslam Hukukunda miras bırakanı öldürme suçu, mirastan mahrum olma sebebidir<sup>58</sup>. Bunun dışında miras bırakanın ölüme bağlı tasarrufuyla varislerinden birini mirasçılıktan çıkarması<sup>59</sup> söz konusu değildir.

Ölümlerle birlikte mirasın varislere cibrî intikali söz konusudur. Buna göre miras bırakan, varisi reddedemez ve onun mirasçı olmasına da engel olamaz. Varisin

51 Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/437.

52 TMK. Md. 185.

53 TMK. Md. 335-363.

54 Ender Ethem Atay vd., *Temel Hukuk Bilgisi*, ed. Hüseyin Özcan (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2020), 177.

55 Murat Topuz vd., *Medeni Hukuk Bilgisi*, ed. Hayriye Şen Doğramacı (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2020), 59.

56 Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvî'nî İbn Mâce, Sünen (Dâru İhyâ'î'l-Kitabî'l-Arabîyye, ts.), II/906 (2714); Buhârî, "Vesâyâ", 6; Nesâî, *Vesâyâ*, 5 (3671).

57 el-Cübbürî, *Hükmü'l-Mirâs fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye*, 35-37; el-Hatarâvî, *er-Râid fi 'İlmi'l-Ferâiz*, 7-8; el-Useymin, *Telhîsu Fikhi'l-Ferâiz*, 7. Mezhepler arasında görüş farklılıkları bulunmakla beraber velâ da mirasçılık sebepleri arasında sayılmaktadır. Mesela Hanefiler velânın mirasçılığının nesh olmadığı görüşündedir. Buna göre azatlı köle ve kendileriyle velâ sözleşmesi yapılan kimseler de velâ sebebiyle mirasçı olmaktadır.

58 Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman Dârimi, *Sünen* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1412), IV/1988 (3122); IV/1989 (3128).

59 TMK. Md 510'da olduğu gibi.

kendisini Şârî yerine koyarak mirasçı ataması<sup>60</sup> söz konusu olmadığı gibi, varis de mirası reddedemez.

İslam'da yetimlerin bakılıp büyütülmesi ve korunması son derece teşvik edilmesine rağmen,<sup>61</sup> cahiliye döneminde uygulanan evlatlık müessesesi İslam Hukukunda kaldırılmış,<sup>62</sup> böylece nesebin karışması gibi toplumsal önemli bir problemin oluşması engellenmiştir. Evlatlık kurumu kaldırıldığı gibi, İslam miras hukukunda evlatlık mirasçı da değildir. Bununla birlikte bakılıp büyütülen yetim vb. çocuklara vasiyette bulunmanın önünde herhangi bir engel bulunmamaktadır. Hatta velâyı mirasçılık sebebi gören mezheplere göre, bu kişilerle velâ anlaşması yapılarak tevârüs bağı da kurulabilir.

Terekenin varislere intikalinde külli halefiyet söz konusu değildir<sup>63</sup>. Bunun gereği olarak mirasçılar, miras bırakanın terekeyi aşan borçlarından sorumlu olmamaktadırlar. Terekede yapılacak işlemler sırasıyla teçhiz-tekfin, borçların ödenmesi, vasiyetin yerine getirilmesi, sonra da kalanın mirasçılar arasında bölüşülmesidir.

### 3. Değerlendirme

TMK mirasçuları, kanuni mirasçılar<sup>64</sup> ve mansup mirasçılar<sup>65</sup> olarak ikiye ayırmak suretiyle miras hukukunu kanunlaştırmıştır.<sup>66</sup> İslam Hukukunda ise ilke olarak mansup mirasçılık söz konusu değildir.<sup>67</sup> Türk mir'î hukukunda kanuni mirasçılar; miras bırakanın kan hısımları, eş, evlatlık ve hazine ya da devlettir. İslam

<sup>60</sup> TMK. Md 516'da olduğu gibi.

<sup>61</sup> Mesela bk. el-Bakara 2/83, 177, 215, 220; en-Nisa 4/36, 127; el-Enfâl 8/41; el-Haşr 59/7; el-İnsân 76/8; el-Fecr 89/17; el-Beled 90/16; ed-Duhâ 93/6; Müslim, Sahîh, .Züh'd, 42 (2983); Muhammed b. İsa b. Sevra b. Musa b. Dahhâk Tirmizi, *Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 1998), el-Birr ve's-Sıla, 14 (1917).

<sup>62</sup> el-Ahzâb 33/4.

<sup>63</sup> Burada halefiyete kısaca değinmekte yarar bulunmaktadır. Kelime anlamı itibarıyla halefiyet, birinin yerine geçmiş olma halini ifade etmektedir. bk. D. Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996). Halefiyet md. 453. Hukuki bir terim olarak ise halefiyet, bir kimseye ait olan hakların başka birine geçmesidir. Bu kavram Borçlar hukukunda kullanıldığı gibi Miras hukukunda da kullanılmaktadır. Bununla birlikte miras hukukunda kavramın iki farklı kullanımı söz konusudur. Bunlardan biri varislerden birinin hayatta bulunmaması durumunda fûruunun onun yerine geçerek mirasçı olmasını ifade etmektedir. İslam Hukukunda dede yetimi tartışmaları, zevi'l-erhamda halefiyet, modern hukukta 1. Zümre varislerin mirasçılığında halefiyet bununla ilgilidir. Diğeri ise varisin miras bırakanın yerine geçmesi, bir başka ifadeyle ölenin terekesinin mirasçılara geçmesini ifade etmektedir. Bu da külli ve cüz'î halefiyet olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Modern hukukta terekenin aktif ve pasifiyle bir bütün olarak varislere intikal etmesine külli halefiyet adı verilmektedir. İslam hukukunda varislerin miras bırakanın borçları karşısındaki mali sorumlulukları tereke ile sınırlı olduğundan, bir başka deyişle terekenin tamamı değil sadece borca tekabül etmeyen kısmı varislere intikal ettiğinden, buna da cüz'î halefiyet adı verilmektedir.

<sup>64</sup> İnan vd., *İnan Miras Hukuku*; İmre - Erman, *Miras Hukuku*. 118 vd.; Ayiter - Kılıçoğlu, *Miras Hukuku*. 101 vd.

<sup>65</sup> İnan vd., *İnan Miras Hukuku*; İmre - Erman, *Miras Hukuku*. 118 vd.; Ayiter - Kılıçoğlu, *Miras Hukuku*. 101 vd.

<sup>66</sup> İnan vd., *İnan Miras Hukuku*. 71.

<sup>67</sup> Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1996), 1/497.



Hukukunda ise yasal mirasçı olarak ashab-ı ferâiz, asabe, zevi'l-erham grupları bulunmaktadır ve bunlar sırasıyla miracı olurlar. Miras bırakanın, malının 1/3'ünü geçmeyecek şekilde, yasal mirasçıları dışındaki kişi veya kurumlara yapacak olduğu vasiyetin<sup>68</sup> ise mansup mirasçılığa benzediği söylenebilir.

Türk mer'i hukuk sisteminde intifa hakkı TMK Md. 568'de düzenlenmiştir.<sup>69</sup> Ancak İslam miras hukukunda terekede "intifa hakkı" söz konusu değildir.<sup>70</sup>

İslam Hukukunda miras bırakanın fûruu bulunsun veya bulunmasın, anne ve baba daima, her halükârda mirasçı olmaktadır. Hâlbuki TMK 1. Zümrenin varlığı durumunda anne babayı mirasçı kabul etmemektedir. "Altsoyu bulunmayan miras bırakanın mirasçıları, ana ve babasıdır."<sup>71</sup> Yani ölenin çocuğu varsa hatta çocuğu bulunmayın evlatlığı varsa, anne-babası mirasçı olamamaktadır.

Nesebi sahih olmayan çocuk İslam Hukukunda varis olamazken<sup>72</sup> TMK'da evlilik dışı çocuk mirasçı olarak kabul edilmiştir.<sup>73</sup>

TMK miras payında kadın ve erkek arasında mutlak bir eşitlik gözetmektedir. Nitekim yasal mirasçılardan kan hısımlarını düzenlerken ilk olarak 1. Zümreyi, miras bırakanın altsoyunu ele almış ve "Miras bırakanın birinci derecede mirasçıları onun altsoyudur. Çocuklar eşit olarak mirasçılardır."<sup>74</sup> şeklinde düzenlemiştir. Yine 2. Zümreyi düzenlerken "Altsoyu bulunmayan miras bırakanın mirasçıları, ana ve babasıdır. Bunlar eşit olarak mirasçılardır." ifadesiyle düzenlemiştir. Aynı durumu 3. Zümre mirasçıların Md. 497'de yer alan düzenlemesinde de görmek mümkündür. İslam Hukukunda ise kadın ile erkek bazen eşit pay alırken, çoğu kez de erkeğin kadından fazla pay alması söz konusudur. Mesela miras bırakanın bir oğlu ile bir kızı beraber buldukları zaman, oğlu kızının iki katı pay almaktadır. Aynı durumda iki kız olursa kızlar 2/3'ü aralarında paylaşırlar. Oğlu yok sadece bir kızı varsa, mirasın yarısı kızıdır. Anne babanın mirasçılığına gelince; miras bırakanın çocuğu veya kardeşi hayatta ise annesi de babası gibi 1/6 hisse alır. Ama oğlu veya kardeşi yoksa anne babası ikili birli mirasçı olacaktır.<sup>75</sup> Verdiğimiz örneklerde görüldüğü üzere, kadın ile erkeğin İslam hukukuna göre mirastaki paylarında mutlak bir eşitlik söz olmadığı gibi, her durumda ikili birli, erkeğin payının kadının payının iki katı olması da söz konusu değildir. Bunun hikmetlerinden biri olarak, erkeğin mehir ve nafaka

<sup>68</sup> Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/499.

<sup>69</sup> Ayiter - Kılıçoğlu, *Miras Hukuku*. 232, 233. Ayrıca bk. TMK. Md. 517, 601, 652.

<sup>70</sup> Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, 1/499.

<sup>71</sup> TMK. Md. 496.

<sup>72</sup> Ahmet Şerbasi, *İslam Fıkhı*, çev. Mustafa Özcan vd. (İstanbul: Özgü Yayınları, 2011). 475-476.

<sup>73</sup> TMK. Md. 498.

<sup>74</sup> TMK. Md. 495.

<sup>75</sup> en-Nisa 4/11.

ödemekle sorumlu<sup>76</sup> olmasına rağmen, kadının mehir ve nafaka alacaklısı olması zikredilebilir.<sup>77</sup>

Evlad edinme müessesesi İslam'da kaldırılmış olup<sup>78</sup> bu hukuki düzenlemenin bir sonucu olarak evlatlığın evlat edinene mirasçılığı da söz konusu değildir. TMK'da ise evlatlık, öz çocuk gibi mirasçı olmakta, bununla birlikte öz anne babasına mirasçılığı da devam etmektedir.<sup>79</sup>

Miras bırakanın varisini mirastan ıskat etmesi<sup>80</sup> ya da varisin mirası reddetmesi<sup>81</sup> İslam Hukukunda söz konusu değildir. Ama TMK mirasçılıktan çıkarmayı<sup>82</sup> ve mirası reddi<sup>83</sup> oldukça detaylı bir şekilde düzenlemiştir.<sup>84</sup>

Miras sistemlerinde miras bırakanın borçları ile ilgili olarak, tereke mevcudu ile sorumluluk ve kişisel mal varlığı ile sorumluluk olmak üzere iki farklı anlayış bulunmaktadır.<sup>85</sup> TMK'nın kabul ettiği külli halefiyet ilkesi<sup>86</sup> gereği, aktifi ve pasifiyle, miras bırakanın tüm mal varlığı mirasçılara intikal ettiğinden<sup>87</sup> varisler miras bırakanın tüm borçlarını, yeterse terekeden yetmezse kendi mal varlıklarından ve müteselsilen<sup>88</sup> ödemek zorundadır. Öyle ki bu durum "başka hiçbir medeni kanunda Türk ve İsviçre Medenî Kanunlarında olduğu kadar sert bir şekilde düzenlenmiş değildir."<sup>89</sup> Miras bırakanın özellikle terekeyi aşan borcu varsa, bunu kendi mal varlıklarından ödemek istemeyen varisleri bu yükümlülükten kurtarmak amacıyla, mirasın reddi<sup>90</sup> müessesesi kabul edilmiştir. İslam Hukukunda ise mirasın reddi müessesesi bulunmadığı gibi, buna ihtiyaç da bulunmamaktadır. Çünkü varislerin miras bırakanın borçlarını ödeme yükümlülükleri, tereke ile sınırlıdır. Borcun terekeyi aşan miktarını varisler kendi mallarından ödemekte serbest olmakla birlikte, böyle bir zorunluluk söz konusu değildir. Tereke üzerinde sırasıyla ilk olarak teçhiz-tekfin masrafları çıkarılır, sonra borçlar ödenir, vasiyet varsa, kalan miktarın 1/3'ünden vasiyet yerine getirilir, bundan sonra arda kalan miktar ise varisler arasında usulüne uygun olarak pay edilir.

Tasarruf nisabı ve mahfuz hisse konusunda da temel bazı farklar söz konusudur. TMK bazı varisleri diğerlerine veya bizzat miras bırakana karşı koruyup

<sup>76</sup> Hayreddin Karaman, *Yeni Gelişmeler Karşısında İslâm Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 33.  
<sup>77</sup> Bu durumun diğer hikmetleri ile ilgili olarak bk. Said Nuri Akgündüz, "Hikmet-i Teşrîf Açısından Miras Paylarıyla İlgili Bazı Hükümlerin Yorumlanması", *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 10 (31 Aralık 2020), 183-201.  
<sup>78</sup> el-Ahzâb /4, 5.  
<sup>79</sup> TMK. Md. 500.  
<sup>80</sup> İnan vd., *İnan Miras Hukuku*, 370 vd.; İmre - Erman, *Miras Hukuku*, 229 vd.  
<sup>81</sup> İnan vd., *İnan Miras Hukuku*, 501 vd.; TMK. Md. 605-618.  
<sup>82</sup> TMK. Md. 510.  
<sup>83</sup> TMK. Md. 605-618.  
<sup>84</sup> Ayiter - Kılıçoğlu, *Miras Hukuku*. 234 vd.  
<sup>85</sup> İnan vd., *İnan Miras Hukuku*, 78, 79; İmre - Erman, *Miras Hukuku*, 410 vd.  
<sup>86</sup> İnan vd., *İnan Miras Hukuku*. 71-75.  
<sup>87</sup> İmre - Erman, *Miras Hukuku*. 312.  
<sup>88</sup> İnan vd., *İnan Miras Hukuku*. 554, 555; TMK 641 (EMK 582).  
<sup>89</sup> Öztrak, *Miras Hukuku*, 15.  
<sup>90</sup> İmre - Erman, *Miras Hukuku*, 322 vd.

onların hisselerini mahfuz hisse olarak adlandırırken, miras bırakanın dilediği gibi işlem yapmakta serbest olduğu kısma da “tasarruf edilebilir kısım” adını vermiştir.<sup>91</sup> Mirasçılar arasında altsoy, ana baba ve eş, saklı pay sahibi mirasçılar olarak düzenlenmiştir.<sup>92</sup> Saklı pay, altsoy için yasal miras payının ½’si, ana ve babadan her biri için yasal miras payının ¼’ü, sağ kalan eş için altsoy veya ana baba zümresiyle birlikte mirasçı olması halinde yasal payının tamamı, diğer hallerde yasal miras payının ¾’üdür.<sup>93</sup> Eski TMK mahfuz hisseyi 453. Maddesinde düzenlemekteydi ve 3. bendinde kardeşlerden her biri için kanuni miras hakkının ¼’ü mahfuz hisse olarak belirlenmişti. Ancak yapılan değişiklikle bu hüküm kaldırılmış ve kardeşler mahfuz hisse sahibi olmaktan çıkarılmışlardır.<sup>94</sup> İslam hukuku ise herhangi bir mirasçının hissesini diğerinden ayrı olarak koruma altına almamış, tüm mirasçıların hisselerini korumuştur. Nitekim miras bırakanın vasiyet gibi ölüme bağlı hukuki işlemlerle malında tasarruf edebileceği kısım azami 1/3’tür. Kalan 2/3 ise sadece belli mirasçılar için değil, tüm mirasçılar lehine korunmuş mahfuz hissedir.

Karşılıklı veya karşılıksız olarak yapılacak bir sözleşmeyle mirastan feragat<sup>95</sup> TMK’da kabul edilmesine rağmen<sup>96</sup> İslam hukukunda söz konusu değildir. Türk mer’i hukukuna göre varis, miras bırakan ile yapacağı ivazlı veya ivazsız (karşılıklı veya karşılıksız) bir sözleşme ile mirastan feragat edebilmektedir. Ancak bu sözleşme İslam hukukunda geçersizdir.

Kişi hayattayken malı üzerinde yasak olmayan her tasarrufu yapabileceği gibi, çocuklarına bazı harcamalar yapması ve hediyeler alması da mümkündür. Burada da asıl olan çocukları arasında eşit davranmasıdır. Çünkü Nu’mân b. Beşîr’e babası bir bağışta bulunmuş, Hz. Peygamber, “Diğer tüm çocuklarına da benzerini bağışladın mı?” diye sormuş, babası hayır deyince, ona bağışladığını geri almasını söylemiştir.<sup>97</sup> Buna göre miras bırakan, malı üzerindeki tasarruflarında muhtemel mirasçılar arasında adalete riayet ederek davranmalıdır. Ancak miras bırakan, hayattayken çocukları arasında fark gözeterek yaptığı harcamaların, vefat sonrasında geri alınması söz konusu değildir. Miras bırakanın varislerinden birine diğerlerinden farklı olarak yaptığı hediye verme, eğitim yardımında bulunma, evlendirme masrafları gibi hayattaki kazandırmaların geri verilmesini veya terekeden mirasa mahsup edilmesini

<sup>91</sup> bk. TMK. Md. 505 vd.

<sup>92</sup> İnan vd., *İnan Miras Hukuku*, 308 vd.; Ayiter - Kılıçoğlu, *Miras Hukuku*, 171 vd.; TMK. Md 506.

<sup>93</sup> Bk. TMK. Md. 506 vd.

<sup>94</sup> Türk Medeni Kanunu (Eski) (TMK (Eski)), *Resmi Gazete* 743 (17 Şubat 1926), Madde 453 – (Değişik: 14/11/1990 - 3678/12 md.).

<sup>95</sup> İnan vd., *İnan Miras Hukuku*, 269-274; İmre - Erman, *Miras Hukuku*, 181 vd.; Ayiter - Kılıçoğlu, *Miras Hukuku*, 147 vd.

<sup>96</sup> TMK. Md. 528.

<sup>97</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail Buhârî, *Sahîh (Dâru Tavkı’n-Necât, 1422)*, Hibe, 12 (2586); Müslim, *Sahîh. Hibât*, 9-19 (1623-1624).

düzenleyen iade<sup>98</sup> müessesesini de TMK kabul etmesine rağmen,<sup>99</sup> İslam Hukukunda iade bulunmamaktadır.

Varis TMK'ya göre iki durumda mirastan hiçbir şey alamamaktadır.<sup>100</sup> Bu durumlar, mirastan mahrumiyet<sup>101</sup> ve mirasçılıktan çıkarma<sup>102</sup> durumudur. <sup>103</sup> TMK Md. 578'de düzenlenen mirastan yoksunluk sebepleri, miras bırakanı kasten ve hukuka aykırı şekilde öldürmek veya öldürmeye teşebbüs, sürekli şekilde ölüme bağlı tasarruf yapamayacak hale getirme, vasiyet yapmasını veya vasiyetinden dönmesini aldatmak, zorlamak, korkutmak suretiyle sağlama veya engelleme, vasiyetini ortadan kaldırma ve bozma şeklinde özetlenebilir. Görüldüğü gibi TMK'daki mirastan yoksunluk sebepleri, İslam hukukundaki mirastan mahrumiyet sebepleri<sup>104</sup> ile temelde benzeşmektedir. Şu kadar farkla ki, İslam hukukunda şer'an belirli mahrumiyet sebepleri bulununca, dava açmaya gerek olmaksızın kişi mirastan mahrum olmaktadır. Öte yandan, mirasçılıktan çıkarma (ıskat) müessesesi İslam hukukunda bulunmamaktadır.

Saklı paylarını alamayan mirasçılar TMK'ya göre tenkis davası<sup>105</sup> açarak saklı paylarını talep edebilirler. İslam hukukunda ise miras bırakanın tasarruf nisabını aşacak şekilde yaptığı vasiyet, yani varislerin saklı payına tecavüz eden kısım, dava açmaya gerek olmaksızın, hukuken geçersizdir.

Mirasın paylaşılmasında kazâî taksim ve rızâî taksim olmak üzere iki yöntem uygulanmaktadır. Hepsi tam eda ehliyetine sahip olan mirasçılar kendi aralarında anlaşarak, kazâ (yargı) müessesesine başvurmaksızın, mirasın paylaşımını yapabilecekleri gibi (rızâî taksim), varislerden birinin yargı yoluna başvurusuyla, hâkim tarafından da miras taksim edilebilmektedir (kazâî taksim).<sup>106</sup> Rızâî taksimde varislerden birinin karşılıklı veya karşılıksız olarak terekeden hiçbir şey almaması, tüm varislerin eşit pay alması veya farklı oranlarda paylaşmalarında herhangi bir engel bulunmamaktadır. İslam Miras Hukuku ile ilgili eserlerin sulh, muhârace<sup>107</sup>,

<sup>98</sup> İnan vd., *İnan Miras Hukuku*. 581 vd.; İmre - Erman, *Miras Hukuku*, 464 vd.; Ayiter - Kılıçoğlu, *Miras Hukuku*, 289 vd.

<sup>99</sup> TMK Md. 669-675.

<sup>100</sup> Şakir Berki, "Türk Miras Hukukunun Esasları", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/3 (01 Mayıs 1954), 183-184.

<sup>101</sup> TMK Md. 578.

<sup>102</sup> TMK Md. 510-511.

<sup>103</sup> İnan vd., *İnan Miras Hukuku*, 471, 213 vd.; İmre - Erman, *Miras Hukuku*, 281 vd.

<sup>104</sup> "Kâtil mirasçı olamaz." Tirmizi, *Sünen*, Feraiz, 17 (2110).

<sup>105</sup> İnan vd., *İnan Miras Hukuku*, 387 vd.; İmre - Erman, *Miras Hukuku*, 242 vd.; Ayiter - Kılıçoğlu, *Miras Hukuku*, 192 vd.

<sup>106</sup> Abdullah Çolak, *İslam Aile Hukuku* (İstanbul: Ensar, 2018), 273.

<sup>107</sup> Ali Himmet Berki tehâricü şöyle tanımlamaktadır: Tehâric, miras hukuku örfünde, mirasçılardan bir kısmının belirli bir şey veya hisse üzerinde uzlaşarak mirastan çıkması demektir. bk. Berki, *İslam Hukukunda Feraiz ve İntikal*, 157; Mehmet Erdoğan'ın tanımı ise örneğiyle birlikte şöyledir: Tehâric, mirasçılardan birinin veya birkaçının belirli bir şey veya hisse üzerine uzlaşarak terikeden çekilmesidir. Mesela mirasçılardan dörtte bir hissesi olan bir kimse diğer varislerle belli bir mal ya da beşte bir hisse üzerine sulh olsa buna tehâric denir. bk. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), tehâric md. 559.

münâseha<sup>108</sup> gibi bölümlerinde bu gibi rızâî taksimin örnekleri bol miktarda bulunmaktadır.

### Sonuç

Araştırma sonucunda Türk mer'î miras hukuku ile İslam miras hukuku arasında ilke bazında bazı benzerlikler bulunmasına rağmen, önemli düzeyde birtakım farklılıkların da bulunduğu tespit edilmiştir. Her iki hukuk sisteminin de miras bırakana, hayatında olduğu gibi ölümünden sonra da malında tasarruf imkânı tanıyor olması, varise zarar vermek veya öldürmenin mirastan mahrumiyete sebep olması, benzerlik noktaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun yanında ilahi ve beşerî olarak kaynaklarının farklılığı, mirasçılarının tespiti, kanuni ve mansup mirasçılık, zümre sistemi, intifa hakkı, fûruu varken anne babanın mirasçılığı, miras bırakanın borcunun varisler tarafından ödenmesinde kendi mallarıyla müteselsil sorumluluk, mahfuz hisseler, feragat, ıskat, iade, kazâî ve rızâî taksim vb. birçok konuda, ilke bazında önemli farklılıkların bulunduğu tespit edilmiştir. Söz konusu bu benzerlik ve farklılıklar birlikte değerlendirildiğinde, özellikle adalet kavramının farklı anlamları da dikkate alınarak, İslam miras hukukunun miras dağıtım ilkelerinin daha adil bir paylaşım öngördüğü söylenebilir.

---

<sup>108</sup> Münâseha, terikenin taksiminden önce, mirasçılarının birinin veya birkaçının daha ölmeleri ile, bunlara düşen hisselerin kendi mirasçılara kalmış olmasıdır. bk. Berki, *İslam Hukukunda Feraiz ve İntikal*, 157; Münâsaha, mirasta tedâhül demektir. Bir ölünün terikese henüz taksim edilmeden varislerden biri veya birkaçı da vefat edip, o terikeden sehimlerinin kendi varislerine intikal etmesidir. bk. Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*, münâsaha md. 421.

### Kaynakça

- Akgündüz, Said Nuri. "Hikmet-i Teşrîf Açısından Miras Paylarıyla İlgili Bazı Hükümlerin Yorumlanması". *Katre Uluslararası İnsan Araştırmaları Dergisi* 10 (31 Aralık 2020), 183-201.
- Alkış, Alpaslan. "İslam Miras Hukuku İle Türk Medeni Kanun Miras Sisteminin Varisler Yönüyle Karşılaştırılması". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 19/1 (26 Haziran 2019), 60-79. <https://doi.org/10.30627/cuilah.541225>
- Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 22. Basım, 2012.
- Atay, Ender Ethem vd. *Temel Hukuk Bilgisi*. ed. Hüseyin Özcan. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2020.
- Ayiter, Nûşin - Kılıçoğlu, Ahmet M. *Miras Hukuku*. Yetkin, 1989.
- Bardakoğlu, Ali. "Ferâiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/362-363. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Berki, Ali Himmet. *İslam Hukukunda Feraiz ve İntikal*. İstanbul: Güzel İstanbul Matbaası.
- Berki, Ali Himmet. *İslam Hukukunda Feraiz ve İntikal*. Ankara: Emel Matbaacılık, 3. Basım.
- Berki, Şakir. "Türk Miras Hukukunun Esasları". *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 11/3 (01 Mayıs 1954), 0-0. [https://doi.org/10.1501/Hukfak\\_0000001234](https://doi.org/10.1501/Hukfak_0000001234)
- Berrâc Cum'a Muhammed Muhammed, Cum'a Muhammed Muhammed. *Ahkâmü'l-Mevâris fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye*. Amman: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1981.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslamiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basımevi, 1969.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *Sahîh*. 9 Cilt. Dâru Tavkî'n-Necât, 1. Basım, 1422.
- Cerah, Zeynep. "Gözetilen Hikmetler Açısından Fıkıh'ta Kadınların Mirası", 295.
- Cübbûrî, Ebû'l-Yakzân Atıyye el-. *Hükümü'l-Mîrâs fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye*. Bağdat: Dâru'n-Nezîr, 1. Basım, 1969.
- Cündî, Muhammed eş-Şehhât el-. *el-Mîrâs fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Çolak, Abdullah. *İslam Aile Hukuku*. İstanbul: Ensar, 1. Basım, 2018.
- Çuçak, Muhammed. "İslam Miras Hukukunda Asabe Ve Bu Yolla Mirasçı Olmak". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (31 Aralık 2020), 25-43.
- Dârîmi, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. *Sünen*. Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 1. Basım, 1412.
- Derâdeke, Yasin Ahmed İbrahim. *el-Mîrâs fi's-Şer'ati'l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1983.
- Doğan, D. Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: İz Yayıncılık, 11. Basım, 1996.
- Dursunüst, Elif. "Kabul Edilme Sürecinde Türk Kanun-ı Medenîsi". *Usul İslam Araştırmaları* 34/34 (31 Ekim 2020), 159-170.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Yayınları, 5. Basım, 2015.
- Gökmenoğlu, Hüseyin Tekin. "İslam Miras Hukukunda 'Halefiyet', 'Dede Yetimi' ve 'Vacip Vasiyet'". *Dini Araştırmalar* 1/3 (01 Haziran 1999).
- Hatarâvî, Muhammed el-'İyd el-. *er-Râid fi 'İlmi'l-Ferâiz*. Medîne-i Münevver: Mektebetü Dâri't-Türâs, 4. Basım, ts.
- İmre, Zahit - Erman, Hasan. *Miras Hukuku*. Beta, 1989.
- İnan, Ali Naim vd. *İnan Türk Medeni Hukuku Miras Hukuku*. Ankara: Seçkin, 7. Basım, 2008.
- Kaneti, Selim. "Türk Miras Hukukunun Anayasal Temelleri". *Journal of Istanbul University Law Faculty* 54/1-4 (12 Temmuz 2011), 237-244.

- Karaman, Hayreddin. *Mukayesei İslâm Hukuku*. İstanbul: Nesil Yayınları, 5. Basım, 1996.
- Karaman, Hayreddin. *Yeni Gelişmeler Karşısında İslâm Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 6. Basım, 2011.
- Keskiöğlü, Osman. *Fıkıh Tarihi ve İslam Hukuku*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 5. Basım, 1999.
- Kılıçoğlu, Ahmet. *Medeni Kanunumuzu Nasıl Değiştirdik*. 3 Cilt. Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi, 2016.
- Kişki, Muhammed Abdürrahim el-. *el-Mîrâsü'l-Mukâran*. Bağdat: Dâru'n-Nezîr, 3. Basım, 1969.
- Kuduri, Ebu'l-Huseyn Ahmed b. Ebubekir Muhammed b. Ahmed. *Muhtasaru'l-Kudûrî*. ed. Faik Akcaoğlu. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018.
- Mahlûf, Haseneyn Muhammed. *el-Mevârîs fi's-Serî'ati'l-İslâmiyye*. Mısır: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2. Basım, 1954.
- Müslim, Mustafa. *Mebâhis fi 'İlmi'l-Mevârîs*. Cidde: Dâru'l-Menâra, 5. Basım, 2004.
- Müslim, Müslim b. Haccâc Ebü'l-Hasen el-Kuşeyrî en-Nîsâbü'rî. *Sahîh*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Okur, Kaşif Hamdi. "İslam Hukukunda Miras Engeli Olarak Müslüman Ve Gayrimüslim Arasındaki Din Ayrılığı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/2 (01 Nisan 2007), 95-120.
- Özay, Hilal. "İslam Miras Hukukunun Özellikleri". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 3/2 (31 Aralık 2018), 203-224. <https://doi.org/10.20486/imad.475629>
- Özdirek, Recep - Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Süfyân es-Sevrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/23-28. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Özel, Ahmet. *Hanefî Fıkıh Alimleri ve Diğer Mezheplerin Meşhurları*. Ankara: TDV, 4. Basım, 2014.
- Öztrak, İlhan. *Miras Hukuku (Giriş-Kanundan Doğan Mirasçılık-Ölüme Bağlı Tasarruflar)*. Ankara.
- Sâbûnî, Muhammed Ali es-. *el-Mevârîs fi's-Serî'ati'l-İslâmiyye fi Dav'i'l-Kitâbi ve's-Sünne*. Mekke-i Mükerrreme: Dâru'l-Hadîs, ts.
- Serahsî, Şemsüleimme es-. *el-Mebsût*. XXX Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Şerbasi, Ahmet. *İslam Fıkıhı*. çev. Mustafa Özcan vd. 8 Cilt. İstanbul: Özgü Yayınları, 2. Basım, 2011.
- Taş, Erhan. "Kabul Sürecinde Türk Medeni Kanunu'na Yönelik Bazı Eleştiriler". *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/16 (2018), 649-670. <https://doi.org/10.29029/busbed.422925>
- Tirmizi, Muhammed b. İsa b. Sevra b. Musa b. Dahhâk. *Sünen*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 1998.
- Topuz, Murat vd. *Medeni Hukuk Bilgisi*. ed. Hayriye Şen Doğramacı. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2020.
- Useymîn, Muhammed b. Sâlih el-. *Telhîsu Fıkhi'l-Ferâiz*. Riyad: Medâru'l-Vatan, 1423.
- Yazıcı, Abdurrahman. "Fıkıhta Meşhur Bir Miras Meselesi Olarak Ömeriyyeteyn: Kaynağı, Ortaya Çıktığı Haller ve Çözümü". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/35 (01 Eylül 2013), 223-244. <https://doi.org/10.17120/omuifd.71818>
- Yazıcı, Abdurrahman. *İslam Hukukunda Asabe Yoluyla Mirasçılık*. İstanbul, Dr, 2011.
- Yazıcı, Abdurrahman. "İslam Miras Hukuku İle Türk Medeni Kanunu Miras Sisteminin Mukayesesi". *Ekev Akademi Dergisi*, 14.
- Yazıcı, Abdurrahman. "Üç Ferâiz Metni Çerçevesinde Gelişen Mütעהahirîn Dönemi Ferâiz Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/22 (2013), 147-192.

Mecelle, Mecelle-i Ahkam-ı Adliye (ts.).

*Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnamesi*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 5. Basım, 2017.

TBK, Türk Borçlar Kanunu. *Resmi Gazete* 6098 (11 Ocak 2011).

TMK, Türk Medeni Kanunu. *Resmi Gazete* 4721 (22 Kasım 2001).

TMK (Eski), Türk Medeni Kanunu (Eski). *Resmi Gazete* 743 (17 Şubat 1926).

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, Türkiye Cumhuriyeti Anayasası. 2709 (18 Ekim 1982).





e-ISSN: 2148-0494

## ***Dergiabant***

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1  
(Mayıs/May 2021)

### **Arap Gramerinde Münâdânın İ'râbına Etki Eden Nahiv İletleri**

#### **Naḥw ʿIllas Affecting the I'râb al-Munâdâ in the Arabic Grammar**

#### **Cumali Baylu**

Dr. Öğr. Görevlisi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,  
Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı

Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,  
Department of Arabic Language and Rhetoric  
Bolu/Turkey

[cumalibaylu@gmail.com](mailto:cumalibaylu@gmail.com)

[orcid.org/0000-0001-6454-2173](https://orcid.org/0000-0001-6454-2173)



#### **Makale Bilgisi**

#### **Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi

**Article Type:** Research Article

**Geliş Tarihi:** 24 Mart 2021

**Date Received:** 24 March 2021

**Kabul Tarihi:** 17 Nisan 2021

**Date Accepted:** 17 April 2021

**Yayın Tarihi:** 30 Mayıs 2021

**Date Published:** 30 May 2021

**Yayın Sezonu:** Bahar

**Publication Season:** Spring

<https://doi.org/10.33931/abuifd.902408>



#### **İntihal/Plagiarism**

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by a special software and no plagiarism detected.



#### **Atıf/Cite as**

Baylu, Cumali. "Arap Gramerinde Münâdânın İ'râbına Etki Eden Nahiv İletleri". *Dergiabant*  
9/1 (Mayıs 2021), 501-517. <https://doi.org/10.33931/abuifd.902408>

**Copyright** © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology,  
Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

## Arap Gramerinde Münâdânın İ'râbına Etki Eden Nahiv İletleri

### Öz

Arap diline yönelik sistemli çalışmaların başladığı ilk dönemlerden beri nahiv illetleri konusu nahiv kitaplarında önemli bir yer edinmiş, özellikle farklı görüşlerin ortaya çıktığı konularda etkili bir biçimde kullanılmış ve mezhepler arası görüş ayrılıklarında da etkili unsurlardan biri olmuştur. Nahiv illetleri ilk dönemlerde nahiv eserlerinde fûrû' konularının açıklanması ve delillendirilmesi için kullanılmış, sonraki dönemlerde ise nahiv illetlerine dair müstakil eserler yazılmış ve bu eserlerde nahiv illetlerinin gerek teorik gerekse pratik yönü ele alınarak tartışılmıştır. Ülkemizde de son zamanlarda bu konuya dair tez ve makale türünde akademik çalışmalar yapılmaktadır. Ancak bu çalışmalar genellikle nahiv illetlerinin teorik boyutuyla sınırlı kalmaktadır. Bu araştırmada nahiv illetlerinin pratik boyutu ele alınarak münâdânın i'râbında etkili olan nahiv illetleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bilindiği üzere Basra ekolü nahiv alimlerinin tamamına göre münâdâ i'râb bakımından mansûb ve mu'reptir. Ancak bazı münâdâ lafızlarının raf' alameti taşıdıkları görülmektedir. Nahiv eserlerinde bu tür münâdâ lafızlarının raf' alameti üzere mebnî oldukları belirtilir ve bu durum çeşitli illetlerle izah edilmeye çalışılır. Çalışmada ayrıca münâdânın i'râbında bazı nahiv illetlerinin etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Münâdânın genel olarak mansûb olması ve bazı münâdâ kısımlarının mebnî olurken diğer bazı kısımların mu'reb olarak kalması nahiv illetlerinden hareketle izah edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Arap Dili, Nahiv, Sarf, Nahiv İletleri, Münâdâ İ'râb.

## Naḥw 'Illas Affecting the I'râb al-Munâdâ in the Arabic Grammar

### Abstract

Since the beginning of systematic studies on the Arabic language, the subject of naḥw 'illas has gained an important place in naḥw books, and it has been used effectively, especially on issues where different opinions arise. In the following periods, independent works of naḥw 'illas were written and in these works, both theoretical and practical aspects of naḥw 'illas were discussed. Recently, academic studies in the form of theses and articles on this subject have been carried out in our country. However, these studies are generally limited to the theoretical dimension of the naḥw 'illas. In this study, the practical dimension of the naḥw 'illas is tried to be determined, and the naḥw 'illas that are effective on the i'râb al-munâdâ are tried to be determined. As it is known, the scholars of Basra naḥw school say that munâdâ is manşûb and mu'reb in terms of i'râb. However, it is seen that some of the words of munâdâ carry the sign of raf'. In naḥw works, it is stated that such expressions are mabnî as a sign of raf', and this situation is explained by various 'illas. In this study, it was concluded that some naḥw 'illas were effective in the i'râb al-munâdâ. The fact that the munâdâ is generally manşûb and some parts of the discussion are mabnî, while other parts remain as mu'reb, are explained on the basis of naḥw 'illas.

**Keywords:** Arabic Grammar, Naḥw, Şarf, 'Ilal an-Naḥw, Munâdâ.

### Giriş

Nahiv ilmine yönelik yapılan ilk çalışmalardan itibaren bu ilmin kurallarının yanı sıra bu kuralların illetlerinin belirlenmesi de üzerinde durulan önemli konulardan biri olmuştur. Örneğin Sîbeveyh (öl. 180/796) günümüze ulaşan ilk nahiv eseri olan *el-Kitab* isimli eserinde nahiv kurallarının sebeplerine ve illetlerine dair önemli bilgiler vermiştir. Yine ilk dönemde yazılan ve bu çalışma kapsamında

yararlanılan diğer bazı nahiv eserlerinde de nahiv illetlerine temas edilmiş; konular illetlere dayandırılarak izah edilmeye çalışılmıştır.

İlk dönemlerde nahiv ilminin fūrū' konularına dair yazılan eserlerde ele alınan nahiv illetleri konusu hicri IV. yüzyıldan itibaren müstakil çalışmalara konu olmuş ve nahiv illetlerinin merkeze alındığı eserler yazılmıştır. Buna örnek olarak Zeccâcî'nin (öl. 337/949) *el-Îzâh fi ileli'n-nahv* isimli eseri ve İbnü'l-Verrâk'ın (öl.381/991) *İlelu'n-nahv* isimli eseri zikredilebilir. Ayrıca nahiv usulüne dair yazılan eserlerde de illetlerin teorik boyutu ele alınmış ve sıhhatine dair tartışmalar yapılmıştır.

Sözlükte hastalık,<sup>1</sup> zayıflık,<sup>2</sup> mazeret,<sup>3</sup> gerekçe<sup>4</sup> ve dayanak<sup>5</sup> anlamlarına gelen illet kelimesi nahiv ıstılahında "Aslın hükmünün fer'e verilmesine sebep olan ortak vasıf"<sup>6</sup> ve "Hükmün ortaya çıkmasındaki hikmeti içinde barındırdığı düşünülen vasıf. Bir diğer ifadeyle nahivcilerin, Arap keliminde belli bir kalıp veya ifade biçimi seçilirken Araplar tarafından dikkate alındığını düşündüğü durum."<sup>7</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Nahiv illetlerinin sayısına dair nahiv alimleri arasında farklı görüşler bulunsa da kaynaklarda yaygın olarak kullanılan nahiv illetleri şunlardır: Sema' illeti, teşbih/müşabehet illeti, istiğna illeti, istiskal illeti, fark illeti, tekid illeti, ta'vîz illeti, nazîr illeti, nakîz illeti, manaya haml illeti, müşakele illeti, muadele illeti, kurb ve mücavere illeti, vücûb illeti, tağlîb illeti, ihtisar illeti, tahfif illeti, hâlin delaleti illeti, asl illeti, tahlil illeti, iş'âr illeti, tezdad illeti, evlâ illeti.<sup>8</sup>

Bu çalışma kapsamında münâdânın i'râbına etki eden nahiv illetleri ele alınmıştır. Bilindiği üzere münâdâ konusu klasik nahiv eserlerinde mansûb mamuller içerisinde zikredilir. Bunun sebebi de münâdânın aslında amili hazfedilmiş bir mefulün bih olmasıdır. Ancak bazı münâdâ lafızlarının raf' alameti taşıması nahiv alimleri arasında farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Basra ekolüne ve bu ekole yakın diğer ekollere mensup nahiv alimleri bu durumdaki münâdâ lafızlarının raf' alameti üzere mebnî, mahallen mansûb olduğunu söylerken, Kufe ekolü nahiv alimleri bu münâdâ kısımlarının merfû' konumda olduğunu söyler. Basra ekolü nahiv alimleri bu münâdâ lafızlarının mebnî olmasını ve raf' alametleri taşımasını çeşitli gerekçelere dayandırarak açıklamaya çalışmıştır. Tam da bu noktada devreye nahiv illetleri girmektedir. Bu çalışma kapsamında gerek genel olarak münâdânın, gerekse özel olarak mebnî münâdânın i'râbına etki eden nahiv illetleri tespit edilmeye çalışılmıştır. Nahiv alimleri tarafından bu konuda zikredilen illetler değerlendirilerek aktarılmış, illeti doğrudan zikredilmeyen konularda ise

1 Ebü'l-Fazl İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sader, 1994), 11/470.

2 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/471.

3 Ahmed b. Zekeriyya İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa* (Şam: Dâru'l-fikr, 1979), 4/13.

4 İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 1/472.

5 Ali b. Muhammed Cürçânî, *et-Tâ'rîfât* (Kahire: Dâru'r-Reyyân, 1983), 201.

6 Hatice el-Hadîsî, *eş-Şâhid ve usûlu'n-nahv fi Kitabi Sîbeveyh* (Kuveyt: Matbaatu Câmiat-i Kuveyt, 1974), 318.

7 Mâzin el-Mübarek, *en-Nahvu'l-Arabî el-illetu'n-nahviyye neş'etuha ve tatavvuruha* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981), 90.

8 Celîs ed-Dîneverî, *Simâru's-sınâ'a fi ilmi'l-Arabiyye* (Riyad: Camiâtu Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1990).

nahiv eserlerindeki açıklamalardan hareketle uygun illetler belirlenmeye çalışılmıştır.

Bu çalışma üç ana bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde nidâ ve münâdâ kavramlarının sözlük anlamı ve istilâhî tanımları belirtilmiş, ikinci bölümde münâdânın kısımları aktarılmış, üçüncü bölümde ise münâdânın i'râbı ve i'râbına etki eden nahiv illetleri ele alınmıştır.

### 1. Münâdâ Konusundaki Kavramlarının Tanımı ve Nidâ Harfleri

Münâdâ konusunda nidâ ve münâdâ olmak üzere temel iki kavram bulunmaktadır. Nidâ (نِدَاءٌ) kelimesi, sülâsî mücerred birinci baptan نَدَى - نَدُو fiilinin mastarı olan ve “çağırarak, davet etmek, toplanmak” anlamlarına gelen نَدُو/نَدْوَةٌ kelimesinden türemiştir.<sup>9</sup> Bu kelime (نِدَاءٌ), müfâ'ale babından نَادَى - يُنَادِي fiilinin mastarı olup “yüksek sesle çağırarak” anlamına gelmektedir.<sup>10</sup> Buna göre münâdâ (مُنَادَى) kelimesi (ism-i mef'ûl olduğu için) “çağırılan/seslenen kişi” anlamına gelir.<sup>11</sup>

Nidâ kelimesi bir nahiv terimi olarak, “Nidâ harflerinden biri kullanılarak, muhatabın konuşan kişiye yönelmesini istemek” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>12</sup> Münâdâ kavramının tanımı ise şöyledir: “Lafzen veya takdiren mezkûr olup, أَدْعُو (sesleniyorum/çağırıyorum) fiilinin yerine geçen bir harf vasıtasıyla, (konuşan kişiye) yönelmesi istenilen kişi.”<sup>13</sup> Tanımdan da anlaşılacağı üzere nidâ harfi ya lafzen ya da takdiren zikredilir. Örneğin “يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ” (Ey Adem! Sen ve eşin cennete yerleşin)<sup>14</sup> ayetinde nidâ harfi lafzen zikredilmiştir. “يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا” (Yusuf! Sen bundan vazgeç!)<sup>15</sup> ayetinde ise nidâ harfi takdiren zikredilmiştir.

Münâdâyâ dair yapılan tanımların çoğunda nidâ harfinin أَدْعُو (sesleniyorum/çağırıyorum) fiilinin yerine geçtiği belirtilir. Ancak Zemahşerî'ye göre nidâ harfi, أُرِيدُ (istiyorum) veya أُعْنِي (kastediyorum) fiillerinin anlamlarını içermektedir.<sup>16</sup> Modern dönemde yazılan *Mebâdiu'l-arabiyye* isimli eserde ise nidâ

<sup>9</sup> İbrahim Mustafa, *el-Mu'cemu'l-vasît* (İskenderiye: Dâru'd-da've, 2006), 2/912; İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*, 5/411; Ebü'l-Bekâ Ukberî, *el-Lübâb fî 'ileli'l-binâ'i ve'l-i'râb* (Kahire: Mektebetü's-sekâfe ed-dîniyye, 2009), 222.

<sup>10</sup> Ebû Nasr Cevherî, *es-Sihâh* (Beyrut: Dâru'l-ilm, 1987), 6/505; Ahmed Muhtar Ömer, *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'âsira* (Kahire: Dâru âlemi'l-kütüb, 2008), 3/188.

<sup>11</sup> Ömer, *Mu'cem* 3/188.

<sup>12</sup> Muhammed b. Mustafa el-Hudarî, *Hâşiye 'alâ Şerhi İbn Akîl* (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1991) 2/642.

<sup>13</sup> Ebû Amr İbn Hâcib, *el-Kâfiye fî ilmi'n-nahv* (Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2010), 19; Cürçânî, *et-Tâ'rîfât*, 297.

<sup>14</sup> Bakara 2/35.

<sup>15</sup> Yusuf 12/29.

<sup>16</sup> Mahmûd Ebü'l-Kâsım Zemahşerî, *el-Mufasssal fî ilmi'l-Arabiyye* (Amman: Dâru Ammâr, 2004), 61.

harfinin اُنَادِي (çağırıyorum) fiilinin yerine geçtiği belirtilmektedir.<sup>17</sup> Nida harfi söz konusu bu fiillerin yerine geçtiği için bu fiillerin açığa çıkması caiz değildir.<sup>18</sup>

Nidâ harflerinin sayısı konusunda nahiv alimleri arasında görüş ayrılıkları bulunsa da genel kanaat, Sîbeveyh'in de belirttiği gibi nidâ harflerinin beş tane olduğudur.<sup>19</sup> Nidâ harflerinin beş tane olduğunu söyleyenler nidâ harfi olarak يَا، أَيَا، هَيَا، هِيَا، هِيَا harflerini zikreder.<sup>20</sup> Sîbeveyh'e göre hemze (ء) dışındaki nidâ harfleri uzaktaki kişiyi çağırmaq içindir. Ancak yakında bulunan kişiyi çağırmaq için de kullanılması caizdir.<sup>21</sup> Nidâ harflerinin sayısına dair görüş ayrılıkları ve diğer özellikleri ayrı bir çalışmanın konusu olduğu için bu konuya burada temas edilmeyecektir.

## 2. Münâdânın Kısımları

Münâdâ, yapı ve bilinirlik bakımından çeşitli kısımlara ayrılır. Bu kısımlar münâdânın i'râbında etkili olduğu için, münâdânın i'râbı konusuna geçmeden önce burada münâdânın kısımlarının ele alınması uygun görülmüştür.

Münâdânın, aşağıda belirtilen kısımlara ayrılmasında iki husus etkili olur. Bunlardan birincisi münâdânın yapısıdır. Buna göre münâdâ yapı bakımından ya muzâf ya da müfred olur. Münâdâ konusunda müfred kavramı, muzâf olmayan anlamında kullanılır. Buna bağlı olarak şibih muzâf olan münâdâ da ayrı bir kısım olarak değerlendirilir. Münâdânın kısımlandırılmasında etkili olan bir diğer husus da belirliliktir. Buna göre münâdâ marife ve nekra olmak üzere iki kısma ayrılır. Ancak nekra olan kelimeyle belli bir kişinin kastedilip kastedilmemesine göre nekra-i maksûde ve nekra-i gayr-i maksûde olmak üzere iki kısım ortaya çıkmaktadır.<sup>22</sup>

Bu açıklamalardan sonra münâdânın, müfred marife, nekra-i maksûde, muzâf, şibih muzâf ve nekra-i gayr-i maksûde olmak üzere beş kısma ayrıldığını söyleyebiliriz.

### 2.1. Müfred Marife Münâdâ

Münâdâ olmadan önce marife olan ve muzâf veya şibih muzâf olmayan münâdâ lafızlarına müfred marife münâdâ denir.<sup>23</sup> Bu tanımdan anlaşıldığı üzere "müfred marife münâdâ" ifadesinde geçen müfred kelimesi tekil anlamındaki müfred olmayıp, muzâf veya şibih muzâf olmayan kelime anlamında kullanılmıştır.<sup>24</sup> Bu başlık altında tesniye ve cem' kalıbındaki kelimelerin de zikredilmesi bu hususu

<sup>17</sup> Reşîd eş-Şartûnî, *Mebâdiu'l-Arabiyye* (Kum: Dâru'l-ilm, 2000), 2/180.

<sup>18</sup> Abduh Râcihî, *et-Tatbîku'n-nahvî* (Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-arabiyye, 2010).

<sup>19</sup> Ebû Amr b. Osman Sîbeveyh, *el-Kitâb* (Kahire: Mektebetü'l hancî, 1988), 2/229.

<sup>20</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/229; İbnü's-Serrâc Ebû Bekr, *el-Usûl fi'n-nahv* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1996), 1/329; Ukberî, *Lübâb*, 223.

<sup>21</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/230.

<sup>22</sup> Ebû Muhammed Bahâüddîn İbn Akîl, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-fıkr, 1991), 2/645.

<sup>23</sup> İbn Hişâm el-Ensârî en-Nahvî, *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ* (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1988), 229.

<sup>24</sup> Abdullah Eyyûbî, *Şerhu'l-İzhâr* (İstanbul: İbrahim Efendi Matbaası, 1892).

doğrulamaktadır. Yine bu ifadede geçen marife kelimesi, alem/özel isim olan kelimeler anlamındadır. Bazı nahiv alimleri bu hususu açıkça ifade ederken<sup>25</sup>, diğer bazıları da konuya dair verdikleri örneklerde buna işaret etmiştir.<sup>26</sup>

Müfred marife münâdâya örnek olarak “يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ” (Ey Adem! Sen ve eşin cennete yerleşin)<sup>27</sup> ayeti zikredilebilir. Bu ayette geçen مَادْ kelimesi müfred ve marife (alem) bir kelime olup kendisinden önce zikredilen nidâ harfi vasıtasıyla münâdâ olmuştur. Aşağıda zikredilen şiirde de müfred marife münâdânın yer aldığı görülmektedir:

أَلَا يَا زَيْدُ وَالصُّحَّاحُ سِيرًا - فَقَدْ جَاوَزْتُمَا خَمَرَ الطَّرِيقِ

*Ey Zeyd ve Dahhâk, (çabuk) yürüyün - Çünkü artık (ağaçlarla) örtülü yolu geçtiniz<sup>28</sup>*

## 2.2. Nekra-i Maksûde Münâdâ

Münâdâ olmadan önce normal bir nekra kelime olup, münâdâ olunca kendisiyle belli bir kişi kastedilen nekra kelimeye nekra-i maksûde münâdâ denir. Örneğin رَجُلٌ (adam) kelimesi nekra bir kelime olup, يَا رَجُلُ örneğinde olduğu gibi belirli bir kişiyi çağırarak için kullanıldığında nekra-i maksûde münâdâ olur. “يَا جِبَالُ أَوْيِي مَعَهُ” (Ey dağlar! Onunla birlikte tesbih edin)<sup>29</sup> ayetinde geçen جِبَالُ (dağlar) kelimesi de nekra olmasına rağmen, nidâ esnasında kendisiyle belirli dağların kastedilmesi sebebiyle nekra-i maksûde olmuştur.

Şu şiirde de nekra bir kelimeyle belli bir kişinin kastedildiği görülmektedir:

قَالَتْ هُرَيْرَةُ لَمَّا جُنْتُ زَائِرَهَا - وَوَيْلِي عَلَيْكَ وَوَيْلِي مِنْكَ يَا رَجُلُ

*Ziyaretine gittiğimde şöyle dedi Hureyre - Yazıklar olsun sana ey adam! Yazıklar olsun!<sup>30</sup>*

Bu şiirde geçen رَجُلُ kelimesi her ne kadar nekra olsa da, burada şairin kastedilmesinden dolayı nekra-i maksûde olmuştur.

Aşağıda detaylı olarak ele alınacağı üzere, nekra-i maksûde ile müfred marife münâdâ i'râb bakımından aynı grupta yer almaktadır. Bu aslında nekra-i maksûdenin de marife gibi değerlendirdiği anlamına gelmektedir. Bundan dolayı bazı nahiv eserlerinde marife münâdâ iki kısma ayrılmış; birinci kısımda nidâdan önce de marife olan alem lafızlar, ikinci kısımda ise nidâ esnasında kendisiyle belirli kişi/nesne

<sup>25</sup> Dîneverî, *Simâru's-sinâ'a*, 349; Ebü'l-Kâsım Zeccâcî, *el-Cümel fi'n-Nahv* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984), 147.

<sup>26</sup> Zemahşerî, *el-Mufassal*, 62; Nûreddin Ali Uşmûnî, *Menhecu's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1997), 3/204.

<sup>27</sup> Bakara 2/35.

<sup>28</sup> İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 235.

<sup>29</sup> Sebe' 34/10.

<sup>30</sup> Ebü'l-Bekâ el-Halebî İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2001), 1/319.

kastedildiği için marife sayılan nekra lafızlar zikredilmiştir.<sup>31</sup> Diğer bazı eserlerde ise müfred marife münâdâ iki kısma ayrılmamış ancak bu başlık altında alem ve nekra-i maksûde zikredilerek dolaylı yönden iki kısma ayrıldığına işaret edilmiştir.<sup>32</sup>

### 2.3. Nekra-i Gayr-i Maksûde Münâdâ

Nidâ esnasında kendisiyle belirli bir kişi kastedilmeyen ve nekra olarak kalmaya devam eden münâdâ lafzına nekra-i gayr-i maksûde münâdâ denir.<sup>33</sup> Örneğin gözleri görmeyen birinin belirli bir kişiyi kastetmeksizin söylediği “ يَا رَجُلًا خُدُّ بِيَدِي ” (Ey adam, elimden tut!/Biri elimi tutsun)” cümlesinde geçen رَجُلًا kelimesi nekra-i gayr-i maksûde münâdâdır. Şu şiirde de nekra-i gayr-i maksûdenin kullanımı görülmektedir:

فَيَا رَجُلًا إِذَا عَرَضْتَ فَبَلِّغْ - نَدَامَايَ مِنْ نَجْرَانٍ أَنْ لَا تَلَاقِيَا

*Ey yolcu! Eğer yolun düşerse Hicaz'a – Artık görüşemeyeceğimizi söyle,  
Necran'daki dostlara<sup>34</sup>*

Bu şiirde geçen رَجُلًا (yolcu) kelimesi nekra olup kendisiyle belirli bir yolcu kastedilmediği için nekra-i gayr-i maksûde münâdâdır.

Bazı nahiv eserlerinde münâdânın bu kısmı açıkça nekra-i gayr-i maksûde olarak belirtilirken,<sup>35</sup> diğer bazı eserlerde nekra-i gayr-i maksûde kastedilerek sadece nekra olarak belirtilir.<sup>36</sup>

### 2.4. Muzâf Münâdâ

Başka bir kelimeye muzâf olan münâdâ lafızlarına muzâf münâdâ denir.<sup>37</sup> Türkçede isim tamlaması olarak bilinen izafette, muzâf ve muzâfun ileyh olmak üzere en az iki kelime bulunmaktadır. Tanımdan da anlaşılacağı üzere münâdâ olan lafız muzâftır. Örneğin “ يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ إِنْ اتَّقَيْتُنَّ ” (Ey peygamber hanımları! Kendinizi kötülüklerden korumanız şartıyla, siz herhangi bir kadın gibi değilsiniz)” ayetinde geçen ve nidâ edilen نِسَاءَ (hanımlar/kadınlar) kelimesi, النَّبِيِّ (peygamber) kelimesine izafe edildiği için muzâf münâdâ olmuştur.

<sup>31</sup> Muhammed b. Abdurrahim Meylânî, *Şerhu'l-Muğni* (İstanbul: Salah Bilici Yayınları, 2004), 20; İbnü's-Serrâc, *Usûl*, 1/331; Muhammed b. Mustafa el-Hudarî, *Hâşiye*, 2/645.

<sup>32</sup> Ahmed b. Hasan Çarperdi, *el-Muğni fi ilmi'n-nahv* (Şanlıurfa: Seyda Yayınları, 2006), 20; Abdurrahman b. Ahmed Câmî, *el-Fevâidu'd-diyâiyye fi şerhi'l-Kâfiye* (İstanbul: Şefkat Yayıncılık, 2010), 218.

<sup>33</sup> İbnü's-Serrâc, *Usûl*, 1/331.

<sup>34</sup> İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 228.

<sup>35</sup> İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 228; Uşmûnî, *Menhecu's-sâlik*, 3/206; Mustafa Galâyînî, *Câmi'u'd-durûsi'l-Arabiyye* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2010), 595.

<sup>36</sup> Çarperdi, *Muğni*, 20; Zeynuddîn Muhammed Birgivi, *İzhârul-esrâr fi'n-nahv* (Cidde: Dâru'l-minhâc, 2009), 135.

<sup>37</sup> Uşmûnî, *Menhecu's-sâlik*, 3/207.

Aşağıdaki şiirde muzâf münâdâ kullanımını görülmektedir:

يَا ابْنَ الْكِرَامِ أَلَا تَدُنُّو فُتُبَصِيرَ مَا - قَدْ حَدَّثْتُوكَ، فَمَا رَأَيْ كَمَنْ سَمِعَا

*Buyurup bakmaz mısın, ey cömertler soyundan gelen?*

*Ne konuşuyor senin hakkında insanlar? Çünkü aynı değildir, duyan ile gören?*<sup>38</sup>

Bu şiirde geçen ابْنُ (oğul) kelimesi, الْكِرَامِ (cömert kimseler) kelimesine izafe edildiği için muzâf münâdâ olmuştur.

Muzâf münâdânın marife veya nekra bir kelimeye izafe edilmesi arasında bir fark yoktur.<sup>39</sup> Yukarıda zikredilen ayette ve şiirde geçen muzâf münâdâ lafızlar, marife kelimelere izafe edilmiş ve marife olmuşlardır. Ancak يَا صَاحِبَ جُودٍ (Ey cömertlik sahibi) örneğinde olduğu gibi, muzâf nekra bir kelimeye izafe edilmesi sebebiyle nekra olarak da gelebilir.

### 2.5. Şibih Muzâf Münâdâ

Sonrasında, kendisini tamamlayan bir lafız bulunan isimlere şibih muzâf denir. Bu tür izafette, sonradan gelen kelime birinci kelimenin (muzâfın) ya ma'mûlû olur, ya da birlikte tek bir anlam ifade edecek şekilde birinci kelimeye atfedilmiş olur. Bu durumda olan münâdâ lafızlarına da şibih muzâf münâdâ denir. Örneğin يَا طَالِعًا جَبَلًا (Ey dağa tırmanan!), يَا حَسَنًا وَجْهَهُ (Ey güzel yüzlü!) ve يَا خَيْرًا مِنْ زَيْدٍ (Ey Zeyd'den daha hayırlı kişi!) lafızlarında geçen طَالِعًا, حَسَنًا ve خَيْرًا kelimeleri, kendilerinden sonra kendilerini anlam bakımından tamamlayan ma'mûller bulunduğu için şibih muzâf münâdâdır.<sup>40</sup>

Yukarıda zikredilenler şibih muzâfın birinci kısmına aittir. İkinci kısma örnek olarak ise ثَلَاثَةٌ وَثَلَاثُونَ (otuz üç) lafzı zikredilebilir. Atıf yoluyla gelen bu gibi sayılar aslında tek bir anlam ifade eder ve ikinci kelime bu anlamı tamamlamak için zikredilmek zorundadır. Bundan dolayı bu gibi sayılar da şibih muzâf olarak kabul edilir.<sup>41</sup> Buna benzer sayılar bir kişinin özel ismi olması vb. bir durumda münâdâ olarak geldiğinde şibih muzâf münâdâ olur.

### 3. Münâdânın İ'râbı ve Etkili Nahiv İletleri

Münâdânın i'râbıyla ilgili iki husus bulunmaktadır. Bu hususlardan birincisi genel olarak münâdânın i'râbtan konumuyla ilgilidir. Çünkü aşağıda da değinildiği gibi münâdânın genel olarak iraptan konumu hakkında nahiv alimleri arasında görüş ayrılıkları bulunmaktadır. Münâdânın i'râbıyla ilgili ikinci husus münâdâ lafızlarının mu'reb veya mebnî olması hakkındadır. Aşağıda bu durum detaylı olarak ele alınmış ve konu nahiv illetleri bağlamında izah edilmeye çalışılmıştır.

<sup>38</sup> İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 97.

<sup>39</sup> İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 1/317.

<sup>40</sup> İbn Hişâm, *Evdahu'l-mesâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik* (Şam: Dâru'l-fikr, Trs.), 4/10.

<sup>41</sup> İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 1/317.



### 3.1. Münâdânın Genel Olarak İ'râbtan Konumu

Kufe ekolü dışındaki nahiv alimlerinin ittifak ettiği üzere münâdâ i'râb bakımından ya lafzen ya da mahallen mansûptur. Çünkü münâdâ, âmili hazfedilmiş bir mef'ûlün bihtir.<sup>42</sup> Daha önce de ifade edildiği gibi nida harfi hazfedilen bu fiilin yerine geçmiştir. Sîbeveyh bu fiilin hazfedilmesinin kesretü'l-isti'mâl illetine dayandığını söyler.<sup>43</sup>

Münâdânın i'râb bakımından mansûb olmasının bir diğer delili, Arapların bazen nida harfinden sonra münâdâ olarak mansûb munfasıl zamir olan كَيْلِ zamirini kullanmasıdır.<sup>44</sup> Her ne kadar Arapların يَا أَنْتَ (Hey sen!) şeklinde bir kullanımının bulunduğu söylene de bu kullanım şaz olarak değerlendirilmiştir.<sup>45</sup>

Münâdânın mef'ûlün bih olmasından hareketle i'râb bakımından mansûb olmasının asıl illetine dayandığı söylenmiştir.<sup>46</sup> Çünkü mef'ûller i'râb bakımından mansûptur. Buna göre Münâdâda asıl olan mansûb olmaktır. Ancak münâdânın mansûb olmasının illetini mef'ûlün bihin mansûb olmasının illetine dayandırmak da mümkündür. Mef'ûlün i'râbtan konumu ise fâille bağlantılıdır. Şöyle ki; bilindiği üzere bir cümlede bir fâil bulunurken, birden fazla mef'ûl bulunabilmektedir. Bundan dolayı ağır olan raf' i'râbı bir tane olan fâile, hafif olan nasb i'râbı ise birden fazla olan mef'ûle verilmiştir. Bu şekilde cümlede bir denge sağlanmış olur. Bu illete müvâzene illeti denir.<sup>47</sup>

Daha önce de belirtildiği gibi nida harfi, hazfedilen ve münâdânın âmili olan hazfedilmiş bir fiilin yerine geçtiği için söz konusu bu fiilin açığa çıkması caiz değildir. Bu husustaki illet ivaz illetidir. Bu illetin gereği olarak bir kelime, kendisinin yerine geçen başka bir kelime varken açığa çıkamaz. Bu durum "Bedel ile mübdelun minh bir arada bulunmaz" ifadesiyle kurallaştırılmıştır.<sup>48</sup>

### 3.2. Mebnî Münâdâ

Yukarıda sayılan münâdâ kısımlarından müfred marife ve nekra-i maksûde münâdâ damme harekesi üzere mebnî olup mahallen mansûptur.<sup>49</sup> Nahiv alimleri müfred marife ve nekire-i maksûde münâdânın gerek genel olarak mebnî olmasını, gerekse damme harekesi üzerine mebnî olmasını birtakım sebeplere bağlamıştır. Çünkü aslî mebniler dışındaki kelimelerde aslolan mu'reb olmaktır. Mu'reb olması

42 İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufassal*, 1/317; Humejd el-Fetlî, *el-İlelu'n-nahviyye* (Lübnan: Nâşirûn Yayınları, 2011), 251.

43 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/291.

44 Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/291.

45 Ebû Amr İbn Hâcib, *el-Îzâh fî şerhi'l-Mufassal* (Bağdat: Vizâretü'l-evkâf, 1982), 1/253.

46 İbn Hâcib, *el-Îzâh*, 1/252.

47 Dîneverî, *Simâru's-sinâ'a*, 230.

48 el-Fetlî, *İlel*, 252.

49 İbnü's-Serrâc, *Usûl*, 1/330.

gerekirken mebnî olan kelimelerin mebni olmaları arızî bir durum olduğu için bu durumu ortaya çıkaran sebepler/illetler bulunmaktadır.

Müfred marife ve nekra-i maksûde münâdânın mebnî olması müşabehet illetine dayanmaktadır. Çünkü müfred marife münâdâ اَدْعُوكْ cümlesindeki muhatap zamirine benzemektedir. Şöyle ki; daha önce de ifade edildiği gibi nidâ harfi, seslenmek ve çağırarak anlamlarına gelen bir fiilin yerine geçmiştir. Seslenilen kişinin de muhatap olduğu düşünüldüğünde, يَا زَيْدُ (Ey Zeyd!) ifadesinin aslında اَدْعُوكْ (Sana sesleniyorum) anlamında olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Buna göre nidâ harfi fiilin yerine, münâdâ ise muhatap zamirinin (كَ) yerine geçmiştir.<sup>50</sup> Müfred marife münâdâ üç bakımdan اَدْعُوكْ ifadesindeki zamire (كَ) benzediği için onun gibi mebnî olmuştur. Bu benzerlik yönleri şöyledir:

اَدْعُوكْ ifadesindeki zamir (كَ) marife olduğu gibi müfred marife münâdâ da marifedir. Bu zamir müfred (muzâf edilmemiş) olduğu gibi söz konusu münâdâ da müfrettir.<sup>51</sup> Ayrıca müfred marife münâdâ, zamirin yerine geçmek suretiyle de ona benzemiştir.<sup>52</sup> Bu üç bakımdan zamire benzemesi sebebiyle müfred marife münâdâ mebnî olmuştur. Nekra-i maksûde olan münâdâ da kendisiyle belirli bir kişi kastedilmesi bakımından marife münâdâya benzemesi sebebiyle onun gibi mebnî olmuştur.

Mebnî münâdânın sükûn üzere mebnî olmayıp hareke üzerine mebnî olmasının illeti ise, sükûn üzere mebnî olması durumunda يَا زَيْدُ (Ey Zeyd!) örneğinde olduğu gibi sondan bir önceki harfi sakin olan münâdâ lafızlarında iki sakin harfin yan yana gelme durumudur. Bu ise caiz değildir.<sup>53</sup> Buna taazzür illeti denebilir. Bu durumun sondan bir önceki harfi sakin olmayan حَكَمٌ gibi kelimelerde de geçerli olması ise tard/uyum illetine dayanmaktadır.<sup>54</sup>

Mebnî münâdânın damme harekesi üzere mebnî olması iltibastan kaçınma illetine dayanmaktadır. Çünkü fetha harekesi üzerine mebnî olması durumunda mebnî münâdâ ile mu'reb münâdâ arasında karışıklık meydana gelmektedir.<sup>55</sup> Çünkü bilindiği üzere mu'reb münâdâ lafızlar fetha ile mansûb olmaktadır. Kesra harekesi üzerine mebnî olması durumunda ise mebnî münâdâ ile hazfedilmiş mütekellim zamirine (ي) muzâf olmuş münâdâ (يَا رَبِّ) arasında karışıklık ortaya çıkmaktadır.<sup>56</sup> Bu karışıklıklardan/iltibastan kaçınmak için mebnî münâdâ damme harekesi üzerine mebnî olmuştur.

<sup>50</sup> Meylânî, *Şerhu'l-Muğni*, 20.

<sup>51</sup> Muhammed b. el-Hasen Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye* (Riyad: Camiâtu Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1996), 1/412.

<sup>52</sup> Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/291.

<sup>53</sup> Meylânî, *Şerhu'l-Muğni*, 20.

<sup>54</sup> Meylânî, *Şerhu'l-Muğni*, 20.

<sup>55</sup> Muhammed b. Abdillâh İbnü'l-Verrâk, *İlelu'n-Nahv* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2013), 335.

<sup>56</sup> Abduh er-Râcihî, *Durûs fi'l-mezhâhibi'n-nahviyye* (Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-arabiyye, 1980), 139.

Kufe ekolü nahiv alimleri müfred marife münâdânın merfû' ve mu'reb olduğunu, sonundaki damme harekesinin ise mebnîlik alameti değil, i'râb alameti olduğunu savunur.<sup>57</sup> Ancak muzâf, şibih muzâf ve nekra-i gayr-i maksûde münâdânın açıkça mansûb olması ve müfred marife münâdânın sıfatının mansûb olarak gelebilmesi bu tezi çürütmektedir.<sup>58</sup> Çünkü bilindiği üzere müfred marife münâdâya sıfat olarak gelen müfred bir ismin, münâdânın lafzına tabi olarak merfû' olması veya mahalline tabi olarak mansûb olması caizdir.<sup>59</sup> Aşağıdaki şiir bu duruma örnek olarak zikredilmektedir:

يَا حَكْمُ الْوَارِثُ عَنْ عَبْدِ الْمَلِكِ - مِيرَاثُ أَحْسَابٍ وَجُودٍ مُنْسَفِكٍ

*Ey Abdülmelik'ten miras alan Hakem – Şeref ve sınırsız cömertliği*

Bu şiirde geçen حَكْمُ kelimesi müfred marife münâdâ olup damme harekesi üzerine mebnî, mahallen ise mansûb olmuştur. Bu kelimeye sıfat olarak gelen الْوَارِثُ kelimesi ise müfred münâdânın lafzına tabi olup merfû' olarak okunduğu gibi, mahalline tabi olup mansûb olarak da okunmuştur. Şiir her iki harekeyle de rivayet edilmiştir.<sup>60</sup>

Bazı nahiv eserlerinde mebnî münâdânın damme harekesi üzerine mebnî olduğu ifade edilirken, diğer bazı eserlerde tesniye ve cem-i müzekker sâlim kelimeleri de kapsamı için raf' alameti üzere mebnî olduğu ifade edilmektedir.<sup>61</sup> Bu durumda tesniye olan mebnî münâdâ lafızlar elif (ا) üzerine, cem-i müzekker sâlim olan mebnî münâdâ lafızlar ise vav (و) üzerine mebnî olur.<sup>62</sup> Bu durum niyabet illetine dayandırılmıştır. Çünkü bilindiği üzere elif (ا) ve (و) harfleri damme harekesine niyabeten raf' alametidir.<sup>63</sup> Mebnî münâdâ da damme harekesine niyabeten mebnîlik alameti olmuşlardır.

Müfred marife münâdânın önüne istiğase/yardım talebi için kullanılan lam (ل) harfi getirildiğinde müfred marife münâdâ mu'rebe dönüşerek i'râb bakımından mecrûr olur. Örneğin يَا كَرِيمٌ لِلنَّاسِ (Ey Zeyd! Şu insanlara yardım et!)<sup>64</sup> cümlesinde geçen كَرِيمٌ kelimesi müfred marife münâdâ olmasına rağmen, önünde harf-i cer olan istiğase lamı (ل) bulunduğu için mu'reb olmuş ve cer alameti olarak lafzen kesra almıştır. Bunun sebebi ise harf-i cer dahil olması nedeniyle كَرِيمٌ kelimesinin isim yönünün ağır

<sup>57</sup> er-Râcihî, *Durûs*, 136.

<sup>58</sup> İbnü'l-Verrâk, *İlel*, 335.

<sup>59</sup> Zemahşerî, *el-Mufassal*, 62.

<sup>60</sup> İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 234.

<sup>61</sup> Ebû Abdillâh Cemâlüddîn İbn Mâlik, *el-Elfiyye* (Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2009).

<sup>62</sup> Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/410.

<sup>63</sup> Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, *et-Tuhfetü's-seniyye* (İstanbul: Şifa Yayınları, 2014).

<sup>64</sup> İstiğase üslubunda, biri müstegâs diğer müstegas leh'te olmak üzere iki tane lam (ل) harfi bulunur. Bu iki harfi birbirinden ayırt etmek için mütegas'ta bulunan lam (ل) harfi fetha, müstegas leh'te bulunan lam (ل) harfi ise kesra harekeli olmuştur.

basmasıdır. Çünkü harf-i cer dahil olmak ismin özelliklerindedir ve isimlerde asıl olan mu'reb olmaktır.<sup>65</sup>

Müfred marife münâdânın damme üzere mebnî olmadığı bir diğer durum, kendisinden sonra sıfat olarak, özel isme (alem) muzâf olmuş **إِنَّ** kelimesinin gelmesidir. Örneğin **يَا زَيْدَ بْنَ عَمْرٍ** (Ey Amr'ın oğlu Zeyd!) cümlesinde müfred marife münâdâ olan **زَيْدَ** kelimesinden sonra sıfat olarak, **عَمْرٍ** kelimesine muzâf olmuş **إِنَّ** kelimesi gelmiştir. Müfred marife münâdâ bu gibi durumlarda fetha üzere mebnî olur. Bu hüküm kesretü'l-isti'mâl ve tahfif illetlerine dayanmaktadır. Çünkü Arap dilinde bu gibi kullanımlar çok yaygındır ve fetha en hafif harekedir. Dilde hafiflik ve akıcılık sağlamak için burada ağır hareke olan damme yerine hafif hareke olan fetha tercih edilmiştir.<sup>66</sup> Ancak bu gibi durumlarda **إِنَّ** kelimesi özel isme muzâf olmadığına müfred marife münâdâ yine damme üzere mebnî olur.<sup>67</sup> Çünkü bu kullanım çok yaygın değildir. Bu şekilde, belirli bir illete bağlı olarak gelen hükmün, o illetin yokluğunda ortadan kalktığı görülmüştür.

### 3.3. Mu'reb Münâdâ

Münâdâ kısımlarından muzâf, şibih muzâf ve nekra-i gayr-i maksûde münâdâ mu'reb ve lafzen mansûb olur.<sup>68</sup> Örneğin **يَا صَاحِبَ جُودٍ** (Ey cömertlik sahibi) ifadesinde muzâf münâdâ olan **صَاحِبَ** kelimesi lafzen fetha ile mansûb olmuştur.

Bu kısımdaki münâdâ lafızları da tıpkı müfred marife münâdâ gibi **أَدْعُوكَ** (sana sesleniyorum) cümlesindeki muhatap zamirinin yerine gelmiştir. Ancak bunlar müfred marife münâdâ gibi mebnî olmamıştır. Bunun sebebi de müfred marife münâdâda bulunan benzerlik yönlerinin muzâf, şibih muzâf ve nekra-i gayr-i maksûde münâdâ lafızlarında bulunmamasıdır. Çünkü **أَدْعُوكَ** (sana sesleniyorum) cümlesindeki muhatap zamiri müfred bir lafızken, muzâf ve şibih muzâf lafızlar müfred değildir. Ayrıca bu zamir marifedir. Oysa nekra-i gayr-i maksûde münâdâ marife değildir. Bundan dolayı muzâf, şibih muzâf ve nekra-i gayr-i maksûde münâdâ lafızları aslî hallerinde kalarak mu'reb olmuştur. Çünkü isimlerin mebnî olması arızî bir durum olup, bu durumun ortaya çıkması birtakım illetlere dayandırılmaktadır. Buna göre bu kısımdaki münâdâ lafızlarının mu'reb olması asıl illetine dayanmaktadır.<sup>69</sup>

**يَا رَسُولَ اللَّهِ** (Ey Allah'ın elçisi) örneğinde olduğu gibi marife bir kelimeye muzâf olması sebebiyle marifelik kazanan muzâf münâdâ ile müfred marife münâdâ arasında, muzâf olma dışında, marifelik hususunda da bir fark bulunmaktadır. Bu da

<sup>65</sup> Alaeddin Pâlevî, *er-Risâletü'l-alâiyye fi'l-ileli'n-nahviyye* (Şam: Dâru'l-Endelüs, 2004), 70.

<sup>66</sup> Meylânî, *Şerhu'l-Muğni*, 21.

<sup>67</sup> İbn Akîl, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*.

<sup>68</sup> İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 226.

<sup>69</sup> İbnü's-Serrâc, *Usûl*, 1/333.

söz konusu lafızlarda marifeliğin var oluş biçimiyle ilgilidir. Müfred marife münâdânın marifeliği kendisinden kaynaklanırken, marifeye izafe edilen muzâf münâdânın marifeliği kendisinden değil izafetten kaynaklanmaktadır. Ayrıca muzâf olmak isme has bir durum olduğu için muzâf olan kelimenin mu'reb olma yönü daha ağır basar.<sup>70</sup>

Şibih muzâf münâdânın mebnî olmamasının illeti, adından da anlaşılacağı üzere müşabahettir. Çünkü daha önce de ifade edildiği gibi şibih muzâf münâdâ bazı yönlerden muzâf münâdâya benzemektedir. Bundan dolayı onun gibi mu'reb olmuştur.<sup>71</sup>

### 3.4. Mütakellim Zamirine (ي) Muzâf Münâdâ

Mütakellim zamirine muzâf olmuş münâdânın özel bazı durumları olduğu için bu konu muzâf münâdâdan ayrı olarak ele alınmıştır. Mütakellim zamirine muzâf olan münâdâyla ilgili iki husus bulunmaktadır. Bunlardan birincisi bu münâdânın i'râbıyla, Diğeri de münâdânın izafe edildiği zamirin hafzedilip hafzedilmemesi ve buna bağlı olarak münâdânın son harfinin harekesiyle ilgilidir.

Mütakellim zamirine izafe edilen münâdâ, muzâf münâdâ grubuna dahildir. Daha önce de belirtildiği üzere muzâf münâdâ normal şartlarda mu'reb ve lafzen fetha harekesiyle mansûb olur. Ancak mütakellim zamirine muzâf olan münâdânın sonu lafzen kesra olur. Örn: يَا صَاحِبِي (Ey Arkadaşım!). Bunun sebebi mütakellim zamirinden önce bu zamire uygun bir harekenin gelmesinin gerekmesidir. Bu durumdaki münâdâ takdiri i'râb alır ve kelimenin sonunda fetha harekesi takdir edilir. Bu hüküm münasebet illetine dayanmaktadır. Çünkü kesra harekesi ile mütakellim zamiri arasında bir uygunluk/münasebet bulunmaktadır.<sup>72</sup> Ancak bu durum münâdâyâ has olmayıp mütakellim zamirine muzâf bütün mu'reb kelimeler için geçerlidir.

Mütakellim zamirine muzâf olan münâdânın altı şekilde okunması mümkündür. Bu okuyuşlar mütakellim zamirinin hafzedilip hafzedilmemesi, sâkin veya meksûr olması ve öncesindeki kesra harekesinin durumuyla ilgilidir. Bu okuyuşlar يَا صَاحِبِي örneği üzerinde şu şekilde gösterilebilir:

1) يَا صَاحِبِي: Bu okunuş şeklinde mütakellim zamiri hafzedilmemiş ve kesra olduğu gibi kalmıştır. Burada mütakellim zamirine muzâf olan münâdâ asli halinde kalmıştır. Çünkü mütakellim zamirinde aslolan sâkin olmasıdır.<sup>73</sup> “يَا عِبَادِي لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمْ” (Ey kullarım! Size hiçbir korku yoktur)<sup>74</sup> ayetinde mütakellim zamirine muzâf olan münâdânın bu şekilde geldiği görülmektedir. Ancak bazı nahiv alimlerine göre

<sup>70</sup> İbnü'l-Verrâk, *İlel*, 335.

<sup>71</sup> İbn Yaîş, *Şerhu'l-Mufasssal*, 1/316.

<sup>72</sup> İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 78.

<sup>73</sup> Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/465.

<sup>74</sup> Zuhuf 43/68.

mütekellim zamirinde aslanan fetha olmaktadır. Buna göre mütekellim zamirinin sakin olmasında tahfif illeti bulunmaktadır.<sup>75</sup>

2) يَا صَاحِبِ: Bu okunuş şeklinde mütekellim zamiri hafzedilmiş ve kesra olduğu gibi kalmıştır. Bu, mütekellim zamirine muzâf olan münâdânın en yaygın okunuş şeklidir.<sup>76</sup> Bu gibi yerlerde mütekellim zamirinin hafzedilmesi tahfif illetine dayanmaktadır. Çünkü münâdâ genel olarak hafifliğin/akıcılığın arandığı bir yerdir. Bazı münâdâ lafızlarında terhîm yapılmasının sebebi de budur.<sup>77</sup> Ayrıca burada mütekellim zamirinin hafzedilmesini mümkün kılan bir durum daha bulunmaktadır. Bu da münâdânın sonundaki kesra harekesinin mütekellim zamirine delalet etmesidir.<sup>78</sup> “يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ” (Ey kullarım! Bana karşı gelmekten sakının!)<sup>79</sup> ayetinde mütekellim zamirine muzâf olan münâdânın bu şekilde geldiği görülmektedir.

3) يَا صَاحِبِ: Bu okunuş şeklinde mütekellim zamiri hafzedilmiş ve münâdânın sonu kesra yerine damme olmuştur. “قَالَ رَبِّ احْكُم بِالْحَقِّ” (Rabbim! Adaletle hükmünü ver)<sup>80</sup> ayetinde hafzedilmiş mütekellim zamirine muzâf münâdâ olarak gelen رَبِّ kelimesi bir kıraatte damme harekesiyle (رَبِّ) okunmuştur. Ancak mütekellim zamirine muzâf münâdâyı bu şekilde okumak pek tercih edilmez.<sup>81</sup> Bazı nahiv eserlerinde mütekellim zamirine muzâf olan münâdânın bu şekilde okunması doğrudan Arapların kullanımına dayandırılır.<sup>82</sup> Buna semâ’ illeti denir. Diğer bazı eserlerde ise bu durumdaki münâdânın müfret marife münâdâya benzediği, bundan dolayı onun gibi damme harekesiyle okunabileceği belirtilmiştir.<sup>83</sup> Buna da müşabehet/teşbih illeti denir.

4) يَا صَاحِبِي: Bu okunuş şeklinde mütekellim zamiri sükûn yerine fetha harekeli olur. “يَا عِبَادِي الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ” (Ey kendi aleyhlerine olarak günahta haddi aşan kullarım! Allah’ın rahmetinden ümit kesmeyin)<sup>84</sup> ayetinde münâdâ olarak geçen عِبَادِي kelimesi bu şekilde gelmiştir. Daha önce de ifade edildiği gibi mütekellim zamirinin aslında fetha harekeli olduğu söylenmiştir.<sup>85</sup> Buna göre bu okuyuş asl illetine dayanır. Ancak mütekellim zamirinin aslında sâkin olduğu düşünülürken fetha harekesiyle okunması sema’ illetine dayanır.

<sup>75</sup> Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/465.

<sup>76</sup> İbn Akîl, *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*, 2/657.

<sup>77</sup> Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/465.

<sup>78</sup> İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 229.

<sup>79</sup> Zümer 39/16.

<sup>80</sup> Enbiyâ 21/112.

<sup>81</sup> İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 230.

<sup>82</sup> İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 230.

<sup>83</sup> Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-Behcetü'l-mardiyye fi şerhi'l-Elfiyye* (İstanbul: el-Mektebetü'l-hanefiyye, 2006), 591; Muhammed b. Ali Sabbân, *Hâşiyetu's-sabbân* (Beirut: Dâru'l-kütübü'l-ilmîyye, 1997), 3/231.

<sup>84</sup> Zümer 39/53.

<sup>85</sup> Esterâbâdî, *Şerhu'l-Kâfiye*, 1/465.

5) **يَا صَاحِبَا**: Bu okunuş şeklinde münâdânın harekesi fetha olur ve mütekellim zamiri elif harfine döner. “يَا حَسْرَتَا عَلَيَّ مَا فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ” (Allah’a itaat hususunda gerekeni yapmadığım için yazıklar olsun bana)<sup>86</sup> ayetinde geçen حَسْرَتَا kelimesi aslında حَسْرَتِي şeklindeydi ve yukarıda zikredilen değişiklikler meydana geldikten sonra حَسْرَتَا şekline dönüştü.<sup>87</sup> Elif harfinin ya harfinden daha hafifi olması sebebiyle bu değişikliğin tahfif illetine dayandığı söylenmiştir.<sup>88</sup>

6) **يَا صَاحِبِ**: Bu okunuş şeklinde, bir önceki okuyuş şeklinden elif harfinin hafzedilmesi sonucunda ortaya çıkmıştır.<sup>89</sup> Nahiv eserlerinde buradaki elif harfinin hafzedilmesinin illetine dair bir ifadeye ulaşamadık. Ancak buradaki durumun يَا صَاحِبِ örneğindeki duruma benzediği aşıkardır. Bundan dolayı burada elif harfinin hafzedilmesinin tahfif illetine dayandığını söylemek mümkündür. Şu şiir bu duruma örnek olarak zikredilebilir:

وَلَسْتُ بِرَاجِعٍ مَا فَاتَ مِنِّي - بَلْهَفَ وَلَا بَلَيْتَ وَلَا لَوْ أَنِّي

*Döndüremem elden kaçanları – Ah, vah ve keşke’yle*

Bu şiirde geçen لَهْفَ ve لَيْتَ kelimeleri mütekellim zamirine muzâf münâdâdır ve mütekellim zamiri elif harfine döndükten sonra hafzedilmiştir. Ayrıca bu şiirde nidâ harfleri de hafzedilmiştir.<sup>90</sup>

### Sonuç

Münâdânın i'râbına etki eden nahiv illetlerinin incelendiği bu araştırmanın sonucunda, nahiv ilminin hemen her konusunda etkili olan nahiv illetlerinin münâdânın i'râbı konusunda da etkili olduğu görülmüştür. Münâdâ âmili hafzedilmiş bir mef'ûl olduğu için i'râb bakımından mansûptur. Fâilin i'râbıyla da bağlantılı olarak bu hususta müvâzene illeti veya asıl illeti ön plana çıkmaktadır. Münâdânın âmilinin hafzedilmesi kesretu'l-isti'mâl illetine, zikredilmesinin caiz olmaması ise ivaz illetine dayanmaktadır. Müfred marife ve nekra-i maksûde münâdânın damme harekesi üzere mebnî olmasında müşabehet, iltibastan kaçınma, taazzur, tard ve fark illetleri etkili olmuştur. Ayrıca tesniye veya cem-i müzekker sâlim kelimelerin mebnîlik alametlerinin elif ve vav olmasında niyabet illeti etkili olmuştur. Mebnî olmalarını gerektiren bir durum olmadığı için muzâf, şibih muzâf ve nekra-i gayr-i maksûde münâdâ asıl illetine dayanarak mu'reb olmuş ve lafzen i'râb almıştır. Mütekellim zamirine muzâf olan münâdânın i'râbı ve okunuşunda etkili olan illetler ise münasebet, asl, tahfif, müşabehet ve semâ' illetidir.

<sup>86</sup> Zümer 39/56.

<sup>87</sup> İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 230.

<sup>88</sup> Sabbân, *Hâşiye*, 3/230; Hudarî, *Hâşiye*, 2/657.

<sup>89</sup> Süyûtî, *el-Behcetü'l-mardiyye*, 591.

<sup>90</sup> İbn Hişâm, *Şerhu Katri'n-nedâ*, 230.

### Kaynakça

- Abdülhamid, Muhammed Muhyiddin. *et-Tuhfetü's-seniyye*. İstanbul: Şifa Yayınları, 2014.
- Birgivî, Zeynuddîn Muhammed. *İzhâru'l-esrâr fi'n-nahv*. Cidde: Dâru'l-minhâc, 2009.
- Câmî, Abdurrahman b. Ahmed. *el-Fevâidu'd-diyâiyye fî şerhi'l-Kâfiye*. İstanbul: Şefkat Yayıncılık, 2010.
- Cevherî, Ebû Nasr. *es-Sihâh*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ilm, 4. Basım, 1987.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed. *et-Tâ'rîfât*. Kahire: Dâru'r-Reyyân, 1983.
- Çarperdî, Ahmed b. Hasan. *el-Muğnî fi ilmi'n-nahv*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2006.
- Dîneverî, Celîs. *Simâru's-sinâ'a fî ilmi'l-Arabiyye*. Riyad: Camiâtu Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1990.
- Esterâbâdî, Muhammed b. el-Hasen. *Şerhu'l-Kâfiye*. 2 Cilt. Riyad: Camiâtu Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1996.
- Eyyûbî, Abdullah. *Şerhu'l-İzhâr*. İstanbul: İbrahim Efendi Matbaası, 1892.
- Fetlî, Humeyd. *el-İlelu'n-nahviyye*. Lübnan: Nâşirûn Yayınları, 2011.
- Galâyînî, Mustafa. *Câmi'u'd-durûsi'l-Arabiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 13. Basım, 2010.
- Hadîsî, Hatice. *eş-Şâhid ve usûlu'n-nahv fî Kitabi Sîbeveyh*. Kuveyt: Matbaatu Câmiat-i Kuveyt, 1974.
- Hudârî, Muhammed b. Mustafa. *Hâşiye 'alâ Şerhi İbn Akîl*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1991.
- İbn Akîl, Ebû Muhammed Bahâüddîn. *Şerhu Elfiyyeti İbn Mâlik*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1991.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyya. *Mu'cemu mekâyisi'l-luğa*. 6 Cilt. Şam: Dâru'l-fikr, 1979.
- İbn Hâcib, Ebû Amr. *el-İzâh fî şerhi'l-Mufassal*. 2 Cilt. Bağdat: Vizâretü'l-evkâf, 1982.
- İbn Hâcib, Ebû Amr. *el-Kâfiye fi ilmi'n-nahv*. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2010.
- İbn Hişâm, el-Ensârî en-Nahvî. *Şerhu Katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 3. Basım, 1988.
- İbn Mâlik, Ebû Abdillâh Cemâlüddîn. *el-Elfiyye*. Diyarbakır: Seyda Yayınları, 2009.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sader, 3. Basım, 1994.
- İbn Yaîş, Ebû'l-Bekâ el-Halebî. *Şerhu'l-Mufassal*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 2001.
- İbnü'l-Verrâk, Muhammed b. Abdillâh. *İlelu'n-Nahv*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 3. Basım, 2013.
- İbnü's-Serrâc, Ebû Bekr. *el-Usûl fi'n-nahv*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 3. Basım, 1996.
- Meylânî, Muhammed b. Abdurrahim. *Şerhu'l-Muğnî*. İstanbul: Salah Bilici Yayınları, 2004.
- Mustafa, İbrahim vd. *el-Mu'cemu'l-vasît*. İskenderiye: Dâru'd-da've, 2006.
- Mübarek, Mâzin. *en-Nahvu'l-Arabî el-illetü'n-nahviyye neş'etuha ve tatavvuruha*. Beyrut: Dâru'l-fikr, 3. Basım, 1981.
- Ömer, Ahmed Muhtar. *Mu'cemu'l-lugati'l-Arabiyyeti'l-mu'âsira*. 4 Cilt. Kahire: Dâru âlemi'l-kütüb, 2008.
- Pâlevî, Alaeddin. *er-Risâletü'l-alâiyye fi'l-ileli'n-nahviyye*. Şam: Dâru'l-Endelüs, 2004.
- Râcihî, Abduh. *Durûs fi'l-mezâhibi'n-nahviyye*. Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-arabiyye, 1980.
- Râcihî, Abduh. *et-Tatbîku'n-nahvî*. Beyrut: Dâru'n-nahdati'l-arabiyye, 2. Basım, 2010.
- Sabbân, Muhammed b. Ali. *Hâşiyetu's-sabbân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.
- Sîbeveyh, Ebû Amr b. Osman. *el-Kitâb*. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü'l hancî, 3. Basım, 1988.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-Behcetü'l-mardiyye fî şerhi'l-Elfiyye*. İstanbul: el-Mektebetü'l-hanefiyye, 2006.
- Şartûnî, Reşîd. *Mebâdiu'l-Arabiyye*. 4 Cilt. Kum: Dâru'l-ilm, 2000.
- Ukberî, Ebû'l-Bekâ. *el-Lübâb fî 'ileli'l-binâ'i ve'l-i'râb*. Kahire: Mektebetü's-sekâfe ed-dîniyye, 2009.



Uşmûnî, Nûreddin Ali. *Menhecu's-sâlik ilâ Elfiyyeti İbn Mâlik*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1997.

Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım. *el-Cümel fi'n-Nahv*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984.

Zemahşerî, Mahmûd Ebü'l-Kâsım. *el-Mufasssal fî ilmi'l-Arabiyye*. Amman: Dâru Ammâr, 2004.



e-ISSN: 2148-0494

## ***Dergiabant***

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1  
(Mayıs/May 2021)

# **Mu'tezilî Müfessir Zemahşeri'nin Tasavvufa Yaklaşımı** **Mu'tazilî Mufassir Zamakhshari's Approach to Taşawwuf**

**Şeyma Altay**

Arş. Gör. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi,  
İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Dr., Eskişehir Osmangazi University,  
Faculty of Theology, Department of Tafsir  
Eskişehir/Turkey

[saltay@ogu.edu.tr](mailto:saltay@ogu.edu.tr)

[orcid.org/0000-0002-9381-6900](https://orcid.org/0000-0002-9381-6900)



### **Makale Bilgisi**

### **Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi

**Article Type:** Research Article

**Geliş Tarihi:** 8 Nisan 2021

**Date Received:** 8 April 2021

**Kabul Tarihi:** 15 Mayıs 2021

**Date Accepted:** 15 May 2021

**Yayın Tarihi:** 30 Mayıs 2021

**Date Published:** 30 May 2021

**Yayın Sezonu:** Bahar

**Publication Season:** Spring

<https://doi.org/10.33931/abuifd.911893>



### **İntihal/Plagiarism**

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by a special software and no plagiarism detected.



### **Atıf/Cite as**

Altay, Şeyma. "Mu'tezilî Müfessir Zemahşeri'nin Tasavvufa Yaklaşımı". *Dergiabant* 9/1  
(Mayıs 2021), 518-542. <https://doi.org/10.33931/abuifd.911893>

**Copyright** © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology,  
Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

## Mu'tezilî Müfessir Zemahşerî'nin Tasavvufa Yaklaşımı\*

### Öz

Bu makalede “akılcıların tasavvufa karşı” olduğu şeklindeki algı merceğe altına alınarak, nassların yorumunda akla büyük önem veren Mu'tezile mezhebine mensup müfessir Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* tefsiri özelinde tasavvufa yaklaşımı analiz edilmiştir. Bu algı aynı zamanda tasavvufun akıl karşıtı bir disiplin olduğu vehmine yol açtığı için yorumda akli önceleyen bir alimin tasavvufa bakışını tespit etmek önem arz etmektedir. Zemahşerî'nin Allah sevgisinden bahseden âyetlerde, sûflerle alay eden ifadeler kullandığı iddia edilmiş ve bu ifadeleri, akılcı düşünce yapısına sahip olmasıyla ilişkilendirilmiştir. Çalışma, bu çıkarımın isabetli olmadığı iddiasını savunmuştur. Bundan dolayı müfessirin tefsirinde yer verdiği tasavvufî konuları, hayatı, diğer eserleri ve ilk dönem sûflerin görüşleriyle birlikte değerlendirilerek onun tasavvufa yaklaşımı hakkında bütüncül bir portre çizmeyi hedeflemiştir. Zemahşerî, tefsirinde Müslümanları dünyaya karşı zâhid davranmaya ve takvalı eylemlere yönelmeye davet etmeye çalışmıştır. Bu amaçla zühd, takva, ihlas, tevazu gibi tasavvufî kavramlara yer vermiştir. Bununla birlikte sûfi tarikatlara bazı konularda yönelttiği ağır eleştiriler dikkatleri çekmektedir. Bu eleştirilerin odak noktasını, bazı sûflerin ilahî aşk anlayışı ve nassların yorumunda zahirî anlamdan uzaklaşıp bâtinî anlama yönelmeleri oluşturmaktadır. Zemahşerî'ye göre Allah'ı sevmek, ona yönelmek ve ibadet etmektir. Allah'ın kulunu sevmesi ise ondan razı olmasıdır. Sûflerin tarikat ritüelleri esnasında cezbeye gelerek Allah sevgisinden dolayı kendilerinden geçmelerini, bayılmalarını, raks etmelerini Kur'ân ve sünnete aykırı, gayrî İslamî uygulamalar saymıştır. Çünkü Mu'tezile, tevhid ilkesi gereği Allah hakkında ancak tenzihî bir dille konuşulabileceğini düşünmektedir. Sûflerin ilahî aşk ritüelleri, temelde Kur'ân ve sünnete, özelde ise Mu'tezile'nin tenzih akidesine ters düşmekte ve teşbih inancını yansıtmaktadır. Onun eleştirilerinin amacının, tenzih akidesini ve Kur'ân'ın lafzî anlamını muhafaza etmek olduğu görülmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Tasavvuf, Mu'tezile, Zemahşerî, Keşşâf.

## Mu'tazilî Mufassir Zamakhsharî's Approach to Taşawwuf

### Abstract

This article examined perception that "rationalists are against taşawwuf" and analyzed understanding to taşawwuf of rational Zamakhsharî in context *Kashshâf*. Since this perception also leads to delusion that taşawwuf is an anti-rational discipline, it's important to identify a rationalist's view of taşawwuf. It is said that Zamakhsharî used expressions mocking the Şûfis in verses mentioning God's love, and these expressions were associated with his rational mindset. The study argues this inference isn't accurate. It aims to draw a holistic portrait about his approach to taşawwuf by evaluating the taşawwuf subjects included in his tafsîr, life, other works and the views of the leading Şûfis. Zamakhsharî, invites Muslims to behave asceticism against the world and turning to taqwâ. He included sûfi concepts such as zuhd, taqwâ, ikhlâş, and humility. But he criticized Şûfi's sects heavily on some issues. The focus of these criticisms is understanding of divine love advocated and the ideas that it's necessary to move away from zâhir and turn bâtin. According to him, loving Allah is to turn and worship Allah. Loving God to servant is him being pleased with him servant. He considered some Şûfis were attracted to them during their sect rituals, passed out, fainted, and danced because of loving Allah, contrary to the Qur'an and Sunnah, as non-Islamic practices. Mu'tazila argues that about God can only be spoken

\* Bu makale “Keşşâf Tefsiri'nin Tarihsel Bağlamı: Hermenötik Bir Analiz” isimli doktora tezimizden faydalanılarak üretilmiştir.

in a language of tanzîh. Divine love rituals of some Şûfis basically contradict the Qur'ân and Sunna, and in particular to tanzîh creed of Mu'tazila and reflect tashbîh (similitude) creed.

**Keywords:** Tafsîr, Taşavvuf, Mu'tazila, Zamakhsharî, Kashshâf.

## Giriş

*el-Keşşâf* tefsirinin müellifi Zemahşerî (ö. 538/1144), ilk Müslüman rasyonalistler olarak bilinen Mu'tezile<sup>1</sup> mezhebine mensuptur.<sup>2</sup> Bu çalışmada akılcı yönüyle temayüz etmiş müfessirin<sup>3</sup> tasavvufî konulara yaklaşımı analiz edilerek akılcılık ile sûfluk arasındaki bağlantının ortaya konması amaçlanmaktadır. Çalışmanın problematiğini akılcıların sûflilere karşı olduğu şeklindeki algı oluşturmaktadır. Nitekim Zemahşerî'nin Âli İmrân Sûresi 31. âyet ile Mâide Sûresi 54. âyetin tefsirinde sûfliler ile alay eden cümleler sarfettiği söylenmiş ve onun bu tavrı, "rasyonalistlerin mistiklerden hoşlanmamasıyla" ilişkilendirilmiştir.<sup>4</sup> Tasavvuf sonraki asırlarda farklı özellikler kazanarak ayrı bir disiplin haline gelse de öz itibarıyla Kur'ân ve sünnete dayanması sebebiyle Müslümanların toplumsal ve kültürel hayatında belli oranda yer etmiştir. Çalışmanın temel sorunu, bir Mu'tezilî olarak akli merkeze koyan Zemahşerî'nin tasavvufa dönük tavrını tespittir.

Makalede Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı* temel kaynak olacak, yer yer diğer eserlerine de başvurulacaktır. Literatür incelendiğinde Mu'tezile'nin tasavvufa yaklaşımı üzerine az sayıda çalışma olduğu görülmektedir. Bunlardan Florian Sobieroj "Mutezile ve Tasavvuf" isim makalesinde, Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) tasavvuf ve Mu'tezile mezhebinin kurucusu olduğunu belirterek zühd ve takvalarıyla öne çıkan Mu'tezilîlerden örnekler vermiştir.<sup>5</sup> Osman Aydınli "Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takva Boyutu" isimli çalışmasında bu mezhebin Allah aşkı, zühd ve takva gibi konulara önem verdiği ve İslam geleneğinde erken dönemde zahidâne eğilimin bütün ekollerde bulunduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Mu'tezilîlerin zühdü bireysel bir hal olarak algıladığı ve bireysel düzeyde uyguladıklarını söylemiştir.<sup>6</sup> Hacı Çiçek ise Zemahşerî'nin *Atvâku'z-Zeheb*, *el-Kelimu'n-Nevâbiğ*, *Makâmât* eserleri özelinde ahlak ve takva konularını işleyişini ele alan makaleler yayınlamıştır.<sup>7</sup> Murat Kaya hazırladığı

1 Osman Aydınli, "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü İlkeleri ve İslam Düşüncesine Katkıları", *Marife* 3/3 (2003), 28; Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995) 2/409.

2 Cemalüddin Ali b. Yusuf el-Kiftî, *İnbâhu'r-ruvât alâ enbâhi'n-nüvât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1982), 3/270.

3 Zemahşerî, deliller hiyerarşisinde akli Kur'ân'dan önce gelen ilk delil saymaktadır. Ebu'l-Kasım Cârullah ez-Zemahşerî *el-Keşşâfan hakâiki't-tenzil ve uyûni't-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk. eş-Şirbînî Şerîde (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2012), 2/467.

4 bk. Süleyman Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 101.

5 Florian Sobieroj, "Mutezile ve Tasavvuf", çev. Salih Çift, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 10/1 (Bursa: 2001) 273-296.

6 Osman Aydınli, "Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takva Boyutu", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* (Ankara: y.y., 2003), 99-120.

7 Hacı Çiçek, "Zemahşerî'nin Atvâku'z-Zeheb, El-Kelimu'n-Nevâbiğ ve Maqâmât Adlı Eserlerinde Kişiyi İnşa Eden Özelliklerin Analitik Kritiği" *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/2 (2016), 841-857; Çiçek, Zemahşerî'nin Atvâku'z-Zeheb, El-Kelimu'n-Nevâbiğ ve Makâmât'ında İnsanın Kişiliğini Yok Eden Özelliklerin Analitik Kritiği", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016/2), 49-65; Çiçek, "Eserleri Bağlamında Carullah Zemahşerî'ye Göre "Takva"

yüksek lisans tezinde Zemahşerî'nin *Makâmât* eserindeki tasavvuf kavramlarını incelemiş ve bunların tasavvuf kaynaklarıyla mukayesesini yapmıştır.<sup>8</sup> Biz bu çalışmada tefsir literatüründe önemli bir kaynak olan Zemahşerî'yi akılcı kimliği ile birlikte hem zühd ve takva anlayışı hem de tasavvuf eleştirileri ile bir bütün olarak inceleyerek tefsir ve tasavvuf literatürüne katkı sağlamayı umuyoruz.

### 1. Zemahşerî'nin Hayatında Zühd ve Takva

Zemahşerî, 467/1075 yılında Selçuklu Devletinin egemenliğinde olan Horasan bölgesindeki Harizm şehrinin Zemahşer köyünde dünyaya gelmiştir.<sup>9</sup> Arap dili alanında mahareti ve koyu bir Mu'tezilî olmasıyla meşhur olan müfessir,<sup>10</sup> ilim tahsil etmek amacıyla çeşitli bölgelere yolculuklar yapmıştır.<sup>11</sup> Ayrıca uzun bir süre Mekke'de ikamet etmiş ve *el-Keşşâf* adlı tefsirini burada Kabe'nin yanında kaleme almıştır.<sup>12</sup> Tefsirinde özellikle itikâdî meselelerde diğer mezhep mensuplarına oldukça ağır eleştiriler yöneltmiştir.<sup>13</sup>

Mekke'de *el-Keşşâf* tefsirini yazdığı yıllar, 45 yaşında iken yakalandığı bir hastalık ve gördüğü bir rüya ile karakterinde ve düşüncelerinde bazı değişimler geçirerek olgunlaştığı zaman dilimine rastlamaktadır. Onun hastalığından sonra hacca giderek tevbe ettiği, zühd ve takvaya yöneldiği belirtilmiştir.<sup>14</sup> Nitekim *Makâmât* isimli eserinin mukaddimesinde "uyarıcı" olarak nitelendirdiği hastalığının ve bu eseri yazmasına sebep olan rüyalarının etkisinden bahsetmiştir. Zemahşerî bu tecrübeleri sonrası, devlet adamları ile arasına mesafe koymaya, nefsinin terbiye etmek için çalışmaya, rabbine yönelmeye ve riyadan, tartışmalardan uzaklaşmaya yemin etmiştir.<sup>15</sup> Daha önceleri dil, belâgat, edebiyat, fıkıh gibi alanlarda eserler vermiş olan Zemahşerî, olgunluk döneminde *Makâmât*'ın yanısıra *Atvâku'z-Zeheb* gibi dinî-tasavvufî içerikli eserler telif etmiştir.<sup>16</sup> Bu eserlerinde tasavvuf ile ortak bir çok kavramı işleyerek takvaya, ilme, güzel ahlaka dair nasihatler vermiş, insanları güzel

Kavramına İlişkin Bir Analiz", *RESS Journal Route Educational & Social Science Journal* 7/ 9 (2020), 350-359.

<sup>8</sup> Murat Kaya, *Zemahşerî'de Tasavvufî Kavramlar (Makâmât Örneği)*, (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 11-96.

<sup>9</sup> Abdurrahman b. Muhammed el-Mukaddesî, *et-Târihu'l-muteber fî ebnâi men ğaber*, thk. Lecnet Muhtassa min Muhakkikîn (Suriye: Daru'n-Nevâdir, 2011), 3/232.

<sup>10</sup> el-Kiftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, 3/270.

<sup>11</sup> Ebu'l-Kâsım Cârullah Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/92.

<sup>12</sup> el-Mukaddesî, *et-Târihu'l-muteber*, 3/231.

<sup>13</sup> İnançlarla ilgili tartışmalarda muhataplarına çok öfkelenildiği ve onlara ağır ifadeler kullandığı görülmektedir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/324-325, 3/14; Şeyma Altay, "Mezhep Mensubiyetinin Kur'ân Yorumlarına Yansımaları-Keşşâf Tefsiri'nde Mezhebî Eleştiriler-", *İslam ve Yorum III Sempozyumu*, ed. Mehmet Öztürk vd. (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019), 3/187-195.

<sup>14</sup> Ahmed b. Mustafa b. Halil Taşköprüzâde, *Miftâhü's-saâde ve Misbâhü's-siyâde fî mevdûâti'l-ulûm (Beirut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985), 2/87-89; Mustafa es-Sâvî el-Cüveynî, Menhecü'z-Zemahşerî fî tefsiri'l-Kur'ân ve beyâni i'câzih (Mısır: Dâru'l-Meârif, 1119), 32-33.*

<sup>15</sup> Zemahşerî, *Makâmât* (Mısır: Matbaatü Mısıriyye, 1312), 7-12.

<sup>16</sup> Cüveynî, *Menhecü'z-Zemahşerî*, 35.

hasletlere yönlendirmiş ve kötü hasletlerden sakındırmaya çalışmıştır.<sup>17</sup> Kaynaklarda Zemahşerî'yi kitaplar arasında çalışırken gören bir şahsın, onun bu durumunu övmesi üzerine “bu yaptıklarım kabuktur, asıl öz olan takvadır” diyerek cevap verdiği bir konuşma nakledilmektedir.<sup>18</sup> Zemahşerî'nin bu halinin tasavvuf geleneğindeki tevbe, mücahede, takva, zühd, nefsâni arzuları terketmek gibi hâl ve makamlar ile benzerlik gösterdiği anlaşılmaktadır.<sup>19</sup> Bundan dolayı onun sûflerin tasvir ettiği alim karakterinin özelliklerini taşıdığı ifade edilmiştir.<sup>20</sup>

Ayağının biri küçükken geçirdiği bir kaza sebebiyle kesilen ve bu sebeple takma bir tahta bacak ile yürüyen Zemahşerî'nin<sup>21</sup> hayatı ile ilgili dikkat çeken diğer bir durum, hiç evlilik yapmadığı yönündeki kanaattir.<sup>22</sup> O, *Dîvân* isimli eserinde evlilik ve çocuk sahibi olma konusundaki düşüncelerine yer vermiştir. Müfessir burada çocuk yetiştirmenin zorluğundan ve iyi yetişmemiş bir çocuğun, babasının utanmasına sebep olacak fiillerde bulunacağından bahsetmiştir. Çocukların meydana getirebileceği zararlardan korunmak için evlenmemeyi tercih ettiğini söylemiştir.<sup>23</sup> Bundan dolayı eserlerini ve talebelerini evlatları yerine koymuştur. O, çocukların itaatsizliğinden ya da başlarına gelecek felaketlerden endişe etmekten uzak olduğu için kendini mutlu saymaktadır.<sup>24</sup> Evlat yetiştirmenin zorluğundan ötürü evlenmeyen Zemahşerî tefsirinde, kadınları hem aklî yeterlilikleri noktasında hem de bazı ahlakî konularda eksik gördüğünü belirtmiştir.<sup>25</sup> Sûfî Hücvîrî (ö. 465/1072) de aynı şekilde kadınların ilk fitnenin sebebi olduğu gibi birçok günahın da kaynağı olduğunu belirtmiş ve tasavvuf yolunun bekârlık (tecrîd) üzerine kurulu olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca Mu'tezile'nin mezhep kurucusu kabul ettikleri<sup>26</sup> Hasan-ı Basrî'nin “hafifler (bekârlar) kurtuldu, ağırlar (evliler) helak oldu” dediğine yer vermiştir.<sup>27</sup> Zemahşerî'nin bekârlık tercihinin arka planı farklı olsa da bu yaşam tarzında bir kısım sûfî anlayış ile ortak noktalara sahip olduğunu ifade etmek mümkündür.

Zemahşerî, devlet adamlarının alimleri maddî yönden desteklediği ve onlara hürmet gösterdiği bir dönemde yaşamış olmasına rağmen, kendisine yeterince ilgi gösterilmediğini düşünmektedir. Üstelik onun zamanında Mu'tezile'nin önceki

<sup>17</sup> Zemahşerî, *Makâmât*, 13-228; *Atvâku'z-zeheb fi'l-mevâiz ve'l-hutab* (b.y.: Matbaatü Nühbetü'l-Ahbâr, 1304), 4-35.

<sup>18</sup> Abdüsselâm b. Muhammed Enderesbânî, “Fî Sîreti'z-Zemahşerî Cârillah”, nşr. Abdülkerim el-Yâfi, *Mecelletü'l-mecme'i'l-arabiye bi Dimaşk* 3/57 (1982), 369.

<sup>19</sup> Bu hâl ve makamlar hakkında bk. Abdülkerim Kuşeyrî, *Risale*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 187-230.

<sup>20</sup> Kaya, *Zemahşerî'de Tasavvufî Kavramlar*, 17.

<sup>21</sup> Taşköprüzâde, *Miftâhü's-saâde*, 2/89.

<sup>22</sup> İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2017), 265.

<sup>23</sup> Zemahşerî, *Dîvânü'z-Zemahşerî*, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Daru Sadr, 2007), 159, 550, 571.

<sup>24</sup> Zemahşerî, *Dîvân*, 113-114.

<sup>25</sup> Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/108, 2/461, 4/128-129.

<sup>26</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *Mütesâbihü'l-Kur'ân*, nşr. Adnan Zarzûr (Kahire: 1969), 100.

<sup>27</sup> Hücvîrî, Ali b. Osman, *Keşfü'l-mahcûb*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 422-425.

dönemlerde olduğu gibi devlette etkin bir gücü kalmamıştır.<sup>28</sup> Zemahşerî, babasının hapse girmesi ve ardından ölmesinden dolayı hem yetim olarak büyümüş hem de maddî sıkıntılar çekmiş; akrabalarının yardımı ile yaşamını sürdürmüştür.<sup>29</sup> Bundan dolayı şiirlerinde zaman zaman devlet yöneticilerine seslenmiş, sıkıntılı durumunu arz etmiştir.<sup>30</sup> Her ne kadar *el-Keşşâf*'i tefsir geleneğinin zirvesi sayılsa da o, hayatını refah içerisinde geçirmemiş, aksine maddî zorluklarla birlikte ilim tahsil etmeye çalışmış, eserler telif etmiş ve öğrenciler yetiştirmiştir. Bu bilgiler, müfessirin maddî ve manevî yönden sıkıntılı bir hayat sürdürdüğünü göstermektedir. Ayağının kesikliği, yetim olarak büyümesi, fakirlik içindeki yaşantısı, hiç evlilik yapmaması, devlet adamlarının onu bir ilim adamı olarak desteklememesi, geçirdiği hastalık, onun hayatını çevreleyen temel olumsuzluklar olarak öne çıkmaktadır. Bu durumlar, onun kendisini ilme adayarak varlığını kanıtlamaya çalışması, zorlu yaşam koşullarından yorularak ileriki yaşlarında mal ve evlat gibi dünya nimetlerine karşı tabir yerindeyse zorunlu bir zühd göstermesi ve takvaya yönelmesi sonucunu doğurmuştur.

## 2. *el-Keşşâf*'ta Tasavvuf Terimlerine Yaklaşımı

Müntesibi olduğu Mu'tezile'nin ilkelerine son derece bağlı olan Zemahşerî, *el-Keşşâf*'ında mezhep paradigması çerçevesinde zühd, takva, ihlas, tevazu, kanaat gibi bazı tasavvuf kavramlarına ilişkin yaklaşımını ortaya koymuştur.

### 2.1. Zühd

Zühd, lugatta bir şeye rağbet etmemek, arzu ve hırsın az olması demektir.<sup>31</sup> Istilahta dünya nimetlerinden yüz çevirme, makama, şan ve şöhrete önem vermeme, ahirete yönelip çokça ibadet etme anlamlarına gelmektedir.<sup>32</sup> *el-Keşşâf*'ta zühdte değinilen âyetlerden biri "*İnsanların hangisinin daha güzel amel yaptığını denememiz için yeryüzündeki nimetleri onlara zinet yaptık.*"<sup>33</sup> âyetidir. Zemahşerî burada geçen güzel amel ifadesini "dünya zinetlerine karşı zühd göstermek ve onlara aldanmayı terk etmek" şeklinde açıklamıştır.<sup>34</sup> Bu tanım, onun güzel amel ile zühdü birbirleriyle sıkı bir bağlantı içinde kabul ettiğini göstermektedir. Tefsir ilminin temel kaynaklarından olan Taberî'nin (ö. 310/923) bu âyetin tefsirinde yer verdiği "Dünya, hoş ve tatlıdır. Allah sizi orada halife kılacak ve nasıl amel işlediğinize bakacaktır.

<sup>28</sup> Zekeriyya Kazvîni, *Âsârü'l-bilâd ve ahbâru'l-ibâd* (Beyrut: Daru Sâdır, t.y.), 519-520, 525; Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016), 323-324, 485; Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 2/211-212.

<sup>29</sup> Zemahşerî, *Dîvân*, 485; Mustafa Öztürk- Suat Mertoğlu, "Zemahşerî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/235.

<sup>30</sup> Zemahşerî, *Dîvân*, 457, 548-549.

<sup>31</sup> Halil b. Ahmed, *Kitabü'l-'ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî vd. (b.y: Mektebetü'l-Hilal, t.y.), 2/481.

<sup>32</sup> Semih Ceyhan, "Zühd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/530.

<sup>33</sup> el-Kehf 18/7.

<sup>34</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/642.

Dünyadan sakının, kadınlardan sakının.”<sup>35</sup> hadisinin de insanları zühde davet ettiği görülmektedir.

Zemahşerî'ye göre zühd, İslam'ın temel bir ilkesi ve her Müslümanın taşıması gereken önemli bir özelliktir. “*Biliniz ki mallarınız ve evlatlarınız ancak bir imtihan vesilesidir.*”<sup>36</sup> âyetinde, bir önceki örnekle uyumlu olarak dünya imtihanlarına karşı Müslümanların yapması gerekenin, dünyaya zühd göstermek olduğunu belirtmiştir.<sup>37</sup> Zemahşerî, müminlerin dünya ile aralarına mesafe koymadan ilahî sınavdan başarılı olamayacaklarını düşünmektedir. Ona göre bu mesafe ancak zühd göstererek elde edilebilir. Zemahşerî'nin dünya imtihanını kazanmanın yegâne yolu olarak zühde vurgu yapması onun bu kavrama verdiği önemle alakalıdır. Örneğin İbn Kesir'in (774/1373) bu âyetin tefsirinde Allah'a ve Peygamberine muhabbet beslemeyle ilgili rivayetleri öne çıkarmayı tercih etmiştir.<sup>38</sup>

Zemahşerî Asr Sûresi'nde “*Hakkı tavsiye edenler müstesna.*”<sup>39</sup> ifadesiyle hüsranda olmaktan kurtuldukları belirtilen grubun niteliği olan “hak” kavramını ise şöyle tefsir etmiştir: “Hak; Allah'ın tevhidini kabul edip ona itaat etmek, kitaplarına ve resullerine tabi olmak, dünya nimetlerine zühd ile yaklaşmak ve ahiret yaşamını istemek gibi bütün hayırları kapsamaktadır.”<sup>40</sup> Zemahşerî bu ifadesinde temel iman esasları ile birlikte zühdü de “hak” kavramı bağlamında zikretmiştir. Önceki tefsirlerde hak, yapıldığında övgü alınan bütün fiiller,<sup>41</sup> Allah'ın kitabı<sup>42</sup> şeklinde açıklanmıştır. Zemahşerî'nin kavramı daha geniş bir şekilde tefsir ettiği görülmektedir.

Açıklamalarına dayanarak Zemahşerî'nin zühdü, tasavvufî bir tavır değil, aksine bütün inananların taşıması gereken temel bir İslamî vasıf gördüğünü söylemek mümkündür. Bununla birlikte zâhid bir kimsenin bu hali ile gururlanması zühd ahlakına aykırı bir durumdur. O, “*Ettiklerine sevinen ve yapmadıkları şeylerle övülmeyi seven kimselerin, sakın azaptan kurtulacaklarını sanma.*”<sup>43</sup> âyetinde bu çelişkiye değinmiştir. Belirttiğine göre bu ifade, yaptığı güzel bir işi beğenip onunla sevinen, kendisinde olmayan dindarlık ve zühdle insanların kendisini methetmesini isteyen herkesi içine almaktadır.<sup>44</sup> Anlaşıyor ki, mufessirin yaşadığı çevrede şahit olduğu bazı kimseler dinî yaşamları sebebiyle kendilerini yüksek seviyelerde görmekteydiler.

35 İbn Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Şakir (b.y.: Müessesetü'r-Risale: 2000), 17/599.

36 el-Enfâl 8/28.

37 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/199.

38 Ebu'l-Fedâ İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'azim*, Sami b. Muhammed (b.y.: Daru Tayyibe, 1999), 4/42.

39 el-Asr 103/3.

40 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/625.

41 Ebu Mansur Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*, thk. Mecdî Bieslüm (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 10/612.

42 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 24/590.

43 Âli İmrân 3/188.

44 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/ 421.



O, alim sorumluluğuyla hareket ederek, dinin ruhuna aykırı bu tavrı sergileyenleri tefsiri vesilesiyle ikaz etmeye çalışmıştır.

Zemahşerî, zühdü temel bir Müslüman niteliği saysa da bu konuda aşırılığı uygun görmemektedir. *“Ey İnananlar! Allah'ın size helal ettiği temiz şeyleri haram kılmayın.”*<sup>45</sup> âyetinde, zâhid ve münzevî bir dinî yaşam için haramdan kaçınmayı abartarak, helalleri kendilerine haram kılanlardan bahsedildiğini söylemiştir.<sup>46</sup> Dolayısıyla Zemahşerî'ye göre zühd, dünyadan temelli bir kopuş değil, dünyayı ve içindeki nimetleri meşru sınırlar içerisinde kullanmak ve bunların yaşamın asıl maksadıyla mümin arasında perde olmasına izin vermemektir. Mâtürîdî (ö. 333/944) de benzer şekilde bu âyetin helalı haram kılan münzevîlere red içerdiğini ifade etmiştir.<sup>47</sup> Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise sûfî yönüyle uyumlu olarak ilahî yakınlığın esintisini tatmak için uzlet yerlerinde istirahate çekilmenin helal olduğunu vurgulamıştır. Böyle bir inzivada uzlet ve halvete uygun olmayan haller olmasını açık bir hüsrân olarak nitelemiş ve âyette helal kılınan haramı bu duruma hasretmiştir.<sup>48</sup>

Zemahşerî, müfessir olmasının yanı sıra Arap diline ilgisi sebebiyle edebiyat ve şiirle ilgilenmiştir. Bu ilgisinin sadece edebî bir zevkten kaynaklanmadığını *“Şairlere ise haddi aşanlar uyarlar... Ancak iman edip salih amel işleyen, Allah'ı çok anan ve haksızlığa uğratıldıktan sonra haklarını alanlar başka.”*<sup>49</sup> âyetlerinin tefsirinde yaptığı açıklamalardan anlamak mümkündür. O, bu âyetlerde Allah'ı çokça anıp, Kur'ân okuyarak salih amelde bulunan mümin şairlerin istisna tutulduğunu ve salih müminlerin yazdığı şiirlerin çoğunluğunun; Allah'ı tevhid ile övmek, hikmet, nasihat, zühd ve güzel edepler hakkında olduğunu belirtmiştir.<sup>50</sup> Nitekim onun edebî eserlerinde bu amacı görmek mümkündür. Örneğin tasavvufî konuları ele aldığı eseri *Makâmât*'ta zaman zaman kendisine uyarılar yaparak şiir, aruz ve vezne bu kadar önem vermek yerine sünnet ve farzlarla meşgul olması gerektiği, önemli olanın nefsinin kurtaracak sözler olduğu şeklinde uyarılar yapmıştır.<sup>51</sup> Müfessir bu açıklamalarıyla şiir yazmasındaki amacın, dinî ilkeleri dile getirmek ve yaymak olduğunu vurgulamıştır. Kuşeyrî de şiir veya bestenin muhtevası dinleyeninin itaat ve ibadete isteğini artırıp, hatalardan sakındırıyorsa bunun müstehap olduğunu belirtmiştir. Ayrıca dünya ehlinin edebinin fesahat, belâğat ilimlerini, padişah isimlerini ve Arap şiirlerini ezberlemek şeklinde olduğunu, zâhidlerin edebinin ise riyâzat ile nefsi islah etmek, dinin sınırlarına riayet etmek, arzuları terk etmekle ilgili olduğunu nakletmiştir.<sup>52</sup> Zemahşerî'nin hastalığı sonrası edebiyata yaklaşımındaki bu dönüşüm, sûfî anlayış ile benzer hassasiyetleri taşımaktadır.

45 el-Mâide 5/87.

46 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/626

47 Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/575.

48 Abdülkerim Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, thk. İbrahim el-Bisyûnî (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye'l-Âmme li'l-Kitab, t.y.), 1/444.

49 eş-Şu'arâ' 26/224-227.

50 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/315.

51 Zemahşerî, *Makâmât*, 200-211.

52 Kuşeyrî, *Risâle*, 420-421, 370.

O, müntesibi olduğu Mu'tezile'nin iyiliği emredip kötülüğü yasaklama ilkesi gereği, çevresindeki "cahilleri" uyarıp onlara öğüt vermeye çalışmaktadır. "Çıkarın bunları memleketinizden! Güya onlar kendilerini fazla temiz tutan insanlar!.."53 âyeti bağlamında insanları uyarırken kendisine gelen tepkileri şöyle ifade etmiştir: "Kendi pislikleri ile övünerek günahlardan temizlenenler ile alay ettiler. Tıpkı hilekâr fâsıkların kendilerine nasihat etmeye çalışan salih kimselere; "Şu münzevî adamı (المتقشف) bizden uzaklaştırın, şu softadan (المتزهد) bizi kurtarın." demelerine benzemektedir."54 Bu cümlelerde Zemahşerî'nin zâhidane halinin yanı sıra, mezhebî hassasiyetinin ve dönemindeki mezhepler arası tartışmaların tepkisel bir yansıması görülmektedir. Zira Mu'tezile, adalet ilkesi gereği büyük günah işleyen bir müminin tövbe edene kadar fâsık olduğunu düşünmektedir.55 Müfessirin çevresinde günahkâr gördüğü insanları tövbe etmeye davet ettiği ancak aşırı dindar ve zâhid bulunarak dışlandığı anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Zemahşerî'nin Mu'tezile dışındaki mezhep mensuplarını günahkâr56 kabul etmesinin de bu tepkisel tavra sebep olması mümkündür.

Zemahşerî "Onu (azabı) yakından gördükleri zaman, inkâr edenlerin yüzleri kararacak ve (kendilerine): İşte sizin isteyip durduğunuz budur! denecektir."57 âyetinin tefsirinde de zâhidlerle ilgili açıklamada bulunmaktadır. O, bazı zâhidlerin gecenin ilk saatlerinde namazda bu âyeti okuyup, sabah namazının ezanına kadar devamlı tekrar edip ağladıklarının nakledildiğini belirtmiştir. Kendisinin de âyetten ne derece etkilendiğini şu samimi ifadelerle anlatmıştır: "Ömrüme yemin olsun ki, âyette anlatılan bu hal, tasavvur eden ve derinlemesine düşünen kişileri yerden yere vuruluyor gibi hissettirir!"58 Müfessir bu cümlesiyle üstü kapalı olarak kendisinin de âyete karşı zâhidlerle aynı duygu ve düşünceleri paylaştığını ifade etmiştir.

Zemahşerî, Hz. Yûsuf'un "Beni ülkenin hazinelerine bakmakla görevlendir."59 ifadesiyle kraldan görev talep etmesini yine zühd anlayışı çerçevesinde meşru görmüştür. Zemahşerî'ye göre Hz. Yûsuf, kralların hazine sorumluluğu görevine talip olacak kimselerde aradığı, güvenilir ve yetkin olma özelliklerine sahiptir. Ayrıca o, bu yüksek makam vesilesiyle, Allah'ın hükümlerini uygulamak, hakkı ve adaleti yaymak gibi peygamberlik vazifesinin gereğini de gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır. Göreve talip olmasının mal ve dünya sevgisinden değil, Allah'ın rızasını istemesinden olduğunu belirtmiştir.60 Bu ifadeleriyle, yöneticilerin makam ve mala karşı zühd içinde olmasının gerektiğine de işaret etmiştir.

53 el-A'râf 7/82.

54 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/118.

55 Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/214-218, 2/8, 614; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/595.

56 bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/322-324.

57 el-Mülk 67/27.

58 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/433.

59 Yûsuf 12/55.

60 Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/442.

Zemahşerî dünya nimetlerine zühd göstermeyi bütün Müslümanların temel bir niteliği saydığından dolayı bu halden uzaklaşan zengin Müslümanları uyarmayı ihmal etmemiştir. *“Kendisine zulüm ederek bahçesine girerken; ‘bu bahçenin batacağını hiç zannetmem. Kıyametin kopacağını da sanmıyorum. Eğer Rabbime döndürülürsem, and olsun ki orada bundan daha iyisini bulurum’ dedi.”*<sup>61</sup> âyetlerinde bahsedilen bahçe sahibinin, dünya zevkine daldığını ve böyle kimselerin nasıl bir akıbete uğrayacaklarını göz ardı ettiklerini belirtmiştir. Çünkü onlar, sahip oldukları maldan ötürü kibre kapılmış ve elindekileri kalıcı zannetmişlerdir. Zemahşerî, kendi dönemindeki zengin Müslümanların çoğunluğunun da dilleri ile bu cümleleri kurmasalar da hallerinin âyetteki tavrı haykırdığını ifade etmiştir.<sup>62</sup> Böylelikle o, zühdün zengin-fakir, makam sahibi olan-olmayan bütün Müslümanların zorunlu bir özelliği olduğunun altını çizdiği gibi aksi yönde yaşam sürdüren çağdaşlarını da eleştirmiştir.

Kavminin Hz. Nûh’a yönelik *“Sana uyanların da ancak en değersizlerimizden ibaret olduğunu görüyoruz.”*<sup>63</sup> şeklindeki ifadesini, bu kavmin üstünlüğü mala ve makama dayandırması olarak tefsir eden Zemahşerî, bu âyet üzerinden kendi dönemine mesaj göndererek *“Müslüman sıfatı taşıyanların çoğunluğunun da bir insanı değerli ya da değersiz sayarken aynı kriteri benimsediklerini görürsün.”* yorumunu yapmıştır.<sup>64</sup> Zemahşerî’nin Müslüman için her durum ve mevkide değişmez bir özellik olarak zühdü gerekli gördüğü anlaşılmaktadır. Bu özelliği taşımayanlar ise onun eleştirilerinden nasibini almışlardır. Kendisinin de ilim sahibi olmasına rağmen mal ve makamı olmadığı için beklediği değeri görememesinin yorumlarına yansıdığı dikkat çekmektedir.

## 2.2. Takva

Takva, sözlükte korumak, muhafaza etmek, sakınmak anlamına gelir.<sup>65</sup> Kavramsal olarak ise takva, dinin emir ve yasaklarına uyararak, haram ve günahlardan kaçınmada titizlik göstermek demektir.<sup>66</sup> Zemahşerî, mezhebinin el-menzile beyne’l menzileteyn ilkesi<sup>67</sup> dolayısıyla, insanların inanç bakımından; mümin, kâfir ve fâsık olarak üç gruba ayrıldığını kabul etmektedir. Âyetlere de aynı bakış açısıyla yaklaşan Zemahşerî, *“Doğrusu bu Kur’ân en doğru yola götürür ve yararlı iş yapan müminlere büyük ecir olduğunu, ahirete inanmayanlara can yakıcı bir azap hazırladığımızı müjdeler.”*<sup>68</sup> âyetini şöyle yorumlamıştır: *“Allah, burada neden takva sahibi müminlerden ve kâfirlerden bahsedip, fâsıklardan bahsetmedi? dersin şöyle cevap*

<sup>61</sup> el-Kehf 18/35-36.

<sup>62</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/657.

<sup>63</sup> Hûd 11/27.

<sup>64</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/ 358.

<sup>65</sup> Ahmed b. Fâris, *Mu’cemü mekâyüsül-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed (b.y: Daru’l-Fikr, 1979), 6/131.

<sup>66</sup> Süleyman Uludağ, *“Takvâ”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/484.

<sup>67</sup> Kâdî Abdulcebbâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, 1/218, 2/614.

<sup>68</sup> el-İsrâ 17/9-10.

veririm: O zaman Müslümanlar ya takvalı mümin ya da müşrikti. -Bu ikisinin arasında kalan- el-menzile beyne'l-menziletayn ashabı sonradan ortaya çıkmıştır.”<sup>69</sup> Bu ifadeler onun takvayı, müminin ayrılmaz bir özelliği olarak gördüğünü göstermektedir. Yani ona göre takvasız bir mümin olamaz. Bundan dolayı büyük günah işlemeyi takvaya aykırı bir durum sayarak böyle yapan kişileri fâsık kategorisinde değerlendirmiştir.

Tefsirinde “*Kendilerini temize çıkaranları görmedin mi?*”<sup>70</sup> âyetinin “Biz Allah'ın oğulları ve sevgilileriyiz, cennete Hıristiyan ve Yahudilerden başka kimse giremez.” iddiasında bulunan Ehl-i kitap hakkında nâzil olduğunu nakletmiştir. Bununla birlikte nefsinin temize çıkarılan, yani kendini “amelleri temiz, çok itaatkâr, takvalı ve Allah'a yakın olmak” ile vasıflayan herkesin, bu âyetin kapsamına girdiğini söylemiştir.<sup>71</sup> Zemahşerî âyete yaptığı bu te'ville, kişinin kendisini devamlı eksik görmesi ve takvalı olmaya çalışmakla birlikte, “muttakî” şeklinde bir nitelemeyi nefsi hakkında kullanmaması gerektiğine dikkat çekmiştir.

Zemahşerî, her ne kadar dili merkeze alan nesnel bir tefsir yöntemini hedeflese de bazı âyetlerin tefsirinde takva anlayışını ve dinî hassasiyetini ortaya koyan dualara yer vermekten kendini alamamıştır. O, “*Orada boş sözler değil sadece esenlik veren sözler işitirler.*”<sup>72</sup> ifadesi hakkında şunları söylemiştir: “Burada gereksiz kelimadan kaçınmanın ve bu konuda dikkatli davranmanın gerekliliği hakkında açık bir uyarı vardır. Boş sözden, cehaletten ve bize fayda sağlamayan şeylere dalmaktan Allah'a sığınırız.”<sup>73</sup> Bu açıklamaları ve duası onun takvalı bir yaşam sürmeye çalıştığını göstermektedir. Yine “*Gömlükleri katrandandır. Yüzlerini de ateş bürüyecektir.*”<sup>74</sup> âyetinin verdiği şiddetli korkudan dolayı şu duayı etme gereği duymuş ve âyetin kendine hissettirdiklerini tefsirine yansıtmıştır: “Yüce Allah'ın azabından, onun geniş keremine sığınırız. Bizleri azaptan kurtaracak şeylere muvaffak kılmasını niyaz ederiz.”<sup>75</sup> Bakara Sûresi'nde geçen başka bir açıklamasında ise “Allah'ım! Bizi takva elbisesi ile güzelleştir. Bakara Sûresi'nde bahsettiğin muttakîler ile haşret.” duasını etmiştir.<sup>76</sup> Bu duaları Zemahşerî hakkında son derece samimi, Allah'tan korkan ve ondan ümidini kesmeyen bir mümin portresi çizmektedir.

Zemahşerî'nin ifadeleri, takvalı olmayı mümin açısından daimî bir hedef, sürekli daha iyisi için çabalaması gereken bir yol kabul ettiğini göstermektedir. Ancak kişinin Allah'a kulluk amacıyla yaptığı takvalı eylemlerle diğer insanlara karşı övünmesini ve bu yönü ile kendini öne çıkarmasını, takvanın anlamına aykırı gördüğü

<sup>69</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/595.

<sup>70</sup> en-Nisâ 4/49.

<sup>71</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/486.

<sup>72</sup> Meryem 19/62.

<sup>73</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/25.

<sup>74</sup> İbrâhîm 14/50.

<sup>75</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/517. Tefsirinde onun ihlas ve takvasını gösteren benzer ifadeler geçmektedir. bk. *el-Keşşâf*, 2/104, 3/316, 3/651-652, 3/581, 4/434.

<sup>76</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/57.

anlaşılmaktadır. Nitekim hem zühd hem takvayı Müslümanca bir hal olarak gerekli saymasına rağmen, kendi hakkında bu sıfatları kullanmaktan imtina etmiştir. Onun Arap dilindeki mahareti<sup>77</sup> ya da *Keşşâf* tefsiri ile övüldüğü bir gerçektir.<sup>78</sup> Ancak bir kimsenin dindarlığı ile kendini övmesini bunlardan ayırmaktadır. Onun ilmîni ve tefsirini övmesinin arkasında, döneminde yeteri kadar taltif görmemesi<sup>79</sup> önemli bir etken olmuştur.

### 2.3. İhlâs ve Tevazu

İhlâs, bir şeyi temizlemek, arındırmak, saflaştırmak demektir.<sup>80</sup> İstilahî olarak ise kulun bütün sözleri ve davranışlarında yalnızca Allah rızasını gözetmesi anlamına gelmektedir.<sup>81</sup> Zemahşerî, “*Size hayvanların karınlarındaki fışkı ile kan arasından süzülen, içenlere halis ve içimi kolay süt içiriyoruz.*”<sup>82</sup> âyetinin tefsirinde ihlâs kavramına değinmiştir. Burada “Horasanlı bir alim” olarak andığı meşhur sûfi Şakîk-ı Belhî'nin (ö. 194/810)<sup>83</sup> âyetin mefhumuna uygun olan açıklamalarına yer vermiştir. Belhî, ihlâsı; “sütün, posa ve kandan ayrılması gibi amelleri de kusurlardan ayırıp temizlemek” şeklinde tanımlamıştır.<sup>84</sup>

Zühd döneminin zâhidlerinden olan Şakîk-ı Belhî'nin tasavvuf düşüncesi tevekküle dayanmaktadır.<sup>85</sup> Zemahşerî'nin, kendi memleketinden olan ve açıklamalarını doğru kabul ettiği mutasavvıf Belhî'den alıntı yapması, sûflere yaklaşımda bütüncül bir yaklaşım sergilemediğini göstermektedir. Müfessir, Belhî'yi yalnızca kendi memleketinden olduğu için değil ilkelerine uygun görüşlere sahip olduğu için desteklemektedir. Nitekim yaşadığı bölge insanlarını eleştirdiği<sup>86</sup> vâkidir.

Zemahşerî, ihlâslı davranmanın ve bunun zıddı olan riyadan kaçınmanın alimlerin zorunlu bir özelliği olduğunu düşünmektedir. “*O namaz kılanlara yazıklar olsun.*”<sup>87</sup> âyetinde bahsedilen kimselerin, Hz. Peygamber ve selefe uymadıklarını, kuşun yem yemesi gibi huşûsuz ve Allah'a boyun eğmeyen bir şekilde namaz kıldıklarını belirtmiştir. Namaza yeteri kadar önem göstermediğini belirttiği bu kişilerin, namaz esnasında sakallarıyla, elbiseleriyle oynadıklarını, sıklıkla esneyerek etrafa bakındıklarını da eklemiştir. Onların bu hallerini riyakârlık olarak ifade eden Zemahşerî, bunun sebebi olarak zekât konusunda gevşek davranmalarını

<sup>77</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/213-214.

<sup>78</sup> “Dünyada sayısız tefsir vardır. Ömrüme yemin olsun! Onların hiçbirisi Keşşâf'ım gibi değildir. Eğer hidayet bulmak istersen onu okuman gerekir. Cehalet, hastalık gibi, Keşşâf ise şifa gibidir.” Zemahşerî, *Dîvân*, 396-397.

<sup>79</sup> Zemahşerî, bir alimin ilmî durumu bilinmediği zaman kendisinden din konusunda istifade edilmesi amacıyla, kendini bilgili olarak nitelendirmesinin nefsi temize çıkarma sayılmayacağını söylemiştir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/431.

<sup>80</sup> Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, 1/262.

<sup>81</sup> Süleyman Ateş, “İhlâs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/535.

<sup>82</sup> en-Nahl 16/66.

<sup>83</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, 105.

<sup>84</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/561.

<sup>85</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, 105.

<sup>86</sup> Bazı şiirlerinde Harizm halkından şikâyet etmiştir. Zemahşerî, *Dîvân*, 549-550, 571.

<sup>87</sup> el-Mâûn 107/7.

göstermiştir. Riyakârlığın bazı alimlerin dahi bir özelliği olduğunu vurgulamış ve bu duruma “Ne büyük musibet!” diyerek tepkisini göstermiştir. Zemahşerî'ye göre riya, başkalarından beğeni ve övgü almak amacıyla gösteriş yaparak ibadet etmektir. Farzların açıktan yerine getirilmesinin riya olmadığını, aksine bunların alenen sergilenmeleri gerektiğini belirtmiştir. Ancak nafilelerin gizli olarak yapılmasının daha doğru olduğunu, bununla birlikte diğer insanlara örnek olma niyetiyle aşikâr eda edilmesinde de bir sakınca bulunmadığını ifade etmiştir. Riyadan kaçınmanın, ihlâslı davranmada düzenli gayret gösterenler dışındakilere zor geldiğini vurgulayan Zemahşerî, ihlâs ve riya kavramları arasındaki zıtlığın altını çizmiştir.<sup>88</sup>

İlme büyük önem veren Zemahşerî, bir alimin ilmîni dünyalık çıkarlar için kullanmasını, ilmî sebebiyle kibirlenmesini ya da alime uygun olmayan tavırlar sergilemesini kınamaktadır. “Onların her kesiminde bir grup dinde fakih olmak ve kavimleri (savaştan) döndüklerinde onları uyarmak için... geride kalmalıdır.”<sup>89</sup> âyetinde dini iyice öğrenmekteki maksadın, insanları irşad etmek ve nasihat vermek olması gerektiğini söylemiştir. Bazı alimleri kendilerine yakışmayan tavırlar sergileyerek beldelere hâkim olma, önderlik yapma, gösterişli giyim ve binekler hususunda zalimlere benzeme, kendi aralarında rekabete girişme gibi amaçlar taşıdıkları gerekçesiyle eleştirmiştir. Döneminde azınlık bir grup olan Mu'tezile'ye mensup olması da onun bazı tepkilerinin kaynağını oluşturmaktadır. Bu bağlamda o, bilgi sahibi kişilerin, bir başka ilim adamının medresesini gördüğünde veya önünde diz çöküp oturan grubu gördüğünde, onları küçüksemek maksadı ile gözlerini çevirerek bakmamaları gerektiğini belirtmiştir. Diğer alimleri küçümseyenler hakkında, “Bu ahiret yurdunu, yeryüzünde böbürlenmeyi ve bozgunculuğu istemeyen kimselere veririz.”<sup>90</sup> âyetini delil göstererek yaptıklarının bu âyete uyuşmadığını vurgulamıştır.<sup>91</sup> Bu yorumlarında Zemahşerî'nin dinde ihlâs ve tevazuya önem verdiği ve riyadan kaçınmaya çalıştığı anlaşılmaktadır.

Zemahşerî'ye göre alimler mütevazî olmalıdır. Alimlerin en büyük hatası kendilerini beğenmektir. O, alimlerin kibre kapılmanın önüne geçmek için sahip oldukları ilmî küçük görmeleri gerektiğini söylemektedir. Bu bağlamda hüdhüd kuşunun Hz. Süleyman'a “Ben senin bilmediğin bir şey öğrendim.”<sup>92</sup> şeklindeki ifadesinin, Hz. Süleyman'ın nefsinin hakir görmesi ve ilmîni küçümsemesi için söylendiğini belirtmiştir. Ona göre alimlerin imtihanlarının en büyüğü kendilerini beğenmeleridir. Zemahşerî, âyetin tefsirinde ahlakî izahlar yaptıktan hemen sonra mezhebî hassasiyeti ile hareket ederek bu âyetin Râfızîlerin, “İmama hiçbir şey gizli kalmaz.” şeklindeki iddialarının geçersizliğine delil olduğunu söylemiştir.<sup>93</sup> Bu örnek onu tanımamız için son derece yol göstericidir. Bir yandan ahlakî vurgular yaparken

<sup>88</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/635-636.

<sup>89</sup> et-Tevbe 9/122.

<sup>90</sup> el-Kasas 28/83.

<sup>91</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/298. *Atvaku'z-Zehab* eserinde ise dünyalık menfaatler için fetvalar veren alimleri “kötü alimler” olarak isimlendirmiştir. 19.

<sup>92</sup> en-Neml 27/22.

<sup>93</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/330.

diğer yandan Mu'tezile'nin tevhid ilkesini muhafaza etmeye çalışmakta ve Allah'tan başka hiç kimsenin her şeyi bilemeyeceğini vurgulamaktadır. Bir sûfi gibi kendini yoğun bir şekilde hislerine bırakmamakta bununla birlikte dinin ruhanî yönünü de ihmal etmemektedir. Nitekim dinî yaşam, ikisini de kapsayan bir bütünlük arz etmektedir. Onun İslam anlayışında akıl-kalp düalizmi bulunmadığı anlaşılmaktadır.

#### 2.4. Sefer ve Uzlet: Mekke'ye Hicreti

Sefer, sûfilerin nefsinin terbiye etmek ve Hakk'a ulaşmak için bedenle ya da kalple yaptıkları yolculukları ifade eder.<sup>94</sup> Uzlet ise bir zâhidin veya sûfnin Allah'a daha fazla ve daha ihlâslı şekilde ibadet etmek için dünyevî işlerden kendini soyutlayarak bütün varlığıyla Hakk'a yönelmesi demektir. Bu eylem için "tebettül" kavramı da kullanılmaktadır.<sup>95</sup> Zemahşerî de hastalığından sonraki dönemde kendisine yönelik *وَيَبْتَئِلْ إِلَىٰ رَبِّهِ وَيَتَسَكَّ* ifadesini kullanmıştır.<sup>96</sup> Onun üç yılını Mekke'de geçirmesi ve tefsirini burada yazması sûfilerin sefer ve uzlet anlayışları ile bazı benzerlikler göstermektedir. Çünkü o, Mekke'deki ikametini herhangi bir ilim yolculuğu ya da hac ve umre niyetiyle bu beldeyi ziyaret etmekten ayırmaktadır. Müfessir, Allah'ın komşusu anlamına gelen "Cârullah" lakabını almasına sebep olan Mekke dönemini,<sup>97</sup> "hicret" olarak isimlendirmektedir. Bu bağlamda, *"Onlar biz yeryüzünde zayıf ve güçsüz kimselerdik, derler. Melekler, Allah'ın arzı geniş değil miydi, orada hicret etseydiniz ya! derler."*<sup>98</sup> âyetini hicret etmeye delil saymıştır. Zemahşerî'ye göre bir kişinin yaşadığı yerden hicret etmesini gerektiren sebepler; orada dinini rahatça yaşayamaması ya da hicret edeceği yerde Allah'ın emirlerinin daha düzgün uygulanması ve kişinin daha fazla ibadet etmesine imkân tanınmasıdır. O, bu durumlarda hicreti bir gereklilik saymaktadır. Görüşünü Hz. Peygamber'in, "Kim bir yerden başka bir yere dini sebebiyle bir karış bile olsa kaçarsa, ona cennet vacip olur. Babası İbrâhim ve peygamberi Muhammed ona yoldaş olur." hadisi ile desteklemiştir. Âyetin tefsirinin devamında yaptığı şu dua hicretinin sefer ve uzlete benzer maksatlar taşıdığını göstermesi açısından önemlidir: "Ey Allah'ım! Eğer sana olan hicretimin dinim sebebiyle bir kaçış olduğunu biliyorsan, bunu hayırlı akıbeta, umulan lütfuna, istenen rızanı kazanmaya bir vesile kıl. Ey bağışlaması geniş olan, seninle olan komşuluğumu, evinin yanında kendimi sana adayışımı, cömertliğinin yurduna komşu olma nimetine ulaştır."<sup>99</sup>

Zemahşerî'nin hicret etmeye delil saydığı bu âyet, Hz. Peygamber'e iman etmelerine rağmen onunla birlikte Medine'ye hicret etmeyenler hakkında inmiştir. Rivayetlerde geçtiğine göre bu kimseler, Bedir savaşında müşriklerin yanında

<sup>94</sup> Süleyman Uludağ, "Sefer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009) 36/298-299.

<sup>95</sup> Süleyman Uludağ, "Uzlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012) 42/256.

<sup>96</sup> "Rabbine yönel ve ibadet et." Zemahşerî, *Makâmât*, 9.

<sup>97</sup> Mukaddesî, *Târihu'l-Mu'teber*, 3/231

<sup>98</sup> en-Nisâ 4/97.

<sup>99</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/517.

Müslümanlara karşı savaşmış ve kâfir olarak ölmüşlerdir.<sup>100</sup> Zemahşerî de bu rivayete yer vermiş ancak söz konusu grubun Bedir'de Müslümanların karşısında savaştıkları için değil, hicret etmedikleri için azaba uğradıklarını ifade etmiştir. Bazı kaynaklar, o dönemde hicretin farz olduğunu fakat, fetihten sonra bu hükmün neshedildiğini belirtmiştir.<sup>101</sup> Zemahşerî'nin hicretin hükmünün geçerliliği konusunda farklı düşünerek âyetin genel bir hüküm koyduğunu ve her çağda İslam'ı yaşayamayanların hicret etmesi gerektiğini savunduğu anlaşılmaktadır. Buna benzer bir yorum sûfî mufessir Kuşeyrî tarafından dile getirilmiştir. O, bu âyetin ölüm gelmeden önce nefsini kurtaracak yere hicret etmeyen kimse için bir mazeret kalmadığına işaret ettiğini söylemiştir.<sup>102</sup> Zemahşerî'nin bu yorumuyla takip ettiği dilbilimsel ve akli tefsir geleneğinden ayrılarak sûfî bakış açısına yaklaştığı görülmektedir.

Zemahşerî, "Kim Allah yolunda hicret ederse, yeryüzünde gidecek birçok yer ve genişlik bulur."<sup>103</sup> âyetinde yine hicret konusuna değinmiştir. Naklettiğine göre ilim, hac ve cihadın yanı sıra Allah'a itaat ve kanaatin artması, dünyaya karşı zâhid olmak, temiz rızık aramak gibi dinî amaçlarla yapılan bütün hicretler, Allah ve resulüne hicrettir.<sup>104</sup> Bu ifadelerinde açıkça kendisinden bahsetmese de onun zühd içinde takvalı ve huşûlu bir yaşam amacıyla yerleştiği Mekke'yi bu bağlamda değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

Ayrıca "Ey iman eden kullarım! Şüphesiz ki benim arzım geniştir. O hâlde bana kulluk edin."<sup>105</sup> âyetinin tefsirinde yaptığı açıklamalar, onun iç dünyasını anlamamızda çok kıymetlidir. Ona göre bu âyetin manası şudur:

Bir mümin, bir beldede ibadetlerini kolaylıkla yapamıyorsa, bunları daha selim bir kalple yapacağı, daha güzel ve daha çok ibadet edebileceği, daha huşûlu olacağı yere hicret etsin. Ömrüme yemin olsun ki bölgeler çok fazla farklılık gösterir. Bunu biz ve bizden öncekiler tecrübe etmiştir. Biz ve öncekiler gezip dolaştığımız yerler içinde nefse üstün gelme, şehvetin isyanını bastırma, dağınık kalplerin toplanması, yayılmış dertlerin derlenmesi, kanaate teşvik etme, şeytanı uzaklaştırma, fitnelerin birçoğundan uzak durma gibi dinî emirleri yerine getirme hususunda, kullara Allah'ın haremine yerleşmek ve beytinin etrafında ikamet etmekten daha yardımcı olan bir şey bulamadık. Allah'a hamd olsun, bunu bize kolaylaştırdı, sabırla rızıklandırdı ve şükretmeyi nasip etti.<sup>106</sup>

<sup>100</sup> Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*, thk. Mahmud Şehhâte (Beirut: Daru İhyâi'-Turâs, 1423), 1/401-402; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/102.

<sup>101</sup> Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/334-335; Ebu Muhammed Hüseyin Beğavî, *Meâlimü't-tenzîl fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beirut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420), 1/685.

<sup>102</sup> Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1/356.

<sup>103</sup> en-Nisâ 4/100.

<sup>104</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/519.

<sup>105</sup> el-Ankebût 29/56.

<sup>106</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/423.



Mezhep tartışmalarının yoğun olduğu, Bâtınîlerin etkinliğinin zirve yaptığı bir dönemde<sup>107</sup> yaşayan müfessirin, bunlardan kaçmak istediği ve dinini daha iyi yaşayabileceği daha huzurlu bir ortam olan Mekke'ye yerleştiği görülmektedir.

Allah'ın en sevdiği şehrin Mekke olduğunu ifade eden müfessir<sup>108</sup> onun haremde bulunmaktan duyduğu mutluluğu şu cümlelerle dile getirmiştir: "Allah, bize haremde oturmayı bahsetti. Bu nimetinin şükrünü yerine getirmeyi bize nasip etsin. Hz. İbrahim'in duasının kapsamına girmekle onurlanmayı daim kılsın ve bizi bu kalb-i selimin selametinden bir nebze rızıklandırсын."<sup>109</sup> Başka bir yerde ise "Allah'ım! Bu şehirde oturmayı bize mübarek kıl. Bizi burada her türlü şer sahibinden şerrinden emin kıl. Bizi, beytinin komşuluğundan, senin rahmet yurdun dışında başka bir yere nakletme."<sup>110</sup> diyerek duygularını ifade etmiştir. Bu içten sözleri onun samimiyetini, zühd ve takvaya uygun bir yaşam için memleketinden dahi ayrılmayı göze aldığını göstermektedir. Bu açıdan onun Mekke dönemi tasavvuftaki sefer ve uzlet anlayışları ile ortak noktalara sahiptir.

### 3. Dönemindeki Tasavvufî Olgulara Yaklaşımı

Zemahşerî'nin dönemindeki bazı tasavvufî yapılara yaklaşımını ortaya koyabilmek için kısaca tasavvuf tarihine değinmemiz gerekmektedir. Çeşitli aşamalardan geçen tasavvuf, ilk olarak zühd dönemi ile kendini göstermiş, ardından tasavvuf kelimesinin kavramsallaştığı tasavvuf dönemi ile gelişimini devam ettirmiştir. Sonraki asırlarda ise tarikatlar oluşmuş ve kurumsallaşma başlamıştır. Zühd dönemi hicrî 1 ve 2. asırlara denk gelmektedir. Bu dönemin başlarında korkuya dayalı bir zühd anlayışı hakimdir. Nitekim ilk zâhidlerin dünya malına yüz çevirmelerinin amacı, Allah rızasını kazanıp cennete girmek ve cehennem azabından kurtulmaktır. Bu anlayışın en meşhur temsilcisi Hasan-ı Basrî'dir.<sup>111</sup> Tasavvuf kavramının kendisinden türediği yün anlamına gelen "sûf"<sup>112</sup> ise o yıllarda zühdü ve dünyaya karşı tavır almayı sembolize eden bir giyecektir.<sup>113</sup> Bununla birlikte 2. asrın sonlarında yaşayan Rabiâtü'l-Adeviyye'nin (ö. 185/801) zühd düşüncesi Hasan-ı Basrî'nin düşüncesinden oldukça farklıdır. Onun zühde yönelmesinin temelinde cennet arzusu ya da cehennem korkusu değil, Allah aşkı anlayışı vardır. Bu açıdan Rabia, ilahî aşk mefhumunu kullanan ilk kişi sıfatıyla meşhur olmuştur.<sup>114</sup>

Genel itibariyle bakıldığında Hicrî 1. ve 2. asırlarda cehennem korkusu, cennet arzusu ve Allah rızasına ulaşma gayesini taşıyan zühd dönemi, zahirî ibadet, riyâzat

<sup>107</sup> İbrahim Agah Çubukçu, "Hicrî 5/Milâdî 11. Yüzyılda İslamda Dinî ve Siyasî Durum", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1965), 41; Ahmet Ocak, "Bir Terör Örgütü Olarak "Bâtınîlik" ve Selçuklu Ülkesindeki Faaliyetleri", *Dinî Araştırmalar* 7/20 (2004), 176.

<sup>108</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/356-357.

<sup>109</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/511.

<sup>110</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/356-357.

<sup>111</sup> Osman Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Ataç Yayınları, 2020), 73.

<sup>112</sup> Ebu İshak Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf-Ta'arruf*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 55-56.

<sup>113</sup> Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 24.

<sup>114</sup> Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 74.

ve mücâhede şeklinde kendini göstermektedir. Hicrî 3. ve 4. asırlarda zühd anlayışı dışı bırakıp içe yönelmiş, ruh tasfiyesi ile Allah'a ulaşmayı gaye edinmiştir. Tasavvuf dönemi olarak isimlendirilen 3. ve 4. asırlar, tasavvufun bir ilim olarak teşekkül ettiği, prensip ve ilkelerinin belirlendiği, temel eserlerin telif edildiği dönemdir. Tasavvuf döneminin meşhur sûfleri, zühd dönemi sûflerinden ayrılarak aşka, marifete, vahdete, fenaya, sekr haline önem vermişlerdir.<sup>115</sup> Bu dönemin düşünce yapısının Rabiâtü'l-Adeviyye'nin ilahî aşk anlayışı ile daha yakın bir çizgide durduğu fark edilmektedir.

Hicrî 5. asra gelindiğinde tasavvuf hızlı bir yaygınlaşma sürecine girmiş, sultanlar ve diğer devlet adamları sûfilere saygı ve destek göstermişlerdir. Bu yükseliş süreci, aynı zamanda hurafe ve bid'atleri tasavvufa sokmaya çalışan, dinî mükellefiyetlerin yerine getirilmemesini teşvik eden sahte sûflerin de ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu meselelerden ötürü Zemahşerî'ye yakın dönemlerde yaşamış olan Kuşeyrî ve Hücvîrî ile Zemahşerî'nin çağdaşı olan Gazâlî (ö. 505/1111) gibi mutasavvıf alimler, Kur'ân ve sünnete aykırı inançları tasavvuftan temizlemeye çalışmış, Sünnî düşünceye uygun bir tasavvuf inşa etmeyi hedeflemişlerdir.<sup>116</sup>

Müfessirin memleketi Horasan'daki tasavvuf anlayışına baktığımızda, ilk örnekleri Irak bölgesinde ortaya çıkan tasavvuf anlayışının burada farklı bir yapıya büründüğü görülmektedir. Horasanlılar, Irak'taki anlayışı şeklî bulmuş ve tasavvufu; riyadan arınmak, nefsi ıslah etmek ve dışarıya hissettirmeksizin sırf kalpte yaşamak olarak anlamışlardır. Bundan dolayı açık zikir halkalarını tasavvuf ruhuna aykırı bulmuşlardır. Hamdûn Kassâr (ö. 271/884) isimli mutasavvıf bu anlayışa dayanarak, dini daha derin yaşamak amacıyla Melâmetiyye<sup>117</sup> ekolünü geliştirmiştir. Kassâr'ın, melâmeti, "Mürchie kadar Allah'tan ümitli, Mu'tezile kadar da endişeli olmak" şeklinde tanımlaması erken dönemlerde düşünce sistemleri arasındaki yakınlığı göstermesi açısından önemlidir.<sup>118</sup> Sonraki asırlarda farklılaşan bu ekol, Horasan'daki tarikatlarda yaygınlık kazanmıştır.<sup>119</sup>

Zemahşerî'nin yaşadığı zamana denk gelen Hicrî 6. asır, tarikatlar dönemi olarak meşhur olmuştur. Bu dönemde Büyük Selçuklu Devleti'nin sunduğu özgürlükçü ortam ve destek sayesinde birçok tarikat oluşmuştur. Ortaya çıktığı zamanlardan beri çeşitli tenkitlere maruz kalan tasavvuf ilmi, bu dönemde tam anlamıyla meşruiyetini kazanmış ve devlet nezdinde değerli bir konum edinmiştir.<sup>120</sup> Dönem yöneticilerinin tasavvufa olan bu ılımlı yaklaşımlarının sonucunda, Horasan'da çeşitli tasavvufî akımlar gelişmiş, tekke ve zaviyeler yaygınlaşmıştır.

<sup>115</sup> Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 76-80.

<sup>116</sup> Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 85-86.

<sup>117</sup> DİA (Komisyon), *Melâmiyye, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2004), 29/25-29.

<sup>118</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, 317.

<sup>119</sup> Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 82.

<sup>120</sup> H. Kâmil Yılmaz, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (Ensar Neşriyat: İstanbul, 2013), 126-127.

Nitekim sonraki asırları büyük çapta etkilemiş olan tarikatlar bu dönemde kurulmuştur.<sup>121</sup>

Tasavvufun bu oluşum serüveni bizlere, çok farklı tasavvuf anlayışları olduğunu, bu anlayışların bazı meselelerde birbirilerini dışlayacak derecede çeşitlilik içerdiğini göstermektedir. Diğer yandan tasavvuf geleneğinin de diğer insanî oluşumlar gibi, tarihin ve toplumun unsurlarından etkilendiğini; farklı coğrafyalarda farklı şekillerde kendisine yer bulduğunu anlatmaktadır. Bundan dolayı Zemahşerî'nin tasavvufî yapıları yaklaşımını ele alırken, dönemindeki tasavvufî ortamı dikkate almak gerekmektedir. Nitekim belirttiğimiz gibi Irak'ta ortaya çıkan tasavvuf ile Horasan'da ortaya çıkan anlayışlar çok değişik ilkelere dayanmaktadır. Bu durum, Zemahşerî'nin etrafında şahit olduğu tasavvuf olgusu üzerinden bir kanaat taşımasına sebep olacaktır.

Zühd döneminde Rabiâtü'l-Adevviye'nin geliştirdiği ve kulun Allah'a duyduğu muhabbet anlamına gelen ilahî aşk olgusu sonraki asırlarda tasavvufun yönünü belirleyen temel kavramlarından biri olmuştur. Zemahşerî, ilahî aşk mefhumuna *"Allah'ı seviyorsanız bana uyun. Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın."*<sup>122</sup> âyeti bağlamında değinmiştir. Ona göre kulun Allah'ı sevmesi, ibadetlerini yalnızca Allah'a has kılması ve ona yönelmesinden mecazdır. Allah'ın kulunu sevmesi ise kulundan razı olması ve fiillerini beğenmesidir. Bu konuda Hasan-ı Basrî'ye ait bir rivayete yer vermiştir. Basrî, Hz. Peygamber döneminde bir grubun Allah'ı sevdiğini iddia etmeleri üzerine, onlara bu sevgiyi fiilleri ile tasdik etmelerini söylediğini nakletmiştir. Zemahşerî bu rivayete dayanarak, bazı tasavvufî tarikatların ritüellerini ve sûflerin hallerini sert bir dil ile eleştirmiştir:

Kim Allah'ı sevdiğini söyleyip, Hz. Peygamberin sünnetine muhalefet ederse o, yalancıdır, Allah'ın kitabı onu yalanlamaktadır. Kim Allah'ı sevdiğini söyleyip bunu göstermek için ellerini çırpar, bağırır çağırırsa, onun Allah'ı tanımadığından ve Allah sevgisi nedir bilmediğinden şüphen olmasın. Onun el çırpması, çılgınlık atması, kendinden geçip bayılması, kendi çirkin zihinlerinde âşık oldukları güzel bir sureti, cehalet ve ahlaksızlıkları sebebiyle 'Allah' olarak isimlendirmelerinden başka bir şey değildir. Çevresindeki ahmaklar ise onların bu halinden etkilenip gözyaşlarına boğuluyorlar.<sup>123</sup>

Benzer şekilde Allah sevgisini konu eden *"Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse, (bilin ki) Allah onların yerine öyle bir topluluk getirir ki, Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler."*<sup>124</sup> âyetinin tefsirinde doğrudan sûfleri ve tasavvufu şöyle hedef almıştır:

Kulun rabbini sevmesi; ona itaati ve rızasını arzulaması, rabbinin öfkesini ve cezasını gerektiren şeyleri de yapmamasıdır. Allah'ın kulunu sevmesi, onun

<sup>121</sup> Kadir Özköse, "Selçuklular Döneminde Tasavvuf İlminin Gelişim Seyri", *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu* (2013), 1/337-346; Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, 2/221, 228, 279.

<sup>122</sup> Âli İmrân 3/31.

<sup>123</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/330.

<sup>124</sup> el-Mâide 5/54.

itaatine karşılık en güzel sevaplarla ödüllendirmesi, ona değer vermesi ve razı olmasıdır. İnsanların en cahil olanı, ilme ve ilim ehline en çok düşmanlık besleyeni, şeriatın en çok hoşlanmayan ve en kötü yolda olanlarının inançlarına gelince; -her ne kadar bunlara kendileri gibi cahil ve akılsızlar itibar ediyor olsa da- onlar "sûf" kelimesinden türemiş uyduruk bir tarikata mensupturlar. Bunların din edindikleri muhabbet ve aşk şöyledir: Yıkılınca kürsülerinde şarkılar söylemek, yok olasıca raks hallerinde "şahitler"<sup>125</sup> olarak isimlendirdikleri delikanlılara yazılan beyitleri okumak ve bu esnada bayılıp kendilerinden geçmekten ibarettir. Musa'nın Tûr dağının un ufak oluşu esnasında bayılması, bunların raks halinde bayılmalarının yanında hiçbir şey sayılmaz.<sup>126</sup>

Bu ifadelerinden Zemahşerî'nin bazı tasavvufî tarikatlardaki ilahî aşk anlayışı ve bu anlayış çerçevesinde gerçekleştirdikleri ritüellere tepkisinin ne kadar büyük olduğu anlaşılmaktadır. "Sûf kelimesinden türemiş uyduruk bir tarikat" ifadesiyle kurumsallaşmış haliyle tasavvufu açıkça tenkit etmekte ve hatta kabul etmemektedir.<sup>127</sup> Onun ilahî aşktan anladığı şey; Allah'a itaat etme, ona ibadetler ile yaklaşma, onun koyduğu sınırlara riayet etmede hassas davranma ve rızasını arama gayretidir. Nitekim bu yüzden zühd ve takvayı sadece sûfilerin değil, Müslümanların tamamının vazgeçilmez bir özelliği görmektedir. Onun bu yaklaşımı müntesibi olduğu Mu'tezile'nin ilk dönemlerden beri devam eden zühd ve takva anlayışı<sup>128</sup> ile örtüşmektedir. Bundan dolayı Hasan-ı Basrî'nin görüşlerini de delil olarak zikretmiştir.

Müfessirin özellikle ilahî aşk konusunda yaptığı tenkitler, bazı sûfî tarikatların geliştirdiği Allah aşkı tasavvurunun tarikat mensuplarını cezbeye getirmesi ve bu esnada Zemahşerî'nin dinî düşüncesine göre İslamî olmayan haller sergilemelerine sebep olmasınadır. Nitekim tasavvufun bazı yönlerinin eleştirilmesi, ilk ortaya çıktığı süreçten günümüze değin devam eden bir durumdur.<sup>129</sup> Bundan dolayı mutasavvıfların, tasavvufun bir ilim olduğunu ortaya koymak ve meşruiyetini kazandırmak için çeşitli kitaplar telif ettikleri bilinmektedir.<sup>130</sup> Zemahşerî'nin ilahî aşk ritüellerini eleştirdiği el-Mâide 54. âyetin tefsirinde melâmetin "terk"<sup>131</sup> yolunu tutan aşırı kimseleri kastetmesi muhtemeldir. Bu tasavvufî düşünce sahipleri, söz konusu âyete dayanarak melâmet<sup>132</sup> düşüncesini benimsemişler ve melâmet ile muhabbet arasında ilişki kurarak cezbeye büyük önem vermişlerdir. Melâmet anlayışının, Zemahşerî'nin yaşadığı Horasan'ın özellikle Harizm ve Maveraünnehir

<sup>125</sup> Kalbin kendisiyle beraber olduğu şey, sevgili, alem, vecd. Mahir İz, *Tasavvuf -Mahiyeti, Büyükleri ve Tarikatler-* (İstanbul: Kitabevi, 2012), 158.

<sup>126</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/603-604.

<sup>127</sup> Benzer bir çıkarım için bk. Polat, *İslam Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, 447-451.

<sup>128</sup> Aydınlı, "Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takva Boyutu", 99-120.

<sup>129</sup> Türer, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*, 84.

<sup>130</sup> Abdullah Kartal, "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2015), 150 vd.

<sup>131</sup> Kuşeyrî melâmeti istikâmet, kasd ve terk olarak üçe ayırmış ve üçüncü yolu seçenlerin halini sapkınlık olarak nitelendirmiştir. *Risâle*, 314-316.

<sup>132</sup> Nihat Azamat, "Melâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/24-25.

bölgelerinde yaygınlık kazanmış olması<sup>133</sup> eleştirilerinin bu gruba yönelik olma ihtimalini artırmaktadır.

Mu'tezile'nin tevhid ilkesi gereği bu tarz bir ilahî aşk; teorik yönden teşbîhe, pratik yönden hulûl inancına götürmesi sebebiyle reddedilmektedir.<sup>134</sup> Nitekim Zemahşerî, Allah'ı mahlukata benzeten, onu cisim olarak tahayyül eden, bir mekâna nispet eden Müşebbihe ve Mücessime mezheplerinin bid'ate saptıklarını ifade etmiş<sup>135</sup> ve Allah'ın ahirette görülebileceğine inanan Sünnî düşünceyi de bu gruplara dahil ederek teşbîh ve tecsîm ile itham etmiştir.<sup>136</sup> Onun, tasavvufî tarikatların ilahî aşk ritüellerine ve bu ritüellerdeki "şahitler" olarak isimlendirilen erkeklere yönelttiği eleştirileri de bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Bazı sûfilerin kendilerini sınamak maksadıyla yakışıklı bir oğlanı süsledikten sonra bu güzel gencin eline bir meşale vererek sema esnasında kalplerinin meylini yokladıkları bir uygulamaları vardır.<sup>137</sup> Zemahşerî, "şahit delikanlı" ifadesiyle bu kimselerden bahsetmektedir. Bu uygulama, sûfi müellifler tarafından da tenkit edilmiş ve hulûlcuların etkisi olarak isimlendirilmiştir.<sup>138</sup> Ayrıca Zemahşerî'nin Âli İmrân Sûresi 31. âyet ile Mâide Sûresi 54. âyetin tefsirinde yaptığı yorumları "sûfilerle alay etmek" olarak değerlendiren<sup>139</sup> Süleyman Uludağ da şahit ritüelini "çirkin bir usul" olarak nitelendirerek bu ritüelin eski sûfilerde değil, sonraki bazı mutasavvıflarda olduğunu belirtmiştir.<sup>140</sup>

Zemahşerî'nin eleştirdiği başka bir mesele olan raks hakkında ise sûfiler, bu uygulamanın, şeriatta da tarikatta da yerinin olmadığını, vecd ile raksın birbirine karıştırıldığını söylemişlerdir. Hücvîrî halktan bir grubun tasavvufu raks zannettiklerini gördüğünü ifade etmiştir.<sup>141</sup> Bu açıklamalar Zemahşerî'nin eleştirdiği konulara sûfilerden de benzer eleştiriler geldiğini göstermektedir. Bunun yanı sıra Zemahşerî'nin nafiye ibadetlerin açıktan yapılmasının riyakârlığa götüreceğini düşünmesi sebebiyle,<sup>142</sup> topluluk içinde gerçekleşen vecd hallerini, ihlâsa ve tevhid inancına aykırı görerek tenkit etmesi de mümkündür.

Zemahşerî, mutasavvıfların âyetleri bâtinî yaklaşımla tefsir etmelerini de eleştirmiştir. Bazı mutasavvıfların, "*Gök gürlemesi, O'na hamd ederek tespih eder. Melekler de O'nun korkusundan tespih ederler.*"<sup>143</sup> âyetinde geçen gök gürültüsünü meleklerin haykırırları, yıldırım kalplerinin iniltisi, yağmuru ise ağlamaları şeklinde

<sup>133</sup> Azamat, "Melâmet", 29/24-25; Ahmet Kartal, "Anadolu Selçuklu Devleti Döneminde Tasavvuf", *Şiraz'dan İstanbul'a-Türk-Fars Kültür Coğrafyası Üzerine Araştırmalar*, ed. Ömür Ceylan (İstanbul: Kurtuba Kitab, 2010), 333-334.

<sup>134</sup> Özköse, "Selçuklular Döneminde Tasavvuf İlminin Gelişim Seyri", 1/341.

<sup>135</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/373; 322-324.

<sup>136</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/545; 2/316; 4/570.

<sup>137</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, 180.

<sup>138</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 470.

<sup>139</sup> Uludağ, *İslâm Düşüncesinin Yapısı*, 101.

<sup>140</sup> Kuşeyrî, *Risâle*, 180.

<sup>141</sup> Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, 469.

<sup>142</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/635-636.

<sup>143</sup> er-Ra'd 13/13.

yorumlamalarını bid'at olarak değerlendirmiştir.<sup>144</sup> Sûfî müfessir Sülemî'nin (ö. 412/1021) naklettiğine göre İbnü'r-Reyhânî'ye ait olan bu yorum,<sup>145</sup> Zemahşerî'nin tefsir metodolojisi ile köklü bir zıtlık içermektedir. O, ilk dönem tefsir rivayetleri ile Arap dili ve belâğatının sınırları içerisinde âyetleri tefsir etmeye çalışmıştır. Bundan dolayı bu iki metodunun dışında kalan birçok âyet yorumunu da bid'at olarak nitelendirmiştir.<sup>146</sup> Zemahşerî'nin yaşadığı dönemde hem Bâtınîlerin çok etkin olması hem de tasavvufî tarikatların yaygınlaşması onun bir takım tasavvufî meselelere tepkisel yaklaşımında rol oynamış görünmektedir.

Bir yandan zühd ve takva konusundaki hassasiyetine diğer yandan sûfî tarikatların bazı fiillerine yaptığı eleştirilere baktığımızda, Zemahşerî'nin durduğu yeri en iyi özetleyen açıklamanın, İhlas Sûresine yaptığı tefsir olduğunu ifade etmemiz mümkündür. O, bu sûrenin lafzen kısa olmasına rağmen Kur'ân'a denk olmasının sebebini; tevhidi anlatması ve Allah hakkında caiz olan ve olmayan sıfatları konu etmesinden kaynaklandığını söylemiştir. Mezhebin beş ilkesinden tevhide dayanaklık eden bu sûrenin tefsirinin devamında şöyle bir niyazda bulunmuştur: "Allah'ım! Bizi seni bilen, senin için amel eden, senin adaletini ve tevhidini dile getiren ve senin cezalandırmadan korkan topluluklardan eyle."<sup>147</sup>

Bu ifadelerde Zemahşerî'nin inanç anlayışını ve özellikle kırmızı çizgilerini görmek mümkündür. O, tevhide aykırı gördüğü bir düşünce ve tavra tepki göstermeyi takvanın bir gereği olarak yapmaktadır. Böyle bir düşüncenin veya uygulamanın, bir mütekellime, sûfîye ya da filozofa ait olması arasında bir ayrım görmemektedir. Nitekim aklî bilgilere güvenerek peygamberlere iman etmeyen Yunan filozoflarını da eleştirmiş ve tevhid inancının her hikmetin başı olduğunu, bundan dolayı filozofların, hikmet dolu kitaplara sahip olmalarına rağmen, tevhid inancından yoksun oldukları için sapkın durumda bulduklarını ifade etmiştir.<sup>148</sup> Zemahşerî'nin mutasavvıf, mütekellim ve filozof gibi farklı kimlik sahiplerine yönelik eleştirilerinin, Mu'tezile'nin tanımladığı şekildeki "tevhid" inancından kaynaklandığı anlaşılmaktadır.

## Sonuç

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ta zühd vurgusunun yanı sıra, takva, ihlas ve güzel ahlak konularına değinerek kendi nefsinin ve diğer insanları irşad etmeye çalıştığı görülmektedir. Bu ahlakî-dinî nitelikleri sadece sûfîlerin değil, bütün Müslümanların sahip olması gereken vazgeçilmez özellikler kabul etmektedir. Onun dinî kaygılarla bekârlığı tercih etmesi sûfîlerin tecrid düşüncesiyle benzerlik taşımaktadır. Özellikle tefsirini kaleme aldığı Mekke'ye yerleşme sürecini, Allah ve resulüne hicret olarak

<sup>144</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/474.

<sup>145</sup> Muhammed Hüseyin es-Sülemî, *Hakâiku't-Tefsir*, thk. Seyyid İmrân (b.y.: Dâru'l-Fikri'l-İlmiyye, 2001), 329.

<sup>146</sup> Şeyma Altay, *Keşşâf Tefsiri'nin Tarihsel Bağlamı: Hermenötik Bir Analiz* (Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 132-138.

<sup>147</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/649.

<sup>148</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/609-610; 4/72.

nitelendirmesi, nefsinin terbiye etmek ve daha zâhid ve takvalı bir yaşam için buraya geldiğini belirtmesi dikkatleri çekmektedir. Onun bu hicret düşüncesi, tasavvuftaki sefer ve uzlet hallerinin amaçladığı dinî kazanımlarla oldukça uyumludur. Zemahşerî, dinin manevî boyutunu Mu'tezile'nin düşünce yapısına uygun olarak bireysel düzeyde yaşamıştır.

Oluşum sürecinde çeşitli aşamalardan geçen tasavvuf ilmi, Zemahşerî'nin asrında tarikatlar ile yaygınlık kazanmış ve kurumsallaşmaya başlamıştır. İlk çağlardaki zühd ve tasavvuf dönemlerinden farklı özellikler gösteren tarikatlar döneminde Horasan bölgesi, ilahî aşka ve cezbeye önem veren sûfî tarikatlara ev sahipliği yapmıştır. Bundan dolayı Zemahşerî'nin bu bölgedeki tarikatların anlayış ve tavırlarına şahit olarak, bunlardan bir kısmını eleştirdiği anlaşılmaktadır. Zemahşerî, özellikle ilahî aşk mefhumuna ve bu mefhum doğrultusunda ortaya konan ritüellere, sekr ve vecd hallerine ağır tenkitler yöneltmiştir. Bu tenkitlerin arka planında Mu'tezile'nin tevhid inancının bir uzantısı olarak teşbîh düşüncesine karşı geliştirdiği tenzîl akidesinin etken olduğu fark edilmektedir. Onun yönelttiği eleştiriler akılcı yapısından değil müntesibi olduğu Mu'tezile'nin savunduğu tevhid ilkesinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Zemahşerî'nin eleştirdiği tasavvufî ritüellerden bazılarını, sûfîlerin de eleştirdiği görülmektedir. Bu açıdan onun bakış açısını akılcı olmasıyla ilişkilendirmek doğru değildir. Çünkü tasavvuf, tarikatlardan ibaret olmadığı gibi sûfîlerin de çok farklı düşünceleri bulunmaktadır. Ayrıca Zemahşerî'nin tevhid konusunda Mu'tezile'den farklı düşünen mütekellimler ile aklî bilgiyi dinî bilgiden üstün saydıklarını belirttiği Yunan filozoflarını da yine tevhid ilkesi doğrultusunda eleştirdiği bilinmektedir. Dolayısıyla onun tasavvuf eleştirilerini "akılcıların mistiklerden hoşlanmamasıyla" açıklamak isabetli değildir.

Sonuç olarak incelenen örneklerde Mu'tezilî Zemahşerî'nin, kendi düşünce bütünlüğü içerisinde tutarlı bir tasavvuf yaklaşımı sergilediği görülmektedir. Zemahşerî, dinin manevî boyutunda Mu'tezile'nin kurucusu ve zühd dönemi sûfîlerinden Hasan-ı Basrî'nin çizgisine tabi olmuş ve tevhid ilkesinden ödün vermemiştir. Onun düşünce dünyasında akıl-kalp ya da rasyonalizm-mistisizm şeklinde bir düalizm bulunmadığı ve tasavvufa bakışını belirleyen temel saikin tevhid ilkesi olduğu anlaşılmaktadır.

### Kaynakça

- Altay, Şeyma. "Mezhep Mensubiyetinin Kur'ân Yorumlarına Yansımaları-Keşşâf Tefsiri'nde Mezhebî Eleştiriler-". *İslam ve Yorum III Sempozyumu*. ed. Mehmet Öztürk. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019. 3/185-196.
- Altay, Şeyma. *Keşşâf Tefsiri'nin Tarihsel Bağlamı: Hermenötik Bir Analiz*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Ateş, Süleyman. "İhlâs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/535-537. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aydınlı, Osman. "Mu'tezilî Anlayışta Zühd ve Takva Boyutu". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 8/10 (2003), 99-122.
- Aydınlı, Osman. "Mutezile Ekolü Teşekkülü İlkeleri ve İslam Düşüncesine Katkıları". *Marife* 3/3 (2003), 27-54.
- Azamat, Nihat. "Melâmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29/24-25. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Beğavî, Ebu Muhammed Hüseyin, *Meâlimü't-Tenzil fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 5 Cilt. thk. Abdurrezzak el-Mehdî, Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1420.
- Bolat, Ali. "Şakîk-ı Belhî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/305-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Tarihi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Ceyhan, Semih. "Zühd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/530-533. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Cüveynî, Mustafa es-Sâvî. *Menhecû'z-Zemahşerî fî Tefsiri'l-Kur'ân ve Beyâni İ'câzih*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 1119.
- Çiçek, Hacı. "Zemahşerî'nin Atvâku'z-Zeheb, El-Kelimu'n-Nevâbiğ Ve Makâmât'ında İnsanın Kişiliğini Yok Eden Özelliklerin Analitik Kritiği". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016), 49-65.
- Çiçek, Hacı. "Zemahşerî'nin "Atvâqu'z-Zeheb, El-Kelimu'n-Nevâbiğ Ve Maqâmât Adlı Eserlerinde Kişiyi İnşa Eden Özelliklerin Analitik Kritiği". *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/2 (2016), 841-859.
- Çiçek, Hacı. "Eserleri Bağlamında Carullah Zemahşerî'ye Göre 'Takva' Kavramına İlişkin Bir Analiz", *RESS Journal Route Educational & Social Science Journal* 7/ 9 (2020), 350-359.
- Çubukçu, İbrahim Agah. "Hicrî 5/Milâdî 11. Yüzyılda İslamda Dinî ve Siyasî Durum". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (1965), 39-44.
- DİA (Komisyon). "Melâmiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/29-35. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Enderesbânî, Abdüsselâm b. Muhammed. "Fî Sîreti'z-Zemahşerî Cârillah". nşr. Abdülkerim el-Yâfi. *Mecelletü'l-Mecme'i'l-Arabbiye bi Dimaşk* 3/57 (1982), 365-382.
- Halil b. Ahmed. *Kitabü'l-'Ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî vd. 8 Cilt. (b.y: Mektebetü'l-Hilal, t.y.)
- Hücvîrî, Ali b. Osman. *Keşfü'l-Mahcûb*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Hodgson, Marshall G. S. *İslam'ın Serüveni*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- İbn Fâris. *Mu'cemü Mekâyüsü'l-Luğa*, thk. Abdusselam Muhammed, 6 Cilt. b.y: Daru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kesir. Ebu'l-Fedâ. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-'Azim*. thk. Sami b. Muhammed, 8 Cilt. b.y: Daru Tayyibe, 1999.
- İz, Mahir. *Tasavvuf-Mahiyeti, Büyükleri ve Tarikatler*. İstanbul: Kitabevi, 2012.
- Kâdî Abdulcebbar. *Müteşâbihü'l-Kur'ân*, nşr. Adnan Zarzûr. Kahire: b.y., 1969.



- Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012.
- Kartal, Abdullah. "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/2 (2015), 149-175.
- Kartal, Ahmet. "Anadolu Selçuklu Devleti Döneminde Tasavvuf". *Şiraz'dan İstanbul'a-Türk-Fars Kültür Coğrafyası Üzerine Araştırmalar*. ed. Ömür Ceylan. İstanbul: Kurtuba Kitab, 2010. 332-343.
- Kaya, Murat. *Zemahşerî'de Tasavvufî Kavramlar (Makâmât Örneği)*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Kazvîni, Zekeriyâ. *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-İbâd*. Beyrut: Daru Sâdir, t.y.
- Kelâbâzî, Ebu İshak. *Doğuş Devrinde Tasavvuf -Ta'arruf-*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Kıftî, Cemalüddin Ali b. Yusuf. *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nüvât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1982.
- Kuşeyrî, Abdulkerim. *Letâifu'l-İşârât*. thk. İbrahim el-Bisyûnî. 3 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriye'l-Âmme Li'l-Kitab, t.y.
- Kuşeyrî, Abdulkerim. *Risale*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bieslûm. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Mukaddesî, Abdurrahman b. Muhammed. *et-Târihu'l-Muteber fî Ebnâi men Ğaber*. thk. Lecne. 3 Cilt. Suriye: Dâru'n-Nevâdir, 2011.
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi'-Turâs, 1423.
- Ocak, Ahmet. "Bir Terör Örgütü Olarak "Bâtînlilik" ve Selçuklu Ülkesindeki Faaliyetleri". *Dinî Araştırmalar* 7/20 (2004). 163-178.
- Özköse, Kadir. "Selçuklular Döneminde Tasavvuf İlminin Gelişim Seyri", *II. Uluslararası Selçuklu Kültür ve Medeniyeti Sempozyumu*. 2013. 1/337-360.
- Öztürk, Mustafa- Mertoğlu, Suat. "Zemahşerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/235-238. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Sobieroj, Florian. "Mutezile ve Tasavvuf". çev. Salih Çift. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 10/1 (2001), 273-296.
- Sülemî, Muhammed Hüseyin. *Hakâiku't-Tefsîr*. thk. Seyyid İmrân, 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikri'l-İlmiyye, 2001.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Şakir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Taşköprüzâde, Ahmed b. Mustafa b. Halil. *Miftâhü's-Saâde ve Misbâhü's-Siyâde fî Mevdûati'l-Ulûm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016.
- Türer, Osman. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf Tarihi*. İstanbul: Ataç Yayınları, 2020.
- Uludağ, Süleyman. "Takvâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/484-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. *İslâm Düşüncesinin Yapısı*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Uludağ, Süleyman. "Sefer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36/298-299. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Uludağ, Süleyman. "Uzlet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42/256-257. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

- Yılmaz, H. Kâmil. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. Ensar Neşriyat: İstanbul, 2013.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah. *Atvâku'z-Zeheb fî'l-Mevâz ve'l-Hutab*. b.y.: Matbaatü Nuhbetü'l-Ahbâr: 1304.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah. *Dîvânü'z-Zemahşerî*, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî. Beyrut: Dâru Sadr, 2007.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah. *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni't-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, 4 Cilt. thk: eş-Şirbînî Şerîde. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah. *Esâsü'l-Belâğâ*. 2 Cilt. thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah. *Makâmât*. Mısır: Matbaatü Mısriyye, 1312.



e-ISSN: 2148-0494

## ***Dergiabant***

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1  
(Mayıs/May 2021)

### **İsmail Konevî Efendi'nin *Envâru't-Tenzîl* Hâşiyesinde Cüz'î İrade Tartışması**

Free Will Discussion in Ismail Konawî's *Hâshiyah* on *Anwâr al-Tanzîl*

#### **Burcu Dilek**

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi,  
Sosyal Bilimler Enstitüsü

PhD Student, Marmara University,  
Institute of Social Sciences  
Istanbul/Turkey

**burcu.dilek@ibu.edu.tr**  
**orcid.org/0000-0001-9251-1390**



#### **Makale Bilgisi**

#### **Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi

**Article Type:** Research Article

**Geliş Tarihi:** 30 Aralık 2020

**Date Received:** 30 December 2020

**Kabul Tarihi:** 16 Şubat 2021

**Date Accepted:** 16 February 2021

**Yayın Tarihi:** 30 Mayıs 2021

**Date Published:** 30 May 2021

**Yayın Sezonu:** Bahar

**Publication Season:** Spring

<https://doi.org/10.33931/abuifd.850392>



#### **İntihal/Plagiarism**

Bu makale özel bir yazılımla taranmış ve intihal tespit edilmemiştir.  
This article has been scanned by a special software and no plagiarism detected.



#### **Atıf/Cite as**

Dilek, Burcu. "İsmail Konevî Efendi'nin *Envâru't-Tenzîl* Hâşiyesinde Cüz'î İrade Tartışması".  
*Dergiabant* 9/1 (Mayıs 2021), 543-567. <https://doi.org/10.33931/abuifd.850392>

**Copyright** © Published by Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology,  
Bolu, 14030 Turkey. All rights reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dergiabant>

## İsmail Konevî Efendî'nin *Envâru't-Tenzîl Hâşiyesinde* Cüz'î İrade Tartışması\*

### Öz

İsmail Konevî Efendi (öl. 1195/1780) mütekellim ve müfessir olarak 18. yüzyılda Osmanlı ilim geleneğinin önemli isimlerinden birisi olmuştur. Konevî'nin kaleme aldığı *Envâru't-Tenzîl* hâşiyesi, Beyzâvî hâşiyeleri arasında kapsamı ve zengin içeriği itibarıyla öne çıkmaktadır. Yaşadığı dönemin ilmî tartışmalarını hâşiyesine yansıtan müellif, doğal olarak eserinde birçok kelâm konusuna da değinmiştir. Söz konusu tartışmalar arasında dikkat çeken konulardan birisi ise cüz'î irade meselesidir. Konevî'nin cüz'î irade yaklaşımının temelinde Sadrüşşerîa'nın (öl. 747/1346) benimsediği hâl teorisi bulunmaktadır. İrade tartışmaları bağlamında son dönem Mâtürîdî düşüncesini etkisi altında bırakan bu teoriye göre cüz'î irade, hâl olması bakımından ne mevcut ne de ma'dum kabul edilmiştir. Mevcut olmaması sebebiyle yaratılmaya ihtiyaç duymayan cüz'î irade, tercihi de barındıracak şekilde insanın kendisinde bulunan bir sıfat olarak değerlendirilmiştir. Bu çalışmanın amacı Konevî'nin, *Envâru't-Tenzîl* hâşiyesinde cüz'î irade kavramına dair benimsediği hâl görüşünün âyet yorumlarına ne şekilde yansıdığını tespit etmektir. Bu amacı merkeze alan çalışmanın sonucunda Konevî'nin, irade tartışmalarıyla ilişkilendirdiği âyetleri, cüz'î iradeyi hâl kategorisinde değerlendirerek te'vil ettiği ortaya koyulmuştur. Müellifin âyetleri bu teoriye göre yorumlaması sonucu, kulun ihtiyârî fiillerinde tercihte bulunabildiğine dair yaklaşımı tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, İsmail Konevî, *Envâru't-Tenzîl*, Sadrüşşerîa, Cüz'î İrade.

### Free Will Discussion in Ismail Konawî's *Hâshiyah on Anwâr al-Tanzîl*

#### Abstract

İsmail al-Konawî (d. 1195/1780) was one of the important scholars in the field of theology and tafsîr in the Ottoman period in the 18<sup>th</sup> century. His *hâshiyah* on *Anwâr al-Tanzîl* stands out among the *hâshiyahs* on Baydâwî in terms of its scope and rich content. He reflected the scholarly debates of the period in which he lived, also touched on many theological issues. Free will has been one of the most prominent subjects among these discussions. His approach to free will is based on Sadr al-Sharî'a's theory of 'hâl'. According to this theory, which influenced the post-classical Mâtürîdî thought in the context of will discussions, free will has been considered neither existent nor non-existent. Free will, which does not need to be created due to its non-existent, has been evaluated as an attribute inherent of human being, including a human's own choice. The aim of this study is to determine how Konawî's view of 'hâl' reflects the interpretation of the verses in his *hâshiyah* on *Anwâr al-Tanzîl*. This study reached the conclusion that Konawî interpreted the verses associated with the discussions of free will within the scope of 'hâl theory'. Furthermore, it is confirmed that as a result of the author's interpretation of the verses based on this theory, human being has a free will in his/her acts.

**Keywords:** Tafsîr, Ismail Konawî, *Anwâr al-Tanzîl*, Sadr al-Sharî'a, Free Will.

\* Bu makale Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yürütülmekte olan "Kelam Konularının Kur'ân Merkezli Tartışılması Bakımından Konevî'nin Beyzâvî Tefsiri Hâşiyesinde Kesb Nazariyesi" başlıklı doktora tezi temel alınarak hazırlanmıştır.

## Giriş

İsâmüddin İsmail b. Muhammed b. Mustafa Konevî Konya'da doğmuştur.<sup>1</sup> İsmail Vehbî el-Konevî şeklinde de anılan ve hâfız olduğu aktarılan müellif aynı zamanda Hanefî fakihidir.<sup>2</sup> Şeyh Mustafa Konevî, Abdülkerîm Konevî, İmam Halil Sofi Konevî, Ebu Abdullah Mahmud el-Antakî, Muslihuddin Mustafa el-Mar'aşî, Ebû Said Muhammed Hadimî (öl. 1176/1762) gibi hocalardan ders almıştır.<sup>3</sup> Konevî İstanbul'a taşındıktan sonra verdiği dersler neticesinde ismi ilmî mahfillerde anılmaya başlamış, böylece şöhreti Sultan III. Mustafa'ya kadar ulaşmış ve İstanbul'da reîsü'l-muallimin makamına getirilmiştir. Konevî'nin aynı ihtiramı I. Abdülhamid'den de gördüğü ve I. Abdülhamid'in imamı olduğu da aktarılan bilgiler arasındadır.<sup>4</sup> Ayrıca Konevî, III. Mustafa'nın hükümdarlığı esnasında 1758 yılında yapılan ilk huzur dersinde muhatap olarak bulunmuştur.<sup>5</sup> Müellifin öğrencileri arasında Hoca Münib Efendi'nin (öl. 1238/1823) yanında<sup>6</sup> oğlu Mehmed Şerif Efendi ve Müfid İsmail Efendi (öl. 1217/1803) de bulunmaktadır.<sup>7</sup> Şeyhzâde medresesi müderrisi Konevî, hac için çıktığı yolculuk dönüşünde rahatsızlanmış ve Safer ayının 12. gününde (1195/1780) vefat etmiştir.<sup>8</sup>

Konevî'nin yaşadığı dönem olan 18. yüzyılda birçok konuya dair ciddi ve kapsamlı tartışmalar yürütülmüştür.<sup>9</sup> Konevî tıpkı telif ettiği diğer eserlerinde olduğu gibi, *Envâru't-Tenzil* hâşiyesine<sup>10</sup> de Osmanlı döneminin ilmi ve kültürel zenginliğini

1 Muhammed Halil el-Murâdî, *Silkü'd-dürrer fî a'yânî'l-karnî's-sânî aşer* (Bulak: el-Matbaatu'l-Miriyyetu'l-Amire, 1301), 1/258.

2 İsmail Paşa el-Bağdadî, *Hediyyetü'l-ârifin esmau'l-müellifin ve asaru'l-musannifin* (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/222; Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz. Fikri Yavuz-İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınları, ts.), 1/ 376; Hayreddin Zirikli, *el-A'lam: Kâmûs-u terâcimi li-eşherî'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002), 1/326.

3 Murâdî, *Silkü'd-dürrer*, 1/258; İsâmüddin İsmail b. Muhammed el-Hanefî el-Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî ve me'ahu hâşiyetü İbni't-Temcîd*, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 1/6; İrfan Görkaş, *Ebû Said Muhammed Hadimî'de Bilgi Meselesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 51.

4 Ömer Nasuhi Bilmen, *Büyük Tefsir Tarihi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 2/729.

5 Aydın Temizer, "Osmanlı'da Huzur Dersi Örnekleri Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri I", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (2013), 71.

6 Bursalı Mehmed Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, 1/406; Ebül'Ulâ Mardin, *Huzur Dersleri* (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951), 2-3/312.

7 Muhammed Süreyya, *Sicill-i Osmani*, haz. Nuri Akbayar; sad. Seyit Ali Kahraman (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 3/821.

8 Murâdî, *Silkü'd-dürrer*, 1/258.

9 Mehmet Kalaycı, "Matürîdî –Hanefî Ayrımının Osmanlı'daki İzdüşümleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2016), 51, 53.

10 Müellifin de mensubu olduğu Osmanlı medreselerinde tefsir son aşamada okutulan bir ders olmuş, alet ilimlerinin tahsilini tamamlayan öğrenci hadis usulü ve Buharî-Müslim derslerini aldıktan sonra tefsir dersini almıştır. Tefsir derslerinin son aşamasında ise Beyzâvî ve Zemahşerî'nin tefsirleri okutulmuştur. Bk. Cevat İzgi, *Osmanlı Medreselerinde İlim* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 1/74-75, 1/92, 1/96. Osmanlı medreseleri 20'li, 30'lu, 40'lı, 50'li, Sahn-ı Semân ve 60'lı olarak tasnif edilmiştir. 50'li medreseler ise haricî ve dahilî (mûsile-i Sahn) olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Tefsir derslerinin ilk defa dahil ellili medresede verildiği aktarılmıştır. Okutulan kaynaklar ise *Envâru't-Tenzil* ve *el-Keşşâf*'tır. Bk. Cahid Baltacı, *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2005), 1/120-127. Nitekim

yansıtması<sup>11</sup> ve bu bağlamda birçok ilmi tartışmayı mezkûr hâşiyesinde ele almıştır.<sup>12</sup> Bu durumun en belirgin örneklerinden birisi cüz'î irade üzerine cereyan eden tartışmalardır.<sup>13</sup> Konevî'nin cüz'î irade yaklaşımının temelini ise Sadrüşşerîa'nın

Taşköprüzâde (öl.968/1561), Sahn müderrisi iken Beyzâvî tefsirinden Bakara Sûresini okutmuş, sonrasında Zemahşerî'nin *el-Keşşâf*'ını Cürcânî (öl. 816/1413) hâşiyesi eşliğinde okutmuştur. Bk. Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları-İcazenâmîler-İslahat Hareketleri* (Ankara: Atay Yayınları, 2018), 125-126. Âyetleri işleyiş tarzı ve tartışılan konuların zorluğu gibi sebeplerle üzerine birçok hâşiyenin yazıldığı bu iki tefsir Osmanlı müellifleri için büyük bir önem arz etmiştir. Bk. Şükrü Maden, *Tefsirde Hâşiyeler ve Şeyhzâde'nin Envarü't-Tenzil Hâşiyesi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 297; M. Taha Boyalık, *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasiklerinin Etki Tarihi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 35-36; Mesut Kaya, *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf: Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2019), 60.

<sup>11</sup> Bir mütekekkim olarak Konevî risâlelerinde Allah'ın ezeli ilminin mahiyeti, tevhid, haşr, teklif-i mâ lâ yutâk, hüsün-kubuh gibi önemli konuları ele almıştır. Ezeli ilmin eşyaya taalluku ve küllî-cüz'î her şeyi kapsamı gibi konular buna örnek gösterilebilir. Bk. Konevî, *Risâletü't-tevhid* (Kayseri: Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/1), 1b-8b, Konevî, *Risâle fi'l-ilmî* (Kayseri: Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/9), 38b-67a, Konevî, *Risâletü'l-ilm* (Kayseri: Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/5), 19b-27b. Ayrıca müellif teklifle ilgili risâlesinde Mâtürîdiyye'nin yaklaşımını kabul edecek şekilde lizatihî imkânsız olanla kulum mükellef tutulmasının caiz olmadığını ortaya koymuştur. Bk. Konevî, *Risâle fi Teklîfi mâ lâ Yutâk* (Kayseri: Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/7), 31b-35a. Bunun yanında Sadrüşşerîa'nın dört mukaddimesine dair kaleme aldığı "Mukaddimât-ı Erbaa" hâşiyesinde hüsün-kubuhun bilgisi ve bununla irtibatlı olarak irade, insan fiilleri gibi konuları tartışmıştır. Bk. Konevî, *Hâşiyeler ale'l-Mukaddimât-ı Erbaa mine't-Tavzîh* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 232). Mezkûr konuları ele alırken Osmanlı müelliflerinin sıklıkla müracaat ettiği Fahreddin er-Râzî (öl. 606/1210), Sadrüşşerîa, Teftâzânî (öl. 792/1390), Cürcânî (öl. 816/1413), Hayâlî (öl. 875/1470?) gibi isimlerin eserleri Konevî için de önemli başvuru kaynakları arasında olmuştur. Müellif, Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) tefsirinden Bakara Sûresinin 9. âyeti ile Beyzâvî'nin tefsirinden Bakara Sûresinin 29. âyetini ezeli ilim çerçevesinde şerh etmiştir. Yine Enbiyâ Sûresinin 22. âyetini burhân-ı temânu' bağlamında tevhidin delili olarak tefsir etmiştir. Bu örneklerden anlaşılacağı üzere Konevî kelâmci kimliğini âyetlerin tefsirine yansıtması ve âyetleri farklı açılardan ele almıştır. Bk. Konevî, *Risâle alâ Tefsîri'l-Beyzâvî fi Kavlihî Teâlâ: "Fesevvâhünne seb'a semâvât"* (Kayseri: Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/2), 9b-10b, Konevî, *Risâle alâ Tefsîri'l-Keşşâf fi Kavlihî Teâlâ: "Yuhâdiünallehe vellezîne amenû"* (Kayseri: Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/3), 11b-13a, Konevî, *Risâle fi Kavlihî Teâlâ "Lev kâne fihimâ âlihietün illallahu lefesedetâ"* (Kayseri: Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/4), 14b-19a.

<sup>12</sup> Hâşiyeye bakıldığında hemen her âyetin tefsirinde müellif sarf, nahiv ve belâgatla ilgili izahlarda bulunmuş, tartışmalara dair farklı ekollerin yaklaşımlarını ve tercihlerini mukayese etmiştir. Bu minvalde belâgat kavramları, sözlük bilgisi, şiirle ve deyimle istişhâd gibi lugavî tefsirin önemli unsurlarını kullanmıştır. Bk. Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, 1/120, 1/152, 1/468, 2/151, 2/461, 5/69, 7/9, 7/121, 18/236, 20/268-269. Hâşiyede karşımıza çıkan bir diğer husus ise müellifin kiraatler ve rivâyetlere dair yaptığı izahlardır. Bk. Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, 1/43, 5/394, 5/497-498, 13/93-94, 15/217, 18/431, 20/217. Ahkam âyetlerini fıkıh ekolleri açısından değerlendiren müellif bunun yanında hâşiyede fıkıh usulünün kavramlarına da müracaat etmiştir. Bk. Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, 2/14-15, 7/38, 13/42, 15/115. Risâlelerinde olduğu gibi Konevî, Beyzâvî tefsiri hâşiyesinde de âyetlerin izahında birçok kelâm konusuna değinmiş ve kapsamlı açıklamalarda bulunmuştur. Bu açıklamalar müellifin itikadî kimliğinin, âyetin tefsirinde ne ölçüde etkili olduğunu da okuyucuya göstermektedir. Bk. Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, 1/455-456, 2/479, 3/159, 4/433, 6/84, 8/224, 9/11, 10/24.

<sup>13</sup> Osmanlı dönemi kelâm çalışmalarında şerh ve hâşiyelerin ön planda olduğu bir yazım şekli benimsenmiştir. Dönemin kelâmî kimliğini tespit etmenin, temel metinlerden ziyade bu metinlere yazılan şerh ve hâşiyeler üzerinden daha doğru olacağı ifade edilmiştir. Bu tespitin en belirgin görüleceği konu ise "Mukaddimât-ı Erbaa" ile yoğunlaşan cüz'î irade tartışmaları olmuştur. Bk. Mehmet Kalaycı, "Bir Osmanlı Kelamcısı Ne Okur? Osmanlı İlim Geleneği Çerçevesinde Beyzâvî'nin Mecmû'a Fi'l-Mesâilî'l-Müntehabe Adlı Eseri", *Osmanlı'da İlm-i*

benimsediği “hâl teorisi” oluşturmaktadır. Bu teoriye göre hâl kategorisinde değerlendirilen insan iradesi ne mevcut ne de ma'dumdur ve yaratılmamış olması onun, insanın bizzat kendisinde bulunan bir sıfat olarak kabul edilmesine zemin hazırlamıştır.<sup>14</sup> Konevî de çalışmanın ilerleyen bölümlerinde gösterileceği üzere hâşiyesinde bu görüşü teyit edecek şekilde âyetleri yorumlamış ve Eş'arî olan Beyzâvî'yi (öl. 685/1286) irade konusunda cebrî yaklaşımı benimsediğini söyleyerek eleştirmiştir.

Konevî'nin *Envâru't-Tenzil* hâşiyesi yukarıda bahsettiğimiz gibi kapsamlı içeriği sebebiyle birçok açıdan çalışılmayı hak eden bir eserdir. Öte yandan eserle ilgili Türkiye'de yapılan çalışmalar yeni yeni oluşmaktadır. M. Halil Çiçek'in “Havâşî fi Fetreti'l-Osmâniyyîn ve Hâşiyetu İsmail Konevî Nemûzecen” adlı makalesi söz konusu çalışmalara örnek olarak gösterilebilir. Çiçek'in çalışmasında hâşiyeye genel olarak seçili başlıklar üzerinden tanıtılmaya çalışılmıştır. Bunun yanında Konevî'nin “Mukaddimât-ı Erbaa” hâşiyesi Muhammet Emin Efe'nin *İsmail Konevî Efendi'nin 'Hâşiyeye ale'l-mukaddimâti'l-erba' Adlı Eserinin Tahkîk ve Tahlîli* yüksek lisans tezinde çalışılmıştır. Ancak yazar sadece irade konusunu değil genel olarak dört mukaddimeyi, *Tavzih* ve Konevî'nin “Mukaddimât-ı Erbaa” hâşiyesi bağlamında ele almıştır. Bu çalışmada literatürden farklı olarak, müellifin Hanefî-Mâtürîdî kimliğini<sup>15</sup> en açık şekilde ortaya koyan örneklerden biri olması sebebiyle cüz'î irade, *Envâru't-Tenzil* hâşiyesi özelinde çalışılacaktır. Böylece hem bir kavram olarak cüz'î iradenin tefsir hâşiyesinde nasıl ele alındığı hem de müellifin mezhebî mensubiyetinin âyet yorumlarına etkisi gösterilmeye çalışılacaktır.<sup>16</sup> Konevî'nin konuyla ilgili değerlendirmelerini doğru bir şekilde tespit edebilmek adına makalede ilk olarak cüz'î iradenin kavramsal çerçevesi ve belirli örnekler üzerinden irade tartışmalarının tefsir literatüründeki konumu izah edilecektir. Bununla Konevî'nin düşüncesinin temellerini oluşturan birikim ortaya koyulacaktır. Daha sonra müellifin, cüz'î iradeyi hâl olarak değerlendirmesinin âyet yorumlarına nasıl yansıdığı izah edilecektir. Ayrıca bu iradenin insanın fiillerini gerçekleştirmesinde sahip olduğu işlevi, yine ilgili âyet örnekleri üzerinden tartışılacaktır. İradenin esasında kelâm ilminin

*Kelam: Alimler, Eserler, Meseleler*, ed. Osman Demir vd. (İstanbul: İSAR Yayınları, 2016), 61. Dolayısıyla Konevî'nin yaşadığı 18. yüzyıl, söz konusu tartışmaların yoğun olarak ele alındığı ve Eş'arî-Mâtürîdî arasındaki ihtilaf literatürünün hız kazandığı bir dönem olarak öne çıkmıştır. Bk. Kalaycı, “Mâtürîdî –Hanefî Ayrımının Osmanlı'daki İzdüşümleri”, 51.

<sup>14</sup> bk. Ubeydullah b. Mes'ûd Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh şerhu't-tenkîh (et-Telvîh ila keşfi hakâiki't-tenkîh içinde)*, thk. M. Adnan Derviş (Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.), 1/385-404.

<sup>15</sup> Konevî cüz'î irade ve teklif gibi konularda Hanefî-Mâtürîdî geleneğini benimsediğini âyet yorumlarında sıklıkla vurgulamıştır. Bununla birlikte müellif başvurduğu kaynaklar açısından böyle bir ayrıma gitmemiş, ihtilafın bulunmadığı konularda Eş'arî ve Mâtürîdî mezheplerini, mensubu olduğunu belirttiği ehl-i sünnet çatısı altında değerlendirmiştir. (Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, 3/37, 9/470, 20/485.)

<sup>16</sup> Yukarıda zikrettiğimiz çalışmaların dışında Konevî'nin “Teklîf-i mâ lâ yutâk” risâlesiyle ilgili bir makale ve müellifin kelâm risâlelerinin tahkikine dair yüksek lisans tezi bulunmaktadır. Teklîfle ilgili makalede Konevî'nin teklîf-i mâ lâ yutâk konusunda yaklaşımı değerlendirilerek bu konuda Hanefî-Mâtürîdî geleneği benimsediği ortaya koyulmuştur. Bk. İbrahim Bayram, “Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk Risalesi Bağlamında İsmail Konevî'nin Teklîf Anlayışı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019).

konularından birisi olması çalışmada başvurulacak kaynakların daha çok, âyet yorumlarında mezhebî mensubiyetin açıkça görüldüğü ekol temelli tefsirler olmasını gerektirmiştir. Böylece yaşadığı dönemin önemli kelâmcılarından olan Konevî'nin<sup>17</sup> yaklaşımı hem kendi mezhebi içerisinde hem de diğer mezheplere kıyasla değerlendirilecektir. Söz konusu tefsirlerle iradenin Mu'tezilî, Eş'arî ve Mâtürîdî geleneklerde nasıl yorumlandığı ortaya koyularak Konevî'nin bakış açısıyla mukayesesi yapılacaktır. Bu hususlar göz önünde bulundurularak makalede, Konevî'nin cüz'î iradeyi hâl kabul eden yaklaşımının, Beyzâvî tefsiri hâşiyesinde âyetlerin yorumuna etkisi gösterilecektir.

### 1. Cüz'î İrade Kavramı

İrade “şehvet, ihtiyaç ve emelden müteşekkil bir kuvvet” ve “fayda inancından sonra oluşan meyl” gibi farklı şekillerde tanımlanmış, “kişinin yapıp yapmama konusunda karar kıldığı şeye yönelmesinin ifadesi” kabul edilmiştir. Bu noktada Allah'ın bir şeye yönelmesinin muhal olması durumuna dikkat çekilerek O'nun iradesinin başlangıcı olmaksızın doğrudan sonuç/hüküm ifade ettiği vurgulanmıştır.<sup>18</sup> Fahreddin er-Râzî, kelâmcıların iradeyi “zorunluluk olmaksızın mümkün olan iki taraftan birini diğerine tercih etmeyi gerektiren sıfat” şeklinde tanımladıklarını aktarmıştır.<sup>19</sup> Mu'tezile içerisinde Nazzâm (öl. 231/845) ve Ka'bî (öl. 319/931) gibi isimler iradenin Allah'a mecazen isnad edilebileceğini söylerken Basra Mu'tezilîlerinden bazıları kadîm iradenin muhdes olduğunu ve herhangi bir mahalde bulunmadığını kabul etmiştir. Çünkü Allah'ın zâtî olarak mürîd olması durumunda tüm zıtları irade etmesi gerekir ve bu muhaldir. Ayrıca Allah'ın iradesi ilim sıfatına râci olarak değerlendirilse de Mu'tezile'nin çoğu iradeyi, fiilin iki eşit tarafından birine dair fayda inancının veya zannının hasıl olması sonucunda meydana gelen tercih olarak tanımlamıştır.<sup>20</sup> Mu'tezile nezdinde kul ise fiillerini tercih etmesini sağlayacak bir tasarrufa ve iradeye sahip kabul edilmiştir.<sup>21</sup>

Eş'arîler Allah'ın, zatıyla kâim ezeli bir sıfat olarak iradeye sahip olduğunu ve bu şekilde fiillerini zorunluluk üzerine değil ihtiyârî yoluyla gerçekleştirdiğini kabul

<sup>17</sup> İhsan Fazlıoğlu, *Kayıp Halka: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi* (İstanbul: Papersense Yayınları, 2018), 112-113.

<sup>18</sup> Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi garibu'l-Kur'an*, thk. Safvan Adnan Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2009), 37; Seyyid Şerif Cürçânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Siddık el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.), 17; Muhammed Ali Tehânevî, *Mevsû'atu Keşşâfu istilâhâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dahruc, çev. Corc Zeynatî, Abdullah Halidî (Beyrut: Mehtebetü Lübnan, 1996), 1/132.

<sup>19</sup> Fahrüddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *el-Metâlibu'l-âliyye mine'l-ilmî'l-İlâhiyye*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, 1987), 3/175.

<sup>20</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/224; Tehânevî, *Keşşâf*, 1/132.

<sup>21</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, thk. Muhammed Mustafa Hilmi vd. (Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li't-Te'lif, 1965), 8/13, Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, 2/64, 2/212; Mustafa Çağrıçı-Hayati Hökelekli, “İrade”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/383.



etmiştir.<sup>22</sup> Ayrıca kadîm iradeye rağmen insan iradesinin bir fiili kesb etmesi Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (öl. 324/935-36) nazarında imkansızdır. O, Allah'ın irade etmediği hiçbir şeyin yaratılamayacağını belirterek kulun iradesini Allah'ın iradesine bağlı kabul etmiştir.<sup>23</sup> İmam Mâtürîdî (öl. 333/944) kadîm iradenin; temennide bulunmak, emretmek, razı olmak ve baskıya maruz kalmaksızın fiili irade ettiği şekilde gerçekleştirmek olarak dört farklı tanımından bahsetmiştir. Bunlar arasından yalnızca dördüncü tanımın kadîm irade için kullanılabileceğini ifade etmiştir.<sup>24</sup> Ayrıca Mâtürîdî'ye nazarında insanın ihtiyârî fiillerinde iradesi ve kesbinin etkisi kabul edilmiş ve Allah'ın fiili bu irade ve kesb üzerine yarattığı ifade edilmiştir.<sup>25</sup>

İnsan iradesini ifade eden cüz'î irade kavramı ise son dönem Mâtürîdîleri tarafından kullanılmıştır. Bu minvalde insan iradesi küllî ve cüz'î şeklinde ikiye ayrılmış; küllî irade hâdis kabul edilirken, cüz'î irade hâl kapsamında değerlendirilmiştir. Cüz'î irade kavramının ise Sadrüşşerîa, Cürçânî, Teftâzânî gibi isimlerin eserlerinde görülmediği daha sonra ortaya çıktığı ifade edilmiştir.<sup>26</sup> Ayrıca küllî irade insanda bi'l-kuvve olarak yaratılan ve insanın tercih etmesini sağlayan irade olarak, cüz'î irade ise küllî iradenin belli bir fiile yöneltilmesi sonucu meydana gelen irade şeklinde tanımlanmıştır. Sadrüşşerîa ile birlikte cüz'î irade, insanın bizzat kendisinde bulunan yaratılmamış bir hâl olarak kabul edilmiş ve kulun ihtiyârî fiilleri ile teklife muhatap olması bu iradeye dayandırılmıştır.<sup>27</sup> Dolayısıyla bu yaklaşıma göre sorumlu bir varlık olarak insanın ihtiyârî fiillerinin varlığını ispat etmek öncelikle cüz'î iradenin hâl olarak mahiyetini ortaya koymayı gerektirmektedir.<sup>28</sup> Cüz'î irade aracılığıyla kulun iradesinin fiilin tercih ve kesb edilmesindeki etkisini öne çıkaran Mâtürîdî gelenek, hâşiyede de göreceğimiz üzere Konevî'nin iradeye dair bakış açısının temellerini oluşturmaktadır.

<sup>22</sup> Ebü Bekir Muhammed b. et-Tayyib Bâkılânî, *Kitâbü't-Temhîd*, nşr. Richard J. Mc. Carthy S. J. (Beirut: Mektebetü's-Şarkıyye, 1957), 28-30; Yusuf Şevki Yavuz, "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/380.

<sup>23</sup> Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail el-Eş'arî, *el-İbânetü an usûlü'd-diyâne* (Beirut: Dâru İbn Zeydûn, ts.), 49; a.mlf., *Kitâbu'l-Luma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Hamûde Garâbe (Mısır: Matbaatü Mısır, 1955), 47.

<sup>24</sup> Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 561-562.

<sup>25</sup> Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed Nesevî, *Tebziratü'l-edille fi usûlü'd-dîn*, thk. Claude Selame (Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990-1993), 2/640.

<sup>26</sup> Mâtürîdî düşüncede irade yaklaşımının detayları için bk. Ömer Aydın, *Sadrüşşerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996), 120; Mustafa Said Yazıcıoğlu, *Mâtürîdî ve Nesevî'ye Göre İnsan Hürriyeti* (İstanbul: Otto Yayınları, 2017), 74-77, 104-107; a.mlf., "Fiil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/62.

<sup>27</sup> Muhammed b. Mustafa Akkirmânî, "İrade-i Cüziyye Risâlesi", sad. Abdulhamit Sinanoğlu, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2010), 136; Abdullah Namlı, "Sadrüşşerîa ve İbnü'l-Hümmam'a Göre Cüz'î İradenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi", *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 161.

<sup>28</sup> Hayreddin Nebi Güdekli, "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüziyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 90.

## 2. Tefsir Literatüründe Kulun İradesi Bağlamında Te'vil Edilen Âyet Örnekleri

Tefsir literatüründe kulun iradesine yönelik farklı yorumların tespiti, sonraki başlıklarda izah edeceğimiz, Konevî'nin konuyla ilişkilendirdiği âyetleri yorumlama biçimini ve takipçisi olduğu geleneği göstermesi açısından dikkate değer bir husustur. Eş'arî ve Mâtürîdî müfessirler irade kavramını izah ederken ıstılah anlamının yanında iradenin Allah'ın zatıyla kâim bir sıfat olduğunun da sıklıkla altını çizmişlerdir. Örneğin, Bakara Sûresinin *وَإِن يَرَوْا كِسْفًا مِّنَ السَّمَاءِ سَاقِطَةً فَلَتَأْخُذُوا بَهَاكِبِهِمْ يَسْعَى الَّذِينَ كَفَرُوا حَتَّى يَصِلُوا إِلَى الجِبَالِ الَّتِي هُمْ يُكْفِرُونَ* "Kafirler gelince onlar 'Allah örnek olarak bununla neyi irade ediyor?' derler." (el-Bakara 2/26) âyeti, tefsirlerde irade kavramı etrafında cereyan eden yorumları göstermesi açısından önemlidir. Bu minvalde Zemahşerî, ilgili âyetin tefsirinde kerahetin zıddı olarak kabul ettiği iradeyi, nefsin istek ve meyli şeklinde değerlendirmiştir. Kelâmcıların ise hayat sahibi kimsede bulunan iradeyi, "filin bir vecih üzere gerçekleşmesini sağlayan hâl" olarak tanımladıklarını aktarmıştır.<sup>29</sup> Fahreddin er-Râzî mezkûr âyetin tefsirinde iradeye dair detaylı izahlarda bulunmuştur. Müfessir, iradenin kudretten farklı olduğunu vurgulamak adına tercihin vuku' (gerçekleştirme) bakımından değil ika' (varlığa getirme) bakımından olduğunu ifade etmiş, mezhebi olan Eş'ariyye'ye göre Allah'ın iradesinin kadîm bir sıfat olduğunu vurgulamıştır.<sup>30</sup> Yine *وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَفْتَنَّاكُمْ بِاللَّهِ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُفَعِّلُ مَا يُرِيدُ* "Allah dileseydi onlar aralarında savaşmazlardı ancak Allah dilediğini yapar." (el-Bakara 2/253) âyetinde Allah'ın iradesi sonucu dilediği şeyin mutlaka gerçekleşeceği vurgulanarak, ilahî iradenin aynı anda dilediğini yapmasına imkân veren fiili de içerdiği vurgulanmıştır.<sup>31</sup> Buradan hareketle; âyet-i kerîmenin iman, küfür, hayır veya şer olsun tüm hâdislerin Allah'ın meşîetine tâbi olduğuna açık bir şekilde delalet ettiği söylenebilir.<sup>32</sup>

Kulun iradesinin mahiyetinin tartışıldığı *وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْفِرُ* "Eğer Rabbin dileseydi yeryüzündekilerin hepsi iman ederdi. Hal böyleyken iman etmeleri için sen insanları zorlayacak mısın?" (Yunus 10/99) âyetinde ise zikredilen meşîet fiili, cebre sebep olup olmaması açısından değerlendirilmiştir. Bu bağlamda Fahreddin er-Râzî'ye göre kulun imana ve küfre kâdir olması durumunda ya Allah'tan ya da kuldan kaynaklanan bir müreccih (tercihe götüren sebep) gerekmektedir. Ancak müreccihin kuldan kaynaklanması teselsülü meydana getireceğinden imkânsız kabul edilmiştir. Bununla birlikte müreccihin Allah'tan kaynaklanması da küfrü veya imanı zorunlu olarak meydana getirir. Çünkü böyle bir

<sup>29</sup> Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998), 1/243-244.

<sup>30</sup> Fahruddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-müştehir bi't-tefsîri'l-kebîr ve mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 2/149-150.

<sup>31</sup> Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansur Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Vanlioğlu vd., müracaa Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 2/150.

<sup>32</sup> Ebüssuûd b. Muhammed, *İrşâdü'l-akli's-selim ila mezâya'l-kitabi'l-kerîm*, thk. Abdülkadir Ahmed Atâ (Riyad: Mektebetü'r-Riyadi'l-Hadise, ts.), 1/382.

durumda fiilin gerçekleşmesi için kudret ve sebepler bir araya gelmiştir. Öte yandan âyette zikredilen meşîet, kulun zorla iman etmesinin kendisine fayda sağlamaması sebebiyle ilca (zorlama) olarak te'vil edilemez. Bu minvalde Râzî, âyetteki iradeden maksadın, Allah'ın zikri geçen kimselerde imanı yaratması olduğunu ifade etmiştir. Böylece müfessir iman ve küfrün yaratılması açısından kudret ve meşîeti Allah'a ait kabul etmiştir.<sup>33</sup> Allah'ın izni olmaksızın kimsenin iman edemeyeceğinden bahseden bir sonraki âyette geçen izin kelimesi ise Allah'ın iradesi, ilmi ve emri şeklinde üç vecihte yorumlanmıştır. Mâtürîdî âyetin tefsirinde kulun imanını Allah'ın ezeli ilmi çerçevesinde değerlendirmiştir. Buna göre Allah ezeli ilminde mümin olacağı kesin olan kimselerin iman edebileceğini söylemiş, bunun yanında âyetin Allah'ın dilemesi olmadıkça kulun iman edemeyeceği şeklinde de te'vil edildiğini aktarmıştır. Yine kişinin, Allah'ın emri üzerine iman etmesi açısından izin kelimesine emir manası verenlerin de olduğunun belirten müfessir ilk veçhi daha doğru kabul etmiştir.<sup>34</sup>

İnsan iradesiyle ilgili tartışmalar daha ziyade *إِنَّ هَذِهِ تَذَكُّرَةٌ فَمَنْ شَاءَ اتَّخَذْ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا* “Şüphesiz bunlar öğüttür. Artık isteyen Rabbine ulaştıracak bir yol tutar.” (el-Müzzemmil 73/19), *وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ* “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.” (el-İnsân 76/30), *فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ* “Dileyen ondan öğüt alır.” (el-Abese 80/12) şeklindeki âyetler üzerinden yürütülmüştür. Müzzemmil Sûresinde geçen tezkireyi itaat olarak yorumlayan Kâdî Abdülcebbâr (öl. 415/1025), itaatin ancak teklif sonucu gerçekleşeceğini söylemiş, böylece mükellef olan kulun iradesini ön planda tutmuştur.<sup>35</sup> İnsan Sûresinin 30. âyetinde ise Mâtürîdî, Mu'tezile aleyhine bir delil olduğunu söylemiştir. Mu'tezile Allah'ın, kulları için hidâyeti irade ettiğini ama kulların tercihlerinin bunun aksi yönünde gerçekleştiğini iddia etmiştir. Dolayısıyla bu âyet kulun meşîetinin müstakil olmadığını, Allah'ın meşîetinin taalluku sonrası gerçekleşeceğini göstermektedir.<sup>36</sup> Buna göre insanın iradesi, Allah tarafından irade edildiği takdirde gerçekleşmektedir.<sup>37</sup>

Eş'arî ve Mâtürîdî müfessirler insanın kesb ettiği fiilinin Allah tarafından yaratılmadıkça gerçekleşemeyeceğini vurguladıkları gibi kulun iradesinin de fiilin meydana gelmesinde tek başına yetersiz olduğunu bu gibi âyet örnekleriyle ispat etmeye gayret göstermişlerdir. Bu bağlamda âyetleri yorumlarken kulun kesb dışında bir etkisi olmadığını, yaratma ve kudretin tesirinin Allah'ın meşîetine bağlı kıldığını ilgili âyetler bağlamında ifade etmişlerdir.<sup>38</sup> Mezkûr yaklaşımlarını daha çok Mu'tezile'nin insanın fiilinde ve iradesinde müstakil olduğu şeklindeki görüşüne itiraz olarak zikretmişlerdir. Dolayısıyla Mu'tezilî düşünce dışındaki tefsirlerde kulun iradesinin, Allah'ın iradesinin taalluku sonucu gerçekleştiği belirtilmiş, buna göre

<sup>33</sup> Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 17/173-175.

<sup>34</sup> Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'ân*, 7/116.

<sup>35</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-metâ'in* (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Hadîse, ts.), 441.

<sup>36</sup> Mâtürîdî, *Te'vilatü'l-Kur'ân*, 16/333.

<sup>37</sup> Nâsıruddin Ebü'l-Hayr Muhammed Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Envâru't-Tenzil ve esrâru't-te'vil*, haz. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1998), 5/273.

<sup>38</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 5/441.

Allah'ın iradesi gerçekleştiğinde kulun iradesinin ve sonucunda da fiilin meydana geldiği tespit edilmiştir. Mâtürîdî de ise Konevî'de gördüğümüz gibi irade, ezeli ilimle irtibatlı olarak te'vil edilmiştir. Bu minvalde kulun imanının Allah tarafından irade edilmesi, Allah'ın ezeli ilminde iman edeceği kesin olan kimseleri kapsamaktadır. Ancak bu te'viller insanın sorumlu, teklifin de anlamlı olması açısından sorgulanabilir. Çünkü Allah'ın ezeli ilminde iman edeceği bilinenlerin dışında kimsenin mümin olamayacağını söylemek cebrî düşüncüyü hatırlatmaktadır. Öte yandan burada ilmin maluma tâbî olması kabulü dikkat çekmektedir. Buna göre kendi ihtiyârıyla imanı tercih edeceği malum olan kimseler, zaten ezeli ilimde iman edeceği sabit olan kimselerdir. Dolayısıyla Allah'ın ilmi söz konusu maluma tâbîdir.<sup>39</sup> Daha sonra ise cüz'î iradenin varlıksal mahiyetini tartışma yoluyla zikredilen işkal çözülmeye çalışılmıştır.

### 3. Cüz'î İrade Tartışmalarının Konevî Hâşiyesine Yansıması

İnsanın iradesi daha çok ihtiyârî fiillerinin olup olmayacağı, varsa bu fiillerde söz konusu iradenin ne şekilde tahakkuk edeceği gibi bağlamlarda tartışılmıştır. Kula fiilinde hiçbir etki alanı tanımayan Cebriyye<sup>40</sup> ile fiili yalnızca kula isnad eden Mu'tezile'nin<sup>41</sup> yanında Eş'arî ve Mâtürîdî ulema fiili yaratma bakımından Allah'a, kesb edilmesi açısından kula isnad etmişlerdir.<sup>42</sup> Ancak kesbin nasıl bir irade ve kudretle meydana geldiği iki mezhep arasında tartışma konusu olmuştur. Bu noktada Eş'arîlerin çoğunun kulun iradesini Allah'ın iradesine bağlı kabul etmeleri, onların cebr-i mutevassit olarak adlandırılmalarına sebep olmuştur.<sup>43</sup> Mâtürîdîler ise insan iradesinin ve kudretinin etkisini tartışarak insanı cüz'î irade yoluyla ihtiyâr sahibi kabul etmişlerdir.<sup>44</sup> Hem kesbin hem de cüz'î iradenin tanım ve mahiyetine dair tek bir yaklaşım bulunmamakla birlikte özellikle geç dönem Mâtürîdiyye için cüz'î irade insanın ihtiyârî fiillerinin olduğunu gösteren önemli bir kavram olmuştur.<sup>45</sup>

Bu bakımdan müteahhir dönem Mâtürîdî isimlerden İsmail Konevî'nin insan iradesiyle ilgili yaklaşımını üç başlık şeklinde özetlemek mümkündür. İlk olarak Konevî'nin irade kavramını nasıl tanımladığı ortaya koyulacaktır. Daha sonra Sadrüşşerîa çizgisini takip ederek cüz'î iradeyi itibârî hâl kabul etmesi ve bu kabulünün âyet yorumlarına yansıtması ele alınacaktır. Üçüncü başlığın konusu ise müellifin, cüz'î irade kabulünün sonucu olarak insanın iradesinin Allah'ın iradesi karşısındaki konumu tartıştığı âyetler olacaktır.

<sup>39</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, 5/398-399.

<sup>40</sup> Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl* (Kahire: Müessesetü'l-Halebî 1968), 85.

<sup>41</sup> Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 8/177.

<sup>42</sup> Nâsıruddin Ebu'l-Hayr Muhammed Abdullah b. Ömer b. Muhammed Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr min metâli'l-enzâr*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 210; Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/635.

<sup>43</sup> Eş'arî, *el-İbânetü an usûlü'd-diyâne*, 49; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 85.

<sup>44</sup> Nesefî, *Tebsiratü'l-edille*, 2/640.

<sup>45</sup> Aydın, *Sadrüşşerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*, 120.

### 3.1. Konevî'nin *Envâru't-Tenzil* Hâşiyesinde İrade Tanımı

Konevî'nin cüz'î irade yaklaşımını teyit eden irade tanımı, hâşiyesinde sıklıkla mensubu olduğunu ifade ettiği Hanefî-Mâtürîdî çizgiye göre şekillenmiştir. Müellif hâdis iradeyi “kişinin bir şeye ihtiyârî meyli” olarak tanımlamış, Şafîilerin ise bu meyli gayrî ihtiyârî kabul ettiğini söylemiştir. Kadîm ve hâdis iradenin farkına dair detayları *Şerhu'l-Mevâkıf*'tan iktibas eden müellif, hâdis iradenin aksine Allah'ın iradesinin fiillerine taalluk etmesi durumunda fiilin mutlaka meydana geleceğini ifade etmiştir.<sup>46</sup> Tefsir literatüründeki irade tartışmalarına kaynaklık eden **وَمَا الَّذِيْنَ كَفَرُوا فَيَقُولُوْنَ مَاذَا اَرَادَ اللهُ** *هٰذَا مَثَلًا* “Kafirler gelince onlar ‘Allah örnek olarak bununla neyi irade ediyor?’ derler.” (el-Bakara 2/26) âyeti, Beyzâvî ve Konevî'nin de konuyla ilgili görüşlerini detaylı şekilde izah ettikleri âyetlerden birisi olmuştur. Beyzâvî âyetin tefsirinde iradeyi, “kişinin bir fiile meyletmesi” olarak tanımlamıştır. Bunun yanında iradeyi, “fiile yönelmeyi sağlayan kuvvetin çıkış noktası” olarak tanımlayanların olduğundan da bahsetmiştir.<sup>47</sup> Konevî hâşiyesinde cüz'î iradeyi, kuldân sâdır olan, itibârî olması hasebiyle mahlûk olmayan bir hâl olarak değerlendirmiş, bu noktada Beyzâvî'den farklı düşünmüştür. Beyzâvî'nin ise Eş'arî geleneği takip ederek kulun iradesini mahluk, mevcut ve gayri ihtiyârî kabul ettiğini belirtmiştir.<sup>48</sup> Konevî esasında iradeyi meyl olarak tanımlamış ve bu açıdan Beyzâvî ile ortak bir tanımı benimsemiştir. Farklılaştıkları nokta ise Konevî, bu meylin ihtiyârî gerçekleştiğini kabul ederken Beyzâvî böyle bir tahsise gitmemiştir. Bilakis Konevî'ye göre Beyzâvî'nin bahsettiği meyl gayri ihtiyârîdir. Aynı şekilde Beyzâvî'nin iradeyi “güç yetirilen iki şeyden birini diğerine tercih etmek” şeklindeki tanımlaması Konevî açısından izaha muhtaç görülmüştür. Çünkü kadîm irade O'nun zatıyla kâim, kadîm ve ezeli bir sıfatken tercih fiilî ve hâdis bir sıfattır. Bu noktada müellife göre tercih iradeyle özdeş değil iradenin taalluku olarak kabul edilmelidir.<sup>49</sup>

İNَّ الَّذِيْنَ يُحِبُّوْنَ اَنْ تَشِيْعَ الْفَاحِشَةُ فِي الدِّيْنِ اٰمَنُوْا هُمْ عَدَابُ اٰلِيْمٍ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ “Müminler arasında ahlaksızlığın yayılmasını isteyenlere dünyada ve ahirette elim bir azap vardır. Allah bilir, siz bilmezsiniz.” (en-Nûr 24/19) şeklindeki âyetinde geçen **يُحِبُّوْنَ** fiilini Beyzâvî'nin **يريدون** olarak te'vil etmesi, Konevî'yi bu te'vilin maksadını açıklamaya sevk etmiştir. Müellif öncelik salih amellere yönelik muhabbetin nassta görüldüğü üzere yaygın bir kullanım olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla zikredilen âyette müminler arasında ahlaksızlığın yayılması gibi kötü bir fiile yönelik olan muhabbetin irade olarak tefsir edilmesini azm-i musammem<sup>50</sup> kavramı etrafında iki

<sup>46</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, 3/37; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 2/456-458.

<sup>47</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, 3/37.

<sup>48</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, 3/36-37.

<sup>49</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, 3/39-40.

<sup>50</sup> Eş'arî ve Mâtürîdîlerin azm-i musammem olarak isimlendirdiği kavramı, Nazzâm, Ebü'l-Hüzeyl gibi bazı Mutezilîler iradenin azim ve kasıt şeklindeki iki aşamasından biri kabul etmişlerdir. Buna göre kişi fiili gerçekleştirmesinden önce azminden dönebilecek vakte sahiptir. Ancak kasıt

ihtimal üzerinden açıklamıştır. Azm-i musammemin sorumluluk doğurduğunu söyleyenlere göre âyette geçen “muhabbet” ihtiyârîdir ve irade olarak te’vil edilebilir. Ancak masiyete yönelik azm-i musammemin sorumluluk doğurmadığını kabul edenler de bulunmaktadır. Buna göre âyetteki muhabbetin sorumluluğu doğurması için fiile bitişik irade olması gerekir ve bu ehl-i sünnetin yaklaşımıdır. Çünkü ikinci ihtimali benimseyenler fiilin azm-i musammem ile değil sadece fiile mukarin iradeyle gerçekleşebileceğini iddia etmiştir. Bununla birlikte Konevî, Beyzâvî’nin tefsirinin her iki anlamı karşılayacak şekilde olduğunu söylemiştir.<sup>51</sup> Konevî’nin ifadelerinin aynısını birçok yerde etkilediği Şihâb hâşiyesinde de görmekteyiz.<sup>52</sup> Bu âyette bahsedilenler üzerinden dikkat çekmek istediğimiz husus Konevî’nin cüz’î iradeyi azmden farklı bir kavram olarak tanımlamasıdır. Dolayısıyla Beyzâvî’nin muhabbeti irade şeklinde tefsir etmesi açısından bu farklılıkların dikkate alınması vurgulanmıştır. *إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ* “Eğer küfre düşerseniz bilin ki O’nun size ihtiyacı yoktur ve O kullarının küfre düşmesine rıza göstermez.” (ez-Zümer 39/7) âyetinde rızanın Mu’tezile tarafından irade olarak te’vil edilmesine karşı çıkan Konevî, Hanefî ve Şafiîlerin, küfrün Allah’ın iradesiyle meydana geldiği sonucuna götüreceğinden, rızanın irade şeklinde te’vil edilemeyeceğine dair görüşlerini aktarmıştır.<sup>53</sup> Sonuç olarak Konevî’ye göre cüz’î irade itibârî bir hâldir ve azm, hemm, rıza, emir gibi kavramlardan farklılık arz etmektedir.

Hâşiyede iradeye verilen anlamlardan birisi de kazadır. Kazanın irade ve iradenin taalluku şeklinde te’vil edilmesiyle ilgili müellif sıklıkla Bakara Sûresinin *وَأَذِّنْ لِلْعَذَابِ* *قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* “Bir şeyin olmasını dilediğinde ol der ve olur.” (el-Bakara 2/117) âyetine atıfta bulunmuştur. Beyzâvî bu âyette kazaya “bir şeyi sözlü ya da fiili şekilde tamamlamak” anlamı vermiş Konevî ise bu tanımın *Şerhu’l-Umde*’de “bir şeyi emretmek” şeklinde geçen kaza tanımıyla örtüşüğünü ifade etmiştir.<sup>54</sup> Konevî çok defa *Şerhu’l-Mevâkıf*’a müracaat ederek Eş’ariler nazarında kazanın “Allah’ın eşyaya oldukları hal üzere taalluk eden ezelî iradesi” şeklinde kabul edildiğini aktarmıştır.<sup>55</sup> Bu tanıma göre Beyzâvî’nin kazaya verdiği anlam, iradenin taallukuyla ilgili iken Cürçânî’nin tanımı iradenin kendisini kapsamaktadır. Dolayısıyla Beyzâvî’nin “bir şeyi tamamlamak” şeklindeki kaza tanımı esas alındığında, kazanın gerçekleşme

fiilin yapıldığı zamana bitişiktir ve fiil kasıt aşamasındaki irade ile o anda mevcut olur. Bk. Cürçânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 2/458; Mustafa Çağrı, “Azim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/328. Bu minvalde kul fiile azmettiği takdirde Allah’ın o fiili yaratacağı ifade edilmiştir. Bk. Kemâleddin b. Ebî Şerif İbnü’l-Hümmam, *Kitâbu’l-müsâmere fî şerhi’l-müsâyere fî ilmi’l-keîâm* (Kahire: el-Mektebetül’-Ezheriyye li’t-Türâs, 2006), 116-117.

<sup>51</sup> Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî alâ Tefsîri’l-İmâmi’l-Beydâvî*, 13/296-298.

<sup>52</sup> Şihâbuddin Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ömer Hafacî, *Hâşiyetü’ş-Şihâb: İnâyetâyetü’l-Kâdî ve kifâyetü’r-Râzî* (Beyrut: Dâru Sadır, ts.), 6/366.

<sup>53</sup> Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî alâ Tefsîri’l-İmâmi’l-Beydâvî*, 16/482.

<sup>54</sup> Konevî, *Hâşiyetü’l-Konevî alâ Tefsîri’l-İmâmi’l-Beydâvî*, 4/176. Kazaya hamledilen diğer anlamlar için bk. Neseî, Ebü’l-Berekât, *Şerhu’l-Umde fî akîdeti ehli’s-sünne ve’l-cemâa*, thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail (Kahire: Mektebetül’-Ezheriyye li’t-Türâs, 2012), 348-349.

<sup>55</sup> Cürçânî, *Şerhu’l-mevâkıf*, 3/308.

sebebi irade değil iradenin taalluku olmaktadır.<sup>56</sup> Ayrıca Konevî, *وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا* مُتَرَفِّعِيهَا “Biz bir yeri helak etmeyi irade ettiğimizde oranın şımarık yöneticilerine birtakım emirler veririz.” (el-İsrâ 17/16) gibi âyetlerde Allah'ın bir kavmin helakına dair iradesinin taallukunun kaza ve ezeli ilim sebebiyle gerçekleştiğini ifade etmiştir.<sup>57</sup> Diğer tefsir kaynaklarında söz konusu âyette zikredilen kazanın daha çok irade olarak te'vil edildiği görülmektedir. Genel yaklaşıma göre kaza, Allah'ın “ol” demesi sonucu iradesinin tahakkukunu ifade etmektedir.<sup>58</sup> Ebüssuûd (öl. 982/1574) âyette zikredilen kazayı, “kadîm iradenin taalluk ettiği şeyin zorunlu olarak meydana gelmesi” şeklinde tanımlamıştır. Buna göre âyette zikredilen *كُنْ فَيَكُونُ* lafzı temsilîdir ve mezkûr temsil muradın hızlı ve kolay bir şekilde gerçekleştiğini göstermektedir.<sup>59</sup> Bu başlıkta ortaya koyulduğu üzere Konevî kulun tercihlerini şekillendiren, kendisine ait bir cüz'î iradesinin olduğunu ve bu iradenin itibârî bir hâl şeklinde hariçte mevcut olmadığını kabul etmiştir. Daha sonraki başlıklarda görüleceği üzere bu tanım Konevî'nin Sadrüşşerîa çizgisinde bir irade anlayışına sahip olduğunu göstermektedir. Ayrıca müellif âyetler üzerinden iradenin mahiyetine dair izahlarda bulunurken, iradenin azm ve hemm gibi kavramlardan farklılık arz ettiğini belirtmiştir. Bunun yanında âyetlerde zikredilen kazayı kadîm iradenin taallukunun karşılığı olarak te'vil etmesi, ilgili âyetlere dair tefsir tarihindeki tartışmaları devam ettirdiğini göstermektedir. Ayrıca Konevî, Beyzâvî'yi irade tanımında zikrettiği meyl ihtiyârî kabul etmemesi sebebiyle eleştirmiş. Çünkü Konevî'ye göre iradenin tanımında zikredilen meyl ihtiyârîdir.

### 3.2. Konevî'nin “Hâl” Ekseninde Cüz'î İrade Yaklaşımı ve Âyet Yorumlarına Etkisi

İnsan iradesini ma'dum ve mevcut olmayan hâl<sup>60</sup> kategorisinde değerlendiren Sadrüşşerîa bu yaklaşımıyla *Tavzîh* adlı eserinde geçen dört mukaddimede insanın

<sup>56</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, 4/176-177.

<sup>57</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, 11/464, 11/476, 15/263-264.

<sup>58</sup> Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî (Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001), 2/470; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm müsne'den an Rasûlullah ve's-sahabeti ve't-tabîîn*, thk. Esad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 1/214; Ebü'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1984), 1/136; Ebü Muhammed Abdülhak b. Atiyye Endelüsî, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitabi'l-aziz*, thk. es-Seyyid Abdü'l-Âl es-Seyyid vd. (Katar: Vezâratü'l-Evkafi ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2007), 2/224; Muhammed b. Yusuf Ebü Hayyân Endelüsî, *Tefsîru'l-Bahru'l-muhîr*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/534.

<sup>59</sup> Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 1/245-246.

<sup>60</sup> Ahval teorisine göre cevher ve araz, varlık ile yokluk arasında cevherden ayrı olamayan üçüncü bir ara form vardır. Haller şeklinde isimlendirilen bu form gerçek anlamda ne mevcuttur ne de ma'dumdur, arazlar ile cevherler arasında itibârî durumlardır. İlk defa Ebü Hâşim'in (öl. 321/933) ortaya koyduğu teori Kâdî Abdülcebbâr, Bakillanî ve Cüveynî gibi isimler tarafından da benimsenmiştir. Teorinin temelinde yatan amaç Allah'ın sıfatlarını tevhide zarar vermeyecek şekilde tespit etmektir. Kendi başlarına var olamayan bu itibârî hâller zâttan ayrı bir varlıksal değer ifade etmezler. Bk. Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdülkerîm b. Ahmed eş-Şehrîstânî, *Kitâbu Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-ke'lâm*, thk. Alfred Guillaume (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-

bizzat kendinde var olan iradeyle seçme özgürlüğüne sahip olduğunu ortaya koymuştur.<sup>61</sup> Konevî'nin insan iradesine dair tercihleri ve yorumları da Sadrüşşerîa'nın mezkûr görüşüyle örtüşmektedir. Bu bağlamda Konevî Sadrüşşerîa'nın yanında dört mukaddimeye yazılan hâşiyelere de ilgili âyetlerin açıklamasında müracaat etmiştir.<sup>62</sup> Sadrüşşerîa Râzî'nin, ihtiyârî fiilin olamayacağı şeklindeki iddiasına cevap niteliğinde kaleme aldığı dört mukaddimenin ilkinde fiili ika' ve hâsıl bi'l-masdar olarak ayırmıştır. Bunlardan ika'ın hariçte mevcut olmayıp itibârî yani ne mevcut ne de ma'dum bir hâl olduğunu, hâsıl bi'l-masdarın ise failin fiili sonucu ortaya çıkan mümkün ve mevcut fiil olduğunu ifade etmiştir.<sup>63</sup> İkinci mukaddimede hâsıl bi'l-masdarın mümkün kategorisinde olması hasebiyle yaratıcıya muhtaç olduğu, var olmasını gerektiren tüm şartların bulunması halinde mümkün olmaktan çıkıp zorunlu olarak gerçekleştiği tespit edilmiştir.<sup>64</sup>

Üçüncü mukaddimede Sadrüşşerîa mümkün varlıkların meydana gelmesi için gerekli olan şartların mahiyetinden bahsetmiş ve bu minvalde mümkün varlığın sadece mevcutlardan veya sadece ma'dumlardan veyahut da ma'dum ve mevcutların birleşiminden meydana gelebileceğini tespit etmiştir. Ona göre mümkünler mevcutlar ve mevcut veya ma'dum olmayan itibârî/izaffi durumlardan meydana gelmektedir. Sadrüşşerîa fiilin var olması için gereken ika' ve ihtiyârî hâl kategorisinde değerlendirmiş, hariçte mevcut olmaması sebebiyle yaratılmaya muhtaç olmadığını vurgulamıştır. Böylece fiilin insanın kendisinde bulunan irade ile ihtiyârî olarak meydana geldiğini ifade etmiştir.<sup>65</sup> Son mukaddimede müellif müreccih olmadan tercihin ve rüçhanın batıl olacağını ispat etmiştir. Ancak bu konuda irade istisna sayılmıştır. Çünkü Sadrüşşerîa'ya göre tercih iradenin zatında bulunmaktadır, dolayısıyla irade edilen şeyin ayrıca müreccihinin olması beklenmez. İki eşitten biri irade ile tercih edildiğinde artık onlar tercihin gerçekleşmesiyle eşit olmaktan çıkar. Daha açık ifade etmek gerekirse iradenin kendisinde bulunan tercih başka bir müreccihe muhtaç değildir ve bu bakımdan mümkünlerden farklılık arz eder. Bu şekilde iradeyi hâl kapsamında değerlendiren Sadrüşşerîa, müreccihi içerecek şekilde insanın iradesi olduğunu ortaya koymuştur. Ancak insanda yaratılan iradede bizzat var olan müreccih, fiili zorunlu kılmamaktadır. Müreccihin yanında ika' ve ika'ın varlığı ile meydana gelen hâsıl bi'l-masdarın da olması gerekmektedir. ika' sonucu oluşan hâsıl bi'l-masdar ise ihtiyârî kabul edilmiştir.<sup>66</sup> Bu bağlamda Konevî hâsıl bi'l-

Diniyye, 2009), 127-133; Yusuf Şevki Yavuz, "Ahval", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/190-191.

<sup>61</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1/380-400.

<sup>62</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, 12/72, 14/561, 16/288.

<sup>63</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1/380-381.

<sup>64</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1/381-382.

<sup>65</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1/386-392; Âsım Cüneyd Köksal, "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 119.

<sup>66</sup> Sadrüşşerîa, *et-Tavzih*, 1/395-400. Ayrıca bk. Konevî, *Hâşiyetü'l-mukaddimati'l-erbaa mine't-tavzih* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, 232); Şule Güldü, "Fıkah Usûlü ve Kelam'ın Kesiştiği Nokta; Hüsun-Kubuh Zemininde İnsan Fiili, Samsûnizâde'nin Hâşiyetü's-Suğrâ ale'l-Mukaddimâti'l-Erbaa'sının Değerlendirme ve Tahkiki", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 478-479, 481.



masdarın bulunduğu fiillerin kesb ile gerçekleştiğini, bu fiillerin ortaya çıkması için ise itibârî olan ika'ın şart olduğunu ifade etmiştir.<sup>67</sup> Hâli ise, "harici varlık (mevcud) ile ma'cum arasındaki vasıta" olarak tanımlamıştır.<sup>68</sup>

Konevî, "Mukaddimât-ı Erbaa" hâşiyesinde olduğu gibi Beyzâvî tefsiri hâşiyesinde de cüz'î irade ile ilişkilendirdiği âyetleri yukarıda açıkladığımız Sadrüşşerîa'nın hâl tanımını esas alarak te'vil etmiştir. Beyzâvî *مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلِيهَا مَذْمُومًا مَذْخُورًا* "Kim dünyayı isterse orada dilediğimiz şeyi veririz sonra onu cehenneme göndeririz. Kınanmış ve kovulmuş olarak cehenneme girer." (el-İsrâ 17/18) âyetinde iradeyi Allah'ın kula verdiği bir lütuf olarak yorumlamıştır. Konevî'ye göre bu yorum Eş'arilerin, kulun iradesini Allah tarafından yaratılmış mevcut unsurlar arasında kabul eden görüşüne dayanmaktadır. Öte yandan müellif Mâtürîdîlerin cüz'î iradeyi, itibârî bir hâl ve kulun kendisinde bulunan bir sıfat şeklinde kabul ettiğini söyleyerek mensubu olduğu geleneğin yaklaşımını aktarmıştır. Buna göre kul kendisinde bulunan irade ile tercihte bulunur ve Allah'ın iradesi bu tercihe göre gerçekleşir. Dolayısıyla âyette de kulun dünyayı irade etmesi sonucu, Allah'ın dilediği kimseye bunu vereceğini söylemesi söz konusu hususu göstermektedir. Ancak müellif her ne kadar Allah'ın iradesinin kulun iradesine tâbî olduğunu söylese de hakikî müessirin Allah'ın kudreti ve meşîeti olduğunu vurgulamayı ihmal etmemiştir.<sup>69</sup>

Konu hakkındaki bir diğer örnek Kehf Sûresinin *وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ* "De ki: Hakikat Rabbinizdendir. Bundan sonra dileyen iman etsin dileyen de inkâr etsin." (el-Kehf 18/29) âyetidir. Bu âyet bağlamında iman ve küfrün gerçekleşmesinin meşîetin gerçekleşmesi sonucu mümkün olacağı konusu tartışılmaktadır. Âyette geçen meşîetin mahiyetine dair Râzî bazı ihtimaller sıralamıştır. Buna göre meşîetin önceki bir meşîete dayanarak gerçekleştiğini söylememiz bizi teselsül sonucuna götürmektedir. Dolayısıyla Râzî'ye göre âyette geçen meşîet Allah'ın insanda yarattığı ve fiilin varlığını zorunlu kılan meşîete dayanmaktadır. Bu sebeple Râzî'ye göre Eş'arîler aslında kulun mecbur olduğunu kabul etmiştir.<sup>70</sup> Eş'arî müfessir Beyzâvî de söz konusu kabulden hareketle insanın iradesinin Allah'ın iradesine bağlı olduğunu, fiillerini gerçekleştirmede tek başına yeterli olmadığını söylemiştir. Bu noktada Beyzâvî'nin yorumuna itiraz sadedinde Konevî, Hanefî-Mâtürîdî imamların cüz'î iradeyi kuldandadır olan bir husus olarak kabul ettiklerini aktarmıştır. Müellife göre iradenin hâl kategorisinde olması sebebiyle Eş'arîlerin iddia ettiği gibi teselsül de meydana gelmemektedir. Çünkü itibârî durumlarda teselsül imkânsız olmamakla birlikte vuku bulan bir şey değildir. Bu minvalde Mâtürîdî olan bazı Beyzâvî muhaşşilerinin cüz'î irade konusunda Eş'arî çizgiyi takip etmelerini şaşkınlıkla

<sup>67</sup> Konevî, *Hâşiyeye ale'l-mukaddimati'l-erbaa mine't-tavzîh* (Nafiz Paşa, 232), 13b-14a.

<sup>68</sup> Konevî, *Hâşiyeye ale'l-mukaddimati'l-erbaa* (Nafiz Paşa, 232), 20b.

<sup>69</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, 11/470.

<sup>70</sup> Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 21/120.

karşılamaştır.<sup>71</sup> Bu açıklamalarıyla Konevî, âyette zikredilen iman ve küfrün insanın iradesi sonucu gerçekleştiğini ispata çalışmıştır. Aynı âyetin tefsirinde Beyzâvî muhâşşilerinden İbn Temcîd (öl. 880/1475) de cüz'î irade tabirini kullanmamakla beraber kulun iradesinin âyette tam anlamıyla nefyedilmediğini aksi takdirde teklifin ve peygamberlerin gönderilmesinin çelişki ifade edeceğini vurgulamıştır. Buradan hareketle iradenin nisbî/itibarî bir durum olduğunu, hariçte tahakkukunun bulunmadığını ve kulun nefsinde olması sebebiyle mevcut olmasını sağlayacak bir illete muhtaç olmadığını belirtmiştir. Böylece kulu, bir fiili yapıp yapmama hususunda ihtiyâr sahibi kabul eden İbn Temcîd söz konusu görüşün ehl-i sünnete ait olduğunu aktarmıştır.<sup>72</sup>

Zahiren bakıldığında kulun ihtiyârının tam manasıyla nefyedildiği *وَرُبُّكَ يُخَلِّقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ* "Rabbin dilediğini yaratır ve seçer onların ise seçme hakkı yoktur." (el-Kasas 28/68) âyetini de Konevî, cüz'î iradeye dair hâl yaklaşımı çerçevesinde izah etmiştir. Konevî bu âyetin izahında Eş'ariyye'nin kulun aslında fiilinde mecbur olduğu şeklindeki yaklaşımını tekrar eleştirmiş ve Beyzâvî'nin tefsirinde cebrî bir yorumu tercih ettiğini söylemiştir. Çünkü ona göre kulun "iki makdûrdan birini diğerine tercih etmesi" anlamında cüz'î iradesi vardır. İtibarî olduğu için yaratılmamıştır dolayısıyla yaratıcıya muhtaç değildir. Kulun kendine ait sıfatı olan irade bu bakımdan sorumluluğun, mükâfatın ve cezanın kaynağını oluşturmaktadır. Âyette bahsedilen ihtiyâra gelince Konevî'ye göre bununla, kulun mutlak anlamda ihtiyârı değil, ihtiyârının yaratma açısından tesiri kastedilmiştir. Yani âyette nefyedilen irade ile yaratma bakımından kudretin ve iradenin yalnızca Allah'a ait olduğu vurgulanmış, öte yandan kulun ihtiyârî fiillerinde etkili olan irade nefy kapsamının dışında tutulmuştur. Müellif birçok âyette olduğu gibi burada da hâl kavramının ve cüz'î iradenin anlaşılması için "Mukaddimât-ı Erbaa"yı kaynak olarak zikretmiştir.<sup>73</sup> Şeyhzâde bu âyette kulun ihtiyârının Allah'ın meşîetiyle gerçekleştiğini, dolayısıyla insan fiillerinin Allah'ın mahluku olduğunu vurgulamıştır. Ona göre âyet mutlak manada kuldan ihtiyârı nefyetmemekte, Allah'ın fiilleri hususunda kulun bir etkisinin olamayacağını ifade etmektedir.<sup>74</sup> Şihâb ise âyetin izahında Konevî'den farklı olarak Beyzâvî'nin ifadelerinin cebrî çağrıştırmadığını, Devvânî'nin (öl. 908/1502) ef'âl-i

<sup>71</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, 12/72, 20/126-127.

<sup>72</sup> Ayrıca iradeyi ortaya çıkaracak var edici bir illetin zorun olmadığını ifade eden İbn Temcîd, iradenin bir şeyin yararının tasavvuru olduğunu, bu tasavvurun da dâî (fiile sevk eden sebep) olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Burada dâîye tasavvur diyerek, söz konusu kavramı hariçte mevcut olmayan ve yaratmaya konu olmayan bir kavram kabul etmiştir. Bk. Muslihiddîn Mustafa b. İbrahim er-Rûmî el-Hanefî İbn Temcîd, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beyzâvî ve me'ahû Hâşiyetü İbni't-Temcîd*, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), 12/71.

<sup>73</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, 14/560-561; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, 4/317.

<sup>74</sup> Şeyhzâde Muhyiddin Mehmed b. Muslihiddin Kocevî, *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî*, thk. Muhammed Abdülkadir Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 6/468. Müddessir Sûresinin 56. âyeti ve İnsan Sûresinin 30. âyetinde de Şeyhzâde, iradenin mahiyetinden bahsetmek yerine kulun iradesinin Allah'ın irade ettiği vakitte gerçekleşebileceğini vurgulamış ve Konevî'nin, cebrî kabul ettiği Beyzâvî'nin yaklaşımını ehl-i sünnetin görüşü olarak değerlendirmiştir. Bk. Şeyhzâde, *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde*, 8/409, 8/450.

ibâd risâlesinde zikrettiği hususların bir özeti olduğunu ifade etmiştir.<sup>75</sup> Zikri geçen muhaşşilerin yanında Atûfî (öl. 948/1541) amme cüzünü kapsayan *el-Keşşâf*'a yazdığı hâşiyesinde iradenin hâl kabilinden olduğunu ifade etmiştir. Tekvîr Sûresinin وَمَا تَشَاءُونَ “Alemlerin Rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.” şeklindeki 29. âyetinin izahında kulun meşîet ve ihtiyârının mevcut ve ma'dum olmayan hâl kabilinden olduğunu, mevcut olmaması hasebiyle hâlin hudûsunun ve sudûrunun kuldandığını belirtmiştir. Teklifin de bu şekilde kuldandığı sâdır olan ika' ve ihtiyârla gerçekleştiğini vurgulamıştır. Dolayısıyla Atûfî'ye göre âyette zikredilen Allah'ın meşîeti zorlayıcı olarak anlaşılmalıdır.<sup>76</sup>

Konevî, وَمَا يَدْعُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ “Allah dilemedikçe öğüt alamazlar.” (el-Müddessir 74/56) âyetinde ve وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ “Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz.” (el-İnsân 76/30) âyetinde cüz'î iradeye atfettiği itibârîliğin mahiyetine dair izahlarda bulunmuştur. Konevî, bu itibârîliğin mutlak anlamda emr-i itibârî olmadığını, nefsü'l-emrde<sup>77</sup> tahakkuk edecek mahiyette bir itibârîlik ifade ettiğini söylemiştir. Hakikatte hiçbir karşılığı olmayan mutlak itibârîliğe konu olan vehimlerin nefsü'l-emr kapsamında olamayacağını belirtmiştir. Bu bağlamda bir bakıma nefsü'l-emr mahiyetlerin, gerçekliğe mutabık olabilecek şekilde tahakkuk ettiklerini ima etmiştir. Nefsü'l-emr ifadesini harici bir nispet olarak kabul edenlerin olduğunu söyleyen müellif söz konusu yaklaşıma göre buradaki “hariç” kelimesinin varlık bakımından zarf anlamı ifade etmediğini tahakkuk bakımından olduğunu söylemiştir.<sup>78</sup> Zikredilen

<sup>75</sup> Hafacî, *Hâşiyetü's-Şihâb*, 7/83. Devvânî fiilin gerçekleşmesinde kulun kudret ve iradesini sebep-i âdî kabul etmiş, yaratma noktasında tek müessirin Allah olduğunu vurgulamıştır. Bu minvalde insanın iradesi ve kudreti Allah'ın iradesi ve kudreti sonucu ortaya çıkar. Bk. Celâlüddin Devvânî, *Risâletü halki'l-a'mâl* (İstanbul: Dersaadet, 1308), 5.

<sup>76</sup> Hayreddin Hızır b. Mahmud b. Ömer Atûfî, *Hâşiyetü'l-Keşşâf* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 263), 72b-73b; M. Taha Boyalık, “Merzifonlu Hayreddin Hızır el-Atûfî'nin *Hâşiyetü'l-Keşşâf*'ı ve Eserin Kelam Açısından Tahlili”, *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*, ed. Şuayip Özdemir, Ayşegül Gün (Ankara: KIBATEK, 2017), 1/563.

<sup>77</sup> Nefsü'l-emr kavramı genellikle “haddizatında” ifadesi ile tanımlanmıştır. Buna göre kavram, itibârî ve farazî unsurları içermeyen dolayısıyla nefsü'l-emrde mevcut olan mahiyetleri ifade etmektedir. Hariçî ve zihnî varlıkları içeren nefsü'l-emr hariçî varlıktan daha kapsamlıdır. Çünkü hariçte olan her şey aynı zamanda nefsü'l-emrde de mevcuttur. Ancak zihinde olan her şey nefsü'l-emrde mevcut olmayabilir. Kelâm kitaplarında bununla ilgili en çok karşımıza çıkan örneklerden birisi beş sayısının zihnî olarak çift kabul edilmesinin sübutu mümkünken nefsü'l-emrde bu imkansızdır. Bk. Tehânevî, *Keşşâf*, 2/1720. Cürcânî'ye göre ise nefsü'l-emr, eşyanın suretlerini küllileri ve cüzileriyle birlikte tam manasıyla ve tafsili olarak bilmeyi sağlayan zâtî ilimdir. Bk. Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rifât*, 205. Bu bakımdan hakikî anlamda mevcut olan ve nefsü'l-emrde mevcut olan mahiyetler farazi unsurlardan farklıdır ve tahakkuk eden mahiyetlerdir. Zihnî mahiyetleri farazi mahiyetlerden ayıran husus ise zihnî mahiyette aklın faal kullanımı sonucu hakikî bilginin ortaya çıkmasıdır. Sonucunda bu bilgi belli bir nesneye mutabık olur ve tahakkuk eder. Ancak farazi mahiyet için böyle bir tahakkuktan bahsedilmez. Bu bakımdan nefsü'l-emr farazi mahiyetleri barındırmaz. Zihnî mahiyetlerin bazıları ise nefsü'l-emrde mevcuttur. Bk. İhsan Fazlıoğlu, “Hakikat ve İtibar: Dış-Dünya'nın Bilgisinin Doğası Üzerine-XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme”, *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Ekim 2014), 24.

<sup>78</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî*, 19/440, 20/126-127. Konevî'nin Mutavvel'i kaynak olarak aktardığı bu detayı biraz daha açarsak olursak bir şeyin hariçte veya zihinde var olması durumunda hariç ve zihin o varlıkların buldukları yer anlamında zarfiyyet ifade etmemektedir. Hariçî nispet olmaları ontolojik olarak hariçte var olan varlıklarla ilgili

âyet örnekleri üzerinden Beyzâvî'nin mezhebi olan Eş'ariyye'ye göre tefsir ettiği irade anlayışına itirazda bulunan Konevî, cüz'î iradeyi Sadrüşşerîa çizgisinde yaratılmaya muhtaç olmayan nefsü'l-emrde itibârî bir hâl şeklinde değerlendirmiştir. Kulun ihtiyârının zahiren nefyedildiği âyetleri te'vil ederek, cüz'î iradenin kulun fiilinde sahip olduğu etkiyi vurgulamıştır. Bu yaklaşımı sonucu müellif, insanın iradesiyle ihtiyârî fiillerini kesb ettiği ve bu fiillerinden sorumlu olarak ceza ve mükâfata muhatap olduğu şeklindeki yaklaşımına makul bir zemin oluşturmuştur.

### 3.2.2. Allah'ın İradesinin Kulun İradesi Üzerine Terettüp Etmesi

İnsanın ihtiyârî fiillerine imkân tanıyacak mahiyette cüz'î iradesinin olduğunu kabul eden Konevî, bu iradenin işleyişini ilgili âyetler üzerinden tartışmıştır. Kulun iradesini vurgulamak adına Konevî, birçok âyette Allah'ın iradesinin kulun iradesi üzerine terettüp ettiğini belirtmiştir. Nitekim müellif, Bakara Sûresinin *يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ* "Allah sizin için kolaylığı irade ediyor, zorluğu değil." (el-Bakara 2/185) âyetinde Molla Hüsrev'in (öl. 885/1480) *Dürerü'l-Hükkâm*'ındaki açıklamalarını referans alarak ruhsata sahip olan yolcu veya hasta kimsenin oruç tutmasının kolaylığın değil zorluğun irade edilmesine sebep olacağını ifade etmiştir. Bu durumda âyette bahsedilen Allah'ın irade ettiği kolaylığın gerçekleşmemiş olduğunu söylememiz gerekmektedir. Ancak Allah'ın iradesinin muradını zorunlu kılması bu iddianın geçersizliğini ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Konevî, oruç tutan hasta veya yolcu kimsenin fiilini ihtiyârî kesbleri olarak değerlendirmiş ve Allah'ın fiili yaratmasının kesb üzerine gerçekleştiğini vurgulamıştır. Aynı şekilde Allah'ın zor olan oruç tutma fiilini yaratmasının kulun iradesi sonucu gerçekleştiğini yani Allah'ın iradesinin, âdeti gereği kulun iradesine göre tahakkuk ettiğini söylemiştir.<sup>79</sup> Mu'tezile oruç tutan hasta ve yolcuların olmasından hareketle mezkûr âyet üzerinden müstakil olarak kulun fiiline ve iradesine vurgu yaparken Konevî söz konusu kimselerin oruç tutmasını kesb kapsamında değerlendirmiş, buna göre onlar kolaylığı irade etmeyince Allah'ın teysir iradesi de vuku bulmamıştır.<sup>80</sup> Bu âyet bağlamında Mu'tezile'nin iradeyi emir olarak yorumlaması da eleştirilmiştir.<sup>81</sup>

Ahzâb Sûresinin *وَدَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِأَذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا* "(Ey Peygamber) seni Allah'ın izniyle Allah'a davet edici ve aydınlatıcı bir ışık olarak gönderdik" (el-Ahzâb 33/46) âyetinde zikredilen izin kelimesi Konevî'ye göre mecazen teysir anlamında kullanılmıştır. İzin

hükümlerin onlar için de geçerli olduğunu göstermektedir. Bk. Murat Kaş, "Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hâriç, Nefsü'l-emr Kavramlarının Analizi", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Aralık 2014), 74.

<sup>79</sup> Mehmed Efendi Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi ğureri'l-ahkâm* (Pakistan: Mir Muhammed Kütüphane, Pakistan), 2/7; Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, 5/29. Sadrüşşerîa kesb ile ilgili açıklamalarında âdetullah kavramını vurgulamış, insanın fiile kesin olarak kastetmesiyle Allah'ın âdeti gereği o fiili yaratacağını, kastetmezse yaratmayacağını söylemiştir. Bk. Sadrüşşerîa, *et-Tavzîh*, 1/400-401.

<sup>80</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, 5/29, 5/229, 8/550.

<sup>81</sup> Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 5/99.

kelimesini irade şeklinde yorumlayanların<sup>82</sup> hatalı olduğunu, Allah'ın teklife muhatap olan her kul için imana izin vermekle birlikte imanı irade etmediğini söyleyerek iki kelimenin farkına dikkat çekmiştir. Çünkü müellife göre Allah'ın, mükellef kulun imanını irade etmesi kulun iradesi üzerine gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Konevî'nin kabulü açısından Allah'ın iradesinin kulun iradesinden sonra tahakkuk ettiğini söylememiz mümkündür.<sup>83</sup> وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظَلَمًا لِّلْعِبَادِ *"Allah kulları için zulmü irade etmez."* (Mü'min 40/31) âyeti Allah'ın adaleti gereği kullarına amellerinin karşılığını vereceğini iddia eden Mu'tezile tarafından genellikle, Allah'ın kötü fiilleri irade etmeyeceğinin delillerinden sayılmıştır. Bunun daha net görüldüğü âyet ise Fussilet Sûresinin 46. âyeti olarak zikredilmiştir. وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ *"Allah kullarına zulmedici değildir."* şeklindeki âyette Allah'ın zulmü irade etmekten, dolayısıyla da zulümden uzak olduğu vurgulanmıştır.<sup>84</sup> Mu'tezile'nin adalet ilkesi odağında te'vil ettiği bu gibi âyetlerde Konevî, cüz'î iradeyi ön plana çıkarmıştır. Buna göre Allah'ın iradesinin kulun iradesi vasıtasıyla tahakkuk ettiği kabul edildiğinde, Allah'ın iradesinin zulme taalluku ihtimali zaten ortadan kalkmaktadır. Dolayısıyla âyette geçen iradeye rıza gibi farklı anlamlar hamletmeye ihtiyaç kalmamaktadır. Konevî'ye göre asıl zulüm âyeti cebr düşüncesine göre yorumlamaktır, çünkü Allah'ın iradesi ve ilmi kulun iradesine ve maluma tâbîdir.<sup>85</sup>

Aynı şekilde وَيُضِلُّ بِهٖ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهٖ كَثِيرًا *"Dilediğini saptırır dilediğini doğru yola iletir."* (el-Bakara 2/26), قَرِيبًا هَدَىٰ وَقَرِيبًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ *"O bazıları hidâyete erdirdi bazıları da dalâlete müstehak oldu."* (el-A'râf 7/30), كَذٰلِكَ يُضِلُّ اللّٰهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ *"İşte böyle Allah dilediğini saptırır dilediğini hidâyete erdirir."* (el-Müddessir 74/31) gibi âyetlerin tefsirinde de Konevî kişinin cüz'î iradesiyle yaptığı tercihlerini vurgulamıştır. Dolayısıyla müellife göre kulun imandan yoksun kalması veya iman etmesi aslında kendi fiil ve tercihlerine bağlıdır. Bu minvalde hidâyete yaratma bakımından Allah'ın, kesb bakımından kulun fiili olur. Kul dalâleti irade ettiğinde Allah da bu iradeye göre fiili yaratır. Sonuç olarak bu âyetlerde müellife göre cebri çağrıştıran bir durum yoktur çünkü Allah kulun hidâyetini veya dalâletini, kulun cüz'î iradesiyle yaptığı tercihler neticesinde yaratmıştır.<sup>86</sup> Bir başka örnek olarak وَلَوْ اَنَّآ نَزَّلْنَا الْاٰیٰتِ الْاَلَمٰٓئِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ *"Şayet onlara melekleri indirseydik veya ölümler onlarla konuşsaydı ve de her şeyi toplayıp karşılıklarına getirseydik onlar yine de Allah dilemedikçe iman etmeyeceklerdi, ama çoğu bunu bilmez."*<sup>87</sup> âyeti karşımıza çıkmaktadır. Beyzâvî, zikri geçen kişilerin iman etmemelerini Allah'ın bu husustaki kazasına bağlamıştır. Konevî ise kâfirlerin, cüz'î iradesi ve küfürde ısrarcı

<sup>82</sup> Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 71.

<sup>83</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, 15/381.

<sup>84</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/345.

<sup>85</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, 17/55-56.

<sup>86</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, 3/43, 6/218, 8/258, 8/372, 14/314, 19/430.

<sup>87</sup> el-En'âm 6/111.

olmaları sonucu kalplerine mühür vurulduğunu ifade etmiştir. Ona göre Allah'ın ilmi, bu kimselerin küfür üzere ölecekleri malumuna tâbîdir ve kaza ilme uygun gerçekleşir. Yani Allah onların iradeleri üzerine kazasını ve iradesini gerçekleştirmiştir ve âyet cebr ifade etmemektedir.<sup>88</sup> Son olarak Konevî *فَذُوقُوا بِمَا نَسِيتُمْ* "Öyleyse bugüne ulaşmayı unutmanıza karşılık azabı tadın."<sup>89</sup> âyetinde geçen ب harf-i cerinin, onların azaba uğramalarının kaza ve vaîd dolayısıyla değil de ihtiyârları sebebiyle olduğuna işaret ettiğini söylemiştir.<sup>90</sup>

Konevî, Allah'ın bir kavme yönelik irade ve filinin söz konusu kavmin iradesi doğrultusunda şekilleneceğini *إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ* "Bir toplum kendini değiştirmedikçe Allah onları değiştirmez. Allah bir kavim için kötülük irade ederse o geri çevirilemez." (er-Ra'd 13/11) âyetinde de vurgulamıştır. Eş'arî müfessir Râzî, mezkûr âyetin "Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz." (el-İnsân 76/30) şeklindeki âyetlerle çelişmiş gibi bir izlenim uyandırdığını söylemiş, dolayısıyla âyeti insanın fiilinde ve tercihlerinde tek başına olmadığını işareti kabul etmiştir.<sup>91</sup> Konevî bunun aksine âyette insanların değişimini bizzat kendi iradesi ve kesbine bağlı kabul etmiş ve bu anlamda sorumluluğun kulda olduğu imasında bulunmuştur.<sup>92</sup> Konevî, fiilin yaratılmasının kesb edilmesinden sonra gerçekleşmesi gibi Allah'ın iradesinin kulun iradesi sonrası tahakkuk ettiği şeklindeki düşüncesini âyet yorumlarına yansıtmış, kulun iradesi üzerine Allah'ın, irade edilen fiili yarattığını belirtmiştir. Böylece âyetleri tefsir ederken cebrî veya Mu'tezilî düşünceye mahal verecek ihtimalleri dışarıda bırakmaya gayret etmiştir.

### Sonuç

İsmail Konevî hâşiyesi, Beyzâvî tefsirinin de etkisiyle İslamî ilimlere dair birçok konu ve kavramın derinlemesine tartışıldığı *Envâru't-Tenzîl* hâşiyeleri arasında önemli bir yer edinmiştir. Müellifin yaşadığı dönem itibarıyla bu konu çeşitliliğinin kapsamlı örneklerinden birisi, insan iradesi tartışmaları olmuştur. Bu bağlamda Konevî, hâşiyesinde birçok âyeti hem kadîm hem de cüz'î iradenin mahiyetini ele alacak şekilde yorumlamıştır. Konevî'nin irade tanımındaki "ihtiyârî meyl" ifadesi genel olarak müellifin insan iradesine dair algısını gösteren önemli bir detay olmuştur. Bu bağlamda âyetleri te'vil ederken insanın zorunlu değil ihtiyârî olarak eylemde bulunabildiğini tespit etmeye gayret göstermiştir. Yine iradenin azm, rıza, emir, kaza gibi kavramlarla ilişkisine değinmiş ve âyetlerde zikredilen bu kavramları irade tartışmaları bağlamında ele almıştır.

Müellifin insana ait fiillerin ihtiyârîliğini açıklarken en temel vurgusu ise cüz'î irade kavramı üzerine olmuştur. Cüz'î irade tanımında kendisinin ifadesiyle Hanefî-

<sup>88</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, 8/239-240, 9/410, 14/187-188.

<sup>89</sup> es-Secde 22/14.

<sup>90</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, XV, 264.

<sup>91</sup> Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*, 19/24.

<sup>92</sup> Konevî, *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beydâvî*, 10/470.

Mâtürîdî geleneğin yaklaşımı olan hâl teorisini benimsemiştir. Sadrüşşerîfâ'nın "Mukaddimât-ı Erbaa"sına dayanan bu teoriye göre insan iradesinin nefsü'l-emrde tahakkuk eden itibârî bir husus olduğunu, mevcut olmaması sebebiyle yaratılmamış ve insanın kendisinde bulunan bir sıfat olduğunu kabul etmiştir. Kabul ettiği bu irade anlayışıyla müellif, hem mevcut olan her şeyin Allah tarafından yaratıldığını vurgulamış hem de yaratılmaya muhtaç olmayan irade tanımıyla insanın fiillerini ihtiyârî olarak gerçekleştirebileceği bir iradesinin varlığını tespit etme gayreti göstermiştir. Konevî'den önce kaleme alınmış Beyzâvî hâşiyelerine bakıldığında da cüz'î irade kavramı zikredilmeksizin ihtiyârî tartışıldığı görülmektedir. Bunlardan İbn Temcîd ve Atûfî ise iradenin itibarlılığına vurgu yapmıştır. Ancak bu muhaşşiler konuyu, Konevî hâşiyesinde olduğu kadar detaylı bir şekilde işlememiştir.

Konevî iradeyi hâl olarak değerlendirmek suretiyle iman ve küfür, itaat ve masiyet gibi fiillerden bahseden âyetleri cüz'î iradeyle tercihte bulunarak sorumlu, cezayı veya mükâfatı hak eden kul anlayışı çerçevesinde yorumlamıştır. Aynı şekilde Allah dilemedikçe kulun herhangi bir fiilde bulunamayacağını ifade eden âyetleri, Allah'ın iradesinin kulun iradesine göre tahakkuk etmesi bağlamında te'vil etmiştir. Bu noktada Konevî'nin tefsirinin, Allah'ın iradesini sınırlandıran bir yönü olduğuna dair itirazda bulunulabilir. Öncelikle birçok âyette müellif fiilin vücûda gelmesi bakımından müessir kudret ve iradenin Allah'a ait olduğunu vurgulamıştır. Öte yandan fiilin yaratılmasında Allah'ın iradesinin kulun irade ve kesbine göre gerçekleşeceğini de söylemiştir. Ancak müellif Sadrüşşerîfâ gibi, Allah'ın bir fiili kulun kasit ve iradesi sonucu yaratmasını, zorunluluk ilkesine değil âdetullah ilkesine dayandırmıştır. Buna göre âdetin cereyan ettiği durumlarda fiil, hâl olan kulun iradesi ve kesbi ile Allah'ın yaratması sonucu meydana gelmektedir. Böylece âyetleri tefsir ederken hem fiili yaratmanın Allah olduğunu kabul ederek Mu'tezilî yaklaşımı benimsemediğini göstermiş hem de hâlıkın fiili yaratmasını kulun irade ve kesbine dayandırarak cüz'î iradeyi vurgulamıştır.

Ayrıca müellif kalplerin mühürlenmesi, hidâyet ve dalâlet gibi hususlardan bahseden âyetlerde kulun kesbine ve cüz'î iradesine özellikle vurgu yapmıştır. Kalplerin mühürlenmesinin sebebini, kafirin cüz'î iradesini yanlış şekilde kullanmasına ve fiilinde ısrar etmesine bağlamıştır. Bu açıdan Konevî söz konusu âyetleri cebrî düşünceye göre yorumlamanın kabul edilemez olduğunu belirtmiştir. Çünkü ona göre insanın fiillerine dair tercihte bulunabilmesini sağlayan iradesi vardır ve bu irade Hanefî-Mâtürîdî geleneğin benimsediği üzere hâl kapsamındadır. Müellif konuyla irtibatlı gördüğü tüm âyetlerin yorumunda bu görüşünü tutarlı bir şekilde zikretmiştir.

### Kaynakça

- Akkirmânî, Muhammed b. Mustafa. "İrâde-i Cüziyye Risâlesi". sad. Abdulhamit Sinanoğlu. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/16 (2010), 119-148.
- Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese Programları-İcazetnâmler-İslahat Hareketleri*. Ankara: Atay Yayınları, 2018.
- Atûfî, Hayreddin Hızır b. Mahmud b. Ömer. *Hâşiyetü'l-Keşşâf*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, 263.
- Aydın, Ömer. *Sadrüşşerîa es-Sânî'ye Göre İnsan Hürriyeti ve Fiilleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1996.
- Bağdadî, İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmau'l-müellifin ve asaru'l-musannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabi, ts.
- Bâkılânî, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib. *Kitâbü't-Temhîd*. nşr. Richard J. Mc. Carthy S. J. Beyrut: Mektebetü's-Şarkıyye, 1957.
- Baltacı, Cahid. *XV-XVI. Yüzyıllarda Osmanlı Medreseleri*. 2 Cilt. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2005.
- Bayram, İbrahim. "Teklîf-i Mâ Lâ Yutâk Risalesi Bağlamında İsmail Konevî'nin Teklîf Anlayışı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019), 137-179. <https://doi.org/10.17120/omuifd.595157>
- Bezzâvî, Nâsıruddin Ebû'l-Hayr Muhammed Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. haz. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1998.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.
- Boyalık, M. Taha. *el-Keşşâf Literatürü: Zemahşerî'nin Tefsir Klasiğinin Etki Tarihi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Boyalık, M. Taha. "Merzifonlu Hayreddin Hızır el-Atûfî'nin *Hâşiyetü'l-Keşşâf*'ı ve Eserin Kelam Açısından Tahlili". *Uluslararası Amasya Âlimleri Sempozyumu Bildiriler Kitabı*. ed. Şuayip Özdemir, Ayşegül Gün. 1/557-566. Ankara: KIBATEK, 2017.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. Haz. Fikri Yavuz-İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınları, ts.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Mu'cemü't-ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.
- Çağrı, Mustafa. "Azim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/328-329. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Çağrı, Mustafa- Hökelekli, Hayati. "İrade". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/380-384. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Demir, Ziya. *Osmanlı Müfessirleri ve Tefsir Çalışmaları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Devvânî, Celâlüddin. *Risâletü halki'l-a'mâl*. İstanbul: Dersâdet, 1308.
- Ebû Hayyân Endelüsî, Muhammed b. Yusuf. *Tefsîru'l-Bahru'l-muhît*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Ebül'Ulâ Mardin. *Huzur Dersleri*. 3 Cilt. İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1951.
- Ebüs-suûd b. Muhammed. *İrşâdü'l-akli's-selim ila mezâya'l-kitabi'l-kerîm*. thk. Abdülkadir Ahmed Atâ. 5 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyadi'l-Hadise, ts.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail. *el-İbânetü an usûlü'd-diyâne*. Beyrut: Dâru İbn Zeydün, ts.



- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Ali b. İsmail. *Kitâbu'l-Luma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. thk. Hamûde Garâbe. Mısır: Matbaatü Mısır, 1955.
- Fazlıoğlu, İhsan. *Kayıp Halka: İslam-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*. İstanbul: Papersense Yayınları, 6. Basım, 2018.
- Fazlıoğlu, İhsan. "Hakikat ve İtibar: Dış-Dünya'nın Bilgisinin Doğası Üzerine-XV. Yüzyıl Doğa Felsefesi ve Matematik Açısından Bir İnceleme". *Nazariyat: İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Ekim 2014), 1-33.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Görkaş, İrfan. *Ebû Said Muhammed Hadimî'de Bilgi Meselesi*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Güdeklî, Hayreddin Nebî. "Müteahhirîn Dönemi Mâtürîdî Kelâmında İradenin Ontolojisi Sorunu: Saçaklızâde'nin Risâletü'l-irâdeti'l-cüziyye'sinin Tahlil, Tahkik ve Tercümesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 41 (2019), 85-129.
- Güldü, Şule. "Fıkıh Usûlü ve Kelâm'ın Kesiştiği Nokta; Hüsün-Kubuh Zemininde İnsan Fiili, Samsûnîzâde'nin Hâşiyetü's-Suğrâ ale'l-Mukaddimâti'l-Erbaa'sının Değerlendirme ve Tahkiki". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 34 (2019), 469-499.
- Hafacî, Şihâbuddin Ebû'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ömer. *Hâşiyetü's-Şihâb: İnâyetü'l-Kâdî ve kifâyetü'r-Râzî*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, ts.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak Endelüsî. *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsiri'l-kitabi'l-aziz*. thk. es-Seyyid Abdü'l-Âl es-Seyyid vd. 8 Cilt. Katar: Vezâratü'l-Evkâfi ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 2007.
- İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm müsne'den an Rasûlullah ve's-sahabeti ve't-tabîîn*. thk. Esad Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Temcîd, Muslihiddîn Mustafa b. İbrahim er-Rûmî el-Hanefî. *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmi'l-Beyzâvî ve me'ahû Hâşiyetü İbni't-Temcîd*. nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâluddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. 9 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 3. Basım, 1984.
- İbnü'l-Hümmam, Kemâleddin b. Ebî Şerif. *Kitâbu'l-müsâmere fi şerhi'l-müsâyere fi ilmi'l-kelâm*. Kahire: el-Mektebetül'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2006.
- İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim*. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. thk. Muhammed Mustafa Hilmi vd. 20 Cilt. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lif, 1965.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâdî Abdülcebbar. *Tenzîhu'l-Kur'ân ani'l-metâ'in*. Beyrut: Dâru'n-Nehdati'l-Hadîse, ts.
- Kalaycı, Mehmet. "Bir Osmanlı Kelamcısı Ne Okur? Osmanlı İlim Geleneği Çerçevesinde Beyzâzâde'nin Mecmû'a Fi'l-Mesâili'l-Müntehabe Adlı Eseri". *Osmanlı'da İlm-i Kelâm: Alimler, Eserler, Meseleler*. ed. Osman Demir vd. 53-146. İstanbul: İSAR Yayınları, 2016.
- Kalaycı, Mehmet. "Matürîdî -Hanefî Ayrımının Osmanlı'daki İzdüşümleri". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 20/2 (Aralık 2016), 9-72. <https://doi.org/10.18505/cuid.261679>
- Kaş, Murat. "Mustafa Şevket Efendi'nin Risalesi Işığında Zihin, Hâriç, Nefsü'l-emr Kavramlarının Analizi". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Aralık 2014), 58-87.

- Kaya, Mesut. *Tefsir Geleneğinde el-Keşşâf: Şerh ve Hâşiyeleri Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2019.
- Konevî, İsmâüddin İsmail b. Muhammed el-Hanefî. *Hâşiyetü'l-Konevî alâ Tefsîri'l-İmâmî'l-Beydâvî ve me'ahu hâşiyetü İbni't-Temcîd*. nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 20 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Konevî, İsmâüddin İsmail b. Muhammed el-Hanefî. *Hâşiyetü ale'l-mukaddimati'l-erbaa mine't-Tavzîh*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Nafiz Paşa, nr. 232.
- Konevî, İsmâüddin İsmail b. Muhammed el-Hanefî. *Risâletü't-tevhîd*. Kayseri: Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/1.
- Konevî, İsmâüddin İsmail b. Muhammed el-Hanefî. *Risâle alâ Tefsîri'l-Beyzâvî fî Kavlihî Teâlâ: "Fesevâhünne seb'a semâvât"*. Kayseri: Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/2.
- Konevî, İsmâüddin İsmail b. Muhammed el-Hanefî. *Risâle alâ Tefsîri'l-Keşşâf fî Kavlihi Teâlâ: "Yuhâdiünallehe vellezîne amenû"*. Kayseri: Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/3.
- Konevî, İsmâüddin İsmail b. Muhammed el-Hanefî. *Risâle fî Kavlihî Teâlâ "Lev kâne fihimâ âlihîtin illallahu lefesedetâ"* Kayseri: Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/4.
- Konevî, İsmâüddin İsmail b. Muhammed el-Hanefî. *Risâle fî Teklîfi mâ lâ Yutâk*. Kayseri: Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/7.
- Konevî, İsmâüddin İsmail b. Muhammed el-Hanefî. *Risâle fil-ilmî*. Kayseri: Kayseri Raşid Efendi Kütüphanesi, Raşid Efendi, 59/9.
- Köksal, Âsım Cüneyd. "Osmanlılarda Mukaddimât-ı Erbaa Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 14/27 (2016), 101-132.
- Maden, Şükrü. *Tefsirde Hâşiyet Geleneği ve Şeyhzâde'nin Envarü't-Tenzil Hâşiyesi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansur. *Kitâbu't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 11. Basım. 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mansur. *Te'vîlatü'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Vanlıoğlu vd. müracaat Bekir Topaloğlu. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007.
- Molla Hüsrev, Mehmed Efendi. *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi ğureri'l-ahkâm*. 2 Cilt. Pakistan: Mir Muhammed Kütüphane, Pakistan.
- Muhammed Süreyya. *Sicill-i Osmani*. haz. Nuri Akbayar, sad. Seyit Ali Kahraman. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Murâdî, Muhammed Halil. *Silkü'd-dürer fî a'yâni'l-karnî's-sânî aşer*. 4 Cilt. Bulak: el-Matbaatu'l-Miriyetu'l-Amire, 1301.
- Namlı, Abdullah. "Sadrüşşerîa ve İbnü'l-Hümmam'a Göre Cüz'î İradenin Yaratmanın Konusu Olup Olmadığı Meselesi". *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 152-176. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.705904>
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Şerhu'l-Umde fî akîdeti ehli's-sünne ve'l-cemâa*. thk. Abdullah Muhammed Abdullah İsmail. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2012.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tebsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Claude Selame. 2 Cilt. Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990-1993.
- Râğıb el-İsfehânî, Ebü'l-Kasım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî garibu'l-Kur'an*. thk. Safvan Adnan Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 4. Basım, 2009.
- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *el-Metâlibu'l-âliyye mine'l-ilmî'l-İlâhiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.

- Râzî, Fahrüddin Muhammed b. Ömer. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-müştehir bi't-tefsîri'l-kebîr ve mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sadrüşşerîa, Ubeydullah b. Mes'ûd. *et-Tavzih şerhu't-tenkîh (et-Telvîh ila keşfi hakâiki't-tenkîh içinde)*. thk. M. Adnan Derviş. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam, ts.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*, Kahire: Müessesetü'l-Halebî 1968.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Kitâbu Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keîâm*. thk. Alfred Guillaume. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Diniyye, 2009.
- Şeyhzâde, Muhyiddin Mehmed b. Muslihiddin Kocevî. *Hâşiyetü Muhyiddin Şeyhzâde alâ tefsîri'l-Kâdî el-Beyzâvî*. thk. Muhammed Abdülkadir Şahin. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- Taberî, Ebü Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsûatu Keşşâfu istîhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. ed. Refik el-Acem, thk. Ali Dahruc, çev. Corc Zeynatî, Abdullah Halidî. 2 Cilt. Beyrut: Mehtebetü Lübnan, 1996.
- Temizer, Aydın. "Osmanlı'da Huzur Dersi Örnekleri Tahlil ve Tenkitli Tefsir Metni Neşirleri I", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/28 (2013), 65-92. <https://doi.org/10.17335/sakaifd.219826>
- Türker, Ömer. *Ahlak: Yeni Bir Yaklaşım*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ahval", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/190-192. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "İrade", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/379-380. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. *Mâtürîdî ve Nesevî'ye Göre İnsan Hürriyeti*. İstanbul: Otto Yayınları, 2017.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. "Fiil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/59-64. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 1998.
- Zirikli, Hayreddin. *el-A'lam: Kâmûsu terâcim li eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 2002.



e-ISSN: 2148-0494

## ***Dergiabant***

Cilt/Volume: 9, Sayı/Issue: 1  
(Mayıs/May 2021)

### **Yıkık Bir Duvarda Saklı Sır Tokat Hisariye Medresesi Kuruluşundan Günümüze**

#### **Yılmaz Kılıç**

Doktora Öğrencisi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi,  
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

PhD Student, Tokat Gaziosmanpaşa University,  
Institute of Graduate Studies  
Tokat/Turkey

**yilmazkilig019@gmail.com**  
**orcid.org/0000-0002-9085-9657**



#### **Makale Bilgisi**

**Makale Türü:** Kitap İncelemesi

**Geliş Tarihi:** 5 Şubat 2021

**Kabul Tarihi:** 3 Mart 2021

**Yayın Tarihi:** 30 Mayıs 2021

**Yayın Sezonu:** Bahar

#### **Article Information**

**Article Type:** Book Review

**Date Received:** 5 February 2021

**Date Accepted:** 3 March 2021

**Date Published:** 30 May 2021

**Publication Season:** Spring



**Açıkel, Ali – İnanır, Ahmet – Hanılçe, Murat – Okudan, Muhammet – Sefer Korkmaz. *Yıkık Bir Duvarıda Saklı Sır Tokat Hisariye Medresesi Kuruluşundan Günümüze*. Ankara: Sonçağ Akademi, 2019.**

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi/Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi Prof. Dr. Ali Açıkel ve Gaziosmanpaşa Üniversitesi/İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Öğretim Üyesi Doç. Dr. Ahmet İnanır, Gaziosmanpaşa Üniversitesi/Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi Doç. Dr. Murat Hanılçe, Gaziosmanpaşa Üniversitesi/İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü öğretim üyesi Dr. Muhammet Okudan ve Arş. Gör. Sefer Korkmaz tarafından kaleme alınan ve “Yıkık Bir Duvarıda Saklı Sır Tokat Hisariye Medresesi Kuruluşundan Günümüze” adını taşıyan bu eser Sonçağ Akademi tarafından 240 sayfa olarak 2019 Kasım ayında okuyucuya sunulmuştur. İlk baskısı olan kitap, içindekiler, sunuş, kısaltmalar, altı ana bölüm (Hisariye Medresesi Bağlamında Medrese Vakıfları, Hisariye Medresesi’nin Tarihçesi ve Vakfiyesi, Hisariye Medresesi Vakfının İşleyişi, Hisariye Medresesi Vakfının Ekonomik Yapısı, Vakıf Yönetiminde Karşılaşılan Problemler, Hisariye Medresesiyle İlgili Nihai Bir Değerlendirme), Hisariye Medresesi Vakfiyesi ve Tercümesi ile ekler bölümlerinden oluşturulmuştur.

Sunuş kısmını kaleme alan Ahmet İnanır, ilk paragrafta Tokat’ın medrese özelinde tarihi birikimine ve önemine vurgu yapmıştır. Daha sonra ikinci paragrafta “Neden diğer medreseler değil de Hisariye Medresesi çalışılması tercih edilmiştir ?” sorusuna cevap verilmiştir. Yapılan izahlarda fıkıh medresesi olması ve müderrislerinin genellikle fetva yetkisine sahip olması, günümüze kadar ulaşmış olması ve mevcut harabe durumunun restore edilmesine adına farkındalık oluşturma gayesi sebep gösterilmiştir. Müellif, ilerleyen satırlarda çalışmanın kapsamından mütevellit disiplinlerarası nitelik taşıdığı ve beş yazardan tarafından meydana getirilme konusuna açıklık getirmiştir. Son cümlelerinde emeği geçen kişilere teşekkür edip hataların bulunması halinde dönüt talep ederek bu bölümü kapatmıştır.

Doç. Dr. Ahmet İnanır tarafından kaleme alınan “Hisariye Medresesi Bağlamında Medrese Vakıfları” isimli iki kısımdan müteşekkil birinci bölümde müellif işe Tokat’ın şehir tarihinden bahsederek başlamıştır. İfade ettiğine göre: Şehre ilk Müslüman akınları Emeviler döneminde başlamış 1074 yılında ise Danişmend Gazi tarafından fethedilmiştir. Selçuklular, İlhanlılar, Eretnalılar ve Kadı Burhaneddin sırası ile Tokat’a hükmetmiştir. 1398 senesinde Yıldırım Bayezid zamanında Osmanlılarca egemenlik altına alınınca bu yer cami, medrese ve imaret yönünden ciddi manada gelişme göstermiştir. Daha sonra Tokat’ta bulunan medreseler zikredilmiştir: Emir Hisar Bey Medresesi, Yağlıbasan, Pervane, Mevlana Ümmet, Hacı Ömer, Kadı İmad, Kadı Hasan Darülhadisi ve Mevlanazade Darülhadisi gibi ... Akabinde “Vakıflar ve İşlevleri” adını taşıyan ilk kısımda vakfın tanımı yapılmış ve konuya ilişkin farklı görüşler tartışılmıştır. Ebu Hanife’ye göre, vakfedilen şeyin

vakfeden kimsedeki mülkiyeti devam etmektedir. Ebu Yusuf ve Muhammed'e göre ise mal, vakfedenin mülkiyetinden çıkıp Allah'a ait olmuştur. Bir sonraki adımda vakfın türleri, mülkiyet ve yararlananları açısından olmak üzere iki kategori halinde sınıflandırılmıştır. İkinci kısım "Evlatlık Vakıfların Tanımı ve Hukuki Yönü (Medrese Vakıfları Açısından)" başlığı ile yazılmıştır. Evlatlık vakıfların vakfedenin zengin veya fakir akrabalarının faydalanması için kurulduğu dile getirilmiştir.

Yine İnanır'ca yazılmış "Hisariye Medresesi'nin Tarihçesi ve Vakfiyesi", isimli 13-39 numaralı sayfa aralığında yer alan ikinci bölüm de iki kısımdan meydana gelmektedir. Öncelikle Hisariye Medresesi'nin görevlileri, gelirleri ve fiziki görüntüsü hakkında bilgi sunulmuştur. "Hisariye Medresesi'nin Tarihçesi", isimli ilk kısımda Sultan Çelebi Mehmed döneminde teşekkül ettirilen medresenin vakfiyesinde kurucu olarak "*Rahmetli Eminü'd-din Yahşi b. Sadr Sinanü'd-dîn Yusuf el-Aksarây'nin oğlu merhum Zahiru'd-devlet ve'd-din Seyyid Hisar Bey*" işaret edilmiştir. 600 yıldan fazla geçmişi olan Hisariye Medresesi bugün Takyeciler Cami yakınında harabe bir vaziyettedir. Müellif, ilerleyen satırlarda adı geçen müessesenin tam adresini "*Tokat Camii Kebir Mahallesi Halit Sokak No. 64/C*" şeklinde vermiştir. Medresenin bulunduğu parselin kuzeyinden geçen yolun iki tarafındaki duvarlarda bulunan harç, kireç ve taş malzemeler diğer başka tarihi yapıların varlığının kanıtı olarak gösterilmiştir. "Hisariye Medresesi Vakfiyesi" isimli ikinci kısımda yazar, medresenin kuruluş senedi vakfiye üzerinde durmuştur. Hisariye vakfiyesinin ilk defa 1411 tarihinde yazıldığı ifade edilmiş ve ilk tescilin Emir Hisar Bey'in talebi üzerine İbrahim b. Abdülhamid Kasım ve Muhammed b. Tacü'd-dîn şahitliğinde Tokat Kadısı Muhammed b. Hacı Muhammed tarafından yapıldığı dile getirilmiştir. Bölümün ilerleyen sayfalarında vakfın gelir getiren kalemleri sıralanmıştır. 1417 tarihli vakfiye tetkik edildiğinde 200'den fazla gelir birimi zikredilmiştir ki mezralar, tarım yapılabilen araziler, fundalık, çok sayıda bahçe, değirmenler, boyahaneler ve bir han... Akarlar belirtildikten sonra kurumun görevlileri ve giderleri üzerinde durulmuştur. Vakıf görevlileri şu şekilde sıralanmıştır: İffetli ve din ilimlerine hakim bir müderris, fıkıh öğrencilerinin derslerini tekrar edecek bir muid, medresede kalacak altı fıkıh öğrencisi, dış kapının açılıp kapanması ile görevli bir bevvab, temizlik işleri ile ilgilenen ferraş, su meremmetçisi, dua okumakla görevli duağı. "Hisariye Medresesi Vakfı'nın İşleyişi", isimli üçüncü bölümü kaleme alan Prof. Dr. Ali Açık, Doç. Dr. Murat Hanılçe ve Muhammed Okudan iki kısımlık bir kurgu yapmıştır. "Vakıflarda Yönetim ve Denetim" başlıklı ilk kısımda öncelikle genel olarak Osmanlı dönemi vakıflarının Evkaf-ı Hümayun Nezareti kurulmadan evvel nasıl idare edildiğine dair malumat verilmiştir. Buna göre, 1826 evveli bu yapılar İslam devletlerinden miras kalan "evkaf-ı kadime", miri arazinin temlik ile kurulan "evkaf-ı irsadiye" ve hayırsever kimselerin kendi mülklerini tahsisleri "evkaf-ı sahih-i lazime" ayrımı ile üç ana gruba ayrılmıştır. Müelliflerin aktardığı bilgiye göre, Sultan Orhan, Bursa'da inşaa edilen camii ve zaviye evkafının nezaretine 1358 yılında Vezir Sinan Paşa'yı tayin ederek ilk Evkaf-ı Hümayun Nazırını atamış olmaktadır. Nezaret teşkil edilmeden Hisariye Medresesi Tokat kadılarının kontrolünde olup vakfedenin soyundan gelen kimselerce idare edilmiştir. Genel anlamda bu dönemde zikredilen müesseseler aile

nesince idare edilirdi. Yazarlar, ilerleyen satırlarda vakıfları tek çatı altında toplayarak etkin denetim ve mali destek amaçlı 1826'da Evkaf-ı Hümayun Nezareti kurumunun hayata geçirildiğini yazmıştır. "Hisariye Medresesi Vakfı Görevlileri ve Görevleri", isimli ikinci kısımda müellifler medresenin görevli ve görevleri hakkında okuyucuya bilgiler sunmuştur. İdari görevliler arasında vakıf işlerini tevliyet gereği yürüten kimse "mütevelli", mütevelliye dava açılması veya görev yerinden üç günden fazla ayrılması durumunda ona vekalet eden "mütevelli kaimakamı" ve vakıf gelirlerini toplamakla vazifeli "cabı" sıralanmıştır. Dini görevliler içerisinde sadece medresede dua ile ilgili hizmetlerde bulunan "duağu" zikredilmiştir. Yine medrese vakfında dua okuyan kişilerin isim, günlük kazanç ve görev sürelerini gösteren tablo sunulmuştur. "Tedris görevlileri ve talebeler" başlığında müellifler, medreselerde ders veren ilim adamları "müderris", müderrise yardımcı olan ve verilen dersleri tekrar eden kişi "muid" ve eğitim alan öğrenciler hakkında bilgiler takdim etmiştir. "Yardımcı Hizmetleri Yerine Getiren Göreviler" isimli ikinci kısımda yazarlar, kapıda bekleyen görevli ve kapıcı "bevıab", temizlik işlerinden sorumlu "ferraş", suyıolları bakıcısı ve tamircisi olan "su meremmetçisi" hakkında bilgiler vermiştir. Daha önce de yapıldığı üzere adı geçen görevlilerden sonra onların isim, aldıkları ücret, görev tarihi ve görevi bırakma nedenlerini içeren tablo konulmuştur.

"Hisariye Medresesi Vakfı'nın Ekonomik Yapısı", adını taşıyan dördüncü bölüm, kaleme alan Açıkkel, Hanılçe ve Okudan tarafından iki kısım şeklinde planlanmıştır. İlk kısımda vakfın gelirleri ortaya konulmuştur. İkinci kısımda yazarlar, vakfın giderlerinden bahsetmiştir. Temel olarak bu müessesenin masrafları bakım ve tamir, görevli ve talebe ücretleri, harçlar ve vergiler ile diğer giderler şeklinde üç başlık altında toplanmıştır. İfade edildiğine göre, vakfiye gereği akarlar ile önce medrese, mescit ve binası olan yerlerin tamiri yapılacak arta kalan para medrese ihtiyacına sarf edilebilecektir. Farklı zamanlarda tamirat ihtiyacı hasıl olmuşsa da en sarsıcısı 1884 tarihinde yıkılmakla yüz yüze gelecek kadar ciddi hasar aldığı olaydır. İhyası adına 40.000 kuruşluk bir meblağa ihtiyaç duyulmuşken bu paranın tahsisi için 16 yıl süren bir taksitlendirme usulü benimsenmiştir. Bölümün ilerleyen satırlarında mütevelli, müderris, muid, fıkıh öğrencileri ve bevıabın aldığı ücretler hakkında bilgi verilmiştir.

**Tablo 1. Medrese Görevlilerinin Aldıkları Ücretler**

Görevliler	Günlük Ücretleri (Dirhem veya akçe)	Yıllık Ücretleri (Hububat Müd)
Mütevelli	Vakıf binalarının tamir ve bakımı ile görevli ücretlerinden artan gelir	
Müderris	6	18
Muid	2	6

<b>Talebe (Altı kişi)</b>	6	6
<b>Bevvab</b>	1	1
<b>Toplam</b>	15	31

Yazarlar, “Harçlar, Vergiler ve Diğer Giderler”, isimli başlık altında ambar kirası, aşboğaz, kahve-duhan masrafı, muhasebe harcı, nakliye ve şahnelik adı altında harcamalar yapıldığını zikretmiştir. “Aşboğaz, günümüzde erkek evinden kız evine gönderilen düğün erzakını ifade etmekle beraber muhtemelen vakıf vergi tahsili yapan görevlinin erzak gideri için ödenmiştir. Ambar kirası, ürün olarak toplanan vakıf gelirlerinin muhafazası için kiralanan ambarlar için yapılan ödeme olmalıdır. Kahve-duhan masarifi muhtemelen vakfın vergi toplayıcısının kahve ve tütün harcamaları için ödenen ücrettir. Nakliye kirası, vakıf gelirlerinin tahsili ve nakli için yapılan harcamayı ifade etmektedir. Şahnelik ise şahneye yani mahsul öşrünü toplayan görevliye verilen ücrettir.” 1837-1841, 1875 ve 1876, 1884-1898, 1905-1918 yıllarında ödenen harç ve vergiler tablo olarak okuyucuya sunulmuştur.

Açikel, Hanılçe ve Okudan, “Vakıf Yönetiminde Karşılaşılan Problemler” ismini taşıyan beşinci bölümde esas itibari ile yaşanan sorunları vakıf görevlilerinin yolsuzlukları ve reayanın vakıf işlerine müdahalesinden kaynaklı problemler olarak kategorize etmiştir. “Vakıf Görevlilerinin Yaptığı Usulsüzlükler” isimli başlık altında meseleye ilişkin Sivas Ahkam defterlerinde tespit edilmiş beş adet hüküm bulunduğu söylenmiştir. İki tanesi vakıf görevlileri ile mütevelliler arasında ücret azlığından, iki tanesi vakfın gelirine vazifelilerin müdahalesinden ve bir tanesinin de görevliler arasında hasıl paylaşımından kaynaklanmış olduğu ifade edilmiştir. “Reayanın Yaptığı Usulsüzlükler” başlığı altında yine Sivas Ahkam defterlerinde görülmüş dört adet ilgili emir bulunduğu ifade edilmiştir.

Açikel, İnanır ve Hanılçe tarafından kaleme alınan “Hisariye Medresesiyle İlgili Nihai Bir Değerlendirme”, isimli altıncı bölümde adı geçen müellifler daha evvel işaret ettikleri verilerin genel bir değerlendirmesini yapmıştır. Akabinde Hisariye Medresesi Vakfiyesi ve Tercümesi ilave edilmiş, daha sonra ekler konulmuştur ki burada yıllara göre vakıf muhasebe bilgileri tablo halinde sunulmuştur. Hisariye Medresesi Vakfiyesinden bazı nüshalar verilmiş ve medresenin günümüzdeki fotoğrafları kullanılarak eser bitirilmiştir. Kitabın kaynakça kısmı genel uygulamanın aksine eserin sonlarına koyulmak yerine her ilgili bölümün nihayetinde kaynaklar takdim edilmiştir.