

tokat ilmiyat dergisi

tokat journal of ilmiyat | مجلة العلميات بتوقات



tokat ilmiyat dergisi

(Haziran | June 2021)

Editörden

Araştırma Makaleleri

Kadınların Nikâhtaki İradesiyle İlgili Hadislerin Anlaşılmasında Geleneğin Etkisi
Serdar Murat GÜRSES

İslâm Hukuk Düşüncesinde İktidarın Kötüye Kullanımını Önleyici İlkeler ve Kurumlar
Abdurrahim ŞEN

Leknevî'nin İhtilâfı'l-Hadis İlmine Yaklaşımı
Yunus Emre ACAROĞLU - Yusuf AÇIKEL

Hadislerde Teşbihî Anlatımda Hayvan Hareketlerinin Kullanılması: Namaz Örneği
Mustafa KARABACAK

Hadisler ve Tıbb-ı Nebevî Rivâyetlerinde Uykuya Yaklaşım
Ömer ÖZPINAR

Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki Tecvid ve Kıraat İlmine Dair
Durmuş ARSLAN

Sosyal ve Duygusal Öğrenme Bağlamında Ahlak Eğitiminde Dramanın Yeri
Macid YILMAZ

Zehebî'nin Râvi Tezkiyesinde Kullandığı "İhtece bihi Şeyhân" Lafzının Manası
İbrahim İBRAHİMOĞLU

القرء المحدثون في ميزان الدرء الحديثي
Hadis İlmi Penceresinden Hadis Rivayetinde Bulunan Kıraat İmamlarına Dair Bir Değerlendirme
Asma ALBOGHA

Aîfüddîn Tilimsânî'nin Mevâkıf Şerhi Bağlamında Vakfe Anlayışı
Tuğba GÖRGÜN

مفهوم "البدعة" عند الإمام البركوي وموقفه منها
İmâm Birgivi'nin Bid'at Anlayışı ve Bid'atlere Karşı Tavrı
Salim SANCAKLI

Üslûp Açısından Mehmed b. Halil'in Türkçe Kaside Bürde Şerhi
Ramazan KAZAN

Din Öğretiminin Amaçları Bağlamında Kültürel Aidiyet ve Kültürel Sorumluluk Bilinci
Yasin YİĞİT

Bir Osmanlı Entelektüelinin Bakışıyla İstanbul Şehir Hayatı (20. yüzyıl)
Tuğba AYDENİZ

Geleneksel Trabzon Cami Mimarisinin Son Temsilcilerinden İki Örnek;
Arsin Güneyce Mahallesi Orta Camii ve Elmaalan Mahallesi Merkez Camii
Yavuz SARI

Çalıştay Değerlendirmesi
Geleneğin İnkişâfından Geleceğin İnşasına Uluslararası İmâm Mâtürîdî Çalıştayı
Ahmet ATEŞYÜREK

Kitap Değerlendirmesi
Arap Yarımadasında Kabile Hayatı
Muhammed UÇ

Vefeyât
MEHMET EMİN SARAÇ
Salim SANCAKLI







ISSN 2717-6134 e-ISSN 2717-610X

tokat ilmiyat dergisi

tokat journal of ilmiyat | مجلة العلميات بتوقات



9/1 (Haziran | June 2021)



tokat ilmiyat dergisi

Tokat İlmiyat Dergisi | Tokat Journal of İlmiyat
9/1 (Haziran | June 2021)
ISSN 2717-6134 | e-ISSN 2717-610X

Dergi Eski Adı

Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Journal of Gaziosmanpaşa University Faculty of Theology
ISSN: 2147-8422 e-ISSN: 2687-4679

Yayımlanan Sayılar

Yıl 2013, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2019, Cilt 7, Sayı 2

Kapsam

İlahiyat Araştırmaları

Scope

Theology Studies

Periyod

1 Yılda 2 Sayı
(30 Haziran & 30 Aralık)

Period

Biannually
(30 June & 30 December)

Basım Yeri

Vadi Grafik - Sertifika No: 47479

Place of Pub.

Vadi Graphic - Certificate No: 47479

Basım Tarihi

30 Haziran 2021

Pub. Date

30 June 2021

Tasarım ve Uygulama

TAVOOS

Graphic Design

TAVOOS

Yayın Dili

Türkçe & İngilizce

Language Pub.

Turkish & English

Tokat İlmiyat Dergisi ulusal bilimsel hakemli bir dergidir. Makaleler, Türkçe - İngilizce başlık öz (en az 450 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanmış kaynakça içerir.

Tokat Journal of İlmiyat a national peer-reviewed academic journal. Articles, contain an English title an abstract (at least 600 words), keywords (at least 5 concepts) and a bibliography prepared with the ISNAD Citation Style.

Yayımcı

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Tokat 60010 Türkiye

Publisher

Tokat Gaziosmanpaşa University
Faculty of Islamic Sciences
Tokat 60010 Turkey

e-mail: ilmiyat@gop.edu.tr
tel: 03562521616/ 3884 fax: 03562521520
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Sahibi | Owner

Prof. Dr. Yaşar Türkben
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

yasar.turkben@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Dr. Yılmaz Öksüz
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

yilmaz.oksuz@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

Editör | Editor

Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

muammer.bayraktutar@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

Editör Yardımcısı | Editor Assistant

Dr. Kubatali Topchubaev
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

ktopchubaev@gmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa University

Alan Editörleri | Field Editors

Doç. Dr. Hilal Özay | TİB
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Doç. Dr. Ramazan Diler| FDB
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Dr. Ali Yıldırım | FDB
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Dr. Alper Ay | İTS
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Dr. Selçuk Kirtepe | FDB
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Dr. Faysal Arpaguş | TİB
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Dr. Kubatali Topchubaev | FDB
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Arş. Gör. İlhan Yıldız | İTS
Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Arş. Gör. Recep Turan | TİB
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

Arş. Gör. Sümeyye Turan | TİB
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

hilal.ozay@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

ramazan.diler@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

ali.yildirim26@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

alper.ay@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

selcuk.kirtepe@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

faysal.arpagus@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

ktopchubaev@gmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa University

ilhan.yildiz@omu.edu.tr
Ondokuz Mayıs University

recep.turan@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

midisumeyye@gmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa University

Dil Editörleri | Language Editors

Dr. Enes Salih | Ar.
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Faysal Arpaguş | Tr.
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Arş. Gör. Aslihan Kuşcuoğlu | İng.
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Arş. Gör. Feyza Ketenci | İng.
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Arş. Gör. Gonca Dedemoğlu | Tr.
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Arş. Gör. Mücahid Topçu | Tr.
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Arş. Gör. Sefer Korkmaz | Ar.
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Arş. Gör. Sümeyye Torun | Tr.
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi

enes.salih.gop@gmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa University
faysal.arpagus@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
aslihan.kuscuoglu@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
feyza.ketenci@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
gonca.dedemoglu@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
mucahid.topcu@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
sefer.korkmaz@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
sumeyye.torun@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Erdinç Ahatlı
Sakarya Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim Iştan
Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet İnanır
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan Coşkun
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. İbrahim Bayram
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Ayas
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Mehmet Demirtaş
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Doç. Dr. Necdet Şengün
Dokuz Eylül Üniversitesi
Doç. Dr. Tahsin Koçyiğit
Ege Üniversitesi
Dr. Kubatalı Topchubaev | FDB
Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Dr. Sema Yılmaz
Sivas Cumhuriyet Üniversitesi

eahatli@sakarya.edu.tr
Sakarya University
ibrahimisitani@hotmail.com
Selçuk University
inanirahmet@hotmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa University
hasan.hcoskun@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
ibrahim.bayram@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
mehmet.ayas@gop.edu.tr
Tokat Gaziosmanpaşa University
mehmetdem06@gmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa University
necdet.sengun@deu.edu.tr
Dokuz Eylül University
kocyiigit@gmail.com
Ege University
ktopchubaev@gmail.com
Tokat Gaziosmanpaşa University
sema_106@hotmail.com
Sivas Cumhuriyet University

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Abdullah Kahraman Marmara Üniversitesi	a.kahraman69@hotmail.com Marmara University
Prof. Dr. A. Hakkı Turabi Marmara Üniversitesi	ahturabi@yahoo.com Marmara University
Prof. Dr. Alim Yıldız Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	ayildiz@cumhuriyet.edu.tr Sivas Cumhuriyet University
Prof. Dr. Bilal Kemikli Bursa Uludağ Üniversitesi	bkemikli@hotmail.com Bursa Uludağ University
Prof. Dr. Bilal Sezer Uşak Üniversitesi	bilal.sezer@usak.edu.tr Uşak University
Prof. Dr. Cağfer Karadaş Bursa Uludağ Üniversitesi	caferkaradas@hotmail.com Bursa Uludağ University
Prof. Dr. Celal Türer Ankara Üniversitesi	cturer@ankara.edu.tr Ankara University
Prof. Dr. Cemal Tosun Ankara Üniversitesi	tosun@divinity.ankara.edu.tr Ankara University
Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay Sakarya Üniversitesi	hmgunay@sakarya.edu.tr Sakarya University
Prof. Dr. Himmət Konur Dokuz Eylül Üniversitesi	himmət.konur@deu.edu.tr Dokuz Eylül University
Prof. Dr. Hüseyin Hansu İstanbul Üniversitesi	hhansu@istanbul.edu.tr İstanbul University
Prof. Dr. Hüsrev Subaşı FSM Vakıf Üniversitesi	hsubasi@fsm.edu.tr FSM Vakıf University
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu Ankara Üniversitesi	icapci@divinity.ankara.edu.tr Ankara University
Prof. Dr. Kadir Özköse Sivas Cumhuriyet Üniversitesi	kadirozkoşe60@hotmail.com Sivas Cumhuriyet University
Prof. Dr. Muammer İskenderoğlu Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi	iskenderoglumuammer@gmail.com Recep Tayyip Erdoğan University
Prof. Dr. Necmettin Gökür İstanbul Üniversitesi	ngokür@istanbul.edu.tr İstanbul University
Prof. Dr. Osman Türer Kilis 7 Aralık Üniversitesi	osmanturer@hotmail.com Kilis 7 Aralık University
Prof. Dr. Şuayip Özdemir Amasya Üniversitesi	sozdemir@amasya.edu.tr Amasya University
Doç. Dr. Sayfulla Bazarkulov Araşan Beşeri Bilimler Enstitüsü	sbazarkulov@gmail.com Arashan Humanitarian Institute
Doç. Dr. Zaylabidin Acımamatov Oş Devlet Üniversitesi	zaynabidina@mail.ru Osh State University

Hakem Kurulu

Tokat İlmîyat Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Referee Board

Tokat Journal of İlmîyat uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential and not publish.

İndeksler



Indexes

ACAR İNDEKS
Akademik Araştırmalar İndeksi

SOBIAD
Sobiad Atıf Dizini

ASOS İNDEKS
Sosyal Bilimler İndeksi

İSAM
İslam Araştırmaları Merkezi



TÜBİTAK

ULAKBİM

ULAKBİM TR DİZİN
Sosyal ve Beşeri Bilimler Veri Tabanı
TURKISH NATIONAL DATABASE
Social Science and Humanities Database
Indexing Start: 2019 Volume/Issue: 7/1

Dergide yayımlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.

All content of the articles published in the journal belongs to the authors.

All rights reserved.

İçindekiler

Contents

- 15-18 **Editörden | From the Editor**
- 21-49 **Kadınların Nikâhtaki İradesiyle İlgili Hadislerin Anlaşılmasında Geleneğin Etkisi**
The Effect of Tradition in Understanding the Ḥadith Related to the Women's Will in Wedding
Serdar Murat GÜRSES
- 51-75 **İslâm Hukuk Düşüncesinde İktidarın Kötüye Kullanımını Önleyici İlkeler ve Kurumlar**
Principles and Institutions to Prevent Abuse of Power in Islamic Law Consideration
Abdurrahim ŞEN
- 77-104 **Leknevî'nin İhtilâfu'l-Ḥadis İlmine Yaklaşımı**
Laknawî's Approach to the Knowledge of Ikhtilâf al-Ḥadith
Yunus Emre ACAROĞLU
Yusuf AÇIKEL
- 105-127 **Hadislerde Teşbihî Anlatımda Hayvan Hareketlerinin Kullanılması: Namaz Örneği**
The Use of Animal Movements in the Description in the Ḥadiths: The Example of Prayer
Mustafa KARABACAK

- 129-155 **Hadisler ve Tıbb-ı Nebvî Rivâyetlerinde Uykuya Yaklaşım**
The Approach to Sleep in the Ḥadith and al-Tıbb al-Nabawî
Narrations
Ömer ÖZPINAR
- 157-180 **Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki Tecvid ve Kıraat İlmine Dair Yazma Eserlerin Değerlendirilmesi**
Evaluation of Manuscripts on Tajwîd and Qirā'at Science in
Sivas Ziya Bey Manuscript Library
Durmuş ARSLAN
- 181-205 **Sosyal ve Duygusal Öğrenme Bağlamında Ahlak Eğitiminde Dramanın Yeri**
The Place of Drama in Moral Education in the Context of
Social and Emotional Learning
Macid YILMAZ
- 207-229 **Zehebî'nin Râvî Tezkiyesinde Kullandığı "İhtecce bihî Şeyhân" Lafzının Manası (Hakkında Eleştiri Olan Râvilere Dair Uygulamalı Bir Araştırma)**
The Meaning of the Word "İhtajja bihî Şaykhayn" Used
by Zehebî in his Râvî Someone's Good Record (An Applied
Research on Narrators Who Have Criticism)
İbrahim İBRAHİMOĞLU
- 231-255 **القراء المحدثون في ميزان الدرر الحديثي**
Hadis İlmi Penceresinden Hadis Rivayetinde Bulunan Kıraat İmamlarına Dair Bir Değerlendirme
An Evaluation Regarding the Imams of Qirā'at Whos Narrated
Ḥadith from the Perspective of Ḥadith Science
Asma ALBOGHA
- 257-280 **Afifüddîn Tilimsânî'nin Mevâkif Şerhi Bağlamında Vakfe Anlayışı**
Afifuddîn Tilimsânî's Concept of Waqfa in the Context of
Mawâkif Commentary
Tuğba GÖRGÜN
- 281-299 **مفهوم "البدعة" عند الإمام البركوي وموقفه منها**
İmâm Birgivi'nin Bid'at Anlayışı ve Bid'atlere Karşı Tavrı
The Perception of Innovation (Bid'at) of Imam Birgivi's and
His Attitude Towards Innovations
Salim SANCAKLI

301-322 **Üslup Açısından Mehmed b. Halil'in *Türkçe Kaside-i Bürde Şerhi***
In Terms of Method, Mehmed b. Halil's Commentary on
Turkish al-Qasīdat al-Burda
Ramazan KAZAN

323-347 **Din Öğretiminin Amaçları Bağlamında Kültürel Aidiyet ve Kültürel Sorumluluk Bilinci**
Awareness of Cultural Belonging and Cultural Responsibility
in the Context of the Aims of Religious Education
Yasin YİĞİT

347-373 **Bir Osmanlı Entelektüelinin Bakışıyla İstanbul Şehir Hayatı (20. yüzyıl)**
Istanbul City Life from the Perspective of an Ottoman
Intellectual (20th century)
Tuğba AYDENİZ

375-406 **Geleneksel Trabzon Cami Mimarisinin Son Temsilcilerinden İki Örnek; Arsin Güneyce Mahallesi Orta Camii ve Elmaalan Mahallesi Merkez Camii**
Two Examples of the Last Representatives of Traditional
Trabzon Mosque Architecture; Arsin Güneyce Mahallesi Orta
Mosque ve Elmaalan Mahallesi Merkez Mosque
Yavuz SARI

Çalıştay Değerlendirmesi | Workshop Review

409-426 **Geleneğin İnkişâfından Geleceğin İnşâsına Uluslararası İmâm Mâtürîdî Çalıştayı**
International Workshop on Imam al-Maturidi
Ahmet ATEŞYÜREK

Kitap Değerlendirmesi | Book Review

429-435 ***Arap Yarımadasında Kabile Hayatı***
Muhammed UÇ

Vefeyât | Obituary

439-442 **Mehmet Emin Saraç**
(1930- 19 Şubat 2021)
Salim SANCAKLI

Editörden

Merhaba kıymetli okurlar,

Tokat İlmîyat Dergisi'nin 2021 yılının ilk sayısı ile yine sizlerle birlikteyiz. Dergimizin kendisini daha da geliştirerek istikrarlı bir şekilde yolculuğuna devam etmesinin mutluluğu içerisindeyiz. Bu sayımızda yine farklı disiplinlere ait makalelerle ve zengin bir içerikle sizlerin huzurundayız. Bu sayımızda toplam 24 makale değerlendirmeye alınmış olup, hakem süreçlerine bağlı olarak 15 makale kabul, 9 makale red olarak değerlendirilmiştir. Bu sayımızda 6 Hadis, 1 Kıraat ve Tecvid, 1 İslâm Hukuku, 1 Kelam, 1 Arap Dili, 1 Tasavvuf, 2 Din Eğitimi, 1 Tarih ve 1 İslâm Sanatları makalesi yer almaktadır. Ayrıca 1 kitap tanıtımı, 1 çalıştay değerlendirme yazısı ve 1 vefeyât yazısı bulunmaktadır. Dergimizde makaleler, ilk defa bu sayımızda genişletilmiş Türkçe ve İngilizce özetleriyle birlikte yayımlanmaya başlanmıştır.

Bilimsel yayınların standartını ve kalitesini artırmak, okurlara ve ilim dünyasına özgün ve nitelikli araştırmalar sunmak ancak yazarların, hakemlerin ve editoryal ekibin üstün ve özverili çalışmalarına bağlıdır. Bu bağlamda yazarların çalışmalarını aceleye getirmemeleri, hakem önerilerini dikkate almada isteksiz davranmamaları, dergilerin yazım ilke ve kurallarına azami riayet göstermeleri son derece önem arz etmektedir. Ayrıca alanda mütehassis araştırmacıların hakemlik hususunda gerekli katkıyı sunmaları, yazıların kalitesi açısından oldukça mühimdir. Genel olarak akademiye hakemliği kabul etmeme şeklinde bir eğilimin bulunması, editoryal ekibi oldukça zor durumlarda bırakabilmektedir. Bu ba-

kımdan hakemlik konusunda yaşanan sorunlara çözüm bulmak üzere, hakemliğe teşvik edici düzenlemelere ihtiyaç bulunmaktadır.

Dergimizin yeni sayısının yayımlanmasında, makaleleriyle katkı sağlayan yazarlarımıza, makaleleri değerlendiren hakemlerimize, yayın kurulumuza, editör yardımcımıza, alan, yayın ve dil editörlerimize, redaksiyon ve mizanpaj ekibimize, katkıda bulunan ve emeği geçen hocalarımıza ve desteğini esirgemeyen yöneticilerimize editoryal ekibimiz adına en içten teşekkürlerimizi arz ederiz.

Gelecek sayıda buluşmak dileğiyle, sağlıcakla kalın..

Doç. Dr. Muammer BAYRAKTUTAR
Editör

From the Editor

Esteemed dear readers,

We are with you again with the first issue of *Tokat Journal of Ilmiyat* in 2021. We are happy that our journal continues its journey by improving itself even more. In this issue, we are before you with articles from different disciplines and a rich content. A total of 24 articles were evaluated in this issue, and 15 articles were accepted and 9 articles were rejected depending on the reviewing processes. In this issue, there are 6 *Ĥadith*, 1 *Qirā'āt* and *Tajwīd*, 1 Islamic Theology, 1 Islamic Law, 1 Arabic Language, 1 Sufism, 2 Religious Education, 1 History and 1 Islamic Arts article. In addition, there is 1 book introduction, 1 workshop review and 1 obituary. Articles in our journal have started to be published for the first time in this issue with their extended Turkish and English summaries.

Increasing the standard and quality of scientific publications, offering original and qualified research to the readers and the scientific world depends on the superior and devoted work of the authors, reviewers and editorial team. In this context, it is extremely important that the authors do not rush their work, do not be reluctant to take into account the reviewer's suggestions, and show maximum compliance with the writing principles and rules of the journals. In addition, it is very important for the quality of the manuscripts that researchers who are experts in the field make the necessary contribution to review-

ing. In general, the tendency to not accept reviewership in the academy can leave the editorial team in very difficult situations. In this regard, in order to find solutions to the problems experienced in reviewership, regulations encouraging reviewing are needed.

On behalf of our editorial team, we would like to express our sincere thanks to our authors who contributed to the publication of the new issue of our journal with their articles, to our reviewers who evaluated the articles, to our editorial board, to our assistant editors, to our field, publication and language editors, to our editorial and layout team, to our professors who contributed and put in work and to our managers who did not spare their support.

Hope to meet you in the next issue, stay safe.

Assoc. Prof. Muammer BAYRAKTUTAR

Araştırma Makaleleri

Research Articles

tokat
ilmiyat
dergisi



Kadınların Nikâhtaki İradesiyle İlgili Hadislerin Anlaşılmasında Gelenegın Etkisi

The Effect of Tradition in Understanding the Hadith Related to the
Women's Will in Wedding

Serdar Murat GÜRSER

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Hadis Ana Bilim Dalı
Tokat | Türkiye
smuratgurses@hotmail.com

Asst. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa
University
Faculty of Islamic Sciences
Department of Hadith
Tokat | Turkey
orcid.org/0000-0003-4526-3691

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi | 08 Mart 2021
Kabul Tarihi | 14 Haziran 2021
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2021

Article Types | Research Article
Received | 08 March 2021
Accepted | 14 June 2021
Published | 30 June 2021

Atıf | Cite as:

Gürses, Serdar Murat. "Kadınların Nikâhtaki İradesiyle İlgili Hadislerin Anlaşılmasında Gelenegın Etkisi [The Effect of Tradition in Understanding the Hadith Related to the Women's Will in Wedding]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 9/1 (Haziran | June 2021), 21-49.
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.893084>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediğı teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Effect of Tradition in Understanding the Ḥadith Related to the Women's Will in Wedding

Abstract: Tradition has a characteristic of managing people's behavior, forcing them to behave in a certain way. The same can be stated for religion. For this reason, religion and tradition sometimes come across on the same issue. The subject of the will of women to marry is also one of the areas where religion and tradition affect people together. During the formation of Islamic jurisprudence, the mujtahids evaluated the nass and tradition together while determining the rules of the religion, and filled the areas left blank by nass with tradition. Of course, while understanding the nass, they were influenced by the curricular tradition. The viewpoints of human beings, who witnessed a continuous development and change, can also change over time. For this reason, a behavior pattern that is considered normal in a certain period can be condemned in another period. For example, while marriage at the age of fifteen or sixteen was an ordinary behavior in the previous periods, it has become a behavior condemned especially as a result of the developments in the twentieth century. In fact, these values, which are shaped according to the general acceptance of the society, vary depending on the time and place in this aspect. Therefore, it is not a consistent way to measure and criticize some practices of past eras with today's values (anachronism). In this study, the subject of the marriage will of women, which is shaped together by nass and traditions, will be examined, and it will be tried to determine the points originating from nass and tradition. Muḥaddith stated that the isnad of the narration "the opinion of the widow and the permission of the bachelor is to be sought" was saḥīḥ which was reported by 'Ā'isha, Ibn 'Abbās, and Abu Hurayra. In the current study, it was concluded that Bukhāri, Ibn Majah, Hanafis, Ibn Ḥazm and Ibn Taymiyya understood these ḥadiths as "no widow or single woman is forced to marry without her opinion". Majority, interpreted the narration according to the tradition that was common in their time and concluded that a single girl could get married without being consulted by her father or grandfather. The main reason why majority does not pay attention to the will of the woman regarding marriage is related to the interpretation of the ḥadith that *there is no marriage without guardians*. According to them, the authority for marriage is with the guardian, and the marriage that the guardian does not approve is invalid. However, the narration emphasizes that the will of the guardian and the woman should be in the same direction. In other words, the woman will express her will for marriage, and the guardian will confirm that her choice is appropriate. When the ḥadith is understood in this way, possible future problems regarding both the woman and the family will be prevented. Narrations about the will of the single and orphan in the marriage were conveyed with similar wording. However, while majority approve the orphan's marriage authority; not giving this authority to the bachelor gives the impression of a contradictory verdict. Moreover, the Holy Prophet found the objection of widows, orphans and single people who were married without their agreement justified, and recommended that the marriage be done according to the wishes of the women. Majority interpreted these ḥadiths as related to orphan girls. According to the situation that emerged from all these narrations, The Holy Prophet did not take away the marriage will of women; instead, he recommended to take their opinions. This is where tradition came into play. The advice of the Prophet to get the permission of the woman regarding the marriage was interpreted by majority according to tradition.

Keywords: Ḥadith, Tradition, Woman, Will of Marriage, Interpretation.

Kadınların Nikâhtaki İradesiyle İlgili Hadislerin Anlaşılmasında Geleneğin Etkisi

Öz: Geleneğin insanların davranışlarını yönetme, onları belli şekilde davranmaya zorlama gibi bir özelliği vardır. Din için de aynı şeyler söylenebilir. Bu sebeple din ile gelenek zaman zaman aynı konuda karşı karşıya gelebilmektedir. Kadınların evlilik iradesi konusu da din ile geleneğin birlikte insanı etkilediği alanlardandır. İslam fık-hının teşekkül döneminde müçtehitler, dinin kurallarını belirlerken nas ve geleneğin birlikte değerlendirmiş, nassın boş bıraktığı alanları zaman zaman gelenek ile doldurmuşlardır. Elbette nassları anlarken de cârî gelenekten etkilenmişlerdir. Sürekli bir gelişim ve değişime tanıklık eden insanoğlunun meselelere bakış açısı da zamanla değişebilmektedir. Bu sebeple belli bir dönemde normal görülen bir davranış kalıbı, başka bir dönemde kınanabilmektedir. Örneğin on beş-on altılı yaşlarda evlilik, önceki dönemlerde sıradan bir davranışken, özellikle yirminci asırda yaşanan gelişmeler neticesinde kınanan bir davranış haline gelmiştir. Aslında toplumun genel kabullerine göre şekil alan bu değerler, bu yönüyle zaman ve mekâna bağlı olarak değişkenlik arz etmektedir. Bu sebeple geçmiş dönemlerin bazı uygulamalarını bugünün değerleriyle ölçmek ve eleştirmek (anakronizm) tutarlı bir yol değildir. Bu araştırmada nasslar ve gelenek tarafından birlikte şekillendirilen kadının evlilik iradesi konusu incelenmiş, konuyla ilgili nas ve gelenek kaynaklı noktaların tespitine çalışılmıştır. Muhaddisler, Hz. Âişe, İbn Abbâs ve Ebû Hureyre'den rivayet edilen *dulun görüşü*, *bekârın izni* alınır rivayetlerinin isnâdının sahîh olduğunu söylemişlerdir. Yapılan araştırmada Buhârî, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, Hanefiler, İbn Hazm ve İbn Teymiyye de bu hadisleri “*dul veya bekar hiçbir kadın görüşü alınmadan zorla evlendirilmez*” şeklinde anladıkları sonucuna varılmıştır. Cumhur ise rivayeti kendi dönemlerinde yaygın olan geleneğe göre yorumlamış, bekâr kızın babası veya dedesi tarafından görüşü alınmadan nikâhlanabileceği sonucuna varmışlardır. Cumhurun nikâh konusunda kadının iradesini dikkatte almamasının temel sebebi, *velisiz nikâh olmaz* hadisinin yorumuyla ilgilidir. Onlara göre evlilik konusunda yetki velide olup, velînin onaylamadığı nikâh geçersizdir. Oysaki rivayet, veli ile kadının iradesinin aynı yönde olması gerektiğini vurgulamaktadır. Yani kadın nikâh iradesini belli edecek, velî de onun bu tercihinin uygun olduğunu onaylayacaktır. Hadis bu şekilde anlaşıldığında hem kadın hem de aile hakkında ilerde vukuu muhtemel problemlerin de önü alıncaktır. Bekâr ve yetimin nikahtaki iradesiyle ilgili rivayetler benzer lafızlarla nakledilmiştir. Ancak cumhurun yetimin nikâh yetkisini onaylarken; bekâra bu yetkiyi vermemesi çelişkili bir hüküm izlenimi vermektedir. Üstelik Hz. Peygamber, babaları tarafından görüşü alınmaksızın evlendirilen dul, yetim ve bekârın yaptığı itirazı haklı bulmuş, nikâhın kadınların isteğine göre yapılmasını tavsiye etmiştir. Cumhur bu hadisleri de yetim kızla ilgilidir diyerek yorumlamıştır. Bütün bu anlatılanlardan ortaya çıkan duruma göre Hz. Peygamber, kadınların nikah iradesini ellerinden almamış, onların görüşlerini almayı tavsiye etmiştir. İşte tam burada gelenek devreye girmiş, Hz. Peygamber'in *nikâh hususunda kadının izni alınır* tavsiyesi cumhur tarafından geleneğe göre yorumlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Gelenek, Kadın, Evlilik iradesi, Yorum

Giriş

İnsan toplum içinde doğar ve yaşar. Doğduğu andan itibaren diğer insanlarla etkileşime geçen insanın bilgi dağarcığını birçok şey etkiler. Şüphesiz din ve örf, insana etki eden unsurların en önde gelenlerindedir. Gelenek genel olarak belli davranış kalıpları üretip, insanları bu kalıplara göre davranmaya zorlayan ideolojik bir aygıttır.¹ İslam dini insanların kültür, medeniyet birikimini yok saymamış, geleneğinin tevhide aykırı olmayan unsurlarıyla mücadele etmemiş, hatta birçok Arap geleneğinin devamını sağlamıştır.² Mehir ve bazı boşama şekilleri bu âdetlere örnek olarak verilebilir.³ Diğer taraftan İslam, şirke dayalı geleneksel yapıyla mücadele etmiş, oluşturulan yeni sistemde yeni bir gelenek inşa etmek yerine gelenekten yararlanma yolunu tercih etmiştir. Böyle olmakla birlikte din, zaman zaman vahyin gücünü de kullanarak geleneği sınırlandırmıştır.⁴

Gerek Kur'ân gerekse de Hz. Peygamber, insanlara mesajlarını kendi dilleri ile iletmıştır. Tabiatı itibariyle karşılıklı bir iletişim olarak isimlendirilebilecek bu hâdise, belli bir kültür ve gelenek içinde anlam ifade eden kelime ve kavramlarla gerçekleşmiştir.⁵ İslam dininin iki ana kaynağı olan Kur'ân ve hadis bu iletişimin bir tezâhürüdür. Müslümanlar karşılaştıkları problemleri çözme hususunda aktif olarak kullanacakları bu iki kaynağı anlamak zorundadır. Ancak aynı sorunu çözmek için bu iki kaynağa müracaat eden fakîhler, zaman zaman farklı sonuçlara ulaşabilmektedir. Dönem, bölge ve yetiştikleri kültür bu unsurlardan birkaçıdır.

Kadınların nikah akdindeki iradeleriyle ilgili hadislerle geçmeden önce cahiliye geleneğinde kadının nikâhtaki konumuna değinmek faydadan hali değildir. Kız çocuğu doğduğunda istenmeme şeklinde başlayan bu süreç, toplum ve aile hayatına da yansımıştır. Diğer taraftan Araplarda kabile içinde itibarlı, sözü dinlenen kadınlar da yok değildir.⁶ Örneğin Hind bt. Utbe'nin (ö. 14/635) evlilik hususunda görüşü alınmıştır.⁷ Ancak bu tür uygulamalar itibarlı ailele-

¹ Mustafa Armağan, *Gelenek ve Modernlik Arasında* (İstanbul: İz Yayınları, 1998), 64.

² Selçuk Coşkun, *Kavramsal ve Olgusal Açından Sünnet-Gelenek İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniver-sitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 123.

³ Cevâd Ali, *el-Mufaşşal fî târîhi'l-'Arab kable'l-İslâm* (Beirut: Dâru's-Sâkî, 1422/2001), 5/530.

⁴ Konuyla ilgili bir örnek için bkz. Talat Sakallı, "Cârî Kültürün Hadis Rivayetine Etkisi", *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu* (Isparta: 2001), 288-297.

⁵ Armağan, *Gelenek*, 73.

⁶ Şemsettin Günaltay, *İslam Öncesi Arap Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2006), 122; Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 156.

⁷ Muhammed b. Sa'd el-Hâşimî el-Basrî, *eṭ-Ṭabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990), 8/187; Ahmet Acarlıoğlu, "Câhiliyeden İslama Evlenme", *İlahiyat Akademi Dergisi* (Temmuz, 2020), 108.

re has, yetiştirilme tarzıyla yakından ilgilidir.⁸ Bu sebeple Araplarda evlilikte kadının görüşünü almanın, yaygın bir gelenek olmadığı söylenebilir.⁹

Cahiliye Arapları dul olsun, bekâr olsun kızlarını görüşünü almadan istedikleri bir kişiyle evlendirmeyi gelenek olarak uygulamıştır. Velî de velâyeti altında bulunan kişiyi zorla evlendirebilme yetkisine sahiptir. Buhârî'nin nakline göre Hz. Âişe (ö. 58/678), câhiliyye döneminde evliliklerin veliler arasında, kıza sorulmadan yapıldığını beyan etmiştir.¹⁰ Bir kızla amcasının oğlu evlenmek istediğinde kızın bu evliliği reddetme hakkının olmaması da Araplarda uygulanan bir gelenektir.¹¹

İbn Abbâs'ın (ö. 68/687) ifadesine göre câhiliyye Araplarında dul kadının da evlilikte söz hakkı yoktur. Akrabalar kadını istedikleri bir kişiyle nikâhlama yetkisine sahiptir.¹² Ayrıca doğmamış kızını nikâhlama da cahiliyye adetlerindedir. Hz. Peygamber ise böyle bir akdin geçersiz olduğunu söylemiştir.¹³

Araştırmada Hz. Peygamber'in hadislerinin anlaşılmasında geleneğin rolü üzerinde durulmuş, kadınların nikâh irâdesi ile ilgili hadisleri anlayan ve onlardan hüküm çıkaran müçtehitlerin gelenekten nasıl etkiledikleri konusu tetkik edilmiştir. Konuyla ilgili hadisler başta Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *Sahîh*'leri olmak üzere hemen hemen bütün muteber kaynaklarda yer aldığı ve muhaddisler tarafından sahîh olarak değerlendirildiği için tekrardan râvi değerlendirmesi yapılmamış, rivayetler metin tenkid kriterlerine göre tetkik edilmiştir.

1. Dul veya Buluğ Çağını Aşmış Kadınların Nikâh İradesiyle İlgili Rivayetler

Kadının nikâhtaki iradesinden kastımız, evlenirken görüşünün alınıp alınmamasıdır. Konuyla ilgili rivayetlerde genelde hem dul hem de buluğ çağını aşmış kadınların görüşlerinin alınması birlikte zikredilmiştir. Bu sebeple dul ve buluğ çağını aşan kadınlarla ilgili rivayetler birlikte incelenmiştir. Görüş alınmaması gerekçesiyle Hz. Peygamber'in fesh ettiği nikâhlarla

⁸ Adnan Demircan, "Câhiliye ve İslam Nikâh Uygulamaları Arasındaki Benzerlikler" *Dimlerde Nikâh* (Nisan 2012), 44; Zeynep Canan Koçak, "İslam Öncesi Araplardaki Aile Kültürünün Hz. Peygamber ve Hadisler Üzerindeki Etkisi" *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (15 Aralık 2017), 246.

⁹ Cevâd Ali, *Mufaşsal*, 10/199.

¹⁰ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u ş-şahîh*, nşr. Mustafa Dib el-Boğa (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987), "Nikâh", 37 (No. 4834).

¹¹ Cevâd Ali, *Mufaşsal*, 10/199.

¹² Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünen*, nşr. Muhammed Muhiyyiddîn (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), "Nikâh", 23 (No. 2089).

¹³ Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001), 44/620; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 28 (No. 2103); Adnan Demircan, "Câhiliye ve Hz. Peygamber Uygulamalarıyla Nikâh", *Diyânet İlmî Dergi* 49/3 (Temmuz, 2013), 30.

ilgili rivayetler, müstakil başlık altında ayrıca işlenmiştir. Son olarak küçük çocukların evliliğinde irade meselesi ele alınarak konu tamamlanmıştır.

1.1. Hz. Aişe Rivâyeti

Hz. Aişe, Rasûlullah'a cârîye evlendirilirken görüşü alınır mı diye sormuş. Hz. Peygamber: “*Alınır*” demiştir. Hz. Âişe: “*Bekâr kızlar utanır*” deyince Rasûlullah: “*Susmak onay yerine geçer*” demiştir.¹⁴ Müslim tarikinde rivayetin ilk bölümü cârîye hakkında olup, ikinci kısımda ise cariye yerine dul ve bekâr kız ifadesi kullanılmıştır.¹⁵ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ve Ebû Nuaym (ö. 430/1038) tarikinde rivayetin ikinci kısmı *cârîye utanır* şeklinde olup, bekâr hakkında genel değildir.¹⁶ Rivayet İbn Ebû Şeybe (ö. 235/849), Buhârî, Ebû Ya'lâ (ö. 307/919) İbn Hibbân (ö. 354/965) ve Beyhakî'de (ö. 458/1066) bütün kadınlar hakkında genel olarak geçmektedir.¹⁷ Şu halde rivayetin bazı tariklerinde geçen cârîye lafzı kadın manasındadır denilebilir. Zaten cârîye kelimesi Arapça'da kadın manasında da kullanılmıştır.¹⁸

Bu konuda varid olan hadislerde “*dulun görüşü sorulur*” kısmı *isti'mâr* ile ifade edilirken; bekâr kızların izni kısmı *isti'zân* ile ifade edilmiştir. *İsti'mâr*, görüş alma anlamındadır. Bu sebeple fakihler velînin velayeti altındaki dulun görüşünü almak zorunda olduğunu söylemişlerdir. *İsti'zân* ise izin istemek demektir. İzin verme bizzat söyleme şeklinde olabildiği gibi susma şeklinde de olabilir.¹⁹ İbn Abdülber'e (ö. 463/1071) göre bekâr kızla ilgili *isti'zân* lafzı doğrudur. Bu sebeple Mâlik nüshalarında bu ifade kullanılmıştır.²⁰ Ancak rivayetlerde bu iki kavramın raviler tarafından birbiri yerine kullanıldığı görülür.

¹⁴ Abdurrezzâk b Hemmam es-San'ânî, *el-Muşannef fi'l-hadîs* (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmi, 1403/1983), 6/142.

¹⁵ Müslim b. Haccâc, *el-Câmi'u's-Şaîhî*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâdu İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1405/1985), “Nikâh”, 65 (No. 1420).

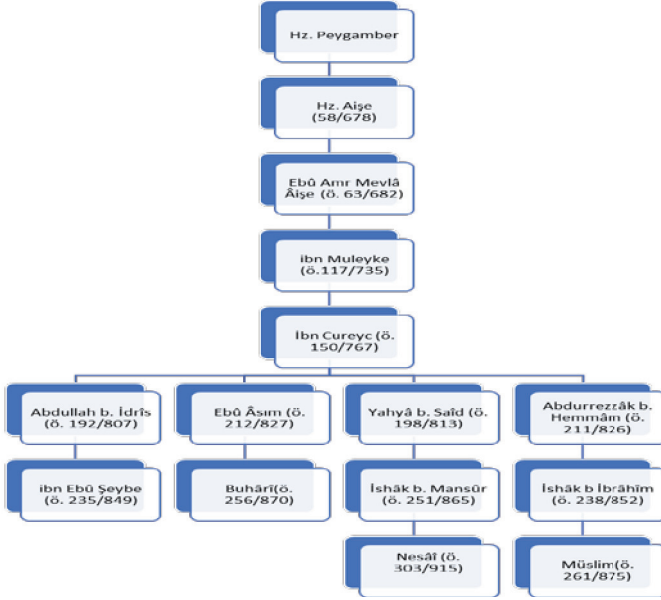
¹⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 42/199; Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *el-Müsnedü'l-müstahrec 'alâ Şaîhi Müslim* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996), 4/85.

¹⁷ Ebu Bekr Abdullah b Muhammed b İbrahim b. Ebî Şeybe, *el-Muşannef* (Cidde: Dâru'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1427/2006), 3/458; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/216; Buhârî, “Hiyel”, 10 (No. 6567); Ebû Ya'lâ Ahmed b. Alî b. el-Müsenâ et-Temîmî el-Mevsilî, *el-Müsned* (Dimeşk: Dâru'l-Me'mûn, 1404/1984), 8-297; İbn Balabân, *el-İhsân*, 9/393; Ahmed b el-Hüseyn b Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 7/192.

¹⁸ Selçuk Coşkun, “Anlam Değişmelerinin Sebep Olduğu Anakronik Bakış ve Hadis Yorumlarındaki Yanıltıcılığı” *Ekev Akademi* 12/35 (2008), 39.

¹⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şaîhi'l-Buhârî*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Muesesetü'r-Risâle, 1434/2013), 15/381.

²⁰ Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvaftâ mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî (Mağrib: Vizâretü Umûmi'l-Evkâf, 1387/1967), 19/75.



Riveyette bahsedilen bekâr, buluğ çağını aşmış kişidir. Zira buluğ çağına ermeyen çocuk, evliliğin ne olduğunu bilemeyeceği için konuyla ilgili görüş bildiremez. İbn Battâl (ö. 449/1057) ve Tahâvî'ye (ö. 321/933) göre rivayetlerin zahiri bekâr kızın iznini almadan evlendirilemeyeceğini ifade etmektedir.²¹

İsnad şemasında da görüldüğü gibi medârî İbn Cüreyc olan bu hadis, ferd-i mutlak olup, sened yönüyle sahihtir. Abdurrezâk, Ahmed b. Hanbel'in bir tariki ve Müslim tarikleri câriye hakkında gelmiş olsa da diğer muhaddisler hadisi bütün kadınları içine alacak şekilde nakletmişlerdir. Rivayetin bazı tariklerinde geçen câriye bu hadiste kadın manasında kullanılmıştır.

1.2. İbn Abbâs Rivayeti

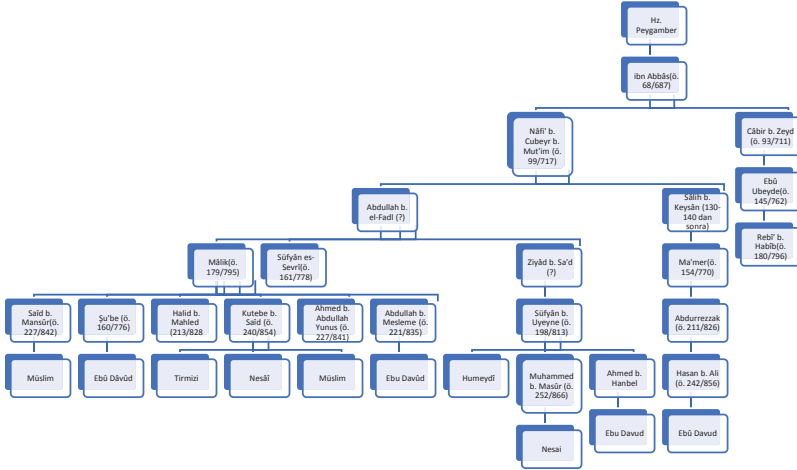
İbn Abbâs'ın nakline göre Hz. Peygamber, “*Nikâh konusunda dulun kendi rızası velîsinin rızasından önemlidir. Bekârın izni alınır, susması izin sayılır*” buyurmuştur.²² Rivayet, Rebî' b. Habîb (ö. 180/796), Şâfiî (ö. 204/820) Abdurrezâk, İbn Ebû Şeybe ve İbn Hibbân (ö. 354/965) tarafından ise manaya tesir etmeyecek küçük lafız farklılığıyla nakledilmiştir.²³ Mâlik

²¹ Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Kurtubî, *Şerhu'l-Câmi'i's-Sahîh*, thk. Yâsir b. İbrâhîm (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003), 7/254; Ahmed b. Muhammed b. Selâme et-Tahâvî, *Şerhu müşkilü'l-âşâr*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 14/437.

²² Mâlik b. Enes, *Muvatta'*, nşr. Mustafa A'zamî (Abudabi, Müessesetü Zâyed, 1425/2004), “Nikâh”, 4 (3/749).

²³ Rebî' b. Habîb, el-Câmi'u's-şâhih *müsnedü'l-İmam er-Rebi' b. Habîb* (Kâhire: el-Matabatü's-Selâfiyye, 1984/1349), 2/30; Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *Müsnedü's-Şâfiî* (Bey-

tarikinde *bekârın izni alınır* ifadesinde isti'ân lafzı kullanılmışken, Saîd b. Mansûr, (ö. 227/842) İbn Ebû Şeybe ve Nesâî'nin (ö. 303/915) bir tarikinde ise isti'mâr lafzı kullanılmıştır.²⁴



Nesâî'nin bazı tariklerinde *bekâr kız* yerine *yetime* lafzı kullanılmıştır.²⁵ Abdurrezzâk, Ahmed b. Hanbel ve Ebû Dâvûd'un nakillerinde ise mesele hüküm haline getirilmiş, konuyla ilgili bölüm *yetimin görüşü* alınır şeklindedir.²⁶ Dârimî (ö. 255/869), Müslim, Ebû Dâvûd (ö. 275/889), Tirmizî (ö. 279/892) ve Nesâî tarikinde *bekâra sorulur* lafzına yer verilmiştir.²⁷

Bu konuda üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise hadiste geçen dul kelimesiyle ilgilidir. Humeydî, Ahmed b. Hanbel, Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî ve Taberânî'nin bir tariklerinde dul kelimesi *seyyib* olarak kaydedilmiştir.²⁸ Diğer tarikler ise *eyyim* olarak nakledilmiştir. *Seyyib*, dul

rut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994/1400), 174; Abdurrezzâk, *Muşannef*, 6/142; İbn Ebî Şeybe, *Muşannef*, 3/458; İbn Balabân, *el-İhsân*, 9/396.

²⁴ Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî, *Sünen* (Hindistan: Dâru's-Selefiyye, 1405/1985), 1/181; Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. Şuayb Arnaud (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1422/2001), 5/172.

²⁵ Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/172.

²⁶ Abdurrezzâk, *Muşannef*, 6/ 145; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5/206; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 26 (No. 2100); Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *Sünen*, Abdulfettâh Ebû Gudde (Haleb, Mektebetü Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1400/1980), "Nikâh", 31 (No. 3261).

²⁷ Abdullah b. Abdîrrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî, *Sünen* (Riyad: Dâru'l-Muğni, 1420/2000), "Nikâh", 13 (No. 1398); Müslim, "Nikâh", 66; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 26 (No. 2098); Ebû İsâ Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen*, nşr. Beşşâr Avvâd (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1416/1996), "Nikâh", 18 (No. 1108); Nesâî, "Nikâh", 31 (No. 3260).

²⁸ Abdullah b. Zübeyr b. İsa el-Humeydî, *el-Müsned* (Dimeşk: Dâru's-Sekâ, 1416/1996), 1/452; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/384; Ebû Dâvûd, "Nikâh", 26 (No. 2098); Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/172; Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (Beyrut: Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1404/1984), 10-307.

manasına gelmektedir. *Eyyim* ise duldan daha geneldir. Araplarca kocası olmayan kadın manasında kullanılmıştır. Başta İbrâhim el-Harbî (ö. 285/889) olmak üzere birçok dilciden bu yönde izahlar nakledilmiştir.²⁹ İçinizden evli olmayanları evlendirin”³⁰ âyetinde de *eyyim* “eşi olmayan” manasında kullanılmıştır. Fakat hadiste geçen *eyyim* dul manasındadır. Rivayetin sonundaki *bekâr kızın izni susmayladır* bölümü de baştaki *eyyim* kelimesinin dul manasında kullanıldığıнын delilidir.³¹ Hz. Osman da eşi Rukiye öldüğünde dul (*eyyim*) olarak tanımlanmıştır.³²

Sonuç olarak İbn Abbâs’tan mervî rivayet sened yönüyle muttasıl ve sahîhtir. Hz. Peygamber nikâh konusunda dul ile bekâr kızın iradesini aynı cümle içinde zikretmiştir. Söze başlarken dulun nikâh hususunda velisinden öncelikli olduğunu net bir şekilde ifade etmiştir. Hemen peşinden sözü bekâr kıza getirmiş, bekâr kız evlendirilirken izninin alınması gerektiğini söylemiştir. Müçtehit imamlar bu izin almanın keyfiyetini kendi içtihatlarına göre açıklamışlardır.

1.3. Ebû Hureyre Rivayeti

Ebû Hureyre’nin (ö. 58/678) rivayetine göre Hz. Peygamber: “*Dulun görüşü (isti’mâr) alınır, bekârdan ise izin (isti’zân) alınır*” buyurmuştur. “*İzin nasıl alınır ey Allah’ın Rasûlü?*” denildiğinde “*Susması izin yerine geçer*” cevabını vermiştir.³³ Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî, rivayeti aslı aynı, benzer bir sened ve lafızlarla nakletmiştir.³⁴ Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Müslim, tarikinde dul lafzı *eyyim* ile ifade edilmişken; Abdurrezzâk, Dârimî, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî tariklerinde *seyyib* kelimesi ile ifade edilmiştir. Saîd b. Mansûr tarikinin sonu “*Dul istişare edilmedikçe evlendirilmez*” şeklindedir.³⁵ Ebû Dâvûd, Bezzâr, Tirmizî’nin bir diğer tariki ve İbn Hibbân’da ise sadece *yetim* lafzı geçmiştir.³⁶ Ebû Dâvûd bazı rivayetlerde geçen *kızın susması veya ağlaması kabul ettiğine delildir* bölü-

²⁹ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 15/380.

³⁰ en-Nûr 24/32.

³¹ Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî, *el-İstizkârü’l-Câmi’ li-mezâhibi fukahâ’i’l-emşâr ve ‘ulemâ’i’l-aktâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1420/2000), 5/387; Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî, *İlâmü’l-hadîs fi şerhi Şahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa’d Abdurrahmân (Mekke: Câmîati’l-Ümmi’l-Kurâ, 1408/1988), 3/1971; İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 15/380.

³² İbn Abdülber, *İstizkâr*, 5/387.

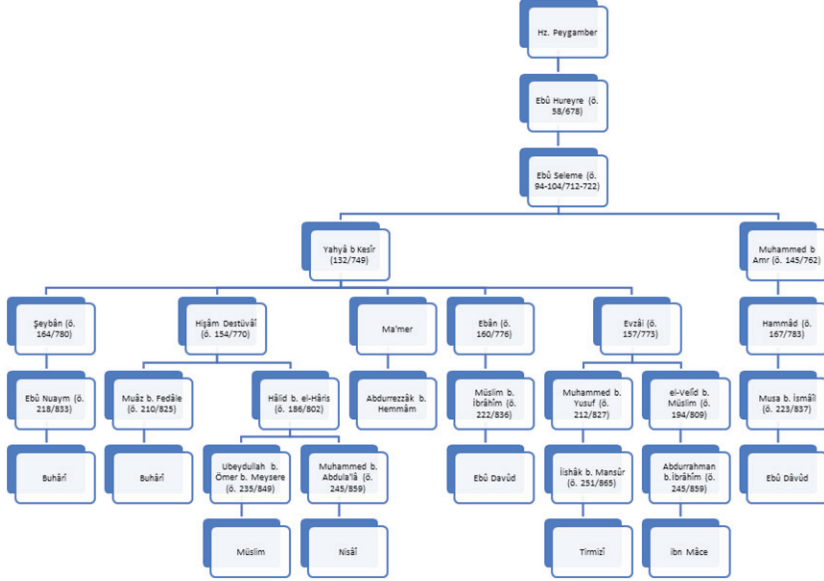
³³ Abdurrezzâk, *Muşannef*, 6/143.

³⁴ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 15/371; Buhârî, “Hiyel”, 10 (No. 6567); Müslim, “Nikâh”, 64; Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 24 (No. 2092); Tirmizî, “Nikâh”, 18 (No. 1107); Nesâî, “Nikâh”, 34 (No. 3265).

³⁵ Saîd b. Mansûr, *Sünen*, 1/181.

³⁶ Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *el-Müsned*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah (Medîne: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1430/2009), 8/165; İbn Balabân, *el-İhsân*, 9/392.

mündeki *ağlama* ifadesinin şâz olduğunu söylemiştir. Bu vehmin sorumlusu ise ona göre ya İbn İdrîs veya Muhammed b. Alâ'dır.³⁷



İbn Abdülber, bu rivayette geçen “*bekârın izni alınır*” bölümünü “*yetimin izni alınır*” şeklinde anlamış, bu anlayışa göre hadislerde çelişkinin kalkacağını iddia etmiştir.³⁸ Tirmizî “*yetim izni alınmaksızın evlendirilmez*” tarihi için hasen sahih hükmü vermiş, es-Sevrî (ö. 161/778) ve Şâfiî'nin aralarına dâhil olduğu birçok âlimin yetim buluşa ermeden ve rızası alınmadan evlendirilmez sonucuna vardığını ifade etmiştir. Görüldüğü gibi Tirmizî burada rivayetin bazı tariklerinde geçen *yetimin izni alınır* lafzını esas almış, musanniflerin çoğunun naklettiği “*bekârın izni alınır*” lafzını ise dikkate almamıştır.

Sened yönüyle sahîh olan bu rivayetin medârı Ebû Seleme'dir. Hz. Peygamber dul ile bekâr kızın nasıl evlendirileceği konusu üzerinde durmuştur. Dulun görüşünün alınacağını, bekârın ise izninin alınması gerektiğini söylemiştir. Tahâvî'nin de dediği gibi bu hadis, babanın dul veya bekâr kızını rızası dışında evlendiremeyeceğine delalet etmektedir.³⁹

³⁷ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 24 (No. 2094).

³⁸ İbn Abdülber, *Temhîd*, 19/102.

³⁹ Tahâvî, *Müşkili'l-âşâr*, 14/441.

1.4. Rivayetlerin Değerlendirilmesi

Cumhura göre dul ile bekârın hükümleri birbirinden farklıdır. Âlimlerin çoğu dul kadın rızası alınmaksızın evlendirilmez görüşündedir. Eğer evlendirilirse nikâh fesh olur.⁴⁰ Dul ile ilgili farklı bir görüş İbrahim en-Nehâî'den (ö. 96/714) nakledilmiştir. Ona göre insanlar himayeleri altında yaşayan dul kadınların görüşünü almaksızın; çocuklarıyla beraber uzakta kendi başına yaşayan dul kadınları ise görüşünü alarak evlendirmişlerdir.⁴¹ Daha önceden birkaç kez vurgulandığı gibi dul izni alınmadan evlendirilemez. Bu, bizzat Rasûlullah'ın ifadelerinde geçmektedir. Ancak Nehâî burada babasının evinde kalan dulu, bekâr kıza benzeterek böyle hükme varmıştır. Onu böyle düşünmeye iten asıl sebep gelenektir.

Cumhur bekârın izni alınmaksızın evlendirebileceği kanaatinde-dir. Atâ'ya bekâr kız rızası almadan evlendirilir mi diye sorulunca evet demiştir.⁴² Ondan bekâr zorla evlendirilmez şeklinde rivayetler olsa da evlendirilir rivayetleri tercih edilmiştir.⁴³ Mâlik, Şâfiî, Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye babanın kızının görüşünü almadan evlendirmesini caiz olarak görmüşlerken, Ehl-i re'y bu nikâha karşı çıkmıştır.⁴⁴ Ancak cumhur tarafından babaya tanınan bu hak sınırsız değildir. Şirbînî'ye (ö. 977/1550) göre babanın kızını zorla evlendirmesi için koca adayının âmâ, yaşlı vb. kızın sosyal yaşayışına zarar verecek bir özelliğinin olmaması gerekir.⁴⁵

Cumhur, buluş çağını aşan kadının nikâhtaki iradesiyle ilgili görüşlerinin temellendirirken üç farklı delil kullanmaktadır. Bunlardan ilki *velisiz nikâh olmaz* hadisi, ikincisi konuyla ilgili uygulamalar, üçüncüsü ise “*Dulun görüşü, bekârın izni alınır*” rivayetinin lugavî tahlilleridir.

Hanefîler, nikâhta velînin onayına gerek olmadığını söylerken diğer mezhepler ise nikâhta velînin iznini şart koşmaktadırlar.⁴⁶ Cumhur bu konuda “*Velisiz nikâh bâtıldır*”⁴⁷ hadisi ile “*Kadın başka bir kadını evlendiremez. Kadın kendi nikâhını tek başına kıyamaz. Sadece zâniye kadın kendi başına*

⁴⁰ Tirmizî, “Nikâh”, 18 (No. 1107).

⁴¹ Saîd b. Mansûr, *Sünen*, 1/185; Abdürrezzâk, *Muşannef*, 6/144.

⁴² Abdürrezzâk, *Muşannef*, 6/150.

⁴³ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/188.

⁴⁴ Tirmizî, “Nikâh”, 18 (No. 1107).

⁴⁵ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhîrî, *Muğnî'l-muhtâc ilâ ma'rifeti meâni'elfâzi'l-Minhâc* (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, ts.), 3/149; Burhan Erkuş, *İslam Hukukuna Göre Kadının Nikâh Yetkisi Problemi*, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999, 31.

⁴⁶ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-mukteşid* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1420/1999), 3/36. Ebû Hanîfe'nin bu konuda yalnız kaldığıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. M. Ali Aytakin, “İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin Muâmelât Alanında Yalnız Kaldığı Bazı Görüşler ve Görüşlerin Analizi”, *Mütefekkir Dergisi* 7/14 (2020), 512-516.

⁴⁷ Tirmizî, “Nikâh”, 14 (No. 1102); Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 17 (No. 2079).

*evlenebilir*⁴⁸ hadislerini delil almaktadır. Konuyla ilgili hadisler hakkında yapılan müstakil bir çalışmada rivayet ferd-i mutlak olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca rivayetin sahâbe râvisi ile hadisin medârî olan Zührî, rivayetin ihtiva ettiği hükme aykırı davranmıştır. Râvilerden biri de hadisi unutmuş, bu rivayeti naklettiğini inkâr etmiştir. Ancak hadis hakkındaki kusurlar adaletle değil de zabtla ilgili olduğu için hadis hasen li-gayrihî sayılmıştır.⁴⁹

Tirmizî, *velîsiz nikâh olmaz* hadisini İbn Abbâs dışında birkaç sahâbînin nakletmesi ve İbn Abbâs'ın Hz. Peygamber'in vefatından sonra *velîsiz nikâh olmaz* şeklinde fetva vermesi sebebiyle hasen sahîh hükmü vermiştir. O, hadisi baba kızınının görüşünü almadan istediği biriyle evlendirebilir şeklinde anlamıştır. Konuyla ilgili başka merfû delil de zikretmemiştir. *Velîsiz nikâh olmaz* hadisini veli kızını istediği biriyle evlendirilebilir şeklinde yorumlamak isabetli değildir. Çünkü Hz. Peygamber bu ifade ile bekârın velisinden habersiz nikâh kıymasını yasaklamıştır. Rivayetin bekârın nikâh iradesiyle ilgisi yoktur. İmâm Şâfiî bu hadisten hareket ederek velîyi nikâhın rükünlerinden saymıştır. Ona göre “Kadınları boşadığınızda, onlar da iddet sürelerini tamamladıklarında, aralarında mâkul ve meşrû ölçülerde anlaşılırsa kadınların eski kocalarıyla yeniden nikâhlanmalarına engel olmayın”⁵⁰ ayeti de velîsiz nikâh olmayacağına en açık delildir.⁵¹ Çünkü ayetteki “engel olmayın” fiilinin faili velîdir. Cumhura göre bekâr veya dul olsun bütün kadınların nikahlarının geçerli olması, velinin onayına bağlıdır.⁵² Şâfiî burada kendi geleneğinde yaygın olarak bulunan, evlilik hususunda erkeğin daha çok söz sahibi olduğu geleneksel kabule uygun bir yaklaşım sergilemiştir. Hanefîler ise meseleye daha geniş bir perspektiften bakmış, kadının evlenme yetkisini bizzat kendisinin kullanmasını onaylamışlardır.⁵³ Ancak bazı Hanefîlerin kıza velinin haberi olmadan nikâh kıyma yetkisi vermeleri de malumdur. Ancak imam Muhammed, nikâh akdinin oluşması için veli ile kadının rızasının aynı istikamette olmasını şart koşmuştur.⁵⁴ Mezhep içindeki farklı gö-

⁴⁸ Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünen*, nşr. Muhammed Fuad Abdulkâkî (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.) “Nikâh”, 15 (No. 1882).

⁴⁹ Mutlu Gül, “Hadislerin Rivayet Özelliklerinin Fıkha Etkisi Bağlamında Velîsiz Kıyılan Nikâhın Batıl Olduğunu İfade Eden Rivayetin Tahrîc ve Tenkidi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2003), 376.

⁵⁰ el-Bakara, 2/232.

⁵¹ Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1411/1990), 5/154; 5/178.

⁵² Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvî, fi fikhî's-Şâfiî*, nşr. Ali Muhammed Muavviz - Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415/1994), 9/38.

⁵³ Muammer Bayraktutar, *İmâm Şâfiî'nin Hadis Yorum Metodolojisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 225.

⁵⁴ Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'î'u's-şanâ'î fi tertîbi's-şerâ'î* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986), 2/242; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuki İslâmiyye ve İstilahâtı Fikhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1405/1985), 2/47.

rüşler sebebiyle Osmanlı döneminde 1544 yılına kadar kadınlara mutlak evlenme yetkisi verilmiş, bu tarihten sonra ise velîden izin almak suretiyle evlenme yetkisi tanınmıştır.⁵⁵ İbn Hazm (ö. 456/1064) meseleyi umûm husûs açısından değerlendirmiş, mezkûr hadisi âm; “*dulun görüşü bekârın izni alınır*” hadisini ise has kabul etmiştir. Bu sebeple İbn Hazm’a göre velî dul veya bekâr kızını istemediği bir kişiyle evlendiremez. Dul-bekâr da kendi başına nikâh kıyamaz. Nikâh kıyabilmek için velîden izin almak (haber vermek) zorundadır.⁵⁶ Günümüz şartları gözönünde bulundurulduğunda İbn Hazm ve imam Muhammed’in verdiği bu mana tercihe daha uygundur. Zira daha önce nakledilen “*Nikâh konusunda dulun rızası velisinin rızasından daha önemlidir. Bekârın izni alınır*” hadisi de onların bu anlayışını teyit etmektedir. Rivayete dikkat edilirse dulun evlilik hususunda kendi kararını verebileceği ifade edilmiş, hemen peşinden bekârdan da izin alınması gerektiği ifade edilerek, veli ile kadının iradesinin aynı istikamette olması gerektiğine vurgu yapılmıştır. Aslında hadiste kastedilen izin cumhurun iddia ettiği gibi velîden kaynaklı bir hak değil, kızın nafaka, mehir ve kefiyette dengeyi yakalamasına yönelik, kadınlara ilgili bir haktır.⁵⁷

Kadının nikâh iradesi konusunda cumhurun kullandığı bir diğer delil ise sahâbe ve tabiîn uygulamalarıdır. Kasım b. Muhammed (ö. 107/725) ve Sâlim b. Abdullah (ö. 106/725) kızlarını evlendirirken görüşlerini sormamışlardır. İmâm Mâlik bu nakilden hemen sonra “*Bize göre bekâr kızların nikâhında bu hüküm geçerlidir*” diyerek geleneği kabul ettiğini net bir şekilde ifade etmiştir.⁵⁸ Ayrıca Şâfiî; İbn Ömer, Kâsım b. Muhammed (ö. 107/726) ve Sâlim b. Abdullah’ın (ö. 106/725) kızlarını görüşlerini almadan evlendirdiklerini de söyleyerek yaptığı yorumu, gelenek ile sağlamlaştırma yolunu tercih etmiştir.⁵⁹ Süleymân b. Yesâr’a (ö. 107/725) göre bekâr bir kızı evlendirmek için babasının kızın iznini almasına ihtiyaç yoktur. Abdullah b. Zekvân, (ö. 130/708) Fukahâ-i seb’a’nın tamamının bu görüşte olduğunu söylemiştir.⁶⁰ Nehâî, Şa’bî (ö. 104/722) Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) ve Zührî de (ö. 124/742) aynı görüştedir.⁶¹ Bu nakiller İmâm Mâlik’in neden bu görüşe meylettiğini izah etmektedir. Aslında konuyla ilgili verdiği hüküm kendi usulüne de uygundur. Zira ona göre amel-i

⁵⁵ Mehmet Akif Aydın, *İslam Osmanlı Aile Hukuku* (İstanbul: MÜİF Yayınları, 2018), 96; Erkuş, *Kadın Nikâh Yetkisi*, 6.

⁵⁶ İbn Hazm, *Muhalâ*, 9/36-38.

⁵⁷ Muhammed Enver Şah Keşmirî, *Feyzü’l-bârî ‘alâ Şahîhi’l-Buḥârî*, nşr. Bedr-i Âlem Mir’âtî (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1426/2005), 5/528.

⁵⁸ Mâlik, *Nikâh*, 6 (3/750).

⁵⁹ Şâfiî, *Üm*, 7/163.

⁶⁰ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 7/188.

⁶¹ Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübrâ*, 7/188; Abdürrezzâk, *Muşannef*, 6/145.

Medine muteber bir delildir. İbn Ömer'in kızlarını evlendirirken tıpkı Hz. Peygamber'in yaptığı gibi onlara sorduğu nakledilmiştir.⁶² Ancak bu uygulamalar geleneğin baskısını kırmaya yetmemiştir. Uygulama denince Rasûllah'ın kızlarını nasıl evlendirdiği konusunu da değinmek gerekmektedir. Şüphesiz Hz. Peygamber'in kızlarını evlendirmesi, burada aktarılan geleneğe uymamaktadır. Hz. Peygamber kızlarını isteyen biri olduğunda onların kapısının önüne gelir ve 'falan kişi sizden falancayla evlenmek istiyor' derdi. Kendisine talip olunan kız eğer bu evliliğe razı ise sükût eder, razı değilse kapıdaki perdeyi sallardı. Rasûllah kızının bu hareketinden evliliğe rızası olmadığını anlar ve talep sahibine durumu bildirirdi.⁶³ Hz. Peygamber'in ve kızlarının bu uygulaması *bekârın susması ikrardır* sözünün ne manaya geldiğini net bir şekilde izah etmektedir.

Dulun görüşü, bekârın izni alınır hadisinde yapılan lugavî tahlillerin ilki yetim kelimesi ile ilgilidir. Cumhur bu rivayetlerdeki musanniflerin çoğu tarafından tercih edilmeyen *yetim* lafzını asıl almış, diğer rivayetin hükmünü bu lafza göre belirlemiştir. Onlara göre yetim evlendirilirken görüşü alınırken, bekâr kızın babasının böyle bir izin almasına gerek yoktur.⁶⁴ Yetim evlendirilirken görüşü alındığına dair ittifak olduğu söylenebilir. Örneğin Hz. Ömer, Hz. Ali, Nehâî ve Kadı Şurayh'ın "*yetim kızın evlilikle ilgili görüşü alınır*" dedikleri nakledilmiştir.⁶⁵ Ancak daha önceden de vurgulandığı gibi musanniflerin çoğunluğu yetim lafzı yerine bekâr lafzını tercih etmişlerdir. Ayrıca yetimle nikâhlanma rivayetlerinin yaşanan olaylara şahitlik eden İbn Ömer, "*Dul olsun bekâr olsun babası tarafından zorla evlendirilen kadınların itirazlarını Hz. Peygamber haklı bulmuştur*"⁶⁶ diyerek meselenin yetimle ilgili değil, kadının iradesiyle ilgili olduğunu açıkça beyan etmiştir. Yetimle ilgili rivayet bekâr ve dul ile ilgili rivayetlere benzer lafızla nakledilmiştir. Ancak cumhurun yetime nikâhta irade yetkisi verirken bekâra bu yetkiyi vermemesi ayrı bir çelişkidir. Hanefîler ise yetim kızın evliliği ile ilgili olarak gelen hadisleri bekârın rızasının alınmadan evlendirilemeyeceğinin delili olarak görürler. Çünkü bu hadislerde kastedilenin bekâr olan yetimler olduğunda ittifak vardır.⁶⁷

Hadislerin lugavî yorumuyla ilgili zikredilmesi gereken bir başka husus, Ebû Dâvûd'un naklettiği "*Bekârın evlilik hakkındaki görüşünü babası*

⁶² Abdürrezzâk, *Musannef*, 6/144. İmâm Şâfiî İbn Ömer'in kızını görüşünü almadan evlendirdiğini nakletmiştir. Muhtemelen İbn Ömer kızlarından bazılarını izin alarak bazılarını ise izin almadan evlendirmiştir.

⁶³ Abdürrezzâk, *Musannef*, 6/143.

⁶⁴ İbn Abdülber, *Temhîd*, 19/102; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/186.

⁶⁵ Saîd b. Mansûr, *Sünen*, 1/182.

⁶⁶ Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1431/2010), 4/282.

⁶⁷ Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 4/278.

alır” rivayetidir. (أَبُوهَا يَسْتَأْمِرُهَا) Ebû Dâvûd’a göre rivayetin bu bölümü Süfyân b. Uyeyne’den başkası rivayet etmediği için şazdır.⁶⁸ Şâfiî ise Süfyân’ın bu ilavesi bekâr kızın nikâhlanması hususunda babanın söz sahibi olduğunu gösterir demiştir.⁶⁹

İbn Abbâs, Ebû Hureyre ve Hz. Âişe’den gelen rivayetlerde bekâr ile dulun ayrı hükümler altında zikredilmesini İmâm Şâfiî şu şekilde değerlendirmektedir: “*Dul evlilik hususunda velîden önceliklidir*” ifadesi, dulun kendi görüşüyle evlenebileceğine delalet etmektedir. Ancak bekârın görüşünün alınması farz değil, ihtiyârîdir. Zira bekârın görüşünün alınması farz olursa, bekâr ile dulun hükmü aynı olmaktadır. Ayrıca “*Dul evlilik hususunda velîden önceliklidir*” demek, bekârın hükmünün farklı olduğunu göstermektedir.⁷⁰ İbn Abdülber de benzer bir te’vil yapmaktadır.⁷¹ Hattâbî’ye göre Şâfiî burada lafzın delâletiyle değil, mefhûmun delaletiyle hareket etmiştir.⁷² Zira onlara göre bir şey hususi bir özellik ile kayıtlırsa onun mukabilinde gelen şey aynı vafâ dâhil olmaz. Yani dul, nikâh için velîsinden daha yetkili olması hasebiyle mukayyed olarak vasıflandırılmıştır. Bu sebeple dulun mukabilinde gelen bekâr kız aynı özellik ile tavsîf edilmez.⁷³ Bu sebeple bekâr kız dul ile aynı hükmün içerisine dâhil edilmemektedir. Onların böyle bir istidlâlde bulunmasının asıl sebebi, rivayetin hem bekâr hem de dul ile ilgili olmasıdır. Şâfiî’nin bu görüşü de pek isabetli gibi durmamaktadır. Zira rivayetlere bakılırsa Hz. Âişe’nin sorması üzerine Hz. Peygamber’in konuyla ilgili detaylı bilgi verdiği görülür. Ayrıca Hz. Peygamber, dul ile bekârın hükmünü zaten farklı olarak zikretmiştir. Dulun görüşünü açıkça zikretmesi gerekirken bekârın susması kabul için yeterli sayılmıştır.

Hanefîler, Sevrî ve Evzâî’ye (ö. 157/774) göre baba, görüşünü almadan kızını zorla evlendiremez. Susması izin yerine geçer. Hanefîler bu konuda “*Eğer kendi istekleriyle mehrin bir kısmını size başışarlarsa, onu da afiyetle yiyin*”⁷⁴ âyetini delil olarak kullanır. Onlara göre ayetteki fâil velî değil, kadındır. Bu da kadının kendi rızası dışında evlendirilmeyeceğinin başka bir delilidir.⁷⁵ Tahâvî bu durumu kızın nasıl malı üzerinde tasarruf yetkisi varsa kendi nikâhı üzerinde de tasarruf yetkisi vardır diyerek açıkça ifade etmiştir.⁷⁶

⁶⁸ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 26 (No. 2099).

⁶⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/186.

⁷⁰ Şâfiî, *Üm*, 5/179.

⁷¹ İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 5/388.

⁷² Hattâbî, *İ'lâmü'l-hadîs*, 3/1971.

⁷³ Hamd b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen* (Habep: Matbaatü'l-İlimiyye, 1350/1932), 3/205.

⁷⁴ en-Nisâ 4/4.

⁷⁵ Tahâvî, *Müşkili'l-âşâr*, 14/445.

⁷⁶ Tahâvî, *Müşkili'l-âşâr*, 14/445. Hanefîler Bakara 230 ve 234. âyetleri de konuyla ilgili deliller arasında zikreder.

Tahâvî'ye göre "Nikâh hususunda velînin dula üstünlüğü yoktur" rivayetinin zâhiri, baba dâhil diğer velîlerin nikâh hususunda dula karışamaya çağını kesin bir şekilde ortaya koyduğu gibi bekâr kızın da aynı hükme dâhil olduğunu ispat etmektedir. Bu sebeple baba, dul veya bekâr kızının iznini ve onayını almadan onları hiçbir kimseye nikâhlayamaz. Ona göre baba kızına sormadan onu istemediği biriyle evlendirirse Ebû Hanîfe ve Süfyan es-Sevrî'nin dediği gibi bu nikâh caiz değildir.⁷⁷ "Dul görüşünü açıkça söylemesi gerekir, kızın ise susması rıza anlamındadır" rivayetini baba dula zorla evlendiremezken bekâr kızı evlendirebilir şeklinde yorumlamak doğru değildir. Çünkü rivayet kızın iznini almayı vacib kılmıştır. Şu hâlde baba kızının iradesine göre hareket etmelidir. Lugavî te'vîllerle sünneti hükümsüz kılmak doğru bir yaklaşım değildir.⁷⁸

Buhârî bu hadisleri "Baba ve diğer velîlerin bekâr veya dula ancak görüşlerini alarak evlendirmesi" başlığı altında zikretmiştir. Yani Buhârî'ye göre bu başlık ister dul olsun ister bekâr evlendirilmek istenen kadının görüşünün alınması gerektiğini göstermektedir. Bu başlıkta sadece küçük kız zikredilmemiştir. Bu sebeple bu hükme buluş çağının altındaki çocuk dâhil değildir. Ayrıca İbn Hacer hüküm olarak cumhurun görüşünü tercih etse de Buhârî'nin kullandığı başlığın evliliğe rıza göstermeyen bekârın zorla evlendirilemeyeceğine delalet ettiğini söylemiştir.⁷⁹ Buhârî'nin konuyla ilgili kullandığı bir diğer başlık ise, *baba kızını rızasını almadan istemediği bir kişiyle nikâhlarsa bu nikâh batıldır* şeklindedir. Buhârî bu başlık altında dul bir kızın babası tarafından istemediği birine verilip, Rasûlullah'ın kızı haklı bulunduğu hadisini nakletmiştir. Ancak başlıkta dul ibaresi geçmemiştir.⁸⁰ Bu sebeple Aynî Buhârî'nin kastının buluş çağına ermiş kızlar olduğunu iddia etmiştir. Şöyle ki Buhârî dört bâb önce Hz. Peygamber'in Hz. Âişe ile evliliğini *kişinin küçük çocuğunu nikâhlanması* başlığı altında zikretmiştir. Burada ise kızın rızası alınmadan baba tarafından kıyılan nikâhın bâtil olduğu vurgulanmıştır. Dolayısıyla bu son bâbta zikredilen rivayet, buluş çağını aşmış kızları ifade eder.⁸¹ Dikkat edilirse Aynî, Hz. Peygamber'den mervî lafızlardan hareket ederek konuyu değerlendirmiştir.

İbn Hazm'a göre baba dâhil bütün velîler, buluş çağına gelen kızını ancak müsaadesini aldıktan sonra evlendirebilir. Yani ona göre buluş çağına eren kızın evlenmesi için velî ile kızın rızasının aynı istikamette olması gerekir.⁸² Ayrıca İbn Hazm'a göre buluş çağına eren kızın babası tarafın-

⁷⁷ Tahâvî, *Müşkili'l-âşâr*, 14/435.

⁷⁸ Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Tahâvî*, 4/285.

⁷⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 15/380-384.

⁸⁰ Buhârî, "Nikâh", 43.

⁸¹ Aynî, *Umde*, 20/129.

⁸² İbn Hazm, *Muḥallâ*, 9/36-38.

dan izni alınmaksızın evlendirilmesi kıyasla elde edilmiş bir hüküm olup, konuyla ilgili bir nas yoktur.⁸³

İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise buluğ çağını aşan bekâr kızın babası tarafından zorla evlendirilmesini akla ve usule aykırı olarak görmektedir. Ona göre velâyet-i icbâr buluğ çağına ermemiş kişiler için gereklidir. Buluğ çağını aşan birisi için zorlayıcı velâyetten bahsedilemez. Evlilik hususunda babanın zorlamasını kabul etmeyen bekâr, asi de sayılamaz. O bu konuda gelen rivayetleri “baba kızın görüşünü almadan evlendiremez” şeklinde anlamıştır.⁸⁴

Konuyla ilgili mervî hadislerin zâhiri, bekâr kız izni alınmaksızın evlendirilmez şeklindedir. Hanefiler, Buhârî, Ebû Dâvûd, İbn Mâce, İbn Hazm ve İbn Teymiyye'nin de tercihleri bu yöndedir. Bu sebeple rivayetlerin zâhiriyle amel etmenin hiçbir sakıncası yoktur. Ayrıca mezkûr hadisin zâhirini terketmek için başka bir karine gerekmektedir. Cumhuriyetin konuyla ilgili harici delili *velisiz nikâh olmaz* rivayetidir. Ancak hadis velinin onayı olmadan nikah olmaz şeklinde de anlaşılabilir. *Velisiz nikâh olmaz* hadisi bu şekilde anlaşıldığı takdirde her iki hadis ile de amel edilmiş olur. Cumhuriyet kendilerini desteklemek için başka bir merfû delil de zikretmemiştir. Onlar lugavî tahliller ve uygulama ile yukarıda verilen hadisin zâhirini kendi anladıkları şekilde açıklamaya gayret etmişlerdir. Sonuç olarak cumhuriyetin içinde yaşadığı toplumunun geleneğinden etkilenip, mezkûr hadisleri bu sebeple lugavî tahlillere tabi tuttuğu söylenebilir. Hanefiler, Sevrî, Evzâî, İbn Hazm ve İbn Teymiyye ise geleneğin etkisinde kalmamış, rivayeti zâhir manasına göre anlamışlardır.

2. Kadının Rızası Alınmadan Kıyılan Nikâhların Rasûlullah Tarafından Fesh Edilmesiyle İlgili Rivayetler

Nuaym b. Abdullah kızını, eşi ve kızının görüşünü almadan bir yetimle nikâhlanmıştır. Kızını yüksek miktarda mehir teklif eden İbn Ömer'le nikâhlanmak isteyen anne, Hz. Peygamber'e gelerek itiraz etmiştir. Nuaym “Ben kızıma İbn Ömer'in verdiği kadar mehir veririm” deyince Hz. Peygamber Nuaym'a “Kızını ve eşini bu evliliğe razı et” demiştir.⁸⁵ Rivayetin bazı tarikeleri mürselken bazı tarikeleri ise mevsûldür.⁸⁶ Ayrıca rivayetin sonundaki “Annelere danışın” kısmı müstakil olarak da rivayet edilmiştir.⁸⁷ Baba tara-

⁸³ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 9/44.

⁸⁴ Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'ü fetâvâ* (Medine: Mecmeu'l-Melik Fahd li't-Tibâa, 1425/2004), 32/23-25.

⁸⁵ Abdurrezzâk, *Muşannef*, 6/148; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 8/505; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 7/43; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/185.

⁸⁶ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/187.

⁸⁷ Ebû Dâvûd, “Nikâh”, 24 (No. 2095).

findan evlendirilen kadın, rivayetlerin tamamında Nuaym'ın kızı olarak kaydedilmiştir.

Abdullah b. Bureyde'nin (ö. 105/723) mürsel rivayetinde babası tarafından görüşü alınmadan evlendirilen bir kız Rasûlullah'a "Bir şey yapabilir miyim?" diye sormuş, Rasûlullah "Tabii ki" deyince "Ben eşimden razıyım ama kadınların haklarını öğrenmek istedim" demiştir.⁸⁸ Nesâî bu rivayeti olaya bizzat şahit olan Hz. Aişe kanalıyla mevsûl olarak nakletmiştir.⁸⁹ İshâk b. Râhûye, Ahmed b. Hanbel, İbn Mâce, Nesâî ve Dârekutnî'nin nakillerinde *bekâr*; Abdurrezzâk ve Taberânî tarihinde ise *kadın* olarak kaydedilmiştir. Rivayetin Abdurrezzâk, Dârekutnî ve Beyhakî tarikleri mürsel; Ahmed b. Hanbel, Nesâî ve Taberânî tarihi mevsûldür. Beyhakî, Abdullah b. Bureyde'nin Hz. Aişe'den hadis işitmediğini gerekçe göstererek bu rivayeti mürsel saymıştır.⁹⁰ Ancak İbn Ebû Hâtim'e göre Abdullah b. Bureyde Hz. Aişe'den hadis nakletmiştir.⁹¹ Tirmizî, İbn Mâce ve Nesâî, Abdullah b. Bureyde > Aişe tarihiyle hadis nakletmişlerdir.⁹² Üstelik İbn Mâce rivayeti Abdullah b. Bureyde > Babası (Bureyde b. el-Husayb) > Hz. Peygamber tarihiyle vermiştir. Böylece rivayetin mürsel olma iddiası ortadan kalkmıştır. Bureyde bu hadisi hem babasından hem de Aişe'den duymuş olabilir. Ancak babasından duyduğu bir rivayeti, olaya bizzat şahitlik eden Hz. Aişe'ye izafe ederek nakletmiş olması da ihtimal dâhilindedir. İbn Mâce bu hadisi babanın kızını zorla evlendirmesi başlığı altında zikretmiştir. Kullandığı başlık ve verdiği rivayetten onun kızını zorla istemediği bir kişiyle evlendirilmesini onaylamadığını söylenebilir.⁹³

Ebû Dâvûd'un nakline göre babası tarafından zorla evlendirilen bir câriye (bekâr kız) Hz. Peygamber'e gelmiş, Rasûlullah câriyeyi muhayyer bırakmıştır.⁹⁴ Ebû Dâvûd, İkrime (ö. 105/723) > İbn Abbâs kanalıyla naklettiği bu rivayetin mürsel tariklerini de vermiş, halk arasında mürsel tarihin meşhur olduğunu söylemiştir. Rivayet, Ahmed b. Hanbel, İbn Mâce ve Ebû Ya'lâ (ö. 307/919) tarafından benzer lafızlarla mevsûl olarak nakledilmiştir.⁹⁵ Rivayet Dârekutnî ve Beyhakî'ye aynı asılla ulaşmış, her iki müellif de doğrusunun mürsel tarikler olduğunu vurgulamıştır.⁹⁶ Ebû Dâvûd bu rivayeti, babanın görüşünü almadan kızını evlendirmesi baş-

⁸⁸ Abdurrezzâk, *Muşannef*, 6/145.

⁸⁹ Nesâî, "Nikâh", 36 (No. 3269).

⁹⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/190.

⁹¹ Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1371/1952), 5/14.

⁹² İbn Mâce, "Dua", 5 (No. 3850); Tirmizî, "Da'vât" 85 (No. 3513); Nesâî, "Nikâh", 36 (No. 3269).

⁹³ Konuyla ilgili Atâ ve Said b. Müseyyeb'den mervî başka mürsel rivayetler için bkz. Abdurrezzâk, *Muşannef*, 6/142; Dârekutnî, *Sünen*, 4/337; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/190.

⁹⁴ Ebû Dâvûd, "Nikâh", 25 (No. 2096).

⁹⁵ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/275; İbn Mâce, "Nikâh", 12 (No. 1873); Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 4/404.

⁹⁶ Dârekutnî, *Sünen*, 4/339; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/189.

lığı altında zikretmiştir. Başlık ve verdiği rivayetten hareketle onun, kızın görüşü alınmadan evlendirilemeyeceği kanaatini taşıdığı söylenebilir. Ayrıca Hattâbî'ye göre bu rivayet, babanın kızının görüşünü almadan evlendiremeyeceği manasına gelir.⁹⁷ Kezâ İkrime'nin mürselleri arasında kızları istemedikleri bir kişiyle zorla nikâhlamayın rivayeti de vardır.⁹⁸ İbn Abdülber'e göre şayet rivayet sahihse denklik bulunmayan evlilik şeklinde yorumlanmalıdır.⁹⁹ Dârekutnî ve Beyhakî rivayetin mürsel olduğunda ısrar etse de rivayet aynı asılla hem mürsel hem de mevsûl şekilde nakledilmiştir. Ebû Dâvûd rivayetin mevsûl tarikini verdikten sonra halk tarafından mürsel tarikin bilindiğini söylemiş, rivayetin mevsûl tarikinin bir illetine değinmemiş ve mevsûl tarikin yanlış olduğunu beyan etmemiştir. Aynı şekilde İbn Mâce ve Ebû Ya'lâ da rivayetin mevsûl tarikini nakletmişlerdir.

Yetim hakkında müstakil rivayetler de bulunmaktadır. Örneğin Kudâme b. Maz'ûn kardeşi Osmân b. Maz'ûn'un kızını İbn Ömer'e nikâhlanmış, Muğîre b. Şu'be ise kızını annesinden istemiş, kız da Muğîre'yi tercih etmiştir. Bunun üzerine olay Hz. Peygamber'e gelmiş, Rasûlullah "O yetimdir, görüşü alınmadan evlendirilmez" demiştir.¹⁰⁰ Yani Hz. Peygamber kızın görüşüne göre hükmetmiş, kız da Muğîre ile evlenmiştir. Rivayette yetim zikredilmiş, bekâr kızdaki ise bahsedilmemiştir.¹⁰¹

Yukarıda verilen Abdullah b. Nu'aym ve Abdullah b. Bureyde rivayeti ile yetim hakkında gelen Kudâme b. Maz'ûn rivayeti benzer olaylarla ilgilidir. Her iki olayda da baba veya velî kızın iznini almadan nikâhlanmış, olaydan Hz. Peygamber haberdar olunca nikâhı kızın isteğine göre yapmıştır. İki rivayet arasındaki tek fark, kızlardan birinin yetim, diğerinin ise olmamasıdır. Fakat cumhur, yukarıdaki olayı yorumlarken kızın nikâh hakkında görüşünü önemsememiş, yetime gelince onun görüşünü almayı şart koşturmuştur.¹⁰² Olaya bizzat şahitlik eden İbn Ömer yaşadığı bu olaylardan çıkardığı sonucu şu şekilde ifade etmiştir: Hz. Peygamber, babası veya kardeşi tarafından görüşü alınmadan evlendirilen dul veya bekâr kızların itirazlarını haklı bulmuş, yapılan nikâh aktini feshetmiştir.¹⁰³ Görüldüğü gibi İbn Ömer, dul olsun bekâr olsun kadınlar tarafından yapılan itirazları Hz. Peygamber'in haklı bulduğunu söylemiş, yetimi ise ayrıca zikretmemiştir. Bahsedilen rivayete İbnü'l-Cevzî *Hilâf*

⁹⁷ Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, 3/204.

⁹⁸ Abdürrezzâk, *Muşannef*, 6/151.

⁹⁹ İbn Abdülber, *Temhîd*, 10/101.

¹⁰⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 10/284; Dârekutnî, *Sünen*, 4/331.

¹⁰¹ Ebû Mûsâ el-Eş'arî'den mervî yetimle ilgili rivayet için bkz. Dârekutnî, *Sünen*, 4/352.

¹⁰² Tirmizî, *Nikâh*, 18 (No. 1107); İbn Abdülber, *Temhîd*, 19/102.

¹⁰³ Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Ṭahâvî*, 4/282.

isimli kitabında değinmiş, rivayetin senediyle ilgili bir tenkit yapmadan bu ve bunun gibi rivayetlerin kefaet olmayan evlilikler hakkında olduğunu söylemiştir.¹⁰⁴ Dârekutnî ise bu rivayetin diğer tariklerinin muttasıl olmadığını söylemiş, Cessâs'ın naklettiği hadis senedine değinmemiştir. Ancak başka bir hadisi izah ederken İbn Beylemânî'nin zayıf bir râvi olduğunu ifade etmiştir.¹⁰⁵

Şâfiî, Nuyam b. Abdullah'tan nakledilen rivayette geçen "kızları hakkında annelerine danışın" kısmını annenin görüşünü almak gerekir diyerek yorumlamıştır. Şâfiî'ye göre kızın nikâhı hakkında annenin hiçbir etkisi olmadığı konusunda ihtilaf bulunmamaktadır. Buradaki sormak ise gönlünü razı etmek için istenmiştir. Şâfiî'ye göre "Onlarla istişare et"¹⁰⁶ ayeti onların fikrini sor, görüşlerden kanaat ettiğini uygula demektir. Şu hâlde baba da kızın görüşünü alır fakat kendi kanaat ettiğini uygular.¹⁰⁷ Hattâbî de meseleyi Şâfiî gibi değerlendirmiş, bu ifadeden annenin nikâhla ilgili bir yetkisinin olduğu sonucu çıkarılamaz diyerek, kadının görüşünü alıp, uygulamayı zorunlu görmemiştir.¹⁰⁸ Görüldüğü gibi Şâfiî meseleyi te'vil ederek değerlendirmiş, hadisin zâhirini dikkate almamıştır. Ancak rivayetin zâhirine bakılırsa Rasûlullah kız ve anneyi haklı bulmuş, babaya da anne ve kızını razı etmesi gerektiğini söylemiştir. Eğer durum Şâfiî'ın dediği gibi olsaydı Rasûlullah'ın böyle bir şeyi tavsiye etmesine gerek kalmaz, anne ve kızın itirazlarını reddederdi. Mezkûr rivayetin yetim kız ile ilgili olduğunu iddia etmek yerinde değildir. Çünkü rivayetlerde kızın hem anne hem de babasının hayatta olduğu da net bir şekilde vurgulanmıştır.

Hanefiler meseleye anne açısından bakmamış, nikahta anneye bir rol biçmemiş, kızın nikah iradesini öne çıkarmışlardır. Onlara göre rivayet Şâfiî'ın yaptığı gibi sadece fikirlerini sormak manasına gelmez. Hadis "gö-nüllerini hoş tutmak yeterlidir" şeklinde te'vil de edilmez. Çünkü bu Ebû Hureyre ve Ebû Mûsâ'dan mervî tarikte Hz. Peygamber, *eğer kız istemezse evlendirmek caiz olmaz* demiştir.¹⁰⁹ Ayrıca görüşü alınır ifadesi tek başına kızın görüşünün alınmasının vâcib olduğuna delalet eder. Bu lafzı nedbe yormak doğru değildir.¹¹⁰

¹⁰⁴ Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *et-Taḥkîk fi ehâdîsi'l-hilâf* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994), 2/262.

¹⁰⁵ Dârekutnî, *Sünen*, 4/156.

¹⁰⁶ Âl-i İmrân, 2/159.

¹⁰⁷ Şâfiî, *Üm*, 5/19; Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî (Beyrut: Dâru'l-Kuteybe, 1411/1991), 10/45; İbn Abdülber, *Temhid*, 19/79.

¹⁰⁸ Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, 3/204.

¹⁰⁹ Bezzâr, *Müsned*, 14/305.

¹¹⁰ Cessâs, *Şerḥu Muḥtaşari't-Taḥâvî*, 4/285.

3. Buluş Çağına Ermeyen Küçüklerin Evlendirilmesi

Buluş çağına ulaşmamış erkek çocuk ve kızın babası tarafından nikâhlanabileceği hususunda icmâ vardır.¹¹¹ Ancak nikâh akdine müsaade edilmiş, olması, evliliğin hemen başladığı şeklinde anlaşılmalıdır. Gelenek değiştikçe bu meseleye bakış açısı da değişmektedir. Bu sebeple olsa gerek hakkında icmâ olduğu halde 1917 Aile Hukuku Kararnamesinde evlilik için yaş sınırı bayanlarda 17 olarak tespit edilmiştir.¹¹²

Küçüğün evlendirilmesi velâyet-i icbâr kapsamında değerlendirilmiştir. Bu sebeple veliler velâyeti altında bulunan çocuklarını görüşlerini almaksızın zorla evlendirebilmişlerdir.¹¹³ İmam Mâlik'e göre sadece baba, Şâfiî'ye göre baba ve dede, kızı evlendirmeye yetkilidir. Ahmed b. Hanbel'in konuyla ilgili fikri hakkında ihtilaf olsa da İmâm Mâlik'in görüşüne uygun olan hüküm tercih edilmiştir. Hanefilerde ise velâyet hakkını elinde bulunduran her velî çocuğu evlendirme yetkisine sahiptir.¹¹⁴

Buluş çağına ermeyen kız çocuğunun evlendirilmesiyle ilgili olarak hayız görmeyenlerin hayız müddetini üç ay olarak belirleyen ayet¹¹⁵ kullanılmaktadır.¹¹⁶ Ancak ayet küçük çocuklarla ilgili değil, sağlık vb. sebeple âdet görmeyen kadınlarla ilgili olabilir.

Küçüğün evlendirilmesi konusunda Hz. Peygamber ile Hz. Âişe'nin evliliği ile Hz. Peygamber'in amcası Hz. Hamza'nın kızı Ümâme'yi Ümmü Seleme'nin oğlu Seleme b. Ebû Seleme ile her ikisi de küçükken evlendirilmesi delil olarak alınmaktadır.¹¹⁷ Ayrıca Hz. Ali'nin kızı Ümmü Gülsüm ve Zübeyr b. Avvâm'ın kızı Sabiyye'yi evlendirmesi de bu konudaki deliller arasındadır.¹¹⁸ Muhaddisler Hz. Peygamber ile Hz. Âişe'nin nikâhını genellikle “*Babanın buluş çağına ermemiş kızını evlendirmesi*” başlığı altında işlemektedirler.¹¹⁹ Hz. Âişe'nin evlendiğindeki yaşı ile ilgili birçok araştırma yapılmıştır. Bunlardan bir kısmı onun evlilik yaşını 9-10 olarak tespit ederken bir diğer kısmı 18-19 olarak tespit etmektedir.¹²⁰ Hz. Âişe'nin

¹¹¹ İbnü'l-Cevzî, *Hilâf*, 1/125; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, 396.

¹¹² Komisyon, *Hukuku Aile Kararnamesi*, nşr. Orhan Çeker (İstanbul: Ebru Yayınları, 1985), 67.

¹¹³ Bilmen, *Istilahâtü Fikhiyye Kamusu*, 2/45.

¹¹⁴ Muhiyyittin Abdulhamid, *el-Ehvâliü ş-şahsiyye* (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1423/2003), 74.

¹¹⁵ et-Talâk, 65/4.

¹¹⁶ Örnek için bkz. Buhârî, “Nikâh”, 39.

¹¹⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *el-İsâbe, fî temyizi's-sahâbe*, nşr. Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1999), 3/124.

¹¹⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/185.

¹¹⁹ Müslim, “Nikâh”, 69; Nesâî, “Nikâh”, 29 (No. 3379); Behyakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 7/184. Konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Selçuk Coşkun, “Hadislerin Tarihe Arz'ının Uygulamadaki Bazı Problemleri Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Örneğinde Bir İnceleme”, *Ekev Akademi Dergisi* 8/20 (2004), 193.

¹²⁰ Hz. Âişe'nin yaşını 9-10 olarak tespit eden araştırmalar için bkz. Mehmet Azimli, “Hz. Âişe'nin Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkması”, *İslâmî Araştırmalar* 16/1 (2003); Abdulazîz Muhammed el-Halef, “Dirâsâtu'r-rivâyâti'l-hadîsiyye ve't-târihiyye elletî tübeyyî-nü sinne Seyyide Âişe” *Hadis Tedkikleri* 16/1 (2019). Hz. Âişe'nin yaşını 18 olarak tespit eden

yaşını 18 olarak tespit eden araştırmalar oryantalistlere cevap vermek kastıyla zorlama te'villerle bu yaşa ulaşmaktadırlar.¹²¹ Hz. Âişe'nin evlilik yaşıyla ilgili farklı tespitler olmasının sebebi ise o dönemde doğum tarihine dikkat etmemekle izah edilebilir. Söz gelimi Rasûlullah'ın doğum ve ölüm tarihinde de benzer ihtilaflar vardır.¹²² Hz. Âişe'nin Rasûlullah'la nikâhlanmadan önce Cübeyr b. Mut'im ile nişanlı olmasından hareket edilerek, Rasûlullah'la evlendiğinde dokuz on yaşlarında değil, o günkü toplumun evlilik için uygun kabul ettiği, buluş çağını aşmış 12- 13'lü yaşlarda olduğu sonucu daha makûldür.¹²³ Hz. Peygamber'in Âişe ile nikâh akdi münâfiklar, Mekke müşrikleri ve Yahudiler tarafından dile dolanmaması bu evliliğin çok küçük yaşlarda olmadığını gösterdiği gibi Arapların buluş çağından hemen sonra erken yaşta evliliği gelenek haline getirdiğini de gösterir.¹²⁴ Hz. Peygamber ile Hz. Âişe arasında nikâhın vahyin zimmî onayından geçtiği de söylenebilir. En azından bu evliliğe vahiy yönüyle itiraz gelmediği kesindir. O dönemde buluş çağına eren çocukların evlendirildiğini gösteren bir başka delil ise Ebû Hanîfe'nin hacir altına alınacak kişi için yirmi beş yaşını sınır olarak belirlemesidir. Ona göre yirmi beş yaşına gelen kişi dede olabilecek yaşa gelmektedir.¹²⁵ Ebû Hanîfe'nin yorumuna dikkat edilirse evlenme yaşı olarak 12 yaşı sınır aldığı görülmektedir. Bu da o dönemde bu yaşların evlilik için uygun yaş kabul edildiğini açık bir şekilde göstermektedir.

Halk tarafından alışkanlık şeklinde uygulanan bu davranış kalıplarına örf de denmektedir. Toplum tarafından yaygın şekilde uygulanan bu davranış kalıplarına toplum herhangi bir tepki göstermemektedir. Bu davranış kalıplarının bir diğer önemli özelliği ise zaman ve mekâna göre değişiklik arz edebilmesidir. Bu sebeple bir toplum tarafından kabul edilen davranış kalıbı başka bir toplum veya aynı toplumda değişik zamanlarda reddedilebilmektedir.¹²⁶ Örfün değişkenlik özelliğini dikkate alan din, evlilik için yaş tahdidi yapmamış, bunu örfe bırakmıştır.¹²⁷

çalışma için bkz. Abbâs Muhmüd el-Akkâd, *eş-Şiddîka bintü's-Şiddîk*, (Kâhire: Mektebetü'n-Nûr,1382/1963); Mevlânâ Şiblî, *Asr-ı Saâdet*, çev. Ömer Rıza Doğrul (İstanbul, Eser Neşriyat, 1977) 3/ 259. Rıza Savaş, "Hz. Aîşe'nin Evlenme Yaşı ile İlgili Farklı Bir Yaklaşım", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fak. Dergisi* 9 (1995).

¹²¹ Azimli, "Hz. Âişe'nin Yaşı", 36.

¹²² Bünyamin Erul, "Hz. Aîşe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On Dokuz mu?", *İslâmî Araştırmalar* 19/4 (2006), 648.

¹²³ Coşkun, "Âişe'nin Evlilik Yaşı", 196; Mehmet Apaydın, *Siyer Kronolojisi* (İstanbul: Kuramer, 2018), 293-299.

¹²⁴ Erul, "Hz. Aîşe Kaç Yaşında Evlendi", 648; İhsan Arslan, "Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (30 Haziran 2019), 53; Azimli, "Hz. Âişe'nin Yaşı", 34.

¹²⁵ Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyetü'l-mübtedî*, thk. Tallâl Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 3/279.

¹²⁶ Arslan, "Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı", 39.

¹²⁷ Arslan, "Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı", 41.

Araplarda on iki yaşına gelmeden kızları nikâhlamanın gelenek haline geldiği görülmektedir.¹²⁸ Bu örfе uygun olarak hareket eden Hz. Peygamber’inkızlarını oniki yaşına gelmeden evlendirdiği bilinmektedir.¹²⁹ Aynı dönemde Bizans ve diğer bölgelerde de benzer uygulamalara rastlanmaktadır. Hatta günümüzde Asya, Avrupa özellikle Portekiz ve İspanya’da da küçük yaşta evlilikler görülmektedir.¹³⁰ Şu hâlde Hz. Peygamber de bu örfе göre hareket etmiş, kendisi ve çocuklarının evliliklerini bu örfе uygun şekilde yapmıştır. Bu sebeple bu uygulamaya bir itiraz da olmamıştır.

İbn Şübrüme (ö. 144/761) küçük çocuğun babası tarafından buluş çağına gelip evlilikle ilgili görüşünü beyan etmediği müddetçe evlendirilemeyeceğini söylemiştir. Ona göre Hz. Âişe ile Rasûlullah arasındaki evlilik Hz. Peygamber’e hastır.¹³¹ Osman el-Bettî (ö. 143/760 [?]) ve Ebu Bekir el-Esam de (ö. 200/816) küçüklerin evlendirilemeyeceğini savunmuştur.¹³²

Görüldüğü gibi konuyla ilgili kullanılan deliller, kavli hadis olmayıp, Hz. Peygamber veya sahabe uygulamasına dayanmaktadır. Daha önceden de belirttiğimiz gibi Hz. Peygamber dinî bir nassın olmadığı bu konuda toplumdaki cari örfе göre davranmıştır. Bu sebeple Hz. Peygamber’in bu davranışını evrensel, herkesi bağlayan sünnet kategorisinde değerlendirmek uygun olmayabilir. Sonuçta Hz. Peygamber’in Hz. Âişe ile olan evliliğinin kendisine has olma ihtimali vardır. Ayrıca Hz. Peygamber Hz. Âişe’yi babasından istedikten sonra arada bir nişan dönemi olduğu bilinmektedir.¹³³ Bu sebeple Hz. Âişe’nin bu nikâhı bilip onaylaması da mümkündür.

Sonuç

Kadının nikâhtaki iradesi meselesi, hem gelenek hem de dinin birlikte etki ettiği bir alandır. Hz. Peygamber, dul kadınının nikâh konusundaki iradesinin velînin iradesinden üstün olduğunu beyan etmiştir. Bu sebeple konuyla ilgili, mezhepler arasında ihtilaf bulunmamaktadır. Muhaddisler, Hz. Âişe, İbn Abbâs ve Ebû Hureyre’den *mervî dulun görüşü*, *bekârın izni alınır* rivayetlerinin isnâdının sahîh olduğunu söylemişlerdir. Yapılan araştırmada Buhârî, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce’nin de bu ha-

¹²⁸ Abdülkerim Özyayın, “Arap”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/321.

¹²⁹ Bünyamin Erul, “Hz. Âişe kaç yayında evlendi”, 641; Arslan, “Hz. Âişe’nin Evlilik Yaşı”, 44.

¹³⁰ Suzan Yıldırım, “Hz. Âişe’nin Evlilik Yaşı Etrafındaki Tartışmalar”, *İSTEM* 4 (Aralık 2004), 238.

¹³¹ İbn Hazm, *Muḥallâ*, 9/39.

¹³² İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 15/378; Vehbe ez-Zühaylî, *el-Fikhü’l-İslâmî ve edilletuhû* (Dimeşk: Dâru’l-Fikr, 1405/1985), 9/6682.

¹³³ Müslim, “Nikâh”, 70.

disleri “*dul veya bekar hiçbir kadın görüşü alınmadan zorla evlendirilmez*” şeklinde anladıkları sonucuna varılmıştır. Hanefiler, İbn Hazm ve İbn Teymiyye bu rivayetleri, kızın izni alınmadan velî tarafından evlendirilemeyeceği şeklinde yorumlamıştır. Hz. Peygamber’in kendi kızlarını evlendirme usulü de onların bu anlayışlarını teyit eder mahiyettedir. Cumhur ise rivayeti lafzî te’vîllere tâbi tutmuş, kendi dönemlerinde yaygın olan geleneğe göre rivayeti yorumlamış, bekâr kızın babası veya dedesi tarafından görüşü alınmadan nikâhlanabileceği sonucuna varmışlardır. Meselenin kadın aleyhine bir takım sonuçlar doğurabileceğini göz önünde bulunduran cumhur ulema, velinin yetkisini sınırlandırarak birtakım önlemler de almıştır.

Cumhurun nikâh konusunda kadının iradesini dikkatte almamasının temel sebebi, *velisiz nikâh olmaz* hadisinin yorumuyla ilgilidir. Onlara göre evlilik konusunda yetki velide olup, velînin onaylamadığı nikâh geçersizdir. Oysaki rivayet, veli ile kadının iradesinin aynı yönde olması gerektiğini vurgulamaktadır. Yani kadın nikâh iradesini belli edecek, velî de onun bu tercihinin uygun olduğunu onaylayacaktır. Hadis bu şekilde anlaşıldığında hem kadın hem de aile hakkında ilerde vukuu muhtemel problemlerin de önü alıncaktır. Yapılan bu yorumu teyit eden bir başka delil ise *Nikâh konusunda dulun kendi rızası velîsinin rızasından önemlidir. Bekârın izni alınır, susması onay sayılır* hadisidir. Dikkat edilirse hadiste bekârdan izin almadan bahsetmektedir. Veli ile kadının iradesinin aynı yönde buluşması, izin manasına gelmektedir. Eğer veli rızasını almadan kızını istediği biriyle evlendirebilecekse, Hz. Peygamber’in *bekardan izin alınır* cümlesinin manası kalmayacaktır. Belki de imam Şâfiî bu sebeple hadiste ifade edilen izin talebini ihtiyârî olarak görmüş, bir zorunluluk olarak kabul etmemiştir.

Bekâr ve yetimin nikahtaki iradesiyle ilgili rivayetler benzer lafızlarla nakledilmiştir. Ancak cumhurun yetimin nikâh yetkisini onaylarken; bekâra bu yetkiyi vermemesi çelişkili bir hüküm izlenimi vermektedir. Üstelik Hz. Peygamber, babaları tarafından görüşü alınmaksızın evlendirilen dul, yetim ve bekârın yaptığı itirazı haklı bulmuş, nikâhın kadınların isteğine göre yapılmasını tavsiye etmiştir. Cumhur bu hadisleri de yetim kızıla ilgilidir diyerek yorumlamıştır. Bütün bu anlatılanlardan ortaya çıkan duruma göre Hz. Peygamber, kadınların nikah iradesini ellerinden almamış, onların görüşlerini almayı tavsiye etmiştir. İşte tam burada gelenek devreye girmiş, Hz. Peygamber’in *nikâh hususunda kadının izni alınır* tavsiyesi cumhur tarafından geleneğe göre yorumlanmıştır.

Buluğ çağına ermeyen çocuğun babası veya dedesi tarafından evlendirilmesi ise bütün mezhepler tarafından kabul edilen bir durumdur. Ulema

bu durumun delili olarak Hz. Peygamber'in Hz. Âişe ile evliliği ve sahâbe uygulamalarını göstermektedir. Fakat Rasûlullah'ın nassın olmadığı bir konuda toplumdaki cârî uygulamaya göre davrandığı unutulmamalıdır. Bu evliliğin İbn Şübrüme'nin de ifade ettiği gibi Hz. Peygamber'e has olma ihtimali vardır. Bu sebeple mezkûr evliliği evrensel, herkesi bağlayan sünnet kategorisinde değerlendirmek yanlıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'le Hz. Âişe arasında bir müddet nişanlılık döneminin olduğu da bilinmektedir. Bu sebeple Hz. Âişe'nin bu nikâhı buluşdan sonra bilip onaylaması da mümkündür..

Küçük yaşlarda yapılan evlilik, câhiliyye Araplarının bir geleneğidir. İslam, evlilik için buluş şartını getirmiş ancak belli bir yaş tahdidi belirlememiştir. Bu sebeple Hz. Peygamber, kendi döneminde Bizans ve diğer bölgelerde de uygulanan bu yöntemi uygulamıştır. Kendi döneminin kültürüne uygun olan bu evlilikleri ne Araplar ne Yahudiler ne de başkaları eleştirmiştir. Bu gelenek bizim ülkemizde de bir nesil öncesine kadar uygulanmıştır. Ancak şartlar değiştiği için küçük yaşta yapılan evlilikler problem olmaya başlamış, devletler küçük yaştaki evlilikleri engellemek için tedbirler almaya başlamıştır. Bu sebeple mesele 1917 tarihli Osmanlı Aile Hukuku Kararnamesinde ele alınmış, kızların evliliği için 17 yaş sınırı tespit edilmiştir. Aslında küçük yaşta evlilik konusu dinî değil, örfî bir mesele olup toplumdaki topluma veya zamandan zamana değişebilmektedir. Bu sebeple konunun bu yönü hatırdan tutulmalı, eleştiri yaparken anakronizme düşülmemelidir.

Kaynakça

- Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyârî. *el-Muşannef fi'l-ḥadîs*. 11 Cilt. Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/2000.
- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1402/2001.
- Acarlıoğlu, Ahmet. "Câhiliyeden İslama Evlenme". *İlahiyat Akademi Dergisi* (Temmuz, 2020), 101-124.
- Akkâd, Abbâs Muhmûd. eş-Şiddîka bintü's-Şiddîk. Kâhire: Mektebetü'n-Nûr, 1382/1963.
- Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Apaydın, Mehmet. *Siyer Kronolojisi*. İstanbul: Kuramer, 2018.
- Arslan, İhsan. "Hz. Âişe'nin Evlilik Yaşı Örf mü, Din mi?". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 6/1 (Haziran 2019), 37-72.

- Aynî, Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed. *‘Umdetü’l-kârî fi şerhi Şahîhi’l-Buhârî*. 24 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Turâsi’l-Arabî, ts.
- Aytekin, M. Ali. “İmam-ı A’zam Ebû Hanîfe’nin Muâmelât Alanında Yalnız Kaldığı Bazı Görüşler ve Görüşlerin Analizi”. *Mütefekkir Dergisi* 7/14 (2020) 509-536.
- Bayraktutar, Muammer. *İmâm Şâfi’î’nin Hadis Yorum Metodolojisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Beyhakî, Ahmed b el-Hüseyn b Ali. *es-Sünenü’l-kübrâ*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âşâr*. thk. Abdulmu’tî Emin Kal’cî. Beyrut: Dâru’l-Kuteybe, 1411/1991.
- Bezzâr, Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik Bezzâr el-Basrî. *el-Müsned*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullah. 18 Cilt. Medîne: Mektebetü’l-Ulûm ve’l-Hikem, 1430/2009.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-Buhârî. *el-Câmi’u’s-şâhîh*. nşr. Mustafa Dib el-Boğa 4 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1407/1987.
- Ebû Dâvûd, es-Sicistânî. Sünen. nşr. Muhammed Muhiyyiddîn. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1406/1986.
- Erul, Bünyamin. “Hz. Aişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On Dokuz mu?”. *İslâmî Araştırmalar* 19/4 (2006), 637-649.
- Cessâs, Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtaşari’t-Ṭahâvî*. thk. İsmetullâh İnâyetullâh Muhammed. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1431/2010.
- Coşkun, Selçuk. “Hadislerin Tarihe Arz’ının Uygulamadaki Bazı Problemleri Hz. Âişe’nin Evlilik Yaşı Örnekleminde Bir İnceleme”. *Ekev Akademi Dergisi* 8/20 (2004), 177-196.
- Coşkun, Selçuk. *Kavramsal ve Olgusal Açından Sünnet-Gelenek İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Vakfi Yayınları, 2014.
- Coşkun, Selçuk. “Anlam Değişmelerinin Sebep Olduğu Anakronik Bakış ve Hadis Yorumlarındaki Yanıltıcılığı”. *Ekev Akademi* 12/35 (2008), 33-48.
- Dârekutnî, Ebû’l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1425/2004.
- Dârimî, Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl ed-Dârimî. *Sünen*. 4 Cilt. Riyâd: Dâru’l-Muğnî, 1421/2000.
- Demircan, Adnan. “Câhiliye ve Hz. Peygamber Uygulamalarıyla Nikâh”. *Diyânet İlmi Dergi* 49/3 (Temmuz, 2013), 21-42.
- Demircan, Adnan. “Câhiliye ve İslam Nikâh Uygulamaları Arasındaki Benzerlikler”. *Dinlerde Nikâh* (Nisan 2012), 35-51.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî. *el-Müsnedü’l-müstahrec ‘alâ Şahîhi Müslim*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1417/1996.
- Ebû Ya’lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ el-Mevsilî. *el-Müsned*. Dımeşk: Dâru’l-Me’mûn, 1404/1984.

- Erkuş, Burhan. *İslam Hukukuna Göre Kadının Nikâh Yetkisi Problemi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Gül, Mutlu. "Hadislerin Rivayet Özelliklerinin Fıkha Etkisi Bağlamında Velisiz Kıyılan Nikâhın Batıl Olduğunu İfade Eden Rivayetin Tahric ve Tenkidi". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 22 (2003), 361-376.
- Hattâbî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *İ'lâmü'l-ḥadîs fi şerḥi Şahîhi'l-Buḥârî*. thk. Muhammed b. Sa'd Abdurrahmân. 4 Cilt. Mekke: Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, 1408/1988.
- Hattâbî, Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb. *Me'âlimü's-Sünen*. 4 Cilt. Halep: Matbaatü'l-İlmiyye, 1352/1932.
- Humeydî, Ebû Bekr Abdullah b Zübeyr b İsa. *el-Müsned*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru's-Sekâ, 1417/1996.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *el-İstizkârü'l-Câmi' li-mezâhibi fuḳahâ'i'l-emşâr ve 'ulemâ'i'l-aḳḫâr fî mâ tezâmmenehü'l-Muvattâ'a min me'âni'r-re'ye ve'l-âşâr*. thk. Sâlim Muhammed Atâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Abdülber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr en-Nemerî. *et-Temhîd limâ fi'l-Muvattâ'a mine'l-me'âni ve'l-esânîd*. Müellifin. thk. Mustafa b. Ahmed el-Alevî. 24 Cilt. Mağrib: Vizâretü Umûmi'l-Evkâf, 1387/1968.
- İbn Balabân, Emîr Alâüddîn Alî b. Balabân b. Abdillâh el-Mısrî. *el-İḥsân bi-tertibî Şahîhi İbn Hibbân*. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- İbn Battâl, Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerḥu'l-Câmi'i's-Şahîh*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe. *el-Muşannef fi'l-ehâdîs ve'l-âşâr*. 7 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerḥ ve't-ta'dîl*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1371/1952.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İşâbe fi temyîzi's-Şahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1995.
- İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerḥi Şahîhi'l-Buḥârî*. thk. Şuayb el-Arnaût. 26 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1434/2013.
- İbn Hazm, Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Muḥallâ*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1425/2004.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen*. nşr. Muhammed Fuad Abdulbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed b. Muhammed el-Kurtubî. *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muḳteşid*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1420/1999.

- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmû'ü fetâvâ*. 37 Cilt. Riyâd: Vizâretü's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, 1425/2004.
- İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *et-Taḥkîk fi ehâdisi'l-hilâf*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâ'i'ü's-şanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404/1986.
- Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh. *Fezû'l-bârî 'alâ Şaḥîhi'l-Buḥârî*. 6 Cilt. thk. Bedri-Âlem Mir'âtî. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Koçak, Zeynep Canan. "İslam Öncesi Araplardaki Aile Kültürünün Hz. Peygamber ve Hadisler Üzerindeki Etkisi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (Aralık 2017), 237-271.
- Mergînânî, Burhânüddîn Alî b. Ebû Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyetü'l-mübtedî*. thk. Tallâl Yusuf. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'ü's-şâḥih*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâdu İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1405/1985.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî. *Sünen*. Abdulfettâh Ebû Gudde. Haleb, Mektebetü Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1400/1980.
- Nevevî, Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Minhâc fi şerhi Şaḥîhi Müslim b. Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Özaydın, Abdulkерim. "Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/321-324. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Sâid b. Mansûr, Ebû Osmân Saîd b. Mansûr b. Şu'be el-Horasânî. *Sünen*. 2 Cilt. Hindistan: Dâru's-Selefiyye, 1405/1982.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *el-Üm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410/1990.
- Şâfiî, Muhammed b. İdrîs. *Müsnedü's-Şâfiî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1980/1400.
- Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhîrî. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Taberânî, Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b Ahmed b Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. 25 Cilt. Beyrut : Dâru İhyai't-Türasi'l-Arabi, 1404/1984.
- Tahâvî, Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî el-Hacrî el-Mısrî. *Şerḥu müşkili'l-âşâr*. thk. Şuayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1995.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünen*. nşr. Beşşâr Avvâd. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1414/1996.

Yıldırım, Suzan. “Hz.Aişe’nin Evlilik Yaşı Etrafındaki Tartışmalar”. *İstem* 4 (Aralık 2004), 237-245.

Zühaylî , Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhû*. 10 Cilt. Dimeşk, Dâru'l-Fıkr, 1405/1985.

İslâm Hukuk Düşüncesinde İktidarın Kötüye Kullanımını Önleyici İlkeler ve Kurumlar

Principles and Institutions to Prevent Abuse of Power in Islamic Law Consideration

Abdurrahim ŞEN

Dr., İstanbul Üniversitesi | Dr., İstanbul University
Sosyal Bilimler Enstitüsü | School of Social Science
İslam Hukuku Ana Bilim Dalı | Department of Islamic Law
İstanbul | Türkiye | İstanbul | Turkey
abdurrahimsen@hotmail.com | orcid.org/0000-0002-0609-0049

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 26 Mart 2021 | Received | 26 March 2021
Kabul Tarihi | 14 Haziran 2021 | Accepted | 14 June 2021
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2021 | Published | 30 June 2021

Atıf | Cite as:

Şen, Abdurrahim. "İslâm Hukuk Düşüncesinde İktidarın Kötüye Kullanımını Önleyici İlkeler ve Kurumlar [Principles and Institutions to Prevent Abuse of Power in Islamic Law Consideration]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 9/1 (Haziran | June 2021), 51-75. <https://doi.org/10.51450/ilmiyat.903880>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iTenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Principles and Institutions to Prevent Abuse of Power in Islamic Law Consideration

Abstract: A rulership is a political institution that has the authority to govern the institutions and governmental bodies accordingly that affect the society directly or indirectly, behaviours and tendencies that determine the social, political, financial fields and to make binding decisions in many other social relationships. Also, it has the authority to apply sanctions to those non-conformists and furthermore, keep the legislation to use force. How to limit, balance, or prevent abuse of these powers, who have broad authorities, has been the subject of scrutiny by various political theorists. Islamic jurists, who have studied the phenomenon of power within the framework of the concepts of the Imamate (Imāma) and the caliphate, have defined a number of principles on how to establish a legitimate power, how to use the authority of power within the scope of legitimacy, and what measures to apply if it goes beyond the scope. These principles include both theoretical and practical preventive tenets and supervisory institutions against the abuse of power problem. According to this, both the governing or governed sides of the power relationship are the parties responsible for the address of the Legislator (Shari'a). Shari'a provisions, which are the result of the address of the Legislator (Shari'a), restrict the behaviors of all taxpayers as well as the practices of those who use the power of authority. For this reason, it is not possible to talk about a power equipped with absolute authority in Islamic legal thought. In addition, according to Islamic jurists, who define the pledge contract, which is the founding contract of the power, as a contract based on mutual consent without any pressure or coercion, authority is a right that belongs to the ummah. The shari'a rule, which the rulers are also obliged to abide by, makes the establishment of power dependent on the consent and approval of the governed. Nothing can be acquired without the consent of the owner, nor can it be obtained without the consent and approval of the ummah, who also has power, or the people of Ahl al-hall wal-'aqd (lit. the people of loosing and binding), who are also in power. Accordingly, the founding element of the power is the ummah - in terms of origin. For this reason, the ummah has the right to control the power of which it is the founder. The ummah can use this right individually or collectively. Based on these and similar principles, a number of mechanisms controlling those who exercise power in Islamic legal literature; civil, political and legal institutions emerged. There are a number of examples in which the ṣahāba community directly accounted for and supervised Rashidūn Caliphates during the Age of Gold (al-'Asr al-Ṣa'āda). As it was experienced in the election of the first caliph, two blocks were formed in the form of Anṣar and Muhājir, which had different proposals about who the caliph would be. Similar blockades in many other events resulted in the emergence of various tendencies and schools with different factors and motives in later periods, and these schools turned into political currents that would be referred to as political sects in time. In the field of judiciary, it had turned into a private judicial institution that oversaw the practices of the government or public officials, which was realized as the supervision of the state officials appointed by the head of state during the period of the Prophet and the Rashidun Caliphates, and which would become more institutionalized in the following periods and would be referred to as a cruelty court in the literature. In this study, tenets and institutions to prevent abuse of power will be tried to be identified, based on the principles laid down by classical and contemporary faqih and theorists.

Keywords: Islamic Law, Public Administration, Power, Check, Judicial.

İslâm Hukuk Düşüncesinde İktidarın Kötüye Kullanımını Önleyici İlkeler ve Kurumlar

Öz: İktidar; toplum bireylerini doğrudan ya da dolaylı olarak etkileyen, davranış ve eğilimlerini belirleyen, sosyal, siyasî, iktisadî ve benzeri birçok alanda toplumsal ilişkileri düzenleyen bağlayıcı kararlar alma, aldığı kararlara uymayanlara yaptırım uygulama, dahası fiziksel güç kullanma tekelini elinde bulundurma, bu doğrultuda devlet kurum ve organlarını yönetme gibi yetkilere sahip siyasî bir kurumdur. Bu geniş yetkilere sahip olan iktidarın nasıl sınırlandırılacağı, ne şekilde dengelenip denetleneceği veya bu yetkileri kötüye kullanmasının nasıl önleneyeceği çeşitli siyaset teorisyenleri tarafından inceleme konusu olmuştur. İktidar olgusunu imamet ve hilâfet kavramları çerçevesinde incelemiş olan İslâm hukukçuları meşru bir iktidarın nasıl kurulacağı, meşruiyet çerçevesinde kalarak iktidar yetkisinin nasıl kullanılacağı ve meşruiyet çerçevesinin dışına çıkma halinde ne tür tedbirlerin uygulanacağı hususunda bazı prensipler belirlemişlerdir. Bu prensipler iktidarın kötüye kullanımı problemini hem teorik hem de pratik açıdan önleyici ilkeleri ve denetleyici kurumları içermektedir. Buna göre iktidar ilişkisinin yöneten veya yönetilen her iki tarafı da şâriin hitabı karşısında sorumlu olan taraflardır. Şâriin hitabının neticesi olan şer'î hükümler bütün mükelleflerin davranışlarını sınırlandırdığı gibi iktidar yetkisini kullananların uygulamalarını da sınırlandırmaktadır. Bu sebeple İslâm hukuk düşüncesinde mutlak yetki ile donatılmış bir iktidardan söz etmek mümkün görülmemektedir. Ayrıca iktidarın kurucu sözleşmesi olan bey'at akdini, hiçbir baskı ve zorlamanın ilişmediği karşılıklı rızaya dayalı bir sözleşme olarak tanımlayan İslâm hukukçularına göre otorite ümmetin mülkiyetinde olan bir hakktır. Yönetenlerin de bağlı olmakla mükellef oldukları şer'î hüküm, iktidarın kurulmasını yönetilenlerin rıza ve onayına bağlamaktadır. Herhangi bir şey sahibinin rızası olmaksızın mülk edinilemeyeceği gibi iktidar da sahibi olan ümmet veya ona vekâleten ehlü'l-hal ve'l-akd'in rıza ve onayı olmaksızın elde edilemez. Buna göre iktidarın kurucu unsuru -köken itibariyle- ümmet olmaktadır. Bu sebeple ümmet kurucusu olduğu iktidarı denetleme hakkına sahiptir. Ümmet bu hakkını bireysel veya toplu olarak kullanabilir. Bu ve benzeri ilkelerden hareketle İslâm hukuk literatüründe iktidar yetkisini kullananları denetleyici birtakım mekanizmalar; sivil, siyasi ve hukuki kurumlar ortaya çıkmıştır. Asrısadet döneminde sahabe toplumunun râşid halifeleri doğrudan muhasebe ettiği ve denetlediği birçok örnek mevcuttur. İlk halife seçiminde yaşandığı üzere halifenin kim olacağı konusunda Ensar ve Muhacirler şeklinde, birbirinden farklı teklifleri bulunan iki blok oluşmuştur. Başka birçok hadisede benzer bloklaşmalar daha sonraki dönemlerde farklı etkenler ve sâiklerle birlikte çeşitli eğilimler ve ekollerin ortaya çıkmasıyla sonuçlanmış, zamanla bu ekoller siyasi mezhepler şeklinde anılacak olan siyasi akımlara dönüşmüştür. Yargı alanında ise Hz. Peygamber ve râşid halifeler döneminde bizatihi devlet başkanının atadığı devlet görevlilerini denetlemesi şeklinde gerçekleşen, sonraki dönemlerde ise daha kurumsallık kazanarak literatüre mezâlîm mahkemesi olarak geçecek olan, iktidarın veya kamu görevlilerinin uygulamalarını denetleyen özel bir yargı kurumuna dönüşmüştür. Klasik ve çağdaş fakih ve teorisyenlerin ortaya koyduğu prensiplerden hareketle bu çalışmada, iktidarın kötüye kullanımını önleyici ilkeler ve kurumlar tespit edilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Kamu İdaresi, İktidar, Denetleme, Yargı.

Giriş

İnsanlık tarihi çeşitli iktidar biçimlerine sahne olmuştur. Ortaçağ Avrupa'sında hâkim teokratik düşünce, kökeni tanrısal iradeye dayandırılan, iktidarın Tanrı tarafından verildiği ve Tanrı adına kullanıldığı düşünülen bir iktidar tecrübesini üretmiştir. Saint Paul'un "Tanrı'dan gelmeyen iktidar yoktur. Bütün iktidarlar Tanrı tarafından kurulmuştur. Siyasî iktidarı kullanan kimseye karşı gelenler, Tanrının buyruğuna karşı gelmiş olurlar. Bunlar Tanrı'nın lanet ve husumetini üzerlerine çekerler. Her iktidar Tanrı'yı temsil eder."¹ sözleri teokratik teoriye göre iktidarın sorgulanamaz ve sınırlanamaz bir yetkiyle donatılmış olduğunu ifade etmektedir. Tanrı'nın kurduğu ve temsil edildiği iktidarı denetleyecek ve dengeleyecek bir kuvvet olamayacağından iktidar mutlak bir yetkiye sahiptir. Diğer bir iktidar biçimi olan karizmatik iktidar modelinde ise iktidarı elinde bulunduran kişi, hiçbir ilke ve prensibi kendisi için bağlayıcı kabul etmez, karizmanın iradesi mutlaktır. Herhangi bir kurala bağlı olmadığı için uygulamaları hiçbir şekilde sınırlandırılmaz ve denetlenemez.²

Ortaçağ siyasî tecrübesinin ürettiği teokratik ve karizmatik yönetim anlayışı modern devletin doğuşuna eşlik eden süreçte kuvvetler ayrılığı teorisi ile değişikliğe uğramıştır. İlk nüvelerini Yunan filozofu Aristo'nun (M.Ö. 384-322) attığı, John Locke'un (1632-1704) geliştirdiği ve Montesquieu'nun (1689-1755) sistemleştirdiği kuvvetler ayrılığı teorisi yasama, yürütme ve yargı kuvvetlerinin aynı kişi veya kurumda toplanmamasını ifade eden bir teoridir.³ Bu teori ile Batılı düşünürler iktidarın kötüye kullanılmasının önüne geçmeyi amaçlamışlardır. Geçen zaman içinde kuvvetler ayrılığı teorisiyle amaçlananın siyasî realitede ne ölçüde gerçekleştiği hususu, özellikle Batı'da bu teori etrafında yürütülen tartışmaları da dikkate alan bir başka makalenin konusu olabilir. Bu makalede Ortaçağ siyasî tecrübesinden hareketle İslâm hukukunun sınırlandırılmamış mutlak bir yönetim anlayışına sahip olduğu, iktidarın kimseye karşı sorumlu olmadığı ve iktidarı denetleyici kurumların bulunmadığı şeklindeki iddialardan hareketle iktidarın kötüye kullanımını önleyici ilke ve kurumlar fıkıh disiplini içinde incelenecektir. Çalışmada fıkhi siyasi ahkama dair eserler vermiş fakih ve teorisyenlerin görüşlerinden yararlanılacaktır.

¹ Ayferi Göze, "Hristiyan Düşüncesinde ve Thomas Aquino' Da Siyasî İktidar Karşısında Ferdin Durumu", *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 32/2-4 (1966), 684-692.

² Max Weber, *Ekonomi ve Toplum* (İstanbul: Yarı Yayınları, 2012), 1/335.

³ Celal Büyükc, "Yasama Yürütme Yargı: Platon'dan Montesquieu'ya Devletin Fonksiyonlarına Genel Bir Bakış", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 10/1 (2010), 159-170.

1. İktidarın Kötüye Kullanımını Önleyici İlkeler

1.1. Sorumlu İnsan Sınırlı İktidar

İslâm hukukuna göre insan sorumlu (mükellef) ve sınırlı bir varlıktır. Mükellef insan düşüncesi İslâm hukuk literatüründe şer'î hükmün tanımında yer almaktadır. Şer'î hüküm “Şâriin kulların davranışları ile ilgili hitabı”⁴ ya da “hitabın muktezâsı”dır.⁵ Buna göre insan tüm düşünce ve davranışlarında şâriin hitabı karşısında sorumludur.

Şâriin hitabını yönelttiği sorumluluk alanlarından birisi de iktidar alanıdır.⁶ Şer'î hükmün gereği bey'at akdi ile kurulan iktidar birtakım mükellefiyetler doğurmaktadır. Bey'at akdinin “Allah'ın kitabı ve Rasûl'ünün sünneti üzerine, imâmetin farzlarını yerine getirmen ve adaleti ikame etmen koşuluyla razı olarak sana bey'at ediyoruz”⁷ şeklindeki sığası iktidar yetkisinin mutlak olmadığı, Kitap ve başta olmak üzere şer'î delillerden istinbat edilmiş hükümlerle sınırlandırılmış olduğunu ifade etmektedir. İktidarın bu kurucu sözleşmesi, sözleşmenin her iki tarafına da bir takım görevler vermektedir. Şer'î hukuku uygulama görevini yöneticiye verirken, bu şart ve koşulla itaati yönetilenlere mükellefiyet olarak yüklemektedir. Dinî naslarda devlet başkanına itaatin Allah'a ve Rasûlüne itaatin ardından ve bu ikisiyle kayıtlı olarak gelmesi,⁸ devlet başkanının yetkilerinin şer'î hükümlerle sınırlandırılmış olduğu manasına gelmektedir. Ayrıca devlet başkanına itaati emreden dinî naslar “Allah'ın kitabını ikame ettikleri sürece”⁹ veya “Mâsiyeti emretmedikleri sürece”¹⁰ biçimindeki naslarla takyid edilerek yöneten ve yönetilen arasındaki yetki-itaat ilişkisi şer'î hukuk ile sınırlandırılmaktadır. Fikhî siyasî ahkâmı içeren eserlerin ilk müelliflerinden olan Ebu Yala el-Ferrâ (ö. 458/1066), imamın uygulamaları dinî

⁴ Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed el-Âmidî, *el-ihkâm fi usûli'l-ahkâm* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbu'l-Arabî, 1404/1983), 1/135.

⁵ Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed b. Nüceym, *Resâilu İbn Nüceym el-iktisadiyye-er-Resailü'z-Zeyniyye fi mezhebi'l-Hanefiyye* (Kahire: Dârü's-Selam, 1419/1998), 507.

⁶ Allah Rasulü (s.a.v.) meşhur bir hadisinde devlet başkanının halkından, babanın aile fertlerinden, annenin evinden, konumu ve görev alanına göre her bir insanın yönettiklerinden sorumlu olduğunu haber vermektedir. Ebü Abdillâh Muhammed b. İsmail, Buhârî, *el-Camiü's-sahîh* (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001) “Kitâbu'l-Cuma”, 11. Ve sorumluluğu oranında insan zerre kadar yaptığı iyilik ve kötülüğün karşılığını görecektir. (ez-Zilzâl 99/7, 8). Keza Allah Rasulü (s.a.v.) yönetimin emanet olduğu, onu hakkıyla eda etmeyen kimse için kıyamet günü nedamet olacağı uyarısında bulunmaktadır. Ebü'l- Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahihü Müslim* (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübü'l-Arabiyye, 1374/1955) “İmâre”, 4. Yine bir başka hadisinde Allah'ın, yönetim emanetini üzerine alan kimseleri yönettikleri insanlar hakkında hesaba çekeceğini ifade etmektedir. Müslim, “İmâre”, 44.

⁷ Ebü Ya'la Muhammed b. el-Hüseyin el-Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1434/2013), 25.

⁸ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altıntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), en-Nisâ 4/59. “Şayet Allah'a isyanla emredilirse ne dinlenir ne de itaat edilir.” Bkz. Buhârî, “Ahkâm”, 4.

⁹ Ebü İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Babi el-Halebî, 1382/1962), “Cihad”, 28.

¹⁰ Tirmizî, “Cihad”, 28.

ahkâmın ve adaletin muktezasının dışına çıkmışsa kabul etmenin caiz olmadığını söyler.¹¹ İbn Hacer (ö. 852/1449) “*Dinî ikame ettikleri sürece itaat edin*”¹² hadisinden hareketle, dinî ahkâmın dışına çıktıklarında yönetimin onlardan çıkmış olacağını,¹³ Bedreddin el-Aynî (ö. 855/1451) ise devlet başkanının görev süresinin dinî ahkâmı uygulamasına bağlı olduğunu ifade etmektedir.¹⁴

Bununla birlikte İslâm hukuk literatüründe devlet başkanında aranan şartlardan biri olarak zikredilen ‘adalet’ kriterinin “*Şâriin emirlerine riayet etmek*”¹⁵ şeklinde tanımlanmış olması veya görevlerini yürütürken şer’î hükümlerin hilâfına hareketin (fısk), devlet başkanlığı görevinden azil gerekçesi olarak kabul edilmesi¹⁶ iktidarın kötüye kullanımını önleyici başlıca ilkelerdir.

Mâverdî (ö. 450/1058),¹⁷ İbn Haldûn (ö. 808/1406),¹⁸ Tehânevî (ö. 1158/1745),¹⁹ Kettânî (ö. 1382/1962)²⁰ gibi fakih ve düşünürler hilâfet kavramını tanımlarken bu kuruma ‘dini koruma/hirâsetü’-d-dîn’ ya da ‘dini ikame etme/ikâmetü’-d-dîn’ görevlerini yüklemektedirler. Görüldüğü üzere hilâfet tanımı, herkesten önce devlet başkanının dini koruma mükellefiyetinin olduğu konusunda güçlü bir vurgu taşımaktadır. Meşruyetini koruyabilmesi dini koruması ve uygulaması koşuluna bağlanmış bir devlet başkanının yetkilerinin mutlak olmadığı aşikârdır. Yine hilâfet tanımında geçen “Nebî’ye (s.a.v.) halef olma” ifadesi, birçok Kur’an ayetiyle, sadece Rabbinden kendisine indirilene tabi olması emredilen²¹ Rasûle halef olmadır. Rasûlün halifesi sıfatıyla iktidar yetkisini kullanan bir kimsenin, Rasûlün sahip olmadığı mutlak bir yetkiye sahip olması düşünülemez. Bu sebeple Nebî’nin (s.a.v.) ilk halefi ve Müslüman toplumun ilk halifesi Hz. Ebû Bekir’in “*Allah’a itaat ettiğim sürece bana itaat edin. Ona*

¹¹ Ferrâ, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 22.

¹² Buhârî, “Menâkıb”, 2.

¹³ Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi-şerhi Sahihi’l-Buhârî* (Beirut: Dârü’l-Ma’rife, 1379/1959), 13/116.

¹⁴ Ebû Muhammed Bedrüddin el-Aynî, *Umdetü’l-kârî şerhi Sahihi’l-Buhârî* (Lübnan: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1421/2001), 16/103.

¹⁵ Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye* (Kahire: Dârü’l-Hadîs, 1427/2006), 42.

¹⁶ Ebû Ya’la Muhammed b. el-Hüseyn el-Ferrâ, *el-Mu’temed fi usûli’-d-dîn* (Beirut: Dârü’l-Meşrik, 1393/1974), 223.

¹⁷ Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 15.

¹⁸ Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed, *Mukaddimetü İbn Haldûn* (Dimeşk: Dâru Ya’rub, 1425/2004), 1/365.

¹⁹ Muhammed Hâmid et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtü’l-fünûn* (Beirut: Mektebetü Lübnan, 1416/1996), 1/259.

²⁰ Muhammed Abdülhay el-Kettânî. *et-Terâtîbü’l-idâriyye* (Beirut: Dârü’l-Erkam İbn Ebi’l-Erkam, ts.), 1/79.

²¹ el-A’râf 7/203.

*isyan ettiğimde bana itaat yükümlülüğünüz yoktur*²² şeklindeki ifadeleri iktidar yetkisinin mutlak olmadığı, şer'î hükümlerle sınırlı olduğuna güçlü bir vurgu yapmaktadır.

Osmanlı hukukçusu ve şeyhülislâm Ebussuûd Efendi'nin bir fetvasında yer alan "*nâ meşru nesneye emr-i sultanî olmaz*"²³ ibaresi de devlet başkanının şer'î hukuka aykırı düzenlemeler yapamayacağını ve hukukun üstünde bir konumunun olmadığını ifade etmektedir. Fıkıh ve Siyaset adlı eserinde Asım Cüneyd Köksal Osmanlı özelinde siyasî otorite ve şer'î hukuk ilişkisi hakkında şu tespitleri yapmaktadır:

İslâm hukukunu uygulayan diğer bütün devletlerde olduğu gibi Osmanlı devletinde de şer'î hukuk, devletin vaz' ettiği ve devletle kaim bir hukuk olmayıp, devletler üstü ve devleti önceleyen bir hukuktur. Fıkıh ilminin konu edindiği şer'î ilkeler tüm Müslüman devletler gibi Osmanlılar tarafından da bağlayıcı kabul edilmiştir. Osmanlı hükümdarının, Avrupa'da ortaya çıkan mutlakiyet rejimlerinde olduğu gibi yasaya bağlı olmayan ve yasanın üstünde bir konumunun olmadığını söylemek gerekir.²⁴

Sonuç itibariyle iktidar yetkisini kullananlar dâhil olmak üzere tüm Müslümanların her türlü davranışlarını İslâm hukukunun ilkelerine uygun yapma zorunluluğu olduğundan siyasî iktidarın mutlak bir yetki ile donatılmış olduğu söylenemez. Devlet veya iktidar hukukun vaz' ettiği, görev ve yetkilerini belirleyerek sınırlandırdığı kurumlardır.

1.2. Şer'î Yasa Beşerî İcra

İslâm hukuk düşüncesinde bey'at akdi, toplumun yöneten veya yönetilen şeklindeki tarafları arasında ve her iki tarafın da mükellef olduğu şer'î ahkâmı tenfiz etmek üzere yapılmış bir sözleşme olarak görülmektedir.²⁵ Bu sebeple devlet başkanının yetkisi Allah'ın mutlak otoritesi, fert ve toplum için vaz' ettiği şer'î hükümlerin egemenliği ile kayıtlıdır. Devlet başkanının yetkisi hukuku *tenfiz/yürütme* ve hukuka aykırılıkların çözümüne kavuşturulduğu *kaza'/yargı* ile ilgili olup 'hüküm vaz etme' anlamında *yasama* ile ilgili değildir.²⁶ Bu anlamında hüküm vaz etme klasik lite-

²² Ebû Muhammed Cemâlüddîn İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye* (Beirut: Mektebetü't-Türasi'l-İslâmi, ts.), 3-4/661.

²³ Ahmet Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri, Kanuni Sultan Süleyman Devri Kanunnameleri* (İstanbul: Fey Vakfı, 1992), 4/53.

²⁴ Cüneyd Asım Köksal, *Fıkıh ve Siyaset, Osmanlılarda Siyaset-i Şer'iyye* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 145.

²⁵ Abdülvehhâb Hallâf, *es-Siyâsetü's-Şer'iyye* (Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1931/1350), 58; Muhammed Y. Musa, *Nizâmü'l-hüküm fi'l-İslâm* (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 100.

²⁶ Abdülkerîm Zeydân, *Mecmûatü buhâsi fihhiyye* (Beirut: Mektebetü'l-Kuds, 1406/1986), 93.

ratürde eş-şer' terimi ile ifade edilmekte olup Allah'a ait bir hak olarak görülmektedir.²⁷

Kulların düşünce ve davranışlarıyla ilgili hitâbın/hükmün kaynağının kim olduğu konusu, fıkıh usulü ilmine dair telif edilmiş eserlerin tümünde öncelikle incelenmiş bir konudur. Şer'î hükmün vâzı, konusu ve muhatabını "Hâkim", "Mahkûmun fih" ve "Mahkûmun aleyh" başlıkları altında incelemiş olan usûl âlimlerinin bu tasnifine göre insan, ister yöneten ister yönetilen konumda bulunsun "Mahkûm"dur ve yegâne "Hâkim" olan şâriin kendisi ile ilgili hitabı ile kayıtlıdır. Yöneten konumunda olan devlet başkanı da insanların işlerinin idaresi ile ilgili olan şer'î hükümleri uygulamakla mükelleftir. Buna göre İslâm hukuk düşüncesinde devlet başkanı, ibtidaen yasa yapma anlamında yasama yetkisine sahip değildir. Gazâlî (ö. 505/1111), Hâkim-Mahkûm ilişkisi bağlamında devlet başkanının konumuyla ilgili şu değerlendirmeleri yapmaktadır:

el-Hâkim hitâbın sahibidir. Hükmün geçerli olma hakkı Yaraticı ve emir sahibinden başkasına ait değildir. İnsan, Mâlik'in mülkünde O'nun hükmünü icra edendir. Yaraticıdan başka Mâlik yoktur; hüküm ve emir verme ancak O'na aittir. Nebî (s.a.v.), sultan (devlet başkanı), (ailede) baba ve koca bir şeyi emrettiklerinde, Allah'ın kendilerine itaati vâcip kılmış olması dolayısıyla vâcip kılıcı olabilmektedirler... Öyleyse vâcip, Allah'a itaat ve Allah'ın kendilerine itaat etmeyi vâcip kıldığı kişilere itaattir.²⁸

Keza İslâm hukukunda önemli bir esası teşkil eden "hak" teorisi açısından da teşrî' Allah haklarından bir hak olarak görülmektedir. Teşrî' alanını insanların hiçbir şekilde nasibinin olmadığı alan olarak gören Şâtıbî (ö. 790/1388) konuyla ilgili şu değerlendirmeleri yapmaktadır.

Helali haram, haramı helal kılmak ve benzerleri Allah haklarındandır. Çünkü bu yeniden bir teşrî' (hüküm koyma), insanları gereği ile icbar edecek şer'î küllî bir kuralın inşası demektir. Hâlbuki insanların buna yetkileri yoktur. Zira kendisiyle helal ve haram hükmü verilen tahsîn ve takbîh akılların işi değildir. Bu alan Allah'tan başka kimsenin nasibinin olmadığı bir alandır.²⁹

Buna göre statüsü ne olursa olsun insanın konumu ilâhî iradenin kay-

²⁷ Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, 1414/1994), 8/176. Dini tebliğ ve tebyin görevlerinden dolayı Rasul (s.a.v.) için de kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Muhammed Murtazâ ez-Zebidî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs* (Kuveyt: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1421/2001), 21/266.

²⁸ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997), 1/157.

²⁹ Ebû İshak İbrâhim b. Musa b. Muhammed el-Gırnati eş-Şâtıbî, *el-Muvafakât* (Huber: Dâru İbn Affân, 1417/1997), 2/103.

naklık ettiği yasaları icra etmektedir.³⁰ Yasama anlamında hâkimiyet tamamen insan iradesinin dışında ve üstünde Allah'a ait olmakla birlikte, Allah, vaz' ettiği hükümlerin icrasını insana bırakmıştır.³¹ Bu bağlamda dinî literatürde insanın Allah'ın halifesi biçiminde betimlenmesi ile devlet başkanının halife olarak betimlenmiş olması arasında sıkı bir anlam ilişkisi vardır. İlki genel anlamda Allah'ın hükümlerini idrak edebilecek akıl-la donatılmış olması ve bu hükümleri yeryüzünde uygulamakla mükellef kılınmış olmasından dolayı insan için kullanılırken ikincisi insanların işlerinin idaresi ve ilişkilerinin düzenlenmesi gayesiyle Allah'ın mülkünde ve kulları üzerinde Allah'ın hükümlerini uygulama makamında bulunmasından dolayı devlet başkanı için kullanılır. İbn Âşûr (ö. 1394/1973) Allah'ın halifesi terkibiyle, mülkünde tasarruf noktasında bir şeyin sahibinin halefi olan kişinin kastedildiğini, Âdem'in (a.s.) hilâfetinin, vahiy ile gelen Allah'ın muradını uygulayarak yeryüzünü imar etmesi şeklinde olduğunu ifade etmektedir.³²

İslâm hukuk düşüncesinde insanın konumu Allah'ın vaz etmiş olduğu hükümlerin uygulayıcısı anlamında halifelik konumu olduğundan modern anlamıyla yasama faaliyeti insana ait bir husus olarak değerlendirilmemektedir. İslâm hukuk düşüncesinde yasama otoritesinin var olduğu görüşünü ileri süren Abdülvehhâb Hallâf (ö. 1375/1956) gibi çağdaş düşünürler dahi bununla, şer'î hükümleri dinî naslardan istinbat eden müctehidlerin otoritesini kastetmektedirler.³³ Abdülkâdir Üdeh (ö. 1374/1954) de hâkimiyet mutlak anlamda Allah'a ait olduğundan Allah'ın halifesi insanın otoritesinin Allah'ın mutlak otoritesine bağlı sınırlı bir otorite olduğunu ifade etmektedir.³⁴ Mevdûdî'ye (ö. 1399/1979) göre ise İslâm hukuku açısından hâkimiyeti hiçbir şekilde sınırlanamayan ve mutlak emretme yetkisine sahip bir tek Hâkim vardır ki o da Allah'tır. Hukuku vaz' eden, vaz' ettiği hukuka kendisi bağlı olmayan fakat yarattıklarını da bu hukuka itaatle mükellef kılan üstün irade Allah iradesidir. Böyle bir irade herhangi bir insan ya da toplumda herhangi bir sınıf veya zümre için söz konusu edilemeyeceğinden Allah'ın hâkimiyeti bölünmez, paylaşılmaz ve devredilemez.³⁵ Batılı siyaset düşüncesi ile İslâmî siyaset düşüncesi arasındaki en önemli ve esaslı farklılık budur.

³⁰ Talip Türcan, *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2001), 165, 166.

³¹ Türcan, *İslâm Hukukunda Devletin Egemenlik Unsuru*, 133, 134, 147.

³² Ebû Abdillâh Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Âşûr, *Tefsirü't-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dârü't-Tunisiyye, 1404/1984), 1/399.

³³ Hallâf, *es-Siyâsetü's-şer'iyye*, 40, 41.

³⁴ Abdülkâdir Üdeh, *el-İslâm ve evzâne's-siyâsiyye* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981), 81.

³⁵ Ebü'l-Alâ Mevdûdî, *Nazariyyetü'l-İslâm ve hedîyye fi's-siyâse ve'l-kânûn ve'd-düstûr* (Dımeşk: Dârü'l-Fikr, 1399/1979), 33, 250-251.

Modern devletin unsurlarından birisi olarak görülen halk, egemenliğin kaynağıdır. Hem yasa hem de icra olmak üzere her iki otorite de temsilcilerinin şahsında ulusa aittir. Bu, İslâmî yönetimde ümmet biçiminde karşılık bulur fakat ümmet, iradesini, şâriin fiiller hakkındaki hitabına endekslemiş bir topluluktur. Modern devlet ile İslâmî yönetim arasındaki yapısal en önemli farklılığın bu olduğunu ifade eden Wail Hallağ'a göre "Hâkim olan yalnızca Allah olduğuna göre, bu ima halkın kendisinin ne egemenliğe ne de (modern devlet anlamında) bağımsız bir siyasî ve yasal iradeye sahip olmadığı anlamına gelir."³⁶ Bu nedenle modern devletin halkı ile İslâmî yönetimin ümmeti farklıdır. "Modern devletin egemenliği öz yapının iç diyalektiğini temsil ederken, İslâmî yönetim kendi dışında ve kendisinden daha yüksek bir egemen iradeye bağlıdır."³⁷

İslâmî yönetimin kurucu sözleşmesi bey'at akdinin her iki tarafı da (imam ve seçici kurul) mükellef olduklarından iradelerini şâriin hitabına bağlamış taraflardır ve meşrulukları kendilerinin dışında şer'î hükümleri uygulamalarıyla kazanacakları bir değer olmaktadır. Şer'î hükümleri uygulamak üzere kamu otoritesini kuran; iktidarı belirleyen ümmettir. Diğer bir ifadeyle ümmet yürütmenin kaynağıdır fakat yasanın kaynağı şer'î hükümlerdir. Bu hükümler ya doğrudan ya da ictihad usulüyle naslardan istinbat edilmektedir.³⁸ Dolayısıyla siyaset biliminde ülke içinde 'en üstün irade' olarak tanımlanan iktidar,³⁹ kendisinin de üstünde bir iradenin belirlediği normlar çerçevesiyle baştan sınırlandırılmıştır. Modern devlet modelinde görülen yasanın iktidar merkezli (yasama meclisi tarafından) üretildiği bir model İslâm siyasî düşüncesinde olmadığından yürütme kuvveti, aynı zamanda yasama kuvvetini elinde bulundurmuş olmamakta, böylece bey'at akdinin tarafları olan yöneten ve yönetilenler, kendilerinden üstün bir kaynaktan gelen kurallara boyun eğerek yetki ve davranışları zaten sınırlandırılmış olmaktadır.

Netice itibarıyla yasama, yürütmeyi elinde bulunduran devlet başkanının yetkisinde değildir ki, onu diğer başka bir kuvvetle sınırlandırma gereği duyulsun. Yürütme zaten şer'î hükümlerle sınırlandırılmış bir kuvvettir. Dolayısıyla yasanın, yürütmenin de uymak ve uygulamakla mükellef olduğu üstün bir iradede kaynaklanmış olması, yürütme yetkisini kötüye kullanmasını önleyici diğer bir ilkedir.

³⁶ Wael B. Hallağ, *ed-Devletü'l-müstahyele; el-İslâm ve's-siyâseti ve me'zakü'l-hadâseti'l-ahlâkî* (Beyrut: Merkezü'l-Arabî, li'l-Ebhâsi ve Dirâsâti's-Siyâsât, 1435/2014), 105-106.

³⁷ Hallağ, *ed-Devletü'l-müstahyele*, 279.

³⁸ Hallâf, *es-Siyâsetü's-şer'îyye*, 40-41.

³⁹ Halis Çetin, *Siyaset Bilimi* (İstanbul: Orion Kitabevi, 2012), 33.

1.3. Kısıtlı Kanunlaştırma

Dinî naslar içerisinde sübûtu ve delâleti kat'î olan nasların bulunması yani bazı hükümlerin ictihada açık olmayıp doğrudan naslarla belirlenmiş olması iktidarın kötüye kullanımını önleyici diğer bir ilkedir. Zira “*Nassın bulunduğu yerde ictihada mesağ yoktur.*”⁴⁰ Bu fıkıh kaidesine göre devlet başkanının yetkisi, nassın bulunduğu birçok alanda doğal olarak sınırlandırılmış olmaktadır. Nassın bulunmadığı alanlarda ise icihad ve kanunlaştırma, ehliyet gerektirmektedir. Hakkında açık hükmün bulunmadığı meselelerle ilgili müctehitlerin icihadları ‘hüküm koyma’ değil, dinî naslarda ya mantûk⁴¹ ya da mefhum⁴² olarak zaten mevcut olan hükümlerin bulunup açığa çıkartılması anlamında ‘hüküm çıkartma’ (istinbat) işlemidir.⁴³ İctihadın kaynağı dinî naslar olduğuna göre hükümleri istinbat edecek kişiler de fakih ve âlim kimselerdir.⁴⁴ Devlet başkanı icihad ehliyetine sahipse, tıpkı diğer müctehidler gibi icihad ederek hukuk üretimine katkıda bulunabilir. Fakat bunu yapabilmesi yürütme yetkisini elinde bulundurmasından dolayı değil, dinî metinlerde var olan hükmü istinbat etme usul, yöntem ve araçlarının bilgisine sahip olmasından dolayıdır.⁴⁵ Şayet devlet başkanı müctehid değilse kendisi hukuk üretimine katkıda bulunamaz, bir düzenleme yapmak istediğinde ehliyetine sahip kimselerin sunacağı ictheadlardan birini kanunlaştırarak yapar. Kanunlaştırma yetkisinin devlet başkanına ait olduğu râşid halifelerin uygulamaları ve sahabenin icmâsı ile sabittir.⁴⁶ Bu uygulamalardan hare-

⁴⁰ Muhammed Mustafa ez-Zühaylî, *el-Kavâidü'l-fikhiyye ve tatbikâtuha fi'l-mezâhibi'l-erbaa* (Dimaşk: Darü'l-Fikr, 1420/2006), 1/499.

⁴¹ Lafzın sözde zikri geçen ve ifade edilen mâna anlamında usûl-i fıkıh terimi. Bkz. Ferhat Koca, “Mantûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/31-33.

⁴² Lafzın sözde zikri geçmeyen mânaya delâlet etmesini ifade eden usûl-i fıkıh terimi. Bkz. Ferhat Koca, “Mefhum”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28/350-353.

⁴³ H. Yunus Apaydın, “Siyasî Hayat-Sosyal Hayat”, İlmihal, *İslâm ve Toplum* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 292.

⁴⁴ İmâmü'l-Haremeyn Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh el-Cüveynî, *Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem* (Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1435/2014), 260.

⁴⁵ Köksal, *Fıkıh ve Siyaset*, 146.

⁴⁶ Örneğin Hz. Ebu Bekir, hilafeti döneminde beytûlmalden insanlara dağıtım yaparken eşit dağıtmayı tercih ederken Hz. Ömer, Allah Rasulü'ne karşı savaşmış olanla onunla birlikte savaşan, zenginle fakiri vs. eşit tutmanın doğru olmadığını düşünüyordu. Muhammed b. Afifi el-Bacuri Hudaî, *Tarihü't-teşrii'l-İslâmî* (Beyrut: Darul-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 81. Fakat Hz. Ebu Bekir devlet başkanı olduğundan valiler ve kadılar onun benimseydiği ictheada göre uygulama yapıyorlardı. Farklı bir ictheadı benimsemiş olmasına rağmen Hz. Ömer de buna uyuyordu. Lakin Hz. Ömer halife olduğunda dağıtımın ihtiyaç ve öncelik durumuna göre yapılmasını emretti. Valiler ve kadılar Hz. Ömer'in benimsemiş olduğu ictheada göre malları dağıttılar. Böylece devlet başkanı herhangi bir ictheadı benimsediğinde, farklı ictheadı benimsemiş olsalar dahi Müslümanların devlet başkanına uyması gerektiği konusunda sahabe icmâi olmuş oldu. Hz. Ebu Bekir'in mürtetlerle savaşı, Hz. Ömer'in önceki uygulamadan farklı olarak Irak arazilerini savaşanlara taksim etmeyip Müslümanların geneli için daimi gelir haline getirmesi yine Hz. Ömer'in üç talakla boşama, Hz. Osman'ın Kuran'ın Kureyş lehçesiyle yazdırma kararı

ketle fakihler “*İctihadi meselelerde hâkimin hükmü ihtilafı kaldırır*”⁴⁷ şeklinde fikhi bir kaide ortaya koymuşlardır.

Sübûtu ve delâleti kat’î olan naslar kamusal hayatın önemli bir bölümünü ana hatlar ve genel esaslar itibariyle belirlemektedir. Bu naslar ilgili oldukları alanı yürütmenin müdahalesine kapalı hale getirmektedir. Örneğin cinayet, hırsızlık, yol kesicilik, zina vb. fiillerin açık naslarla haram kılınmış olması, bazı yönleri ile mezhepler arası görüş farklılıkları olmakla birlikte bu suçlara verilecek cezaların ve uygulanacak hadlerin ana hatlarıyla belirlenmiş olması yürütmenin yargı alanına müdahalesini ortadan kaldırmaktadır.⁴⁸ Keza ana hatlarıyla mülkiyet çeşitlerinin, mülk edinme hakları ve yollarının belirlenmiş olması,⁴⁹ bu alanları, kanunlaştırma yetkisini elinde bulunduran devlet başkanının keyfi bir şekilde tasarrufta bulunamayacağı alanlar haline getirirken, iktisadî anlamda toplumun kalkınması ve servetin adil paylaşımının temin edilmesi hususunda güvence oluşturmaktadır. Aynı şekilde devletin gelir ve giderleri içinde önemli bazı kalemler şer’î naslarca belirlendiği için bu konu da büyük ölçüde yürütmenin inisiyatifine bırakılmamıştır. Zekât, haraç, öşür ya da olağanüstü hallerde ihtiyaç durumuna göre alınabilecek vergiler şer’î nisap miktarlarınca ve şeriatın belirlediği kriterler gözetilerek alınır. Örneğin devlet başkanının zekât mallarını şer’î hükmün belirlediği sınıfların dışında başka alanlara aktarması veya belirlenen ölçünün üzerinde zekât toplaması gibi bir yetkisi yoktur. Aynı şekilde akitler, ticari hayatı düzenleyen kurallar genel esaslar itibariyle açık naslarla belirlendiği için devlet başkanının kanunlaştırma faaliyetini sınırlandıran hususlardır. Benzer şekilde sosyal hayatın, kadın erkek ilişkilerinin düzenlenmesi ile ilgili evlilik, boşanma, nafaka vb. hükümler de, mezhepler arası icthad farklılıkları olmakla birlikte genel esaslar açısından naslarla belirlenmiştir. Hatta İslâm toplumunun diğer toplumlarla -devletlerarası- ilişkiler ve anlaşmalarla ilgili usul ve esaslar naslarla belirlenmiştir. İslâm toplumunda yaşayan zimmîler veya müste’men statüsünde bulunan yabancıların dahi hakları iktidarın keyfi uygulamasına bırakılmamış, şeriatın güvencesi altına

vb. konuyla ilgili bilinen örneklerdir.

⁴⁷ Şehabeddin el-Karafi, *el-Furûk-envârü’l-burûk fi envâi’l-furûk* (Kahire: Âlemü’l-Kütüb, ts.), 2/103.

⁴⁸ Devlet başkanının af yetkisi yoktur. Allah Rasûlü (s.a.v.), Kureyş kabilesinden bir grup insanın, hırsızlık yapan bir kimseyi affetmesi için aracı olduklarında şöyle buyurdu: “*Bu camî bu tende tutan (Allah)a yemin ederim ki Muhammed’in kızı Fâtîma hırsızlık yapsa, onun da elini keserdim!*” Müslim, “Hudûd”, 9..

⁴⁹ Doğal kaynakları ve madenleri kamu mülkiyetine tahsis eden açık naslardan birisinde Allah Rasûlü (s.a.v.), şöyle buyurmaktadır. “*Müslümanlar üç şeyde ortaktr. Su, mera ve ateş.*” Bkz. Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Davûd* (Beirut, Mektebetü’l-Asriyye, ts.), “İcâre”, 26.

alınmıştır.⁵⁰ Müslüman fatihlerin fethettiği topraklarda gayri müslimler bu hükümlerin gereği dinlerini değiştirmeye zorlanmamışlardır.⁵¹ Sözü edilen bu alanlarda sübûtu veya delâleti zannî olan naslardan kaynaklı birçok ihtilaf mevcuttur. Bu sebeple örneğin Osmanlı Devleti'nde hukuk güvenliğini ve kamu düzenini sağlamak için Hanefi mezhebinin görüşlerine göre hüküm verilmesi benimsenmiştir.⁵²

Kanunlaştırma icthad usul ve yöntemleriyle sınırlandırılmış olmakla birlikte kanunlaştırmanın yapılacağı alanlar da sınırlandırılmıştır. Kanunlaştırma, kamu otoritesini gereklilik haline getiren ve düzen sağlamayı gerektiren kamusal alanlarla sınırlıdır. Bu sebeple kanunlaştırma sadece kamusal alanda ve ihtiyaç olduğu ölçüde yapılmaktadır.⁵³ Bu kısıtlamalarla birlikte iktidar yetkisinin kötüye kullanılabileceği alanlar daha da daraltılmış olmaktadır.

2. İktidarın Kötüye Kullanımını Önleyici Kurumlar

Buraya kadar zikredilen ilkeler iktidarın yetkilerini olabildiğince sınırlayan ve kötüye kullanımını önleyici teorik tedbirlerdir. İslâm hukuk düşüncesi bu tedbirlere ilaveten uygulama düzeyinde iktidarın kötüye kullanımını önleyici kurumları da belirlemiştir. Bu kurumlar sosyal, siyasî ve hukukî düzlemde iktidarın uygulamalarını denetleyici ve iktidarın kötüye kullanımını önleyici kurumlardır.

2.1. Toplum ve Sivil İnişiyatifler

İslâm'ın toplumsal ilişkileri (muamelât) düzenlemeye yönelik hükümleri içeren bir din olması, bu hükümleri uygulayacak bir kamu otoritesinin ve yürütme erkinin varlığını zorunlu kılmaktadır. Dinî naslarda muamelâta dair teklîfi hitapların Müslümanların umumuna yöneltilmiş olması, bunları uygulayacak bir icra organını var etmenin Müslümanların geneline yöneltilmiş bir mükellefiyet olduğu şeklinde değerlendirilmiştir. Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) kelâmcıların, muamelâta dair ayetleri, ahkâmı tenfiz edecek bir imamı belirleme yükümlülüğünün Müslümanlar üzerine farz olduğuna delil olarak kullandıklarını nakletmektedir.⁵⁴ İslâm

⁵⁰ "Dinde zorlama yoktur." Bakara, 2/256. "Dikkat edin! Kim antlaşmalıya zulmeder veya hakkını vermezse yahut gücü üstünde bir şey ile yükümlü tutarsa veya rızası olmaksızın ondan bir şey alırsa, şüphesiz ben kıyamet günü ona delili ile galip geleceğim." Ebû Dâvûd, Sünen, "Harac", 33

⁵¹ Muhammed Ahmet Müfti, *Erkân ve damânâtı'l-hükmi'l-İslâmî* (Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1417/1996), 137, 138.

⁵² Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Akif Aydın, "İslâm Hukuku'nun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları* I-Bahar (2006), 11-21.

⁵³ Müfti, *Erkân ve damânâtı'l-hükmi'l-İslâmî*, 140.

⁵⁴ Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1401/1981), 11/235.

âlimleri Müslümanların mükellef olduğu hükümleri onlar adına icra ettiğinden devlet başkanlığı makamının ümmete vekâlet ve nâiblik makamı olduğunu ifade etmişlerdir. Örneğin Bâkillânî (ö. 403/1013) imamın “*üm-metin vekili ve nâibi*”⁵⁵ olduğunu ifade etmektedir. Cüveynî (ö. 478/1085) ise “*İmam, ahkâmın tenfizi hususunda nâib kılınmıştır*” der.⁵⁶ İktidarın âmme adına yürütülen nâiblik görevi olmasından siyasî otoriteyi belirleme hakkının gerçekte ümmete ait bir hak olduğu anlaşılmaktadır. Şayet iktidar Müslüman toplumun mükellef olduğu ahkâmı tenfiz için gerekli görül-müşse ve devlet başkanı ümmetin vekili ve nâibi ise bu durumda iktidarın kurucu tarafı toplum olmaktadır. Cumhuriyetin bu görüşü üzerinde ittifak ettiğini söyleyen Kalkaşendî (ö. 821/1418), kendisini görevlendiren olmadığı sürece bir vali ya da kadının hususi velâyete sahip olamamasına kıyas ederek, kendisini umumi velâyete görevlendiren âmme olmadan da kim-senin âmme velâyetine sahip olamayacağını ifade etmektedir.⁵⁷

İslâm hukuk düşüncesinde iktidarın toplum adına yürütülen nâiblik görevi olarak görülmesi aynı zamanda topluma, kendisi adına yüklendiği bu görevi doğru kullanıp kullanmadığı noktasında denetleme hakkı ve sorumluluğu da vermektedir. Bâkillânî konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır. “*İmam üstlendiği işlerin hepsinde ümmetin vekili ve nâibidir. Ümmet de düzeltme ve doğrultma, hatırlatma ve uyarma hususlarında, gerektiğinde bir hakkı ondan alma ve halli gerektiren bir suç işlediğinde hal etme hususlarında onun arkasındadır.*”⁵⁸

Bunlara ilaveten, İslâm inancında yer alan mükellef insan anlayışı, toplumun Müslüman bireyelerine, dinî terminolojide “münker/kötülük” olarak tanımlanmış fiilleri önlemeyi şer’î bir mükellefiyet olarak yüklemektedir. Dolayısıyla toplumun hiçbir ferdi gerek iktidar tarafından gerek herhangi bir kimse tarafından gerçekleştirilmiş olsun hiçbir kötülük karşısında kayıtsız kalmaz. Bir hadisi şerifte Allah Rasûlü (s.a.v.) şöyle buyurmaktadır: “*Sizden her kim bir kötülük görürse, onu eliyle değiştirsin. Şayet eliyle değiştirmeye gücü yetmezse, diliyle değiştirsin. Diliyle değiştirmeye de gücü yetmezse, kalbiyle düzeltme cihetine gitsin ki, bu imanın en zayıf derecesidir.*”⁵⁹ Kur’an-ı Kerim kimi kavimlerin Allah’ın lanetine uğramalarının sebeplerinden birisi olarak kötülüklere kayıtsız kalmalarını zikretmektedir. “*İsrâiloğulları’ndan kâfir olanlar, Dâvûd ve Meryem oğlu İsa diliyle lânetlenmişlerdir. Çünkü onlar isyan etmişlerdi ve sınırı aşıyorlardı. İşledikleri*

⁵⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkillânî, *Temhîdül-evâil ve telhisü’d-delâil* (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekafiyye, 1407/1987), 176.

⁵⁶ Cüveynî, *Gıyâsü’l-ümme*, 391.

⁵⁷ Şehâbeddin Kalkaşendî, *Meâsirü’l-inâfe fi meâlimi’l-hilâfe* (Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1405/1985), 1/48.

⁵⁸ Bâkillânî, *Temhid*, 176.

⁵⁹ Müslim, “İman”, 78.

kötülükten birbirlerini vazgeçirmeye çalışmıyorlardı.”⁶⁰ Allah Rasûlü (s.a.v.) bu ayeti zikrettikten sonra ümmetinin aynı lanete uğramaması için şu uyarıda bulunmaktadır: “... Allah’a yemin olsun ki siz (ya) iyiliği emreder kötülükten menedersiniz, zalime engel olup onu hakka döndürürsünüz ve onu hak üzere tutarsınız ya da Allah onları lanetlediği gibi sizi de lanetler.”⁶¹

Dinî naslar umumi anlamda ma’rufu emretmeyi ve münkerden nehyetmeyi emretmenin yanında bir de hususi anlamda yöneticilere iyiliği emretme ve kötü uygulamalardan onları nehyetmeyi emretmektedir. Bu meyanda Rasûl (s.a.v.)’den nakledilen bazı hadisler şu şekildedir: “Şüphesiz insanlar zalimi gördükleri zaman, güçleri yettiği halde ona mani olmazlarsa, Allah’ın azabının hepsi üzerine inmesi pek yakındır.”⁶² Nebî (s.a.v.) bir defasında Ka’b b. Ücrâ’ya (r.a.) “Allah seni sefihlerin yönetiminden korusun.” buyurdu. Ka’b “Sefihlerin yönetimi de nedir?” diye sorduğunda Nebî (s.a.v.) şöyle beyan buyurmuştur: “Benden sonra yöneticiler olur. Onlar hidâyetime uymazlar ve sünnetimi de tâkip etmezler. Her kim onların yalanlarını doğrular ve zulümlerinde onlara yardım ederse, işte onlar benden değildir ve ben de onlardan değilim! Onlar (Cennetteki) havzıma gelemezler. Her kim de onların yalanlarını doğrulamaz ve zulümlerine de yardım etmezse, işte onlar bendendir ve ben de onlardanım! Havzıma gelecek olanlar işte bunlardır.”⁶³

İslâm iktidarın denetlenmesi meselesini daha ileri bir noktaya taşıyarak, denetim mükellefiyetini yerine getirirken zalim yönetici tarafından öldürülen kimseyi şehit olarak tavsif etmektedir. Hangi cihadın daha faziletli olduğu sorusuna Rasûl (s.a.v.) “Zalim sultan karşısında söylenen hak sözdür.”⁶⁴ şeklinde cevap vermiştir. Bir başka hadisi şerifte ise “Şehitlerin efendisi, Hamza b. Abdulmuttalip’tir ve zalim bir imama karşı çıkıp ona (marufu) emreden, (münkerden) nehyeden sonra da o imam tarafından öldürülen adamdır”⁶⁵ buyurarak devlet başkanının görevini kötüye kullanması karşısında onu uyardığından dolayı öldürülen kimseyi şehit saymıştır.

Bütün bu naslar her bir Müslümanın iktidarı denetleme, şer’î hükümlere aykırı icraat ve uygulamalarını muhasebe etme yükümlüğü olduğunu ifade etmektedir. Muhasebenin dinî bir yükümlülük olması aynı zamanda hak olduğu anlamına gelir ve hiçbir otorite şâriin vermiş olduğu muhasebe hakkından, muhasebe görevini yerine getirmekten toplumu men

⁶⁰ el-Mâide 5/79.

⁶¹ Ebû Dâvûd, “Melâhim”, 17.

⁶² Tirmizî, “Fiten”, 8.

⁶³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), 22/332.

⁶⁴ Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünenü’l-kübrâ* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), “Bey’a”, 41.

⁶⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü’rî, *el-Müstedrek ale’s-Sahihayn* (Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1411/1990), 3/215.

edemez. Toplum muhasebe görevini meşru üslup ve yöntemlerle yerine getirebilir. Yazılı ve görsel medya araçları, radyo, televizyon, kitap, dergi, gazete vb. her türlü meşru vesile ile denetleme sorumluluğunu icra eder.

Siyaset bilimi doktrininde baskı grupları olarak anılan, toplum ve iktidar üzerinde etkileri bulunan çeşitli toplum kesimlerinin oluşturdukları meslek gruplarının veya dördüncü kuvvet olarak anıldığı ölçüde etkin bir güç olan medya grupları da iktidarın kötüye kullanımı ve muhtemel keyfi uygulamaları karşısında muhasebe sorumluluklarını kurumsal anlamda yerine getirirler.⁶⁶

2.2. Meclis ve Siyasi Partiler

İslâm hukuku iktidarın kötüye kullanımını önleme hususunda toplumun bütününe sorumluluk yüklediği gibi bu görevi daha özelde hilâfet akdinin yani iktidar sözleşmesinin tarafı olan ehlü'l-hal ve'l-akd⁶⁷ üzerine de yüklemektedir. İkinci Akabe bey'atı sırasında "Sana ne üzerine bey'at edelim" şeklindeki bir soru üzerine Rasûl (s.a.v.) "... İyiliği emretmek, kötülükten nehyetmek ve Allah hakkında, hiçbir kınayanın kınamasına aldırmasızın daima hakkı söylemek üzerine..."⁶⁸ buyurmuştur. Yani bey'at akdi, denetim hakkını sözleşmenin tarafı olan topluma, daha özelde ise topluma vekaleten bey'at akdini gerçekleştiren ehlü'l-hal ve'l-akde vermektedir. İkinci Akabe Bey'atı sırasında Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) Ensar topluluğuna "İçinizden on iki nakîb/delege çıkartın"⁶⁹ buyruğu toplumun temsilcilerini kendilerinin çıkartacağı yani seçeceği anlamına gelmektedir. Temsilcilerini kendisinin belirlediği bir uygulama topluma muhasebe görevini daha etkin bir şekilde yürütme imkânı verecek bir uygulamadır. Ehlü'l-hal ve'l-akd devlet başkanını seçme, uygulamalarının şer'î hukuka veya toplumun maslahatlarına uygun olup olmadığı hususlarında yürütmeyi denetleme yetkisine sahip önemli bir kurumdur.

İktidarın uygulamalarını denetlemenin günümüzde en etkin kurumlarından birisi siyasî partilerdir. Siyasî parti, belirli bir programı benimsemiş ve bu programı uygulamaya koymak için iktidara ulaşma hedefi doğrultusunda çalışan insanların oluşturduğu kitlesel bir yapıdır.⁷⁰ Siyasî

⁶⁶ Mehmet Nuri Güler, "İslâm'da İdâre'nin (Kâmû Velâyeti ve Vilâyeti'nin) Denetimi", *İslâmî İlimler Dergisi* 13/1 (Bahar 2018), 113.

⁶⁷ Devlet başkanını seçmek ve gerektiğinde azletmekle yetkili olan heyet anlamında İslâm hukuku terimi. Ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülhamîd İsmâil Ensârî, "Ehlü'l-hal ve'l-akd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/539.

⁶⁸ İbn Hanbel, *Müsned*, 22/347.

⁶⁹ Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir* (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994), 19/90.

⁷⁰ Osman Muhammed Bahhâş, *Teaddüdiyyetü's-siyasiyye fi zilli meşrûi devleti'l-hilafeti'l-İslâmiyye* (Beyrut: Câmîati'l-İmâm el-Evzaî, ed-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1438/2016), 83.

partiler kamuoyunu ilgilendiren meselelerde farkındalık oluşturarak siyasete katılımı sağlamakta, yanlış politikaları gündeme getirerek ve baskı altına alarak iktidarlara anayasal ve hukukî çerçeve içinde hareket etmeye zorlamakta ve nihayetinde benimsedikleri program ve hazırladıkları projeleri uygulama fırsatı elde etmek için kendilerini iktidar adayı olarak topluma sunmaktadırlar.⁷¹

İslâm siyaset düşüncesi alanında çalışmaları ile bilinen Ziyâuddin er-Rayyis ve Muhammed Ammara gibi çağdaş düşünürler “*İçinizden hayra çağıran, iyiliği emredip kötülükten meneden bir topluluk bulunsun*”⁷² mealindeki ayetin hayra çağırma, marufu emretme ve münkerden sakındırmak gibi farizaları yerine getirmek için bir topluluğun oluşturulmasının dinî bir vecibe olduğuna delalet ettiğini ifade etmektedirler.⁷³ Nebhânî’ye göre bu ayette iyiliği emretme ve kötülükten nehyetme değil, bu iki farizayı yerine getirecek topluluğun var edilmesi talep edilmektedir. Keza Nebhânî ayette “topluluk” anlamındaki “ümme” kelimesinin Arapçada nekre/belirsiz isim olarak gelmiş olmasının siyasî çoğulculuğa yani birden çok siyasî partinin olmasının cevazına delalet ettiğini söylemektedir.⁷⁴

Hanefi fakihî Cessâs (ö. 370/981) “İyiliği Emretme ve Kötülükten Nehyetmenin Farziyeti Babı”nda Ebû Hanife’den dikkati calip bir anekdot aktarmaktadır. Horasanlı muhaddis ve fakih İbrahim es-Sâîğ’in öldürülme haberi kendisine ulaştığında Ebû Hanife öylesine hüzünlü ki, hadiseyi aktaran Abdullâh b. el-Mübârek “Biz ağlamaktan öleceğini zannettik” diyor. Sebebini sorduklarında İbrahim es-Sâîğ’in kendisine sürekli gelerek çeşitli meseleleri müzakere ettiklerini ifade eden Ebû Hanife, bir defasında geldiğinde iyiliği emretme ve kötülükten nehyetme hususun-

⁷¹ Bahhâş, *Teaddüdiyyetü’s-siyasiyye*, 84. Muhammed Ziyâuddin er-Rayyis, İslâm’ın erken döneminden itibaren iktidar karşısı tutumlarıyla bilinen, belirli siyasî düşünce ve ilkelerden hareketle muhalefet yapan fırkalar siyasî partilere benzetmektedir. Ona göre İslâmî fırkalar belirli düşüncelerin oluşmasını sağlayan ve bunları gündeme getirmekle yetinen salt fikri akımlar değildir. “Bilakis -bugün anladığımız siyasî manasıyla pratik siyasî sahada bulunan siyasî partilerdir. Bu fırkaların parti programına benzer belirli ilkeleri ve disiplin içinde yürüttükleri etkinlikleri vardı. Keza bu fırkalar ilkelerinin benimsenmesi hatta -başarabilirlerse- yönetim modeli haline alması için çabılıyor ve mücadele veriyorlardı.” Rayyis bu fırkaların savunduğu düşüncelerin hayali ve nazari fikirler olmadığı aksine uyulması ve uygulanması gerektiğine inanılan din ve kanun mesabesinde düşünceler olduğuna vurgu yapmaktadır. M. Ziyâeddin er-Rayyis, *en-Nazariyyâtü’s-siyâsiyyetü’l-İslâmiyye* (Kahire: Dârü’t-Türâs, 1391/1972), 51, 52. Muhammed Ammara ise İslâmî fırkalar arasındaki görüş ayrılıklarının siyaset ve yönetim felsefesi, hilafet makamı ve ümmetin nasıl idare edileceği etrafında şekillendiğini, fırkaların ve grupların bu sebeple inşa edildiğini ifade etmektedir. Muhammed Ammara, *İslâm ve hukûku’l-insan* (Kuveyt: Meclisü’l-Vatanî Li’s-Sekâfeti ve’l-Fünûn vel-Êdâb, 1405/1985), 88. Ammara’nın başta hadisi şerifler olmak üzere asrısâadet dönemi din edebiyatının “hizp-parti” kavramını lafzen ve manen içeren birçok örnek ve analizi için bkz. *İslâm ve hukûku’l-insan*, 111-115.

⁷² Âl-i İmrân 3/104.

⁷³ Rayyis, *en-Nazariyyâtü’s-Siyâsiyyetü’l-İslâmiyye*, 315; Ammara, *İslâm ve hukûku’l-insan*, 82.

⁷⁴ Takıyyüddin en-Nebhânî, *Mukaddimetü’l-düstûr evi’l-esbâbi’l-mücibeti lehû* (Beyrut: Dârü’l-Ümme, 1430/2009), 1/106, 107.

da sorduğunu ve müzakere sonunda bunun farz olduğu üzerinde ittifak ettiklerini söylüyor. Bunun üzerine İbrahim es-Sâîğ'in "uzat elini, sana bey'at edeyim" dediğini nakleden Ebû Hanife bu teklif karşısında dünyanın karardığını ifade ediyor. Nedeni sorulduğunda, İbrahim es-Sâîğ'in Allah haklarından bir hakkı eda etmeye davet ettiğini fakat böyle bir işi tek başına eda etmeye kalkan kimsenin öldürüleceği, insanların halinin de ıslah olmayacağını, böyle bir işin ancak kendisine yeterli derecede sadakatle bağlı destekçilerin ve onlara Allah'ın dini üzere öncülük edecek güvenilir bir kimsenin varlığı ile eda edilebileceği cevabını vermiş.⁷⁵ Devlet gücünü elinde bulunduran fakat yetkilerini kötüye kullanan iktidar karşısında fertlerin görece daha güçsüz oldukları dikkate alındığında, Ebû Hanife'nin böylesine azim bir işe ancak sadakatle bağlı destekçiler ve onlara öncülük edecek güvenilir bir kimse olması halinde girilebileceği vurgusu daha iyi anlaşılmalıdır. Dolayısıyla iyiliği emretme ve kötülükten nehyetme sorumluluğunu yerine getirmenin gereği olduğundan ve "bir vâcibi tamama erdiren şey de vâciptir"⁷⁶ şeklindeki fıkıh kaidesi gereğince de iktidarın kötüye kullanımını önleyebilecek bir topluluğu var etmek vâcip olmaktadır.

Günümüz için siyasî partiler devlet başkanına iyiliği emretme ve onu kötülükten nehyetme görevini yürütürler. Memleketin kalkınması, servetin adil paylaşımı, insanların refah seviyesinin yükseltilmesi vb. ekonomik, sosyal, siyasî, eğitim, sağlık, ziraat gibi tüm alanlarda kamunun yararına olacak uygulama ve projelerin takip edilmesi veya kamu menfaatine olduğu düşündükleri projelerin önerilmesi ya da adaletin ikame edilmesi, tebaaya yönelik hak ihlallerinin sorgulanması gibi birçok hususta iktidarı denetler. Bir mezâlim vuku bulduğunda mezâlime sebep olan devlet başkanı veya kamu görevlileri hakkında mezâlim mahkemesi nezdinde dava açar.⁷⁷

2.3. Mezâlim Mahkemesi

İslâm adli teşkilatında fert ve kamu davalarına bakan mahkemeler olduğu gibi yöneticiler hakkındaki şikâyetlerin arz edildiği veya haklarında açılan davaların görüldüğü mahkemeler de vardır. Devlet başkanı dâhil olmak üzere merkezden taşraya devletin idari birimlerinde çalışan tüm devlet görevlileri hakkında herhangi bir ihmal veya suiistimal sebebiyle açılan davalara "mezâlim mahkemesi" bakar. Mezâlim "mazlime" kelime-

⁷⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabi, 1405/1996), 2/319.

⁷⁶ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 8/378.

⁷⁷ Mahmûd Hâlidî, *el-İslâm ve usûlü'l-hükûm* (İrbid: Alemü'l-Kütübî'l-Hadis, 1426/2005), 231.

sinin çoğuludur ve bir kimseden alınan şey veya zalimden talep edilen şey manalarına gelmektedir.⁷⁸ Mazlime kelimesi bu anlamıyla bizatihi Allah Rasûlü'nün (s.a.v.) bir hadisi şeriflerinde zikredilmektedir. Fiyatların yükseldiği bir zamanda kendisinden ürünlerin fiyatlarını belirlemesini istediklerinde “*Yaratan, daraltan, genişleten, rızık veren ve fiyatlandırın da Allah'tır. Ben ne kan ne mal hususunda kendisine yaptığım bir mazlime dolayısıyla hiç kimsenin benden bir talepte bulunmadığı halde Allaha kavuşmayı umarım*” buyurmuştur.⁷⁹ Burada Allah Rasûlü (s.a.v.) devlet başkanı sıfatıyla ürünlerin fiyatlarını belirleme hakkının olmadığı, dolayısıyla bunu yapması durumunda insanlara zulmetmiş olacağını beyan etmektedir. Buradan hareketle “mazlime” kelimesinin devlet başkanı ve kamu görevlilerinin yaptıkları haksızlık vb. durumları ifade ettiği düşünüldüğünden mezâlim kurumunun İslâm yargı sistemi içerisinde yöneticilerle ilgili olan davalara bakan özel bir kurum olduğu ifade edilmektedir.⁸⁰ Mezâlim mahkemelerinin tarihi hakkında kısa bilgi verilirse iyi olur

Bir kamu hukukçusu olan Mâverdî mezâlîmi “*Zalimleri korku ile hizaya getirmek ve hasımları heybeti ile hakları inkâr etmekten alı koymaktır*”⁸¹ şeklinde tanımlamaktadır. Konuyla ilgili “İslâm Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim” başlığıyla özel bir çalışması bulunan Vecdi Akyüz, klasik ve çağdaş müelliflerin tanımlarını değerlendirdikten sonra şöyle bir tanım yapmaktadır. “*İslâm devletlerinde adaletli bir toplum düzeni kurmak amacıyla, genel idarenin merkez ve taşra teşkilatlarında yer alıp, hem siyâsî, hukukî ve iktisadî alanlarda, hem de idari ve adli yargı alanlarında devletin yüksek memurlarının katıldığı bir kurul halinde görev yapan bir devlet organıdır.*”⁸²

İslâm kamu hukuku alanına özgü eserlerde mezâlim görevleri içinde idarecilerin adaletten sapma veya zimmete mal geçirme gibi haklarında vuku bulan idari ve mali şikâyetlerin dinlenmesi, kamu kurumlarının veya vakıfların denetlenmesi gibi görevler zikredilmektedir.⁸³ Dönemden döneme görev alanları daralıp genişleyen mezâlim kurumu tüm dönem-

⁷⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 12/374, 375; Zeynüddîn er-Râzi, *Muhtârü's-sihâh* (Beirut: Mektebetü'l-Asriyye, 14201999/), 196.

⁷⁹ İbn Hanbel, *el-Müsned*, 20/46.

⁸⁰ Ali Himmet Berki, *İslâm'da Kaza Hüküm ve Hâkimlik ve Tevabii* (Ankara: Yargıçoğlu Matbaası, 1962), 72.

⁸¹ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 130. Mâverdî mezâlim mahkemesinin her birinin farklı görevleri olan üyelerden oluştuğunu, bunlar dava meclisinde hazır bulunmadan davanın görülemediğini söyler. 1. Celp görevlileri, 2. Kadı ve hakemler, 3. Fakihler ve bilirkişiler, 4. Kâtipler, 5. Şahitler. Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 134. Klasik İslâm hukuk literatüründe Velâyetü'l-Mezâlim olarak zikredilen bu kurum tarihi süreç içerisinde farklı İslâm devletlerinde “Divanu Mezâlim”, “Divanü Hümayun”, “Kazâi Mezâlim” “Dâruladl” vb. şekillerde isimlendirilmiştir. Ali Himmet Berki, *İslâm'da Kazâ Hüküm ve Hâkimlik ve Tevabii*, 72-74.

⁸² Vecdi Akyüz, *İslâm Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim: Divan-ı Mezâlim* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV) 1995), 19.

⁸³ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 134-139; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 76-78.

lerde üst düzey kamu görevlileri veya nüfuz sahibi kimseler hakkındaki davaların görüldüğü yargı işlevi görmüştür. Buradan hareketle çağdaş müellifler mezâlim mahkemesini bugünkü Danıştay ve Yargıtay gibi yüksek yargı (Yüce Divan) kurumlarına benzetmektedirler.⁸⁴

Burada devlet başkanının yargıç ve hâkimler de dâhil olmak üzere tüm kamu görevlilerini tayin ve azletme yetkisine sahip olduğu düşünüldüğünde yargı bağımsızlığının bir gereği olarak, halifenin kendisi hakkında bir davanın görüldüğü sırada mezâlim mahkemesinin hâkimlerini azletme yetkisi dondurulur. Nebhânî'ye göre halife veya yardımcılarında biri hakkında açılmış bir dava varken ve bu dava karara bağlanmamışken halifenin mezâlim kadısını azletme yetkisi olamaz. Zira bu durum mahkemenin kararında zannı galip ile şüpheli bir durum meydana getirecektir. Bu da davaya konu olan hakkın zayi olmasına ve yargılamanın usule uygun olarak gerçekleşmemesine yani harama vesile olacaktır. “*Harama vesile olan şey de haramdır*”⁸⁵ kaidesi gereğince Nebhânî halife veya yardımcıları ile ilgili bir dava görüldüğü esnada halifenin mezâlim kadısını azletme yetkisinin dondurulması gerektiğini ifade etmektedir.⁸⁶

İktidarın kötüye kullanımını önleyici en önemli ve etkili kurumlardan biri mezâlim kurumudur. Devlet başkanı ve kamu görevlilerinin hukuku ihlal etmeleri veya görevlerini kötüye kullanmaları gibi durumlarda mahkemenin verdiği hüküm kesin ve bağlayıcıdır. İslâm tarihinde şer'î hukuku ihlal etme, kötü yönetim, devleti yönetme ehliyetine sahip olmama veya ehliyetini kaybetme (liyakatsizlik) ya da sağlık sebeplerinden dolayı onlarca sultan görevinden azledilmiştir.⁸⁷ Kazâ', bağlayıcı olmak üzere şer'î hükmü bildirmek şeklinde tanımlandığından⁸⁸ yüksek mahkeme hüviyetindeki mezâlim mahkemesi azil kararını verdiği andan itibaren devlet başkanlığı görevi sonlanmış olur.

Sonuç

İslâm hukuk düşüncesinde devlet başkanı hem Allah hem de insanlar karşısında sorumludur. Herhangi bir insan gibi şâriin hitabı karşısında

⁸⁴ Osman Keskiöğlü, *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku* (Ankara: Müftüoğlu Yayınları, 1969), 273, 302; Akyüz, *İslâm Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim*, 136.

⁸⁵ Muhammed Mustafa ez-Zühaylî, *el-Veciz fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Dimaşk: Dârü'l-Hayr, 1427/2006), 1/279.

⁸⁶ Nebhânî, *Mukaddimetü'd-düstûr evi'l-esbâbi'l-mücibeti lehû*, 1/260.

⁸⁷ Emevî, Abbâsî, Memlük ve Osmanlı (hilafetin intikali sonrası) dönemlerinde azil örneklerini inceleyen detaylı çalışma için bkz. Özgür Kavak, “İstifa, Hal' ve İhtilal: İslâm Devletlerinde İktidarın El Değiştirilmesi Üzerine Bazı Tespitler”, *Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* (Dîvân) 24/47 (2019/2), 141-196.

⁸⁸ İbrâhîm b. Alî b. Muhammed İbn Ferhûn, *Tebşiratü'l-hükkâm fi usuli'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1406/1986), 1/11.

mükellef olduğu gibi bir de otoritenin sahibi olan ümmet karşısında sorumludur. İslâm hukuk düşüncesinde yasanın şer'î olması ilkesi iktidarın kanunlaştırma ve idari tasarruflarında bağlı kalmak zorunda olduğu anayasal çerçeveyi oluşturmaktadır. Dolayısıyla yürütme, kendisinin de üstünde ve onun da bağlı olduğu şer'î yasa/hukuk ve anayasal çerçeve ile dengelenmektedir. Ayrıca iktidarın ümmet adına yürütülen nâiblik görevi olma ilkesi asıl olanın ümmet olduğu dolayısıyla iktidarın görevini icra ederken aslına karşı sorumlu olduğunu ifade etmektedir. Köken itibarıyla otorite ümmete aittir ve ümmet otoritesinin kötüye (inandığı akide, ondan kaynaklanan şer'î hükümler ve toplum maslahatlarına aykırı şekilde) kullanılıp kullanılmadığını denetleme hakkına sahip olmaktadır. Ümmet bu hakkını bireysel veya kurumsal olarak ümmet meclisi içinde ve siyasî partiler aracılığıyla, yazılı veya görsel medya gibi meşru yöntemler ve araçlarla kullanır. Bunlara ilaveten devlet başkanı masum olmadığı gibi dokunulmazlığı da yoktur, görevini kötüye kullanması halinde yargı yolu açıktır. Yargı sistemi içinde başta devlet başkanı olmak üzere tüm kamu görevlileriyle ilgili şikâyetlere bakan özel bir yargı kurumu mevcuttur. Mezâlim mahkemesi şer'î hükümlere ve hukuka aykırı uygulamaları veya iktidar yetkisini kötüye kullanmaları durumunda kamu görevlileri hakkında dava açma ve hukukî süreçlerin tamamlanmasının ardından gerekli görürse görevlerinden azletme yetkisine sahiptir. Keza mezâlim mahkemesi devlet başkanının benimsediği kanunların ve uygulamaya koyduğu idari kararların anayasaya veya şer'î usul ve yönteme uygun olarak istinbat edilip edilmediği konusunda da denetim yetkisine sahiptir. Ana hatları ile incelemeye çalıştığımız bu teorik ilkeler ve pratik kurumlar iktidarı sınırlandırmakta, iktidarın kötüye kullanımını önlemektedir.

Kaynakça

- Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukukî Tahlilleri. Kanuni Sultan Süleyman Devri Kanunnameleri*. 9 Cilt. İstanbul: Fey Vakfı, 1992.
- Akyüz, Vecdi. *İslâm Hukukunda Yüksek Yargı ve Denetim: Divan-ı Mezâlim*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı (İFAV), 1995.
- Âmidî, Ebü'l-Hasen Seyfüddîn Alî b. Muhammed. *el-ihkâm fî usûli'l-ahkâm*. thk. Seyyid el-Cümeylî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitabi'l-Arabi, 1404/1983.
- Ammara, Muhammed. *İslâm ve hukûku'l-insan*. Kuveyt: Meclisü'l-Vatanî Li's-Sekâfeti ve'l-Fünûn ve'l-Adâb, 1405/1985.
- Apaydın, H. Yunus. "Siyasî Hayat-Sosyal Hayat". *İlmihal, İslâm ve Toplum*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Aydın, Mehmet Akif. "İslâm Hukuku'nun Osmanlı Devleti'nde Kanun Hukukuna Doğru Geçirdiği Evrim", *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları I-Bahar* (2006), 11-21.

- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Hanefî. *Umdetü'l-kârî şerhi Sahhî'l-Buhârî*. tsh. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer. 27 Cilt. Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2001.
- Bahhâs, Osman Muhammed. *Teaddüdiyyetü's-siyasî yye fi zilli meşrûi devleti'l-hilâfeti'l-İslâmîyye*. Beyrut: Câmiatü'l-İmâm el-Evzaî. ed-Dirâsâtü'l-İslâmîyye, Doktora Tezi, 1438/2016.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed. *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. thk. İmadüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1407/1987.
- Berki, Ali Himmet. *İslâm'da Kaza Hüküm ve Hâkimlik ve Tevabii*. Ankara: Yargıçoğlu Matbaası, 1962.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *el-Camiü's-sahîh*. thk. Muhammed Zühreir. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavkî'n-Necât, 1422/2001.
- Büyük, Celal. "Yasama Yürütme Yargı: Platon'dan Montesquieu'ya Devletin Fonksiyonlarına Genel Bir Bakış". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 10/1 (2010), 159-170.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavi. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabi, 1405/1996.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Rüknu'ddîn Abdülmelik b. Abdillâh. *Gıyâsü'l-ümem fi iltiyâsi'z-zulem*. thk. Abdülazim ed-Dib. Beyrut: Dârü'l-Minhâc, 1435/2014.
- Çetin, Halis. *Siyaset Bilimi*. İstanbul: Orion Kitabevi, 2012.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. Sünenü Ebî Davud. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- en-Nesâî, Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. es-Sünenü'l-kübrâ. thk. Hasan Abdülmün'im eş-Şelbî. 12 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Ensârî, Abdülhamîd İsmâil. "Ehlü'l-hal ve'l-akd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Ferrâ, Ebû Ya'la Muhammed b. el-Hüseyin. *el-Ahkâmu's-Sultâniyye*. tsh. Muhammed H. el-Fegî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1434/2013.
- Ferrâ, Ebû Ya'la Muhammed b. el-Hüseyin. *el-Mu'temed fi usûli'd-dîn*. thk. Vadi Zeydan Haddâd. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1393/1974.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. thk. Muhammed Süleyman Eşgar. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997.
- Göze, Ayferi. "Hristiyan Düşüncesinde ve Thomas Aquino> Da Siyasi İktidar Karşısında Ferdin Durumu". *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası* 32/2-4 (1967), 684-692.
- Güler, Mehmet Nuri. "İslâm'da İdâre'nin (Kâmû Velâyeti ve Vilâyeti'nin) Denetimi". *İslâmî İlimler Dergisi* 13/1 (Bahar 2018), 97-128.

- Hâlidî, Mahmûd. *el-İslâm ve usûlü'l-hükm*. İrbid: Alemü'l-Kütübî'l-Hadis, 1426/2005.
- Hallâf, Abdülvehhâb. *es-Siyâsetü's-Şerîyye*. Kahire: Matbaatü's-Selefiyye, 1350/1931.
- Hallaq, Wael b. *ed-Devletü'l-müstahyele; el-İslâmve's-siyâseti ve me'zakü'l-hadâseti'l-ahlâkî*. çev. Amr Osman. Beyrut: Merkezü'l-Arabî, li'l-Ebhâsi ve Dirâsâti's-Siyâsât, 1435/2014.
- Hudarî, Muhammed b. Afifi el-Bacurî. *Târihü't-teşrî'î'l-İslâmî*. Beyrut: Darul-Kütübil-İlmiyye, 1414/1994.
- İbn Âşûr, Muhammed Tahir. *Tefsirü't-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dârü't-Tunisiyye, 1404/1984.
- İbn Ferhûn, İbrâhîm b. Alî b. Muhammed. *Tebsiratü'l-hükkâm fi usulî'l-akziye ve menâhici'l-ahkâm*. 2 Cilt. İskenderiye: Mektebetü'l-Külliyâtî'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethü'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhâri*. thk. Fuâd Abdülbâkî-Muhibbüddin el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379/1959.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddin Abdurrahman b. Muhammed. *Mukaddimetü İbn Haldûn*. thk. Abdullah Muhammed Derviş. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru Ya'rub, 1425/2004.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaut-Muhammed Naîm el-Araksûsî-İbrâhîm ez-Zeybek, Âdil Mürşid. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mutafa es-Segâ, İbrahim el-Ebyârî-Abdülhafîz Şelebi. 4 Cilt. Beyrut: Mektebetü't-Türasi'l-İslâmî, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 3. Basım, 1414/1994.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed. *Resâilu İbn Nüceym el-iktisadiyye-er-Resailü'z-Zeyniyye fi mezhebi'l-Hanefiyye*. Kahire: Dârü's-Selam, 1418/1998.
- Kalkaşendî, Şehâbeddin. *Meâsirü'l-inâfe fi meâlimi'l-hilâfe*. thk. Abdüssettar Ahmed Ferrâc. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1405/1985.
- Karafî, Ebü'l-Abbâs Şehabuddin. *el-Furûk-envârü'l-burûk fi envâi'l-furûk*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Kavak, Özgür. "İstifa, Hal' ve İhtilal: İslâm Devletlerinde İktidarın El Değiştirilmesi Üzerine Bazı Tespitler". *Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi (Dîvân)* 24/47 (2019/2), 141-196.
- Keskioğlu, Osman. *Fıkıh Tarihi ve İslâm Hukuku*. Ankara: Müftüoğlu Yayınları, 1969.

- Kettânî, Muhammed Abdulhay. *et-Terâtîbü'l-idâriyye*. thk. Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkam İbn Ebi'l-Erkam, ts.
- Koca, Ferhat. "Mantûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/31-33. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Koca, Ferhat. "Mefhum". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/350-353. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Köksal, Cüneyd Asım. *Fıkıh ve Siyaset. Osmanlılarda Siyâset-i Şer'îyye*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006.
- Mevdûdî, Ebü'l-A'lâ. *Nazariyyetü'l-İslâmve hediyye fi's-siyâse ve'l-kânûn ve'd-düstûr*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- Musa, Muhammed Y. *Nizâmü'l-hükûm fi'l-İslâm*. thk. Hüseyin Y. Musa. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Müfti, Muhammed Ahmet. *Erkân ve damânâti'l-hükmi'l-İslâmî*. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1417/1996.
- Müslim, Müslim b. el-Haccac. *Sahihü Müslim*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1374/1955.
- Nebhânî, Takıyyüddin. *Mukaddimetü'd-düstûr evi'l-esbâbi'l-mûcibeti lehû*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ümme, 1430/2009.
- Nîsâbü'rî, Ebü Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1411/1990.
- Rayyis, Ziyâeddin M. *en-Nazariyyâtü's-Siyâsiyyetü'l-İslâmîyye*. Kahire: Dâru't-Türâs, 1391/1972.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-gayb*, 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.
- Râzî, Zeynüddîn. *Muhtârü's-sihâh*. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 14201999/.
- Şâtîbî, Ebü İshak. *el-Muvafakât*. haz. Ebü Ubeyde Al-i Salman. Huber: Dâru İbn Affân, 1417/1997.
- Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecid Selefî. 20 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1415/1994.
- Tehânevî, Muhammed Hâmid. *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*. ed. Refik el-Acem. thk. Ali Dahruc. Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1416/1996.
- Tirmizî, Ebü İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Muhammed Şakir. 5 Cilt. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Babi el-Halebi, 1381/1962.
- Türcan, Talip. *Devletin Egemenlik Unsuru ve Egemenlikten Kaynaklanan Yetkileri/İslâm*

- ve Batı Hukuk Düşüncesi Bağlamında Bir İnceleme. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1421/2001.
- Ûdeh, Abdülkâdir. *el-İslâmve evzâune's-siyâsiyye*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401/1981.
- Weber, Max. *Ekonomi ve Toplum*. İstanbul: Yarı Yayınları, 2012.
- Zebidî, Muhammed Murtazâ. *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 Cilt. thk. Tâhi Abdülbaki. Kuveyt: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabi, 1421/2001.
- Zeydân, Abdülkerîm. *Mecmûatü buhûsi fıkhiyye*. Beyrut: Mektebetü'l-Kuds, 1406/1986.
- Zühaylî, Muhammed Mustafa. *el-Kavâidü'l-fıkhiyye ve tatbîkâtuhâ fi'l-mezâhibi'l-erbaa*. 2 Cilt. Dımaşk: Darü'l-Fikr, 1420/2006.
- Zühaylî, Muhammed Mustafa. *el-Veciz fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Dımaşk: Dâru'l-Hayr, 1427/2006.

Leknevî'nin İhtilâfu'l-Hadis İlmîne Yaklaşımı

Laknawî's Approach to the Knowledge of Ikhtilâf al-Ḥadith

Yunus Emre ACAROĞLU Yusuf AÇIKEL

Süleyman Demirel Üniversitesi Doç. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı Hadis Ana Bilim Dalı
Isparta | Türkiye Isparta | Türkiye
yemreacaroglu@gmail.com yusufacikel@sdu.edu.tr
orcid.org/0000-0003-2133-925X orcid.org/0000-0001-5444-4641

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | İnceleme Makalesi Article Types | Examination Article
Geliş Tarihi | 05 Nisan 2021 Received | 05 April 2021
Kabul Tarihi | 08 Haziran 2021 Accepted | 08 June 2021
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2021 Published | 30 June 2021

Bu makale, *Leknevî ve İhtilâfu'l-Hadis* adlı This article, was produced from the master
yüksek lisans tezinden üretilmiştir. Isparta: thesis *Leknawî and İhtilâfu'l-Ḥadith*. Ispar-
Süleyman Demirel Üniversitesi, 2017. ta: Süleyman Demirel University, 2017.

Atıf | Cite as

Acaroğlu, Yunus Emre – Açıkel, Yusuf. "Leknevî'nin İhtilâfu'l-Hadis İlmîne Yaklaşımı
[Laknawî's Approach to the Knowledge of Ikhtilâf al-Ḥadith]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | Tokat
Journal of İlmîyat 9/1 (Haziran | June 2021), 77-104.
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.909635>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Laknawī's Approach to the Knowledge of Ikhtilāf al-Ḥadith

Abstract: The Indian ḥadith narrator and the Islamic jurist ʿAbd al-Ḥayy al-Laknawī is an Islamic scholar who led the movement of the return to the main sources of the religion during the invasion of the Indian subcontinent by the British control and wrote like 120 works in different knowledge branches Laknawī in particular specialized himself in terms of obtaining judgments from evidence and was engaged in the science of Fiqh al-Ḥadith and Ikhtilāf al-Ḥadith. On the other hand, his applications related to settling the dispute considered between the evidence while achieving a judgment are present. In this study, the method followed by Laknawī when making a judgment on a subject was examined, and his approach to the science of Ikhtilāf al-Ḥadith, which has gained a separate place for itself with the formation of the science of ḥadith and has an important position in understanding, interpreting and obtaining judgments from ḥadith, has been tried to be evaluated. This evaluation is related to the work of Laknawī named *Imām al-kalām fīmā yataallaq bi al-qirāa khalf al-imām* in which the examined whether or not the congregation that obeys the imām must recite or not. Laknawī examined the verses and ḥadiths that were taken as evidence in his treatise and the interpretations for the understanding of these evidences and reached a conclusion by answering the objections. Therefore, the study aims to give an idea about the method and application Laknawī followed in eliminating the contradiction among ḥadiths.

Laknawī, acting separately from Ḥanafis, said that it would be correct to follow the methods of gathering, preferring and abrogation, respectively, in order to resolve the conflict between the evidences. According to him, the fact that a scholar cannot perform a gathering of seemingly contradictory narrations does not mean that another scholar cannot do it. In the same way, there is a contrary attitude towards accepting the plurality of narrators and ṭuruq as an absolute reason for preference. Laknawī thinks that the multiplicity of narrators and ṭuruq are the criteria to be respected after determining their authenticity in his two contradictory ḥadith. Because a ḥadith can be weak even though it has many narrators and ṭuruq.

The disagreement about whether the congregation will recite behind the imām, which is the subject of the article, has been shaped within the framework of whether the imām's recitation is sufficient for the congregation. In particular, the Shāfi'is have raised various objections, such as the unwellness of the narrations that Ḥanafis take as evidence, the fact that Imām Abū Ḥanīfa is not considered a thiqat, and that the Prophet absolutely ordered the al-Fātiḥa to be recited in the prayer. Laknawī responded to all these objections based on the views of Ḥanafī scholars and adding his own evaluations.

Laknawī, contrary to the general view of the Ḥanafī sect to which he is affiliated, is of the opinion that it would be nice for the muqtaḍī to recite the recital in the loud prayers when the imām interrupts, based on Imām Muḥammad's permissibility for the muqtaḍī recitation in silent prayers. Because Laknawī does not distinguish between silent and loud prayers. Many of the muḥaddiths agree with him on this issue. The reason for Laknawī's preference for this view can be cited as the fact that there are many conflicts in both essentials and branches issues and he thinks that it is more prudent to prefer the words of the muḥaddiths during these conflicts.

Keywords: Ḥadith, Sunnah, Evidence, Ikhtilāf al-Ḥadith, Laknawī.

Leknevî'nin İhtilâfu'l-Hadis İlimine Yaklaşımı

Öz: Hindistanlı muhaddis ve fakih Abdulhayy el-Leknevî (öl. 1848/1886), İngiliz iradesinin Hint alt kıtasını işgali sırasında dinin temel kaynaklarına dönüş hareketine öncülük eden, çeşitli ilim dallarında yüz yirmiye yakın eser te'lif eden bir İslam âlimidir. Leknevî, özellikle delillerden hüküm elde etme hususunda derinleşmiş, Fıkhu'l-Hadis ve İhtilâfu'l-Hadis ilmi ile iştigal etmiştir. Öte yandan bir hükme ulaşırken deliller arasında olduğu düşünülen ihtilâfın giderilmesi ile ilgili uygulamaları da mevcuttur. Bu makalede Leknevî'nin bir konu hakkında hüküm verirken takip ettiği yöntem incelenerek hadis ilminin teşekkülü ile birlikte kendine müstakil bir yer edinmiş olan ve hadislerin anlaşılması, yorumlanması ve hadislerden hüküm istidlâlinde önemli bir konumda bulunan İhtilâfu'l-Hadis ilmine yaklaşımı değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu değerlendirmede, Leknevî'nin imâma uyan cemâatin kırâat edip etmemesi meselesini incelediği *İmâmu'l-kelâm fî mâ yeteallakubi'l-kırâati halfe'l-imâm* adlı risalesi ile alakalıdır. Leknevî, risalesinde delil alınan âyet ve hadisleri, bu delillerin anlaşılmasına yönelik yorumları incelemiş ve itirazlara cevaplar vererek bir sonuca ulaşmıştır. Dolayısıyla çalışmanın Leknevî'nin hadisler arasındaki teâruzun giderilmesinde izlediği yöntem ve uygulamasına dair fikir vermesi amaçlanmıştır.

Leknevî, Hanefîlerden ayrı hareket ederek deliller arasındaki ihtilâfı gidermede sırasıyla cem', tercih ve nesh yolunun takip edilmesinin doğru olacağını söylemiştir. Ona göre birbirine zıt görünen rivâyetleri bir âlimin cem' yapamaması, başka bir âliminde yapamayacağı anlamına gelmemektedir. Aynı şekilde râvilerin ve tarîklerin çokluğunun mutlak olarak tercih sebebi kabul edilmesi konusunda da onların aksine bir tavır söz konusudur. Leknevî, râvî ve tarîklerin çokluğunun, birbirine muâriz olan iki hadisinde sıhhatinin belirlenmesinden sonra itibar edilecek kistaslar olduğunu düşünmektedir. Çünkü bir rivâisi ve tarîki çok olmasıyla birlikte zayıf olabilir.

Makalenin konusu olan cemâatin, imamın arkasında kırâat edip etmeyeceği ile ilgili ihtilâf imâmın kırâatinin cemâate yeterli olup olmaması çerçevesinde şekillenmiştir. Özellikle Şâfiîler, Hanefîlerin delil aldıkları rivâyetlerin senedlerinin ma'lul oluşu, İmam Ebû Hanife'nin sika sayılmadığı, Hazreti Peygamber'in mutlak olarak namazda Fâtiha'nın okunmasını emrettiği hakkında gelen rivâyetlere muâriz olacağı gibi çeşitli itirazlar getirmişlerdir. Leknevî, bütün bu itirazlara Hanefî âlimlerinin görüşlerini esas alarak ve kendi değerlendirmelerini de ekleyerek cevap vermiştir.

Leknevî, bağlı olduğu Hanefî mezhebinin genel görüşünün aksine İmam Muhammed'in hafî namazlarda muktedînin kırâatine cevaz vermesine dayanarak imâmın sekte yaptığı anlarda cehrî namazlarda muktedînin kırâat etmesinin güzel olacağı kanaatinde. Çünkü Leknevî, hafî ve cehrî namazlar arasında bir fark gözetmemektedir. Muhaddislerden birçoğu da bu konuda onunla aynı görüştedir. Leknevî'nin bu görüşü tercih etmesinin sebebi olarak gerek usûl gerekse furu' meselelerde birçok ihtilâf bulunması ve bu ihtilâflar anında muhaddislerin sözünü tercih etmenin daha ihtiyatlı olduğunu düşünmesi gösterilebilir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Delil, İhtilâfu'l-Hadis, Leknevî.

Giriş

İhtilâfu'l-hadis, hadis ilimlerinin en mühim nevelerinden biri olarak kabul edilmektedir. Bu ilmin gayesi sahih deliller arasında bir teâruzun bulunmadığını ortaya koymak, hadisler hakkındaki şüpheleri gidermek, hadis râvilerinden bazılarının yapmış olduğu hataları tespit etmek ve bir hükme ulaşmak için hadislerin doğru manalarının anlaşılmasıdır. Bu bağlamda her ilmin olduğu gibi ihtilâfu'l-hadis ilminde de otorite kabul edilen kitaplar bulunmaktadır. Söz konusu eserlerden bazıları İmam Şâfiî'nin (öl. 204/820) *er-Risâle ve İhtilâfu'l-hadîs*, İbn Kuteybe'nin (öl. 276/889) *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, Tahâvî'nin (öl. 321/933) *Müşkilü'l-âsâr* ve İbn Fûrek'in (öl. 406/1015) *Müşkilü'l-hadîs ve beyânüh* adlı kitaplarıdır. Ayrıca tefsir, kelim, hadis şerhleri ve fıkıh kitaplarında müstakil bir bölüm halinde olmasa da yer yer ihtilâfu'l-hadis ilmine temas edilmektedir.

İhtilâfu'l-hadis ilminin amaçları göz önünde bulundurulduğunda ashâbın naslar arasında müşâhede ettikleri ihtilafları Hz. Peygamber'e sormaları bu ilmin başlangıcı olarak gösterilebilir. Söz konusu ihtilâflar ya hakîki ya da zâhirîdir. Muhaddisler, usûl-i fikh âlimleri ve Hanefîler deliller arasındaki hakîki veya zâhirî ihtilâfın giderilmesi konusunda kullanılan yöntemleri takdim ve te'hir ederek farklı yollar izlemişlerdir. İhtilâfu'l-hadis ilminin tarifinde küçük farklılıklar olmakla birlikte ittifak edilen husus, teâruz eden iki delilin de aynı kuvvette olması gerektiğidir. Zira birinin kuvvetli diğerinin zayıf olduğu durumlarda kuvvetlinin tercih edileceği açıktır. Öte yandan delillerin zat ve sıfatlarında da bir üstünlüğün bulunmaması gerekir. Dolayısıyla muhkem ve müfesser arasında teâruz olmadığı gibi ibâre ve işaret arasında da teâruz bulunmaz. Yine meşhur haberle âhad haber arasında ve has hükümle tahsise uğramış âm hüküm arasında da teâruздan söz edilemez. Ayrıca iki delilin ihtilâfının gerçekleşmesi için hüküm verilen mükellef ve delil birliği, zaman, mekân, izafet, şart, kuvvet, fiil birliği ve cüz ve kül birliği şart koşulmuştur.

Leknevî, delillerden hareketle kendisi bir sonuca ulaşmış ve bazı meselelerde bağlı olduğu Hanefî mezhebinin genel görüşünden farklı hareket etmiştir. Bu sebeple onun birbirine aykırı görünen deliller hakkındaki yorumları önem arz etmektedir. Bu çalışmada Leknevî'nin *İmâmu'l-kelâm fî mâ yeteallaku bi'l-kırâati half'e'l-imâm* adlı eserinde deliller arasındaki ihtilâfı gidermede takip ettiği metod ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Öncelikle ihtilâfu'l-hadis ilminin tanımı, nesh, tercih ve cem yolları hakkında genel bilgiler verilecektir. Daha sonra ilgili eserin konusu özelinde Leknevî'nin delil olarak kullanılan âyetler, hadisler, sahâbe kavli ve ictehadlar arasındaki tercihleri ve uygulaması tetkik edilecektir. Dolayısıyla çalışmanın

amacı hadis ve fıkıh alanında önemli eserler te'lif etmiş olan Leknevî'nin bir hüküm elde ederken izlemiş olduğu yöntemin değerlendirilmesidir.

1. İhtilâfu'l-Hadis

İhtilâfu'l-hadîs, “Kuvvetçe aynı seviyede olan veya kendisine tâbi olan bir sıfat sebebiyle birinin daha kuvvetli olduğu, aynı mekân ve zamandan bahseden iki delilden birinin bir şeyin sübûtunu; diğerinin ise aynı şeyin nefyini gerektirecek şekilde vârid olmasıdır”¹ şeklinde tarif edilmektedir.

İbn'ü-s-Salâh (öl. 643/1245) ihtilâf bulunan hadisler arasında cem' yapıp yapılamayacağı hakkında muhaddislerden iki görüş nakledildiğini söylemektedir. Hadis âlimlerine göre ihtilâfı giderecek bir yol bulunduğu müddetçe ilk olarak cem' yapılması gerekir. Böylece her iki hadis de hüküm verilmiş olur. İki hadis arasında cem' yapılamadığı durumda ise hadislerden hangisinin daha önce vârid olduğu biliniyorsa sonra rivâyet edilen hadisle amel edilerek nesh yoluna gidilir. Hadislerin önceliği ve sonralığı hakkında herhangi bir bilgi yoksa tercih yapılır.²

Leknevî'nin ifade ettiğine göre hadisler arasında vuku bulan ihtilâfın giderilmesi konusunda Hanefîler iki delilin de birbirine zıt görüldüğü durumda hangisinin önce veya sonra vârid olduğu biliniyorsa ilk olarak neshe başvururlar. Eğer tarihleri bilinmiyorsa hadisler arasında tercih yapılır. Tercih de mümkün değilse cem' yapılması gerekir³ Tehânevî (öl. 1393/1974) de *Kavâid*'inde teâruzun hükmü konusunda Leknevî ile benzer ifadeler kullanmakla birlikte iki delilin cem'i mümkün olmazsa her ikisinin de sâkıt olacağını deliller sâkıt olduklarında da kuvvetçe kendilerinden daha aşağıda olan delillere başvurulması gerektiğini kaydetmektedir.⁴

Ayrıca Leknevî, iki nas arasını cem' etmek için yapılması istenen izaha zâhirî veya gizli olsun bir nas ya da şer'î bir kaidenin işaret etmesi gerektiğini dolayısıyla herhangi bir vecihle kendisine delâlet eden bir şer'î

¹ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, nşr. Muhammed Abdurrahmân Maraşlı (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 1429/2007), “hlf”, 124; Zafer Ahmed el-Osmânî et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-ulûm ve'l-funûn* (Beirut: Mektebetu Lübnân Nâşirûn, 1417/1996), “hlf”, 1/473.

² Ebü Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ b. Salâh eş-Şehrezûrî, *Ma'rifetu envâi ulûmi'l-hadîs*, nşr. Nureddin Itr (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986), 168.

³ Sadeddîn Mesûd b. Ömer b. Fahriddîn b. Burhâneddîn Abdillâh el-Herevî el-Horasânî et-Teftezânî, *Şerhu't-Telvîh ale't-Tevdîh*, nşr. Zekerıyya Amîrât (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1417/1996), 2/217; Abdulalî Muhammed b. Nizâmuddîn Muhammed es-Sihâlevî el-Ensârî el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmât bi şerhi Müsellemi's-sübût* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1423/2002), 2/258.

⁴ Zafer Ahmed et-Tehânevî el-Osmânî, *Kavâid fi ulûmi'l-hadîs*, nşr. Abdulfettâh Ebû Ğudde (Lahor: İdâratü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, ts.), 288.

kaide olmaksızın sadece akıl yoluyla hükmetmenin makbul olmayacağını söylemektedir.⁵

Nevevî⁶(öl. 676/1277), İbn Hacer⁷ (öl. 852/1449), Suyûtî⁸ (öl. 911/1505), İbn Neccâr⁹ (öl. 972/1564) ve Cezâirî (öl. 1920) gibi usûl te'lif eden âlimler de hadisler arasındaki ihtilâfin giderilmesinde takip edilecek yöntemlerin nasıl olması gerektiği konusunda İbn'ü-s-Salâh ile aynı görüştedirler.

Tahâvî, ittifak ve zıtlığa ihtimali olan iki hadis rivâyet edildiğinde en uygun olanın hadisleri birbirine zıt olarak değerlendirmek yerine aralarını telif edecek yollar aramak olduğunu söylerken aslında ilk olarak yapılması gerekenin nesh değil cem' olduğuna dikkat çekmektedir.¹⁰ Hâzîmî (öl. 584/1188) de *el-İ'tibâr* adlı kitabında sadece delillerin tarihlerinin bilinmesinin, hükmü nesh etmekte yeterli olmadığını şu ifadelerle açıklamaktadır; "Hadislerin arasını te'lif etme imkânı olduğu halde nesh yapılabileceğini söylemek doğru değildir. Çünkü sadece zamansal öncelik ve sonralık bu konuda itibar edilen bir şey değildir."¹¹

Leknevî, hadislerin tarihini bilmenin -aralarını cem' etmek mümkün olmadığına- sonra rivâyet edilenin nâsîh, diğerinin mensûh olmasını gerektirmeyeceği görüşündedir. Çünkü cem'in bir sınırı yoktur. Biri için müşâhede edilemeyen cem' yolu başkası için açık olabilir. Sahâbenin 'Bu, iki emrin sonuncusudur' sözü de böyledir. Bunlar nesih emareleridir, kesinlikle nesh edilir demek değildir. Bazen bunlar bulunduğu halde nesh olabilir, bazen de olmaz.¹²

1.1. Cem' ve Nesh

İbn'ü-s-Salâh hadislerde nâsîh ve mensûhun bilinmesinin dört şekilde gerçekleşeceğine dikkat çekmektedir. Ona göre bu yollar Hz. Peygamber'in

⁵ Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy b. Muhammed Abdilhâlim b. Muhammed Emînilâh es-Sihâlevî el-Leknevî *el-Ecvibetü'l-fâdıla li'l-esiletî'l-aşerati'l-kâmile* (Beyrut: Mektebetu'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1426/2005), 220.

⁶ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mûrî en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'ne-zîr fi usûli'l-hadîs*, nşr. Muhammed Osman (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985), 30.

⁷ Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî, b. Muhammed b. Ahmed b. Hacer el-Askalânî, *Nezhetu'n-nazar fi tevdihi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahâti ehli'l-eser*, nşr. Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî (Riyad: Matbaatu Sefir, 1424/2003), 276.

⁸ Celâleddîn Ebû'l-Fadl Abdurrahmân b. Kemâleddîn Ebû Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, nşr. Abdu'l-Vahhâb Abdî'l-Latif (Riyad: Dâru'l-Riyâdî'l-Hadîsiyye, ts.), 2/196.

⁹ Muhammed b. Ahmed Abdilazîz Alî b. Neccâr el-Fütühî, *Şerhu Kevkebi'l-münîr* (Riyad: Mektebetu'l-Ubeykan, ts.), 4/609.

¹⁰ Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdî'l-Melik b. Seleme Ebû Ca'fer et-Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsâr*, nşr. Muhammed Zühri en-Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1398/1978), 4/274.

¹¹ Ebû Bekr Muhammed b. Mûsa b. Osman b. Hâzîm el-Hemadânî el-Hâzîmî, *el-İ'tibâr fi beyâni'n-nâsihi ve'l-mensûhi min el-âsâr*, nşr. Zekerîya Amirât (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1432/2011), 76.

¹² Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdıla*, 192.

'bu nesh edicidir' veya bu mânâyı ifade eden sözleri, sahâbenin 'bu rivâyet, iki emrin sonuncusudur' ifadesi, hadislerin tarihlerinin bilinmesi ve konu hakkında icma'ın bulunmasıdır. İcma' başlı başına nesh edici kabul edilme de buna işaret etmektedir.¹³

Hz. Peygamber'in açık ifadesiyle nâsîh ve mensûhun bilinmesine örnek olarak "Hz. Peygamber cenaze namazı kılarken önce ayakta durmamızı söyledi daha sonra kendisi oturdu ve bize de oturmamızı emretti"¹⁴ hadisi gösterilmektedir. Sahâbenin açık ifadesi ile neshin gerçekleşmesine ise -enin gelmesi sebebiyle guslün gerekip gerekmemesi konusunda- "İslamiyet'in başında cima'da meninin gelmesi hakkında bize ruhsat verildi sonrasında Hz. Peygamber bize gusûl almamızı emretti"¹⁵ rivâyeti örnek verilmektedir. Hadislerin tarihlerindeki farklılığa dayalı olarak nâsîh ve mensûh hükmünün verilmesinin örneği ise "Hacamat yapanın da yaptırmanın da orucu bozulmuştur"¹⁶ ve "Hz. Peygamber ihramlı ve oruçlu olduğu halde hacamat yaptırdı"¹⁷ hadisleridir.

İcma' ile neshe ise "Kim içki içerse ona celde vurun, dördüncü defa yaparsa onu öldürün!" hadisi örnek olarak gösterilebilir.¹⁸ Âlimlerin bu rivâyetle amel etmemesi sebebiyle nesh edildiği konusunda görüş birliği olduğu nakledilmektedir. Cumhûr-ı ulemâise icma'ın bir nassı nesh edemeyeceği, bir rivâyetin icma' ile nâsîh veya mensûh olamayacağı, ancak bir neshedicinin bulunduğu delalet edeceği kanaatinde dir.¹⁹

Hafız Hâzîmî sahâbe sözüyle neshe hükmedilebileceğine dair görüşüne örnek olarak "Biz cenaze namazında kıyam ile emrolunduk daha sonra bundan nehyolunduk" haberini vermektedir.²⁰ İbnü'l-Esîr (öl. 606/1210) sahâbenin 'Bu hüküm nesh edildi' ifadesiyle bir hükmün nesh edilemeyeceğini, sahâbenin ictihad ile hükmetmiş olabileceğinden dolayı neshin ancak 'Hz. Peygamber'den işittim' sözleriyle mümkün olacağını söylemektedir.²¹ İbnü'l-Hâcib (öl. 646/1249) de *Muhtasar*'ın da İbnü'l-Esîr'i

¹³ İbnü's-Salâh, *Ulumi'l-hadis*, 172.

¹⁴ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Kâhire: Dâru'l-Hadis, 1426/2005), 1/434.

¹⁵ Ebû Dâvud Süleyman b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî, *es-Sünen*, nşr. Muhammed Abdülaziz el-Hâlidî (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436/2015), "Tahâret", 85.

¹⁶ Ebû Dâvud, "Savm", 32.

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Mahmud Muhammed Nassâr (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1438/2017), "Savm", 32.

¹⁸ Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *es-Sünen*, nşr. Ahmed Şemseddîn (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436/2015), "Eşribe", 42.

¹⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Emîri'l-Hâc, *et-Takrîr ve't-tahbîr*, nşr. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999), 2/288.

²⁰ Hâzîmî, *el-F'tibâr*, 8.

²¹ Mecduddîn Ebû's-Saâdâtel Mübârek b. Muhammed b. Esîr el-Cezerî, *Câmiu'l-usûl fi ehâdisi'r-rasûl*, nşr. Beşîr Uyûn (Beirut: Mektebetu'l-Fikr, ts.), 150.

tasdik eden ifadeler kullanmaktadır.²² Irâkî ise bu konuda ictihada müsaade olmadığını dolayısıyla sahâbenin ‘Bu hüküm nesh edildi’ sözünü hadislerin tarihini bilmeksizin söyleyemeyeceğini belirterek bu şekilde bir neshin olmasını reddeder.²³ Konu hakkındaki kanaatini Süyûtî ise “Bir hükmü nesh edebilmek için Hz. Peygamber’den yahut ashâbdan “Bu âyet bunu nesh etti” şeklinde açık bir naklin olup olmadığına bakmak gerekir. Nesh konusunda avam müfessirlerin sözüne itimad edilmez. Müctehidler açık bir ihtilâf ya da sahih bir nakil olmaksızın ictihad etmemişlerdir” sözleriyle ifade eder.²⁴

Mısırlı âlim Abdulvahhâb eş-Şa’rânî (öl. 973/1565) nesh konusundaki kanaatini şöyle ifade eder: “Ben ne hadisin te’viline ne de tarihleri bilmekle neshine meylettim. Hz. Peygamber’in kelamını nâsih yoktur, ancak şu sözleri müstesna: ‘Kabir ziyaretini nehyetmişim, ziyaret edin.’ Ayrıca Şa’rânî, Hz. Peygamber’in fiillerinden sonra yaptığı bir şeyin muhkem nâsih olduğunu ancak bunun küllî değil çoğunluk olması sebebiyle Hz. Peygamber’den farklı iki vakitte iki farklı fiil sabit olduğu zaman nesh sabit olmadığı müddetçe tahyir üzerine bırakılması gerektiğini söyler.²⁵

1.2. Tercih

Leknevî, Şeyhayn’ın kitaplarında geçen hadislerin diğer kitaplardaki hadislerle tercihi meselesinde *Sahihayn*’da bulunan bir hadise güvenilir bir senedle aynı sıhhatte bir hadisin muâriz olması ve muâriz olan hadisin sıhhat bakımından eşit olmaması durumlarını birbirinden ayırmıştır. İlk durumda *Sahihayn*’da bulunan hadisin sıhhati hakkında ümmetin ittifakı olduğundan dolayı ikincinin tercih edilmeyeceğini, ikinci durumda ise açık bir şekilde *Sahihayn*’da geçen hadisin tercih edilmesi gerektiğini söylemiştir.²⁶ Ebû’s-Senâ Isfahânî (öl. 749/1349) de Buhârî, Müslim gibi sıhhatiyle meşhur olan kitaplarda bulunan bir hadisin, Ebû Dâvud gibi sıhhatiyle şöhret bulmayan kitaplarda geçen bir hadise tercih edilmesinin doğru olduğu kanaatindedir.²⁷

²² Tâceddîn Ebi’n-Nasr Abdilvahhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Subkî, *Ref’u’l-hâcib alâ muhtasari İbn Hâcib*, nşr. Alî Muhammed Muavvad-Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beirut: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 1420/1999), 4/33.

²³ Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahmân es-Sehâvî, *Fethu’l-muğiş şerhu Elfıyyeti’l-hadis*, nşr. Abdülkerîm b. Abdillâh (Riyad: Dâru’l-Minhâc, 1426/2005), 3/449.

²⁴ Celâleddîn Ebû’l-Fadl Abdurrahmân b. Kemâleddîn Ebû Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *el-itkân fi ulûmil’-Kur’ân*, nşr. Merkezü’d-Dirâseti’l-Kur’âniyye (Dâru Mecmau’l-Mülk, ts.), 4/1454.

²⁵ Abdulvahhâb b. Ahmed b. Alî eş-Şa’rânî, *el-Mizânü’l-kübrâ* (Kâhire: Dâru’l-Kuds, 1432/2011), 336.

²⁶ Leknevî, *el-Ecvibetü’l-fâdila*, 205.

²⁷ Şemsüddîn Ebû’s-Senâ Muhammed b. Abdurrahmân b. Ahmed el-İsfahânî, *Beyânü’l-muhtasar şerhu muhtasari İbn Hâcib*, nşr. Muhammed Mazhar Bakâ (Medine: Dâru’l-Medenî, 1406/1986), 3/381.

Hadisin birden fazla tarikle gelmesinin tercih sebeplerinden olması ve tariklerin çokluğunun hadisler arasındaki ihtilâfı gidermesi konusunda iki görüşün olduğunu belirten Leknevî, ilkinin Hanefîlerin geneli ve Şâfiîlerin bir kısmının kabul ettiği görüş olan hadisin tariklerinin çokluğunun tercih sebeplerinden biri olarak kabul edilmemesi olduğunu söyler.²⁸

İkincisi ise Şâfiîlerin birçoğunun kabul ettiği görüş olan hadisin tariklerinin çokluğunun, tercih emarelerinden sayılmasıdır. Tercih, iki haberden birinin diğerinden daha kuvvetli olmasıyla hâsıl olur. Bilindiği üzere râvinin çok olması da iki haberden birinde bulunan bir kuvvet çeşididir. Bir cemâatin sözü, bir kişinin sözüne kıyasla daha kuvvetli, hatadan daha uzak ve bilgiyi ifade etmekte daha faydalıdır. Çünkü haber-i vahid zan ifade eder. Böylece bir araya gelen zanların sayısı arttıkça haberin doğruluğunun kesinliğe ulaşması da o kadar kolay olur.²⁹

Bahrululûm el-Leknevî (öl. 1225/1810) *Fevâtihu'r-Rahamât* adlı kitabında Ebû Hanîfe (öl. 150/767) ve Ebû Yûsuf'a (öl. 182/798) göre râvinin çokluğunun tercih sebeplerinden biri olmadığını söylemiş, ancak diğer mezhep imâm ları ve İmam Muhammed'in (öl. 189/805) buna muhâlif hareket ettiklerini çünkü onlara göre şöhret seviyesine ulaşmasa dahi râvi ve delillerin çokluğu sebebiyle tercih yapılabileceğini ifade etmiştir.³⁰ Hâzîmî de iki hadisten birinin diğerine tercih edilmesini gerektiren sebeplerden birinin râvi sayısının çokluğu olduğunu görüşündedir.³¹

Leknevî'ye göre hadisin sıhhat veya zayıflığına hükmetmede bir tarafın sayıca fazla olması tercih sebeplerinden biri değildir. Delille muhalefet edildiğinde azınlığın sözünün çoğunluğun sözüne tercih edildiği birçok mesele bulunmaktadır. Örneğin; "Ebû Hureyre (öl. 58/678) ve Ebû Musa'nın (öl. 42/662-63) rivâyet ettiği 'İmam kırâat yaptığında sükût edin'³² hadisini Dârekutnî ve başkaları zayıf kabul etmiş; Müslîm (öl. 261/875) ve İbn Huzeyme ise tashih etmiştir. Muhakkiklerden bir cemâat, çoğunluğun hadisin zayıflığına hükmetmek için getirdiği illetlerin yetersiz ve sıhhatine hükmedenlerin delillerinin kuvvetli olduğunu söyleyerek azınlığın sözünü tercih etmiştir. Aynı şekilde Leknevî rûtbî (cerh ve ta'dil

²⁸ Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdila*, 206.

²⁹ Ahmed b. Muhammed Alâuddîn Abdülaziz el-Buhârî, *Keşfu'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî* (Beirut: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 3/155.

³⁰ Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi's-Sehl es-Serahsî, *Usûl*, nşr. Ebû'l-Vefâ el-Afgânî (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), 2/24; Abdulalî Muhammed b. Nizâmuddîn Muhammed es-Sihâlevîel-Leknevî, *Fevâtihu'r-Rahamâtbişerhi Müsellemi's-sübût* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2002), 2/258.

³¹ Hâzîmî, *el-f'tibâr*, 1/14.

³² Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce, *es-Sünen*, nşr. Ahmed Şemseddîn (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1436/2015), "Salât", 13.

mertebeleri açısından) önceliğin de iki hüküm arasında tercihi gerektirici bir sebep olmadığını ifade eder.³³

Râvinin fakih olmasının hadisler arasındaki tercihe etkisini Hâzîmî: “Tercih sebeplerinden yirmi üçüncüsü hıfz ve güvenilirlikte eşit olmakla birlikte, iki hadisten birinin râvilerinin hadis lafızlarından hüküm çıkarılmayı bilen kimselerden olmasıdır. Bu sebeple fukahânın hadisine tutunmak evladır” sözleriyle açıklamaktadır.³⁴

Leknevî konu hakkında, hadis râvîlerinin fıkhi bilmesinin mutlak olarak itibar edilmesi gereken şeylerden olduğunu söyleyenler, râvinin fakih olup olmamasına hiçbir şekilde itibar etmeyenler ve lafızca değil, mânâca rivâyet edilen hadislerde dikkate alınması gerektiğini savunanlar olmak üzere üç görüşün olduğunu ancak âlimlerin sözlerinin, râvîleri fakih olan hadisin tercih edilmesi gerektiğine işaret ettiğini ve fakihliğin tercih sebeplerinden biri olarak görülmesinin daha doğru olacağını söylemektedir.³⁵

Leknevî’ye göretercihte râvînin fakih olmasına önem gösterilmesi gerekir. Çünkü fakih, rivâyeti caiz olanı ve olmayanı ayırt eder. Zâhirine göre amel etmeyi caiz görmeyen bir söz işittiği zaman ilk bakışta onu rivâyet etmekten çekinir. Mânâsını ve sebep-i vürûdunu araştırır. Müşkili ortadan kaldıracak bir şeye muttali olur ve daha sonra nakleder. Fakih olmayan ise buna güç yetiremez ve işittiği kadarını nakleder. Böylece daha fakih olan kendisinden daha aşağı mertebede olana tercih edilir.³⁶ Ayrıca Leknevî râvînin fakih olmasının, lafzen rivâyet edilmiş olan hadiste değil ma’nen rivâyet edilmiş olanda tercih sebebi olabilir diyenlerin sözünün asılsız bir iddiadan ibaret olduğunu, bunun mutlak olarak tercih sebepleri arasında sayılması gerektiğini ifade etmektedir.³⁷

Muhaddislerin sözleri arasında bir zıtlık vuku bulduğunda hangisinin tercih edileceği konusunda üç yol olduğunu söyleyen Leknevî, ilkinin iki muhaddisten birinin hadisleri tashih etmekte mütesâhil olması ve onunla hüküm vermekte rahat hareket etmesi; diğerinin ise ifrat ve tefritten kaçınarak tahkikte bulunması ve hüküm vermede detaylı düşünmesi olduğunu söyler. Yine Leknevî, Zehebî (öl. 748/1348) gibi mütesâhil olmayan muhaddisin sözünün, Hâkim (öl. 405/1014) gibi mütesâhil olana tercih edilmesi gerektiğini de şöyle açıklar: “Hâkimin, isnadının sahihliğine hükmettiği hadis ile Zehebî’nin zayıflığına hükmettiği hadis arasın-

³³ Leknevî, *el-Ecvibetü’l-fâdıla*, 181.

³⁴ Hâzîmî, *el-İtibâr*, 1/15.

³⁵ Leknevî, *el-Ecvibetü’l-fâdıla*, 215.

³⁶ Leknevî, *Fevâtihu’r-rahâmût*, 2/255.

³⁷ Leknevî, *el-Ecvibetü’l-fâdıla*, 48-212.

da, Zehebî'nin sözü tercih edilir. Çünkü Hâkim'in sahihliğine hükmettiği nice hadis vardır ki; ardından Zehebî bu rivâyetlerin ya zayıf ya da mevzû olduğunu söylemiştir. Zehebî'nin *Muhtasar*'ına bakılmadığı müddetçe *Müstedrek* ile hüküm verilmemesi gerekir. Aksi takdirde Zehebî'nin sözünde zâhirî bir bozukluk ortaya çıkar. Hâkim'den sonra gelen muhaddisler de böyle bir durumda Zehebî'nin sözünün tercih edilmesi gerektiğini belirtmişlerdir.”³⁸

Leknevî, muhaddislerin sözleri arasında bir zıtlıkla karşılaşıldığında tercih yapılabilmesi için başvurulacak ikinci yolun, iki muhaddisten birinin hadisin zayıflığına yahut mevzuluğuna hükmetmekte mütesahhil; cerh etmekte müteşeddid diğer muhaddisin ise rivâyeti cerh etmekte mütevassıt davranması olduğunu böyle bir durumda müteşeddid davranan muhaddisin sözünün terkedileceğini söylemektedir.”³⁹

Muhaddislerin sözleri arasında bir zıtlıkla karşılaşıldığı durumda tercih yapılabilmesi için başvurulacak üçüncü yol olarak ise iki sözün kaynağına bakılarak her iki tarafın da delillerinin mütalaa edilmesi gerektiğine ve delilleri kuvvetli olanın zayıf olana tercihinin doğru olduğuna işaret etmektedir.⁴⁰ Süyûtî de *et-Ta'zîm ve'l-minne* adlı risalesinde bunu şöyle açıklamaktadır: “Dârekutnî (öl. 385/995), Cevzekanî, İbn Nâsır (öl. 550/1155), İbn Cevzî (öl. 597/1201), İbn Dihye (öl. 633/1235) gibi ‘İhyâ hadisi’ diye tabir edilen, Hz. Peygamber’in annesinin diriltirilip iman etmesi ile ilgili hadisin mevzu oluşuna hükmedenler ve İbn Şahin (öl. 385/996), Hatib, İbn Asakir (öl. 600/1203), Süheylî (öl. 581/1185), Kurtubî (öl. 656/1258), Taberî (öl. 310/923), İbn Seyyid en-Nâs (öl. 734/1334) gibi mevzuluğuna değil yalnızca zayıflığına hükmedenler olmak üzere iki taraf vardır. Biz her iki hükme meyledenlerin de delillerini inceledik ve ilk fırkanın hüküm verirken kendisine dayandıkları illetleri etkisiz bulduk. Bundan dolayı ikinci fırkanın sözünü tercih ettik.”⁴¹

Leknevî, Hz. Peygamber ve sahâbe zamanında ortaya çıkan deliller arasında vuku bulan teâruz hakkında Kur’ânî veya nebevî bir nassın, ya sahâbenin yaptığı fiilleri tasdik edici olduğunu ya da buna muhalefet edici olduğunu söylemektedir. Ona göre nassın sahâbenin fiiline uygun olması durumunda doğru olan bu nasla amel etmektir. Çünkü ashâbın fiilleri Hz. Peygamber zamanında vuku bulmasa dahi bir şer’î usûle dâhildir. İkinci durumda ise imkân olduğu kadar -sahâbenin fiilini şeriat hizasından

³⁸ Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdila*, 161-162.

³⁹ Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdila*, 162.

⁴⁰ Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdila*, 180.

⁴¹ Celâleddîn Ebû'l-Fadl Abdurrahmân b. Kemâleddîn Ebû Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *et-Ta'zîm ve'l-minne* (b.y.: Dâru Cevâmii'l-Kelim, ts.), 24.

çıkarmamak kaydıyla- cem' yapılır. Cem'e imkân yoksa -muhâlif bir nas olduğundan dolayı- sahâbenin sözüne yahut fiili ile amel etmek güzel görülmez. Sahâbe yaptığı fiile muhâlif olan nassı bilmemekte ma'zûr sayılır, çünkü bildiği halde nassa muhâlif bir şekilde hükmetmez. Üçüncü bir durumda ise, yani sahâbeden bir söz yahut fiil nakledildiği, Kur'ân ve sünnette de buna muhâlif veya muvâfık bir delil bulunamadığında sahâbenin yaptığına uymak güzeldir.⁴²

Merfu' hadis ve sahâbe kavlinin teâruzu durumunda yapılması gereken şeriatin sahibi olması sebebiyle Hz. Peygamber'in sözüne tutunmaktır. Mevkûf ve merfu' hadis arasında bir teâruz bulunduğu ise -her ikisinin de senedinin sıhhati ve kaynaklarının kuvveti bilindikten sonra-merfu' takdim edilir. Mevkûf hadis hükmen merfu' yerinde kabul edilse dahi hükmi olanın hakiki olandan mertebeye daha aşağıda bulunduğu şüphe yoktur. Her ne kadar görüşlerine itibar edilenlerin her biri sahâbî olsa da şeriat sahibinin sözü dışındakiler reddedilir.⁴³ Leknevî başka bir eserinde de merfu' ve mevkûf rivâyetlerin ihtilafı durumunda Hz. Peygamber'in sözüne ve fiiline tabi olmak gerektiğini söylemektedir. Ona göre Hz. Peygamber dışındakilerin sözleri ve fiilleri tabiiyet konusunda kendisine eşit olamaz. Sahâbeden hadise muhâlif bir şey rivâyet edildiğinde hadisle amel edilir. Ancak Hz. Peygamber'in onlara uymaya teşviki ve kendilerine olan hüsn-i zan sebebiyle sahâbenin sözlerini kabul etmekte ve rivâyetleri cem' etmek uygun olmalıdır.⁴⁴

Leknevî'ye göre sahâbe kavlinin merfu' hadisle çelişmesinin iki sebebi vardır. İlki sahih bir hadisin kendisine ulaşmaması, ikincisi ise ulaştığı halde kendisinin tespit ettiği bir karine sebebiyle hadisin zâhirinden anlaşılardan farklı bir mana ifade ettiği kanaatinde olmasıdır. O zikredilen sebeplerin hadisin zâhirinin bâtil olmasını gerektirmeyeceği görüşündedir. Çünküsahâbe hadise muâriz, eşit kuvvette veya daha tercihe layık başka bir hadisten dolayı zâhirî mânâyı terk etmiş olabilir.⁴⁵

Leknevî'nin kanaatine göre sahâbenin hadis lafzından anlaşılın zâhirî mânânın aksini ifade etmesi nassın zâhirinin terkini gerektirmez. Çünkü Hz. Peygamber'in sözü başkasının sözüyle bâtil olmaz. Zâhirin ifade ettiği mânâ ile istidlâl başkasının bu mânâyı terk etmesiyle bâtil olacak bir şey değildir. Sahâbenin zâhirden başka bir mânâyı teviline sebep olan kari-

⁴² Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *İkâmetu'l-hucce alâ enne'l-iksâra fi teabbudi leyse bi bid'a* (Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmî'l-İslâmiyye, 1419/1998), 18.

⁴³ Leknevî, *Zaferu'l-emânî*, 332.

⁴⁴ Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdıla*, 225.

⁴⁵ Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdıla*, 225-226.

neleri başkası tespit edemeyebilir. Böylece karineleri tespit edemeyen kimse hakkında hadisin zâhiri ile delil getirmek yanlış değildir.⁴⁶

2. İstidlâl Edilen ÂyetlerHakkındaki Değerlendirmeler

Bu bölümde Leknevî'nin ihtilâfu'l-Hadis ilmine yaklaşım bir uygulama üzerinden ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu uygulama kendisinin hakkında bir risale yazmış olduğu cemâatin imâm ın arkasında kırâat edip etmemesi ile alakalıdır. Âlimlerin ihtilâf ettiği bu meselede öncelikle istidlâl edilen âyetlerin sebab-i nüzûlü ve hadislerle yer verilecektir. Sonrasında Leknevî'nin âyet ve hadisler hakkındaki değerlendirmeleri ve bunlara yapılan itirazlara vermiş olduğu cevaplar ele alınacaktır.

2.1. Âyetlerin Sebeb-i Nüzûlü İle İlgili Rivâyetler

Sebeb-i nüzûl, Hz. Peygamber zamanında gerçekleşmiş, âyet ya da âyetlerin inişine vesile olan hâdis veya kendisine yöneltilen sorulardır. Âyet, indirilmesine vesile olan hâdisi veya Hz. Peygamber'e yöneltilen soruların hükmünü beyan için nâzil olur.⁴⁷ Bunu bilmekteki amaç ise hükümlerin ve bu hükümlerin izahındaki hikmetin idrâki, nüzûl sebebiyle âyetin kuşatmış olduğu mânânın tahsîsi, âyetin mânâsına vukûfiyet ve müşkilin ortadan kaldırılması ve âyette hasrın olabileceği düşüncesini defetmektir.⁴⁸

Sebeb-i nüzûl, Hz. Peygamber veya ashâbdan sahih bir şekilde gelen rivâyetle bilinebilir. Ashâbın bu şekildeki rivâyetleri hükmen merfu' yerindedir.⁴⁹ Ayrıca âyetin inişine şahitlik eden, sebeplerini bilen ve âyetin ifade ettiği mânâyı idrak eden kimselerin rivâyeti ile bilinebilir.⁵⁰ Nüzûl sebebinin mürsel bir hadisle rivâyet edildiği zaman rivâyetin sahih olması durumunda, başka bir mürselle kuvvetlendirildiğinde ve rivâyet eden sahâbiden nakleden kişilerin Saîd b. Cübeyr, Mücâhid ve İkrime gibi müfessirler olması halinde kabul edileceği de söylenmiştir.⁵¹

Bir âyet hakkında iki farklı rivâyetin gelmesi halinde iki durum vardır. İlki rivâyetten birinin sahih diğerinin sıhhat derecesine ulaşmaması halidir ki bu takdirde sebeb-i beyânı için sahih olan rivâyete itimat etmek gerekir. İkincisi ise her iki rivâyetin de sahih olmasıyla birlikte birinin

⁴⁶ Leknevî, *el-Ecvibetü'l-fâdila*, 223.

⁴⁷ Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Fevâz Ahmed Zümerli (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1416/1995), 1/89.

⁴⁸ Süyûtî, *el-İtkân*, 108; Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Ebû'l-Fadl ed-Dimyâtî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1427/2006), 38.

⁴⁹ Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu'n-nüzûl*, nşr. Eymen Sâlih Şa'bân (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1424/2003), 11.

⁵⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, 114.

⁵¹ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1/95.

tercihini gerektiren bir sebep bulunmasıdır. Tercih sebebi de birinin daha sahih olması yahut birinin râvisinin kıssaya şahitlik etmesidir.⁵²

Çalışmanın konusu olan muktedînin imâm ın arkasında kırâat yapıp yapmaması hususunda delil getirilen “Kur’ân okunduğu zaman derhal onu dinleyin ve sükût edin”⁵³ âyetinin sebab-i nüzûlü hakkında birçok rivâyet nakledilmiştir.

Bunlardan ilki namazda imâm a uyan cemâatin kırâatten nehyedilmesi hakkında gelen “Hz. Peygamber, namazda kırâat yaptığı zaman Ona uyanlar da Fâtiha ve diğer sûreleri okuyorlardı. ‘Bismillahirrahmanirrahim’ dediğinde aynısını söylüyorlardı. Fâtiha ve zamm-ı sûreyi bitirinceye kadar aynısını yapıyorlardı. Hz. Peygamber, Allah’ın beklemesini istediği kadar bekledi ve daha sonra ‘Kur’ân okunduğu zaman hemen onu dinleyin ve sükût edin’ meâlindeki âyet nâzil oldu. Bunun akabinde Hz. Peygamber namazda kırâat yaptı cemâat de sükût etti”⁵⁴ rivâyetidir.

Bir diğer nüzûl sebebi “İnsanlar namazda konuşuyorlardı -birbirlerine ihtiyaçlarını arz ediyorlardı- akabinde bu âyet nâzil oldu”⁵⁵ şeklinde gelen, insanların öncesinde namazda konuştuklarını, âyetin nâzil olmasıyla birlikte bunun nehyedildiğini ifade eden rivâyettir.

Cemâatin terğib ve terhib âyetleri okunduğu sırada zikretmeleri ile ilgili gelen “İnsanlar namazda Cennet ve Cehennem zikrini işittikleri zaman seslerini yükseltiyorlardı ve bu âyet nâzil oldu”⁵⁶ rivâyeti de bir başka nüzûl sebebi olarak gösterilmiştir.

Osman b. Zâide’nin Kur’ân okunduğu zaman elbisesiyle yüzünü kapatması ve âyeti tevil ederek gözün ve diğer azaların istima’dan başka bir şeyle meşguliyetinin kerih olduğunu söylemesi de âyetin namazda ve hutbede Kur’ân’ın dinlenilmesi hakkında nâzil olduğunu gösteren farklı bir rivâyettir.⁵⁷

Bir başka nüzûl sebebinin de namazda ve hutbede konuşulmaması olduğunu gösteren bir haberde şu ifadeler geçmektedir: “Âyet, namazda Hz. Peygamber’in arkasında namaz kılan kimselerin seslerini yükseltmeleri, Cuma ve bayram günü hutbe verilirken seslerini yükseltmeleri hakkında

⁵² Zürkânî, *Menâhilu'l-irfân*, 1/ 97-98.

⁵³ A'raf 7/204.

⁵⁴ Ebû Osman b. Şu'be el-Horasânî el-Cevzecânî, *Sünen*, nşr. Sa'd b. Abdillâh b. Abdilâzîz (Riyad: Dâru'l-Asîmî, 1413/1993), 2/227.

⁵⁵ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, nşr. İslâm Mansûr Abdülâhmîd (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1429/2008), 2/320.

⁵⁶ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, nşr. Hamed b. Abdillâh el-Cum'a-Muhammed b. İbrahim el-Lühaydân (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1427/2006), 5/447.

⁵⁷ Celâleddîn Ebû'l-Fadl Abdurrahmân b. Kemâleddîn Ebû Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Dürü'l-mansûr fi't-tefsîri'l-me'sûr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431/2010), 3/286.

nâzil olmuş, onları namaz ve hutbede kelamdan nehyetmiştir. Çünkü hutbe de namazdır.”⁵⁸

Beğavî, bu âyetin nüüzül sebebi hakkında ihtilâf edildiğini söyledikten sonra bir cemâatin âyetin namazda imâm a uyan kimselerin kırâati hakkında nâzil olduğunu tercih ettiklerini belirten şu rivâyeti getirmiştir: “Onlar namazda ihtiyaç miktarınca konuşuyorlardı ve sükût etmekle emrolundular.” Âlimler arasında âyetin cemâatin imâm ın arkasında kırâati cehrî yapmaları hakkında nâzil olduğunu söyleyenlerde mevcuttur. Müfessir Kelbî'ye göre en doğrusu âyetin namazdaki kırâat ve hutbe esnasındaki sükût hakkında nâzil olduğu görüşünün tercih edilmesidir. Çünkü âyet Mekkî'dir. Cuma namazı ise Medine'de farz olmuştur.⁵⁹

Saîd b. Cübeyr ve Mücâhid'den âyetin hutbe hakkında nâzil olduğuna dair: “Bu âyet, bayram namazlarında, Cuma namazında ve kırâatin cehrî yapıldığı namazlarda istima' ve sükût için nâzil olmuştur”⁶⁰ şeklinde bir rivâyet gelmiştir. Beydâvî de tefsirinde âyetin namazda imâm a uyan cemâatin kırâati için nâzil olduğunu ifade etmektedir.⁶¹

Taberî, tefsirinde Hz. Peygamber'den gelen “İmam kırâat yaptığı zaman sükût edin” haberinin sıhhati ve hutbeyi işiten kimseye istima' ve insâtın gerektiği konusunda birçok âlimin icma' bulunduğunu nakletmektedir. Dolayısıyla O âyetin namaz ve hutbe hakkında nâzil olduğu, Kur'ân'ın dinlenilmesi ve sükûtun bu iki yerden başkasında vâcib görülmediği kanaatindedir.⁶²

Âyetin zâhirinden kişi namazda veya namaz dışında olsun Kur'ân kırâati yapıldığında kendisine insât ve istima'ın vücubiyetinin anlaşıldığını ifade eden Nesevî⁶³ ve Hâzin⁶⁴ âyetin mânâsını: “Ey Mü'minler! Kur'ân okunduğu zaman mânâsını anlamak ve nasihatleri hakkında düşünmek için kulaklarınızla ona meyledin ve dinlemek için sükût edin” şeklinde yapmaktadır. Zemahşerî de âyetin zâhirinden anlaşılanın namaz içinde ve dışında Kur'ân okunduğu zaman kişiye insât ve istima'ın vâcib olduğu görüşündedir. Ayrıca namazda konuşmanın yasaklanması hakkında indi-

⁵⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/320.

⁵⁹ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Meâlimu't-tenzil* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1431/2010), 2/189.

⁶⁰ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/320.

⁶¹ Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, nşr. Abdulkâdir İrfân (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1432/2011), 3/86.

⁶² Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, nşr. İslâm Mansur Abdulhamîd (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1431/2010), 5/613.

⁶³ Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesevî, *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, nşr. Yusuf Ali Bedivi (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1432/2011), 1/628.

⁶⁴ Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî el-Hâzin, *Lübâbu't-te'vil fi meâni't-tenzil*, nşr. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1431/2010), 2/285.

ğini söyleyenlerin olduğunu naklederek âyetin mânâsının “İstima’ edin, mânâsını ve hükmünü öğrenin ve sınırı aşmayın” şeklinde yapılmasını doğru görmektedir.⁶⁵

2.2. Leknevî’nin Âyetleri Yorumlaması

Leknevî cumhûr-ı sahâbenin, cemâatin imâm ın kırâatini dinlemesi gerektiğine hükmettiklerini, “Kur’ân okunduğu zaman derhal onu dinleyin ve sükût edin”⁶⁶âyetinin hutbenin dinlenmesi hakkında nâzil olduğunu söyleyenler bulunmasına rağmen doğrusunun her ikisini de kapsamı olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca ona göre âyetin tefsiri ve nüzûl sebebi hakkında nakledilen rivâyetlerden tercihe layık olan imâm ın arkasında kırâat yapılmamasını ifade eden haberlerdir. Bu rivâyetleri tercih etmesinin sebebi ise diğer eser ve haberlere muâırız bir yanının bulunmaması ve rivâyetin kendisinde de bir bozukluğun olmamasıdır.⁶⁷

Leknevî bu âyetin hutbe hakkında nâzil olduğu ve Kur’ân’ı dinlemenin hutbe verildiği zamana tahsis edildiği iddiasını doğru görmemektedir. Sahâbe ve müfessirler arasında nüzûl sebebi hakkında var olan ihtilâftan dolayı bu tahsis mümkün değildir. Âyetin zâhirine bakıldığında mutlak bir şekilde istima’ın vücubiyeti gerekse deehl-i ilmimâm ın kırâatini dinlemenin farz-ı ayn ve kifâye olduğu yerleri tefrik etmişlerdir.⁶⁸

Leknevî’ye göre Hanefîlerin delil getirdiği âyet ne imâm ın cehrî kırâat yapması anında cemâatin kırâat etmesinin caiz olmadığına ne de muâırızların söylediği gibi Fâtihanın muktedîye vâcib olduğuna delalet etmemektedir. Dolayısıyla muktedînin mutlak olarak -imâm a uyduğunda dahi olsa- Fâtihayı okuması gerekmez. Ayrıca âyet, imâm ın sekte⁶⁹ yapmasının sünnet olduğunu söyleyenlerin sözünün de makbul olmayacağına delalet edebilir.⁷⁰

‘Kur’ân’dan kolayınıza geleni okuyunuz’⁷¹ meâlindeki âyette ‘mâ teyessera’-‘kolayınıza geleni’- ifadesi ile kastedilenin Fâtihanın okunması ve âyetteki emrin imâm, muktedî veya münferid olsun namaz kılan her-

⁶⁵ Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, nşr. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1430/2009), 2/185.

⁶⁶ A’raf 7/204.

⁶⁷ Ebü’l-Hasenât Muhammed Abdulhayy b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sihâlevî el-Leknevî, *İmâmu’l-keîâm fîmâ yeteallaku bi’l-kirâati halfe’l-imâm* (Karaçi: İdâretü’l-Kur’ân ve’l-Ulûmü’l-İslâmiyye, 1419/1998), 127.

⁶⁸ Leknevî, *İmâmu’l-keîâm*, 128.

⁶⁹ “Sekte” kelimesi konuşmanın zıddı, susmak anlamına gelen ‘s-k-t’ kelimesinden müştak olup sözlükte felç geçirmek manasında kullanılmaktadır. İstilâhta ise nefes almadan sesi anlık kesip sonra devam etmek anlamına gelmektedir. Ancak burada sekte ile imâm ın kırâat esnasında nefes alıp vermesinden doğan sessizlik kastedilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Tahânevî, *Keşşâf*, “skt”, 1/959; Zebîdî, *Tâcu’l-arûs*, 4/559.

⁷⁰ Leknevî, *İmâmu’l-keîâm*, 136.

⁷¹ Müzemmil 73/20.

kesi şamil olduğunu söylemekle Fâtihanın kırâatinin farziyetine hükmedenler de mevcuttur. Leknevî'ye göre bu hüküm üç sebepten dolayı yanlışır. İlk olarak âyette geçen 'mâ' harfinin az veya çok Kur'ân âyetlerini kırâat etmek mânâsında olması sebebiyle 'mâ' harfinin Fâtihaya tahsîsine dair bir hüküm çıkarılamaz. İkinci olarak Fâtiha, Kur'ân'ın bütününe nisbetle 'Kolayınıza geleni okuyunuz' ifadesinin karşılığı olamaz. Üçüncü olarak ise âyette kastedilenin Fâtihayı okumak olduğu kabul edilse dahi cemâate rükûda yetiştirilmesi veya kırâatten aciz kalınması gibi zaruret durumlarında birçok hadisle sabit olduğu üzere imâm a uyan kimseden kırâat düşmektedir.⁷²

Ayrıca Hanefîlerin delil getirdiği âyetin, 'Kur'ân'dan kolayınıza geleni okuyunuz'⁷³ meâlindeki âyete muhâlif olduğu ifade edilmektedir. Çünkü âyetin hükmü münferidin, imâm ın ve me'mûmun her birinin kırâat yapmasının gerekliliği mânâsındadır. Dolayısıyla İstima' ve insât âyetini Fâtiha dışındaki hallere bu âyeti de mutlak kırâate hamletmekle her ikisiyle amel etmek gerekir.⁷⁴ Leknevî, âyetleri zikredilen şekilde cem' etmeyi doğru bulmamaktadır. Ona göre âyet imâm ın kırâati anında me'mûmun kırâat yapmasına değil imâm ve münferidin yapacağı kırâate delalet eder. Böylece cemâatin sükût etmesi imâm ve münferid olarak namaz kılan kimsenin ise kırâat yapması gerekir.⁷⁵

3. İstidlâl Edilen Rivâyetler

Konu hakkında gelen rivâyetlerden ilki: "Kendisine uyulması için bir imâm tayin edildiğinde tekbir getirdiği zaman tekbir getirin, kırâat yaptığı zaman sükût edin, 'gayri'l mağdûbi' dediği zaman da 'âmin deyin' hadisidir.⁷⁶

Leknevî'ye göre Müslim ve Ahmed b. Hanbel'in sahih sayması sebebiyle hadisin sıhhatine hükmetmek daha tercihe layık ve istidlâl için de yeterlidir. Zayıflığına hükmedenlerin delilleri ise muhakkiklerin kabul edeceği seviyede değildir.⁷⁷

İkincisi: "Hz. Peygamber kırâati cehrî yaptığı bir namazı bitirdi ve dedi ki: 'Benimle beraber sizden kırâat yapan var mıdır?' Bir adam: 'Ben ya Rasûlallah' dedi. Hz. Peygamber: 'Ben de diyorum ki Kur'ân benimle niçin çekişiyor' buyurdu. Bu sözü işitmelerinin akabinde insanlar da ar-

⁷² Leknevî, *İmâmu'l-keîâm*, 214.

⁷³ Müzemmil 73/20.

⁷⁴ Leknevî, *İmâmu'l-keîâm*, 135.

⁷⁵ Leknevî, *İmâmu'l-keîâm*, 135.

⁷⁶ İbn Mâce, "İkâme", 13.

⁷⁷ Leknevî, *İmâmu'l-keîâm*, 145.

tık cehrî namazlarda Hz. Peygamber ile birlikte kırâat etmeye son verdi” rivâyetidir.⁷⁸

Leknevî, bu hadisin târîkinde geçen İbn Ükeyme el-Leysî'nin meçhul olup olmaması, hadiste idrac edilen bir lafzın bulunması, hadis lafzının hafî değıl cehrî namazlardaki kırâatin terkine delalet etmesi, cemâatin cehrî kırâat yapmasının yasaklanması, Fâtihanın dışındaki surelerin kırâatinin terkedilmesi ve başka rivâyetlerle mensûh olması sebebiyle bu rivâyetle delil getirilemeyeceğine dair yapılan itirazlara *İmâmu'l-keîâm* adlı eserinde uzun uzadıya cevap vermektedir.⁷⁹

Üçüncü rivâyet: “Hz. Peygamber öğle namazını kıldırırken bir adam geldi ve arkasında A'lâ suresini okudu. Hz. Peygamber namazı bitirince: ‘Hanginiz kırâat etti?’ dedi. Bir adamın kırâat ettiğini söylediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber: ‘Bazınızın beni şüpheye düşürdüğünü bildim’ buyurdu”⁸⁰ ve “Namazda Hz. Peygamber’in arkasında Kur’ân okuyorlardı. Bunun üzerine Hz. Peygamber: ‘Bana Kur’ân’ı karıştırtıyorsunuz’ buyurdu” hadisleridir.⁸¹

Karıştırmaya, şüpheye düşürme gibi durumların, muktedînin kırâatini cehrî yapması anında tahakkuk edeceğini, kırâat gizli yapıldığında ise böyle bir durumla karşılaşılmayacağını iddia edenler olmuştur. Leknevî'ye göre bu iddia kısmen doğru olsa da cemâatin kırâati gizli yapmasının imâm ı şüpheye düşürmeyeceğini söylemek yanlıştır. Eğer sebep akli karıştırmak ise mutlak olarak cemâatin kırâat yapmamasına hükmedilmesi gerekir.⁸²

Dördüncüsü: Hz. Peygamber, “İmam kırâat yaptığı halde siz imâm ın arkasında okuyor musunuz?” buyurdu. Ashâbın sessiz kalmasına mebnî soruyu üç defa tekrarlayınca ashâb: ‘Biz yapıyoruz’ dediler. Hz. Peygamber bunun üzerine: ‘Yapmayın’ buyurdu”⁸³ rivâyetidir.

Beşincisi: “İmamın arkasında olması dışında kim bir rekât namaz kılar da Fâtihayı okumazsa namaz kılmamış demektir” hadisidir.⁸⁴

Altıncısı ise: “Kimin imâm ı varsa imâm ın kırâati onun kırâatidir”⁸⁵ rivâyetidir. Hanefî mezhebinin en meşhur delili olmasıyla birlikte bu ha-

⁷⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, nşr. Ahmed Muhammed Şâkir (Kâhire: Dâru'l-Hadîs, 1426/2005), 8/119.

⁷⁹ Leknevî, *İmâmu'l-keîâm*, 146-155.

⁸⁰ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu's-sahîh* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1437/2016), “Salât”, 47.

⁸¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/334.

⁸² Leknevî, *İmâmu'l-keîâm*, 156.

⁸³ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, 1/218.

⁸⁴ Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Hâlid Abdülganî Mahfûz (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2016), “Salât”, 233.

⁸⁵ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *es-Sünen*, nşr. Mecdi b. Mansûr b. Seyyid eş-Şûrâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1432/2011), 1/321.

disle istidlâlin doğru olmadığına dair birçok itiraz vârid olmuştur. Sonraki bölümlerde Leknevî'nin bu tenkitlere karşı değerlendirmelerine yer verilecektir.

3.1. Leknevî'nin Hadisler Hakkındaki Değerlendirmeleri

Leknevî, Hanefîlere itiraz edenlerin delil getirdikleri “Kim imâm ın arkasında olması dışında Fâtîha okumadığı bir rekât kılsa namaz kılmamıştır”⁸⁶ rivâyeti ve benzeri haberlerin açık bir şekilde mü'temmin Fâtîhayı okumasının gerekliliğine delalet etmediği kanaatinde dir. Dolayısıyla o âyetteki emrin mü'temden başkasına hamledilmesinin doğru olduğunu söyler.

Hanefîlerin aksine bir tutum sergileyenler âm delil için bir muhassisin gerekeceğini ancak burada bir muhassisin bulunmadığı iddiasındadırlar. Leknevî burada umum delili tahsis edicinin “İmamın kırâati onun kırâatidir”⁸⁷ hadisi olduğunu ifade eder.⁸⁸ Muhassis olarak gösterilen bu hadislerin delil olmaya yeterli seviyede bulunmadığını söyleyenler de olmuştur. Leknevî'ye göre ise bu rivâyetlerin delil olamayacağını söylemek sâkit bir ifadedir çünkü hadislerin birçoğu sahih veya hasen kabul edilmektedir.⁸⁹

Ubâde b. Sâmit'in “Cemâatte Fâtihadan başkasını okumayın. Çünkü onu okumayan kimsenin namazı yoktur”⁹⁰ rivâyetinin mü'temmin Fâtîhayı okumasının gerekliliği konusunda gâyet açık bir delil olduğu ifade edilmiştir. Leknevî bu delilin Hanefîlerden farklı hareket edenlerin zikrettiği rivâyetlerin en sarîhi olduğunu ancak bunun da kendi maksatlarına delalet etmediğini şöyle illetlendirmektedir,⁹¹ muktedînin Fâtîhayı okuması gerekliliğine delil “Fâtîha'dan başkasını okumayın” sözü ise bu yeterli değildir. Çünü nehy ile istisna etmek, müstesnanın nehyedilenlerin haricinde kalmasına delalet eder. Muktedî için Fâtîhayı okumanın gerekliliğine, rükün oluşuna veya vücubiyetine delalet etmez. Eğer buna delil “Fâtîhayı okumayanın namazı yoktur” sözü ise bu da Fâtîhanın rükün oluşuna delalet etmez.⁹²

Diğer taraftan Leknevî kendi mezhebinin delil getirdiği hadisler arasında da açıkça imâm ın arkasında Fâtîhanın kırâatinin nehyine delalet eden bir hadisin bulunmadığı ve muktedînin kırâat yapmasına delalet

⁸⁶ Tirmizî, “Salât”, 233.

⁸⁷ Dârekutnî, *es-Sünen*, 1/321.

⁸⁸ Leknevî, *İmâmu'l-keîâm*, 260.

⁸⁹ Leknevî, *İmâmu'l-keîâm*, 260.

⁹⁰ Tirmizî, “Salât”, 232.

⁹¹ Leknevî, *İmâmu'l-keîâm*, 261.

⁹² Leknevî, *İmâmu'l-keîâm*, 261-262.

eden hadislerin buna muâriz olduğu kanaatindedir. Ona göre bu teâruz cem', tercih, tesâkut⁹³ yahut nesh yollarından biriyle ortadan kaldırılabilir. Ona göre deliller arasındaki ihtilafın üç sebebi bulunmaktadır.⁹⁴

Bunlardan ilki imâm ın kırâati anında cemâatin susmasının vücubiyetine delalet eden hadislerdir.⁹⁵ Bu deliller zâhirî olarak mutlak bir şekilde cemâatin kırâat etmemesine delalet eder. İmama uyan cemâatin kırâat yapmaması istima' ve tedebbüre engel olmasıyla ilenlendirilmiştir. Ancak bu ta'lil cehrî namazlardaki imâm ın sekteleri anında ve hafî namazlarda kırâatin yapılmamasının vücubiyetine delalet etmez. Kur'ân âyetleri de aynı şekilde cehrî namazlarda imâm ın kırâat etmesi dışındaki hallerde sükût ve dinlemenin vâcib oluşuna delalet etmez. Netice itibariyle bu hadisler ve zikredilen âyetler mutlak olarak sükûtun vücubiyetini isbât etmemektedir. Hanefîlerden bir kısmı rivâyetleri böyle cem' etse dahi bu durum zorlama bir tevildir.⁹⁶

İkincisi zâhirinin mutlak olarak muktedînin kırâatten engellenmesi-ne ifade ettiği hadislerdir.⁹⁷ Bu rivâyetler Fâtiha dışındaki sûrelere veya cehrî namaza yahut imâm ın kırâati anında muktedînin kırâat yapmasına hamledilebilir. Bu sebeple bunlarla ihticac sahih değildir.⁹⁸

Üçüncü ihtilaf sebebi imâm ın kırâatinin muktedî için yeterliliğine ve muktedî okumasa dahi imâm ın kırâatiyle namazının sahih olmasına delalet eden hadislerdir.⁹⁹ Bu istidlâl imâm ın arkasında Fâtihayı okumanın vâcib olduğunu ifade eden hadislere muâriz olabilir. Bu takdirde cem' yolu tercih edilir. Çünkü Hanefîlerin delil olarak kullanmış olduğu rivâyetler mutlak veya mukayyed olarak muktedînin sükût etmesinin vücûbuna ve kırâatin mekruh ya da haram olduğuna delalet etmemektedir.¹⁰⁰

Ayrıca Leknevî'ye göre imâm ın kırâati muktedînin kırâatinin yerine geçer'hadisiyle ne imâm için velâyetin isbâtı ne de me'mûmun hacri (kırâatten engellenmesi) sabit olmayacağından mücerred rey ile hükmetmeye itibar edilmez. Çünkü imâm ın kırâati hakikaten, şer'an ve örfen me'mûmun kırâati değil hükmen onun kırâatidir. Birinin kırâati hakiki diğerinki hükmi olmasından dolayı me'mûmun kırâati sebebiyle bir na-

⁹³ Sözlükte düşmek anlamına gelen 's-k-t' kökünden müştak olan 'tesâkata' kelimesi peş peşe düşmek manasında kullanılır. İstilahta ise aynı kuvvetteki iki nassın cem'i mümkün olmayan bir surette teâruz etmesi durumunda her ikisiyle de amel edilememesi anlamına gelmektedir. Geniş bilgi için bk. Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, "skt", 19/354-355; "Tehâtür", *Mevsuatu'l-Fıkhyyeti'l-Kuveytyye*, ed. Heyet (Kuveyt: Dâru's-Selâsîl: 1408/1988), 14/84.

⁹⁴ Leknevî, *İmâmu'l-keâm*, 186.

⁹⁵ İbn Mâce, "İkâme", 13.

⁹⁶ Leknevî, *İmâmu'l-keâm*, 186-187.

⁹⁷ Tahâvî, *Şerhu Meâni'l-âsar*, 218.

⁹⁸ Leknevî, *İmâmu'l-keâm*, 187.

⁹⁹ Tirmizî, "Salât", 233.

¹⁰⁰ Leknevî, *İmâmu'l-keâm*, 187-188.

mazda iki kırâatin yapılmış olması da gerekmez. Biri hakiki diğeri hükmi olan iki kırâatin bir araya gelmesi hoş karşılanmayan bir durum değildir. Dolayısıyla bu iki kırâatin ictima'mının yanlış olduğunu söylemek delilsiz bir iddiadır.¹⁰¹

Netice itibariyle Leknevî, Hanefî muhakkiklerin, muhaddislerin, fukahânın ve şârihlerin kitaplarını incelediğini ancak kırâatin mutlak olarak mekruhya da sekte halinde olsa dahi cehrî namazlarda haram kabul edilmesiyle ilgili sadra şifa merfu' bir senede ve kâfi bir delile muttali olmadığını nakletmektedir. Bu nedenle kanaatine göre Hanefîlerin görüşlerinden en kuvvetlisi Muhammed b. Hasen'in dediği gibi hafî namazlarda muktedînin kırâat etmesinin müstehablığına hükmetmektir. Kanaatini de zamanının fakihlerinden birçoğunun bu görüşü tercih ettiğini söyleyerek desteklemektedir.¹⁰²

3.2. Hadislere Yöneltilen İtirazlar ve Leknevî'nin Cevapları

Bazı âlimlere göre "İmamın kırâati cemâatin kırâatidir" hadisi muktedînin imâm ın arkasında Fâtihayı okuması hakkında vârid olan hadislere muâriz olması sebebiyle delil olamaz. Ancak Hanefîlerin bu hadisle istidlâl etmesinin sebebi rivâyet senedinin diğerklerinden kuvvetli olması ve iki rivâyetten birinin bir fiilin yapılmasını diğerkinin ise yapılmamasını bildirmesi durumunda fiili menedenin tercihinin gerekmesidir. Dolayısıyla bu konuda teâruz eden rivâyetler arasında kırâatin yapılmamasını ifade eden rivâyetin takdim edilmesi gerekir. Leknevî'ye göre ise diğerk hadislere senedlerinin zayıf sayılması bu hadisin zayıf kabul edilmesi gibi doğru değildir ve hadisi muktedînin kırâatten engellenmesine delalet etmemektedir.¹⁰³

Öte yandan bu ve rivâyet edilen diğerk hadislere Fâtihâ dışındaki kırâat üzerine hamletmenin mümkün olduğu söylene de Leknevî hadisin sebep-i vürudunun Hz. Peygamber'in arkasında namaz kılan bir adamın öğle ve ikindide A'lâ suresini okuması olduğunu ve hadisin zâhirinin tevîl ihtimalini ortadan kaldırdığını ifade etmektedir.¹⁰⁴

Bazı muârizlar İbn Ömer, Câbir ve Ebû Hureyre'nin bu hadisi rivâyet edip fetva verdikten sonra bunun hilâfına amel ederek bütün namazlarda veya hafî namazlarda muktedînin kırâat etmesine cevaz verdiklerini dolayısıyla râvinin rivâyetine muhalefet etmesinin rivâyetin neshine delalet edeceğini ve onların naklettiği haberlerle delil olamayacağını

¹⁰¹ Leknevî, *İmâmu'l-keîâm*, 180.

¹⁰² Leknevî, *İmâmu'l-keîâm*, 188.

¹⁰³ Leknevî, *İmâmu'l-keîâm*, 182.

¹⁰⁴ Leknevî, *İmâmu'l-keîâm*, 182.

ifade etmektedirler. Leknevî, İbn Ömer ve Câbir'den imâm ın arkasında me'mumun kırâat etmesinin cevazı rivâyet edildiği gibi kırâat yapmaması gerektiği ve imâm ın kırâatinin yeterli olduğuna dair de rivâyetler geldiğini söyleyerek itirazı reddetmiştir.¹⁰⁵

Başka bir itirazda Hanefîlerin usûlüne göre sahâbenin ihtilâf ettikleri bir meselede iki taraftan biri için delil olmaya uygun bir haberle ihticac etmediklerinde o haberin reddedileceği ileri sürülmüştür. Çünkü bu haber sahih kabul edilseydi sahâbeden biri delil olarak kullanırdı. Onlardan biri istidlâl etmediğine göre hücciyete kabil olmadığı âşikârdır. İmamın arkasındacemâatinkırâat edip etmemesi konusu da sahâbenin ihtilâf ettiği meselelerdendir. Muktedînin kırâatını meneden ve cevaz verenlerden bir kimse bu haberle delil getirmemiştir. Bu da habere itibar edilmediğini ve hücciyete layık olmadığını göstermektedir.¹⁰⁶

Leknevî Hanefîler arasında bu meselede üç farklı görüş olduğunu ifade etmektedir. Bunlardan ilki mutlak olarak haberin reddedilmesidir. İkincisi mutlak olarak haberin kabulüdür. Üçüncüsü ise bir haberin ihtilâf edenler tarafından bilinmesive herhangi birinin bu haberle ihticaca yönelmemesi durumunda haberin zayıf sayılması, kendilerine ulaşmaması halinde haberin kabul edilmesidir. Hanefîlerin bu konuda ittifak etmemeleri sebebiyle yapılan itiraz yerinde değildir.¹⁰⁷

Yine ona göre sükût, istima' ve kırâatin kerih görülmesinin vücubiyetine hükmeden Hanefîlerin, imâm ın arkasında kırâat edilmemesini bu haberle isbât etmeleri doğru değildir. Çünkü onlar bu haberle aslında kırâat etmemenin yahut etmenin müstehablığına hükmederlerken Kur'ân âyetleriyle de kırâati terk etmenin vacib olduğunu söylemektedirler.¹⁰⁸

Kemâl b. Hüâm imâm ın arkasında kırâat yapmak hususunda ihtiyata tutunarak iki delilden en kuvvetlisi ile amel etmek olduğunu söylemektedir. Ona göre burada iki delilden en kuvvetlisi cemâatin kırâat etmesi değil, kırâat etmemesidir.¹⁰⁹Şâfiîler ise mutemed kitaplarda tahrir edilmiş birçok hadis sebebiyle bütün namazlarda Fâtihayı okumanın gerekliliğine hükmetmişlerdir. Onlar Fâtîha veya benzeri bir sûre okumasızın namazın geçerli olmayacağını söylemektedirler.¹¹⁰

Şâfiînin bu konudaki en kuvvetli delili Ubâde b. Sâmit'in şu rivâyetidir:

¹⁰⁵ Leknevî, *İmâmu'l-keâm*, 183.

¹⁰⁶ Leknevî, *İmâmu'l-keâm*, 183-184.

¹⁰⁷ Leknevî, *İmâmu'l-keâm*, 184.

¹⁰⁸ Leknevî, *İmâmu'l-keâm*, 185.

¹⁰⁹ Kemaleddin b. Hüâm Muhammed b. Abdilvâhid, *Şerhu Fethi'l-kadîr*, nşr. Abdurrezzâk Gâlibu'l-Mehdi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İmiyye, 1416/1995), 1/350; Leknevî, *İmâmu'l-keâm*, 190.

¹¹⁰ İmam Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, nşr. Muhammed İbrahim el-Hahnâvî (Kahire: Dâru'l-Hadîs, ts.), 1/360; Leknevî, *İmâmu'l-keâm*, 217.

“Hz. Peygamber sabah namazını kıldırırken kendisine kırâat ağır geldi. Namazı bitirince: ‘Ben imâm ınızın arkasında kırâat ettiğinizi görüyorum buyurdu.’ Biz de evet diye cevap verdik. Bunun üzerine Hz. Peygamber: ‘Fâtihadan başkasını okumayın. Çünkü onu okumayanın namazı yoktur’ buyurdu.”¹¹¹

Yöneltilen itirazlardan bir diğeri de Şâfiînin delil getirdiği bu hadisin haber-i âhad olması ve kat’iyyet ifade eden bir âyetle âhad haberin ihtilafı durumundabu haberin terkedilerek kat’i delile tutunulması gerektirir. Burada da zikredilen hadis, “Kur’ân okunduğu zaman dinleyin ve sükût edin”¹¹² âyetine muhaliftir ve delil olamaz. Buhem Hanefî hem de Şâfiî usûlüne göre doğru bir itiraz değildir. Çünkü Hanefî usûlünde âm delil kat’iyyet ifade etmektedir. Kat’i bir delinin de zannî delille tahsîsi veya neshi caiz değildir. Açık bir şekilde kat’i delile muhalefet söz konusu olduğunda haber-i âhad kabul edilmez. Bahsi geçen konuda ise âyet kırâatin cehrî yapılması anında sükûtun vâcib olduğuna, hadis de kırâatin cehrî yapıldığı namazda imâm ın sektelerinde Fâtihanın okunması gerektiğine hamledilerek cem’ yapılır. Bu da haber-i âhadın âyete açık bir şekilde muhalefetinin olmadığını gösterir. Şâfiîlerin usûlünde ise âm delil kat’î değil zannîdir. Âm bir delilin de haber-i âhadla tahsîsi caizdir. Dolayısıyla âyet, Fâtîha ve diğer sureleri kuşatmış olsa da hadis onu Fâtihadan başkasına tahsîs eder. Fâtîha dışındakiler hakkında âyetle Fâtîhada ise hadisle amel edilir.¹¹³

Leknevî muktadînin imâm ın arkasında kırâat yapmasına cevaz veren sahâbeden birçoğundan aynı şekilde kırâati terketmesine dair nakillerin de geldiğini söylemektedir. Dolayısıyla onların cevaz verdiğini gösteren eserlerle delil getirmek sahih olmaz. Şâfiîlerin kırâatin caizliğini ifade eden delilleri, kırâatin terkedilmesine işaret eden delillerden daha kuvvetli bulması tercih ve neshe müracaat edilmediğinde gerçekleşen bir durumdur. Yine Leknevî, Hanefîlere muhâlif olanların: “Biz kırâati mendenlerin eserlerini imâm ın kırâati ile çekişme ve imâm ı şüpheye düşürmeye sirâyet eden durumlara; tecviz eserlerini ise cehrî namazların sektelerindeki ve hafî namazlardaki kırâate hamletmekle aralarını buluyoruz” şeklindeki sözlerinin güzel bir cem’ olduğunu ancak kesin bir şekilde kırâati terkeden kimsenin namazının iptalini gerektiren mutlak bir farz olarak kabul edilmesine delil olmayacağını söylemektedir.¹¹⁴

Son olarak Leknevî, Ebû Hureyre’nin “ey Fârisî arkamda kırâat etme”

¹¹¹ Tirmizî, “Salât”, 232.

¹¹² A’râf 7/204.

¹¹³ Leknevî, *İmâmu’l-keîâm*, 240.

¹¹⁴ Leknevî, *İmâmu’l-keîâm*, 216.

sözünün bazı Mâlikilerin zikrettiği gibi tedebbür¹¹⁵ ve tefekkürü¹¹⁶ ifade ettiği görüşünü Nevevî'den tedebbür lafzının şer'an ve örfe kırâat olarak isimlendirilemeyeceğine dair gelen nakil sebebiyle reddetmektedir.¹¹⁷

Sonuç

Leknevî, muhaddislerin hadisler arasındaki ihtilâfı gidermede başvurduğu yöntemlerden farklı bir yol izleyen Hanefîlerden ayrı hareket ederek sırasıyla cem', tercih ve nesh yolunun takip edilmesinin doğru olacağını söylemektedir. Çünkü ona göre birbirine zıt görünen rivâyetleri bir âlimin cem' yapamaması başka bir âliminde yapamayacağı anlamına gelmez. Aynı şekilde râvilerin ve tarîklerin çokluğunun mutlak olarak tercih sebebi kabul edilmesi konusunda da onların aksine bir tavır söz konusudur. Leknevî, râvî ve tarîklerin çokluğunun birbirine muâriz olan iki hadisinde sıhhatinin belirlenmesinden sonra itibar edilecek kıstaslar olduğunu düşünmektedir. Öyle ki bir hadis, râvisi ve tarîki çok olmasıyla birlikte zayıf olabilir. Muhaddislerin sözlerindeki ihtilâf durumunda ise Leknevî görüşler arasındaki tercihin, âlimlerin mütesâhil, müteşşeddîd ve mütevassit olmalarının göz önünde bulundurulması yapılması gerektiğini ifade etmektedir.

Cemâatin, imâm ın arkasında kırâat edip etmeyeceğine dair vârid olan rivâyetlerin üç kısımda incelendiği söylenebilir. Bunlar; Hz. Peygamber'in cemâate mutlak olarak sükûtu emretmesi, Fâtihayı okumaksızın kılınan namazın geçerli olmadığını ifade etmesi ve Hanefîlerin en meşhur delili kabul edilen imâm ın kırâatinin cemâate yeterli olduğunu söylemesidir. Genel olarak Hanefîler ile üç mezheb uleması arasındaki ihtilâf da imâm ın kırâatinin cemâate yeterli olup olmaması çerçevesinde şekillenmiştir. Özellikle Şâfiîler, Hanefîlerin delil aldıkları rivâyetlerin senedlerinin ma'lul oluşu, İmam Ebû Hanîfe'nin sika sayılmadığı, Hz. Peygamber'in mutlak olarak namazda Fâtihanın okunmasını emrettiği hakkında gelen

¹¹⁵ Bir şeyin sonu-arkası anlamlarına gelen d-b-r kökünden müştak olan 'tedebbür' kelimesi Kur'ân-ı Kerîm de bir şeyin akîbetini veya manalarını düşünmek şeklinde tefsir edilmiştir. Nîsâ sûresinin 82. âyetinde "Onlar hâlâ Kur'ân'ı gereği gibi düşünmeyecekler mi? Eğer o, Allah'tan başkası tarafından olsaydı elbet içinde birbirini tutmayan birçok (şeyler) bulurlardı" buyrulmaktadır. Zemahşerî âyette geçen 'yetedebberûne' kelimesinin aslında işlerin akîbetini düşünmek manasına geldiğini ancak sonradan gereği gibi düşünmek anlamında kullanılmaya başlanıldığını ifade etmektedir. Geniş bilgi için bkz. Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs min Cevâhiri'l-kâmûs* (Kuveyt: Matbaat-u Kuveyt, 1388/1969), "dbr", 11/251-252; Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed et-Tîbî, *Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf* (Dubâi: Câizetü Dubâi'd-Devle, 1434/2013), 5/82.

¹¹⁶ Sözlükte düşünmek manasına gelen f-k-r kökünden türeyen 'tefekkür' kelimesi bir şey için aklı çalıştırmak, zihinde bilinenleri sıralayarak bilinmeyene ulaşmak anlamlarına gelmektedir. Geniş bilgi için bk. Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, 13/245; Ebû'l-Hasen Alf b. Muhammed b. Alf es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 1403/1983), "fkr", 63.

¹¹⁷ Leknevî, *İmâmu'l-keîm*, 216.

rivâyetlere muâriz olacağı gibi çeşitli itirazlar getirmişlerdir. Leknevî, bütün bu itirazlara Hanefî ulemasının görüşlerini esas alarak ve kendi değerlendirmelerini ekleyerek cevap vermiştir.

Ayrıca Leknevî, muktedînin imâm ın arkasında kırâat etmesine cevaz verenlerin bunu menedenlerden daha güvenilir ve daha büyük olması, sayıca da onlardan daha fazla olmaları, sözlerinin hadislere muvâfık olması ya da muhâliflerin sözlerinin hadislerle teâruz etmesinden dolayı kırâatin yapılmasının tercih edileceğine dair itirazların kabul edilemeyeceğini söylemektedir. Ona göre bu sayılan vasıfların hepsi kırâati menedenlerde de vardır. Kendilerinden kırâatin terkine dair nakiller gelen kimselerin birçoğundan aynı şekilde kırâatin yapılması ile ilgili rivâyetler de vârid olmuştur. Kırâate cevaz verenlerin birçoğu ise bunu mutlak olarak nakletmemişlerdir. Ayrıca Leknevî'ye göre Şâfîîlerin büyük bir kısmının iddia ettiği gibi bu eserler kırâatin muktedîye farz olduğuna delil olarak gösterilemez.

Leknevî, bağlı olduğu Hanefî mezhebinin genel görüşünün aksine İmam Muhammed'in hafî namazlarda muktedînin kırâatine cevaz vermesine dayanarak eğer fırsat olursa cehrî namazlardaki imâm ın sektelelerinde muktedînin kırâat etmesinin güzel olacağı kanaatindedir. Çünkü Leknevî hafî ve cehrî namazlar arasında bir fark gözetmemektedir. Muhaddislerden birçoğu da bu konuda onunla aynı görüştedir. Leknevî'nin bu görüşü tercih etmesinin sebebi olarak gerek usûl gerekse furu' meselelerde birçok ihtilâf bulunması ve bu ihtilâflar anında muhaddislerin sözünü tercih etmenin daha ihtiyatlı olduğunu düşünmesi gösterilebilir.

Kaynakça

- Abdulazîz Buhârî, Ahmed b. Muhammed Alâuddîn. *Keşfu'l-esrâr şerhu Usûli'l-Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1418/1997.
- Ahmed B. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1420/1999.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Meâlimu't-tenzil*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1431/2010.
- Beydâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullâh b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vîl*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431/2011.
- Beyhakî, Hâfız Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1429/2008.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail Ebû Abdillâh el Cu'fî. *el-Câmiu's-sahîh*. Dımeşk: Cevherü'd-Dirâse, 1428/2007.
- Cürcânî, Alî b. Muhammed es-Seyyid Şerîf. *Ta'rîfât*. Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.
- Dârekutnî, Hâfız Alî b. Ömer. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 1432/2011.

- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünen*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, ts.
- Hâzimî, Ebû Bekr Muhammed b. Mûsa b. Osman b. Hâzım el-Hemadânî. *el-İ'tibâr fî beyâni'n-nâsih ve'l-mensûh min'el-âsâr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l İlmîyye, 2. Basım, 1432/2011.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm el-Bağdâdî. *Lübâbu't-te'vil fî meâni't-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2. Basım, 1431/2010.
- Hümâm, Kemaleddin Muhammed b. Abdilvâhid el-Hanefî. *Şerhu Fethi'l-Kadir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1416/1995.
- İsfahânî, Şemsüddin Ebû's-Senâ Muhammed b. Abdirrahmân b. Ahmed. *Beyânü'l muhtasar şerhu Muhtasarî İbn Hâcib*. 3 Cilt. Medine: Dâru'l-Medenî, 1406/1986.
- İbn Ebî Şeybe, Hâfız Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrahim. *el-Musannef*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2. Baskı, 1427/2006.
- İbn Emîri'l-Hâc, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed. *et-Takrîr ve't-tahbîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l İlmîyye, 1420/1999.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Alî, b. Muhammed b. Ahmed. *Nüzhetu'n-nazar fî tevdihi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahâti ehli'l-eser*. Riyad: Matbaatu Sefîr, 1424/2003.
- İbn Mâce, Hâfız Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. İstanbul: Mektebetü'l-İslâmiyye, ts.
- İbn Neccâr, Muhammed b. Ahmed Abdilazîz Alî el-Fütûhî. *Şerhu Kevkebi'l-münîr*. 4 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykan, 2. Baskı, 1413/1993.
- İbnü'l-Esîr, Mecduddîn Ebû's-Saâdât el-Mübârek b. Muhammed el-Cezerî. *Câmiu'l-usûl fî ehâdisi'r-rasûl*. Beyrut: Mektebetü'l-Fikr, ts.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Ma'rifetu envâi ulumi'l-hadis*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1406/1986.
- Leknevî, Abdulalî Muhammed b. Nizâmuddîn Muhammed es-Sehâlevî el-Ensârî. *Fevâtihu'r-rahamât bişerhi Müsellemi's-sübût*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1423/2002.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sehâlevî. *el-Ecvibetü'l-fâdila li es'ileti'l-aşarati'l-kâmile*. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 6. Basım, 1426/2005.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sehâlevî. *İkâmetu'l-Hucce alâ enne'l-İksâr fî Teabbudi Leyse bi bid'at*. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1419/1998.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sehâlevî. *İmamu'l-keîlâm fî mâ yeteallaku bi'l-kırâati halfe'imâm*. Karaçi: İdâretü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, 1419/1998.
- Leknevî, Ebû'l-Hasenât Muhammed Abdulhayy b. Muhammed Abdilhalîm b. Muhammed Emînillâh es-Sehâlevî. *Zaferu'l-emânî bi şerhi Muhtasarî Cürcânî*. Beyrut: Mektebetü'l Matbûâti'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1416/1995.

- Muhammed El-Halebî, *et-Takrîr ve't-tahbîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-kebir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Medâriku't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 5. Basım, 1432/2011.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mûrî. *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr fi usûli'l-hadis*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405/1985.
- Said b. Mansûr, Ebû Osman b. Şu'be el-Horasânî el-Cevzecânî. *es-Sünen*. Riyad: Dâru'l-Asîmî, 1413/1993.
- Sehâvî, Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahmân. *Fethu'l-muğis şerhu Elfiyyeti'l-hadis*. 5 Cilt. Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1426/2005.
- Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Sehl. *Usûl*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1431/2010.
- Sübkî, Kâdî'l-Kudât Tâcuddîn Abdulvahhâb b. Alî. *Ref'u'l-Hâcib alâ Muhtasarı İbn Hâcib*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1420/1999.
- Süyûtî, Celâleddîn Ebû'l-Fadl Abdurrahmân b. Kemâleddîn Ebû Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Dürrü'l-mansûr fi't-tefsiri'l-me'sûr*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431/2010.
- Süyûtî. *el-İtkân fi ulûmil'l-Kur'ân*. 7 Cilt. Dâru Mecma'i'l-Mülk, ts.
- Süyûtî. *et-Ta'zîm ve'l-minne*. b.y.: Dâru Cevâmii'l-Kelim, ts.
- Süyûtî. *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. 2 Cilt. Riyad: Dâru'l-Riyâdi'l-Hadisiyye, ts.
- Şa'rânî, Abdulvahhâb b. Ahmed b. Alî. *el-Mizânü'l-kübrâ*. Kahire: Dâru'l-Kuds, 1432/2011.
- Şâfî, İmam Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. 9 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1429/2008.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmiu'l-beyân an te'vili'l-âyi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1431/2010.
- Tahâvî, Ahmed b. Muhammed b. Selâme b. Abdi'l-Melik b. Seleme Ebû Ca'fer. *Şerhu Meânî'l-âsâr*. 4. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1398/1978.
- Teftâzânî, Sadeddîn Mesûd b. Ömer b. Fahriddîn b. Burhâneddîn Abdillâh el-Herevî el-Horasânî. *Şerhu't-Telvîh ale't-Tevdîh*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1417/1996.
- Tehânevî, Zafer Ahmed el-Osmânî. *Kavâid fi ulûmi'l-hadis*. 2 Cilt. Lahor: İdâratü'l-Kur'ân ve'l-Ulûmi'l-İslâmiyye, ts.
- Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-ulûm ve'l-funûn*. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1417/1996.
- “Tehâtür”, Mevsuatü'l-Fikhiyyeti'l-Kuveytiyye. ed. Heyet. Dâru's-Selâsîl: Kuveyt, 1419/1988.
- Tîbî, Ebû Muhammed Şerefüddîn Hüseyin b. Abdillâh b. Muhammed. *Hâşiyetü't-Tîbî ale'l-Keşşâf*. Dubâî: Câizetü Dubâî'd-Devle, 1434/2013.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Esbâbu'n-nüzûl*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1424/2003.

- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcu'l-arûs min Cevâhiri'l-kâmûs*. Kuveyt: Matbaat-u Kuveyt, 1389/1969.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 5. Basım, 1430/2009.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1427/2006.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhîlu'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1416/1995.

Hadislerde Teşbihî Anlatımda Hayvan Hareketlerinin Kullanılması: Namaz Örneği

The Use of Animal Movements in the Description in the ʔadiths:
The Example of Prayer

Mustafa KARABACAK

Doç. Dr. Selçuk Üniversitesi Assoc. Prof., Selçuk University
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences
Hadis Ana Bilim Dalı Department of Hadith
Konya | Türkiye Konya | Turkey
karabacakm67@hotmail.com orcid.org/ 0000-0002-8190-3513

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 15 Mart 2021 Received | 15 March 2021
Kabul Tarihi | 31 Mayıs 2021 Accepted | 31 May 2021
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2021 Published | 30 June 2021

Atıf | Cite as:

Karabacak, Mustafa. "Hadislerde Teşbihî Anlatımda Hayvan Hareketlerinin Kullanılması: Namaz Örneği [The Use of Animal Movements in the Description in the ʔadiths: The Example of Prayer]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 9/1 (Haziran | June 2021), 105-127. <https://doi.org/10.51450/ilmiyat.897018>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.

<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Use of Animal Movements in the Description in the Ḥadiths: The Example of Prayer

Abstract: The Quran, which the Prophet received through revelation from Allah, is a literary miracle as well as in many ways. It is seen that the Qur'an uses different literary methods while explaining the subjects, considering the situation of its interlocutors. The Holy Prophet also made use of the Quran's method of expression and the Arabic language while performing his duty of prophethood and used a literary language when necessary. While fulfilling his mission of prophecy, the Prophet benefited from the narration method of the Qur'an and the expressions of the Arabic language, and used a literary language whenever necessary. While conveying the universal messages of religion, as in the Qur'an, the Prophet used direct expression, as well as the literary expression of Arabic literature such as metaphor, simile, representation, allusion, etc.

Among these literary expression styles, simile is called non-representational simile, if the point of resemblance can be easily known and there is no need to think about it. However, if the point of resemblance is of an abstract nature that cannot be perceived by the senses in one or both sides, it is at the level of representation and falls into the category of simile that can be grasped with tavlille and intellectual effort. In this sense, representation is specific, simile is general. In this respect, the analogy of human actions to animal movements is the subject of non-representational simile.

Certainly, one way to understand human behavior is to study animal movements. People prefer to describe some positive or negative behaviors, especially some negative behaviors or personality traits, by comparing them to animal movements. It is seen that this method is frequently used by Allah in the Qur'an. Animals that some human behaviors are likened to in the Qur'an; donkey, dog, spider, monkey and pig. The Prophet used similes as well as other literary arts in his narratives. To the dog who vomited and ate the situation of the person who made a donation and later gave up; He made comparisons like a sheep between two flocks, whose hypocrites did not know where to go. It is also seen that the Messenger of Allah made similes over animals related to prayer. He explained the virtue of going to the Jumma prayer early and the reward received from animals, as well as the prayer that does not read the Fatiha Surah by comparing it to a camel baby born with a disability. The Prophet aimed to make his meaning easier to understand by making use of the teaching power of these narrative methods.

The Messenger of Allah gave examples that he uses knew well in order to make them understand the issue better. It is known that such an analogy is an effective method in education. This method is usually applied when there is a need to explain with an example to place the event in the mind of the listener, and it is done for different reasons such as praising or vilifying the verb of the like.

It is seen that making the sampling on animals is mostly in order to correct the wrong actions of people and to avoid them. The Prophet also forbade the wrong actions of people by giving examples from animals. The animals or animal movements that the Messenger of Allah gave as an example are an effective method in education, considering the life of the Arabs. In this article, the narrations about the Prophet's use of different animal movements in order to correct the mistakes made by his Companions while performing their prayers by utilizing the art of simile are examined.

Keywords: Ḥadith, The Holy Prophet, Prayer, Animals, Description.

Hadislerde Teşbihî Anlatımda Hayvan Hareketlerinin Kullanılması: Namaz Örneği

Öz: Hz. Peygamber'in Allah'tan vahiy yoluyla aldığı Kur'an-ı Kerim, birçok açıdan olduğu gibi, edebî yönden de mucizedir. Kur'an'ın, konuları anlatırken muhataplarının durumunu da düşünerek farklı edebî metotlar kullandığı görülmektedir. Allah'ın mucize sözlerini açıklayıp anlatmak gibi vazifesi olan Hz. Peygamber de risâlet görevini yerine getirirken Kur'an'ın anlatım metodundan ve Arap dilinin anlatımlarından istifade etmiş ve yeri geldikçe edebî bir dil kullanmıştır. Hz. Peygamber'de Kur'an'da olduğu gibi dinin evrensel mesajlarını aktarırken dolaysız anlatıma başvurduğu gibi Arap edebiyatının mecaz, teşbih, istiâre, temsîl, kinâye vb. edebî anlatımı da kullanmıştır.

Söz konusu bu edebî anlatım tarzlarından teşbihte, benzeme noktası kolayca bilinebilen, üzerinde düşünmeye gerek duyulmayan türdence temsili olmayan teşbih diye isimlendirilir. Fakat benzeme noktası taraflardan birinde veya her ikisinde duyularla algılanması mümkün olmayan soyut nitelikte ise temsil mertebesinde olup tevillle ve fikrî gayretle kavranabilen teşbih kategorisine girer. Bu anlamda temsil özel, teşbih geneldir. Bu meyanda insan fiillerinin hayvan hareketlerine benzetilmesi temsili olmayan teşbih konusuna girmektedir.

Muhakkak ki, insanoğlunun davranışlarını anlamının bir yolu da hayvan hareketlerini incelemekten geçmektedir. İnsanlar, bazı olumlu ya da olumsuz davranışları özellikle de bazı olumsuz davranışları ya da kişilik özelliklerini hayvan hareketlerine benzeterek anlatma yolunu tercih ederler. Söz konusu bu metodun Allah Teâlâ tarafından Kur'an'da da sıkça kullanıldığı görülmektedir. Kur'an'da bazı insan davranışlarının benzetildiği hayvanlar; eşek, köpek, örümcek, maymun ve domuzdur. Hz. Peygamber de anlatımlarında diğer edebî sanatları kullandığı gibi teşbihî anlatımı da kullanmıştır. O, hibe yapıp sonradan vazgeçen kişinin durumunu kusmuşunu dönüp yiyen köpeğe; münafığı nereye gideceğini bilmeyen iki sürü arasındaki koyuna benzetmiştir. Allah Resul'ünün namazla ilgili hayvanlar üzerinden teşbihler yaptığı da görülmektedir. Cuma namazına erken gitmenin fazileti ve ondan alınan sevabı hayvanlar üzerinden yaptığı benzetme ile anlattığı gibi Fatiha Suresi okunmayan namazı da özürlü doğan deve yavrusuna benzeterek anlatmıştır. Hz. Peygamber, bu anlatım metotlarının öğreticilik gücünden istifade ederek, meramının daha kolay anlaşılmasını sağlamayı amaçlamıştır.

Allah Resulü, muhataplarının meseleyi daha iyi anlaması için de muhataplarının da yakından tanıdığı örnekler vermiştir. Eğitimde bu tür bir benzetmenin etkili bir metot olduğu bilinmektedir. Bu metot genellikle olayı dinleyeninin zihnine yerleştirmek için örnek ile açıklamaya ihtiyaç duyulduğu zaman uygulanır ve benzeyenin fiilini övme veya yerme gibi farklı sebepler için yapılır.

Örnekleme hayvanlar üzerinden yapmak ise daha çok insanların yanlış fiillerini düzeltmek ve ondan sakındırmak için olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber de insanların yanlış fiillerini hayvanlardan örnekler vererek onları bundan sakındırmıştır. Allah Resul'ünün örnek verdiği hayvanlar veya hayvan hareketleri, Arapların yaşantısı da düşünüldüğünde eğitimde etkili bir metottur. Bu makalede Hz. Peygamber'in, teşbih sanatını kullanarak, namazları eda anında ashabının yaptıkları hataları düzeltmek için farklı hayvan hareketlerinden istifade etmesi ile ilgili rivayetler incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hz. Peygamber, Namaz, Hayvanlar, Teşbih.

Giriş

Hz. Peygamber, yaşadığı toplumun gelenek ve göreneklerini iyi bildiği gibi dil kabiliyeti de ileri seviyede idi. Bu kabiliyetini doğup büyüdüğü toplumdan almış ve bu özelliğini en iyi şekilde kullanmıştır. O bu edebi özelliğine rağmen bir şair değildir.¹ Fakat kendisinin cevâmiu'l-kelim (az lafızla çok anlam ifade edebilen) olduğunu “cevâmiu'l-kelim ile gönderildim” şeklindeki veciz ifadesiyle vurgulamıştır.²

İnsanoğlu, sahip olduğu yaratılış özellikleriyle, hayvanlar âleminin üstünde yer almaktadır. Yaratılanların sıralamasında insan her yönden hayvandan üstün ve değerlidir. İnsan, sahip olduğu akıl ve özgür iradesi sayesinde ulvî davranışlar sergileyebilen bir varlıktır. Hayvan davranışları ise insanda olduğu gibi akıl ve iradeyle değil içgüdüsel dir. Şayet insan içgüdüsel ve eğilimlerinin isteği doğrultusunda davranır ve insanlık hay-siyetini çiğnemeye kalkarsa, hayvanla arasındaki farkı eşitlemiş olur. Bu durumda, insan davranışlarındaki denâeti hayvan davranışlarına benzetme fikri ortaya çıkmaktadır. İnsanın olumsuz fiillerindeki düşüklük ve ba-yağılık, düşük varlık kategorisindeki hayvanlara eşdeğer görülmektedir.

İnsanoğlunun davranışlarını anlamanın bir yolu da hayvan hareketle-rini incelemekten geçmektedir. İnsanlar, bazı olumlu ya da olumsuz dav-ranışları özellikle de bazı olumsuz davranışları ya da kişilik özelliklerini hayvan hareketlerine benzeterek anlatma yolunu tercih ederler. Çünkü söz konusu bu metodun, muhatabı etkileyerek doğruya yönlendirmedeki rolü inkâr edilemez.

İnsanoğlunun bu etkili anlatım biçimi, Allah Teâlâ tarafından Kur'an'da da sıkça kullanıldığı görülmektedir. Kur'an'da bazı insan davranışlarının benzetildiği hayvanlar; eşek³, köpek⁴, örümcek⁵, maymun⁶ ve domuzdur.⁷ Kur'an-ı Kerim'de bazı insan davranışlarının köpeğe ve eşeğe benzetil-diği açıkça belirtilmektedir. İnsan davranışlarının domuz ve maymun ile ilişkilendirildiği ayetlerde ise iki farklı durumun olduğu âşikârdır: Bun-lardan birinde insanların davranışları domuz ve maymun hareketlerine

¹ Yâsin 36/69.

² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahih*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), “Ta'bir”, 22; Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401), “Mesacid”, 1; Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), “Siyer”, 5; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Han-bel, *el-Müsned* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982/1402), 2/268, 412.

³ el-Müddessir 74/49-51; Lokman 31/19; el-Cuma 62/5.

⁴ el-A'râf 7/175-176.

⁵ el-Ankebût 29/41

⁶ el-Bakara 2/65-66; el-A'râf 7/166.

⁷ el-Mâide 5/60.

benzetilirken, diğerinde ise bazı insanların Yüce Allah tarafından domuz ve maymuna tebdilinden haber verilmiştir.⁸

Gerek Kur'an gerek Hz. Peygamber mesajlarını, Arap dili, kültürü ve düşüncesinin o gün yürürlükte olan formlarını kullanarak iletmiştir. Bu husus, kutsal metinlerde bir anlatım biçimi olarak kullanılan söz yapılarının, deyimlerin, mecâzi anlatım ve tasvirlerin, metnin anlaşılmasında birinci derecede önemli olduğunu göstermektedir.⁹

Allah Rasûlü'nün sözleri edebi yönden incelendiğinde onlarda bazı söz sanatları ön plana çıkmaktadır. Bu meyanda sözün yerinde ve zamanında söylenmesi anlamına gelen belagât açısından Hz. Peygamber'in fert ve toplumun farklı kesimlerinin bilgi, kavrayış gibi özelliklerini dikkate alarak konuştuğu görülmektedir.¹⁰

Hız. Peygamber, anlatımını muhataplarının daha iyi anlaması için en yakından örnekler vermiştir. Toplumundaki insanların yanlış fiillerini hayvanlardan örnekler vererek onları bundan sakındırmıştır. Eğitimde bu tür bir benzetmenin etkili bir metot oldu bilinmektedir. Bu metot genellikle olayı dinleyeninin zihnine yerleştirmek için örnek ile açıklamaya ihtiyaç duyulduğu zaman uygulanır ve müşebbehin (benzeyenin) durumunu/fiilini övme veya yerme gibi farklı sebepler için yapılır.¹¹

Bilindiği üzere teşbihte, benzeme noktası kolayca bilinebilen, üzerinde düşünmeye gerek duyulmayan türdense temsili olmayan teşbih diye isimlendirilir. Fakat benzeme noktası taraflardan birinde veya her ikisinde duyularla algılanması mümkün olmayan soyut nitelikte ise temsil mertebesinde olup tevile ve fikrî gayretle kavranabilen teşbih kategorisine girer. Bu anlamda temsil özel, teşbih geneldir. Diğer bir tabirle her temsil teşbih olarak kabul edilirken; her teşbih temsil olarak kabul edilmemektedir.¹² Bu meyanda insan fiillerinin hayvan hareketlerine benzetilmesi temsili olmayan teşbih konusuna girmektedir.

Hız. Peygamber anlatımlarında diğer edebi sanatları kullandığı gibi teşbihî anlatımı da kullanmıştır. O, hibe yapıp sonradan vazgeçen kişinin durumunu kusmuşunu dönüp yiyen köpeğe¹³; münafığı nereye gideceğini bilmeyen iki sürü arasındaki koyuna¹⁴ gibi benzetmeler yapmıştır.

⁸ Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur'an'da Hayvan Davranışlarına Benzetilen İnsan Karakterleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2006), 47.

⁹ Muhiddin Uysal, "Hadis Meselleri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 73.

¹⁰ Recep Aslan, "Hadislerde Temsili Anlatım", *İslami İlimler Dergisi* 8/1 (Bahar 2013), 252.

¹¹ Ahmed b. İbrahim b. Mustafa el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*, thk. Yusuf Sumeiyî (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.), 236, 239.

¹² Ebu'l-Bekâ Eyyûb b. Musa el-Huseynî, *el-Külliyât mu'cemun fi'l-mustalahât ve'l-furûk'l-lüğaviyye*, thk. Adnan Derviş-Muhammed el-Mısırî (Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, ts.), 295-296; İsmail Durmuş "Temsil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/435.

¹³ Buhârî, "Hibe", 30.

¹⁴ Müslim, "Sıfatü'l-münafikîn", 17.

Allah Rasûlü'nün namazla ilgili hayvanlar üzerinden teşbihler yaptığı da görülmektedir. Cuma namazına erken gitmenin fazileti ve ondan alınan sevabı hayvanlar üzerinden yaptığı benzetme ile anlattığı gibi¹⁵ Fatihâ Sûresi okunmayan namazı da özürlü doğan deve yavrusuna¹⁶ benzeterek anlatmıştır. Allah Rasûlü'nün yaptığı bu benzetmeleri, yaşadığı toplumun hayvanlarla içli dışlı olduğu düşünülürse insanların hem anlamalarını kolaylaştırması hem de akıllarda yer etmesi bakımından etkili bir metottur.

Rivayetlerde Hz. Peygamber'in insan davranışlarını hayvan hareketlerine benzetmesi namaz özelinde yoğunlaştığı görülmektedir.¹⁷ Zira namaz ibadetinin yerine getirilmesi anında insanların yaptığı bazı davranışları hayvanlar da yapmaktadır. Hz. Peygamber de muhataplarının olayı iyi anlaması için namaz kılarken yapılan özellikle hatalar konusunda “falan hayvan gibi yapmayın” diyerek uyarmıştır.

Kur'an ve hadislerde insan fiillerinin en çok benzetildiği hayvanlar, toplumun yakinen tanıdığı adeta içli dışlı olduğu hayvanlardır. Hayvanların bazı davranışları Müslümanların namazda yaptığı davranışlara benzemektedir. Bu sebeple Hz. Peygamber, sahabesine namazla ilgili uyarı yapacağı zaman toplumunda herkesin en iyi tanıdığı hemen hemen her gün gördüğü hayvanlardan temsiller vermiştir. Bu hayvanlardan biri develerdir.

1. Deveye Benzetilen İnsan Davranışları

Rivayetlerde Hz. Peygamber, ashâbını namazla ilgili iki hususta develer gibi yapmamalarını istemektedir: Onlardan biri; Allah Rasûlü, develerin içgüdüsel olarak devamlı bir yeri mekân edinmelerini temsil ederek, sahabesinden namaz kılmak için her zaman aynı yeri tercih etmemelerini önermektedir.

1.1. Develer Gibi Mescitlerde Sabit Bir Yer Edinmek

Hız. Peygamber'in hayvanların filleri gibi yapmaktan nehyettiği davranışlardan biri mescitlerde insanların aynı yere oturup orada namaz kılmalarıdır. Bu davranışı da develerin dinlenmek için sabit bir yeri tercih ettiğine benzeterek yasaklamıştır. Abdurrahman b. Şibl'in rivayet ettiğine

¹⁵ Buhârî, “Cuma”, 4; Müslim, “Cuma”, 10; Ebû Dâvûd Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), “Tahâret”, 127; Tirmizî, “Cuma”, 6; Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), “Cuma”, 14.

¹⁶ Müslim, “Salât”, 38, 41; Ebû Dâvûd, “Salât”, 132; Tirmizî, “Salât”, 116; Nesâî, “İftitâh”, 23; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvinî, *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981), “İkâmeti's-salât”, 11.

¹⁷ Adem Dölek, *Hadislerde Teşbih ve Temsiller* (İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006), 237-243.

göre Allah Rasûlü üç şeyi yasakladı, bunlardan biri de namazda belli bir yerin deve gibi devamlı mekân edinilmesidir.¹⁸ Ayrıca hadis, Ebû Seleme el-Ensârî'den de rivayet edilmiştir.¹⁹

Ebû Süleyman el-Hattâbî (öl. 388/998) hadiste geçen *إِطَّانُ الْبَعِيرِ* ifadesinin iki şekilde anlaşılabilceğini belirtmektedir: Bunlardan biri, hadisin tercümesinde de tercih edildiği gibi mescitte devamlı bir yeri mekân edinmek ve secdeye giderken develer gibi ellerinden önce dizleri koymaktır.²⁰ Fakat Ebû Dâvûd'un (öl. 275/889) rivayetinde "mescit" ifadesi vardır.²¹ Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) bir rivayetinde ise "mescit" ifadesi senetteki Osman b. Amr'ın metne idrâcıdır.²² Mescit kelimesinin geçmesi namaz kılan kişinin secdeye ellerini dizlerinden önce koymasına sadece mescitlerde olmayacağından diğer bir tabirle yasaklama varsa, namazdaki kuralın her zaman geçerli olması gerektiğinden ikinci yorumun isabetli olmadığı anlaşılmaktadır.

Hadiste namaz ifadesinin geçmesi ve namazın da genellikle mescitlerde kılınması, söz konusu yasaklamanın öncelikle mescitlerle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Ama mescit dışında da namaz kılınmasından dolayı yasağın mescit haricini kapsamı da mümkündür. O takdirde rivayetten anlaşıldığına göre bu yasaklamanın iki yönü vardır: Birincisi mescit dışında namaz kılmak için devamlı bir yer edinmek hoş görülmemiştir. Suyûtî'nin (öl. 911/1515) dediği gibi mescit dışında devamlı bir yer edinmek, o mekânı ilerde temlik etme ihtimalinden dolayı yasaklanmıştır.²³ Fakat namaz kılınan yer kişinin evi gibi özel mülkiyet ise bir yeri mekân tutmasında bir mahsur yoktur. Çünkü bir rivayette Hz. Peygamber, gelip evinde namaz kılmasını ve orayı devamlı namaz kılma yeri yapmak istediğini belirten sahabinin isteğini yerine getirmiştir.²⁴ İkincisi ise mescit dâhilinde yer edinmek oraya sahiplenme ihtimali olmadığından eğer mescide de kişi erken gelmişse namazını devamlı ön safta, belirli yerde kılabilir. Öyle anlaşılıyor ki, bu yasak sonradan gelip de insanlara eziyet ederek devamlı namaz kıldığı yere gitmeye çalışan kişiler içindir. Çünkü mescitlerde de daha fazla sevap almak için ön safı veya imamın arka tarafındaki yerde

¹⁸ Nesâî, "Tatbîk", 55; İbn Mâce, "İkâmetu's-Salavât", 204; Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, *es-Sünen*, (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Salâ't", 75; Ahmed b. Hanbel, 3/428, 444, 5/447.

¹⁹ Ahmed b. Hanbel, 5/447.

²⁰ Ebû Süleyman Hamdi b. Muhammed b. İbrahim b. el-Hattâbî el-Büstî, *Meâlimu's-Sünen* (Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932), 1/212-213.

²¹ Ebû Dâvûd, "Salât", 143, 144.

²² Ahmed b. Hanbel, 3/444.

²³ Abdurrahman b. Ebû Bekr b. Muhammed b. Sâbikuddin es-Suyûtî, *Şerhu Sünen-i İbn Mâce*. (Kartaca: Kadîmî Kütünhâne, ts.), 103.

²⁴ Buhârî, "Salât", 45, 46, "Ezân", 40, 50, 154, "Teheccüd", 36; Müslim, "Mesâcid", 263; İbn Mâce, "Mesâcid", 8; Nesâî, "İmâme", 10, "Sehv", 73.

veya ona yakın bir yerde namaz kılmayı tercih etmek mümkündür. Ayrıca Allah Teâlâ, Makam-ı İbrahim'den bir namazgâh edinilmesini istemekte²⁵ ve Hz. Peygamber de ilk safta namaz kılmanın faziletini²⁶ ve evi/kabri ile mescidinin arasının cennet bahçelerinden bir bahçe olduğunu bildirerek²⁷ mescitlerde belirli bir yer edinilebileceğine işaret etmektedir.

Bu yasağın mescitlerde farz dışındaki namazları kapsadığı söylenebilir. Zira kişinin farz namazlarda devamlı tercih ettiği bir yer olabileceğine göre yasağın nafil namazlar için mescitlerde bir yer edinmek, oraya kendisine has aksesuar ve eşyalar koymayı önlemeye matuf olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim Allah Rasûlü, Mescid-i Nebevî'ye çadır kuran eşlerinin bu fiillerinden vazgeçmelerini istemiştir.²⁸

Sonuç olarak, Hz. Peygamber'in develerin her zaman aynı yere yaması gibi Müslümanın da her zaman aynı yerde namaz kılmasını uygun bulmamıştır. Bu yasağın öncelikle mescitler için söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Rivayet, mescitlerde cemaate geç gelip de insanların omuzlarına basarak adet edindiği yere gitmeyi yasaklamıştır. Bunun yanında yasağın, yine mescitlerde özellikle nafil namazlarda belirli bir yeri ibadet yeri edinmeyi, oraya kendisine has işaretler koymayı engellemeye matuf olduğu anlaşılmaktadır.

1.2. Secdeye Develerin Varışı Gibi Varmak

Namazda secde yaparken ilk önce dizlerin akabinde ellerin yahut tam tersi önce ellerin sonra dizlerin konulmasına ve bu konuda develer gibi yapılmamasına dâir rivayetler vardır. Ebû Hüreyre'den rivayete göre Allah Rasûlü "Biriniz secdeye vardığında deve gibi çökmesin, dizlerinden önce ellerini (yere) koysun" buyurdu.²⁹ Nâfi (öl. 117/735) ve Evzâî'nin (öl. 257/774) bildirdiğine göre Abdullah b. Ömer de dizlerinden önce elleri-

²⁵ el-Bakara 2/125.

²⁶ Buhârî, "Ezân", 9, 32, "Şehâdât", 30; Müslim, "Salât", 129; Tirmizî, "Mevâkî", 52; Nesâî, "Mevâkî", 22, Ezân, 31.

²⁷ Buhârî, "Medîne", 12, "Mescid-ü Mekke", 5, "Rikâk", 53, "İtisâm", 16; Müslim, "Hac", 502; Tirmizî, "Menâkıb", 67.

²⁸ Buhârî, "İtikâf", 6; Müslim, "İtikâf", 6; İbn Mâce, "Sıyâm", 59.

²⁹ Ebû Dâvûd, "Salât", 136, 137; Nesâî, "Tatbîk", 38; Dârimî, "Salât", 74; Ahmed b. Hanbel, 2/381. Ebû Dâvûd'da hadisin senedi şöyledir: Safîd. Mansûr- Abdülazîz b. Muhammed-Muhammed b. Abdillâh b. Hasen- Ebû Zinâd- el-A'vec-Ebû Hüreyre.

Nesâî ve Ahmed b. Hanbel'de hadisin isnadı aynı ve şöyledir: Hârûn b. Muhammed b. Bekkâr b. Bilâl-Mervân b. Muhammed- Abdülazîz b. Muhammed-Muhammed b. Abdillâh b. Hasen- Ebû Zinâd- el-A'vec-Ebû Hüreyre.

Dârimî'de hadisin isnadı şöyledir: Yahyâ b. Hassân- Abdülazîz b. Muhammed-Muhammed b. Abdillâh b. Hasen- Ebû Zinâd- el-A'vec-Ebû Hüreyre.

Görüldüğü gibi hadis tek bir tarikattan gelmiştir.

ni koyduğu ve aynı uygulamayı İmam Mâlik'in (öl. 179/795) de yaptığı belirtilmektedir.³⁰

Buhârî (öl. 256/870), Tirmizî (öl. 279/892) ve Dârekutnî (öl. 385/995) hadisin illetli olduğunu belirtmişlerdir. Senetteki Muhammed b. Abdillâh b. Hasen hakkında Buhârî, "lâ yutâba' aleyh"; ve "Ebû'z-Zinad'dan hadisi işitip işitmediğini bilmiyorum" demiştir. Rivayet hakkında Tirmizî "garip bir hadistir ve bu hadisi Ebû'z-Zinad tarikinden başka bilmiyoruz" derken; Dârekutnî, "Abdülaziz ed-Dâreverdî, Muhammed b. Abdillâh b. el-Hasen el-Alevî'den onun da Ebû'z-Zinad'dan rivayette tek kaldığını belirtmiştir.³¹

Ebû Hüreyre'nin rivayeti *وَلْيَضَعْ يَدَيْهِ قَبْلَ رُكْبَتَيْهِ* "ellerini dizlerinden önce koy-sun" şeklindeyken aynı senetle gelen Beyhakî'deki (öl. 458/1066) rivayet *رُكْبَتَيْهِ عَلَى يَدَيْهِ وَلْيَضَعْ* "ellerini dizlerinin üzerine koysun"³² şeklindedir. Dolayısıyla bu hadis metin yönünden muzdaribtir. Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî (öl. 1420/1999) senetteki İbrahim ve babası İsmail b. Yahya b. Seleme'den dolayı hadise çok zayıf demiştir. İbn Huzeyme'nin (öl. 311/924) *es-Sahîh*'indeki rivayete bakarak Ebû Hüreyre hadisinin *mensûh* olduğu da söylenmiştir. Mus'ab b. Sa'd' babası Sa'd rivayetine göre babası şöyle de mektedir: "Biz secdeye varırken ellerimizi dizlerimizden önce koyardık fakat sonra dizlerimizi ellerimizden önce koymakla emredildik."³³

Ebû Hüreyre rivayetine muhalif bir rivayet Vâil b. Hucr'dan nakle-dilmiştir. Vâil, Rasûlüllah'ı secdeye varırken ellerinden önce dizlerini koyduğunu, secdeden kalkarken de dizlerinden önce ellerini kaldırdığını gördüğünü belirtmiştir.³⁴ Enes b. Mâlik de Rasûlüllah'ın secdeye varırken ellerinden önce dizlerini koyduğunu bildirmektedir.³⁵ Fakat *es-Sünen* isim-

³⁰ Ebû Muhammed el-Huseyin b. Mes'ud b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, thk. Şuayb Arnaûd- Muhammed Züheyr eş-Şâvîş (Dımaşl-Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1403/1983), 3/134.

³¹ Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb b. Sad Şemsüddin b. Kayyim, el-Cevzî, *Zâdü'l-Meâd fi Hedyi hayri'l-İbâd* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle- Kuveyt: Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, 1415/1994), 1/220.

³² Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyin b. Ali b. Musa el-Hüsrevcirdî el-Horasânî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/143 (No. 2634).

³³ Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Hüzeyme b. el-Muğîre b. Sâlih b. Bekr es-Sülemi en-Neyşâbü'rî, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. Muhammed Mustafa el-Âzami (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1424/2003), 1/343 (No. 628).

³⁴ Ebû Dâvûd, "Salât", 136, 137.

Ebû Dâvûd'da hadisin senedi şöyledir: el-Hasan b. Ali, Huseyin b. İsâ<Yezîd b. Hârûn<Şerîk<Asım b. Kuleyb<Babasından<Vâil b. Hucr. Dârimî de hadisin senedi şöyledir: Yezîd b. Hârûn<Şerîk<Asım b. Kuleyb<Babasından<Vâil b. Hucr.

Yezîd b. Hârûn'un bildirdiğine göre Şerîk, Asım b. Kuleyb sadece bu hadisi rivayet etmiştir. Beğavî, *Şerhu's-Sünne*, 3/134.

³⁵ Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, thk. Şuayb Arnaûd vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004), 2/150 (No. 1308); İbnü'l-Beyyî' Ebû Abdillâh Muhammed b.

li eserini muallel hadisleri bir araya getirmek için telif eden³⁶ Dârekutnî, söz konusu eserinde el-Alâ b. İsmail el-Attâr'ın, Hafs b. Ğıyâs'tan rivayette teferrüd ettiğini belirtmektedir.³⁷ Hâkim en-Neysâbûrî (öl. 405/1014) bu hadisi rivayet etmiş ve senedinin “sahîh, Buhârî ve Müslim'in (öl. 261/875) şartlarına uygun ve bir illeti olduğunu da bilmediğini” belirtmektedir.³⁸ Beyhakî (öl. 458/1066) ise el-Alâ b. İsmail'in teferrüd ettiğini fakat bu rivayetin Ömer b. Hattâb ve Abdullah b. Mes'ud'dan gelen rivayetlere de uygun olduğunu haber vermektedir.³⁹ İbn Kayyim el-Cevziyye (öl. 751/1350) yaklaşık on maddede Vâil b. Hucr rivayetinin Ebû Hüreyre'nin rivayetinden üstün olduğunu belirtmektedir.⁴⁰

Görüldüğü gibi bu konuda iki sahabiden birbirine zıt iki farklı rivayet söz konusudur. Ebû Hüreyre'nin rivayetinde secdeye varırken önce ellerin sonra dizlerin; Vâil b. Hucr rivayetinde ise önce dizlerin sonra ellerin yere konulması gerektiği belirtilmektedir. Dolayısıyla her iki rivayetin ortak noktası, secdeye varırken develer gibi yapılmamasıdır.

Ebû Hüreyre, rivayetinde hadisin başı sonu ile çalışmaktadır. Zira kişi, ellerini yere dizlerinden önce koyduğunda develerin yaptığı gibi çökmüş olur. Çünkü develer, yere önce ön ayaklarını koyar arka ayakları dik kalır. Kalkacağı zaman da tam tersini yaparak önce arka ayaklarını kaldırır; bu esnada ön ayakları yerde kalır. Şöyle de denebilir: Uzunların yere yakınlık durumuna göre yere en yakın olan ilk degecek şekilde yere indirilir. Yerden kalkarken de en üstteki uzvu ilk kaldırmak suretiyle diğerleri de sırasıyla kaldırılır.

Sonuç olarak Hz. Peygamber, namaz kılarken insanların hayvanların yaptığı hareketler gibi yapmaktan nehyetmiştir. O zaman Ebû Hüreyre'nin rivayetinde İbn Kayyim el-Cevziyye'nin (öl. 751/1350) de dediği gibi metin, ravilerden biri tarafından tersine çevrilmiş, maktûb bir hadistir. Rivayetin aslı “Dizlerini ellerinden önce koysun” şeklindedir.⁴¹ Bu rivayetin aslının böyle olduğunun bir diğer delili ise İbn Ebî Şeybe'nin (öl. 235/849) *el-Musannef* ve Ebû Ya'la'nın (öl. 307/919) *el-Müsned*'indeki tariklerdir. Ebû

Abdillah Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1411/1990), 1/349 (No. 822).

³⁶ Takıyyuddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim b. Teymiye, *Mecmûu'l-Fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, (Medine: Mecmeu'l-Melik Fehd, 1416/1995), 27/166; İsmail Lutfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 127; Cemal Ağırman, “Hadis Kaynaklarının Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 92-94.

³⁷ Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, 2/150 (No. 1308).

³⁸ Hâkim en-Neysâbûrî, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, 1/349 (No. 822).

³⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübra*, 2/143 (No. 2632). Ayrıca bk. Yavuz Köktaş, *Anahatlarıyla Ahkâm Hadisleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 100-104.

⁴⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd*, 1/223-224.

⁴¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-Meâd*, 1/218.

Bekr<İbn Fudayl<Abdullah b. Saîd<dedesinden<Ebû Hüreyre tarikiyle gelen rivayetten de anlaşıldığına göre Hz. Peygamber: “Sizden biri secde edeceğinde ellerinden önce dizlerini koysun da develerin çöktüğü gibi yapmasın.” demiştir.⁴²

2. Köpeğe Benzetilen İnsan Davranışları

Rivayetlerde Hz. Peygamber, namazın edasında secdede ve tahıyyatta köpekler gibi yapılmaması gerektiği yönünden insanları uyardığı görülmektedir.

2.1. Secdede Köpeklerin Yaptığı Gibi Yapmak

Namazın kılımlılarıyla ilgili Hz. Peygamber’in sahabelerine verdiği canlı örneklerden biri de şöyledir: Enes b. Mâlik’in rivayetine göre Allah Rasûlü, namazda secde anında kollarını yere yayan birini görünce “Secdede i’tidâl ediniz. Sakın herhangi biriniz köpek gibi kollarını yayararak secde etmesin.” buyurdu.⁴³ Aynı ravinin başka bir rivayetinde secde ile birlikte rukû ifadesi de geçmektedir.⁴⁴ Rivayette geçen *اعْتَدِلُوا* ifadesi İbn Battâl el-Kurtubî’nin (öl. 449/1057), Taberî’den (öl. 310/923) aktardığı gibi “Ellerini yanlarından uzaklaştırıp göğsünü yerden kaldırması ve dirseklerini yere yaymamasıdır.”⁴⁵ Bu şekilde secde Râğib el-İsfahânî’nin de belirttiği gibi *sücûd bi’l-ihdiyârî* yani insana hastır ve karşılığında mükafaat beklenen bir fiildir.⁴⁶ İnsana has olunca yapılan bu fiil başka varlıkların yaptıklarına benzememelidir. Yapılan secde başka varlıkların yaptıklarına benziyorsa yasaklanmıştır.

Hz. Âişe’nin rivayetinde namazda Rasûlüllah’ın yasakladıkları arasında *اقتراض السبع* “insanın vahşi hayvanlar gibi kollarını yere yayararak oturması” da vardır.⁴⁷ Tirmizî, bu konuda Enes, Abdurrahman b. Şibl, Ebû Humeyd, el-Berâ’, Âişe ve Câbir b. Abdillâh’tan rivayetler olduğunu Câbir rivayetinin

⁴² Ebû Bekr b. Ebî Şeybe, *el-Kitabu’l-Musannef fi’l-Ehâdis ve’l-Âsâr*, thk. Kemal Yusuf el-Hût (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 140), 1/235 (No. 2702).

Ebû Ya’lâ el-Müsîlî, Ahmed b. Ali et-Temîmî, *Müsnedü Ebî Ya’lâ*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dımaşk: Dâru’l-Me’mûn, 1404/1984), 14/414 (No. 6540).

İbn Ebî Şeybe’nin *el-Musannef* ile Ebû Ya’lâ’nın *el-Müsned*’inde hadisin senedi aynıdır: Ebû Bekr-İbn Fudayl-Abdullah b. Saîd<dedesinden<Ebû Hüreyre.

⁴³ Buhârî, “Mevâkîf”, 8, “Ezân”, 141; Müslim, “Salât”, 233; Ebû Dâvûd, “Salât”, 154; Tirmizî, “Mevâkîf”, 89; Nesâî, “Tatbîk”, 53; İbn Mâce, “İkâmetu’s-Salavât”, 21.

⁴⁴ Nesâî, “İftitâh”, 89; Dârimî, “Salât”, 75.

⁴⁵ Ebû’l-Hüseyin Ali b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl, *Şerhu Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim (Riyad: Mektebetür’-Rüşd, 1423/2003), 2/436.

⁴⁶ Secdenin diğer çeşidi *sücûdü teshir*’dir, Bu secde ise insan, hayvan ve bitkilere aittir ve Allah’ın koyduğu kanunlara boyun eğmeleri demektir. bk. Ebu’l-Kâsım el-Huseyin b. Muhammed er-Râğib el-İsfahânî, *el-Mufredât fi Garibi’l-Kur’an*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî (Dımaşk/Beyrut: Dâru’l-Kalem/ed-Dâru’ş-Şamiyye, h. 1412), 396-397.

⁴⁷ Müslim, “Salât”, 234;

hasen sahih olduğunu belirterek, ilim ehlinin bu hadisle amel ettiğini, namaz kılanın secde halindeken yırtıcı hayvanlar gibi yayılmasının mekruh olduğunu ve i'tidal tercih ettiklerini belirtmektedir.⁴⁸ Çünkü Hz. Peygamber secde ettiğinde kollarını yanlarından uzaklaştırır ve öyle ki bir koyun yavrusu, kollarının arasından geçmek isterse geçebilirdi.⁴⁹ Secde halinde i'tidal, mütevâziliğe daha uygun olduğu gibi secde halindeken alın ve burunun yere konması daha kolaydır. Ayrıca bu durum namaz kılarken tembelliğe engel olduğu gibi kişinin uykusunun gelmemesi için de uygundur. Aksi durum namazı hafife almanın ve önem vermemenin de bir göstergesidir.⁵⁰

Hadiste, köpeklerin yattığında ön ayaklarını yere yaydığı gibi namaz kılanın secde anında ellerini ve dirseklerini yere yaymaması; ellerini yere koyduğunda dirseklerini kaldırması istenmektedir. Ebû Yusuf'un (öl. 182/798), *el-Âsâr* isimli eserinde tahrîc ettiğine göre Abdullah b. Ömer de yanında dirseklerini yayararak namaz kılan kimseyi secde halinde kollarını yırtıcı hayvanlar gibi yapmaması konusunda uyarmıştır.⁵¹ Rivayetlerde secdede yapılması gerekeni tarif için *تَفَرَّجُوا* veya *أَنْفَرَجُوا* fiili kullanılmıştır .Bu fiilin anlamı ;secde anında elleri yanlardan ;karnı ise uyluktan uzaklaştırmak demektir⁵². Hz. Peygamber, Berâ b. Âzib'in rivayet ettiği bir hadiste bunun nasıl yapılması gerektiğini şöyle tarif etmektedir: "Secde ettiğinde ellerini yere koy, dirseklerini kaldır."⁵³ Fakat özellikle secdeler uzun yapıldığında kollarını yanlardan; karınlarını uyluklarından ayırdıklarında bu durumun zorluğundan şikâyet eden sahabiye Hz. Peygamber'in "Dirseklerinizden yardım alınız" diyerek ruhsat verdiği görülmektedir.⁵⁴ Tâbiünden İbn Aclân (öl. 148/765) da dirsekleri diz üzerine koymanın secdenin uzun ve yorucu olduğunda yapılabileceğini belirtmektedir.⁵⁵ "Secde anında dirseklerimi dizlerimin üzerine koyabilir miyim?" diyene Abdullah b. Ömer "Nasıl kolayına geliyorsa öyle secde yap" demiştir.⁵⁶ Dolayısıyla secde anında i'tidal diğer bir tabirle, elleri yanlardan uzaklaştırıp göğsünü

⁴⁸ Tirmizî, "Mevâkîf", 89.

⁴⁹ Müslim, "Salât", 237; Ebû Dâvûd, "Salât", 110, 154; Nesâî, "Tatbîk", 52; İbn Mâce, "İkameti's-Salât", 19; Dârimî, "Salât", 79, Ahmed b. Hanbel, 6/331

⁵⁰ Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed Bedruddin el-Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, trs.), 5/19; Babanzâde Ahmed Nâim, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983), 2/336.

⁵¹ Ebû Yusuf Ya'kub b. İbrahim b. Habib b. Sad, *el-Âsâr*, thk. Ebu'l-Vefâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 52.

⁵² Ebû'l-Alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim el-Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-ahvezi bi Cami'ü't-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/142.

⁵³ Müslim, "Salât", 234; Ahmed b. Hanbel, 4/283

⁵⁴ Ebû Dâvûd, "Salât", 154, 155; Tirmizî, "Salât", 96. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî'nin "zayıf" dediği bu hadis hakkında Tirmizî "Hadis garib, bu rivayetin başka bir tarikını da bilmiyoruz" demektir.

⁵⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l - bâri şerhu sahihi'l- Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 2/294.

⁵⁶ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/232 No. 2663.

yerden kaldırmak ve dirseklerini yere yaymamak, asıl olmakla birlikte secdeler uzun yapıldığında veya böyle yapmakta zorluk varsa musallinin kolayına geleni yapmasına da ruhsat verildiği görülmektedir.⁵⁷

Rivayetlerden anlaşıldığına göre secde anında kolları yanlardan, karnılarını uyluklardan ayırmak gerektiğidir. Fakat secdeler uzun yapıldığında bu şekilde uzun süre kalmanın zorluğundan dolayı ruhsat verildiği görülmektedir. O takdirde bu iki rivayeti dikkate alarak Hindistanlı hadis âlimi Mübârekpûrî'nin (öl. 1935) de dediği gibi secde anında elleri yanlardan, karnı da uyluklardan uzaklaştırmakta meşakkat yoksa vacip; varsa dizlerden yardım alarak tefric yapmak caizdir.⁵⁸

2.2. Oturuşta Köpeğin Oturuşu Gibi Oturmak

Namazda secdeyi yapma şekliyle ilgili köpeğe benzetmenin yanında oturuşta da köpeğe benzeme rivayetlerde yasaklanmıştır. Bir rivayette Hz. Peygamber “Ya Ali, الْكَلْبُ كَالْإِنْعَاءِ” köpeğin oturuşu gibi ik'a oturuşuyla oturma⁵⁹ derken, bir başka rivayette bu oturuşu iki secde arasında yapmamasını istemektedir.⁶⁰ Tirmizî'ye göre Hz. Ali rivayetindeki el-Hâris el-A'ver zayıf bir ravidir.⁶¹ Enes b. Mâlik'ten bir rivayete göre ise Rasûlullah, “Sen başını secdeden kaldırdığın zaman كَمَا يُغِي الْكَلْبُ köpeğin oturuşu gibi oturma. Sağrılarını ayaklarının arasına al ve ayaklarının üst kısmını yere yapıştır.”⁶² demiştir.

Enes b. Mâlik'in bu rivayeti hakkında Ebü'l-Abbas Şihâbüddin Ahmed el-Bûsîrî (öl. 840/1436) *Zevâid'*inde “isnadının zayıf” olduğunu belirtmiştir. rivayetin ravilerinden Ebû Muhammed el-Alâ hakkında İbn Hıbbân (öl. 354/965) ve Hâkim “Enes'ten uydurma hadisler rivayet ettiğini”; Buhârî *münkerü'l-hadis*; Ali el-Medînî (öl. 234/848) de hadis uydurduğunu belirtmiştir.⁶³

Ebû Hüreyre'nin naklettiği başka bir rivayette namazda yasaklanan oturuş şekli, الْقِرْدُ كَالْإِنْعَاءِ أُفْعِي أَنْ maymunun oturuşuna⁶⁴ veya السَّبْعُ إِفْعَاءُ أُفْعِي yarırtıcı bir hayvanın oturuşuna benzetilmektedir.⁶⁵

⁵⁷ Ahmed Nâim, *Tecrid-i Sarih*, 2/336-337.

⁵⁸ Mübârekpûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezi*, 2/142.

⁵⁹ İbn Mâce, “ikâmeti's-Salât”, 22.

⁶⁰ Tirmizî, “Mevâkîf”, 94; İbn Mâce, “ikâmeti's-Salât”, 22.

⁶¹ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeraf en-Nevev, *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türasi'l-Arabî, 1392), 5/19.

⁶² İbn Mâce, “ikâmeti's-Salât”, 22.

⁶³ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Ebû Bekr el-Bûsîrî el-Kinânî, *Misbâhu'z-züccâce fi zevâidi İbn Mâce*, thk. Muhammed el-Muntakî el-Keşnâvî (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 1403), 1/110.

⁶⁴ Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd et-Tayâlisî. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdulmuhsin (Mısır: Dâru Hicr, 1419/1999), 4/320 (No. 2716); İbn. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 1/255 (No. 2932); Ahmed b. Hanbel, 2/265.

⁶⁵ Ebû Ya'la, *Müsnedü Ebî Ya'la*, 5/30 (No. 2619).

en-Nevevî (öl. 676/1277), Müslim şerhinde “ik’â” oturuşu hakkında Ali, Âişe, Enes ve Ebû Hüreyre’den gelen rivayetlerin hepsinin zayıf olduğunu belirtmektedir.⁶⁶

Bu zayıf rivayetlerden anlaşıldığına göre “ik’â” oturuşu yasaklanmıştır. Yasaklamanın aksine bu oturuş Tâvûs b. Keysân’ın (öl. 106/725) İbn Abbas’tan rivayetine göre sünnettir. Tâvûs şöyle demiştir: “İbn Abbâs’a ayakların üzerine çömelme hakkında söz ettik. İbn Abbâs “O sünnettir” dedi. Biz kendisine “Ama biz onu insana cefâ görüyoruz” dedik. Bunun üzerine İbni Abbâs “Bilâkis o senin Peygamber’inin sünnetidir” dedi.⁶⁷ Tirmizî’nin *hasen* dediği söz konusu bu rivayete göre Abdullah b. Abbas’ın ifadesinden anlaşıldığına göre namazda “ik’â” şeklinde oturmak sünnettir⁶⁸ ve bir kısım ilim ehli ve Hz. Peygamber’in ashabı bu oturuş şeklinde bir beis görmemişlerdir.⁶⁹

Namazda yasaklanan oturuş şekli köpeğin veya maymunun oturuşu gibi oturmaktır. Kullanılan kelime de الإقعاء kelimesidir. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm (öl. 224/838) “ik’â” kelimesinin iki şekilde anlaşılabilceğini belirtmektedir: Biri mak’adını yere yayarak dizlerini dikmek, elleriyle de yere dayanarak köpek oturuşuna benzer bir şekilde oturmaktır. Nevevî’ye göre men edilen ve kerih görülen “ik’â” budur.⁷⁰ Diğeri ise secdeler arasında oturuşta mak’adını topuklarının üzerine koyarak oturmaktır⁷¹ Fukahâ nazarında tercih edilen anlam budur.⁷² Mevkuf rivayetten anlaşıldığına göre sünnet olan da bu oturuştur.

3. Kuşa Benzetilen İnsan Davranışı

Hz. Peygamber’in hayvanların hareketleri gibi yapmaktan nehyettiği fillerden biri de namazı kuşların beslendiği gibi hızlı kılmaktır. Abdurrahman b. Şibl’in rivayet ettiğine Allah Rasûlü üç şeyi yasakladı, bunlardan biri de kişinin namazda karga gagalaması gibi acele yatıp kalkmasıdır.⁷³

⁶⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, 5/19.

⁶⁷ Müslim, “Mesâcid”, 32; Ebû Dâvûd, “Salât”, 139; Tirmizî, “Mevâkît”, 94; Ahmed b. Hanbel, 1/313.

⁶⁸ Müslim, “Mesâcid”, 32; Ebû Dâvûd, “Salât”, 139; Tirmizî, “Mevâkît”, 94; Ahmed b. Hanbel, 1/313.

⁶⁹ Tirmizî, “Mevâkît”, 94.

⁷⁰ Nevevî, *el-Minhâc*, 5/19.

⁷¹ Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Abdullah el-Herevî, *Garibu’l-hadis*, thk. Mahmud Abdulmuîd Hân (Haydarâbâd: Matbaatu Dâirati’l-Meârifî’l-Osmaniyye, 1384/1964), 1/210; Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî el-Herevî, *Tehzibu’l-luğa*, thk. Muhammed Ivaz Mur’ib (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türasi’l-Arabî, m. 2001), 3/22; Mecdüddin Ebu’s-Seadât el-Mubârek b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnu’l-Esîr, *en-Nihâye fi garibi’l-hadis ve’l-eser*, thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî- Mahmud Muhammed et-Tanâhî (Beyrut: el-Mektebetu’l-İlmiyye, 1399/1979), 4/89.

⁷² Mecdüddin Ebû’s-Seadât el-Mubârek b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnu’l-Esîr, *Câmiu’l-Uşûl fi ehâdisi’r-Rasûl*, Abdulkadir Arnâvûd- Beşir Uyûn (b.y.: Mektebetu’l-Hulvânî, 1389/1969), 5/379.

⁷³ Ebû Dâvûd, “Salât”, 143, 144; Nesâî, “Tatbîk”, 55; İbn Mâce, “İkâmetu’s-Salât”, 204; Dârimî,

Ayrıca hadis Ebû Seleme el-Ensârî'den de rivayet edilmiştir.⁷⁴ Ebû Hüreyre rivayetinde ise benzetme kargaya değil; horoza yapılmıştır.⁷⁵

Hattâbî (öl. 388/998) hadiste geçen *تفتر الغراب* "kuşun gagasını yere değdirip kaldırdığı gibi acele ederek secdeyi tam yapmadan alın ve burnu yere değdirip hemen kaldırmak" olarak açıklamaktadır.⁷⁶ Bilindiği gibi kuşlar yem yerken acele ederek gagalarını yere değdirip hemen kaldırırlar. Secdede de kuşların gagalarını yaptığı gibi alını yere değdirip kaldırmak namaz anında secdelerini hızlı yapanın davranışına benzetilmektedir. Rivayetlerde bu ifade genelde secde için kullanılmıştır.⁷⁷ Çünkü namazını hızlı kılanın bu davranışı secdelerde daha barizdir. Hakikatte rivayetlerde yasaklanan sadece secdede acele etmek değil; namazı hızlı kılmaktır. Amr b. Raşit el-Leysî, sahabeden Misver b. Mahrame'nin yanında hızlı bir şekilde namazı kıldığından bahisle bu kelimeyi *كَفَّرَ الدِّبَكِ* kullanmaktadır.⁷⁸ Yine *تفتر* fiilinin kullanıldığı bir rivayette kastedilen sadece secde değil namazı geciktirip acele bir şekilde kılmaktır. Alâ b. Abdirrahman şunu aktarmaktadır: Biz öğle namazını kıldıktan sonra Enes b. Mâlik'in yanına uğradık. Biz yanına vardıktan sonra Enes kalktı ve ikinci namazını kıldı. Namazını bitirince namazı erken kıldığını söyledik -yahut da namazı erken kıldığını kendisi söyledi- Bunun üzerine Enes şu cevabı verdi: Rasûlullah'ı "Bu (güneş sararıncaya kadar geciktirilen ikinci namazı) münafıkların namazıdır; bu münafıkların namazıdır, bu münafıkların namazıdır. Onlardan biri güneş sararıp şeytanın boynuzları arasına veya boynuzları üzerine- girinceye kadar oturur. (Sonra) kalkar ve (kuşun yem gagaladığı gibi) dört rekât namaz kılar. O namazda Allah'ı çok az zikreder" derken işittim.⁷⁹ Allah Rasûlü, namazını hızlı bir şekilde kılip da secdenin de dahil olduğu rükunlarını tam yerine getirmeyen kimsenin namazının olmadığını, tekrar kılması gerektiğini belirtmiştir.⁸⁰

Rivayette, kuşların gagasını yere değdirip kaldırması namazdaki hem secdeleri hem de namazı hızlı kılan kişilere benzetilmiştir. Namaz kılanın

"Salât", 75; Ahmed b. Hanbel, 3/428, 444, 5/447.

⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, 5/447.

⁷⁵ Ahmed b. Hanbel, 2/265, 311.

⁷⁶ Büstî, *Meâlim's-Sünen*, 1/212-213.

⁷⁷ Ebû'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Târık b. İvaddullah b. Muhammed- Abdülmühsin b. İbrahim el-Hüseynî (Kahire: Dâru'l- Haremeyn, 1415), 6/123 (No. 5991).

⁷⁸ Ebû Abdurrahman Abdullah b. Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî. *ez-Zühed ve'r-Rekâik li'bni'l-Mübârek*, thk. *Habibürrahman el-A'zamî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1419), s.486 (No. 1382).

⁷⁹ Müslim, "Mesâcid", 195; Ebû Dâvûd, "Salât", 5; Tirmizî, "Mevâkît", 6; Nesâî, "Mevâkît", 9.

⁸⁰ Buhârî, "Ezân", 95, 122, "isti'zân", 18, "Eymân", 15; Müslim, "Salât", 45; Ebû Dâvûd, "Salât", 143, 144; Tirmizî, "Salât", 110, "İsti'zân", 4; Nesâî, "İftitâh", 7, "Tatbîk", 15, 77, "Sehv", 67; İbn Mâce, "İkâmeti's-salât", 72.

bu davranışı karga veya horozun yem yemesine benzetilerek bundan sakınılması istenmektedir.

4. Tilkiye Benzetilen İnsan Davranışları

Ebû Hüreyre'den nakledildiğine göre, Allah Rasûlü kendisine üç şeyi emrettiğini ve üç şeyi yasakladığını belirterek bunlardan birinin de *عَنْ كَاتِلَةَ الْأَنْفَاتِ فِي الصَّلَاةِ كَاتِلَةَ الثَّعَلِبِ* namazda tilkinin yaptığı gibi sağa sola bakmaktır, demektedir.⁸¹ Erbabınca malumdur ki tilki, her zaman korkudan dolayı endişeli ve devamlı etrafı kontrol ederek hareket eder. Namazını eda anında kişinin sağa sola bakması tilkinin bu davranışına benzetilmiştir. Bu davranış diğer rivayetlerde de yasaklanmakta hatta böyle davranış “Kulun namazından, şeytanın alıp kaptığı bir şey” olarak nitelendirilmiştir.⁸² Enes b. Mâlik rivayetinde ise Hz. Peygamber namazda sağa sola bakmayı bir felaket olarak nitelemiştir.⁸³

Namazın teşri süreci göz önüne alınırsa böyle yapmanın namazda huşûyu bozacağından yasaklandığı anlaşılmaktadır. Bu yasaklamayı da Allah Rasûlü, tilkinin tedirgin davranışına temsil ederek yasakladığı görülmektedir.

5. Ata Benzetilen İnsan Davranışları

At, Arap toplumunun çok iyi tanıdığı hayvanlardan biridir. Hz. Peygamber de bazı örneklerini bunun üzerinden vermektedir. Câbir b. Semure'nin rivayet ettiğine göre Hz. Peygamber, sahabesinden bazısını namazda selam verirken başlarıyla birlikte ellerini de kaldırdıklarını görünce “Acep neden sizleri hırçın atların kuyrukları gibi, ellerinizi kaldırmış görüyorum! Namazda sakın olun!” buyurdu.⁸⁴ Bazı rivayetlerde hadis devamında selamın nasıl verilmesi gerektiği şöyle belirtmektedir: “Sizden birinize ellerini uyluklarına koyarak sağındaki ve solundaki kardeşine selam vermesi yeter.”⁸⁵

Namazın teşri süreci göz önüne alındığında ilk zamanlar namazda konuşmak, selam almak ve işaret etmek yasak değildi. Namazda bu davranışları yapmanın yasak olması huşû ayeti⁸⁶ sonrası oldu.⁸⁷ Rivayetlerden

⁸¹ Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, 4/320 (No. 2716); Ahmed b. Hanbel, 2/265, 311; Ebû Ya'la, *Müsnedü Ebî Ya'la*, 5/30 (No. 2619).

⁸² Buhârî, “Ezân”, 93, “Bedü'l-Halk”, 11; Ebû Dâvûd, “Salât”, 160, 161; Tirmizî, “Cumua”, 60; Nesâî, *Sehv*, 10; Ahmed b. Hanbel, 6/70,106.

⁸³ Tirmizî, “Cumua”, 60.

⁸⁴ Müslim, “Salât”, 119; Ebû Dâvûd, “Salât”, 183, 184; Nesâî, “Sehv”, 5, 69.

⁸⁵ Müslim, “Salât”, 119; Ebû Dâvûd, “Salât”, 183, 184.

⁸⁶ el-Mü'minûn, 40/1-2. Ayrıca el-Bakara, 2/238.

⁸⁷ Namazın teşri süreci ve bu konudaki rivayetlerin değerlendirmeleri için bk. Recep Tuzcu, *Namazın Teşri Süreci* (Konya: Hüner Yayınları, 2019), 430-435.

anlaşıldığına göre sahabilerin namazda selam verirken ellerini kaldırdıkları anlaşılmaktadır. Huşû ayetiyle namazda huşûyu bozan diğer fiillerin yasaklandığı gibi selam verirken ellerin de kaldırılması yasaklanmış oldu. Yasağa rağmen bu davranışa devam edenleri yani selam verirken ellerini kaldıranları bu davranışı sergilememeleri konusunda Hz. Peygamber uyarmıştır. Bunu da yaptıkları fiilî, hırçın atların kuyruklarını kaldırmasına benzeterek ifade etmiştir. Çünkü insan selamı uzakta olana değil⁸⁸, sağındaki ve solundaki kardeşine vermektedir.

Hız. Peygamber bu uyarısıyla, sahabesine namazda selam verirken sakin olmalarını, hırçın atların kuyrukları gibi ellerini kaldırmamalarını temsil ederek yasakladığı, böylece hükmün gereğinin zihinlerine iyice yerleşmesini sağlamış olmaktadır.

6. Eşeğe Benzetilen İnsan Davranışları

Cemaatin, toplu halde namaz kılarken saf düzeninde bir intizam olması gerektiği gibi aynı zamanda imamın intikal tekbirlerine göre hareket etmesi gerekir. Çünkü Allah Rasûlü'nün ifadesiyle **إِنَّمَا جُعِلَ الْإِمَامُ لِيُؤْتَمَّ بِهِ** "İmam kendisine uyulması için imam kılınmıştır."⁸⁹ Bu meyanda imama uymanın tekbirle başlayıp selamla biten namazda bütün rükunlarda olması gerekir. Öncelikle imam ayakta kılıyorsa cemaatte ayakta, şayet imam oturarak kılıyorsa cemaatinde oturarak kılması istenmektedir. İmam ve cemaatin birlikte hareket etmesiyle ilgili Hz. Peygamber "Fars ve Rum meliklerinin oturup halkın ayakta durduğu gibi yapmayın imamlarınıza uyun. Namazları onlar ayakta kılıyorsa siz de ayakta şayet onlar oturarak kılıyorsa siz de oturarak kılın"⁹⁰ buyurmuştur. İmam ile cemaatin uyumu sadece ayakta ve oturarak namaz kılmada değil; namazın bütün rükunlarında da olması gerekir.⁹¹ Rivayetlerden anlaşıldığına göre beraber hareket etme cemaat olmanın temel şartıdır. Çünkü imam ile birlikte rükuya varmayan veya secdeye varmayan ona uymuş sayılmaz.

Cemaat, imama namazdaki temel rükunlarda tam uyması gerektiği gibi aynı zamanda uyumda ondan önce hareket etmemesi gerekir. Böyle yapanları Hz. Peygamber uyarılmış ve Allah'ın, başlarını eşekbaşına çevirmesi tehdidinde bulunmuştur: "İmamdan önce başını kaldıran kimse

⁸⁸ Hz. Peygamber'in uzakta olana selam verirken elini kaldırdığına dâir bk. Tirmizî, "İsti'zân", 9.

⁸⁹ Buhârî, "Salât", 18, "Ezân", 51, 74, 82, 128, "Taksîru's-salât", 17, "Sehv", 9, "Mardâ", 12; Müslim, "Salât", 77, 82, 86, 89; Ebû Dâvûd, "Salât", 68; Tirmizî, "Salât", 150; Nesâî, "İmâme", 16, 38, 40, "İftitâh", 30, "Tatbîk", 22; İbn Mâce, "İkâmeti's-salât", 13, 144.

⁹⁰ Müslim, "Salât", 84; Nesâî, "Sehv", 11; İbn Mâce, "İkâmeti's-salât", 144.

⁹¹ bk. Buhârî, "Salât", 18, "Ezân", 51, 74, 82, 128, "Taksîru's-salât", 17, "Sehv", 9, "Mardâ", 12; Müslim, "Salât", 77, 82, 86, 89, Ebû Dâvûd, "Salât", 68, Tirmizî, "Salât", 150; Nesâî, "İmâme", 16, 38, 40, "İftitâh", 30, "Tatbîk", 22; İbn Mâce, "İkâmeti's-salât", 13, 144.

Allah'ın, onun başını eşeğin başına çevirmesinden korkmuyor mu?"⁹² Rivayette geçen "(başını) eşeğin başına" ifadesi bazı rivayetlerde "(suretini) eşeğin suretine"⁹³ bazı rivayetlerde bu iki ifade Şu'be, Muhammed b. Ziyâd veya da Ebû Hüreyre'nin⁹⁴ şekki ile⁹⁵ Müslim'in bir rivayetinde ise "(yüzünü) eşeğin yüzüne"⁹⁶ şeklindedir. İbn Hıbbân'ın *es-Sahîh*'inde yine Ebû Hüreyre'den رأس حمار yerine رأس كلب geçmektedir.⁹⁷ Fakat رأس كلب ifadesinin geçtiği rivayetin *münker, mahfuz* olanın رأس حمار ifadesinin geçtiği rivayettir.⁹⁸ Bazı ta'lî kaynaklarda geçen *mevkuf* rivayette de eşekbaşı yerine köpek başı⁹⁹, İbn Receb el-Hanbelî (öl. 795/1393) رأس خنزير "domuz başı"¹⁰⁰, Şihâbuddin er-Remlî (öl. 844/1441) رأس شيطان "şeytan başı"¹⁰¹ lafızlarının da rivayetlerde geçtiğini belirtmektedirler. Aynı fiil için birbirinden farklı ifadelerin kullanılması ravilerin tasarrufu olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰²

Hz. Peygamber'in bu tehdit ifadesinden hareketle, sahabeden herhangi birinin namazın rükunlarını eda ederken erken hareket etmesi bunun kesinlikte gerçekleştiği anlamına gelmez. Allah Rasûlü bunu bir ön uyarı olarak söylemiş de olabilir. Yasaklanan bu fiile aykırı hareket eden kimenin bu dönüşümü hem maddî hem de karakter dönüşümü¹⁰³ olan mesh olarak yorumlayanlar vardır.¹⁰⁴ Bu dönüşümün gerçekten olup olmayacağı konusunda âlimlerin birçok yorumları vardır. Bazıları böyle yapanların başlarının cezaların en büyüğü olan eşekbaşına dönüştürülme meselesini hakiki anlamda bir dönüşümden bahsederken; bazıları ise böyle bir şeyin olmayacağını, bunun sadece bir mecaz olarak ifade edildiği

⁹² Müslim, "Salât", 114; Tirmizî, "Cuma", 56; Nesâî, "İmâme", 38; İbn Mâce, "İkâmeti's-salât", 41.

⁹³ Müslim, "Salât", 84;

⁹⁴ Bedrüddîn el-Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 5/224.

⁹⁵ Buhârî, "Ezân", 53; Ebû Dâvûd, "Salât", 75.

⁹⁶ Müslim, "Salât", 116.

⁹⁷ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân ed-Dârimî el-Bustî, *el-İhsân fî Takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb Arnaûd (Beirut: Muessetu'r-Risâle, 1408/1988), 6/61.

⁹⁸ Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî, *Daifu Mevârid'il-Zam'âni ilâ Zevâidi İbn Hibbân* (Riyad: Dâru's-Samîi, 1422/2002), 32.

⁹⁹ İbn. Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/116 (No. 7148); Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Ahmet b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, thk. Hamdî b. Abdülmecit es-Selefi, (Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, ts.), 9/239-240 (No. 9173-9175).

¹⁰⁰ Zeynüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Mahmud b. Şaban b. Abdülmaksud vd. (Medine: Mektebetu'l-Çurabâi'l-Eseriyye, 1417/1996), 6/166; Muhammed b. Ali b. Adem b. Musa el-İtyûbü el-Vellevî, *el-Bahru'l-muhid es-Seccâc fî şerhu Sahîhi'l-İmam Müslim b. Haccâc*, (b.y.: Dâru İbnu'l-Cevzî, h. 1436), 10/200.

¹⁰¹ Şihâbuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Huseyin b. Ali b. Raslân el-Makdisî er-Remlî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, thk. Halid er-Rabâd (Mısır: Dâru'l-Fellâh, 1437/2016), 4/48.

¹⁰² Remlî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, 4/48.

¹⁰³ Münâvî "Hikmet ehline göre mesh iki kısımdır. Birincisi hakiki mesh'tir ki yaratılışın değiştirilmesidir. Bu ise nadiren meydana gelir. İkincisi ise ahlakın değiştirilmesidir ki her zaman meydana gelebilir. Bu durumda insan hoş olmayan hayvan ahlakına sahip olur" demektedir. Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcîl'ârifin b. Nüriddîn Alî el-Münâvî, *et-Tevkîf alâ Muhimmâti't-Teârîf* (Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 1410/1990), 305.

¹⁰⁴ Remlî, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, 4/48.

kanaatindedirler.¹⁰⁵ Hakiki anlamda bir çevrilmenin Allah'ın kudreti açısından mümkün olmakla birlikte, bu ifadenin, insanların cemaatle namaz kılarlarken imamdan önce başlarını kaldırmamalarını ikaz etmek için bir sembol olarak kullanılmış olmasıdır.¹⁰⁶

Hz. Peygamber'in imama uyum konusunda farklı davranış sergileyen kişinin başka hayvandan değil de özellikle başı eşekbaşına çevrilmesinden bahsetmesi eşeğin ahmaklık ve uyumsuzluğuyla zâhir olmasındandır.¹⁰⁷ Eşeğin bu özelliği de imama ittiba ve namazın farzlarını bilmeyen cahil kimselere benzetilme şekliyle gerçekleşmiş olmaktadır. Kur'an'da da kendilerine indirilen kitapla amel etmeyen Yahûdilerin durumu ciltler dolusu kitap taşıyan eşeğe benzetilerek eşeğin ahmaklık yönüne dikkat çekilmektedir.¹⁰⁸

Hz. Peygamber'in bu tehdidi yani uyumda imamdan önce hareket eden, rükunlarda uymadan daha hafif olduğu, dolayısıyla *amelu'l-yesîrin* ibadeti bozmayacağına bir delildir.¹⁰⁹ Çünkü Allah Rasûlü böyle yapan kimsenin namazı fasiddir, dememiştir.¹¹⁰

Sonuç

İnsanoğlu yaratılış özellikleriyle, hayvanlar âleminin fevkinde yer almaktadır. Hayvanlar ise içgüdüsel olarak hareket ederler. İnsanlar da hayvanların yaptığı gibi içgüdüsel hareket ederse hayvanla arasındaki farkı kapatmış olurlar. Böyle bir durumda da insan davranışlarını hayvan hareketlerine benzetme gündeme gelir. İnsan davranışlarındaki bu düşüklük hayvanlara benzetilip insanların davranışlarındaki hatalar düzeltilmeye çalışılmıştır.

İnsanoğlunun davranışlarını hayvanlar âleminde herhangi birinin hareketlerine teşbih ederek anlatmak, Kur'an-ı Kerim'in ilk muhatapları Mekke Araplarının kullandığı yöntemlerden biridir. Aynı zamanda bu metot Arap dilinin etkili anlatım biçimlerinden de birisidir. Hadislerde hayvan hareketlerine benzetilen insan davranışları, genellikle olumsuz ve yanlış davranışlardır. Hz. Peygamber yapmış olduğu teşbihler vasıtasıyla bu olumsuz ya da yanlış davranışları yermekte ve böylece insanları bunlardan sakındırma gayesini gütmektedir. Burada amaç o hayvanları kötülemek değil; Arap toplumunda yaygın olan hayvan hareketlerine benzeterek insanların dikkatini çekmektir. Bu olumlu ve olumsuz hulkî

¹⁰⁵ Ebü'l-Feth Takıyyüddin Muhammed b. Alî İbn Dakîku'l-îd, *İhkâmü'l-ahkâm şerhu 'Umdeti'l-ahkâm* (b.y.: Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts.), 1/222.

¹⁰⁶ Dölek, *Hadislerde Teşbih ve Temsiller*, 242.

¹⁰⁷ İbn Receb el-Hanbelî, *Fethu'l-bârî*, 6/166.

¹⁰⁸ el-Cuma, 62/5.

¹⁰⁹ İbn Dakîku'l-îd, *İhkâmü'l-ahkâm*, 1/222.

¹¹⁰ İbn Battâl, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, 2/318.

vasıfların nakledilmesinde ve değerler eğitiminde hayvan sembollerinin kullanılması hem kavramların anlaşılmasında hem de pratik hayata uygulanmasında önemli, etkin bir rol oynamaktadır.

Hız. Peygamber, namazda bazı rükunların eda edilmesinde hayvanların hareketlerinden temsiller vererek sahabesini uyarmıştır. Böylece yere develer gibi çökmekten, tilkiler gibi sağa sola bakmaktan, canavarlar gibi kolları yere sermekten, köpekler gibi kaba etleri yere dayayıp bacakları dikmekten, kargalar gibi galamaktan, cemaat halinde namaz eda edilirken imamdan önce hareket etmekten ve selam verirken elleri kötü huylu atların diretirken kuyruklarını kaldırdıkları gibi kaldırmaktan menetmiştir.

Hız. Peygamber dönemi Medine toplumunun geçim kaynaklarından biri de hayvancılıktır. Dolayısıyla sahabe, hayvanların hareketlerini çok iyi bilmektedir. Allah Rasûlü de ashabında, namazlarını eda anında yaptıkları hataları onların da çok iyi bildiği hayvanların hareketlerinden örnekler vererek düzeltme yolunu tercih etmiştir. Diğer bir tabirle bu, yapılan hata ile hayvan hareketini benzeterek doğruyu bulmaya/hatayı düzeltmeye çalışmaktır. İnsan eğitiminde bu temel bir ilkedir. Bu temel ilkeyi Hız. Peygamber, namaz eğitiminde fazlaca kullandığı görülmektedir. Çünkü etkin ve muhatabın seviyesine de uygun bir metottur.

Kaynakça

- Ağırman, Cemal. "Hadis Kaynaklarını Okuma Yöntemi ve Musanniflerin Dili". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2006), 55-106.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1982/1402.
- Ahmed Nâim, Babanzâde, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1983.
- Aslan, Recep, "Hadislerde Temsili Anlatım". *İslami İlimler Dergisi* 8/1(Bahar 2013), 249-270.
- Buhârî, Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Bedruddin el-Aynî, Ebû Muhammed Mahmud b. Ahmed b. Musa b. Ahmed b. Hüseyin. *Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, ts.
- Beğavî, Ebû Muhammed el-Huseyin b. Mes'ud b. Muhammed b. el-Ferrâ el-Beğavî. *Şerhu's-Sünne*. thk. Şuayb Arnaûd- Muhammed Züheyr eş-Şâviş. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1403/1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Huseyin b. Ali b. Musa el-Hüsrevcirdî el-Horasânî. *es-Sünenü'l-Kübra*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 10 Cilt. 3. Basım. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Bûsîrî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Ebû Bekr b. İsmail b. Selim b. Kaymaz

- b. Osman el-Bûsîrî el-Kinânî. *Misbâhu'z-zücâce fi zevâidi İbn Mâce*. thk. Muhammed el-Muntakî el-Keşnâvî. 4 Cilt. 2. Basım. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 1403.
- Çakan, İsmail Lutfi. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: İFAV Yayınları, 20. Basım, 2016.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî b. Mes'ud b. Nu'mân b. Dinâr el-Bağdâdî. *Sünenü'd-Dârekutnî*. thk. Şuayb Arnaûd vd. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman b. Fazl b. Behram. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Dölek, Adem. *Hadislerde Teşbih ve Temsiller*. İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Durmuş, İsmail. "Temsil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/435. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Ebu'l-Bekâ, Eyyûb b. Musa el-Huseynî. *el-Külliyât mu'cemun fi'l-mustalahât ve'l-furûk'l-lüğaviyye*. thk. Adnan Derviş- Muhammed el-Mısrî. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, ts.
- Ebû Mansur el-Herevî, Muhammed b. Ahmed b. el-Ezherî. *Tehzîbu'l-luğa*. thk. Muhammed İvaz Mur'ib. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 2001.
- Ebû Ubeyd el-Herevî, Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Abdullah. *Garibu'l-hadis*. thk. Mahmud Abdulmuîd Hân. 4 Cilt. Haydarâbâd: Matbaatu Dâirati'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1384/1964.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali el-Müsennâ b. Yahay b. Isâ b. Hilal et-Temîmî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. thk. Hüseyin Selim Esed. 8 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984.
- Ebû Yusuf Yakub b. İbrahim b. Habib b. Sad. *el-Âsâr*. thk. Ebu'l-Vefâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Elbânî, Ebû Abdurrahman Muhammed Nâsıruddin. *Daifu mevâridi'l-zam'âni ilâ Zevâidi İbn Hibbân*. Riyad: Dâru2s-Samî, 1422/2002.
- Hâkim en-Neysâbûrî, İbnü'l-Beyyî' Ebû Abdillah Muhammed b. Abdillah Hâkim en-Neysâbûrî. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdülkadir Atâ. 4. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Hâşimî, Ahmed b. İbrahim b. Mustafa. *Cevâhiru'l-belâğa fi'l-meânî ve'l-beyân ve'l-bedî'*. thk. Yusuf Sumeylî. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamdi b. Muhammed b. İbrahim. *Meâlim's-Sünen*. 4 Cilt. Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1351/1932.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hüseyin Ali b. Halef b. Abdilmelik, *Şerhu Sahîhi'l-Buuhârî*. thk. Ebû Temîm Yâsir b. İbrahim. 10 Cilt. 2. Basım. Riyad: Mektebetür'-Rüşd, 1423/2003.
- İbn Dakîku'l-îd, Ebû'l-Feth Takıyyüddîn Muhammed b. Alî b. Vehb el-Kuşeyrî el-Kûsî. *İhkâmü'l-aḥkâm şerḥu 'Umdeti'l-aḥkâm*. 2 Cilt. b.y.: Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, ts.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed, b. İbrahim b. Osman. *el-*

- Kitabu'l-Musannef fi'l-Ehâdis ve'l- Âsâr*. thk. Kemal Yusuf el-Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihabuddin Ebü'l-Fadl Askalânî. *Fethu'l - bâri şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân ed-Dârimî el-Bustî. *el-ihsân fi takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb Arnaûd. 18 Cilt. Beyrut: Muessetu'r-Risâle, 1408/1988.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshak b. Huzeyme b. el-Muğîre b. Sâlih b. Bekr es-Sülemi en-Neysâbü'rî. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. Muhammed Mustafa el-Âzami. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İslâmî, 3. Basım, 1424/2003.
- İbn Kayyim el-Cevzî, Muhammed b. Ebû Bekr b. Eyyûb b. Sad Şemsüddin. *Zâdü'l-Meâd fi Hedyi hayri'l-İbâd*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle- Kuveyt: Mektebetü'l-Menâri'l-İslâmiyye, 27. Basım, 1415/1994.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh b. Yezid el-Kazvinî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- İbn Receb el-Hanbelî, Zeynuddin Abdurrahman b. Ahmed. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Mahmud b. Şaban b. Abdulmaksud vd. 8 Cilt. (Medine: Mektebetu'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, 1417/1996.
- İbn Teymiye, Takıyyuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Abdulhalim. *Mecmûu'l-Fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. 35 Cilt. Medine: Mecmeu'l-Melik Fehd, 1416/1995.
- İbnu'l-Esîr el-Cezerî, Mecduddin Ebu's-Seadât el-Mubârek b. Muhammed eş-Şeybânî. *Câmiu'l-Usûl fi ehâdisi'r-Rasûl*. Abdulkadir Arnavûd- Beşir Uyûn. 12 Cilt. b.y.: Mektebetu'l-Hulvânî, 1389/1969.
- İbnu'l-Esîr el-Cezerî, Mecduddin Ebu's-Seadât el-Mubârek b. Muhammed eş-Şeybânî. *en-Nihâye fi garîbi'l-hadis ve'l-eser*. thk. Tahir Ahmed ez-Zâvî- Mahmud Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 1399/1979.
- İbnü'l-Mibârek, Ebû Abdurrahman Abdullah b. Mübârek b. Vâzih el-Hanzalî et-Türkî el-Mervezî. *ez-Zühd ve'r-rekâik li'bni'l-Mübârek*, thk. Habiburrahman el-A'zamî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419.
- Kasapoğlu, Abdurrahman Kasapoğlu, "Kur' an' da Hayvan Davranışlarına Benzetilen İnsan Karakterleri", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2006), 47-75.
- Köktaş, Yavuz. Anahatlarıyla Ahkâm Hadisleri. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Mâlik b. Enes. el-Muvatta. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Mübârekpûrî, Ebü'l-Alâ Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim. *Tuhfetü'l-ahvezî bi Camiü't-Tirmizî*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, ts.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûridîn Alî. *et-Tevkîf alâ muhimmâti't-teârif*. Kahire: Âlemu'l-Kütüb, 1410/1990.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahih*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981/1401.

- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeraf en-Nevevî. *el-Minhâc şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. 2. Basım. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-Arabî, 1392.
- Râğıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Huseyin b. Muhammed. *el-Mufredât fi garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan ed-Dâvudî. Dımaşk/Beyrut: Dâru'l-Kalem/ed-Dâru's-Şamiyye, h. 1412.
- Remlî, Şihabuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Huseyin b. Ali b. Raslân el-Makdisî. *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. thk. Halid er-Rabâd. 20 Cilt. Mısır: Dâru'l-Fellâh, 1437/2016.
- Suyûtî, Andurrahman b. Ebû Bekr b. Muhammed b. Sâbikuddin. *Şerhu Sünen-i İbn Mâce*. Kartaca: Kadîmî Kütinhâne, ts.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-Evsat*, thk. Târik b. İvadullah b. Muhammed- Abdülmuhsin b. İbrahim el-Huseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l- Haremeyn, 1415.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleyman b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-Kebîr*. thk. Hamdî b. Abdulmecid es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetu İbn Teymiyye, 2. Basım, ts.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed b. Abdülmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hıcr, 1419/1999.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1401/1981.
- Tuzcu, Recep. *Namazın Teşrî Süreci*. Konya: Hüner Yayınları, 2019.
- Uysal, Muhiddin, "Hadis Meselleri (Mahiyet, Literatür, Örnekler)", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23 (2007), 73-105.
- Vellevî, Muhammed b. Ali b. Adem b. Musa el-İtyûbî. *el-Bahru'l-muhîd es-Seccâc fi şerhu Sahîhi'l-İmam Müslim b. Haccâc*. 45 Cilt. b.y.: Dâru İbnu'l-Cevzî, h. 1436.

Hadisler ve Tıbb-ı Nebevî Rivâyetlerinde Uykuya Yaklaşım

The Approach to Sleep in the Ḥadith and al-Tıbb al-Nabawî
Narrations

Ömer ÖZPINAR

Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Assoc. Prof., Necmettin Erbakan University
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology
Hadis Ana Bilim Dalı Department of Hadith
Konya | Türkiye Konya | Turkey
oozpinar@erbakan.edu.tr orcid.org/ 0000-0002-3111-3601

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 15 Nisan 2021 Received | 15 April 2021
Kabul Tarihi | 13 Haziran 2021 Accepted | 13 June 2021
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2021 Published | 30 June 2021

Atıf | Cite as:

Özpinar, Ömer. "Hadisler ve Tıbb-ı Nebevî Rivâyetlerinde Uykuya Yaklaşım [The Approach to Sleep in the Ḥadith and al-Tıbb al-Nabawî Narrations]". *Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat* 9/1 (Haziran | June 2021), 129-155.
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.916783>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTexticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iTexticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Approach to Sleep in the Ḥadith and al-Ṭibb al-Nabawī Narrations

Abstract: It is known that both philosophers and religions have been interested in sleep since the beginning of human history. Today, various disciplines, especially psychology and psychiatry, conduct research on sleep and seek answers to the questions of how and why about sleep. The religion of Islam also emphasizes sleep in various aspects through the Qurʾān and ḥadith. In the Islāmīc literature, the issues related to sleep are handled in harmony and multi-faceted in terms of the unity of the Qurʾān and Sunnah. As a result of the examinations, it is seen that this information is compatible with current sleep researches. As a matter of fact, the Qurʾān and ḥadith consider sleep as a human characteristic, a need and a metaphysical experience. In this context, it is emphasized that sleep is a human experience that reminds people of their weaknesses and helplessness. More importantly, it is reported that it is a daily applied test that convinces people how death and resurrection will be. In the Sunnah of the Prophet, the principles and recommendations that will transform sleep into worship and make it a part of the consciousness of servitude and religious life are emphasized. From the general evaluation of the ḥadiths on this subject, it is understood that sleep and sleeping have aspects related to worship, judgments, morals, manners and health for Muslims. That is, according to the ḥadiths, it is essential that the sleeping times are arranged according to the worships and that they are in a planning that will not disrupt the worships. On the other hand, the body should not be deprived of sleep while praying or saying that I will pray more. In this respect, it can be said that sleeping is also included in worship. Another aspect of sleep related to worship is to prepare for sleep with the consciousness and intention of worship. The judicial dimension of sleep is related to the fact that it is a situation that eliminates most of the religious obligations. With the disappearance of the mind and consciousness, which are the diseases of responsibility, a different field of responsibility, which we can call the fiqh of sleep, has been passed. If we come to the aspect of sleep related to morals and manners, the ḥadiths, which constitute a rich accumulation of sleep, direct the rules of morality and mysticism in this matter. In these ḥadiths, which form the basis of etiquette and principles such as sleeping less, taking precautions not to turn sleep into heedlessness, fulfilling the rights of the body and eyes, following the sunnah in preparation for sleep and in the way of sleeping, attention is also drawn to the relationship between sleep and health. In this context, attention is drawn to day and night sleep times, sleep patterns, sleeping style, the place where one sleeps, and the body's right to sleep. These narrations, which point to the health-related aspects of sleep, have been brought together both in different parts of large-volume ḥadith books and in works of prophetic medicine. In the prophetic medicine sources, the practices and recommendations of the Prophet and the medical data related to sleep of its own period which they were written in are discussed together. It is seen that the information on the relationship between sleep and health in the ḥadiths, as in every period, is still valid today and overlaps with the findings in modern sleep studies. It is obvious that the narrations about sleep reveal prophetic teachings and principles that will regulate the physical and mental health of human beings and will be instrumental in the well-being of the world and the hereafter. In this article, the transmissions related to sleep will be examined in the integrity of the subject, the approach to sleep in the ḥadiths will be tried to be indicated with the main topics and this will be evaluated within the framework of prophetic medicine.

Keywords: Ḥadiths, Sunnah, Navm, Health, al-Ṭibb al-Nabawī.

Hadisler ve Tıbb-ı Nebevî Rivâyetlerinde Uykuya Yaklaşım

Öz: İnsanlık tarihinin başlangıcından itibaren gerek filozofların gerekse dinlerin uyku ile ilgilendikleri bilinmektedir. Günümüzde de özellikle psikoloji ve psikiyatri başta olmak üzere çeşitli bilim dalları uyku üzerine araştırmalar yapmakta, uykuyla ilgili nasıl ve niçin sorularına cevap aramaktadır. İslam dini de Kur'ân-ı Kerîm ve hadisler vasıtasıyla uykunun üzerinde çeşitli yönleriyle durmaktadır. İslam literatüründe uyku ile ilgili meseleler Kur'ân ve sünnet bütünlüğü açısından bir uyum içinde ve çok yönlü olarak ele alınmaktadır. Yapılan incelemeler neticesinde bu bilgilerin güncel uyku araştırmalarıyla da uyumluluk arz ettiği görülmektedir. Nitekim Kur'ân ve hadisler, uykuyu insanî bir özellik, ihtiyaç ve metafizik bir deneyim olarak ele almaktadır. Bu bağlamda uykunun, insana zaafalarını ve aciziyetini hatırlatan beşerî bir tecrübe olduğu vurgulanmaktadır. Daha da önemlisi, ölüm ve dirilişin nasıl olacağına insanı ikna eden ve günlük uygulanan bir sınama olduğu bildirilmektedir. Hz. Peygamber'in sünnetinde uykuyu ibâdete dönüştürecek, onu kulluk şuurunun ve dinî yaşantının bir parçası haline getirecek ilkeler ve tavsiyeler üzerinde durulmaktadır. Bu konudaki hadislerin genel değerlendirmesinden uykunun ve uyumanın Müslümanlar açısından ibâdet, ahkâm, ahlâk, âdâb ve sağlık konularını ilgilendiren yönleri bulunduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki, hadislere göre uyku vakitlerinin ibâdetlere göre düzenlenmesi ve ibâdetleri aksatmayacak bir planlama dâhilinde olması esastır. Öte yandan ibâdetlerin edâ edilmesinde uykusuz kalınmaması ya da fazladan ibâdet yapacağım derken bedeninin uykudan mahrum bırakılmaması gerekmektedir. Bu açıdan uyuma da ibâdete dâhildir denilebilir. Uykunun ibâdetle ilgili bir diğer boyutu uyumaya hazırlanmanın bir ibâdet şuru ve niyetiyle yerine getirilmesidir. Uykunun ahkâma yönelik boyutu ise dinî mükellefiyetlerin çoğunu ortadan kaldıran bir durum olmasıyla alakalıdır. Sorumluluğun illeti olan akıl ve bilincin ortadan kalkmasıyla, âdetâ uyku fıkhî diyebileceğimiz farklı bir mükellefiyet alanına geçilmiş olunmaktadır. Uykunun ahlâk ve âdâbla ilgili yönüne gelecek olursak uykuyla ilgili zengin bir birikim oluşturulan hadisler, bu meselede ahlâk ve tasavvuf kurallarına yön vermektedir. Az uyumak (killet-i nevm), uykuyu gaflete dönüştürmemek için tedbir almak, bedenini ve gözlerinin hakkını yerine getirmek, uykuya hazırlık aşamasında ve uyuma biçiminde sünnete uymak şeklindeki âdâb ve ilkelerin temelini oluşturan bu hadislerde uykunun sağlıklı ilişkisine de dikkat çekilmektedir. Bu bağlamda gece-gündüz uyku vakitlerine, uyku düzenine, yatış şekline, yatılan yere ve uyumanın bedenini hakkı olduğuna dikkat çekilmektedir. Uykunun sağlıklı ilgili yönlerine işaret eden bu rivayetler, hem geniş hacimli hadis kitaplarının farklı bölümlerinde hem de tıbb-ı nebevî konulu eserlerde bir araya getirilmiştir. Tıbb-ı nebevî kaynaklarında Hz. Peygamber'in uygulamaları ve tavsiyeleri ile yazıldıkları dönemin uykuyla ilgili tıbbî verileri bir arada ele alınmaktadır. Her dönemde olduğu gibi hadislerdeki uyku ve sağlık ilişkisine dair bilgilerin, bugün de geçerliliğini koruduğu ve modern uyku araştırmalarındaki bulgularla örtüştüğü görülmektedir. Uykuyla ilgili rivayetlerin, muhteva itibarıyla insanın beden ve ruh sağlığını düzenleyecek, dünya ve âhiret esenliğine vesile olacak nebevî öğretisi ve ilkeleri ortaya koyduğu aşikârdır. İşte bu makalede uykuyla ilgili nakiller konu bütünlüğü içinde incelenerek, hadislerde uykuya yaklaşım ana konularıyla belirtilmeye çalışılacak ve bunun tıbb-ı nebevî çerçevesinde değerlendirilmesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Sünnet, Uyku, Sağlık, Tıbb-ı Nebevî.

Giriş

Uyku ile ilgili aklımıza gelebilecek ilk sorular “Nedir? Nasıldır? Neden vardır?” şeklindedir. Bu sorulara kapsayıcı, doğru ve anlaşılabilir cevaplar verildiğinde, uykunun mahiyeti de anlaşılacak. Bu sebeple öteden beridir bu insanî faaliyetin neliği, nasıllığı ve kapsamı hakkında araştırmalar yapılmaya ve veriler üretilmeye çalışılmaktadır. Bu konudaki araştırmaların ne zaman başladığı, kime ait olduğu ve elde edilen bulguların kesinliği henüz tam olarak bilinmemektedir. Belki de bu duruma son yüzyıla kadar bilimsel araştırmalar için gerekli imkânların yeterli olmaması sebep olmuştur. Zira bir asır öncesine kadar genel olarak uyku, uyanıklık ve ölüm arasında kalan bir ara durum olarak değerlendirilmiştir. Son zamanlarda uyku hakkında yapılan bilimsel gözlem ve deneyler, uykunun gerçekte ne olduğunun biraz daha anlaşılmasını sağlamıştır. Öyle ki bu hususta son altmış yılda kat edilen mesafe, binlerce yıllık bilgi birikimine denk görülmektedir.¹

Tarihten günümüze kadar insanla ilgili görüş beyan eden her medeniyetin, her bilim dalının ve hatta her ilim adamının uykuya ilgili bir tespiti ya da görüşü bulunmaktadır.² Amacı kâmil insanı inşa etmek olan İslâm dini de, insana ait önemli bir özellik olan uykuya ilgili tanımlar, görüşler, öneriler ve açıklamalarda bulunmuştur. Bu açıklamaların kaynağını ve hareket noktasını âyet ve hadîsler teşkil etmektedir. Binâenaleyh başta Kur’ân ve hadîsler olmak üzere genelde insanla ve özelden tıp ile ilgilenen âlimler, uyku konusuna değinmeden geçememişlerdir. İnsan eğitim ve terbiyesine ağırlık veren tasavvuf ilmi de uyku ve uykunun insanın manevî hayatı üzerindeki etkilerini bir eğitim unsuru olarak tanımlamış ve değerlendirmiştir.

İslâmî ilim geleneğinde uyku ile ilgili meseleler, âyet ve hadîsler dışında daha çok tıbb-ı nebevî konulu eserlerde ele alınmaktadır. Ayrıca tefsir kaynaklarında uykuya ilgili âyetlerin yorumunda uykunun farklı isimlendirilmesinin sebepleri, uykunun evreleri ve derinliğine göre çeşitleri üzerinde durulmaktadır. Hadîs kitapları özelinde ise hemen her hadîs kitabının değişik bahislerinde uykuya ilgili rivâyetlere yer verildiği görülmektedir. Ayrıca son zamanlarda yapılan akademik bazı çalışmalarda âyet ve hadîsler açısından uykuya ilgili meseleler farklı boyutlarıyla ele alınmaya ve bilimin verileri ışığında karşılaştırmalı olarak açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu çalışmaların, Kur’ân’daki uykuya ilgili kavram ve bil-

¹ Banu Gökçay-Berna Arda, “Tıp Tarihi Açısından Uyku ve Uyku Araştırmaları”, *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi* 3/1 (01 Nisan 2013), 71.

² Gökçay-Arda, “Tıp Tarihi Açısından Uyku ve Uyku Araştırmaları”, 71-73.

gilerin çağdaş uyku araştırmaları ışığında değerlendirilmesi³; Kur'ândaki uykuyla ilgili bilgilerin sünnet ve modern tıbbî bilgilerle birlikte ele alınması⁴ ile Hz. Peygamber'in sîretindeki uykuya dair faaliyetlerin incelenmesine⁵ yönelik oldukları görülmektedir. Uykuyla ilgili çalışmalar arasında hadîs alanında yapılmış derli toplu bir çalışmaya rastlanılmaması düşündürücüdür. Oysa hadîs kaynaklarının farklı bölümlerinde dağınık bir şekilde bulunan hadîsler ile tıbb-ı nebevî başlıklı eserlerin uykuyla ilgili bölümlerinde nakledilen rivâyetlerin, hadîs ilmi açısından ele alınıp değerlendirilmesi, bu konudaki çalışmalara zenginlik katacaktır.

Bu makalede uykuyla ilgili hadîs rivâyetlerinin muhteva değerlendirmesi yapılarak gerektiğinde hadîslerin sıhhat değerlendirmesine yer verilecektir. Hadîs edebiyatının farklı bölümlerinde tasnif edilen dağınık rivâyetler, sünnet bütünlüğü içinde değerlendirilerek, sınırlı da olsa konu merkezli bir hadîs çalışması yapılmış olacaktır. Uykunun ibâdete dönüşürülmesi bağlamındaki duâ içerikli rivâyetlerin tercümeleriyle birlikte orijinal metinleri de pratik faydası düşünülerek okuyucuya sunulacaktır. Ayrıca tıbb-ı nebevî edebiyatında uykuyla ilgili bölümlere dikkat çekilerek bu eserlerde ele alınan hususlara dair bilgilere yer verilecektir.

1. Uykunun Tanımı ve Önemi

Türkçe bir kelime olarak *uyku*, sözlükte “Dış uyaranlara karşı bilincin, bütünüyle veya bir bölümünün yittiği, tepki gücünün zayıfladığı ve her türlü etkinliğin büyük ölçüde azaldığı dinlenme durumu”⁶ şeklinde tanımlanmaktadır. Buna göre uyku, fiziki ortamla ilişki kurma yeteneğinin ve istemli hareket etkinliğinin ortadan kalkması demek olmaktadır.

Türkçe'deki *uyku* kelimesinin Arapçadaki karşılığı *nevm* ve aynı kökten türeyen *menâm* kelimeleridir. ‘Hareketin dinmesi, durgunluk anlamına gelen bu kelimeyi Tehânevî (ö. 1158/1745'ten sonra) şöyle açıklamaktadır: “Uyku canlılık unsurunun sinirlere ulaşmasının engellenmesi sebebiyle canlıyı dış duylardan, iradeli ve iradesiz hareketlerden âciz bırakan durumdur. Bu, ince bir buharın hızlıca dimağı kaplayarak nefsanî ruhu yoğunlaştırıp organlara etki etmesine engel olması sebebiyle olur.”⁷ Buna göre uyku, bilincin belli bir süre uyuşarak kendisini ve bedeni din-

³ Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur'an'ın Amaçları Açısından Uyku Hakkında Bir Değerlendirme”, *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (01 Aralık 2004), 66-69.

⁴ Hacı Mehmet Soysaldı, “Kur'an Âyetleri ve Hadisler Perspektifinden Uyku Hakkında Bir Değerlendirme”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (30 Aralık 2018), 79-102.

⁵ Ramazan Önal, “Hz. Peygamber'in Hayatında Uyku”, *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 8/22 (Eylül 2020), 133-152.

⁶ “https://sozluk.gov.tr/?kelime=uyku” (Erişim 21 Kasım 2020).

⁷ Muhammed b. Alî b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfu istilahâtî'l-fünûn ve'l-ulûm*, thk. Refik el-Acem-Ali Dehrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 2/1734.

lendirmesi olmaktadır. Dolayısıyla bilincin ya da benliğin, bedeni ve ruhu dinlemesi hali olarak da bakabiliriz. Böylece uyku, insanın içine kapanması, iç organlarını dinlemesi ve dinlendirmesi faaliyeti olmaktadır.

Âyet ve hadîslerde *uyku* karşılığı olarak daha çok kullanılan *nevm* kelimesi kullanılmaktadır. *Nevm*, uykunun daha da derinleşip kalbe geçmesi haline denilmektedir.⁸ Bu ve diğer kelimelerin açıklaması aşağıda ele alınacaktır.

Bilindiği üzere insan için uyku, hem beden hem de ruh için gerekli biyolojik ihtiyaçlardan birisidir. İnsanın vücut ve ruh dengesini sağlar, sinir sistemini düzenler, vücudu dinlendirir. Uyku, sadece insan için değil bütün canlılar için gerekli bir faaliyettir. Zira uykusuz kalan canlılar belli bir sürenin sonunda hayatını sürdüremez ve ölür.

Uyku sadece fizikî ya da bedenî yapımıza değil, düşünmeden psiko-sosyal yapımıza kadar hayatımızın her alanını etkileyebilecek bir ihtiyaçtır.⁹ Örneğin kan basıncının düşmesinden solunumun azalmasına; kalp atımının yavaşlamasından sinir sisteminin durağanlaşmasına kadar birçok biyolojik fonksiyonumuzu etkilemektedir. Uykunun insan için önemi ve etkilerinden dolayı olsa gerektir, bazı uyku araştırmacılarına göre tabii olan uyanıklık değil uykudur.¹⁰

İnsan fizyolojisinin ve metafiziğinin birçok yönünü ilgilendiren uykunun, üzerinde uzlaşılan tam ve kesin bir tanımı yapılamadığını ifade etmek gerekir. Farklı psikoloji ekollerinin ve uyku araştırmacılarının, kendi sistemlerine uygun uyku tanımları bulunmaktadır.¹¹

İslâm düşünce ve ilim tarihinde de uykuyla ilgili teoriler geliştirilmiştir. Bu teorilerin temelini, âyet ve hadîslerle birlikte o dönemin bilimsel araştırmalarının oluşturduğu görülmektedir.¹² Nitekim Kur'ân-ı Kerîm, aşağıda görüleceği üzere uyku ve uykuyla ilişkili meselelere, detaya girmeden sadece insanî bir özellik olarak yer vermektedir. Aynı şekilde hadîs kitaplarının çoğunda farklı konulara dağılmış şekilde uykuyla ilgili rivâyetleri görmek mümkündür. Buna göre Kur'ân ve hadîsler bağlamında uyku konusu ele alındığında öncelikle bu meselenin kavramsal çerçevesinin nasıl değerlendirildiğine bakmak gerekmektedir.

⁸ Mustafa Çağrı, "Uyku", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/244.

⁹ Bkz. Yavuz Selvi, *Uyku- Neden? Nasıl? Ne zaman? Ne kadar?* (İstanbul: Selen Yayıncılık, 2019).

¹⁰ Gülseren Günce, "Uyku", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 1/1 (12 Eylül 2019), 196.

¹¹ Örneğin 19. yüzyılda, dört temel uyku teorisinin benimsendiği belirtilmektedir. Bunlar: Vas-küler (damarsal), kimyasal, nöral (sinirsel) ve davranışsal uyku teorileri olarak adlandırılmaktadır. Bkz. Gökçay-Arda, "Tıp Tarihi Açısından Uyku ve Uyku Araştırmaları", 73.

¹² Bkz. Çağrı, "Uyku", 42/245-246.

2. Kur'ân-ı Kerîm'de Uyku

Kur'ân-ı Kerîm, Yüce Yaratıcı'nın eşref-i mahlûkât (yaratılmışların en değerlisi) olarak tanımladığı insanı muhatap aldığı kelâmıdır. Dolayısıyla her yönüyle insanı konu ve muhatap alan bir Kitâb'ta, onun en önemli özelliklerinden birisini teşkil eden uykuyla ilgili bilgilerin de bulunması gayet tabîî bir durumdur. İnsan hayatının neredeyse üçte birini kapsayan uyku, her canlı gibi insan için de en önemli ihtiyaçlardan birisidir. İnsanın, hayatiyetini devam ettirebilmesi yanında beden ve ruh gücünü koruyabilmesi için de uyku gereklidir.

Kur'ân-ı Kerîm'de uykunun farklı yönlerine dikkat çekildiği ya da insan hayatında uykunun yerine işaret edildiği görülmektedir. Bu âyetlerde uykunun farklı boyutlarına, türlerine, derinliklerine, insan yaşamındaki yerine, uykunun Allah dışındaki varlıklara mahsus olduğuna, uykunun bilinçle, rüyayla, ölümle ilişkisine; uykunun vakitlerine, Ashâb-ı Kehf'in uykusu gibi tarihte yaşanmış ibretlik uyku biçimlerine ve bunların hikmetlerine dikkat çekilmektedir.¹³ İlgili âyetlerde insan için hayatî bir ihtiyaç olan uyku, derinliğine ve vasıflarına göre farklı kelimelerle ifade edilmiştir. Bu kelimelerin *en-nevm*, *en-nu'âs*, *es-sine* ve *er-rukûd* olmak üzere temelde dört tane olduğu görülmektedir.¹⁴

Arapçada uykunun karşılığı olarak kullanılan *nevm* kelimesi, *nâme* fiilinin masdarı olarak kullanılan bir kelimedir. Kur'ân-ı Kerîm'de toplamda üç âyette *nevm* kelimesi geçmektedir.¹⁵ Bu âyetlerdeki “*nevm*” kelimesinin Arapçadaki etimolojisine bakıldığında “durgunluk, sakinlik, hareketsizlik ve eylemsizlik” gibi durumları ifade etmekte kullanıldığı görülmektedir. Örneğin ‘çarşı pazardaki durgunluk’ ve ‘ticaretteki hareketsizlik’ hali de *nevm* kelimesiyle ifade edilmektedir; ‘ateşin sönmesi, denizin dalgasız olması, rüzgârın dinmesi ve yağmurlu havada şimşeğin çakmaması’ da bu kelimeyle ifade edilmektedir. ‘Kadife gibi kumaşların yumuşaklığı, gecenin sessizliği ve akarsuyun sakinliği’ de bu kelimeyle anlatılmaktadır. Yine ‘insanın ihtiyaçlarını istememesi, sessiz sedasız olması, huzurlu olması, yanında bir hayvanın ölmesi’ de *nevm* kelimesiyle ifade edilen durumlardandır.¹⁶ Netice itibarıyla hadîslerde de uykuyu ifade etmek için kullanılan *nevm*, uykunun kalbe inip derinleştiği ve bilinci

¹³ Bu âyetlerle ilgili bkz. el-Bakara 2/255, Âl-i İmrân 3/154, el-En'âm 6/60, 96, el-Enfâl 8/11, Yûnus 10/67, el-Kehf 18/11, el-Furkân 25/47, el-Kasas 28/72-73, er-Rûm 30 /23, ez-Zümer 39/42, en-Neml 27/86, el-Mü'min 40/61; en-Nebe 78/9-11.

¹⁴ Ayrıca bkz. Kasapoğlu, “Kur'an'ın Amaçları Açısından Uyku Hakkında Bir Değerlendirme”, 66-69; Soysaldı, “Kur'an Âyetleri ve Hadisler Perspektifinden Uyku Hakkında Bir Değerlendirme”, 81-83.

¹⁵ Bkz. el-Bakara 2/255, el-Furkân 25/47, en-Nebe 78/9.

¹⁶ Bkz. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, t.y.), 12/596-599.

etkisiz hale getirdiği durumları ifade eden bir kelimedir. Râğıb el-İsfehânî (ö. 502/1108) tarafından *nevm* şöyle tarif edilmektedir: “Beyin damarlarının, kendilerini saran buharın nemleriyle gevşemesidir. Kimine göre ise, Allah Teâlâ’nın öldürmeden birinin canını almasıdır. Bu sebeple ‘Nevm (uyku) hafif ölümdür ve ölüm (mevt) de ağır uykudur’ denilmiştir.”¹⁷

Kur’ân’da uykunun bir başka çeşidi, *nu’âs* kelimesiyle ifade edilmektedir.¹⁸ Bu kelime *ne’ase* fiilinin masdarıdır. Nu’âs, “hafif uyku, gönül huzuru, rahatlamak ve sakinleşmek”¹⁹ gibi manalara gelmektedir. Türkçedeki “uyuklama” kelimesinin tam karşılığı olarak kullanılmaktadır. Nu’âs, uykunun gözlerde başlaması ve gözlerin giderek ağırlaşması halini ifade etmektedir. Nitekim bu kelimenin etimolojisinde, zihinsel ya da fiziksel gevşekliği veya zayıflığı tasvir etmekte kullanıldığı görülmektedir. Bu manada *nu’âs*, uykudan (*nevm*) önce insanın üzerine çöken gevşeklik demektir. Bazen “tembellik” yerine de kullanılmaktadır. Nu’âs, Kur’ân’da insanın kendisini güvende ve huzurlu hissettiği uyuklama anını ifade etmekte kullanılmaktadır.²⁰

Kur’ân-ı Kerîm’de uykuyla ilgili diğer bir tanımlama *sine* kelimesiyle yapılmaktadır. Arapça *vesene* fiilinden türeyen bu kelime ‘uyuklama ve şekerleme’ manasına gelmektedir. Çok uyuyan, baygın ve uyuşuk kimselelere *vesnân* denilmektedir.²¹ ‘Gaflet, kendinden geçmek, hafif uyku’ gibi anlamlara da gelen *sine* kelimesi,²² Allah’ın bu çeşit hafif bir uyuklamadan bile uzak olduğunu anlatmak için kullanılmaktadır.²³

Kur’ân-ı Kerîm’de uykunun türüne ve derinliğine göre adlandırıldığı bir diğer ifade *rukâdd*dir. Arapçada *rukade* fiilinin masdarı olan *rukâd* kelimesi, gündüz ve gece uykusunu ifade etmek için kullanılabilir. İsm-i mekân olan *merkad* kelimesi ‘uyunacak yer, yatak, döşek’ anlamlarında kullanılmaktadır. Uykunun bir türü olarak ise *rukâd*, ‘derin, tatlı ama kısa olan uyku’ manasında ifade edilmektedir.²⁴ Türkçe’deki ‘uzan-vermek’ tabirine benzemektedir. Uyku ile ölümün birbirine benzerliğinden olsa gerek aynı kökten türeyen *merkad* kelimesi, ‘mezar, kabir’ anlamında da kullanılmaktadır.²⁵

¹⁷ Hüseyin b. Muhammed Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî (Beyrût: Dâru’l-Kalem, 1412), 830.

¹⁸ Âl-i İmrân 3/154; Enfâl 8/11.

¹⁹ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 814.

²⁰ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 6/233.

²¹ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 872.

²² İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 13/449.

²³ el-Bakara 2/255.

²⁴ Râğıb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 362.

²⁵ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 3/183. Kur’ân-ı Kerîm’de bu anlamıyla geçmektedir. Bk. “Onlar: ‘Eyvah başımıza gelenlere! Mezarımızdan (merkadinâ) bizi kim kaldırdı? O Rahmân’ın vaad buyurduğu işte bu imiş. Gönderilen peygamberler de doğru söylemişler ‘derler’. Yâsîn 36/52.

3. Hadîslerde Uykuya Yaklaşım ve Muhtevâ Analizi

Bir Müslümanın bütün hayatını, İslâm'ın temel kaynakları Kur'ân ve sünnetten gelen bilgilere göre şekillendirmesi gerekmektedir. Her konuda olduğu gibi konumuz olan uyku gibi önemli bir insanî faaliyetin bu iki kaynak tarafından nasıl ele alındığını bilmek ve ona göre yaşamak Müslümanlar için öncelikli bir husus olmalıdır. Bu başlık altında Kur'ân ve sünnet bütünlüğü içinde Hz. Peygamber'in (s.a.v.) uykuya yaklaşımı ve bu konuda Müslüman hayatına yön veren öğretilerinin değerlendirilmesi üzerinde durulacaktır. Daha sonra tıbb-ı nebevî kaynaklarında uykuya ilgili konulara işaret edilecektir.

3.1. Uykunun Ölümün Kardeşi Olması

Öncelikle ifade etmek gerekirse Kur'ân ve hadîslerde uykuya ölüm birçok konuda birlikte ele alınmaktadır. Özellikle ölüm olgusunun anlaşılmasında, uyku tecrübesinden örnek olarak yararlanılmaktadır. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de uyku, Allah Teâlâ'nın insanları gece "teveffî" etmesi, yani "canlarını alması" olarak tanımlanmakta ve anlatılmaktadır.²⁶ Söz konusu âyetlerde ise, insanın bilincinin giderilmesinden dolayı ölüye benzetilmiştir.²⁷ Belki bir kez yaşanacak ve geri dönüşü olmayacak ölümün, her gün defalarca tecrübe edilen uyku ve uyanmakla anlatılarak insanların uyarılması etkileyici bir yöntemdir. Öte yandan ölüm, hem insanın faniliğini hem de onun Allah'ın huzuruna mutlaka gideceğinin bir boyutu olarak ele alınmaktadır. Ölümlü olmak, her şeyden önce ölümsüz bir varlığa teslimiyeti, onun çizdiği sınırlara ve kurallara boyun eğmeyi ve hesap verebilirliği ifade etmektedir. Bu sebeple insanın her gün ve belki de bir günde birkaç kere yaşadığı uyuma ve uyanma deneyimi, aslında ölümün ve ölümden sonraki dirilişin Allah Teâlâ tarafından nasıl olacağının hem imkânını hem şeklini hem de kolaylığını hatırlatmaktadır. Binâenaleyh Kur'ân ve hadîsler, uyumak ve uyanmak gibi beşerî bir tecrübeyi, ölümlü insan arasındaki yakın ve kaçınılmaz ilişkinin açıklaması olarak ortaya koymaktadır. Aslında uyumak ve uyanmak, bizatihi mucizevî özellikler taşımaktadır. Uykuda fizikî dünya ile ilgili bütün duyularını belli bir süreliğine ve zorunlu olarak kapatan insan, âdeta başka bir boyuta geçmekte, gözleri kapalı iken de görebildiği bir tecrübeyi yaşamaktadır. Daha sonra âdeta görünmez ama muktedir bir el, vakti gelince uyuyan insana fizik âleme dair bütün kazanımlarını, duyularını ve ruhunu geri vermektedir. Bu şekilde insan, mevsimler aracılığıyla dış dünyada gözlemlediği ölme

²⁶ Bkz. el-En'âm 6/60, ez-Zümer 39/42. Teveffî kelimesinin manaları için bkz. Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 878.

²⁷ Kasapoğlu, "Kur'an'ın Amaçları Açısından Uyku Hakkında Bir Değerlendirme", 61.

ve dirilme olayını, kendi üzerinde günlük olarak yaşamakta ve yakînen hissetmektedir. Böylece uyku, insanın fizik âlemlerle metafizik âlemi birlikte yaşamasını, algılamasını ve bunun imkânlarını kabul etmesini sağlayan en yakın tecrübesi olmaktadır.

Uyku ve ölüm arasındaki tecrübî ilişki hakkında Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: *“Allah, ölenin ölüm zamanı gelince, ölmeyenin de uykusunda iken canlarını alır da ölümüne hükmettiği canı alır, ötekini muayyen bir vakte kadar bırakır. Şüphesiz ki, bunda iyi düşünecek bir kavim için ibretler vardır.”*²⁸ Bu âyet-i kerîmede Allah Teâlâ insanın uykusunda iken “can”ının²⁹ kendisinden ayrıldığını, eceli gelmeyenlerin canının îade edildiğini beyan etmektedir. Buna göre uyku esnasında insanın geçici bir ölüm hali yaşadığı ve uyanmasıyla da dirildiği anlatılmaktadır.³⁰ Nitekim uykunun küçük ölüm olarak adlandırılması da insanın yaşadığı bu tecrübeden kaynaklanmaktadır. Bir başka âyet-i kerîmede yine *yeteveffâ* kelimesi kullanılarak uykunun ölümle benzerliği ve bu tecrübenin ölümün tabiatını tasvir etmesi daha açık bir ifadeyle şöyle belirtilmektedir: *“Geceleyin sizi öldüren (öldürür gibi uyutan), gündüzün de ne işlediğinizi bilen; sonra belirlenmiş ecel tamamlansın diye gündüzün sizi diriltten (uyandıran) O’dur. Sonra dönüşünüz yine O’nadır. Sonunda O, yaptıklarınızı size haber verecektir.”*³¹

Bu dünyada ölüme uykudan daha çok benzeyen başka bir beşerî durum bulunmamaktadır. Nitekim yukarıdaki âyet-i kerîmelerde görüldüğü üzere Allah Teâlâ, uyku ve ölümü aynı kelimeyle zikrederek ikisi için de *yeteffâ* fiilini kullanmaktadır. Sözlükte “Canını almak” manasına gelen bu fiil, hem uyku hem de ölüm için kullanılmaktadır.³² Şu kadar ki her ikisi de hayata ara vermek ve hislerin yok olması bakımından aynı, ancak devamında farklıdır.³³ Nitekim çağdaş uyku araştırmacıları da uykunun

²⁸ ez-Zümer 39/42.

²⁹ Bu âyet-i kerîmede “can” kelimesinin karşılığı olarak kullanılan kelime, “nefis (çoğulu: enfüs)” kelimesidir. Birçok Türkçe mealde bu kelime, “ruh” olarak tercüme edilmektedir. Bu durum, öteden beridir bazı âlimlere göre ruh ve nefis kelimelerinin birbirlerinin yerine kullanılabileceğini söylemelerinden kaynaklanmış olmalıdır. Eskiden olduğu gibi güncel çalışmalarda da bu iki kelime ya da kavramın birbirlerinin yerine kullanma eğilimi devam etmektedir. Bu konuda geniş bilgi için bkz. A. Vahit İmamoğlu, “Uyku Ve Ölümün Tabiatıyla İlgili Çağdaş Müslüman Yorumlarında Nefs Ve Ruh Anlayışı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (Haziran 1997), 213-245.

³⁰ Buradaki ölmenin ve dirilmenin ne anlama geldiği ve nasıl gerçekleştiğiyle ilgili âlimlerin geniş açıklamaları bulunmaktadır. Örneğin Zemaşerî, Zümer Sûresi’nin 42. âyetinin tefsirinde uyku ve ölümün tabiatını açıklarken bu iki tecrübenin aynı şartlarda gerçekleştiğini ileri sürmektedir. Bunu da ruhun ve nefsin tabiatını açıklayarak ortaya koymaktadır. Bkz. Ebu’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an hakâiki’l-ğavâmidî’t-tenzil* (Beyrût: Dâru’l-Kitâb el-‘Arabî, 1407), 4/131.

³¹ el-En’âm 6/60.

³² Râğîb el-İsfehânî, *el-Müfredât*, 878.

³³ Muhammed Enver Şâh b. Muazzam Şâh el-Keşmîrî, *Feydu’l-Bârî alâ Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhammed Bedir (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-‘İlmiyye, 2005), 1/267-268.

hayattan geçici bir ruhsal ayrılış, ölümün ise kalıcı bir ayrılış olduğunu ifade etmektedirler.³⁴ Dolayısıyla “Uykunun ölümle benzerliğinin açıklandığı âyetler, onun fizyolojik ve psikolojik bir olay olduğunu açıklarlar. Fakat bunun yanında uyku olayında metafizik, insanı aşan güç ve oluşun varlığını vurgularlar.”³⁵

Hz. Peygamber de birçok hadîsinde uyku ve ölüm arasındaki benzerliğe vurgu yapmaktadır. Yukarıda zikrettiğimiz âyet-i kerîmenin manasına uygun olarak bir hadîsinde, uykuda iken insanların ruhlarının bedenlerinden ayrıldığını ve onların dış dünya ile iletişimlerinin kesilmesiyle ölü gibi olduklarını beyân etmektedir. Nitekim bir sefer dönüşü, yanındaki ashâbıyla birlikte Hz. Peygamber (s.a.v.) sabah namazı vaktinde uyuyakalmışlardı. Nöbetçi kalan Bilâl-i Habeşî, mazeret beyanı sadedinde: “*Üzerime böyle bir uyku (daha önce) hiç çökmedi.*” dediğinde Rasûlullah (s.a.v.), uykuyla ölüm arasındaki ilişkiyi ortaya koyan şu cevabı vermiştir: “*Yüce Allah dilediği zaman (uyutmak sûretiyle) ruhlarınızı alır, dilediği zaman da (uyandırarak) geri verir. Ey Bilâl, halka, namaz (kılmaları) için ezân oku...*”³⁶ Bu tespitiyle Allah Rasûlü (s.a.v.), tıpkı ölüm gibi uyumak ve uyanmanın da aslında insanın değil Allah’ın iradesi ve müdahalesiyle gerçekleşen zorunlu bir durum olduğuna işaret etmiş olmaktadır. Böylece Allah Rasûlü, Kur’ân-ı Kerîm’deki uyku ve ölümün tabiatının aynı olduğunu ifade eden âyetleri veciz bir ifadeyle açıklamıştır.

Bir başka hadîste uykuyu ölümün bir tecrübesi olarak görmek ve değerlendirmek gerektiğine vurgu yapan Hz. Peygamber, aralarındaki bu sıkı ilişki ve yakın anlamdan dolayı ‘uykuyu, ölümün kardeşi’ olarak şöyle tanımlamıştır: Câbir b. Abdullah’dan rivâyet edildiğine göre bir adam Hz. Peygamber’e “Ya Rasûlullah! Cennete giren kimseler de uyuyacak mı?” diye sordu. Bunun üzerine Hz. Peygamber: “*Uyku ölümün kardeşidir, bu sebeple Cennete giren kimseler ölmezler.*” buyurmuştur.³⁷ Bu hadîste Hz. Peygamber uykunun yorulmak, hastalanmak, beden ve zihin olarak zayıf düşmek, yaşamak ve ölmek gibi bu dünyaya ait insânî bir faaliyet olduğuna işaret etmiştir. Cennet hayatında ise bu dünyadaki beşerî zafiyetler olmayacaktır.

Öte yandan âhîret hayatının en önemli özelliği ebedî olmasıdır. Ora-

³⁴ İmamoğlu, “Uyku Ve Ölümün Tabiatıyla İlgili Çağdaş Müslüman Yorumlarda Nefs Ve Ruh Anlayışı”, 237.

³⁵ Kasapoğlu, “Kur’an’ın Amaçları Açısından Uyku Hakkında Bir Değerlendirme”, 62.

³⁶ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “İmâmet”, 47.

³⁷ Süleyman b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-evsat*, thk. Târik b. ‘Ivedillâh ve Abdulmuhsin b. İbrahim (Kâhire: Dâru’l-Harameyn, 1995), 1/282 (Hadis no: 919). Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *Şuabü’l-îmân*, thk. Abdulalil Abdulhamîd Hâmîd (teşrif: Muhtâr Ahmed en-Nedvî) (Riyâd : Mektebetü’r-rüşd, 1423/2003), 4/409 (Hadis no: 4416).

da ölmek de olmayacaktır. Dolayısıyla dünya hayatında insanın yaşamını sürdürmesi için gerekli olan bir faaliyet olan uykuya orada ihtiyaç duyulmayacağından, uyku da olmayacaktır. Yine Hz. Peygamber, uyumak için yatağına vardığında “*Rabbim, senin adınla yatağa bedenimi koydum ve senin vereceğin güç, kuvvet ve izinle o yataktan bedenimi kaldıracığım. Eğer ruhumu tutarsan ona rahmet et. Şayet ruhumu alıp götürecek sen salih kullarını muhafaza ettiğin yerde ruhumu muhafaza et.*”³⁸ şeklinde duâ etmiş ve edilmesini de tavsiye etmiştir.

Yine Allah Rasûlü, uyumak için yatağına uzandığında “*Allahım! Senin isminle ölür ve Senin isminle dirilirim.*” şeklindeki ifadesi ve uyandığında “*Bizi öldükten sonra dirilten Allah’a (c.c) hamdolsun. Yeniden diriltip huzurunda toplayacak olan da O’dur.*”³⁹ duâsı da, hem ölümlü uyku arasındaki ilişkiyi hem de Allah’ın (c.c) bu konudaki etkin kudretini hatırlatmaktadır.

3.2. Uykunun Dinlenmek İçin Bir Nimet Olması

Uyku, gündüz yorulan ve hayatın türlü sıkıntılarına maruz kalan beden olduğu kadar ruhun da dinlenme vaktidir. Şayet uyku ve uyuma bir kabiliyet olmasaydı insanlar belli bir zaman sonra hayatî faaliyetlerine devam edemez olur ve nihayetinde de ölürdü. Bu sebeple olsa gerek kimi uyku araştırmacılarına göre insan tabiatında asıl olan uyanıklık değil uykudur ve “uyanıklık, uyku halinin muvakkaten/geçici olarak kesilmesi”nden ibârettir.⁴⁰

Uykunun dinlenmek için bir vasıta ve dolayısıyla nimet olduğunu Kur’ân-ı Kerîm şöyle ifade etmektedir: “*Sizin için geceyi örtü, uykuyu istirahat kılan, gündüzü de dağılıp çalışma (zamanı) yapan, O’dur.*”⁴¹ Uyku, beden için bir dinlenme vasıtası olduğu kadar maddî sıkıntılardan uzaklaşma ve ruhun manevî âlemlerde dolaşma vasıtasıdır. Uyku esnasında duyular âlemiyle irtibatın kesilmesiyle ruh özgürleşir ve manevî iklimlere ulaşır.⁴² Böylece hem beden kendini yeniler hem de ruh dünyevî sıkıntılardan kurtulmuş olur. Zira uykudayken nasıl ki beden yemekten içmekten azâde bir hale geliyorsa, ruh da dünya ağırlıklarından sıyrılarak metafizik bir ra-

³⁸ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Deavât”, 20.

³⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Deavât”, 16; Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi’u’s-sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Zikr”, 59.

⁴⁰ Günce, “Uyku”, 1096. Ayrıca bkz. Leyla Khorshid, “Uyku ve Dinlenmenin Önemi”, *Ege Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi* 12/3 (01 Kasım 1996), 133-140.

⁴¹ el-Furkân 25/47.

⁴² Burada ruh kavramı, nefisle arasındaki kullanım farkı gözetilmeden insanın manevi yönüne karşılık olarak kullanılmaktadır. Böyle bir kullanımın geçerliliği ve delilleri hakkında bkz. İmamoglu, “Uyku Ve Ölümün Tabiatıyla İlgili Çağdaş Müslüman Yorumlarında Nefs Ve Ruh Anlayışı”, 232.

hatlama yaşamaktadır. Ruh, uykuyla birlikte melekût âlemine yolculuk yapmaktadır. İslâm âlimlerinin rüya ile uykuyu birlikte değerlendirmeleri ve rüyayı manevî âlemden yapılan yolculuk olarak tanımlamaları da bu sebeptendir.⁴³ Hz. Peygamber de rüyayı ve rüya türlerini tanımlarken,⁴⁴ rüyanın ve dolayısıyla uykunun metafizik âleme açılan bir pencere olduğunu şöyle ifade etmektedir: “Rüya üç çeşittir: (Birincisi) Allah’tan bir müjde olan sâlih rüyadır. (İkincisi) şeytandan kaynaklanan üzücü rüyadır. (Üçüncüsü ise) kişinin yaşadıklarından bazılarının rüyasına yansımadır.”⁴⁵

Yukarıda geçen âyet-i kerîmede gecenin örtü olması ve uykuyla birlikte anılması yanında uykunun bir dinlenme şekli olarak sunulması, henüz uyku ile ilgili araştırmaların ve bilimsel teorilerin bulunmadığı bir dönem için önemli bir bilgilendirmedir. Bugün yapılan araştırmalar sayesinde uykunun ve özellikle de gece uykusunun hem beden hem de ruh için nasıl bir dinlenme sağladığı daha iyi anlaşılmaktadır. Beynin kendini kapatmasından, organların ve hücrelerin kendilerini tamir ve yenilemesine, başta stres olmak üzere ruhsal bir takım sıkıntılardan kurtulmaya kadar birçok derdin ilacının uyku olduğu bugün daha iyi anlaşılmaktadır.⁴⁶ Uyumamak ya da uykusuz kalmak ise, hem bedenî hem de ruhî birçok hastalığın en önemli sebeplerindendir. Başta hormonal denge, zihinsel yoğunlaşma, hafıza ve ruhsal iyilik hali olmak üzere birçok hayatî fonksiyon, uykuyla doğrudan ilişkilidir.⁴⁷ Bu sebeple uyku şartlarının en üst seviyede sağlandığı gece vaktinde uyumak, zihin, beden ve ruh dinginliğinin sağlanması için şarttır. Buna göre yukarıdaki âyette ifade edildiği üzere gece ve uyku ikilisi, Yüce Allah’ın kudretinin önemli bir göstergesi ve canlılar için de önemli bir nimetidir. Nitekim Hz. Peygamber, gecenin ve uykunun insan için bir dinlenme zamanı olduğunu; kişinin bu nimetten kendisini dindarlık adına bile mahrum bırakmasının doğru olmayacağını öğretmiş, ashâbından geceleyin hiç uyumayıp ibâdet yapacağını belirten ve bunu üstün bir dindarlık olarak gören kimseleri uyarak, geceleyin uyuyup dinlenmenin bedenini ve gözlerin hakkı olduğunu

⁴³ Geniş bilgi için bkz. İlyas Çelebi, “Rüya”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/306-309.

⁴⁴ Hz. Peygamber’in rüya ile ilgili görüşleri hakkında bkz. Önal, “Hz. Peygamber’in Hayatında Uyku”, 147-148.

⁴⁵ Müslim, “Rü’yâ”, 6.

⁴⁶ Leyla Şahin-Meral Aşçıoğlu, “Uyku Ve Uykunun Düzenlenmesi”, *Sağlık Bilimleri Dergisi* 22/1 (01 Mart 2013), 94.

⁴⁷ Bir gecelik uyku yoksunluğunun bile “duygudurum, dissosiyasyon ve düşünce supresyonu üzerine etkisi” ile bu değişkenlerle ilişkili olduğu bilinen hormonal değerler arasındaki ilişkiyi inceleyen bir araştırma için bkz. Yavuz Selvi vd., “Uyku Yoksunluğunun Duygudurum Profili ve Dissosiyasyon Üzerine Etkisi ve Biyokimyasal Değişimlerle İlişkisi”, *Noro Psikiyatri Arşivi* 52/1 (27 Mart 2015), 83-88.

vurgulamıştır.⁴⁸ Bu uyarısıyla o, aynı zamanda gece uykusunun önemine ve beden sağlığındaki yerine işaret etmiştir.

Allah Rasûlü (s.a.v.), belki dindarlık adına imrenilen bir durum olarak kendisine el-Havlâ bint Tüveyt (ö. ?)⁴⁹ adlı hanım sahâbînin geceleri uyumayıp ibâdetle geçirdiği söylendiğinde bu durumu asla tasvip etmemiştir. Bu hanım sahâbiye şöyle uyarıda bulunmuştur: “*Bırak yeter, takat getirebileceğiniz amelleri yapın! Vallahi siz usanmadıkça Allah da usanmaz.*”⁵⁰ Yine Allah Rasûlü, bir keresinde mescide girdiğinde iki direğin arasına çekilmiş bir ipe karşılaşmış, “Bu ip nedir?” diye sorduğunda sahâbilerin “Bu Zeyneb’in ipidir (namazda ayakta durmaktan) yorulunca bu ipe tutunur” şeklinde cevap vermeleri üzerine Resûl-i Ekrem şöyle buyurmuştur: “*Hayır, bu ipi çözünüz. Sizden biri zinde ve dinç olduğu (sürece) namaz kılsın. Yorulunca da hemen yatsın.*”⁵¹

Bu hadîsler, bir yandan uykunun sağlıkla ilgili önemini gösterirken diğer yandan dindarlığın ölçüsünü de tespit eden ilkeler ortaya koymaktadır. Aslında kişinin sağlığını korumasının ve gerektiğinde dinlenmenin de dindarlığa dâhil olduğunu öğretmektedir. Bu bağlamdaki başka bir öğretisinde Hz. Peygamber, uykusuz kalan bir kimsenin zihnen yorgun olacağı için ibâdetin mana ve şuuruna eremeyeceğini, hatta ibâdet ederken yanlış düşebileceğini ihtar ederek şöyle buyurmaktadır: “*Sizden birisi namaz kılarken uykusu gelirse kendisinden uyku geçinceye kadar yatsın, uyusun. Çünkü uykulu iken namaz kıldığında farkında olmadan, istiğfar edeyim derken kendine sövercesine bedduâ edebilir.*”⁵²

Bu uyarılarıyla Allah Rasûlü (s.a.v.), bir yandan uykunun insan yaşamı ve sağlığındaki yerine işaret ederken, öte yandan Kur’ân’da Allah Teâlâ’nın geceyi ve uykuyu dinlenme vakti kılmasındaki hikmeti beyan etmektedir. Bu şekilde o, bir yandan uykunun, beden ve ruha güç ve dinçlik kazandırdığını ifade ederken diğer yandan ibâdetlerin edasında da önemli bir etkinlik kazandıracağını bildirmektedir. Ayrıca bu hadîsler, uykunun ibâdetlerle ilişkisini de göstermektedir.

Yukarıdaki âyet-i kerîmeler ve hadîslerden anlaşıldığı üzere uyku ve özellikle gece uykusu, insan için çok gerekli bir faaliyettir.⁵³ Ancak yine Hz.

⁴⁸ Buhârî, “Savm”, 55, 56-59; “Edeb”, 84; “Sıyâm”, 181-194; Nesâî, “Sıyâm”, 76.

⁴⁹ Hz. Hatice’nin yakın arkadaşı ve çok ibadet etmekle tanınan bir hanım sahâbîdir. Bk. İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî İbnü’l-Esîr, *Üsdü’l-ğâbe fi ma’rifeti’s-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavvid - Âdil Ahmed Abdulmevcûd (Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1415/1994), 7/76 (No. 6865).

⁵⁰ Buhârî, “İmân”, 32, “Teheccüd”, 18.

⁵¹ Buhârî, Teheccüd, 18; Müslim, Salâtu’l-Müsâfirîn, 219; Süleymân b. el-Eş’as es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Tatavvu”, 18; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992). “İkâme”, 184; Nesâî, “Kiyâmu’l-Leyl”, 17

⁵² Buhârî, “Vudû”, 53; Müslim, “Salâtu’l-Müsâfirîn”, 222; İbn Mâce, “İkâme”, 184.

⁵³ Geniş bilgi için bkz. Şahin-Aşçıoğlu, “Uyku Ve Uykunun Düzenlenmesi”, 94-97.

Peygamber'in uyarılarından anlaşılıyor ki, bütün gecenin uykuyla geçirilmesi de tasvip edilmemektedir. Gecenin ilk iki yarısında uyunması ki uyku için asıl önemli ve dinlendirici olan bu zaman dilimidir, geri kalan üçte birinin ise ibâdet için değerlendirilmesi tavsiye edilmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in sünneti ve gece uykusuyla ilgili uygulaması bu şekildedir.⁵⁴ Dolayısıyla her alanda olduğu gibi uykuda da dengeyi korumak gerekmektedir.

3.3. Uykuyu İbadete Dönüştürmek

Bir Müslümanın her ânı Allah Teâlâ ile beraber olma şuurunda geçmelidir. Buna uyku da dâhildir. Uyku ve uyumak, Yüce Allah'ın insana bahsettiği en mühim nimetlerdendir. Müslüman bir kimsenin bu ilâhî lütfâ karşı kayıtsız kalması düşünülemez. Bu sebeple Hz. Peygamber'in hayatına bakıldığında uykuyu, uyumayı ve uyanmayı bir ibâdet ruhuyla ve kulluk şuuruyla yaşadığı ve öğrettiği görülmektedir.

Uykuya yatmadan önce âdeta bir ibâdete başlar gibi hazırlık yapan Hz. Peygamber, yatağa girmeden abdest alınmasını ve niyet yerine geçecek bir uyku duasıyla uykuya başlanılmasını tavsiye etmiş ve göstermiştir. Bu şekilde yatağına giren ve uyuyana kadar Allah'ı (c.c) zikreden kimseye dünya ve âhîret hayrına dair istediğinin verileceğini müjdelemiştir.⁵⁵

Hız. Peygamber, yatağına uyumak üzere gelen bir kimsenin İhlâs, Felak ve Nâs sûrelerini okuyarak avuçlarına üflemesini ve elleriyle başından başlayarak vücudunu ulaşabildiği yere kadar mesh etmesini tavsiye etmiştir. Kendisi de böyle yaparak örnek olmuştur.⁵⁶ Hz. Peygamber'in bir Müslümanın gece uyumadan önce abdest alıp sağ tarafına yatarak okumasını tavsiye ettiği bir başka duâ şöyledir:

اللَّهُمَّ أَسْلَمْتُ وَجْهِي إِلَيْكَ ، وَفَوَّضْتُ أَمْرِي إِلَيْكَ ، وَأَلْحَأْتُ ظَهْرِي إِلَيْكَ ، رَغْبَةً وَرَهْبَةً إِلَيْكَ ، لَا مَلْجَأَ وَلَا مَنَاجَا مِنْكَ إِلَّا إِلَيْكَ ، اللَّهُمَّ أَمَنْتُ بِكِتَابِكَ الَّذِي أَنْزَلْتَ ، وَبِنَبِيِّكَ الَّذِي أَرْسَلْتَ . فَإِنْ مِتُّ مِنْ لَيْلَتِكَ فَأَنْتَ عَلَى الْفِطْرَةِ ...

"Allah'ım! Kendimi sana teslim ettim. İşimi sana havale ettim. Sırtımı sana dayadım, sana karşı ümit ve korku besleyerek... Senden sığınacak yer yine sensin, senden kurtulacak yer de yine sensin. Allah'ım! İndirdiğin kitabına ve gönderdiğin peygamberine iman ettim." Rasûlullah (s.a.v.), yatacağı zaman abdest alıp sağ tarafına yatarak bu duayı okuyan kimsenin, o gece ölürse fitrat üzere ölmüş olacağını müjdelemiştir...⁵⁷

Bir başka rivâyette ise Hz. Peygamber, uyumak istediği zaman sağ elini sağ yanağıyla başının altına koyarak şöyle dua etmiştir:

⁵⁴ Buhârî, "Nikâh", 1.

⁵⁵ Ebû Dâvûd, "Edeb", 96-97.

⁵⁶ Buhârî, "Deavât", 12.

⁵⁷ Buhârî, "Vudû", 75.

لِللَّهِمَّ قِنِي عَذَابَكَ يَوْمَ تَجْمَعُ عِبَادَكَ أَوْ تَبْعَثُ عِبَادَكَ.

“Allah”ım! Kullarını mahşerde topladığın veya mahşerde kaldırdığın gün beni azabından koru.”⁵⁸

Hiz. Peygamber’in uyumadan önce sık yaptığı duâlarından biri de şudur:

بِاسْمِكَ اللَّهُمَّ أَمُوتُ وَ أَحْيَا

“Allah’ım, senin ismini anarak ölür ve dirilirim (uyur ve uyanırım.)”⁵⁹

Hiz. Peygamber ayrıca uyumak üzere yatağa girildiğinde şu şekilde duâ edilmesini tavsiye etmektedir:

بِاسْمِكَ رَبِّي وَضَعْتُ جَنِيَّ وَبِكَ أَرْفَعُهُ فَإِنْ أَمْسَكَتْ نَفْسِي فَارْحَمْهَا وَإِنْ أَرْسَلْتَهَا فَاحْفَظْهَا بِمَا تَحْفَظُ بِهِ عِبَادَكَ الصَّالِحِينَ.

“Rabbim, senin adınla yatağa bedenimi koydum ve senin vereceğin güç, kuvvet ve izinle o yataktan bedenimi kaldıracığım. Eğer ruhumu tutarsan ona rahmet et. Şayet ruhumu alıp götüreceksen salih kullarını muhafaza ettiğin yerde ruhumu muhafaza et.”⁶⁰

Rasûlullah (s.a.v), Hiz. Ali ve Fâtıma’ya yatmadan önce şu şekilde zikirde bulunmalarını öğütlemiştir: “Yatağınıza girdiğinizde veya yattığınızda otuz üç defa ‘Allahü ekber’, otuz üç defa ‘Sübhânallâh’, otuz üç kere ‘Elhamdülillâh’ deyin.” Bir rivâyette, otuz dört kere ‘Sübhânallâh’; başka bir rivâyette ise otuz dört defa ‘Allahü ekber’, demiştir.”⁶¹

Hiz. Peygamber, uyumak gibi uyanmayı da bir ibâdet şuurunda yaşamamız gerektiğinin en güzel örneğini ortaya koymuştur. Bu bağlamda uykudan uyanan kimseye Âl-i İmrân Sûresi’nin son on âyetini okumasını⁶² tavsiye ettiği gibi şu şekilde duâ etmeyi de öğretmiştir:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي عَافَانِي فِي جَسَدِي وَرَدَّ عَلَيَّ رُوحِي وَأَذَّنَ لِي بِذِكْرِهِ.

“Vücuduma sıhhat ve âfiyet veren ve ruhumu bana geri çevirerek kendisini zikretmeye izin veren Allah’a hamdolsun.”⁶³

Yine Hiz. Peygamber’in uykudan uyandığında şöyle duâ ettiği de bildirilmektedir:

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَحْيَانَا بَعْدَ مَا أَمَاتَنَا وَإِلَيْهِ النُّشُورُ.

“Bizi öldürdükten sonra yaşatan Allah’a hamd olsun. Dönüş Onadır.”⁶⁴

Bu hadîsler ve buraya alamadığımız konumuzla ilgili diğer nebevî öğretiler, uykuyu ibâdete ve kulluk şuuruna dönüştürmenin ilkelerini öğretmektedir. Nitekim âlimler, ilgili âyet ve hadîslerin ışığında Müslüman-

⁵⁸ Tirmizî, “Deavât”, 18.

⁵⁹ Buhârî “Deavât”, 16.

⁶⁰ Tirmizî, “Deavât”, 20.

⁶¹ Buhârî, “Deavât”, 11; “Nafakât”, 6; Müslim, “Zikir”, 80.

⁶² Buhârî, “Tefsîr (Âl-i İmrân)”, 20.

⁶³ Tirmizî, “Deavât”, 20.

⁶⁴ Buhârî, “Deavât”, 16; Tirmizî, “Deavât”, 28.

ca bir uyku bilinci ve ahlâkî geliştirmeye çalışmışlardır. Örneğin ilk mu-tasavvıflardan el-Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), yukarıda zikrettiğimiz hadîslerden hareketle insan hayatının en vazgeçilmez yönlerinden biri olan uykunun, kulluk bilincinin gelişmesine nasıl katkıda bulunacağını anlatmaktadır. O, İslâm ahlâkının ilk kaynaklarından olan kitabında Hz. Peygamber'in uykuyla ilgili öğretilerine uyulduğunda hâlis niyet, tövbe, beden ve ruh temizliği, ibâdet, kul hakkına riâyet, mazlumlara yardım gibi ahlâkî davranışların gelişeceğini söylemektedir. Öte yandan ona göre uyku ölüm, yeniden dirilme ve âhiret hallerine kadar pek çok yararlı dü-şüncenin insanda yerleşmesine katkı sağlayacağını ifade etmektedir.⁶⁵

Bu hadîslerden ve nebevî uygulamalardan anlaşıldığı üzere uyku, insânî bir faaliyet olarak aynı zamanda bir kulluk sınavı alanıdır. Uyku, Hz. Peygamber'in öğrettiği ve gösterdiği şekilde değerlendirilirse bir ibâdete dönüşmektedir. Bu bakımdan Müslüman kimse uykuyu ibâdet şuuruyla yaşamalı ve uyandığı hayata bir hazırlık olarak görmelidir. Uyku; zikir, fikir ve duâ ile bir arınma ve yarına hazırlanma olarak değerlendirilmeli, bir gaflet ve tembellik aracı olmaktan çıkarılmalıdır.

3.4. Uykunun Mükellefiyeti Kaldırması

İnsan, diğer varlıklar gibi zaman ve mekân ile sınırlıdır. Hayatı ku-şatan bu iki unsurun bilincinde olabilmek için uyanık olmak şarttır. Bir başka ifadeyle insan, yaşamın en önemli belirtisi olan uyanıklık halindey-ken zamanın ve mekânın bilincinde olabilir. Uykuda geçen sürede insanın bilinci ve duyları kapalı olduğundan zaman ve mekân mefhumu da or-tadan kalkmakta, insan âdeti hayattan kopmaktadır. İşte bundan dolayı dini mükellefiyetlerin birçoğu uyuyan kimseden kalkmaktadır.

Hadîsler, uyuyan kimsenin tıpkı ölmüş bir kimse gibi dinî mükellefiyet-lerden sorumlu tutulmayacağını ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'in şu beyanı bu hususta önemli bir ilkeyi ortaya koymaktadır: *“Uyanıncaya kadar uyuyan kişiden kalem kaldırılmıştır.”*⁶⁶ Hz. Peygamber, yine bir başka hadîsinde, uyku ve buna benzer bilincin kaybolduğu durumlarda sorum-luluğun kalktığına dair şöyle buyurmaktadır: *“Üç kişiden sorumluluk kal-dırılmıştır: Şifâ buluncaya kadar akıl hastasından, bulûğ çağına erinceye kadar çocuktan ve uyanıncaya kadar uyuyandan.”*⁶⁷

Bu hadîsler, uykunun tıpkı ölüm gibi insandan geçici olarak bazı mü-kellefiyetleri kaldırdığını ifade etmektedir. Sorumluluğun illeti akıldır.

⁶⁵ Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî, *er-Riâye li-hukûkullâh* (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1970), 503-515.

⁶⁶ Buhârî, “Talâk”, 11; “Hudûd”, 22; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 17.

⁶⁷ Buhârî, “Hudûd”, 22, “Talâk”, 11; Tirmizî, “Hudûd”, 1.

Uyku esnasında akıl ve duyu organları çalışmadığından, sorumluluk illeti de ortadan kalkmaktadır.⁶⁸ Bu husus yukarıda ele aldığımız uyku ve ölüm ilişkisinin farklı bir yönünü teşkil etmektedir. Nasıl ki ölüm amel defterinin kapanmasına sebep oluyorsa, uyku da benzer bir şekilde bazı sorumlulukları geçici olarak ortadan kaldırmaktadır. Dolayısıyla yukarıdaki hadîs, bize, uykunun günlük ibâdetlerimizle ve mükellefiyetimizle ilgili fikhî bir boyutunun olduğunu da hatırlatmaktadır. Uyku, bilinci kapatan, aklın ve iradenin kullanılmasını engelleyen bir durum olduğu için fıkhîta kişinin dini ehliyetini ortadan kaldıran ârizî durumlardan biri kabul edilmektedir. Uyuyan kimsenin imân veya küfrü gerektirecek söz ve davranışta bulunması yahut alım satım ve boşanma gibi hukukî işlemlere yönelik beyanlarının dini sonuçları üzerinde özel olarak durulmuştur.⁶⁹

Bu bağlamda Hz. Peygamber'in beyanına göre uyku, namaz için bir ihmal sebebi olarak görülmemektedir. Bir seferde iken sabah namazına uyanamadıklarında sahâbeden bazılarının 'namazı ihmal mi ettik acaba' şeklindeki üzüntülerine cevap olmak üzere O (s.a.v.) şöyle buyurmuştur: *"Uyku ihmal değildir. İhmal ancak uyanıklık halinde olandır. Sizden biri namazını unuttur veya uyku yüzünden kılamazsa, hatırladığı zaman onu kılınsın."*⁷⁰

Buna göre özellikle namaz vakitlerini aksatmayacak bir uyku planlaması yapılmalı ve gerekli önlemler alınmalıdır. Örneğin Hz. Peygamber'in, yatsı namazından önce uyumayı, yatsı namazından sonra da konuşmayı uygun görmemesi,⁷¹ yatsı ve sabah namazlarının cemaatle kılınması için alınan bir tedbirdir.⁷² Bu bağlamda bazen uykunun galebe çalması ve insanın gece ibâdetlerini aksatması, insânî bir durum olarak başa gelebilmektedir. Bu gibi durumlarda gece ibâdetinin sevâbından mahrum kalmamanın yolunu da Hz. Peygamber ümmetine öğretmiştir. Bir hadîsinde uyuyup kalan kimseye niyetine göre ibâdete kalkmış gibi sevap verileceğini belirtmektedir.⁷³ Yine Allah Rasûlü (s.a.v.), başka hadîslerinde de gece uyuyakalan kimsenin sabah uyandığında gece kılamadığı nafîle namazını kılabileceğini ve sevâbından mahrum kalmayacağını ifade etmektedir.⁷⁴

⁶⁸ Soysaldı, "Kur'an Âyetleri ve Hadisler Perspektifinden Uyku Hakkında Bir Değerlendirme". 90.

⁶⁹ Bkz. Arı, "Uyku (Fıkıh)", 42/246.

⁷⁰ Buhârî, "Mevâkit", 35; Müslim, "Mesâcid", 311; Ebû Dâvûd, "Salât", 11.

⁷¹ Buhârî, "Mevâkit", 13, 23; Müslim, "Mesâcid", 235-237.

⁷² Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî-Muhibbuddîn el-Hatîb. (Beyrût: Dâru'l-Ma'rîfe, 1379), 2/73.

⁷³ İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât", 177.

⁷⁴ Bkz. Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 139; Ebû Dâvûd, "Tetavvü", 26; Nesâî, "Kiyâmü'l-leyl", 2.

3.5. Uyku Vakitleriyle İlgili Tavsiyeler

İnsan için zamanın genelde gece ve gündüz olmak üzere iki ölçüsü bulunmaktadır. İnsan, hayatının yarısını gece, yarısını da gündüz yaşamaktadır. Gerek güneş ışığından ve ısısından yararlanmak ve gerekse sosyal hayatın canlılığı sebebiyle gündüz uyanık olunan zamandır. Gece ise dinlenme zamanıdır. Bu zaman diliminde neredeyse bütün canlıların hareketlerinde bir azalma veya durma meydana gelmektedir. Bu ise geceye bir sakinlik ve sessizlik katmaktadır. Karanlıkla birlikte oluşan bu ortam insanın hem beden hem de ruh olarak dinlenmesine uygun bir ortam sağlamaktadır. Bununla birlikte gerektiği durumlarda gece ve gündüz her ikisinde de uyumak ve istirahat etmek mümkündür. Kur'ân-ı Kerîm'de gecenin dinlenme ve uyku zamanı, gündüzün ise çalışma zamanı olarak tayin edildiğine şöyle vurgu yapılmaktadır: *“Geceyi sizin istirahat etmenize elverişli, gündüzü de (geçiminizi sağlamanız için) aydınlık yapan O’dur. Şüphesiz, bunda iştien bir toplum için ibretler vardır.”*⁷⁵

Bu ve bu bağlamdaki benzer âyetler,⁷⁶ gecenin uyku için özel olarak hazırlandığı ve insan fitratının geceleyin uyumaya yatkın hale getirildiğini ifade etmektedir. Uyku araştırmalarında “sirkadiyen ritm” adıyla insanların yatma kalkma saatlerini belirleyen faktörlere dikkat çekilmektedir. Uyku-uyanıklık siklusu denilen bu durum, biyolojik ritme bağlı olarak oluşmaktadır ve bunu sirkadiyen ritm belirlemektedir. Bu ritmin oluşumunda etkili olan en önemli unsur güneş ışığıdır. Bu şekilde vücutta insan sağlığı için gerekli hormonların salgılanması gerçekleşmektedir. Gündüz uyumak gibi gece ışıktaki kalmak da uyku düzenini ve sağlığını olumsuz etkilemektedir.⁷⁷ Nitekim gecenin serinliği, sakinliği, sessizliği, karanlık olması gibi özellikleri, uyku için en uygun ortamı hazırlamaktadır.⁷⁸ Bu bilimsel açıklamalar ışığında, Kur'ân ve hadislerde geçen uykuyla ilgili çevresel unsurları daha iyi anlamak ve değerlendirmek mümkün olmaktadır. Binâenaleyh insan ve hatta her canlı için zorunlu bir dinlenme ânı olan ve Allah Teâlâ dışındaki her canlının acziyetini de ifade eden uyku, canlıların hayatta kalabilmeleri için gerekli bir faaliyettir. Ancak bu faydalı ve zorunlu eylem, bazen aşırıya kaçırıldığında ya da yeteri kadar alınmadığında zararlı sonuçlar doğurabilmektedir. Mesela uykunun dinlenme amacını aşarak haddinden fazla uzatılması, insanı tembelleğe sürüklediği için hoş görülmemiştir. Kur'ân-ı Kerîm'de gecenin belirli dilimlerinde ve

⁷⁵ Yûnus 10/67.

⁷⁶ Bkz. el-En'âm 6/96, en-Neml 27/86, el-Kasas 28/72-73; el-Mü'min 40/6.

⁷⁷ Şahin-Aşçıoğlu, “Uyku Ve Uykunun Düzenlenmesi”, 94; Zeynep Güneş, “Uyku Sağlığının Korunmasında Uyku Hijyenin Rolü ve Stratejileri”, *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi* 27/2 (30 Haziran 2018), 191.

⁷⁸ Sağlıklı uykuyla ilgili çeşitli etkenler ve etkileri için bkz. Güneş, “Uyku Sağlığının Korunmasında Uyku Hijyenin Rolü ve Stratejileri”, 191.

özellikle sonundaki seher vaktinde ibâdet edilmesinin önemine ve kıymetine dikkat çekilmiştir.⁷⁹ Hz. Peygamber de gecenin başında uyumaya ve sonunda kalkıp ibâdet etmeye özen göstermiştir.⁸⁰

Sabah namazı vaktinin çıkmasından itibaren kerâhet vakti denilen vakitte uyumak da, tavsiye edilen bir uyku olarak görülmemiştir. Ayrıca sabah uykusunun rızka mani olacağı şeklinde nakledilen bir rivâyet bulunmaktadır. Hz. Osman'dan nakledilen bu rivâyete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “*Sabah uykusu, rızka mani olur.*”⁸¹

Bu rivâyette sabah uykusunun, rızkın azalmasına sebep olacağı, zira sabahın erken vakitlerinin uyku için değil, rızık için çalışmak ve dünya geçimini kazanmak için değerlendirilmesi istenmiştir. Böylece bu zaman diliminin, gece uykusunu alarak dinlenmiş bedenin çalışmaya hazır olduğu en müsait vakit olduğuna dikkat çekilmek istenmiştir. Fazla uyumanın hem ibâdetleri ihmale hem de günlük işlerin akışının bozulmasına yol açacağı aşikârdır. Dolayısıyla çalışmaya erken başlayanın gününün daha verimli geçeceği ve kazancının daha fazla olacağı bilinen bir gerçektir. Nitekim Hz. Peygamber, sabah erken kalkıp işlerini günün en bereketli zamanlarında yapmaya özen göstermiştir. Bu konuda da ümmetine örnek olmuştur. Mesela o, bir askerî birlik göndereceğinde onları günün ilk saatlerinde gönderirdi.⁸² Bu bağlamda Peygamberimiz, “*Allah’ımı! Ümmetinden sabahın erken vakitlerinde işe koyularlara bereket ver.*”⁸³ diye dua etmiştir. Bu manada hem vaktin bereketi hem de Hz. Peygamber’in bu duasının bereketi ve hayrı dikkate alınmalıdır.

Hz. Peygamber, sabah namazını kıldıktan sonra güneş doğuncaya kadar yerinden kalkmazdı⁸⁴ ve tavsiye kabilinden şöyle buyururdu: “*Sabah namazını kılıp sonra da oturduğum yerden kalkmadan güneş doğuncaya kadar Allah’ı zikretmem, benim için Allah yolunda düşmana saldırmamdan daha sevimlidir.*”⁸⁵

Hz. Peygamber’den nakledildiğine göre o, yatsı namazı kılınmadan

⁷⁹ Bkz. Al-i İmrân 3/17, ez-Zâriyât 51/18, el-Kamer 54/34.

⁸⁰ Buhârî, “Teheccüd”, 15.

⁸¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsnedü’l-imâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût-Âdil Mürşid ve Diğerleri (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 1421/2001), 1/547 (No: 530); Beyhakî, *Şuabü’l-imân*, 6/401 (No: 4402). Tahâvî, bu rivâyetin senedindeki İsmail b. Ayyâş’tan dolayı zayıf olduğunu belirtmektedir (Tahâvî, *Şerhu müşkil’l-âsâr*, 3/103). Yine Sehâvî de bu rivâyetin zayıf olduğunu bildirmektedir (Bkz. Şemsüddîn Ebu’l-Hayr Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Makâsîdül-hasene fî beyâni kesîrin mine’l-ehâdisi’l-müştehire ale’l-elsine*, thk. Muhammed Osman el-Huşţ (Beyrût : Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1405/1985), 417 (Hadîs no: 615).

⁸² Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân ed-Dârimî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Siyer”, 1.

⁸³ Dârimî, “Siyer”, 1.

⁸⁴ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San’ânî Abdürrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habîburrahmân el-A’zamî (Beyrût : el-Meclisü’l-İlmî, 1403/1983), 1/530 (No: 2026).

⁸⁵ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 1/530 (No: 2027).

uyunmamasını ve kılındıktan sonra da şayet çok gerekli değilse hemen uyuması gerektiğini öğretmiştir: “Hz. Peygamber (s.a.v.), yatsı namazından önce uyumayı, yatsı namazdan sonra da (oturup) konuşmayı hoş karşılamazdı.”⁸⁶ Yatsı namazından hemen sonra uyumak, erken uyumaya ve erken kalkmaya sebep olacaktır. Bu şekildeki uyku düzeni, gecenin uyku için asıl faydalı olan zaman dilimidir. Zira uyku üzerine araştırma yapan uzmanlar, biyolojik ritim gereği ışık uyaranları olmayan bir ortamda uyumanın gereğine dikkat çekmektedirler. Yine bu araştırmalarda insan hayatında önemli bir yeri olan hormonların ve mutluluk hormonu diye bilinen melatonin hormonunun gecenin en karanlık saatlerinde salgılandığına dikkat çekilmektedir.⁸⁷ Bu yönüyle hadîslerde belirtilen uyuma düzeniyle söz konusu güncel bilimsel araştırmaların uyum içinde olduğu görülmektedir.

Bazı kaynaklarda ikinci sonrası uyumanın da tavsiye edilmediği ve insanın aklına zarar verebileceğini ifade eden şöyle bir rivâyet bulunmaktadır: “Kim ikindiden sonra uyur da aklını kaçırırsa (başkasını/başka şeyi) değil sadece kendini kınasın.”⁸⁸ Hadîs âlimleri bu rivâyetin Hz. Peygamber’e nisbet edilmesini doğru görmemektedir. Bu rivâyetin *merfû*’ nitelikli bir hadîs olmayıp, Arapların geleneksel anlayışı neticesinde bazı sahâbe ve tâbiünden kimselerden nakledilen bir haber olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁹ Nitekim Tahâvî (ö. 321/933), söz konusu rivâyetin isnadının *munkatî*’ olduğunu belirterek bu rivâyeti *zayıf* kabul etmektedir.⁹⁰ İbnü’l-Cevzî (ö. 597/1200) de bu rivâyetin *sahîh olmadığını* bildirmiştir.⁹¹ Öte yandan Tahâvî, genel olarak gündüzün herhangi bir vaktinde uyumanın mekrûh olduğuna dair Hz. Peygamber’den gelen bir hadîs bulunmadığı, bu konuda söylenenlerin de daha çok *mevkûf* ya da *maktû*’ rivâyetlere dayandığı kanaatinde dir.⁹² Nitekim başta Havvât b. Cübeyr (ö. 40/661) olmak üzere bazı sahâbîlerden nakledilen “Gündüzün evvelinde uyumak dalgınlık, ortasında uyumak güzellik, sonunda uyumak ise ahmaklık (getirir).”⁹³ rivâyeti de, öteden beridir uyku vakitleriyle ilgili selevin bazı hususlara dikkat ettiğini

⁸⁶ Buhârî, “Mevâkîti’s-salât”, 13, 23; Müslim, “Mesâcid”, 235-37.

⁸⁷ Şahin-Aşçıoğlu, “Uyku Ve Uykunun Düzenlenmesi”, 94.

⁸⁸ Ahmed b. Ali b. el-Müsenâ Ebû Ya’lâ el-Mevsilî, *Müsnedü Ebî Ya’la*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dimaşk : Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, 1404), 8/316 (No: 4918).

⁸⁹ Söz konusu rivâyetin sened ve metin olarak incelenmesiyle ilgili müstakil bir çalışma tarafımızca hazırlanmaktadır.

⁹⁰ Tahâvî, *Şerhu müşkilî’l-âsâr*, 3/99 (No: 1073).

⁹¹ Ebu’l-Ferec Abdurrahmân b. Ali İbnü’l-Cevzî, *el-Mevdû’ât*, thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân (Medîne, 1386-1388/1966-1968), 3/69.

⁹² Bkz. Tahâvî, *Şerhu müşkilî’l-âsâr*, 3/102-103.

⁹³ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kûfi İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), *el-Kitâb el-Musannef fi’l-ehâdîs ve’l-âsâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü’r-Rüşd, 1409/1989), 5/339 (No: 26677); Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî (ö. 256/869), *el-Edebü’l-müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî (Beyrût: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1409/1989), 425 (No: 1242).

göstermektedir. Ancak bu rivâyet, bazı araştırmalarda ifade edildiği gibi⁹⁴ Hz. Peygamber'e ait *merfû'* bir hadîs değildir. O dönemdeki gündüz uyku vakitleriyle ilgili genel anlayışı yansıtan bir *mevkûf* haberdur.

4. Tıbb-ı Nebevî'de Uyku

Tıbb-ı nebevî kavramı, başta Kur'ân-ı Kerim ve hadîsler olmak üzere daha sonraki süreçte İslâm âlimlerinin ve hekimlerinin ortaya koydukları tıp anlayışına denilmektedir.⁹⁵ Tıbb-ı nebevî kaynaklarının uykuya ilgili bölümlerindeki rivâyetler, hadîs kaynaklarındaki yukarıda çoğu zikredilen Hz. Peygamber'in uykuya dair uygulamaları ve tavsiyelerini içeren hadîslerden oluşmaktadır. Bu hadîslere ilave olarak müellifler, yaşadıkları dönemlerdeki konuyla ilgili tıbbî bilgileri de zikretmektedirler. Bu sebeple ilk teliflerden itibaren giderek konuların daha da genişlediği görülmektedir. Burada konunun sınırlılıklarından dolayı bu alandaki iki önemli esere dikkat çekmekle yetinmek durumundayız. Bu alanındaki ilk eserlerden biri olan Ebû Nuaym'ın (ö. 430/1038) *Tıbb-ı nebevî* adlı eserinde, uyku vakitleriyle ilgili altı rivâyete yer verilerek konu ele alınmaktadır.⁹⁶ Özellikle uykunun faydalı ve zararlı olanı ile uyku için tavsiye edilen ve edilmeyen vakitler ele alınmaktadır. Yukarıda bazıları nakledilen rivâyetlerden başka 'rüzgârlı bir yerde uymanın insana büyük zarar vereceğini' bildiren bir hadîs de nakledilmektedir.⁹⁷

Tıbb-ı nebevî alanında en önemli kaynaklardan birisine sahip olan İbn Kayyim'in (ö.751/1253) *Zâdu'l-Meâd* adlı eserinin uyku ile ilgili bölümünde önce Hz. Peygamber'in uyuma ve uyanma şekliyle ilgili rivayetleri sıralamış sonra bunları, zamanındaki tıbbî verilerle karşılaştırarak açıklamıştır. O, Hz. Peygamber'in uykuya ilgili sünnetinin sağlık için faydalarından bahsettikten sonra koruyucu hekimlik açısından uykuya ilgili kendi tavsiyelerini sıralamaktadır.⁹⁸ Örneğin uyuması tavsiye edilmeyen vakitlerle ilgili rivâyetleri değerlendiren İbn Kayyim, kaylûle⁹⁹ dışında gündüz uymanın hadîs rivâyetlerinden dolayı değil selef âlimlerinden

⁹⁴ Bkz. Soysaldı, "Kur'an Âyetleri ve Hadisler Perspektifinden Uyku Hakkında Bir Değerlendirme", 91.

⁹⁵ Bkz. Talip Demir, "İslam-Tıp Etkileşiminin Sosyolojik Bir Ürünü Olarak Tıbb-ı Nebevî", *Antakiyat* 3/1 (Haziran 2020), 24-43, 25.

⁹⁶ Ahmed b. Abdullah b. İshâk el-İsfahânî Ebû Nuaym, *et-Tıbbu'n-nebevî*, thk. Mustafa Hızır Dönmez *et-Türki* (Dâru İbn Hazm, 2006), 2/261-264.

⁹⁷ Ebû Nuaym, *et-Tıbbu'n-nebevî*, 1/263.

⁹⁸ İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd* isimli kitabında yaklaşık 380 sayfalık bir bölümü "Fasl fi't-tıbbi'n-nebevî" başlığıyla tıbb-ı nebevî konusuna ayırmıştır. Bu bölüm daha sonra *et-Tıbbu'n-nebevî* adıyla müstakil bir kitap olarak da basılmıştır. Bkz. Muhammed b. Ebî Bekr Şemsuddîn İbn Kayyim el-Cevziye, *Zâdü'l-meâd fi hedyi hayri'l-ibâd* (Beyrût : Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994), 4/219-244.

⁹⁹ Gündüz uyku vakitlerinin isimleri ve zamanlarıyla ilgili olarak bkz. Soysaldı, "Kur'an Âyetleri ve Hadisler Perspektifinden Uyku Hakkında Bir Değerlendirme", 91-92; Önal, "Hz. Peygamber'in Hayatında Uyku", 144-145.

gelen görüşler sebebiyle hoş görülmediğini belirtmektedir.¹⁰⁰ İbn Kayyim, sabah erken vakitte ve ikindiden sonra uyumanın, gündüz uykularının en kötüsü olduğunu belirterek tıbb-ı nebevî bağlamında bu hususta şu genel değerlendirmede bulunmaktadır: “Gündüz uykusu zararlıdır, rutubetli hastalıklara ve nezleye sebep olur, rengi bozar, dalak hastalığı meydana getirir, sinirleri gevşetir, tembelliğe sebep olur ve iştahı azaltır. Fakat yaz mevsimi öğle sıcağında (zahîra) uyumak böyle değildir. Uykunun en kötüsü gündüzün ilk saatlerinde uyumak, bundan da kötüsü ikindi vaktinden sonra uyumaktır.”¹⁰¹

İbn Kayyim, Hz. Peygamber’in uykuya yatış pozisyonuyla ilgili olarak, tavsiye ettiği ve etmediği şekillerle ilgili rivâyetleri de zikretmektedir. Yukarıda geçtiği üzere Hz. Peygamber’in daha çok abdestli iken, sağ tarafa yatarak ve elini sağ yanağının altına koyarak uyumayı tercih ve tavsiye ettiğine dair rivâyetleri nakletmektedir. Bu hususlara tıbb-ı nebevî açısından açıklama getiren İbn Kayyim, buradaki uygulamanın başta kalp olmak üzere iç organları için en sağlıklı yatış şekli olduğunu ifade etmektedir.¹⁰² Yine bu bağlamda o, Rasûlullâh’ın (s.a.v), başta yüzüstü olmak üzere bazı yatış şekillerinden sakındırdığına dikkat çekmektedir. Hz. Peygamber’in bu şekilde yatmayı “Cehennem ehlinin yatış şekli olarak” nitelendirerek “Allah’ın sevmediği ve kızgınlığına sebep olan bir yatış şekli olduğunu”¹⁰³ ifade eden hadîsi nakletmektedir. İbn Kayyim, bu rivâyetlerden hareketle yüzüstü yatmanın sırtüstü yatmaktan daha zararlı olduğu değerlendirmesini yapmaktadır. Nitekim günümüz tıp anlayışında da yüzüstü yatmanın solunumu zorlaştırdığı, omurganın zarar gördüğü, sırt ve bel ağrılarına sebep olduğu gibi zararlarından dolayı hekimlerce de tavsiye edilmediği bilinmektedir.¹⁰⁴

İbn Kayyim, Hz. Peygamber’in uykudan uyanmasıyla ilgili olarak da şu genel değerlendirmeyi yapmaktadır: “Horoz ötünce uyanır, Allah’a hamdeder, tekbîr, tehlîl getirir ve dua ederdi. Sonra dişlerini misvaklar, abdest için kalker, Rabb’inin huzurunda O’nun kelâmıyla yakarır, O’nu överek, O’ndan bekleyişle, ümit ve korkuyla namaza dururdu. Kalp, beden, ruh ve kuvvelerin sağlığını, dünya ve âhiret esenliğini elde etmede bundan daha üstün koruyucu var mıdır?”¹⁰⁵

¹⁰⁰ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü’l-meâd*, 4/221-222.

¹⁰¹ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü’l-meâd*, 4/221.

¹⁰² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü’l-meâd*, 4/220.

¹⁰³ Bkz. Ebû Dâvud, “Edeb”, 95; Tirmizî, “Edeb”, 21.

¹⁰⁴ Bkz. <https://www.medicalpark.com.tr/bel-ve-sirt-agrisi-yasayanlar-icin-uyku-pozisyonlari/hg-1776>; <https://www.horlamatedavisi.com/ideal-uyku-pozisyonu-nasil-olmalı> (14.01.2021).

¹⁰⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü’l-meâd*, 4/225.

Sonuç

Uyku ve uykuyla ilişkili meseleler gerek Kur'ân-ı Kerîm gerekse hadîslerde çok yönlü olarak ele alınmaktadır. Hz. Peygamber'in sünnetinde uykuyu ibâdete dönüştürecek, onu kulluk şuurunun ve dinî yaşantının bir parçası halinde getirecek ilkeler ve tavsiyeler üzerinde durulmaktadır. Bu konudaki hadîslerin genel değerlendirmesinden uykunun ve uyumanın Müslümanlar açısından ibâdet, ahkâm, ahlâk, âdâb ve sağlık konularını ilgilendiren yönleri bulunduğu anlaşılmaktadır. Şöyle ki, hadîslerde uyku vakitlerinin ibâdetlere göre düzenlenmesi ve ibâdetleri aksatmayacak bir planlama dâhilinde uyuması esastır. Öte yandan ibâdetlerin edâ edilmesinde uykusuz kalınmaması ya da fazladan ibâdet yapacağım derken beden uykudan mahrum bırakılmaması gerekmektedir. Bu açıdan uyuma da ibâdete dâhildir. Uykunun ibâdetle ilgili bir diğer boyutu, uyumaya hazırlanmanın bir ibâdet şuuru ve niyetiyle yerine getirilmesidir. Abdest alarak ve ağız temizliği yaparak başlanan uyku hazırlığı, Hz. Peygamber'in öğrettiği duâlar ile tamamlanmaktadır. Böylece uykuya hem maddî hem de manevî bir hazırlık yapılmaktadır. Uykudan kalkarken yine duâ ve şükür ile başlanması, âdeti hayata ara vermek demek olan uykunun başlangıcındaki kalan yerden kulluk şuuruna dönülmüş olmaktadır. Böylece insan ömrünün önemli bir kısmını işgal eden uyku süreleri de ibâdete dönüşmektedir. Uykunun ahkâma yönelik boyutu, dinî mükellefiyetlerin çoğunu ortadan kaldıran bir durum olmasıyla alâkalıdır. Sorumluluğun illeti olan akıl ve bilincin ortadan kalkmasıyla, âdeti uyku fıkhı diyebileceğimiz farklı bir mükellefiyet alanına geçilmiş olmaktadır.

Uykunun ahlâk ve âdâbla ilgili yönüne gelince, uykuyla ilgili zengin bir birikim oluşturan hadîsler, bu meselede ahlâk ve tasavvuf kurallarına yön vermektedir. Az uyumak (killet-i nevm), uykuyu gaflete dönüştürmemek için tedbir almak, beden ve gözlerin hakkını yerine getirmek, uykuya hazırlık aşamasında ve uyuma biçiminde sünnete uymak şeklindeki âdâb ve ilkelerin temelini bu hadîsler oluşturmaktadır. Öte yandan uykuyu ve uyanmayı, ölümün ve dirilişin bir tecrübesi gibi değerlendirerek bunu beden ve ruh temizliğinin bir vasıtası halinde getirmek de uyku ahlâkının diğer bir boyutunu oluşturmaktadır. Hadîslerde uykunun sağlıkla ilişkisine de dikkat çekilmektedir. Bu bağlamda gece ve gündüz uyku vakitlerine, uyku düzenine, yatış şekline, yatılan yere ve uyumanın beden hakkı olduğuna dikkat çekilmektedir. Uykunun sağlıkla ilgili yönlerine işaret eden bu hadîsler, hem geniş hacimli hadîs kitaplarının farklı bölümlerinde hem de tıbb-ı nebevî konulu eserlerde bir araya getirilmiştir. Tıbb-ı nebevî kaynaklarında Hz. Peygamber'in uygulamaları ve tavsiyeleri ile yazıldıkları dönemin uykuyla ilgili tıbbî verileri bir arada

ele alınmaktadır. Her dönemde olduğu gibi hadîslerdeki uyku ve sağlık ilişkisine dair bilgilerin, bugün de geçerliliğini koruduğu ve modern uyku araştırmalarındaki bulgularla örtüştüğü görülmektedir.

İlgili rivâyetlerin değerlendirilmesinden uyumanın belli bir zamana hasredilmesi veya bazı vakitlerde uyumanın zararlı ya da dinen mahzurlu olduğuna dair bilgilerin hepsinin kaynağının hadîsler olmadığı anlaşılmaktadır. Bazı vakitlerde uyumanın mahzuruyla ilgili değerlendirmeler ve tanımlamalar, hadîslerle değil; gelenek ve tecrübeye dayanarak selef âlimlerinin ifadeleriyle yapılmaktadır.

Uykuyla ilgili hadîsler, muhteva itibarıyla insanın beden ve ruh sağlığını düzenleyecek, dünya ve âhiret esenliğine vesile olacak nebevî öğretiler ve ilkeler ortaya koymaktadır. Bu hadîslerin daha geniş çalışmalarla ele alınıp değerlendirilmesi gerekmektedir. Binâenaleyh uyku gibi insan hayatında önemli yeri olan bir konuyla ilgili hadîs sahasındaki araştırmaların çoğaltılması ve tez boyutunda ele alınması gerekmektedir.

Kaynakça

- Abdurrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habîburrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrût: el-Meclisü'l-İlmî, 1403/1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût - Âdil Mürşid ve Diğerleri. 45 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1421/2001.
- el-Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Şuabü'l-îmân*. thk. Abdullil Abdulhamîd Hâmid (teşrîf: Muhtâr Ahmed en-Nedvî). 14 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-rüşd, 1423/2003.
- el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-sahîh*. 6 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Çağrı, Mustafa. "Uyku". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/244-246, İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çelebi, İlyas, "Rüya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/306-309. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdirrahmân. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Demir, Talip. "İslam-Tıp Etkileşiminin Sosyolojik Bir Ürünü Olarak Tıbb-ı Nebevî". *Antakiyat* 3/1 (Haziran 2020), 24-43.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Ebû Nuaym, Ahmed b. Abdullah b. İshâk el-İsfahânî. *et-Tıbbu'n-Nebevî*. thk. Mustafa Hızır Dönmez et-Türkî. Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2006.

- Ebû Ya'lâ, Ahmed b Alî b el-Müsennâ el-Mevsilî. *Müsnedü Ebî Ya'la*. thk. Hüseyin Selim Esed. 13 Cilt. Dimaşk : Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984.
- Fahrüddîn er-Râzî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb (et-Tefsîru'l-kebîr)*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.
- Gökçay, Banu - Arda, Berna. "Tıp Tarihi Açısından Uyku ve Uyku Araştırmaları". *Mersin Üniversitesi Tıp Fakültesi Lokman Hekim Tıp Tarihi ve Folklorik Tıp Dergisi* 3/1 (01 Nisan 2013), 70-78.
- Günce, Gülseren. "Uyku". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 1/1 (12 Eylül 2019), 195-199.
- Güneş, Zeynep. "Uyku Sağlığının Korunmasında Uyku Hijyenin Rolü ve Stratejileri". *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi* 27/2 (30 Haziran 2018), 188-198.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddîn Ali b. Muhammed el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavvîd - Âdil Ahmed Abdulmevcûd. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415/1994.
- İbn Hacer, Ebu'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî-Muhibbuddîn el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr Şemsüddîn. *Zâdü'l-meâd fî hedyi hayri'l-ibâd*. 5 Cilt. Beyrût : Müessesetü'r-Risâle, 27. Basım, 1415/1994.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *es-Sünen*. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, 3. Basım, t.y.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *el-Mevdû'ât*. thk. Abdurrahmân Muhammed Osmân. 3 Cilt. Medîne, 1. Basım, 1386-1388/1966-1968.
- İmamoğlu, A. Vahit . "Uyku Ve Ölümün Tabiatıyla İlgili Çağdaş Müslüman Yorumlarda Nefs Ve Ruh Anlayışı". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (Haziran 1997), 213-245.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'ın Amaçları Açısından Uyku Hakkında Bir Değerlendirme". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (01 Aralık 2004), 45-77.
- el-Keşmîrî, Muhammed Enver Şâh b. Muazzam Şâh. *Feydu'l-Bârî alâ Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Bedir. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Khorshid, Leyla. "Uyku Ve Dinlenmenin Önemi". *Ege Üniversitesi Hemşirelik Fakültesi Dergisi* 12/3 (01 Kasım 1996), 133-140.
- el-Muhâsibî, Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed. *er-Riâye li-hukûkullâh*. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1970.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-sahîh*. 3 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- en-Nesâî, Ebû Abdîrrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*. 8 Cilt. Çağrı Yayınları, 1992.
- Önal, Ramazan. “Hz. Peygamber’in Hayatında Uyku”. AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi 8 / 22 (Eylül 2020), 133-152.
- Râğîb el-İsfehânî, Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvudî. Beyrût: Dâru'l-Kalem, 1412.
- es-Sehâvî, Şemsüddîn Ebu'l-Hayr Muhammed b. Abdîrrahmân b. Muhammed. *el-Makâsidü'l-hasene fî beyâni kesîrin mine'l-ehâdisi'l-müştehire ale'l-elsine*. thk. Muhammed Osman el-Huşţ. Beyrut : Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1405/1985.
- Selvi, Yavuz. *Uyku- Neden? Nasıl? Ne zaman? Ne kadar?* İstanbul: Selen Yayıncılık, 1. Basım, 2019.
- Selvi, Yavuz vd. “Uyku Yoksunluğunun Duygudurum Profili ve Dissosiyasyon Üzerine Etkisi ve Biyokimyasal Değişimlerle İlişkisi”. *Noro Psikiyatri Arsivi* 52/1 (27 Mart 2015), 83-88.
- Soysaldı, Hacı Mehmet. “Kur'an Âyetleri ve Hadisler Perspektifinden Uyku Hakkında Bir Değerlendirme”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (30 Aralık 2018), 79-102.
- Şahin, Leyla - Aşçıoğlu, Meral. “Uyku Ve Uykunun Düzenlenmesi”. *Sağlık Bilimleri Dergisi* 22/1 (01 Mart 2013), 93-98.
- et-Taberânî, Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemu'l-evsat*. thk. Târik b. 'Ivedillâh-Abdulmuhsin b. İbrahim. 10 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Harameyn, 1995.
- et-Tahâvî, Ebu Ca'fer Ahmed b. Muhammed. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şu'ayb el-Arnaût. 16 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1415/1994.
- et-Tehânevî, Muhammed b. Ali b. Ali. *Keşşâfu ıstılahâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Refik el-Acem; Ali Dehrûc. 2 Cilt. Beyrût: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.
- et-Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. 5 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- ez-Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâfan hakâiki ğavâmidî't-tenzil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâb el-‘Arabî, 1407.
- “<https://www.horlamatedavisi.com/ideal-uyku-pozisyonu-nasil-olmali>” (Erişim: 14.01.2021).
- “<https://www.medicalpark.com.tr/bel-ve-sirt-agrisi-yasayanlar-icin-uyku-pozisyonlari/hg-1776>” (Erişim: 14.01.2021).
- “<https://sozluk.gov.tr/?kelime=uyku>” (Erişim: 21.11.2020).

Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki Tecvid ve Kıraat İlmîne Dair Yazma Eserlerin Değerlendirilmesi

Evaluation of Manuscripts on Tajwîd and Qırâ'ât Science in Sivas
Ziya Bey Manuscript Library

Durmuş ARSLAN

Dr. Öğr. Üyesi, Sivas Cumhuriyet Üniversitesi Asst. Prof., Sivas Cumhuriyet University
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology
Tefsir Ana Bilim Dalı Department of Tafsir
Sivas | Türkiye Sivas | Turkey
darslan@cumhuriyet.edu.tr orcid.org/0000-0002-9863-7899

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 25 Mart 2021 Received | 25 March 2021
Kabul Tarihi | 01 Haziran 2021 Accepted | 01 June 2021
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2021 Published | 30 June 2021

Atıf | Cite as:

Arslan, Durmuş. "Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki Tecvid ve Kıraat İlmîne Dair Yazma Eserlerin Değerlendirilmesi [Evaluation of Manuscripts on Tajwîd and Qırâ'ât Science in Sivas Ziya Bey Manuscript Library]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 9/1 (Haziran | June 2021), 157-180.
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.903311>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Evaluation of Manuscripts on Tajwid and Qirā'at Science in Sivas Ziya Bey Manuscript Library

Abstract: The works in libraries are the written memory of humanity. People have taken care to protect this cultural treasure since ancient times, and they felt the need to take special precautions to avoid any damage. For this purpose, they built special buildings, appointed special officials, and developed professions such as binding, paper and decorative arts related to books and libraries. However, humanity remained helpless in the face of situations such as fire, war, invasion and looting that occurred over time, and could not prevent many rare artifacts from disappearing. Especially our geography has faced this in the most bitter way, it has been both invaded and plundered. Despite everything, manuscripts on the science of Tajwid and Qirā'at, like many rare works decorating the shelves of our libraries, transferring the knowledge of the past to the present, establishing bridges between the past and the future, have also managed to survive to our time. Scientists who do scientific research need to be more interested in this issue in order to pass on this valuable treasure of knowledge to the next generations. For this reason, we conducted this study to draw the attention of researchers to the manuscripts on Tajwid and Qirā'at science in Sivas Ziya Bey Manuscript Library. We can say that this is a belated study. Sivas Ziya Bey Manuscript Library, which was established in 1908 with the efforts of Yusuf Ziya Bey, under the name of Dār al-Rāha Library, hosts more than two thousand manuscripts today. In this library, there are manuscripts of almost every branch of science, as well as manuscripts on tajwid and qirā'at. We made this study in order to determine the works of tajwid and qiraat based on the catalog of this library. In addition, based on these works, we came to the conclusion that tajwid and qirā'at education in Sivas and its surroundings took place in three parts. 1. Tajwid education at the public level: It is the information that those who learn to read the Qur'an have to get along with their primary education. In this way, they are protected from making mistakes in their rituals. This was obtained by reading tajwid books written in the method known colloquially as *Karabash Tajwid*. Today, tajwid education continues with this method in Qur'an courses and Imam Hatip high schools. 2. Tajwid Education, which was taken together with the more advanced madrasah education: Those who were at this level would have been taught books such as *al-Durr al-Yatim*, *Cuhd al-Muqil*, and they were able to learn a more detailed and comprehensive tajwid culture. This can also be called professional tajwid education. It is the tajwid education of people who have received a certain level of education, called mullah by furthering the education of imam, *muezzin*, madrasah ibtidaiyah or madrasah education. Today, this level of information is given in in-service training and short-term seminars. 3. Tajwid education received by those who have a high level of education or those who set up a foundation for reading qirā'at-ı ashara (the ten canonical readings): These are the ones who come to the level of the ten canonical readings education after understanding the issues of tajwid by memorizing the *al-Muqaddimah* of Ibn al-Jazarī and learning about causes ('illat) and disputes (ikhtilāf). After that, qirā'at-ı ashara, taqrīb and tayyibah training would be learned. Based on the manuscripts in the Ziya Bey Library, it is understood that there is a scholarly education in recitation on the Egyptian Method (Mısır Tariq) and Mutkin profession. Today, in some education centers affiliated to the Presidency of Religious Affairs, the training of qirā'at-ı ashara, taqrīb and tayyibah are carried out with these other methods and professions.

Keywords: Qirā'at, Tajwid, Manuscripts, Sivas Ziya Bey Library, Manuscripts on Qirā'at and Tajwid Science.

Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki Tecvid ve Kıraat İlimine Dair Yazma Eserlerin Değerlendirilmesi

Öz: Kütüphanelerde bulunan eserler insanlığın yazılı hafızasıdır. İnsanlar çok eski zamanlardan beri bu kültür hazinesini korumaya özen göstermişler, bir zarar görmemesi için özel tedbirler alma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bunun için özel binalar yapmışlar, özel görevliler tayin etmişler, kitaplar ve kütüphanelerle ilgili cilt, kâğıt, süsleme sanatları gibi meslek dalları geliştirmişlerdir. Bununla beraber yine de insanlık, zaman içerisinde meydana gelen yangın, savaş, işgal, yağma gibi durumlar karşısında çaresiz kalmış, nadide pek çok eserin kaybolup gitmesine engel olamamıştır. Özellikle bizim coğrafyamız bununla en acı şekilde yüzleşmiş hem işgale uğramış hem de yağmalanmıştır. Her şeye rağmen kütüphanelerimizin raflarını süsleyen, geçmişin bilgi birikimini günümüze aktaran, geçmişle gelecek arasında bilgi köprüleri kuran pek çok nadide eser gibi tecvid ve kıraat ilmine dair yazma eserler de zamanımıza kadar gelebilmeyi başarmıştır. Bu değerli bilgi hazinesini bizden sonraki nesillere aktarmak için ilmi araştırma yapanların bu konu ile daha çok ilgilenmeleri gerekmektedir. Bu sebeple Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki yazma tecvid ve kıraat ilmi ile ilgili eserlere araştırmacıların dikkatini çekmek için bu çalışmayı yaptık. Bunun geç kalmış bir çalışma olduğunu söyleyebiliriz. 1908 yılında Yusuf Ziya Bey'in gayretleri ile Dârü'r-Râha Kütüphanesi adıyla kurulan Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi bugün iki binden fazla yazma esere ev sahipliği yapmaktadır. Bu kütüphanede hemen her ilim dalına ait yazma eserlerle birlikte tecvid ve kıraat ilmine dair yazma eserler de bulunmaktadır. Biz bu çalışmayı söz konusu kütüphanenin katalogunu esas alarak tecvid ve kıraat ilmine dair hangi eserlerin olduğunu tespit etme amacıyla yaptık. Ayrıca bu eserlerden yola çıkarak geçmişte Sivas ve çevresinde tecvid ve kıraat eğitiminin üç kısımda gerçekleştiği kanaatine vardık. 1- Halk düzeyinde alınan tecvid eğitimi: Kur'an okumasını öğrenenlerin iptidai eğitimle beraber almak zorunda oldukları bir bilgidir. Bu sayede ibadetlerinde yanlış yapmaktan korunmuş olurlar. Bu, halk dilinde, *Karabaş Tecvidi* diye bilinen metotla yazılmış tecvid kitapları okunarak elde edilmiştir. Günümüzde Kur'an kursları ve imam hatip liselerinde bu metotla tecvid eğitimi sürdürülmektedir. 2. Daha ileri düzeyde medrese eğitimiyle birlikte alınan tecvid eğitimi: Bu düzeyde olanlara *ed-Dürü'l-yetim, Cühdü'l-mukill* gibi eserler okutularak daha detaylı ve geniş tecvid kültürüne vakıf olmaları sağlanırdı. Buna mesleki tecvid eğitimi de denilebilir. İmamlık, müezzinlik, ibtidâiyye medresesi muallimliği veya medrese eğitimini biraz daha ilerleterek molla denilen, belli düzeyde eğitim görmüş kimselerin almış oldukları tecvid eğitimidir. Günümüzde hizmet içi eğitimlerde, kısa süreli seminerlerde bu düzeyde bilgiler verilmektedir. 3. Yüksek düzeyde eğitim alanların veya kıraat-ı aşere okumak için altyapı oluşturanların aldıkları tecvid eğitimi: Bunlar *İbnü'l-Cezerî Mukaddimesi*'ni ezberlemek ve şerhlerini okumak suretiyle tecvidin meselelerini etraflıca anlayıp illet ve ihtilaflarına vakıf olduktan sonra kıraat-ı aşere eğitimi alacak düzeye gelmiş olanlardır. Bundan sonra kıraat-ı aşere, takrib ve tayyibe eğitimi alınırdı. Ziya Bey Kütüphanesi'ndeki yazma kıraat eserlerinden hareketle burada Mısır Tariki ve Mutkin mesleki üzere kıraat ilmi eğitimi yapıldığı anlaşılmaktadır. Günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı bazı eğitim merkezlerinde bu ve diğer tarik ve mesleklerle kıraat-ı aşere, takrib ve tayyibe eğitimi sürdürülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Tecvid, Yazma Eserler, Sivas Ziya Bey Kütüphanesi, Kıraat ve Tecvid İlimine Dair Yazma Eserler.

Giriş

G eçmişten günümüze Kur'ân'ın okunmasına ve anlaşılmasına yönelik yürütülen tefsir, tecvid ve kıraat ilmi çalışmaları neticesinde yüzlerce eser yazılmış, yazılan bu eserler kütüphanelerdeki raflarda kendilerine bir yer bulmuştur. Yazıldıkları dönemin bilgi birikimini günümüze taşıyan bu çalışmalardan her birinin, dinimizin kutsal kitabı olan Kur'ân-ı Kerîm'i okuma, okutma, anlama ve anlatma çabalarını, ilahî rızaya erme duyguları içerisinde bir sadaka-i câriye olması temennisiyle kaleme alındıkları anlaşılmaktadır. Bu eserleri üç gruba ayırabiliriz:

a. Bu eserlerden yüzlercesi günümüze kadar ulaşmadan çeşitli sebeplerle yok olup gitmiştir. Bunların izine çoğu kez kendilerinden sonra yazılan eserlerdeki bir alıntıda rastlarız. Bazen bunlar başka bir eserin içerisindeki bir atıfta karşımıza çıkar. Ama daha çok bu eserlerin isimlerine Kâtip Çelebi'nin *Keşfü'z-zunûn'u*, C. Brockelmann'ın *GAL'ı (Geschichte des arabischen Litteratur)*, yine C. Brockelmann'ın *GAL Suppl. (Geschichte des arabischen Litteratur Supplementband)*, Fuat Sezgin'in *GAS'ı (Geschichte des arabischen Schriftums)*, yine aynı yazarın *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî* adlı eseri, Ali Şevâh İshak'ın *Mu'cemü musannefâti'l-Kur'ân'i'l-Kerîm'i*, H. Ritter'in "Ayasofya Kütüphanesinde Tefsir İlmine Ait Arapça Yazmalar" adlı makalesi ve Ömer Nasuhi Bilmen'in *Büyük Tefsir Tarihi Tabakâtü'l-Müfessirîn* gibi bibliyografik eserlerde karşılaşılmaktadır.¹

b. Bu eserlerin bir kısmı günün şartlarına ve imkânlarına göre tahkik, tashih vb. çalışmalar yapılarak neşredilmiş ve böylece ilgililerin istifadesine sunulmuştur.

c. Yine bu yazma eserlerden bir kısmı ise halâ kütüphanelerin tozlu raflarında araştırmacıların ilgisini beklemektedir.

Buradan hareketle biz de Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan yazma tecvid ve kıraat ilmi ile alakalı eserleri tanıtma amacıyla ele alıp araştırmacıların dikkatine sunmak istedik. Asıl amacımız hem tefsir hem Kur'ân ilimleri hem de tecvid ve kıraatle ilgili eserlerin tümünü bir arada vermektir. Ancak bu bir makalenin sınırlarını çok aşacağı için biz de tecvid ve kıraat ilmi ile alakalı olanları ayırıp, diğerlerini de başka bir çalışmada ele almanın doğru olacağını düşündük.

Bizim bu çalışmamız, Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki yazmalarla ilgili tecvid ve kıraat ilmine dair yapılmış ilk çalışmadır. Ancak bundan önce Hülya Altunya ve Adil Koyuncu mantık ilmi, Yüksel Göztepe ile Fatih Çınar tasavvuf ilmi ve Halis Demir fıkıhla ilgili el yazma kitap ve

¹ Benzer yaklaşım için bk. Süleyman Mollaibrahimoğlu, *Süleymaniye Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tefsirler (Metot ve Kaynakları)* (İstanbul: Süleymaniye Vakfı Yayınları 2002), 1-2.

Risâleler üzerinde birer makale çalışması yapmışlardır.² Bütün bu çalışmalarda ortak amaç, Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bulunan dikkatlerden kaçmış nadir bir yazma eseri meraklı bir araştırmacısı ile buluşturmadır.

Kütüphaneler hem buldukları şehrin hem ülkenin hem de insanlığın yazılı hafızasıdır. Bu gerçeğin farkında olan ecdadımız buldukları şehirleri kütüphanesiz bırakmamışlardır. Bir de bu yazılı mirasın kesintisiz olarak sonraki nesillere aktarılmasında zamanın şartlarına galip gelebilseydi, medeniyet açısından ne kadar büyük bir değer olacağı tartışılmazdı. Kütüphanelerdeki yazma eser koleksiyonlarının elde mevcut nüshaları bir nebze de olsa bunu sağlamaktadır. Bu sebeple yapılan çalışmalar, sempozyumlarda sunulan tebliğler, yazılan kitap ve makaleler ışığında Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi'ne gelinceye kadar Sivas'ta kütüphanelerin geçmişine bir göz atmak gerekir. Çünkü burası, plan ve projesiyle müstakil kütüphane olarak yapılmasının yanı sıra, kadim eserlerle çağdaş eserleri bir arada bulundurmaktadır. Bu kadim eserlerin sözcüğü konusu kütüphaneye kazandırılmasının izlerini sürmek, bu şehir ve çevresinde yapılan eğitimin seviyesini anlamak ve okunan eserler hakkında bir fikir edinmek için çalışmamıza geçmişten günümüze Sivas kütüphaneleri hakkında bilgi vererek başlamanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

1. Geçmişten Günümüze Sivas Kütüphaneleri

Sivas, Anadolu Selçuklularının (1073-1308) büyük bir kültür merkezi ve önemli askeri üslerinden birisi idi. Buranın o dönemdeki unvanı Dâru'l-a'la ve Dâru'l-'ulemâ idi.³ Eskiden beri doğu ile batı, kuzey ile güney arasında Anadolu ticaret yollarının kavşak noktasında olan Sivas, bu konumu ile ticarete olduğu kadar ilimde de bir merkez olma özelliğine sahip olmuştur.⁴ I. İzzeddin Keykavus'un (öl. 616/1220) çok sevdiği için zamanının büyük kısmını burada geçirmesi,⁵ I. Alaeddin Keykubad'ın (öl. 634/1237) ilk tahta çıkış merasiminin burada yapılmış olması,⁶ bu belde-

² Hülya Altunya - Adil Koyuncu, Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi'nde Bulunan Mantık İlimine Dair El Yazması ve Matbu Eserler, *Mantık Araştırmaları Dergisi* 2/1-2 (ocak 2021), 63-152; Yüksel Göztepe - Fatih Çınar, Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tasavvufî Eserler, *Akademik İslami Araştırmalar Dergisi*, 5, (2018), 13-46; Halis Demir, Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki Fıkıhla İlgili Kitaplar ve Risaleler, *Tahkik*, 1/2, (2018), 187-232.

³ Melek Dosay Gökdoğan, "Selçuklular Döneminde Bilimsel Etkinliklerde Sivas'ın Yeri", *Selçuklular Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri*, ed. Kadir Pürlü, (Sivas: Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006), 206; Müjgan Üçer, *Güldeste-i Sivas mekanlar ve İnsanlar I*, (İstanbul: Sivas Belediyesi, 2017), 35; Abdullah Kaya, "Selçuklular Dönemi Sivas'ta İlmî Hayat ve İlim Adamları", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 1/2 (2008), 217.

⁴ Kaya, "Selçuklular Dönemi Sivas'ta İlmî Hayat ve İlim Adamları", 216.

⁵ Gökdoğan, "Selçuklular Döneminde Bilimsel Etkinliklerde Sivas'ın Yeri", 206.

⁶ Faruk Sümer, "Keykubad I", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları,

nin Anadolu Selçukluları nazarındaki yüksek mevkiini işaret etmektedir. Selçuklu yöneticilerinin bu şekilde Sivas'a verdikleri önemle, burada büyük medreseler inşa edilmiş ve burası 13. yüzyılda Anadolu'da önemli kültür merkezlerinden biri haline gelmiştir.

Selçuklular döneminde Sivas'ta kurulmuş olan on üç medreseden⁷ sadece üçü ayakta kalabilmiş,⁸ diğerleri yıkılıp yok olmuştur. Bu medreselerle birlikte bazılarının müstemilatında bulunan kütüphaneler de yok olmuştur. Zira o dönemde her medresenin olmasa da bazı büyük medreselerin en önemli müstemilatından birinin kütüphane olduğu, medreseyle birlikte kütüphanesinin de inşa edildiği anlaşılmaktadır. Örneğin bunlardan Burûciye Medresesi, Muzafer Burucerdî tarafından 1271 tarihinde kütüphanesiyle birlikte yaptırılmıştır. Aynı şekilde yine 1271 yılında Selçuklu veziri Sahip Ata Fahrettin Ali tarafından yaptırılan ve halk arasında Gök Medrese diye isimlendirilen Sahibiye Medresesi bünyesinde de bir kütüphane bulunmaktaydı.⁹ Bu kütüphanelerden özellikle Gök Medrese Kütüphanesinin yıllık 360 dirhem olan kütüphane giderleri¹⁰ göz önüne alındığında, bu kütüphanenin oldukça önemli ve işlevsel olduğu anlaşılmaktadır. Ancak yine de bunları müstakil birer kütüphane olarak değil de bir yapının içinde yer alan birimler yahut medrese kitaplıkları olarak görmek gerekir.¹¹

Osmanlılar döneminde 16. yüzyıla gelinceye kadar yeni bir kütüphane bilgisine rastlanmamıştır. 16. yüzyılda Osmanlı döneminde Sivas'ta üç önemli kütüphaneden bahsedilmektedir.¹²

a. Bunlardan birisi Küçük Minare Mahallesi'nde Şemseddîn-i Sivâsî'ye (öl. 1597), Vali Hasan Paşa tarafından vakfedilen arazi üzerine kurulan zaviyede bir kütüphanenin de olduğu, vakfiyesinden anlaşılmaktadır. Şemseddîn-i Sivâsî'nin vakfettiği eserlerle 16. yüzyılda kurulan kütüphane, daha sonra ahfadından Şeyh Abdullah Efendi tarafından yeni vakıf kitaplarının ilavesiyle zenginleştirilmiştir. Kütüphanedeki kitapların hem diğer mahallelere ödünç verildiği hem de hâfız-ı kütüp (kütüphanedeki

2008), 35/358.

⁷ Osman Turan, *Selçuklular ve İslamiyet* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993), 123; N. Yücel Mutlu, *Sivas'ta Kütüphaneciliğin Geçmişi ve Dârü'r-Râha (Ziya Bey) Kütüphanesi* (Ankara: Önder Matbaacılık Ltd., 2016), 45-46.

⁸ Gökdoğan, "Selçuklular Döneminde Bilimsel Etkinliklerde Sivas'ın Yeri", 206.

⁹ Ömer Demirel, *Osmanlı Dönemi Sivas Şehri* (Sivas: Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006), 56-57; Gökdoğan, "Selçuklular Döneminde Bilimsel Etkinliklerde Sivas'ın Yeri", 206-207; Sümeyye Sarıtepe, "Sivas'ta Kültürel Ortam ve Ziya Bey Kütüphanesi", *Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu (21-25 Mayıs, 2007) Bildirileri -III-* (Sivas: Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2007), 233-234.

¹⁰ Sarıtepe, "Sivas'ta Kültürel Ortam ve Ziya Bey Kütüphanesi", 234.

¹¹ Mutlu, "Sivas'ta Kütüphaneciliğin Geçmişi ve Dârü'r-Râha (Ziyâ Bey) Kütüphanesi", 28.

¹² Demirel, *Osmanlı Dönemi Sivas Şehri*, 25.

kitaplardan sorumlu resmi kütüphane görevlisi) tarafından haftanın belli günlerinde okutulduğu anlaşılmaktadır. Örneğin el-Hac Süleymân Paşa tarafından vakfedilen 20 ciltlik tefsir, lügat vb. eserlerin hem kütüphanede hem de ödünç verilmek suretiyle şehir içinde olmak şartıyla diğer mahallelerde okutulmasına izin verilmiş olması,¹³ bu kütüphanenin halka hizmet veren bir kütüphane olduğunu göstermesi bakımından dikkate değer önemli bir detaydır. Bununla beraber burasının bir dergâh kütüphanesi olarak hizmet verdiğini, buna bir de 1301/1884'te Sivas'ta bulunan Mûr Ali Efendi (Morali Baba) dergâhında 200 kadar kitap ihtiva eden (kitaplık olarak hizmet veren) kütüphaneyi¹⁴ de eklemek gerekir. Bu her iki kütüphane bugün mevcut değildir.

b. Osmanlılar döneminde (1761) yıllarında Sivas Müftüsü Numan Efendi (öl. 1768) tarafından Ulu Cami'nin batı tarafında kubbeli kârgir bir bina, müstakil kütüphane olarak inşa ettirilmiştir. Kendisi ve aile büyüklerine ait kitapları bu kütüphanede toplamış olan Seyyid Numan Efendi, bu kütüphanenin Sivas'ın ilim ve kültürel hayatına katkısını devam ettirmesi için 57 adet dükkân, 4 adet değirmen, 2 çiftlik, 1 hamam, 1 han ve 1 bostanla bir vakıf kurmuş, vakfiyede kimlerin müteveli olacağını, vakıf gelirlerinin ne şekilde harcanacağını belirtmiştir.¹⁵ Ancak bu bina da zamanın şartlarına yenik düşerek yıkılmış, o günden bu güne bir bahçe duvarı ve Numan Efendi'nin mezarının da içinde olduğu birkaç mezardan müteşekkil bir mezarlık kalmıştır.¹⁶

c. Osmanlı'nın son dönemlerinde yine müstakil kütüphane olarak yaptırılan bir bina da Dârü'r-Râhâ Ziya Bey Kütüphanesidir. Bugün hâlâ Türkiye'de sayılı kütüphanelerden sayılan ve Kültür Bakanlığı Yazma Eserler Kütüphanesi olarak hizmet veren Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi ki çalışma açısından burayı biraz daha yakından tanıtmak gerekmektedir.

2. Ziya Bey'in Hayatı ve Ziya Bey Kütüphanesi

Yusuf Ziyâeddin Efendi (Ziya Bey/Ziya Başara), 1285/1869 yılında Sivas'ta şehrin önde gelen ailelerinden Mütevellîzâde Mehmet Efendi'nin oğlu olarak dünyaya gelmiştir. İbtidaiyye ve Rüştîye tahsilinden sonra Arapça ve Farsça da öğrenerek iyi bir eğitim almıştır. Eğitimini tamamladıktan bir süre sonra Sivas Vilâyeti Mektûbî Kalem'inde mübeyyiz olarak

¹³ Demirel, *Osmanlı Dönemi Sivas Şehri*, 25 (ve Sivas Şerîye Sicillerinden aktarılan 17 no'lu dipnot bilgisi).

¹⁴ Mutlu, *Sivas'ta Kütüphaneciliğin Geçmişi ve Dârü'r-Râhâ (Ziyâ Bey) Kütüphanesi*, 64.

¹⁵ Salih Şahin, *Kültür Tarihimizde Sivaslı Bir Aile Sarhatıpzadeler* (Sivas: Buruciye yayınları, 2011), 180-181.

¹⁶ Sarıtepe, "Sivas'ta Kültürel Ortam ve Ziya Bey Kütüphanesi", 234

işe başlamış, kalemin çeşitli bölümlerinde görev yapmış, mümeyyizliğe kadar yükselmiştir. Koyulhisar ve Divriği ilçelerinde Â'sâr memurluğu, Divriği Kaymakam vekilliği, Vilâyet Gazetesi yazarlığı, Sivas Sanayi Mektebi Müdürlüğü, Vilayet İâşe Müdürlüğünde bulunmuş, 1317/1902 yılında Hicaz Demiryolu için yardım toplama kampanyasındaki başarısından dolayı madalya almış, daha sonra Sivas Vilayet Meclisi'nde Hamidiye-Hicaz Demiryolu Komisyonu'nda görev yapmıştır. Erzurum Kongresine Sivas delegesi olarak katılan Yusuf Ziya Bey, 23 Nisan 1920 yılında TBMM'nin açılışında Sivas Mebûsu olarak hazır bulunmuş, soyadı kanununun çıkmasıyla Başara soyadını almış ve vefat tarihi olan 1943 yılına kadar Sivas Milletvekili olarak görev yapmıştır.¹⁷

Yusuf Ziya Bey kitaplara düşkünlüğü sebebiyle kitap toplamaya başlamış ve devamlı yayınlara abone olmuş, vefat edinceye kadar servetini ve maaşını kitap almaya ve kütüphanesini geliştirmeye harcamıştır. Birinci Devre Milletvekilliği yaptığı dönemde de arkadaşlarından kütüphanesi için yardım isteğinde bulunmuş ve kitap istemiştir. Evli ve sekiz çocuk babası olan Yusuf Ziya Bey arkasında hayırla yâd edilmesine vesile olan bir kütüphane bırakarak 1943 senesinde vefat etmiştir.¹⁸

Dâru'r-Râha, Sivas'ta kurulmuş kısmen eski sayılabilecek vakıflardan birisi olup, Sivas Vilayet Mektûbî Kalemi Mümeyyizi Yusuf Ziyâeddin Efendi (Ziya Bey) bu vakfın mütevellisi iken, Dâru'r-Râha vakfına ait Evkaf Nezaretinde birikmiş toplu paranın Sivas'a gelmesi ve Vali Reşid Akif Paşa'nın teşvikleriyle Sivas'a bir kütüphane yapılmasına karar verilmiştir. Vakıf mütevellisi Yusuf Ziyaeddin Efendi bunu bir emir telakki etmiş, kendi şahsi imkânlarını da seferber ederek kütüphanenin yapılması için canla başla gayret göstermiştir.¹⁹

Sivas'taki meşhur ismi ile Ziya Bey'in büyük gayretleri ile iki katlı, kesme taştan yapılan kütüphane binası, 1908 yılında tamamlanmış, "Dâru'r-Râha Kütüphanesi" ismi ile hizmete açılmıştır. Kuruluşundan Cumhuriyetin ilk yıllarına kadar Dâru'r-Râha ismi ile anılan kütüphanenin adı eski alfabe ile "Kütüphâne-i Ziyâ- inşası, R. 1324" levhası ile değiştirilmiştir. 1928 harf inkılabından sonra "Ziya Kütüphanesi-1908" adı verilen kütüphane, halk arasında "Ziya Bey Kütüphanesi" olarak meşhurdur. En son haliyle bugün hem halk arasındaki ismi muhafaza edilmiş hem de kulla-

¹⁷ Mutlu, *Sivas'ta Kütüphaneciliğin Geçmişi ve Dâru'r-Râha (Ziyâ Bey) Kütüphanesi*, 95-110; İbrahim Aslanoğlu, *Geçmişten Günümüze Sivas Meşhurları*, Sivas, 2007, 192-193; Fatih Rukancı, "Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi", *Türk Kütüphaneciliği Dergisi* 19/2 (2005), 278-79.

¹⁸ Rukancı, "Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi", 278-79.

¹⁹ Mutlu, *Sivas'ta Kütüphaneciliğin Geçmişi ve Dâru'r-Râha (Ziyâ Bey) Kütüphanesi*, 116-120.

nim amacına uygun olarak “Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi” ismi verilmiştir.²⁰

Yusuf Ziya Bey, inşasında büyük gayretler sarf ettiği kütüphanede, eski ve yeni birçok nadide eseri toplayıp bir araya getirmiştir. Bugün kendi adıyla anılan bu kütüphanenin maddi ve manevi ihtiyaçlarının önemli bir kısmını bizzat kendisi karşılamış ve ölünceye kadar kütüphanenin yöneticiliğini kendisi yapmıştır. Bu kütüphanede o dönemde yayınlanan ve günün şartlarında herhangi bir Anadolu şehrinde bulunması zor olan farklı disiplinlere ait eserlerin bulunması en önemli özelliğidir. Ayrıca bu kütüphane, eski ve yeni eserleri, süreli yayınları, Sivas’la ilgili matbuatı bünyesinde bulunduran, her alanda araştırmacılara hizmet sunan bir bilim merkezi konumundadır. Toplama bir yazma koleksiyon özelliğine sahip Ziya Bey Kütüphanesi’nin en eski yazma eseri 12. yüzyıla ait olduğu düşünülürse kütüphane yaklaşık dokuz asırlık bir zaman diliminin nadir yazma eserlerine sahiplik yapmaktadır. Klasik devir ilmi disiplinlerin çeşitli alanlarına ait yazmalar mevcuttur. Örneğin; tefsir (Kur’ân ilimleri), hadis, kelam, fıkıh, tasavvuf, ahlak, eğitim, edebiyat, gramer, lügat, felsefe, mantık, tıp, astroloji vb. eserler mevcuttur. Bu kütüphanedeki yazmalar nesih, tâ’lik, nes-tâ’lik, tevki’î, divanî, Rik ‘a gibi yazı türleriyle yazılmıştır. Ayrıca bu kütüphanede hat, tezhip, ebru ve cilt sanatının güzel örnekleri de günümüze kadar muhafaza edilmiştir. Bunun yanı sıra çok değerli basma eserler, şehir kültürü ve tarihi ile alakalı kayda değer belgeler de mevcuttur.²¹

Ziya Bey zamanında toplam 3000 kadar esere ev sahipliği yapan kütüphane, daha sonra 704 tanesi el yazması olmak üzere 5985 esere ulaşmış, ondan sonraki dönemde yeni eserler bölümünde 11763 eserin yanı sıra *Sırât-ı Müstakîm*, *Sebîlü’r-Reşâd*, *Şehbâl*, *Beyânü’l-Hak* gibi o gün süreli yayın olarak çıkan dergi ve gazeteler de koleksiyondaki yerini almıştır.²²

Bizim tespitimize göre Ziya Bey Kütüphanesinde (şu an) katalogda sayılı olan el yazması kitap sayısı 2200’den, matbu olanlar ise 16.700’den fazladır.²³ Bu sayı elbette nihai sayı olmayıp, yeni yazma ve matbu eserler kütüphaneye bağış yoluyla kazandırılmaya devam etmektedir. Diğer alanlarda olduğu gibi, yazma safhasındaki tecvid ve kırâât ilmi ile alakalı yazma eserlere her an yenileri eklenebilmektedir. Bu sebeple, (08.03. 2021)

²⁰ Mutlu, *Sivas’ta Kütüphaneciliğin Geçmişi ve Dârü’r-Râha (Ziyâ Bey) Kütüphanesi*, 124-126.

²¹ Bayram Ali Çetinkaya, “Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi İdeal Aydın ve Bürokratı Yusuf Ziya (Başara) Bey ve Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi”, *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XII/1, 2008, 73-79.

²² Rukancı, “Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi”, 280.

²³ Bu sayıyı bizzat elimizdeki katalogdan sayarak tespit etmeye çalıştık. Kütüphaneye bağış yoluyla hem yazma hem de matbu eserler gelmeye devam etmektedir.

tarhinde elimizde olan kataloga göre bu tasnifi yaptık ve araştırmamızı katalogda yer alan tecvid, kıraat veya Kur'ân ilimleri ile ilgili yazmalarla sınırlandırdık.

3. Makalede Ziya Bey Kütüphanesi'ndeki Tecvid ve Kırâât İlimine Dair Yazma Eserlerin İncelenme Metodu

İslam Hukuku,²⁴ Tasavvuf,²⁵ Kelam²⁶ ve Mantık²⁷ alanındaki yazma eserler üzerinde yapılan daha önceki çalışmalarından ilham alınarak planlanan çalışma, Ziya Bey Kütüphanesi yazma eserler katalogu esas alınarak yapılmıştır. Olabildiğince katalogdaki sıralamada yer alan yazma eserler içerisinden tecvid ve kırâât ilmine dair olanlar diğerlerinden ayrılmıştır. Ancak bunu yaparken yeni bir tasnif sistemi planlanmamıştır. Asıl katalogda önce kayda alınmış olan eserler önce, sonra kayda alınmış olanlar ise sonra sıralanmıştır. Herhangi bir takdim tehir veya yer değıştirme cihetine gidilmemiştir. Yine aynı müellife ait olanları veya aynı konuda olanları (şerhler, metinler vb.) bir araya getirmek gibi bir çabanın içerisine de girilmemiştir. Ancak katalogda yer alan bilgiler, yazım ve noktalama yönünden İsnad Atıf Sistemi'ne uygun hale getirilmiştir. İlaveten eserle alakalı mutlaka zikredilmesi gereken farklı bir bilgi varsa bu da onun katalog verisinden sonra değıerlendirme notu şeklinde eklenmiştir. Ayrıca İmam İbnü'l-Cezerî'nin *el-Mukaddime* adlı manzumesi üzerine yazılan şerhler ve bu eserin tercümesi ile İmam Birgivi'nin *ed-Dürrü'l-yetim*'i üzerine yazılan şerhler ve tercümesi hariç, diğer tecvidler hakkında açıklamayı gerektirecek ilave bir bilgiye gerek olmadığı düşünölmüştür. Zira çoğunda yazar ismi belli olmayıp, katalogda “Tecvîd”, “Kavâ'idü't-Tecvîd”, “Risâle fi'l-Kur'ân”, “Kavâ'id fi'l-Kurân” gibi isimler verilerek kayda geçirilen bu yazma tecvidler, bazı küçük ilave ve noksanlıklarla beraber, genelde tasnif, muhteva ve metot olarak *Karabaş Tecvidi* diye meşhur olan tecvid Risâlesi metodu ile yazıldığı görölmüştür. Bunun için her bir tecvidin ayrı ayrı değıerlendirilmesine gerek olmadığı kanaatine varılmıştır. Çalışmanın amacı olan yazma tecvid ve kıraat eserlerine dair bilgiler, sıra no, demirbaş no, yazar adı, eser adı, dili, yayın tarihi, yazı çeşidi, boyutları, varak sayısı, malzemesi, bölümü ve numarası, bağışçı şeklinde

²⁴ Halis Demir, “Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki Fıkıhla İlgili Kitaplar ve Risaleler”, *Tahkik İslami İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (Aralık/December, 2018), 187-232.

²⁵ Yüksel Göztepe - Fatih Çınar, “Sivas Ziya Bey Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tasavvufi Eserler”, *Akademi* (Akademi İslami Araştırmalar Dergisi) 5 (2018), 13-46.

²⁶ Halil Öztürk, “Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki Akaid ve Kelam Eserleri”, *Edebali İslamiyat Dergisi* 4/1 (Mayıs 2020), 1-39.

²⁷ Hülya Altunya - Adil Koyuncu, “Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi'nde Bulunan Mantık İlimine Dair El Yazması ve Matbu Eserler”, *Mantık Araştırmaları Dergisi* 2 (2020), 63-152.

katalogdaki formüle uygun bir sıralama ile yazılmıştır. Bazı eserlerle ilgili bilgi verirken, eserin tamam mı eksik mi olduğu, eserin yıpranmış olup olmadığı, aynı ciltte eserle birlikte başka bir eserin olup olmadığı gibi bilgilere de yer verilmiştir. Eserler, “Arapça” ve “Osmanlıca” şeklinde ikili bir tasnife de tabi tutulmuştur.

4. Tecvid ve Kıraat İlimine Dair Arapça Yazma Eserler

1.1. (79/7), Muhyiddin Muhammed b. Pir Ali el-Haneff el-Birgivi (öl. 981/1573), *ed-Dürrü'l-yetim*, Arapça, (t.y), nestalik kırması, 21.8x 15,6 6x9.5, 1 varak, 22 satır, karton Kur'ân, ilim/tecvid (297.1).

İmam Birgivi'nin (öl. 981/1573) tecvide dair yazmış olduğu *ed-Dürrü'l-yetim* adlı Risâleyi yine kendisi şerh etmiş, Saçaklızâde (öl.1243/1827-28) tarafından da tercüme edilerek İstanbul'da, 1253, 1280 ve İzmir'de 1301 yılında basılmıştır.²⁸ Kütüphanede 3916/1 Numara ile kayıtlı *Şerhu Dürrü'l-yetim li Birgivi* adlı eser de Ahmed b. Muhammed el-Akhisarî (öl. 1041/1632), diğer adıyla Ahmed-i Rûmî tarafından bu esere yazılmış bir şerhtir.²⁹

1.2. (79/10), Ebü'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (öl. 833/1429), *el-Mukaddime*, (Mâturîdî'nin *Risâletü'l Mâturîdî* adlı eseri 2 varak halinde eserin sonunda var.), Arapça, (t.y), medrese neshi, 21.8x15.6 15x9.5, 4+2 varak 15 satır, karton cilt, Kur'ân ilim (297.1).

İmam İbnü'l-Cezerî'nin (öl. 833/1429) tecvid ilmine dair meşhur manzum eseri olup, 109 beyitten müteşekkildir. Osmanlı medreselerinde asırlarca okutturulup ezberlettirilen bu esere pek çok şerh de yazılmıştır.³⁰ Kütüphanemizde 239/1,239/2, 354, 3916/2, 8923, 14390/2,3, 16370/2,3 numaralarla kayıtlı olan yazmalar da yine İmam Cezerî'nin mukaddimesi ve bu mukaddimenin şerhleri (özellikle meşhur Taşköprüzâde şerhi) ile ilgilidir.

1.3. (239/1), Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *Şerhül-Mukaddimeti'l-Cezerîyye*, Hattat: Hasan b. Ali b. Derviş Muhammed, Arapça, 1213(H) 1798(M), nesih, 21x15.5 18.6 x 8.3, 1+ 44 varak, 23 satır, karton cilt, Tecvid, (297.18), Ziyabey Varisleri (03.04.1985).

1.4. (239/2), Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *Mukaddimeti'l-Cezerîyye*, Hattat: Hasan b. Ali Efendi Kasrzade, Arapça, 1212/1798, nesih 14.5 x 8.3 21 x 15 1 + 5 varak, 17 satır, 2 sütun, karton cilt, Tecvid (297.18).

²⁸ Bilgi için bk. Emrullah Yüksel, “Birgivi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1992), 6/194.

²⁹ Yahya Michot, “Akhisârî, Ahmed-i Rûmî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay, 2016), Ek-1/60-62.

³⁰ Geniş bilgi için bk. Tayyar Altıkulaç, “İbnü'l-Cezerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/555.

1.5. (250/3), Yahya b. Ömer, Minkarizade, *Risâletü'n-fi'stimâ'il Kur'ân*, Arapça, (t.y), talik, 20 x 12 15 x 6, (68b-87a), 19 varak, 17 satır, deri cilt, Kur'ân-ı Kerîm (297.1).

Eserde ismi zikredilen Müellifin, Şeyhülislam Minkârîzâde Yahya b. Ömer (öl. 1088/1678) Efendi³¹ olduğunu ve bu eserin onun tarafından yazıldığını düşünüyoruz. Fetvaları ve bazı Kur'ân ayetlerinin tefsiri ile ilgili eserlerinin olduğu, hepsinin de yazma olarak kütüphanelerde bulunduğu zikredilmiş, bu eserden bahsedilmemiş olsa da Kur'ân'ın namaz içinde ve namaz haricinde işitilmesi ile alakalı ahkâma dair telif edilen bu Risâlenin de ona ait olması kuvvetle muhtemeldir. Bu risâlenin tefsir bölümünde değil de tecvid veya fıkıh bölümüne kayıtlı olması daha uygundur.

1.6. (354), İsamüddin Ahmed b. Mustafa et-Taşköpri Taşköprizade (öl. 968/1561), *Şerhü'l Mukaddimeti'l Cezerîyye fi 'ilmi't-tecvid*, Arapça, 1250/1834, nesih, 22x16.5 17x10.5, 26 varak, 13 satır, karton cilt, Tecvid, (297.18), Ziyabey varisleri (03.04.1985).

Daha önce İmam İbnü'l-Cezerî'nin *Mukaddime'si* ve şerhleri hakkında (79/10) numaralı eser kaydında bilgi verildi.

1.7. (3916/1), Ahmed b. Muhammed el-Akhisari (öl. 1041/1631), *Şerhu'd-Dürri'l-yetim li Birgivi*, Arapça, 1117/1705, nesih, 20.5x14 16x7.5, 21 varak, 25 satır, deri cilt, Tecvid (297.18).

Bu eser ve yazarı hakkında (79/7) numaralı eser kaydında bilgi verilmiştir.

1.8. (3916/2), Ahmed b. Mustafa Halil İsamüddin Ebû'l-Hayr Taşköprü (öl. 967/1560), *Şerhu Manzûmeti'l-Mukaddimeti'l-Cezerî fi 'ilmi't-tecvid*, Arapça, (t.y), nesih, 20.5x14 15.5x6.5, 83 varak, 17 satır, deri cilt, Tecvid (297.18).

1.9. (3916/3), Yusuf Efendizade Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed İstanbûlî (öl. 1081/1670), *Reddü'l-kırâati bi's-şevâzz*, Arapça, (t.y), nesih, 20.5x14 15.5x7.5, 16 varak, 23 satır, deri cilt, Tecvid (297.18).

Katalogda Müellifin vefat tarihi 1081/1670 olarak verilmiştir. Bu muhtemelen düzeltilmesi gereken bir bilgidir. Müellifin ölüm tarihinin 1167/1754 olması gerekir.³²

Bu eserde müellif kıraatın sahih ve mütevâtir olmasının şartları üzerinde durmuş, bu şartlara uymayan kıraatları şaz olarak tarif ettikten sonra, bu konudaki tartışmalara değinmiştir.³³

³¹ Bilgi için bk. Mehmet İpşirli, "Minkârîzâde Yahya Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/ 114-115.

³² Halit Özkan, "Yusuf Efendizâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 44/41-42.

³³ Bu konuda geniş bilgi için bk. Ali Öge, 18. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde'nin Kıraat

1.10. (3921), Siracüddin Ömer b. Kâsım b. Muhammed el-Ensari el-Neşşar el-Mısıri (öl. 900/1494), *el-Mükerrer fi mâ tevâtera mine'l-kırâati's-seb'*, müellif hattı, Arapça, 1068/1658, nesih, 21x14.5 14.7x10.3, 215 varak, 17 satır, deri cilt, Tecvid (297.18), Sivas Müze Müdürlüğü devir (02.05.1985).

el-Büdûru'z-zâhire fi'l-kırâati'l-'aşri'l-mütevâtire isimli meşhur eserin de Müellifi olan en-Nşşâr'ın katalogdaki vefat tarihi 900/1494 diye verilmiş, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinde ise vefat tarihi 938/1531 olarak zikredilmiştir.³⁴ Kütüphanede kayıtlı yazma nüshada eser ismi ferâğ kaydında zikredilmiştir.

1.11. (3968/1), ? (Müellif ve hattat tespit edilemedi), *el-Kasîdetü'r-râ'iyye* (başı eksik), Arapça, 1194/1780, talik, 21x16 13x8.5, 17 varak, 7 satır, 2 sütun, ciltsiz Tecvid (297.18), Sivas Müze Müdürlüğü devir (02.05.1985).

1.12. (3968/2), Kâsım b. Fîrrûh b. Halef er-Ru'aynî eş-Şâtîbî (öl. 590/1193), *el-Kasîdetü'r-râ'iyye* (Başı eksik), Arapça 1194/1780, talik, 21x16 13x8, 87 varak, 7 satır, ciltsiz, Tecvid (297.18).

Katalogda tam ismi zikredilen İmam eş-Şâtîbî'nin *'Akiletü'letrâbi'l-kasâid fi esne'l-makâsid adlı* eseri, *Şâtıbiyyetü's-suğrâ* ve *Kasîde Râ'iyye* isimleri ile de anılmaktadır³⁵. Hakanî'nin *Kasîdyü'r-râ'iyyesi* ile karıştırılmamalıdır.³⁶

1.13. (6460), Hüseyin b. Mustafa el-Bursevî, *Kavâ'idü'l-Kur'ân*, (müellif hattı), Arapça, 1061/1651, nesih, 14.5x10.5 9.5x6, 84 varak, 9 satır, deri cilt, Tecvid (297.18), Bedreddin Heper bağış (21.06.1988).

1.14. (8923), Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed el-Mukrî İbnü'l-Cezerî (öl. 833/1429), *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, Arapça, (t.y), nesih, 18.5x12.5 14.8x8.4, 118 varak, 13 satır, Kur'ân ilimleri (297.1), Sivas Müze Müdürlüğü devir (10.07.2010).

İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr* adlı eserinde verdiği kırâat ilmine dair temel bilgileri manzum hale getirerek bu eseri meydana getirmiştir. Tayyibe, kıraat-ı aşere eğitiminde en son aşamada okunan ders kitabıdır.

1.15. (8932/1), Ebû Muhammed el-Kâsım b. Fîrrûh eş-Şâtîbî (öl. 590/1194), *Gayretü'l-ümniyye fi keşfi nazmi's-Şâtîbîyye*, hattat: Hüseyin b. Hasan b. Salih, Arapça, 1169/1756, nesih, 17x11.5 11x6, 77 varak 13 satır, Tefsir (297.211), Sivas Müze Müdürlüğü devir (10.07.2010).

İlimdeki yeri, (İstanbul: Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları) 2019; Ahmet Gökdemir, Osmanlı Kıraat Eğitiminde Şâz Kıraatler ve Yûsuf Efendizâde'nin Konuya Dair Tepkisi", *Marife*, 19/1 (2019), 67-81. Bu her iki çalışmada da Ziya Bey Kütüphanesindeki bu yazmaya dair bir bilgiye yer verilmemiştir.

³⁴ Bilgi için bk. Ömer Türker, "Neşşâr, Sırâceddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/24-25.

³⁵ Abdurrahman çetin, "Şâtîbî, Kasım b. Fîrruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2010), 38/376-377.

³⁶ Bk. Durmuş Arslan, "Ebû Müzahim Musa b. Ubeydullah el-Hakanî ve Kasîdetü'r-Râiyye'sinin Tecvid Tarihindeki Yeri", *Turkish Studies* 13/25 (2018), 19-40.

Ulaşabildiğimiz bir *Hırzû'l-emânî* yazma nüshasının sonunda (ferâğ kaydından sonra), “elhamdülillahi Rabbi'l-âlemîn fî keşfi rumûzi's-Şâtıbiyye li Şemsiddîn Ebî Hasan Ali b. Ahmed b. Eyyûb b. Sıddîk et-Türkistânî Rahimehullah ve radiyallahu anh” şeklinde yeni bir risâle girişi ile kırâât-ı aşere imam ve râvilerinin rumuzundan bahseden yaklaşık bir buçuk sayfalık bir manzumenin sonundaki ferâğ kaydında “temmet *Ġâyetü'l-ümniyye fî keşfi rumûzi's-Şâtıbiyye*” diye bir isim kaydı yer almıştır. Kanaatimizce kütüphanede 8932/1 numara ile kayıtlı olan bu eser aslında Şâtıbî'nin *Hırzû'l-emânî* adlı eseri olup, sonunda “*Ġâyetü'l-ümniyye fî rumûzi's-Şâtıbiyye*” olan kısım kitap sonunda isim olarak zikredilmiş, ama Risâleye eserin sonunda yer verilmemiştir. Dolayısı ile bu eserin *Hırzû'l-emânî* diye isimlendirilmesi doğru olur.

1.16. (8932/2), Ebü'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (öl. 833/1429), *el-Mukaddimetü'l-Cezeriyye fî't-tecvîd*, Arapça, 1168/1755, nesih, 17x11.5 11.5x6, 6 varak 11 satır, Kur'ân ilimleri (297.1).

1.17. (9018/1), ? (Müellif ve hattat tespit edilemedi), *Risâle fî mesâil-i müteallikun bi't-tecvîd* (kitap bir hayli yıpranmıştır.), Arapça, (t.y), nesih, 22x15 9x14.5, 1b-4a varak, 20 satır, ciltsiz, Tecvid (297.18), Sivas Müze Müdürlüğü devir (10.07.2010).

Tecvidle alakalı pek çok yazma risâle çoğunlukla müellif ismi zikredilmeden, bazıları “tecvîd” ismi ile bazıları da burada olduğu gibi “*Risâle fî mesâil-i müte'allikun bi't-tecvîd*” veya “*Risâle fî't-tecvîd*” gibi isimlerle kaydedilmiştir.

1.18. (9018/2), (Müellif ve hattat tespit edilemedi), *Tecvid Risâlesi* (sonu eksik), Arapça, (t.y), nesih, 22x15 9x15.5, (4b-18b) varak 20 satır, ciltsiz, Tecvid (297.18).

1.19. (9018/3), Muzaffer b. İbrâhim b. Mansûr el- Hatîb, *Risâle fî elfâzi'l-küfr Ebü'l Feth*, Arapça, (t.y), nesih, 22x15 9x15, (19a-22b) 20 satır, ciltsiz, Tecvid (297.18).

Kıraat ve tecvid ile ilgili bir eser olmayıp, inanç/akaid eserleri arasında olması gerekir. Bu bölümde yer alması bir yanlışlık eseri olsa gerek.

1.20. (14274/1), Sahibi: Şeyh Abdullah Haşim el-Mekkî Ebü'l-Bekâ Ali b. Osmân b. Muhammed İbnü'l-Kâsîh (öl. 801/1399), *Kürretü'l-âyn fî'l-feth ve'l-imâle beyne'l-lafzeyn*, hattat: İbrâhim b. Süleymân b. Muhammed b. Abdülaziz (öl. 1056/1646), Arapça, 1056/1646, nesih, 20x15 17x10, (1b-23b) 23 satır, karton Kur'ân ilim (297.1).

1.21. (14274/1), Sahibi: Şeyh Abdullah Haşim el-Mekkî Ebü'l-Bekâ Ali b. Osmân b. Muhammed İbnü'l-Kâsîh (öl. 801/1399), *Kürretü'l-âyn fî'l-feth ve'l-imâle beyne'l-lafzeyn*, hattat: İbrâhim b. Süleymân b. Muhammed b. Ab-

dülaziz, (öl. 1056/1646), Arapça, 1056/1646, nesih, 20x15 17x10, (1b-23b) 23 satır, karton, Kur'ân ilim (297.1), İlahiyat fakültesi devir (19.10.2016).

Sıra numaraları farklı, ama demirbaş numaraları aynı olan bu iki eser mükerrer olup, müellif eserinin ismini *Kurratü'l-'ayn* olarak zikretmiş, telif amacını da kıraat eğitimi alan öğrencilerin mütalaasına katkı sağlamak için kıraat-ı seb'ada feth, imâle ve beyne ile okunan lafızları cem etmek diye açıklamıştır.

1.22. (14304/1), Muhammed b. Ebû Bekir el-Marâşî Saçaklızade (öl. 1145/1732), *Cühdü'l-mukill*, hattat: Seyid Osmân Tokadi, Arapça, (t.y), nesih, 21x15 14x8, 38 varak, 17 satır, deri, Kur'ân ilimleri (297.1).

Arka arkaya sıra numarası farklı, ama kayıt/demirbaş numaraları aynı olan bu iki eser mükerrer kaydedilmiştir. Saçaklızâde'nin meşhur eseri *Cühdü'l-mukill* diye katalogda isimlendirilen eser, aslında *Beyânü cühdü'l-mukill*'dir. Saçaklızade tarafından *Beyânü Cühdü'l-mukill/Şerhu Cühdü'l-mukill* adıyla şerh edilmiştir.³⁷ Eserin ferağ kaydının yer aldığı son sayfaları eksiktir.

1.23. (14304/1), Muhammed b.Ebû Bekir el-Marâşî Saçaklızade (öl. 1145/1732), *Cühdü'l-Mukil*, hattat: Seyid Osmân Tokadi, Arapça, (t.y), nesih, 21x15 14x8, 38 varak 17 satır, deri, Kur'ân ilimleri (297.1), C.Ü. İlahiyat fakültesinden devir (19.10.2016).

1.24. (14304/2), ? (Müellif ve hattat tespit edilemedi.), *İlmü't-tecvîd*, Arapça, (t.y), nesih, 21x15 14x8, 127 varak, 17 satır, deri, Tecvid (297.18).

1.25. (14304/3), ? (Müellif ve hattat tespit edilemedi), *Risâletü'z-Zâd* (*Mukaddimetü İbn Cezerî* adlı eser var sonunda), Arapça, (t.y), nesih, 21x15 14x8, 13 varak, 17 satır, deri, Tecvid (297.18).

Saçaklızâde'ye ait olan bu risâlede dâd harfinin tâ ve zâ harfleri ile olan farklılıkları ele alınmış, bu konu ile ilgili tartışmalara değinilmiştir.

1.26. (14308), Ebû Muhammed el-Kâsım b. Fîrrûh eş-Şâtibî (öl. 590/1194), *Kitabü'ş-Şâtibî* (içerisinde iki adet risâle var), hattat: Hafız Osmân b. Nuri b. İbrâhim, Arapça, 1288/1871, nesih, 21x15 13x9, 38+9+15 varak 16 satır, deri, Kur'ân ilim (297.1), C.Ü. İlahiyat fakültesi devir (19.10.2016).

1.27. (14310), Muhammed b. Mustafa en-Nâimî (öl. 1174/1760), *Mütknü'r-rivaye fi ulumi'l-kıraati ve'l-hidaye*, hattat: Çelebioğlu Şeyhü'l-Kurra İbrâhim b. İsmail, Arapça, 1181/1767, nesih, 20x13 14x7, 161 varak 25 satır, karton, Kur'ân tilavet (297.1), C.Ü. İlahiyat fakültesi devir (19.10.2016).

³⁷ Tahsin Özcan, "Saçaklızâde Mehmed Efendi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2008), 35/368-370

Müellif kitabının ismini (2-a) varakta, katalogdaki ismi ile zikretmiştir. Bu eserin ismi, kırâât eğitiminde Mısır Tarîki'nin iki mesleğinden biri olan Mütkin Mesleği'ne isim olmuştur.

1.28. (14322), ? (Müellif ve hattat tespit edilemedi), *Tecvîd*, Arapça, (t.y), nesih, 19x14 13x7, 29 varak, 14 satır, bozuk karton, Tecvid (297.18), C.Ü. İlahiyat fakültesi devir (19.10.2016).

1.29. (14390/1), Ebû Muhammed el-Kâsım b. Fîrrûh eş-Şâtîbî öl. 590/1194), *'Akîletü etrâbi'l kasâid fi esne'l-makâsid*, Arapça, 1145/1732, nesih, 19.2x13.5 12.5x7.8, (1b-16b) 16 varak 2 sütun 11 satır, ciltsiz, Kur'ân ilim (297.1), şahıslardan bağış gelen yazma eserler.

1.30. (14390/2) Ebü'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (öl. t: 833/1429), *el-Mukaddimetü'l-Cezerîyye*, Arapça, 1145/1732, nesih, 19.2x13.5 12.5x7.8, (17b-23a), 7 varak 2 sütun, 11 satır, ciltsiz, Kur'ân ilim (297.1).

Bu eserin de tecvid olarak kaydının düzeltilmesi uygun olur.

1.31. (14390/3), Şemseddîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (öl. 833/1429) *Kasidetün lâmiyyetün uhrâ Ebü'l-Hayr*, Arapça, 1147/1734, nesih, 19.2x13.5 12.5x7.8, (25a-38a) 14 varak 2 sütun 11 satır, ciltsiz, Kur'ân ilim (297.1).

Kâsîdetün lâmiyyetün uhrâ diye isimlendirilen bu eserin İbnü'l-Cezerî'ye nispetini tespit edemedik. Fakat İmam Şâtîbî'nin 1173 beyitten oluşan *Hirzü'l-emânî ve vechü't-tehânî* adlı manzum eserinin bir diğer adı olan *Kasîde-i Lâmiyye*'sinin³⁸ yanlışlıkla İbnü'l-Cezerî'ye kaydedilmiş olma ihtimalini de belirtmek isteriz.

1.32. (14390/4), Ebû Muhammed el-Kâsım b. Fîrrûh eş-Şâtîbî (öl. 590/1194), *Hirzü'l-emani ve vechü't-tehâni (el-Kasidetü'ş-Şâtîbîyye)*, Arapça, 1145/1732, nesih, 19.2x13.5 12.5x7.8, (39b-94a) 47 varak 2 sütun 11 satır, ciltsiz, Kur'ân ilim (297.1)

1.33. (14391/1), Ali b. Süleymân b. Abdullah el-Mansûrî (öl. 1134/1721), *Tahrîrû't-turuki ve'r-rivâyeti fi ba'zi'l-âyâti min tarîk tayyibeti'n-neşr* (giriş sayfası altınla tezhip edilmiş, cetvelli) vakfeden: el-Hac Hüseyin b. el-Hac İsmail el-Erzurumi, Arapça, 1152/1739, nesih, 21x12 12.5x5.5, 50+2 varak 25 satır, deri, Tecvid (297.18), şahıslardan bağış gelen yazma eserler.

Ali b. Süleymân b. Abdullah el-Mansûrî, kırâât eğitiminde Mısır tariki olarak bilinen metodun Osmanlı'da yerleşmesi ve kökleşmesine vesile olan kırâât âlimidir. Aynı zamanda tahrîrat ilminde iki ekolden biri olan ve ruhsat ehli olarak görülen Medresetü'l-Mansûrî'nin kurucusudur.

³⁸ Bk. Fatih Çollak, "eş-Şâtîbiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/377-379.

Onun bu alanda yazdığı en meşhur eseri katalogda ismi zikredilen eserdir. Bu eser bazı kataloglarda *Risâle fî mâ yete'alleku bi ba'zi'l-âyâti min tarîki tayyibeti'n-neşr, Tertîbü'l-kırâât, Tahrîru't-turuk ve'r-rivâyât fî mâ teyessera mine'l-âyât fî vücûhi'l-kırâât* gibi isimlerle kaydedilmiştir.³⁹

1.34. (14391/2), Ali b. Süleymân b. Abdullah el-Mansûrî (öl. 1134/1721), *Hallü mücmilâti't-tayyibe*, vakfeden: el-Hac Hüseyin b. el-Hac İsmail el-Erzurumi, Arapça, 1148/1735, nesih, 21x12 12.5x5.5, 13 varak 25 satır, deri, Tecvid (297.18).

Bu eser Ali b. Süleymân el-Mansûrî'nin tahriratla ilgili bir diğer eseri olup, ismi *Hallü mücmeli't-tayyibe*'dir. İbnü'l-Cezerî'nin *Tayyibetu'n-neşr* adlı eserinde mücmel olarak zikredilen bazı hususları açıklamak için yazılmıştır.⁴⁰

1.35. (14449/2), ? (Müellif ve hattat tespit edilemedi), *Tarîkü'l-müte'allimi fî ilmi't Tecvîd* (kitabın baş kısmında 41. sayfadan 63. varaka kadar ve kitabın son kısmında 70 ile 90. varak arasında muhtelif konularda notlar var), Arapça, (t,y), Rik 'a, 21x16.5 17x13,5, 7 varak (63b-69a) bb, st. deri, Tecvid (297.18)

1.36. (16370/2), Şemseddîn Muhammed b. Muhammed el-Cezerî (öl. 833/1429), *el-Mukaddimetü'l-Cezerîyye Ebü'l-Hayr* Arapça, (t,y), talik nesih, 19,5x13 15,5x8, 5 varak 13 satır, karton, Tecvid (297. 18).

1.37. (16370/6), Ahmed b. Muhammed b. Musa el-Merâğî *Kitâbu Kavâ'idü'l-Bedriyye* (konu başlıkları kırmızı mürekkeble yazılmış), Arapça, 1101/1690, nesih, 19,5x13 12x7,5, 46 varak, 9 satır, karton, Tecvid (297. 18).

Eserde Kur'ân'ın tertibi ve vakıflar hakkında bilgi verilmektedir. Eser tam değildir.

5. Tecvid ve Kıraat İlimine Dair Osmanlıca Eserler

5.1. (79/11), ? (Müellif tespit edilemedi), *Risâletün fî Tecvîdi'l-Kur'ân*, hattat: Abdurrahman et-Tokadi, Osmanlıca, 1258/1842, Çorum Gülabi-bey Medresesi, talik kırması, 21,8x15,6 14,5x9, 12 varak 17 satır, karton, Kur'ân ilim (297.1).

5.2. (327/1), Hattat: Seyyid Musa b. Seyyid Ahmed, *Tecvid*, Osmanlıca, 1112/1700, nesih, 20,5x13,5 14x7, (1a-8b) 8 varak 21 satır, deri Tecvid, (297. 18) Ziyabey varisleri (03.04.1985).

5.3. (14187), Fahri Keyiflize, *Aşere Defteri* (cem metodu), Osmanlıca,

³⁹ Müellif ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Gökdemir, "Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/2017, 113-148.

⁴⁰ Gökdemir, "Ali b. Süleyman el-Mansûrî ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları", 130.

1365/1946, rik'a, 26x20 st. bb, 116 vaprak, bb. st karton, Tecvid, (297. 18) C.Ü. İlahiyat fakültesi devir (19.10.2016).

Kırâât-ı aşere eğitimi alan bir talebenin cem metoduyla kırâât vücûhatını, kıraat-ı aşere imam ve râvilerinin rûmuzlarını kullanarak yazdığı defterdir.

5.4. (14250/1), Hattat: Musa b. İbrâhim, *Kitâb fî A'dâdi'l-hurûf ve'l-kelimât li-kelâmi'l kadîm*, Osmanlıca, 1247/1832, nesih, 19x13 6.5x12.5, 4a-55b, 19 satır, deri Tecvid (297. 18), C.Ü. İlahiyat fakültesi devir (19.10.2016).

Oldukça eksik olduğu görülen ve tecvid bölümünde kayıtlı olan bu eserin konusuna uygun olarak Kur'ân ilimleri bölümüne kaydedilmesi daha uygundur.

5.5. (14365), (Müellif ve hattat tespit edilemedi, *Kitabü't-Tecvid (Kara-baş Tecvidi)*, Osmanlıca, 1340/1921, nesih, 16.5x11.5 13.5x6.5, 8 varak, 11 satır, ciltsiz, Tecvid (297. 18), şahıslardan bağış gelen yazma eserler.

5.6. (15464/1), ? (Müellifi tespit edilemedi), *Kavâ'id-i Kur'ân*, hattat: Şeyzâde, Osmanlıca, 1052/1642, harekeli nesih, 21x14.5 16x9, 31 varak 11 satır, karton, Kur'ân ilimleri (297.1) Hacı Hasan Akyol Efendi bağış.

5.7. (15464/2), Muhammed b. Kara Hoca El-İznikî, *Tecvîd-i Mutavvel*, hattat: Şeyhzade, Osmanlıca, 1052/1642, harekeli nesih, 21x14.5 16x9, 29 varak 11 satır, karton, Kur'ân ilimleri (297.1).

5.8. (16370/1), ? (Müellif tespit edilemedi), *Tecvid* (baş tarafı eksik, sonunda 2 sayfa *Kitabü'l-İt'ime*) hattat: Samed b. İbrâhim, Osmanlıca, 1115/1703, nesih, 19.5x13 15x9.5, 10 varak 14 satır, karton, Kur'ân ilimleri (297.18).

5.9. (16370/3) Saraçzade Hüseyin b. Muhammed es-Sivâsî, *Tercüme-i Mukaddimeti'l-Cezerîyye*, Osmanlıca, (t.y), Sivas nesih, 19.5x13 17x10, 12 varak, 15 satır, karton, Tecvid (297.18).

5.10. (16370/4) Saraçzade Hüseyin b. Muhammed es-Sivâsî, *Tercüme-i Mukaddimeti'l-Cezerîyye* hattat: Muhammed, Osmanlıca, 1182/1769, Sivas nesih, 19.5x13 15x8.5, 7+9 varak 3 varak, boş 17 satır, karton, Tecvid (297. 18).

16370/3 ve 16370/4 aynı müellife ait mükerrer eserlerdir. Cezerî mukaddimesinin Osmanlıca tercümesidir.

5.11. (16370/5), Müellif ve hattat tespit edilemedi, *Kitab-u Ri'âyeti't-tecvîd* (Konu başları kırmızı mürekkeble yazılmış Osmanlıca, (t.y), Nesih, 19.5x13 13x8, 31+8 varak, 9 satır, Karton, Tecvid (297. 18).

5.12. (16370/7), Müellif ve hattat tespit edilemedi, *Beyân-ı Tecvid-i Şerîf*, Osmanlıca, (t.y), Nesih, 19.5x13 15.5x8, 14 varak, 13 satır, Karton, Tecvid (297.18).

5.13. (79/11), ? (Müellif Tespit edilemedi), *Risâletün fî Tecvîdi'l-Kur'ân*,

hattat: Abdurrahman et-Tokadi, Osmanlıca, 1258/1842, Çorum Gülabibey Medresesi, talik kırmısı, 21.8x15.6 14.5x9, 12 varak 17 satır, karton, Kur'ân ilim (297.1).

5.14. (327/1), Hattat: Seyyid Musa b. Seyyid Ahmed, *Tecvid*, Osmanlıca, 1112/1700, nesih, 20.5x13.5 14x7, (1a-8b) 8 varak 21 satır, deri, Tecvid, (297. 18) Ziyabey varisleri (03.04.1985).

5.15. (14187), Fahri Keyiflize, *Aşere Defteri* (cem metodu), Osmanlıca, 1365/1946, rik'a, 26x20 st. bb, 116 vaprak, bb. st karton, Tecvid, (297. 18) C.Ü. İlahiyat fakültesi devir (19.10.2016).

Kırâat-ı aşere eğitimi alan bir talebenin cem metoduyla kırâat vücûhatını, kıraat-ı aşere imam ve râvilerinin rûmuzlarını kullanarak yazdığı defterdir.

5.16. (14250/1), Hattat: Musa b. İbrâhim, *Kitâb fi A'dadi'l-huruf ve'l-keimat li-kelemi'l kadim*, Osmanlıca, 1247/1832, nesih, 19x13 6.5x12.5, 4a-55b, 19 satır, deri, Tecvid (297. 18), C.Ü. İlahiyat fakültesi devir (19.10.2016).

Oldukça eksik olduğu görülen ve tecvid bölümünde kayıtlı olan bu eserin konusuna uygun olarak Kur'ân ilimleri bölümüne kaydedilmesi daha uygundur.

5.17. (14365), (Müellif ve Hattat tespit edilemedi), *Kitabü't-Tecvid (Karaş Tecvidi)*, Osmanlıca, 1340/1921, nesih, 16.5x11.5 13.5x6.5, 8 varak, 11 satır, ciltsiz, Tecvid (297. 18), şahıslardan başış gelen yazma eserler.

5.18. (15464/1), ? (Müellifi tespit edilemedi), *Kavâ'id-i Kur'ân*, Hattat: Şeyzade, Osmanlıca, 1052/1642, harekeli nesih, 21x14.5 16x9, 31 varak 11 satır, karton, Kur'ân ilimleri (297.1) Hacı Hasan Akyol Efendi başış.

5.19. (15464/2), Muhammed b. Kara Hoca el-İznikî, *Tecvid-i Mutavvel*, hattat: Şeyhzade, Osmanlıca, 1052/1642, harekeli nesih, 21x14.5 16x9, 29 varak 11 satır, karton, Kur'ân ilimleri (297.1).

5.20. (16370/1), ? (Müellif tespit edilemedi), *Tecvid* (baş tarafı eksik, sonunda 2 sayfa *Kitabü'l-İt'ime*) Hattat: Samed b. İbrâhim, Osmanlıca, 1115/1703, nesih, 19.5x13 15x9.5, 10 varak 14 satır, karton, Kur'ân ilimleri (297.18).

5.21. (16370/3) Saraçzade Hüseyin b. Muhammed es-Sivâsî, *Tercüme-i Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, Osmanlıca, (t.y), Sivas nesih, 19.5x13 17x10, 12 varak, 15 satır, karton, Tecvid (297.18).

5.22. (16370/4) Saraçzade Hüseyin b. Muhammed es-Sivâsî, *Tercüme-i Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, hattat: Muhammed, Osmanlıca, 1182/1769, Sivas, nesih, 19.5x13 15x8.5, 7+9 varak 3 varak, boş 17 satır, karton, Tecvid (297. 18).

16370/3 ve 16370/4 aynı müellife ait mükerrer eserlerdir. Cezerî mu-kaddimesinin Osmanlıca tercümesidir.

5.23. (16370/5), Müellif ve hattat tespit edilemedi, *Kitabu Ri'âyet't-tecvîd* (Konu başlıkları kırmızı mürekkeple yazılmış Osmanlıca, (t.y), nesih, 19.5x13 13x8, 31+8 varak, 9 satır, karton, Tecvid (297. 18).

5.24. (16370/7), Müellif ve Hattat tespit edilemedi, *Beyân-ı Tecvîd-i Şerîf*, Osmanlıca, (t.y), nesih, 19.5x13 15.5x8, 14 varak, 13 satır, karton, Tecvid (297.18).

Değerlendirme

Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi'nin kataloğunda kayıtlı tecvid ve kıraat ilmi ile alakalı eserleri şu şekilde tasnif ederek bir değerlendirme yapabiliriz:

Tecvid ilmi ile alakalı Müellifi belli olan ve olmayan yazma eserlerin genel toplam sayısı: 28'dir. Bunlardan Müellifi belli olan yazma tecvid eserlerin sayısı 15, müellifi belli olmayıp Arapça olarak yazılanların sayısı 6, Osmanlıca olarak yazılanların sayısı, 7 olmak üzere toplam 13 adettir.

Kıraat ilmi ile alakalı yazma eserlerin toplam sayısı, 14 olup, konu ile ilgili diğer Risâlelerin toplam sayısı 5'tir.

Bu tasnifte yer alan eserlere göre geçmişte Sivas ve çevresinde tecvid ve kıraat eğitiminin üç aşamalı olduğunu söyleyebiliriz. 1. Halk düzeyinde alınan tecvid eğitimi: Halk dilinde, *Karabaş Tecvidi* diye bilinen metotla yazılmış tecvid kitaplarından, Kur'ân okumasını öğrenenlerin iptidai eğitimle beraber elde ettiği bir bilgidir. İbtidâiye medreselerinde Kur'ân eğitimiyle birlikte hem pratik (mahrec talimiyle birlikte) hem teorik olarak verilirdi. Bu metot günümüze kadar gelmiş, halen Kur'ân kurslarında ve İmam Hatip Liseleri'nde uygulanmaktadır. Herkesin, namazları sahih olacak düzeyde bir eğitimle bu bilgiyi alması elzem görüldüğü için, halk arasında yayılmıştır. Buna yaygın tecvid eğitimi de denilebilir. 2. Daha ileri düzeyde medrese eğitimiyle birlikte alınan tecvid eğitimi: Bu düzeyde olanlara *ed-Dürrü'l-yetîm*, *Cühdü'l-mukill* gibi eserler okutularak daha detaylı ve geniş tecvid kültürüne vakıf olmaları sağlanırdı. Buna mesleki tecvid eğitimi de denilebilir. İmamlık, müezzinlik, ibtidâiyye muallimliği veya medrese eğitimini biraz daha ilerleterek mol-la denilen, belli düzeyde eğitim görmüş olanların almış oldukları tecvid eğitimidir. Günümüzde hizmet içi eğitimlerde, kısa süreli seminerlerde veya Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kısa süreli hizmet içi eğitim veren eğitim merkezlerinde kitap takip edilerek değil, pratik uygulama (maharic-i huruf ve tecvid tatbikatlı talim) sırasında bu eserlerdeki bilgiler öğren-cilere aktarılmaktadır. 3. yüksek düzeyde eğitim alanların veya kıraat-ı

aşere okumak için altyapı oluşturanların aldıkları tecvid eğitimi: Bunlar *İbnü'l-Cezerî Mukaddimesi*'ni ezberlemek ve şerhlerini okumak suretiyle tecvidin meselelerini etraflıca anlayıp illet ve ihtilaflarına vakıf olduktan sonra kıraat-ı aşere eğitimi alacak düzeye gelmiş olanlardır. Bu da günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın tashîh-i huruf eğitimi verdiği programlarda ve kıraat-ı aşere eğitimi öncesinde verdiği eğitimde uygulanmaktadır. Bundan sonra kıraat-ı aşere eğitimine İmam Şâtîbî ve İmam İbnü'l-Cezerî'nin eserleri okunarak devam edilir. Tam anlamıyla bir ihtisas eğitimi olan kıraat-ı aşere, takrib ve tayyibe ile tamamlanır. Bu eğitimi alan kişi, İstanbul Tarîki veya Mısır Tarîki'ne göre, aynı zamanda kıraat uygulamalarında ya azimet yahut ruhsat yönünü tercih etmeye bağlı olarak ya îtilâf ve sûfi yahut Şeyh Ataullah ve Mutkin mesleklerinden birini ihtiyar ederek kıraat eğitimini tamamlar.⁴¹ Bu bilgidен hareketle Ziyâ Bey Yazma Eserler Kütüphanesi'ndeki kırâat ilmine dâir yazma eserlerden yola çıkarak, geçmişte Sivas ve çevresinde Ali b. Süleymân el-Mansûrî'nin Osmanlı eğitim sistemine kazandırdığı Mısır Tarîki ve bu tarikin azimet yönünü tercih eden en-Nâ'imî'nin ortaya koyduğu Mutkin mesleki üzere kıraat eğitimin yapıldığını, söyleyebiliriz.

Sonuç

İslam'ın ilk günlerinden itibaren başlayan Kur'ân'ın okunması ve okutulması ile ilgili çabalar, erken dönemlerde kıraat, daha sonraki dönemlerde de tecvid alanında yazılan eserlerle taçlandırılmıştır. Geçmişten günümüze birçok kıraat ve tecvid eseri kütüphaneler aracılığı ile günümüze kadar ulaşabilmiştir.

12. yüzyılda Anadolu Selçukluları döneminde kurulan görkemli medrese binalarından en çok pay alan Anadolu şehirlerinden birisi Sivas'tır. Bu görkemli medreselerle bir ilim ve irfan şehri hüviyeti kazanan Sivas, medreselerinde yetişen ilim adamları, onları yetiştiren müderrisleri ve gerekli ilmî araştırmalar yapmaya imkân veren medrese kütüphanelerinin zengin kitap koleksiyonları sayesinde bu payeye ulaşmıştır. 12. yüzyıldan 16. yüzyıla kadar geçen zaman içerisinde şehrin ilim ve irfanına katkı sağlayan bu kütüphaneleri Şemseddîn-i Sivâsî zâviyesinde kurulan vakıf kütüphanesi, XVIII. yüzyılda vakfiyesiyle birlikte müstakil olarak kurulan Numan Efendi Kütüphanesi ve bunları 19. yüzyılda Yusuf Ziya Bey'in

⁴¹ Kıraat eğitiminde tarikler, meslekler ve meslek eğitimi ile ilgili temel eserler hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa Atilla Akdemir, *Kıraat ilmi Eğitim ve Öğretim Metodları*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.), 97; Gökdemir, Osmanlı Kıraat Eğitiminde Tarikler, Meslekler ve Mesleklerin Temel Eserleri, *Fatih Sultan Mehmet İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 13, (2019), 91-123.

gayretleriyle kurulan Dâru'r-Râha Vakfı kütüphanesi takip etmiştir. Yıkılan medreselerle birlikte yıkılan kütüphanelerin kaybolan kitaplarından bazıları muhtemelen halkın kendi imkânlarıyla oluşturdukları özel koleksiyonlarla korunmuştur. Zira halkın kendi eğitim, kültür ve maddi imkânlarına göre evlerinde oluşturdukları kitap koleksiyonlarını günümüzde hala Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi gibi geçmişle günümüz arasında köprü görevi gören diğer yazma eserler kütüphanelerine halk tarafından yapılan Arapça, Osmanlıca, Farsça, Fransızca ve diğer dillerde yazma ve matbu eser bağışlarından anlamaktayız. Türkiye'de önemli yazma eser kütüphanelerinden biri olan ve günümüzde Kültür ve Turizm Bakanlığı Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi adını taşıyan kütüphanede birçok ilim dalında yazılmış 2200'den fazla yazma eser bulunmaktadır. Kütüphaneye ait yazma eserler kataloğu üzerinde yaptığımız sayımla ulaştığımız bu sonuç, elbette nihai bir sonuç değildir. Çünkü söz konusu kütüphaneye halk tarafından yapılan bağışlar devam etmektedir.

Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi'nde hemen her ilim dalına ait yazma eserler bulunmaktadır. Temel İslam Bilimleri'nden tefsir, hadis, kelim, tasavvuf ve İslam tarihi gibi alanlarda da oldukça eski dönemlerden günümüze intikal eden eserler bu kütüphanenin tozlu raflarındaki yerini almıştır. Burada bulunan tecvid ve kıraat ilmi ile ilgili eserlerin bir kısmı yıpranmış, bir kısmının Müellifi belli değil, bir kısmı baş tarafından ve sonundan eksik olsa da müellif hattı olanları olduğu gibi, İstanbul yazma eserler kütüphanelerinde olan nüshaların bir nüshası olarak bulunanlar da vardır. Yani tahkik ve tashih çalışmalarında, eser incelemelerinde bu kütüphanedeki nüshaların da ilim adamları tarafından görülmesi bir ilmi araştırma zorunluluğudur. Özellikle müellif nüshası olarak kayıt altına alınmış eserler görülmeden yapılacak çalışmaların nâ tamam bir çalışma olarak kalacağını rahatlıkla söyleyebiliriz.

Kaynakça

- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat ilmi Eğitim ve Öğretim Metodları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2013.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/555. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Altunya, Hülya – Koyuncu, Adil. "Sivas Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi'nde Bulunan Mantık İlmine Dair El Yazması ve Matbu Eserler", *Mantık Araştırmaları Dergisi* 2/1-2 (2020), 63-152.
- Arslan, Durmuş. "Ebû Müzahim Musa b. Ubeydullah el-Hakanî ve Kasîdetü'r-Râiyye'sinin Tecvid Tarihindeki Yeri", *Turkish Studies* 13/25 (2018), 19-40.

- Çetin, Abdurrahman. “Şâtıbtî, Kâsım b. Fîrruh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/376-377. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Çetinkaya, Bayram Ali. “Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi İdeal Aydın ve Bürokrati Yusuf Ziya (Başara) Bey ve Ziya Bey Yazma Eserler Kütüphanesi”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 63-90.
- Çollak, Fatih. “eş-Şâtıbiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/377-379. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Demir, Halis. “Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesi'ndeki Fıkıhla İlgili Kitaplar ve Risâleler”. *Tahkik, İslâmî İlimler Araştırma ve Neşir Dergisi* 1/2 (2018), 187-232.
- Demirel, Ömer. *Osmanlı Dönemi Sivas Şehri*. Sivas: Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006.
- Gökdemir, Ahmet. “Ali b. Süleymân el-Mansûrî ve Osmanlı İlim Dünyasına Katkıları”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (2017), 113-148.
- Gökdemir, Ahmet. Osmanlı Kıraat Eğitiminde Şâz Kıraatler ve Yûsuf Efendizâde'nin Konuya Dair Tepkisi”. *Marife* 19/1 (2019), 67-81.
- Gökdemir, Ahmet. “Osmanlı Kıraat Eğitiminde Tarikler, Meslekler ve Mesleklerin Temel Eserleri”. *Fatih Sultan Mehmet İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 13 (2019), 91-123.
- Gökdoğan, Melek Dosay. “Selçuklular Döneminde Bilimsel Etkinliklerde Sivas'ın Yeri”. *Selçuklular Döneminde Sivas Sempozyumu Bildirileri*. ed. Kadir Pürlü vd. 206-225. Sivas: Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2006.
- Göztepe, Yüksel – Çınar, Fatih. “Sivas Ziya Bey Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tasavvufi Eserler”. *Akademiar Akademik İslam Araştırmaları Dergisi* 5 (2020), 13-46.
- İpşirli, Mehmet. “Minkârîzâde Yahya Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/ 114-115. İstanbul: TDV yayınları, 2005.
- Kaya, Abdullah. “Selçuklular Dönemi Sivas'ta İlmi Hayat ve İlim Adamları”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi (The Journal Of Intenational Social Research)* 1/2 (2008), 212-242.
- Michot, Yahya. “Akhisârî, Ahmed-i Rûmî”. *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. Ek-1 /60-62. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Mollaİbrahimoğlu, Süleyman. *Süleymâniye Kütüphanesi'nde Bulunan Yazma Tefsirler*. İstanbul: Süleymâniye Vakfı, 2002.
- Mutlu, N. Yücel, *Sivas'ta Kütüphaneciliğin Geçmişi ve Dârü'r-Râha (Ziya Bey) Kütüphanesi*, Ankara: 2016
- Öge, Ali. 18. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmindeki Yeri. İstanbul: Hacıveyszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- Özcan, Tahsin. “Saçaklızâde Mehmed Efendi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/368-370. İstanbul: TDV yayınları, 2008.
- Özkan, Halit. “Yusuf Efendizâde”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 44/41-42. Ankara: TDV Yayınları, 2013.

- Öztürk, Halil. “Ziya Bey Yazma Eser Kütüphanesindeki Akâid ve Kelâm Eserleri”. *Edebali İslamiyat Dergisi* 4/1 (2020), 1-39.
- Rukancı, Fatih. “Sivas Ziya Bey yazma Eserler Kütüphanesi”. *Türk Kütüphaneciliği Dergisi* 19/2 (2005), 278-281.
- Sarıtepe, Sümeyye. “Sivas’ta Kültürel Ortam ve Ziya Bey Kütüphanesi”. *Osmanlılar Döneminde Sivas Sempozyumu (21-25 Mayıs 2007) Bildirileri -III-*. 233-234. Sivas: Sivas Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü Yayınları, 2007.
- Sümer, Faruk. “Keykubad I”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/358. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Şahin Salih. *Kültür Tarihinde Sivaslı Bir Aile Sarıhatipzadeler*. Sivas: Buruciye Yayınları, 2011.
- Turan, Osmân. *Selçuklular ve İslamiyet*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1993.
- Türker, Ömer. “Neşşâr, Sırâceddin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/24-25. İstanbul: TDV yayınları, 2007.
- Üçer, Müjgan. *Güldeste-i Sivas Mekânlar ve İnsanlar I*. İstanbul: Sivas Belediyesi, 2017.
- Yüksel, Emrullah. “Birgivi”. *Türkiye Diyanet vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/194. İstanbul: TDV yayınları, 1992.

Sosyal ve Duygusal Öğrenme Bağlamında Ahlak Eğitiminde Dramanın Yeri

The Place of Drama in Moral Education in the Context of Social
and Emotional Learning

Macid YILMAZ

Doç. Dr. Hitit Üniversitesi Assoc. Prof., Hitit University
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology
Din Eğitimi Ana Bilim Dalı Department of Religious Education
Çorum | Türkiye Çorum | Turkey
macidyilmaz@hitit.edu.tr orcid.org/0000-0001-9479-3686

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 15 Mart 2021 Received | 15 March 2021
Kabul Tarihi | 09 Mayıs 2021 Accepted | 09 May 2021
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2021 Published | 30 June 2021

Atıf | Cite as

Yılmaz, Macid. "Sosyal ve Duygusal Öğrenme Bağlamında Ahlak Eğitiminde Dramanın Yeri [The Place of Drama in Moral Education in the Context of Social and Emotional Learning]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 9/1 (Haziran | June 2021), 181-205. <https://doi.org/10.51450/ilmiyat.897345>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Place of Drama in Moral Education in the Context of Social and Emotional Learning

Abstract: Education and training activities, which are an integral part of life, can achieve success with effective planning and applications. Today, religious and moral teaching in schools is not limited to these institutions thus must be given within the framework of the needs of the individual and society, taking into account the basic principles of social and emotional learning. On the other hand, teachers' not giving up traditional teaching methods in their classroom activities, interrupts the success in moral education. For the systematic development of students' social communication and emotional skills in moral courses, the methods and techniques applied in these courses should be considered in terms of social and emotional learning. The fact that teachers use different methods in these lessons has an important place in their motivational attitudes towards ensuring the participation of students in the learning process and the internalization of moral values.

In recent years, drama has emerged as a method the importance of which has increased in all education levels. Because the students' interest in moral issues and values that are processed with the drama method increases to a high level, and moral feelings can be experienced and realized. In this method, which prepares the ground for positive religious attitudes, students can use more than one sense and learn by living and having fun. Moral education in drama or drama in moral education is an active teaching method that increases students' social and moral awareness, strengthens their communication skills and group work habits, self-esteem, and increases interest in the lesson.

Education through drama offers a contemporary model that changes the classical meaning of the concept of education today and provides learning by living instead. Within the scope of this learning, it provides important opportunities for students in terms of learning by animating, observing and criticizing by experiencing drama in education. Classroom activities are considered as places where students can gain unique learning experiences. In the teaching of religion and morality in schools, the dimension of moral skills, habits and value is a necessity in addition to the dimension of providing students with knowledge.

Educational activities in schools have strong social, emotional and academic components. Students often learn not alone, but with their teachers, peers and encouragement from their families. In this process, emotions can facilitate or hinder children's academic participation, work ethic, commitment, and overall school success. In addition, in order for moral values to be internalized and transformed into behavior in daily life, children must learn by going through the correct cognitive processes, by doing and living in the context of social and emotional theory. Thus, students who absorb individual and social rules and values can reflect moral values in their daily life thanks to the moral thought and consciousness they gain in educational activities at school. For this reason, drama activities that are suitable for students' levels and attract their attention make teaching religion and moral issues more enjoyable. In the drama method, students do not learn by memorizing information, emotions and facts about life, on the contrary, they have the opportunity to construct these facts with others in a social environment.

Keywords: Religious Education, Moral Education, Teaching Method, Drama, Educational Drama

Sosyal ve Duygusal Öğrenme Bağlamında Ahlak Eğitiminde Dramanın Yeri

Öz: Hayatın ayrılmaz bir parçası olan eğitim ve öğretim etkinlikleri, etkili planlama ve uygulamalarla başarıya ulaşabilmektedir. Günümüzde okullarda yürütülen din ve ahlak öğretimi bu kurumlarla sınırlı olmayıp sosyal ve duygusal öğrenmenin temel ilkeleri dikkate alınarak birey ve toplumun ihtiyaçları çerçevesinde verilmek zorundadır. Diğer taraftan öğretmenlerin sınıf içi etkinliklerinde geleneksel öğretim yollarından vazgeçmemesi ahlak eğitimindeki başarıyı sekteye uğratmaktadır. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde öğrencilerin sosyal iletişim ve duygusal becerilerinin sistematik bir şekilde geliştirilebilmesi için bu derslerde kullanılan yöntem ve tekniklerin, sosyal ve duygusal öğrenme açısından ele alınması gerekmektedir. Din ve ahlak öğretiminde öğretmenlerin kazanımlara uygun olarak seçtiği yöntem ve tekniklerdeki çeşitliliğin, dersin başarısını artırmasının yanında öğrencilerin dini ahlaki gelişimlerini desteklemede de önemli bir rolü vardır. Son yıllarda drama yöntemi bütün eğitim kademelerinde önemi artan bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Olumlu dini tutumların elde edilmesine zemin hazırlayan bu yöntemde öğrenciler birden fazla duyu organını kullanmakta, yaşayarak ve eğlenerek öğrenebilmektedirler. Ahlak eğitiminde drama ya da dramada ahlak eğitimi, öğrencilerin sosyal ve ahlaki farkındalıklarını artıran, iletişim becerilerini ve grupla beraber çalışma alışkanlıklarını öz saygılarını güçlendiren, kendisini ve çevresini daha iyi anlamasını sağlayan aktif bir öğretim yöntemidir.

Drama yoluyla eğitim günümüzde eğitim kavramının klasik anlamını değiştiren ve onun yerine yaşayarak öğrenmeyi sağlayan çağdaş bir model sunmaktadır. Bu öğrenmeler kapsamında eğitimde drama yaşayarak canlandırarak gözlemleyerek ve eleştirerek öğrenme açısından öğrencilere önemli fırsatlar sunmaktadır. Sosyal ve duygusal açıdan bakıldığında dramanın ahlak eğitiminde kullanılması öğretim programlarının bütünüyle bir ögesi olarak değerlendirilebilir. Sınıf içi etkinlikler ise öğrencilerin özgün öğrenme tecrübeleri kazanabilecekleri yerler olarak değerlendirilmektedir. Okullardaki din ve ahlak öğretiminde derslerin öğrencilere bilgi kazandırma boyutu yanında ahlaki beceri, alışkanlık ve değer kazandırma boyutu bir gerekliliktir.

Okullardaki eğitim faaliyetlerinin güçlü sosyal, duygusal ve akademik bileşenleri vardır. Öğrenciler genellikle tek başlarına değil, öğretmenleriyle, akranlarının eşliğinde ve ailelerinin teşviğiyle birlikte öğrenirler. Bu süreçte duygular, çocukların akademik katılımını, iş ahlakını, bağlılığını ve genel okul başarısını kolaylaştırabilir veya engelleyebilir. Ayrıca ahlaki değerlerin içselleştirilmesi ve günlük hayatta davranış haline dönüşebilmesi için çocukların doğru bilişsel süreçlerden geçerek, sosyal ve duygusal kuramı bağlamında yaparak yaşayarak öğrenmeleri gerekir. Böylece bireysel ve toplumsal kural ve değerleri özümseyen öğrenciler, okuldaki eğitim etkinliklerinde kazandığı ahlaki düşünce ve bilinç sayesinde günlük hayatına ahlaki değerleri yansıtabilmektedir. Bu nedenle öğrencilerin düzeylerine uygun, onların ilgisini çekecek drama etkinlikleri, din ve ahlak konularının öğretimini daha eğlenceli hale getirmektedir. Drama yönteminde öğrenciler, bilgiyi, duyguları ve hayata dair gerçekleri ezberleyerek değil, aksine bu gerçekleri başkalarıyla sosyal alışverişi içinde inşa etme fırsatına sahip olurlar.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Ahlak eğitimi, Öğretim Yöntemi, Drama, Eğitsel Drama

Giriş

Eğitim, çağımızın sürekli gelişen ihtiyaçları karşısında kapsamı zenginleşen bir kavram haline gelmiştir. Bu kavramın uygulama boyutunda öğretim yöntemleri de farklılaşan bir görünüm sergilemektedir. Okuldaki tüm dersler ve uygulamalar çağın bireysel ve sosyal sorunlarını çözme konusunda toplumların dönüşen ve genişleyen ihtiyaçlarına cevap vermek durumundadır. Eğitim paradigmalarındaki bu değişiklikler, eğitimin amaçları, içeriği ve uygulaması, öğretmen ve öğrenci ilişkisi konusunda da birçok değişikliği beraberinde getirmiştir.

Toplumsal bir kurum olan okullar, çok sayıda öğrenci ve yetişkin insanları gün içerisinde bir arada bulundurmaktadır. Bu kadar insanın bir kurum çatısı altında bir arada bulunması sadece entelektüel, fiziksel becerileri değil, aynı zamanda sosyal ve duygusal becerilerinin yönetilmesi ve geliştirilmesini de gerekli kılar. Aile ortamındaki eğitiminde sosyal ve duygusal gelişimini yeterince karşılayamayan bazı öğrencilerin okulda bu eksik yönlerini geliştirmek ya da desteklemek mümkündür. Özellikle medyaya yansıyan haberler analiz edildiğinde, toplumda bireylerin duygularını ifade etme, problem çözme becerileri edinme, etkili dinleme becerilerine sahip olma, öfke ve arzularını doğru yönetme, karar verme becerisini kazanma gibi konularda ciddi sıkıntılar yaşadıkları gözlenmektedir.¹ Bundan dolayı eğitim alanında öğrencileri bu açılardan destekleyen bir yaklaşım ve içeriğe ihtiyaç olduğu görülmektedir. Öğrencilerin bu ihtiyacı eğer okulda karşılanmazsa ileriki hayatlarında sağlıklı sosyal hayat ve iletişim becerilerindeki eksikliğine dayalı çok sayıda problemin yaşanması muhtemeldir.²

Eğitimin önemli amaçlarından birisi çocukların gerekli bilgi, beceri ve temel anlayışları elde etmelerine, bununla beraber kişiliklerini geliştirmelerine yardım etmek şeklinde açıklanmaktadır.³ Bu süreçte öğretmenlerin eğitim ve öğrenme konusundaki bilgi ve tecrübeleri sınıfta öğrencilerin eğitsel süreçlerine yansımaktadır. Diğer taraftan eğitim tanımlarında geleneksel yaklaşım olarak bilinen bilgi ve becerileri sadece zihinsel olarak aktarmanın günümüz eğitimi için yetersizliği konuşulmaktadır. Zira eğitim sadece bilgi aktarmakla değil, yeri geldiğinde bu bilgilerin yaşamsal süreçlere dâhil edilmesi ve yeterli duyguların kazandırılması boyutuyla değer kazanmaktadır.

Okulda din ve ahlak konusunda öğrenmeler gerçekleştiren öğrenci-

¹ Mustafa Köylü, *Küresel Ahlak Eğitimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2006), 84-154.

² Abbas Türnüklü, "Okullarda Sosyal ve Duygusal Öğrenme", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi* 10/1 (2004), 138.

³ Firdevs Güneş, "Eğitimde Temel Kavramlar ve Çağdaş Yönelimler", *Eğitim Bilimlerine Giriş*, haz. Firdevs Güneş (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014), 4.

ler, bunu sosyal bağlarına, duygusal becerilerine, deneyimlerine, ilgi alanlarına, kişilik özelliklerine ve öğretmenin sınıf içinde uyguladığı öğretim yaklaşım/ yöntemler gibi çok sayıda faktöre bağlı olarak gerçekleştirirler. Sosyal ve duygusal yeterliklere sahip öğrencilerin hem okul ortamında hem de sosyal hayatlarında, duygusal uyum ve zihinsel sağlık açısından olumlu ilişkiler ortaya koyarak daha iyi bir performans sergiledikleri bilinmektedir.⁴ Fakat burada öğrenen açısından bilinmesi gereken önemli husus, akademik beceriler gibi, sosyal ve duygusal becerilerin de zamanla ve aşamalı bir şekilde geliştiğidir. Bu nedenle bu becerilerin okul ve öğretmenler aracılığı ile sürekli olarak günlük hayat bağlamında geliştirilmeleri gerekir.⁵ Özellikle ahlaki değerlerin öğrenilmesinde yukarıda sayılan değişkenlerin her biri önemli bir yere sahiptir. Bu değişkenlerden birisi de sosyal ve duygusal özellikleri dikkate alarak dersini kurgulayan öğretmenin uyguladığı öğretim yöntem ve teknikleridir. Eğitimin planlama boyutunu da öne çıkaran bu durum, öğretmenlerin ahlak eğitiminde kullandıkları etkili yöntem ve tekniklerin öğrencilerin anlamlı ve kalıcı öğrenmeleri üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğu gerçeğini ortaya koymaktadır.⁶

Öte yandan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB) öğretim programlarına baktığımızda; kazanımların bilişsel, duyuşsal ve beceriye dönük çeşitliliğe sahip olsa bile, bu kazanımların büyük oranda bilişsel nitelikte olduğu göze çarpmaktadır.⁷ Oysa günümüz eğitim bilimlerinde hâkim anlayışa göre, program geliştirme çabalarında kişilik gelişimi, sosyal beceriler ve duygu yönetimi becerilerinin sistematik bir şekilde beraber ele alınması önerilmektedir.⁸ Bu nedenle yapılandırmacı anlayışla tasarlanan din ve ahlak öğretimi, öğrencinin akademik başarılarının yanı sıra, duygusal ve sosyal alanda da gelişimlerini esas almak durumundadır.

1. Araştırmanın Problemi ve Yöntemi

Modern eğitim anlayışlarında öğrenenler, öğrenme ve öğretme süreçlerinde etkin bir rol üstlenirler. Bu nedenle sınıf ortamları sadece

⁴ Paulo A. Graziano vd. "The Role of Emotion Regulation and the Studentteacher Relationship in Children's, *Academic Success Journal of School Psychology* 45/1 (2007), 3-19.

⁵ Stephanie M. Jones-Suzanne M. Bouffard, "Social and Emotional Learning in Schools: From Programs to Strategies and Commentaries", *Social Policy Report* 24/4 (2012), 3.

⁶ Bk. Süleyman Akyürek, *Din Öğretimi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2010), 8-12; Ali Baltacı-Yusuf Aydın, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretim Yöntem ve Tekniklerine Yönelik Tutumları", *Eğitim ve Toplum Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2019), 13-37.

⁷ Yapılan bazı çalışmalarda %66 bilişsel %27 duyuşsal kazanımlardan söz edilmektedir. Bk. Süleyman Gümüüş, "İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının Hedefleri Üzerine Bir Değerlendirme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 613; Safınaz Asri, *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretiminde Öğretim Programı Ders Kitabı Uyumu* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011)

⁸ Colwill, I.-Gallagher, C. "Developing a Curriculum for the Twenty-First Century: The Experiences of England and Northern Ireland.", *Prospects* 37/4 (2007), 411-425.

bilgilerin aktarıldığı bir yer olmaktan öte, öğrencilerin aktif katılımının sağlandığı, gerçek hayat problemlerinin çözüldüğü, eleştirel düşüncelerin ve empatik yeteneklerin kazanıldığı yerdir. Sınıf içi etkinlikler, öğrencilerin özgün öğrenme tecrübeleri kazanabilecekleri yerler olarak değerlendirilmektedir.⁹ Bu sebeple eğitimde interaktif yöntem ve tekniklerin seçimi öne çıkmakta ve bu bağlamda öğrenciyi bireysel, sosyal gelişimleri açısından güçlendiren bir etkiye sahip olması yönüyle drama yöntemi önem kazanmaktadır. Okullarda dramanın kullanıldığı dersler, öğrencilere grup içi etkili iletişim, disiplin, dil kullanımı, sorumluluk, özgüven ve hareket becerileri konusunda yaşadıkları problemleri en aza indirebilmektedir.¹⁰ Dolayısıyla öğretmenlerin hitap ettiği öğrencilerin sosyal ve duygusal boyutlarına önem vererek öğretim uygulamaları esnasındaki konu ve kazanımlara uygun yöntem teknik seçimleri nasıl olacağı konusu her zaman üzerinde durulan bir konudur.

Bu açıklamalar doğrultusunda araştırmanın problemi, sosyal ve duygusal öğrenme kuramı temele alındığında, ahlak eğitiminde drama yönteminin kullanılmasının yahut ahlaki değer içeren dramalarla ahlak eğitimini yöntem ve içerik açısından zenginleştirmenin din öğretiminde eğitimciler ne gibi faydalar sağlayacağını ortaya koymaktır.

Araştırmanın yönteminde ise nitel araştırma deseni çerçevesinde, betimsel analiz modeli ve buna bağlı olarak doküman analizi tekniği tercih edilmiştir. Nitel araştırmalarda gözlem, görüşme ve doküman analizi gibi nitel veri toplama teknikleri kullanılabilir. Doküman analizi tekniğinde, konuyla ilgili sistematik olarak basılı ve dijital materyaller olmak üzere birçok belgeyi incelemek ve değerlendirmek söz konusudur.¹¹ Araştırma problemi doğrultusunda alandaki ilgili literatür taranarak, analiz edilen veriler incelenmiş ve yorumlanmıştır.

2. Sosyal ve Duygusal Öğrenmenin Ahlak Öğretimindeki Yeri

Okullardaki öğretme ve öğrenme faaliyetlerinin güçlü sosyal, duygusal ve akademik bileşenleri vardır. Öğrenciler genellikle tek başlarına değil, öğretmenleriyle, akranlarının eşliğinde ve ailelerinin teşvikiyle birlikte öğrenirler. Bu süreçte duygular, çocukların akademik katılımını, iş ahlakını, bağlılığını ve genel okul başarısını kolaylaştırabilir veya en-

⁹ Gürcü Koç-Melek Demirel, "Davranışçılıktan Yapılandırıcılığa: Eğitimde Yeni Bir Paradigma", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 27 (2004), 174-176.

¹⁰ Anthony Jackson, *Learning Through Theatre: New Perspectives on Theatre in Education*, Routledge Publications (London: 2002), 44.

¹¹ Hasan Şimşek-Ali Yıldırım, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011); Bilgen Kırıl, "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi", *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2020), 170-189.

gellebilir. İlişkiler ve duygusal süreçler nasıl ve ne öğrendiğimizi etkilediğinden, okullar ve aileler tüm öğrencilerin yararına eğitim sürecinin bu yönlerini etkili bir şekilde güçlendirmeye ihtiyaç duyarlar.¹²

Sosyal ve duygusal yeterliliğe sahip olmak, kişinin verimli bir hayat süreci bağlamında sosyal ilişkileri ve duygusal boyutları anlama ve yönetme becerilerini kapsar. Bu yönüyle ele alındığında öğrenme öğretme süreçleri, karşılaşılan sorunları çözme, iletişim kurma, yeni durumlara uyum sağlama ve sosyal-duygusal yeterlik hususlarında yardımcı olan bir süreç şeklinde incelenmektedir. Aynı zamanda bireyin sahip olduğu duyguları tanımayı ve yönetmeyi, etik ve sorumlu davranmayı, diğerkâmlığı, doğru kararlar verebilmeyi, sağlıklı ilişkiler kurabilmeyi ve olumsuz duygulardan kaçınmayı içermektedir. Özellikle okul çağındaki bulunan çocukların doğru davranışları içselleştirebilmeleri açısından sosyal duygusal öğrenme sürecindeki kazanımları oldukça değerlidir.¹³ Onların duygusal ve sosyal özelliklerindeki olumlu yöndeki gelişmeler, kaliteli bir hayata sahip olmak konusunda önemli adımlardır.

Sosyal ve duygusal öğrenme, eğitimin temel parçalarından birisini oluşturmaktadır. Özellikle öğretim programlarına yansıyan haliyle yüksek kaliteyi içeren sosyal ve duygusal öğrenme uygulamaları günden güne sınıf içi ve okul uygulamaları ile son on yıldan beri eğitimciler tarafından temel amaç olarak görülmektedir.¹⁴ Kavram olarak sosyal ve duygusal öğrenme; insanların sosyal amaçlarını elde edebilmek için, duyguları da içeren sosyal etkileşim becerilerinde kullandıkları zihinsel, davranışsal ve öz kontrol becerilerinden oluşan geniş bir çalışma alanı olarak açıklanmaktadır. Bu tür öğrenme becerilerinin doğasında irade gücüne dikkat çekilerek, başkasının düşünce ve duygularını anlayabilmek, olumlu içsel etkileşimi başlatabilmek, kızgın olduğu zaman kontrol dışı hareket etmektense sakin kalabilmeyi kapsamaya kadar bir dizi özelliklerin kazanılması söz konusudur.¹⁵

Bugün eğitim bilimcilerin önemle vurguladığı bir bakış açısına göre okullar öğrencilerin sosyal ve duygusal becerilerine sistematik olarak destek verip katıldıklarında, çocukların akademik başarısı artmakta, problemleri davranışların görülme sıklığı ise azalmaktadır. Ayrıca her

¹² Joseph Durlak vd., "The Impact of Enhancing Students' Social and Emotional Learning: A Meta-Analysis of School-Based Universal Interventions", *Child Development* 82 (2011), 406 vd.

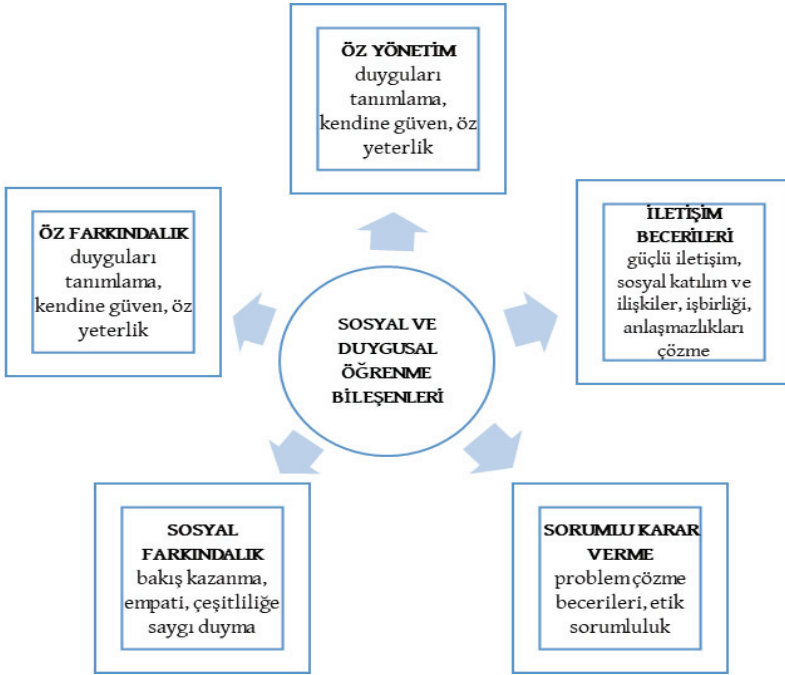
¹³ Serhat Arslan-Ahmet Akın, "Sosyal Duygusal Öğrenme Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması", *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25 (2014), 23-34.

¹⁴ Eva Oberle vd., "Establishing Systemic Social and Emotional Learning Approaches in Schools: A Framework for Schoolwide Implementation", *Cambridge Journal of Education* 46/3 (2016), 279-280.

¹⁵ Clark McKown, "Social-Emotional Assessment, Performance, and Standards", *The Future of Children, Social and Emotional Learning* 27/1 2017, 158.

bir çocuğu çevreleyen ilişkiler ağının kalitesi gelişmektedir. Bilgili, sorumlu ve şefkatli çocuklar yetiştirmenin zorluğu, okul gibi toplu eğitim ortamlarında, çocukların sosyal ve duygusal açıdan öğrenimini zenginleştirmek için, sürekli ve sistematik bir çalışmanın yürütülmesini gerektirmektedir.¹⁶

Dusenbury vd. sosyal ve duygusal öğrenmeyi açıklarken bu tür öğrenmenin kapsamlı beş bileşeni olduğunu ifade ederek bu bileşenlerin öz farkındalık, öz yönetim, sosyal farkındalık, ilişki becerileri, sorumlu karar verme gibi ana başlıklarından oluştuğunu söylemektedirler.¹⁷ Bahsi geçen bu beş bileşenin içeriğini ise aşağıdaki gibi göstermek mümkündür:



Şekil 1. Sosyal ve duygusal öğrenme bileşenleri

Duyuşsal öğrenmede başta kişinin olumlu veya olumsuz duyguları, karakteri, ahlakı, ilgileri gibi temel konular ele alınır. Bacanlı, duygusal kazanımların da içinde olduğu duygusal öğrenmeyi ve hedeflerini açıklarken bu öğrenmenin duygular, tercihler, seçimler, duygulanımlar, inançlar, beklentiler, tutumlar, takdir duyguları, değerler, ahlak (moral),

¹⁶ Bk. Maurice J. Elias vd., *Promoting Social And Emotional Learning: Guidelines For Educators*, (Alexandria, VA: Association for Supervision and Curriculum Development, 1997), 1-4.

¹⁷ Linda Dusenbury vd., *State Learning Standards to Advance Social and Emotional Learning: The State Scan of Social and Emotional Learning Standards, Preschool through High School*, (USA: Casel, 2011), 2.

etik vb. konulardan oluştuğunu söylemektedir.¹⁸ Duygusal zekâ boyutuna vurgu yapan ve insan hayatındaki yerini açıklayan Mayer ve Salovey ise bu kavramın bireye kazandırılmasıyla eğitimde dört temel becerinin elde edileceğine işaret eder.¹⁹ Yapısı ve iç dinamikleri sebebiyle din ve ahlak öğretimi açısından da önemli olan bu hususlar şunlardır:

- Duyguları doğru anlama, değerlendirme ve ifade etme becerisi
- Bireyin duygusal ve zihinsel gelişimine yol açan duyguları kontrol edebilme becerisi
- Düşünme faaliyetlerini kolaylaştıran duyguları ortaya koyma ve ulaşma becerisi
- Çevresindeki duyguları fark etme ve duygularla ilgili uyarıcı mesajları algılama becerisidir.

Diğer taraftan eğitimin toplumsallaştırma özelliği vardır ve öğrenciler, beraber zaman geçirdiği diğer öğrencilerle etkileşim içerisinde olmak suretiyle onlardan duygu, tutum ve davranış yönüyle etkilenirler ve sosyal çevresiyle uyumlu davranışlar sergilemeye başlarlar.²⁰ John Dewey toplumda insanların birbirinden öğrendiğine dikkat çekerek bireylerin sosyal etkileşim sonucu düşüncelerini ve tecrübelerini paylaşarak kendine ait bir bellek oluşturduğunu vurgulamıştır.²¹ Okullar ise küçük bir toplum olarak ele alınabileceğinden bu eğitsel ortamlar öğrenciler için anlam ifade eden faaliyetler içinde birlikte çalışarak problem çözmenin öğretildiği yerler durumundadır.

Sosyalliğin bu kadar öne çıktığı bir dünyada öğrencilerin kendilerini geliştirebilmeleri için dürtülerini kontrol etmek, duyguları anlamak ve yorumlamak, kendilerini motive etmek, çevre ile iyi ilişkiler kurmak, okula ve topluma karşı olumlu tavırlar geliştirmek gibi sosyal ve duygusal becerilerle donanmaları gerekir.²² Esasen okullarımızda verilen din ve ahlak eğitiminde sosyal ve duygusal kazanımlara dair bazı hususlar öğretim programlarının açıklamalarında görüldüğü üzere önemsenmektedir. Yukarıda bahsedilen sosyal ve duygusal öğrenmenin beş yeterlik boyutunda vurgulanan içeriklerin ve öğretim yöntemlerinin gözden geçirilmesi suretiyle derslerin bireyin ihtiyaçlarına cevap verecek özelliklere kavuştu-

¹⁸ Hasan Bacanlı, *Duyuşsal Davranış Eğitimi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2006), 10.

¹⁹ John D. Mayer-Peter Salovey, "What is Emotional Intelligence", *Emotional Development and Emotional Intelligence*, ed. P. Salovey-D. Sluyter (New York: Basic Books 1997), 10-12.

²⁰ Nuray Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2012), 223-227.

²¹ İsa Korkmaz, "Sosyal Öğrenme Kuramı", *Eğitim Psikolojisi*, haz. Binnur Yeşilyaprak (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2007), 199.

²² Rosemarie O'Conner vd., Research report: A review of the literature on social and emotional learning for students ages 3-8: Characteristics of effective social and emotional learning programs (part 1 of 4) (Regional Educational Laboratory Mid-Atlantic (ED); ICF International, 2017), 1-2.

rulması hem Türk Milli Eğitiminin genel amaçları hem de dersin amaçları açısından benzerlik göstermektedir.²³ Türk milli eğitim sisteminin genel yönetim yapısı içerisinde karar vericilerin yanı sıra, okuldaki uygulayıcıları olan öğretmenlerin bu konudaki sorumlulukları ise göz ardı edilemez. Konuya bir başka açıdan yaklaşıldığında sosyal ve duygusal öğrenmenin, eğitimin temel parçalarından birisini oluşturduğu söylenebilir. Özellikle öğretim programlarına yansıyan haliyle yüksek kaliteyi içeren sosyal ve duygusal öğrenme uygulamaları, gündün güne sınıf içi ve okul uygulamaları ile son on yıldan beri eğitimciler tarafından ulaştırılması gereken temel amaç olarak görülmektedir.²⁴

Geçtiğimiz yüzyıllarda sanayi devrimine kadar çocuklar çevresindeki yetişkinleri izleyerek ve onlarla çalışarak dini hayata ait beceriler kazanırken sonraki süreçte kırsaldan kente göç hızlanmış ve yaşamında ailesi ile daha az zaman geçiren çocuğa bu tecrübenin aktarımı sekteye uğramıştır. Günümüze geldiğimizde modern yaşam biçimleri çocukların aile, komşu ve akrabalarıyla iletişimini daha da azaltmış ve kendisine ahlaki değerleri öğretebilecek yetişkinlerle olan etkileşimi çok sınırlı olduğu için bu ihtiyacı karşılanması görevini okulun sorumluluğuna devretmişlerdir. Dolayısıyla din ve ahlak öğretimi bu ihtiyacı görmezlikten gelemeyiz. Bu bilgilerden hareketle DKAB öğretmenlerin bunu derslerine taşıyarak ve özellikle ergenler açısından sosyal ve duygusal becerileri öğretmesi gelişimsel bir görev olarak kritik önem taşımaktadır. Zira din ve ahlak öğretimi sadece bilgi aktarmak olarak görülmemeli, bunun yanında bireylerin zihin ve gönül dünyasına ulaşarak onların davranışlarını, tutumlarını, karakterini ve kişiliğini iyi yönde geliştirmeyi hedeflemelidir. Bu hedeflerin gerçekleşmesinde örgün öğretimde yer alan DKAB dersleri, drama yöntemi gibi sosyal ve duygusal öğrenmeye uygun, doğru öğretim yöntemlerini kullanarak, okulda ahlak öğretiminin etkinliğini artırmayı başarabilir.

Nitelikli bir ahlak öğretimi için sosyal ve duygusal öğrenmenin önemi ne değindikten sonra, drama yönteminin yapılandırma öğrenme yaklaşımı açısından da uygun bir yöntem olduğunu belirtmekte yarar vardır. Çünkü drama ve benzeri aktif öğretim yöntemlerinde bilgiyi kendi dünyasında yapılandırma ihtiyacı bireyin çevresi ile etkileşimi sırasında elde ettiği yaşantılardan anlam çıkarmaya çalışırken doğrudan ortaya çıkar. Bu süreç insanların ayrılmaz parçası olan sosyal bağlamdan ve duygulardan bağımsız gerçekleşmez.

²³ Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı* (2018), 1-5.

²⁴ Oberle vd., "Establishing Systemic Social And Emotional Learning ...", 6-7.

Yapılandırmacı yaklaşım, son çeyrek asırda eğitim, etik, politika ve dünya görüşlerini en çok etkileyen felsefelerden biridir.²⁵ Dünyada birçok ülkede öğretim programlarında vurgulanan araştırmacı, sorgulayıcı, işbirliğine dayanan öğretim yöntemleri gibi uygulamaların temelinde yapılandırmacı öğrenme kuramı yer almaktadır.²⁶ Bu kuramın temelinde öğrenme ve öğretme süreçlerinin, dinamik ve karmaşık bir yapıya sahip olduğu vurgulanmaktadır. Öğrenme olayının nasıl gerçekleştiğine dair birçok öğrenme teorisi literatürde yer almakta ve bu teorilerden birisi olan yapılandırmacı öğrenmede bireyin keşfederek ve anlamlandırarak öğrendiği vurgulanmaktadır. Öğrenme olgusunun, insanın kendi yaşantısı ve çevresi ile etkileşimine dayalı olarak meydana geldiği gerçeği bütün bilim dallarını kapsamaktadır.²⁷ Bilişselciliğe bağlı olarak geliştirilmiş olan yapılandırmacı yaklaşımda birey, mevcut sosyo kültürel bağlamda konuyla ilgili çok boyutlu tartışmalara, etkinliklere katılarak bilgiyi zihin dünyasında yapılandırabilir.²⁸ Yani öğrenme hem bağlamsal hem de toplumsal bir etkinlik olarak görülür.

Yapılandırmacı öğrenme yaklaşımı din ve ahlak öğretimini birçok yönden ilgilendirmekte, özellikle sınıf içi etkinlikler, öğretmen tutumları ve seçilen öğretim yöntemleri açısından önemli katkılar sunmaktadır. Çünkü doğası gereği öğrenme faaliyeti gerçek ortamlarda ve karmaşık süreçlerde gerçekleşmektedir. Öğrenenlerin bilgiyi temelden kurgulandığını belirten yapılandırmacılık yaklaşımına göre; öğrenci bilgiyi etkin bir şekilde oluşturarak kendi zihinsel şemalarını oluşturur. Dolayısıyla okulda öğrenciler kendi öğrenme faaliyetlerine etkin olarak katıldıklarında elde ettikleri bilgiler kalıcı anlamlı hale gelmektedir.²⁹ Bu nedenle yapılandırmacı öğrenme yaklaşımında öğretmenler, iş birliğine dayalı öğrenme ortamlarını desteklemeli, çoklu bakış açıları ve aktif öğrenen merkezli sınıf uygulamalarını daha çok tercih etmelidir. Bu şekilde öğretim hedeflerinin gerçekleşebilmesi için yeterli koşulları sağlamak mümkündür.³⁰

Örgün öğretimde hâkim olan geleneksel din eğitimi anlayışında, konu

²⁵ Mehmet Arslan, "Eğitimde Yapılandırmacı Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 40/1 (2007), 43-50.

²⁶ Fitnat Köseoğlu-Halil Tümay, *Bilim Eğitiminde Yapılandırıcı Paradigma* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2013), 6 vd.

²⁷ Ali Sabancı, "Sınıf Yönetiminin Temelleri", *Yapılandırmacı Yaklaşımına Göre Sınıf Yönetimi*, haz. Mustafa Çelikten (Ankara: Anı Yayıncılık, 2008), 31.

²⁸ Nurettin Şimşek, "Yapılandırmacı Öğrenme ve Öğretime Eleştirel Bir Yaklaşım", *Eğitim Bilimleri ve Uygulama Dergisi* 3/5 (2004), 124.

²⁹ Eda Erdem-Özcan Demirel, "Program Geliştirmede Yapılandırmacılık Yaklaşımı", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23/23 (2002), 81-82.

³⁰ Mahmut Zengin, *Yapılandırmacılık ve Din Eğitimi İlköğretim DKAB Öğretim Programlarının Değerlendirilmesi ve Öğretmenin Görüşleri Açısından Etkililiği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2010), 169.

odaklı bir din öğretimi yapılmakta ve bu içerik çoğu zaman öğrencilerin ilgisini çekmemektedir. Dersin kazanımları, kapsamı ve uygulanışı öğrencilerin günlük hayatında karşılaşılabilecek durumlara uygun bir özellik göstermek durumundadır. Bu durumda öğrencinin gelişim seviyesine, ilgisine ve beklentisine odaklanmış bir din eğitimi yaklaşımı, ahlaki değerlerin öğrenilmesi konusunda bizi daha başarılı hale getirecektir. Dersteki ünitelerin işlenişinde günlük hayattaki dini konu ve içeriklerle öğrencilerle etkileşim içerisine sokularak derse bir dinamizm katılabilir.³¹ Bu açıdan bakılacak olursa uygun konu ve kazanımlarda drama yöntemi ve içerdiği çeşitli teknikleri öğretmenin başarısını artırabilir. Özellikle bazı ahlaki değerlerin öğretilmesinde ve öğrencinin dünyasında yapılandırılmasında dramanın kullanılması öğrencinin gerçek hayat tecrübelerini tanıması açısından kayda değerdir. Sosyal ve duygusal öğrenme gibi yapılandırmacı öğrenme sürecinde de ahlaki bilgi ve değerlerle ilgili olarak öğrencilerin ne öğrendiği ve nasıl öğrendiği üzerinde önemle durmak gerekmektedir.

Yapılandırmacı öğrenme anlayışı açısından bakıldığında DKAB programının temel bir unsuru olan öğrenme-öğretme sürecinin başarısı, kazanımlara yönelik etkinlikler hazırlanırken öğretmenin daha etkili bir öğrenme ortamının nasıl oluşturulabileceği sorusunda kilitlenmektedir. Bu önemli soru öğretim yöntem ve tekniklerin yerinde ve doğru kullanımı konusuyla ilişkilendirilmesi gereken bir sorudur. Bu amaçla öğrenme-öğretme sürecine öğrenciyi katan, yaparak yaşayarak öğrenmesini sağlayan birey merkezli yöntem ve tekniklere yer verilmesi, yapılandırmacı bir öğrenmenin sağlanmasında önemli bir yere sahiptir. Drama yöntemi ve içerdiği teknikler, öğrencilerin bu tecrübe fırsatlarına ulaşmasını kolaylaştırmaktadır. Dolayısıyla ahlaki bilgi ile çevre arasındaki etkileşim bu yolla öne çıkarılmış olur. Öte yandan DKAB öğretim programlarında yapılandırmacılığın yanında beceri temelli eğitimin önemi de vurgulanmaktadır. Bu yaklaşımla program derslerde salt bilgi öğretiminin ötesinde kazanılan bilgilerin uygulanmasını da amaçlamaktadır. Bu noktadan hareketle özellikle ahlaki değerlerin öğrenilmesinde/beceriye dönüşmesinde dramanın eğitsel gücünden faydalanmak gerekmektedir.

3. Eğitimde Drama Yöntemi ve Önemi

Bireyi merkeze alan modern eğitim anlayışında öğrenme olgusunun zekâ, duyuşsal ve sosyal boyutu daima ön planda tutulur. Okuldaki eğitimde derinlikli ve çok boyutlu öğrenmeler sağlayabilmek için çocuğun

³¹ Zengin, *Yapılandırmacılık ve Din Eğitimi...*, 165.

bütün duyularına hitap ederek eğitim sürecine dahil etmek, eskiden beri vurgulanan bir husustur.³² Ayrıca bir dersin işlenişinde ne kadar farklı yöntemlere başvurulursa öğrenme süreci o kadar kalıcı olur. Öğretmenin tercih ettiği yöntemlerin çeşitliliği öğrencinin daha çok duyu organını harekete geçirir. Eğitimdeki bu çok boyutlu yaklaşım dramının ruhuyla da örtüşmektedir. Özellikle eğitsel drama uygulamaları yapılırken ahlaki konularda çok yönlü bir bakış ve duygu kazanma söz konusudur. Örneğin dramaya katılan çocuklar sözel, işitsel, bedensel ve içsel zekâ türleri oldukça aktif durumdadır. Bu nedenle çok boyutlu eğitim anlayışı açısından eğitici drama etkinlikleri en işlevsel yöntemlerden birisidir.³³ Kavramsal açıdan ise drama, doğaçlama ve rol oynama gibi çeşitli tekniklerden yararlanmak suretiyle grup çalışmasına dayanan katılımcıların bir yaşantı durumunu; olayı, fikri, soyut bir anlatımı bilişsel boyutta yeniden düzenleyerek gözlem, deneyim, duygu ve yaşantıların anlamlandırılarak gözden geçirildiği oyuna dayalı canlandırmalar olarak açıklanabilir.³⁴

Eğitimde dramının nerede kullanılacağına gelince, esasen bütün derslerin müfredatında yer alan konular drama yöntemi ile işlenebilir. Hayat bilgisi, Türkçe, Sosyal bilgiler, DKAB, tarih vb. dersler başta olmak üzere müfredattaki tüm derslerde dramaya uygun içerik ve kazanımlar bulmak mümkündür. Çünkü dramının temelinde yaratıcılık vardır. Burada hem öğretmenin hem de öğrencinin yaratıcılığı, konu ve yöntemle yakınlığı önemlidir. Drama lideri olan öğretmenin yenilikçi ve yaratıcı özellikleri çalıştığı gruba aktarabilmesi, dramadan verimli sonuçlar alınabilmesi için aranan bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır.

4. Ahlak Eğitiminde Drama veya Dramada Ahlak Eğitimi

Bugün gerek resmî eğitim kurumlarında gerekse okul dışındaki sosyal alanlarda yapılan ahlak eğitiminin verimliliği tartışma konusudur. Bu konudaki harcanan emek ve milli sermaye çoğu zaman faydaya dönüşmemektedir. Eğitim kurumlarımızdaki din ve ahlak eğitimine gelince, bu derslere karşı öğrenci ilgilerinin düşük olduğu gözlemlenmektedir. Barrow'a göre ahlaki öğretmek, zorunluluktan ziyade ahlaki davranışın özverili bir şey olduğuna inandığımızı öğrencilerimize hissettirerek öğretmektir. Bu ise ancak sorumluluk duygusuyla bağımsız ve bilinçli bir şekilde, diğer insanlara zarar vermeyen şeyi yapmaya çalışmaktır.³⁵

³² Mustafa Kılıç, "Öğrenmenin Doğası", *Eğitim Psikolojisi*, haz. Binnur Yeşilyaprak (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2007), 164- 165.

³³ Alev Önder, *Yaşayarak Öğrenme İçin Eğitici Drama* (Ankara: Nobel Yayınları, 2010), 19.

³⁴ İnci San, "Yaratıcılığı Geliştiren Bir Yöntem ve Yaratıcı Bireyi Yetiştirme Bir Disiplin: Eğitsel Yaratıcı Drama", *Yeni Türkiye Dergisi* 7 (1996), 148-150.

³⁵ Robin Barrow, "The Erosion of Moral Education", *International Review of Education* 41/1-2

Milli Eğitim Bakanlığının ülkemizde uyguladığı din ve ahlak öğretimi, 1982 yılından beri zorunlu olarak ilk ve orta dereceli okullarda yürütülmektedir. Öğretmen yetiştirme politikaları, öğretim programları ve ders kitapları hakkında birçok olumlu gelişme yaşanmakla beraber bu derslerin işlenişinde ve öğrenci bilgilerinde çeşitli sorunlarla karşılaşmaktadır. Araştırmanın konusu ile ilgili olan sorunların bazıları şunlardır:

- Derse karşı azalan öğrenci ilgisi
- Duyuşsal kazanımları öğretmedeki zorluklar
- Öğretmenlerin yöntem konusundaki yetersizlikleri
- Öğretim materyallerindeki yetersizlikler
- Teorik ağırlıklı derslerin günlük hayatla ilişkilendirilememesi vs.

Yukarıda sayılan olumsuzlukların büyük çoğunluğunun geleneksel ahlak eğitimi paradigmasına sahip öğretmenlerin, öğrencilere sadece bilgi vermeye dayalı yaptığı derslerin neden olduğu söylenebilir.³⁶ Oysa ahlaki değerlerin içselleştirilmesi ve günlük hayatta davranış haline dönüşebilmesi için çocukların doğru bilişsel süreçlerden geçerek, sosyal ve duygusal kuramı bağlamında yaparak ve yaşayarak öğrenmeleri sayesinde olur. Bu şekilde bireysel ve toplumsal kural ve değerleri özümseyen öğrenciler, okuldaki eğitim etkinliklerinde kazandığı ahlaki düşünce ve bilinç sayesinde günlük hayatına ahlaki değerleri yansıtılabilmektedir. Bu nedenle öğrencilerin düzeylerine uygun, onların ilgisini çekecek drama etkinlikleri, din ve ahlak konularının öğretimini daha eğlenceli hale getirmektedir.³⁷ Öte yandan din gibi özel bir alandaki öğrenmeler kişisel ve toplumsal açıdan değerlendirildiğinde, yaşanan hayatla iç içe olduğu için bilişsel, duyuşsal ve beceri boyutlarının hepsini kapsar. Diğer bir ifadeyle sosyal hayat derslerdeki ahlaki bilginin pratik hayata dönüştüğü yerlerdir. Öğrenciler öğrenme sürecine bilgi, duygu ve olguları ezberleyerek değil, bu gerçeklikleri başkalarıyla sosyal alışveriş içinde inşa ederler.³⁸

Sosyal ve duygusal öğrenmeyi dikkate alan ahlak eğitiminin hitap ettiği en önemli gelişim dönemi ergenliktir. Ergenlikle birlikte sosyalliğini gittikçe artıran bireyler, duygu dünyalarında da gelişimleri fark ederler. Bilhassa lise dönemindeki öğrencilerin din ve ahlak eğitimlerinde bireysel gelişimlerini desteklemenin yanı sıra, sosyalleştirici ve duygu dün-

(Springer: 1995), 27.

³⁶ Cemil Oruç, "Okul Öncesi Dönem Çocuğunda Ahlaki Değerler Eğitimi", *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi* 1/2 (2010), 53.

³⁷ Fatma Göçmen, *Okul Öncesi Dönem Çocuklarda Dramayla Ahlak Eğitimi: Yardımlaşma* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 86.

³⁸ Nina Wallerstein, "Problem-Posing Education: Freire's Method for Transformation", *Freire for the classroom: A Sourcebook For Liberatory Teaching*, ed. I. Shor (New Hampshire: Boynton/Cook Publishers, 1987), 34.

yalarını zenginleştirebilecek bir öğretime ihtiyaç duyulur. Bu duruma dikkat çeken Gervais, dramanın okullarda mutlaka kullanılmasını önermekte ve içsel kafa karışıklığı ile karakterize olan öğrencilerin (özellikle ergenlerin), çok sayıda yeni bilgi ve ahlaki alışkanlıkları sorgulamak, analiz etmek ve yeniden şekillendirmek için arayış içinde olduklarını ifade etmektedir. Ahlaki öğrenmeye ilgi duyan genç kişilikler, bu öğrenmenin yaşantıya dönüşmesi ve içselleştirilmesi için çaba harcarlar. Öğretmen dersin konularını işlerken öğrencilerinin duruma, zamana ve yere duyarlı hale gelmesi için ahlaki değer ve erdemler konusunda kavramsal çerçevesini genişletebilmeli, önceki deneyimlerine ve mevcut duygularına etki edebilmelidir.³⁹

Drama yoluyla ahlaki eğitimde erdemler ve ilkeler vücutta yerleşik duygularla ilişkilendirilir. Bireyler eş zamanlı olarak belirli bir durumsal ve kültürel bağlamda fiziksel, duygusal, entelektüel ve ruhsal kapasitelerini devreye sokarak, ahlaki değerler konusunda öğrenmeler gerçekleştirirler ve şuurlu bir şekilde belleklerine eklerler. Böylece çocukları ahlaki deneyime başlatırız.⁴⁰ Elbette bu deneyim başka yöntemlerle de sağlanabilir, fakat dramayla ortaya konan bir durumu yazılı bir (hikâye, örnek olay, kıssa gibi) anlatıdan en açık şekilde ayıran şey, onun canlandırılmış olmasıdır. Bu tür canlandırmaların aktörü yahut izleyicisi olmak, onlara hayal gücümüzden çok gözlerimizin önünde tanık olmak önemli bir fırsattır. Özellikle ahlaki ikilemlerin konu edinilerek kurgulanan drama yöntemiyle işlenmesi en çok tercih edilen yol gibi görünmektedir.⁴¹ Bu ikilemlerde gerçek hayat hikayelerini dramada kullanan öğretmenler öğrencinin ahlaki gelişimini ve dini düşüncesini geliştirecek fırsatlar yakalayabilirler.

Dramanın din ve ahlak öğretimindeki hedeflerine gelince; öğrencilerde eleştirel düşünme yeteneği yaratıcılık sosyal gelişim ve birlikte çalışma yeteneği çeşitli iletişim becerilerini geliştirmek için de kullanılabilir. Ayrıca ahlaki değerleri yaşayarak deneyimleyen öğrencilerin moral ve manevi değerlerinin gelişmesine katkı sağlar. Problem çözme ve karşılaşılan problemleri yeni bakış açısıyla ele alma, hoşlanılmayan durum olay ya da olgularla başa çıkma yollarını keşfetme, içinde yaşanan dünyayı daha somut olarak kavrama, soyut kavramları ya da yaşam örneklerini somutlaştırma da dramanın ulaşmak istediği hedeflerdendir.⁴²

³⁹ Marie Gervais, "Exploring Moral Values With Young Adolescents Through Process Drama", *International Journal of Education & The Arts* 7/2 (2006), 4-5.

⁴⁰ Gervais, "Exploring Moral Values With Young Adolescents Through Process Drama", 4.

⁴¹ Jackson, *Learning Through Theatre...*, 25.

⁴² Engin Karadağ-Nihat Çalışkan, *Kuramdan Uygulamaya İlköğretimde Drama* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2008), 78-79.

Dramayı izlemek yerine icra ederken, deneyimin ahlaki potansiyelinde benzerliklerin yanında önemli farklılıklar da vardır. Tekrarlamanın güçlü eğitici gücü vardır ve bunun sonucu olarak diyalogları ezberlemenin duygu ve zekâ üzerindeki gücü yabana atılmayacak kadar önemlidir. Oyuncularda olduğu gibi özellikle diyalogların ezberlenmesi esnasında beyin fiziksel olarak aktif ve duygusal olarak meşgul olduğu için bireyin öğrenmesi canlı ve kalıcıdır. Bir oyunda bir aktör tarafından aktif olarak yaşandığı zaman tecrübe edilen olay hem ahlaki inanç hem de ahlaki eylem için ham veriler haline dönüşür.⁴³

DKAB öğretim programında soyut ilke, kavram ve benzetmelerin geniş yer kapladığı görülmektedir. Din ve ahlak öğretiminde drama yöntemi yazılı bir metne bağlı ya da yazılı bir metne bağlı olmayan drama şeklinde uygulanabilir. Yazılı drama metinleri seçiminde bu konudaki tarihi, edebi, dini literatür taranarak eğitim düzeylerine göre özellikle ahlaki içerikli (klasik ya da güncel) hikayeler bulunmalıdır. Ayrıca İslam medeniyetinde yar almış örnek tarihi şahsiyetlerin hayat hikayeleri konu edinilebilir. Yazılı metne bağlı olmayan drama etkinliklerinde ise öğrencilerin doğaçlama yoluyla sözel anlatım ve yorumlama becerilerinin geliştirilmesi beklenir. Herhangi bir ahlaki değer ya da kavramın öğrencilerin kendi fikirlerinden hareketle özgürce doğaçlama yoluyla ifade etmesi sağlanır. Diğer taraftan DKAB derslerinde ahlaki değer ve kavramlar drama ile işlenirken, katılımcı öğrencilerin sadece zihinsel yetenekleri değil, bunun yanı sıra bazı sosyal becerilerin olup olmadığına bakılmalıdır.

Öğrenciler eğlenceli öğrenme ortamlarında daha kolay öğrenmektedirler. Önceki yüzyılda öğretmenlerin tercih ettiği cezalandırıcı, boyun eğen ve sessiz sınıf ortamı bugün yerini eğlenceli, paylaşımcı, sürdürülebilir ve açık öğrenme ortamlarına bırakmıştır. Öğrenme sürecinde öğrencilerin eğlenceli zaman geçirmeleri ya da eğlenerek öğrenmeleri sadece kalıcı öğrenme konusunda değil aynı zamanda öğrenenlerin motivasyonlarını sağlama konusunda da önemli bir etkidir.⁴⁴ Ahlaki drama etkinliklerine katılan öğrenciler bu süreçte dramada geçen olayları ve ilişkileri keşfederek derinlemesine öğrenirler. Kendi hayatlarındaki bilgi ve tecrübelerini dramada hayali bir yaşam örneği kurgulamak için kullanırlar. Aynı şekilde ahlaki değerlerin irdelendiği bir dramanın sonuçları açık uçludur ve müzakereye daha açıktır. Yine oyunlardan ve spordan farklı

⁴³ Joe Winston, "Theorising Drama as Moral Education", *Journal of Moral Education* 28/4 (1999), 464.

⁴⁴ Selim Günüş vd., "Yaşam Boyu Öğrenmeyi Etkileyen Faktörler", *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/02 (2012), 315.

olarak, drama oyun aktivitesi yaşamakta olduğumuz sosyal dünyayı yansıtan, empatik keşif türlerine izin veren içeriğe sahiptir.⁴⁵

Okulda öğrenciler drama yöntemiyle ahlâkî değerlerin örneklerini yaşayarak öğrenirler. Dramada geçen örnek insanların hayatı ve kişiliği katılımcı öğrenciler için model teşkil eder. Dramanın uygulanışında çocuklar gerçek hayatta karşılaştığı örneklerle bakarak bazen kendisini örneklerin yerine koyarak yani modelleme yaparak örnek davranışları içselleştirmeye çalışırlar. İçselleştirilen bu davranışlar zamanla onların sahip olduğu değerleri olumlu yönde geliştirir. Böylece ahlâkî tutum edinmede gerekli olan ahlâk kuralları özümsemiş olur.⁴⁶ Ahlak ve değerler eğitiminde öğrenciler sahip oldukları tecrübeler ile günlük hayattaki yeni bilgi ve becerileri kazanmaları açısından avantaj sağlar. Bu nedenle eğlenceli öğrenme ortamlarına erişen öğrenciler ahlaki öğrenmeler konusunda alışkanlıklar kazanır, stratejiler gerçekleştirir ve problem çözme becerisine yüksek düzeyde katkıda bulunur.⁴⁷ Göçmen, bu durumu ifade ederken dramalarda geçen örnek insanların hayatı ve kişiliğine vurgu yapmakta ve katılımcı öğrenciler için model teşkil ettiğini söylemektedir. Çünkü dramanın uygulanışında çocuklar gerçek hayatta karşılaştığı örneklerle bakarak bazen kendisini örneklerin yerine koyarak yani modelleme yaparak örnek davranışları içselleştirmeye çalışırlar. İçselleştirilen bu davranışlar, zamanla onların sahip olduğu değerleri olumlu yönde geliştirir. Böylece ahlâkî tutum edinmede gerekli olan ahlâk kuralları özümsemiş olur.⁴⁸

Ahlaki dramalarda güncel bireysel/sosyal problemlerin işlenerek canlandırılmasının yanı sıra öğrenciler, çeşitli tarihi ve dini kişilikleri canlandırabilirler. Bu şekilde öğrencilerin kendi kültürlerine ait şahsiyetlerini de tanımaları sağlanabilir. Geçmişte yaşamış dini, tarihi ve kültürel kimlikleri ile öne çıkan ve örnek bir yaşama sahip insanlara ait çok sayıda biyografi, tarihi belge, film ve hikayeler bulmak mümkündür. Ünitelerin işlenişinde öğrencilerin duygu ve düşünce dünyalarına ulaşabilecek sözlü, yazılı ve görsel ürünlerin tümü dramayla tasarlanan ahlak eğitiminde kullanılabilir. Tercih edilen öyküsel formlar içeren bu tür drama metinleri ile öğrenmeye karşı ilgisi artan öğrenciler için, sıkça duydukları ahlaki değerler ve kavramları daha iyi kavrayarak farkındalık elde etmeleri açısından oldukça önemli bir pedagojik araç görevi görür.

Eğitimde sosyal ve duygusal öğrenme ortamı oluşturmada öykü ve hikayeler de önemli pedagojik yaklaşıma sahiptir. Öykü ve hikayelerde

⁴⁵ Winston, "Theorising Drama as Moral Education", 466.

⁴⁶ Göçmen, "Okul Öncesi Dönem Çocuklarda Dramayla Ahlak Eğitimi Yardımlaşma", 86.

⁴⁷ Günüş vd., "Yaşam Boyu Öğrenmede Etkili Faktörler", 317.

⁴⁸ Göçmen, "Okul Öncesi Dönem Çocuklarda Dramayla Ahlak Eğitimi Yardımlaşma", 86.

bazen gerçek bazen de gerçek olmayan durumlar söz konusu olup çocukların dünyasında dün, bugün ve yarına dair hayaller canlandırılır. Hatta son yıllarda, ahlaki bilinç ve tahayyülün gelişmesi için anlatı öykü, hikâye biçimlerinin yeri ve önemi konusunda yeniden canlanan bir ilgiye tanık olunmaktadır. Bu materyaller, geleneksel olarak yetişmekte olan bireyleri ahlaki yaşama özendirmek, davranış kodları önermek veya kabul edilen bilinçsiz değerlere meydan okumak için kullanılır. Bu tür öyküsel anlatımın hepsi, ahlakın sosyal alanda yer aldığına, ahlaki yaşamı anlamaya ve açıklamaya çalışırken özelliğin, bağlamın ve kültürel özgünlüğün gerekli olduğu inancını aşlar.

Din eğitiminde yaratıcı dramayı kullanarak öğrencilerin dünya görüşlerini tespit etmeye yönelik yaptığı araştırmasında Tosun, yaratıcı dramayı kullanmanın, öğrencilerin temel dini ve ahlaki konularda duygu ve düşüncelerini yoğunlaştırdığını ifade eder. Ona göre yaratıcı drama, öğrencilerin sahip olduğu dünya görüşünü anlamlandırmasını sağlamakta ve din eğitimi için etkili/etkileşimli bir öğrenme ortamı oluşturmaktadır. Drama kullanımı öğrencilerin çevrelerindeki farklı dünya görüşlerini, kültürleri anlamalarına ve bunlara karşı hoşgörü geliştirmelerine yardımcı olmaktadır. Bununla beraber drama etkinliklerinde, öğrenciler sosyal karşılaşmalarda farklı taraflar gibi davranmakta, böylece kendisi dışındaki bakış açılarını deneyimleme ve anlama şansına sahip olmaktadırlar.⁴⁹

Derslerde dramanın zaman zaman uygulanması öğrencinin okul ve derslere karşı motivasyonu açısından da önem arz eder. Çünkü öğrenmede motivasyonu sağlayan şartların oluşması önemlidir.⁵⁰ Özellikle ders-te içe kapanık, az konuşan, utangaç tavırlar sergileyen öğrenciler için drama gibi yöntemler sosyalleştirme vazifesi görürler. Bazı çalışmalarda başlangıçta dramaya mesafeli öğrencilerin biraz yakın ilgi gösterildikten, soru sorularak konuşması sağlandıktan sonra derse ve etkinliklere karşı daha istekli oldukları, sonraki dramalarda yeni görevler almak istedikleri gözlemlenmiştir. Dramada hikâye edilen konulardan hareketle öğrenciler kendi yaşam örneklerinden de yararlanarak kendilerini özgürce ifade etme fırsatı yakalamışlardır.⁵¹

Dramada eğitsel lider olarak öğretmenin yeri oldukça önemlidir. Bu sebeple ahlak öğretiminde öğretmenlerin drama etkinlikleri hazırlarken aşağıdaki hususlara dikkat etmesi gerekmektedir:

⁴⁹ Aybiçe Tosun, "Teaching Worldviews Through Creative Drama for Religious Education in Turkey", *International Journal of Children's Spirituality* 23/2 (2018), 196-208.

⁵⁰ Nurettin Fidan, *Okulda Öğrenme ve Öğretme* (Ankara: Alkim Yayınları, 1985), 130-135

⁵¹ Göçmen, "Okul Öncesi Dönem Çocuklarda Dramayla Ahlak Eğitimi Yardımlaşma", 153.

- Her sınıf düzeyinde ahlak ünitelerinde öne çıkan değerler, konular listelenmeli,
- Öne çıkan değerler, konularla ilgili drama metinlerinden oluşan bir arşiv oluşturulmalı,
- Drama metinlerinde öğrencilerin yaş, dini ve ahlaki gelişimleri ve hazır bulunuşlukları dikkate alınmalı,
- Drama metinlerinde ahlaki muhakeme, ahlaki bilinç, ahlaki ikilem oluşturmaya yönelik içeriklerin olmasına dikkat edilmeli,
- Dramalarda ele alınan konu ve değerler diğer ünitelere de entegre olmalı,
- Ünite kazanımlarından yola çıkarak öğrencilerin irade, sorumluluk, çevreye saygı, ahlaki olanı seçebilme, karar verme becerileri, sorun çözme becerileri, güçlü iletişim becerileri elde etmeleri için titizlikle seçilmeli,
- Drama içerikleri farklı görüş, kültür ve inançlar üzerinde düşündürmelidir.

Özetle ahlak ve değerlerin öğretilmesinde drama yönteminin tercihi ile sosyal ve duygusal öğrenmenin yoğun olarak gerçekleştiği gözlenebilir. Bu yöntemin uygulanması sürecinde öğrencilerin aşağıdaki kazanımları elde etmesi beklenir:

- Model alarak ve yaşayarak öğrenme gerçekleştirir.
- Birey bilişsel özelliklerini ve duygularını yoğun olarak kullanır.
- Akranlarıyla birlikte çalışma ve etkili iletişim becerisi kazanır.
- Toplumda her gün yaşanan birçok ahlaki tutum ve davranışlarda sebep sonuç ilişkisi kurabilir.
- Dini ve ahlaki yaşamın duygusal ve sosyal yönlerine dair çevresindeki bilgileri anlama çözümlene ve yorumlama becerisi kazanır.
- Ahlâkın sosyal ve duygusal yönüne dair edindiği bilgileri günlük yaşamında karşılaştığı insanlar arası problemlerin çözümünde devreye sokar.
- Değerleri dayalı bir yaşamın aktif izleyicisi, yorumlayıcısı ve öğrencisi olabilir.

5. Uygulama Örnekleri

Aşağıda DKAB derslerinde kullanılabilecek iki uygulama örneğine yer verilmiştir.

Örnek Uygulama 1:

Etkinlik Adı: Mimar Sinan ve Adaleti

Kullanılan Teknik: Eğitsel Drama

Ünite: DKAB 9. Sınıf, 4. Ünite

Kazanım: Temel değerleri ayet ve hadislerle ilişkilendirir.

Amaç: İnsanlar arası ilişkilerde adaletin beraber yaşamadaki önemini açıklamak.

Süre:10 dk.

Katılımcı Sayısı: 6-7

Akış: Öğretmen, Mimar Sinan'ın bir cami inşası esnasında yaşadığı aşağıdaki olayı öğrencilere aktarır ve rolleri öğrenciler arasında paylaştırır. Ardından örnek olay incelemesi yapılır.

MİMAR SİNAN ve ADALET ANLAYIŞI⁵²

Süleymaniye Camii yapılırken Mimar Sinan, bir an olsun ustaların yanından ayrılmıyor, gerektiğinde harç karıp taş çekiyordu. Herkese de çalışması ölçüsünde ücret veriyordu.

Kendisi Rum olan çok iyi çalışan bir taş ustası vardı. Bu usta görevini hakkıyla yapmakla kalmaz, diğer taş ustalarının yaptığı işin iki katını aynı zamanda yapardı. Bunu fark eden Mimar Sinan hemen o adamın ücretini artırarak günde üç akçe fazla vermeye başladı. Diğer taşçı ustaları bunu öğrenince Mimar Sinan'a gidip kendilerine de aynı ücretin verilmesini istediler. Fakat Sinan onların bu isteklerini reddetti. Bunun üzerine taş ustaları ise bağırıp çağırmaya başladılar. Tartışma büyüyünce bu durum padişaha bildirildi.

Devrin padişahı Kanunî Sultan Süleyman, Mimar Sinan'ı huzuruna çağırarak:

- “Ey Sinan, filan ustaya üç akçe verdiğin halde, diğerlerine niçin eksik veriyorsun? Benim gibi bir padişahın mülkünde bu adaletsizliği nasıl yaparsın?”
- “Hünkârım, yaptığım adaletsizlik değildir. Lütfedip cami inşaatına buyurunuz, kendi gözlerinizle gördükten sonra idamıma ferman etseniz bile boynum kıldan incedir.”

Padişah razı olur ve birlikte inşaat sahasına giderler. Sinan, çalışan taşçı ustalarından birini göstererek:

- “İşte üç akçe fazla verdiğim usta budur padişahım.” der. Önce saate bakarak kaç çekiç vurduğunu sayar, sonra da padişaha diğer taşçı ustalarını gösterip:
- “Şimdi de bunların çekiç vuruşunu sayacağım.” der. Saydıktan sonra ortaya önemli bir fark çıkar. İyi çalışan ustanın emeğinin karşılığını elbette alması gerektiğini ifade eden Mimar Sinan, Sultan Süleyman'a dönerek:
- “Padişahım, ‘hak sahiplerine, haklarını eksiksiz verin,’ buyuran rabbimin huzuruna, yüz akıyla çıkmaktan başka düşüncem yoktur. Bunun için faz-

⁵² Bu hikâye eklemeler yapılarak, <https://tulipandrose.net/mimar-sinanin-adalet-anlayisi/> adresinden alınmıştır. (Erişim: 25.02.2021)

la vurulan çekiçlerin, fazla yontulan taşların hakkını fazla ücret ödemek suretiyle karşılamaya mecburum. Siz de biliyorsunuz ki kul hakkı, hakların en zorlusu, ahirette hesabı en çetin olanıdır.”

Diyerek Maide Suresi 8. Ayeti Mimar Sinan (rolündeki öğrenci) okur:

“Ey iman edenler! Allah için hakkı ayakta tutun, adaletle şahitlik eden kimseler olun. Herhangi bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi adaletsiz davranmaya itmesin. Adaletli olun; bu, takvâya daha uygundur. Allah’tan korkun. Şüphesiz Allah yaptıklarınızdan haberdardır.”

Padişah, şahit olduklarından sonra Mimar Sinan’a sadece hak vermekle kalmaz ayrıca onu bu davranışından dolayı kutlayıp ödüllendirir.

Değerlendirme: Drama uygulamasının ardından öğretmen, sınıfa dönerek olay üzerinde düşündürücü sorular sorar ve sınıfla beraber derinlemesine işlenen olayın analizini yaparlar.

Örnek Uygulama 2:

Etkinlik Adı: Öfkemi Yenebilirim

Kullanılan Teknik: Doğaçlama

Ünite: DKAB 10. Sınıf, 4. Ünite

Kazanım: Ahlak ile terbiye arasında ilişki kurar.

Amaç: Duygu, düşünce, davranış yönetimi, irade gücünün farkında olma gibi konuları ayet ve hadislerle ilişkilendirerek ele almak.

Süre: 40 dk.

Katılımcı Sayısı: Tüm sınıf

Akış: Öğretmen DKAB 10. sınıf “Ahlaki Tutum ve Davranışlar” ünitesini işlerken öğrencilere: “Sizi aşırı derecede sınırlendirecek bir olayla karşılaştığınızda öfkenize nasıl hâkim olursunuz? diye sorar. İnsanları öfkeye iten bazı gerçek durumlarla (hakkının yenilmesi, iftira atılması, adaletsizliğe uğraması vs. gibi) ilgili örnekleri verir.

Sonrasında en az 4-5 farklı öğrenciye doğaçlama tekniği ile canlandırmaları istenir. Bu canlandırmalar hakkında öğretmen sınıfla beraber küçük ya da büyük grup tartışması yaparak yorumlamalarını ister. Ardından aksi durumda neler olabileceği üzerinde fikir yürütülür. Bir öğrenci sınıf tahtasına olumlu ve olumsuz tutumları listeler. Sınıfın tamamının katıldığı bu faaliyetlerden sonra öğretmen konuyla ilgili bir ayet ve bir hadis tahtaya yazarak öğrencilerle beraber ahlaki yaşam ilkeleri üretirler.

Sonuç

Okul öncelikle değerlerle iç içe olan ve bu değerleri üreten bir kurum olarak görülmelidir. Bu kurumlarda verilen eğitimlerde gerek resmî gerekse örtük program dâhilinde olsun, bilişsel boyutun yanı sıra sosyal duygusal boyut ihmal edilemeyecek kadar önemli bir boyuttur. Bugün

din ve ahlak öğretiminde derslerin öğrencilere bilgi kazandırma boyutundan beceri alışkanlık ve değer kazandırma boyutuna geçilmesi gerekmektedir. Bu boyuta önem veren öğretmenler öğrencilere ahlaki değerleri kazandırabilecek sorumlulukları hatırlatacak ve çevresindeki insanlara karşı daha duyarlı olmasını sağlayacaktır. Bireysel ve sosyal sorumluluklarının farkında olan güler duygularını yönetebilecek ve çevresiyle daha sağlıklı ilişkiler kurabileceklerdir.

Ahlak öğretiminde eğitsel dramaların yanı sıra doğaçlama tekniği ile çeşitli ahlaki değerlerin öğrenciler tarafından canlandırılması bu değerlerin duygusal boyutunu kavrama açısından doğru sonuçlar kazandırır. Özellikle öğretim programında kök değerler olarak ele alınan adalet, dostluk, dürüstlük, öz denetim, sabır, sevgi, saygı, sorumluluk, vatanseverlik ve yardımseverlik gibi konularda günlük hayatta karşılaşılabilecek durumların doğaçlama yapılarak değerlerin önemine dikkat çekilebilir.

Erdemli insanlar olmaları için öğrencilerinin kişiliklerine ve ahlakî gelişimlerine katkıda bulunacak DKAB öğretmenleri, dersin kazanımlarını güçlendirmek için tercih ettiği öğretim yaklaşımı ve yöntemler konusunda da fedakarlıklar göstermek durumundadırlar. Özellikle drama gibi aktif öğrenme yöntemlerinin tercih edilmesiyle, hayatın bizzat içinde yer alan, gerçek olaylardan yola çıkarak öğrencilerin öz kontrol, iyi ve doğru olanı isteme; güven, saygı, nezaket, sorumluluk, adalet, doğruluk, çalışkanlık vb. müfredattaki yer alan değerlerin, DKAB derslerinde içselleştirilmesi sağlanacaktır. Bu amacın gerçekleştirilmesinde dramanın kendi doğasında yer alan etkileyici eğlenceli ve katılımcı yapısı önemli rol oynayacaktır. Yapılandırmacı öğrenme ve sosyal duygusal öğrenme kuramına da uygun olan bu yöntemin doğru uygulanışı, ahlak eğitiminde öğrencilerin kendi üzerinde düşünmesini ve çevresindeki dünyada meydana gelen olayları dini ahlaki değerler açısından yorumlama becerisine katkıda bulunacaktır. Eğitilen bireylerin elde edeceği bu kazanımlar 21. yy. eğitiminde öğrencilerden beklenen özellikler arasında sayılmaktadır.

Kaynakça

- Akyürek, Süleyman. *Din Öğretimi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2010.
- Arslan, Mehmet. "Eğitimde Yapılandırmacı Yaklaşımlar". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 40/1 (2007), 43-50.
- Arslan, Serhat-Akın, Ahmet. "Sosyal Duygusal Öğrenme Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması". *Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 25 (2014), 23-34.
- Bacanlı, Hasan. *Duyuşsal Davranış Eğitimi*. (Ankara: Nobel Yayınları, 2006).
- Baltacı, Ali-Aydın, Yusuf. "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Öğretim

- Yöntem ve Tekniklerine Yönelik Tutumları”. *Eğitim ve Toplum Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2019), 13-37.
- Barrow, Robin. “The Erosion of Moral Education”. *International Review of Education* 41/1-2 (Springer: 1995), 21-32.
- Bozdoğan, Zülal. *Yaratıcı Drama*. Ankara: Nobel Yayınları, 2003.
- Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı*, Ankara MEB, 2018.
- Durlak, Joseph vd. “The Impact of Enhancing Students’ Social and Emotional Learning: A Meta-Analysis of School-Based Universal Interventions”. *Child Development* 82/1 (2011), 405-432.
- Dusenbury, Linda vd., *State Learning Standards to Advance Social and, Emotional Learning: The State Scan of Social and Emotional Learning Standards, Preschool through High School*. USA: Casel, 2011.
- Elias, Maurice J. vd. *Promoting Social and Emotional Learning: Guidelines for Educators*. Alexandria, VA: Association for Supervision and Curriculum Development, 1997.
- Erdem Eda-Demirel, Özcan. “Program Geliştirmede Yapılandırıcılık Yaklaşımı”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 23/23 (2002), 81-87.
- Eva Oberle, vd. “Establishing Systemic Social and Emotional Learning Approaches in Schools: A Framework for Schoolwide Implementation”. *Cambridge Journal of Education* 46/3 (2016), 277-297.
- Fidan, Nurettin. *Okulda Öğrenme ve Öğretme*. Ankara: Alkım Yayınları, 1985.
- Gervais, Marie. “Exploring Moral Values with Young Adolescents through Process Drama”, *International Journal of Education & the Arts* 7/2 (2006), 1-34.
- Göçmen, Fatma. *Okul Öncesi Dönem Çocuklarda Dramayla Ahlak Eğitimi: Yardımlaşma*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Graziano, Paulo A. vd. “The Role of Emotion Regulation and the Student Teacher Relationship in Children’s”, *Academic Success Journal of School Psychology* 45/1 (2007), 3-19.
- Gümüş, Süleyman. “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının (2010) Hedefleri Üzerine Bir Değerlendirme”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/34 (2018), 597-618.
- Güneş, Firdevs. “Eğitimde Temel Kavramlar ve Çağdaş Yönelimler”. *Eğitim Bilimlerine Giriş*, haz. Firdevs Güneş. 1-22. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2014.
- Günüç Selim. vd. “Yaşam Boyu Öğrenmeyi Etkileyen Faktörler”. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/02 (2012), 309-325.
- Gürcü, Koç-Melek, Demirel. “Davranışçılıktan Yapılandırıcılığa: Eğitimde Yeni Bir Paradigma”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 27 (2004), 174-180.
- Ian, Colwill-Carmel, Gallagher. “Developing a Curriculum for the Twenty-First Century: The Experiences of England and Northern Ireland”. *Prospects* 37/4 (2007), 411-425.

- Jackson, Anthony. *Learning through Theatre: New Perspectives on Theatre in Education* (Routledge: 2002).
- Karadağ Engin- Çalışkan, Nihat. *Kuramdan Uygulamaya İlköğretimde Drama*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2008.
- Kılıç, Mustafa. “Öğrenmenin Doğası”. *Eğitim Psikolojisi*. haz. Binnur Yeşilyaprak. 165-196, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2007.
- Kıral, Bilgen. “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”. *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2020), 170-189.
- Koç, Gürcü- Demirel, Melek. “Davranışlıktan Yapılandırmaçılığa: Eğitimde Yeni Bir Paradigma”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 27 (2004), 174-180.
- Korkmaz, İsa. “Sosyal Öğrenme Kuramı”. *Eğitim Psikolojisi*. haz. Binnur Yeşilyaprak, Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2007.
- Köseoğlu Fitnat- Tümay, Halil. *Bilim Eğitiminde Yapılandırıcı Paradigma*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2013.
- Köylü, Mustafa. *Küresel Ahlak Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2006.
- M. Jones, Stephanie - M. Bouffard, Suzanne. “Social and Emotional Learning in Schools: From Programs to Strategies and Commentaries”. *Social Policy Report* 24/4 (2012), 1-22.
- Mayer, John D.-Salovey, Peter. “What is Emotional Intelligence?”. *Emotional Development and Emotional Intelligence*. ed. P. Salovey-D. Sluyter. 3-31. New York: Basic Books, 1997.
- McKown, Clark. “Social-Emotional Assessment, Performance, and Standards”. *The Future of Children, Social and Emotional Learning* 27/1 (2017), 157-178.
- Mimar Sinan’ın Adalet Anlayışı, <https://tulipandrose.net/mimar-sinanin-adalet-anlayisi/> (Erişim: 25.02.2021)
- Oberle, Eva vd. “Establishing Systemic Social and Emotional Learning Approaches in Schools: A Framework for Schoolwide Implementation”. *Cambridge Journal of Education* 46/3 (2016), 277-297.
- O’Conner, Rosemarie, vd. Research report: A review of the literature on social and emotional learning for students ages 3–8: Characteristics of effective social and emotional learning programs (part 1 of 4). Regional Educational Laboratory Mid-Atlantic (ED); ICF International, 2017.
- Oruç, Cemil. “Okul Öncesi Dönem Çocuğunda Ahlaki Değerler Eğitimi”. *Eğitim ve İnsani Bilimler Dergisi* 1/2 (2010), 37-60.
- Önder, Alev. *Yaşayarak Öğrenme İçin Eğitici Drama*. Ankara: Nobel Yayınları, 2010.
- Sabancı, Ali “Sınıf Yönetiminin Temelleri”, *Yapılandırmacı Yaklaşım Göre Sınıf Yönetimi*, haz. Mustafa Çelikten. 27-56. Ankara: Anı Yayıncılık, 2008.
- San, İnci. “Yaratıcılığı Geliştiren Bir Yöntem ve Yaratıcı Bireyi Yetiştirme Bir Disiplin: Eğitsel Yaratıcı Drama”, *Yeni Türkiye Dergisi* 7 (1996), 148-150.
- Senemoğlu, Nuray. *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*. Ankara, Pegem Akademi Yayınları, 2012.

- Şimşek, Hasan-Yıldırım, Ali. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2011.
- Şimşek, Nurettin. “Yapılandırmacı Öğrenme ve Öğretime Eleştirel Bir Yaklaşım”. *Eğitim Bilimleri ve Uygulama Dergisi* 3/5 (2004), 115-139.
- Tosun, Aybiçe. “Teaching Worldviews through Creative Drama for Religious Education in Turkey”. *International Journal of Children’s Spirituality* 23/2 (2018), 196-208.
- Türnüklü, Abbas. “Okullarda Sosyal ve Duygusal Öğrenme”. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 10/1, (2004), 136-152.
- Wallerstein, Nina. “Problem-Posing Education: Freire’s Method for Transformation”. *Freire for the classroom: A Sourcebook for Liberatory Teaching*. 33-44. Portsmouth, New Hampshire: Boynton/Cook Publishers, 1987.
- Winston, Joe. “Theorising Drama as Moral Education”. *Journal of Moral Education* 28/4 (1999), 459-471.
- Zengin, Mahmut. *Yapılandırmacılık ve Din Eğitimi İlköğretim DKAB Öğretim Programlarının Değerlendirilmesi ve Öğretmenin Görüşleri Açısından Etkililiği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2010.

Zehebî'nin Râvi Tezkiyesinde Kullandığı “İhtecce bihî Şeyhân” Lafzının Manası (Hakkında Eleştiri Olan Râvilere Dair Uygulamalı Bir Araştırma)

The Meaning of the Word “İhtajja bihî Şhaykhayn” Used by Zehebî in his Râvi Someone's Good Record (An Applied Research on Narrators Who Have Criticism)

İbrahim İBRAHİMOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Arap Dili ve Belagatı Ana Bilim Dalı
Tokat | Türkiye
ibrahim.ibrahimoglu@gop.edu.tr

Asst. Prof., Tokat Gaziosmanpaşa University
Faculty of Islamic Sciences
Department of Arabic Language and Rhetoric
Tokat | Turkey
orcid.org/0000-0001-5245-1696

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü Araştırma Makalesi	Article Types Research Article
Geliş Tarihi 02 Nisan 2021	Received 02 April 2021
Kabul Tarihi 31 Mayıs 2021	Accepted 31 May 2021
Yayın Tarihi 30 Haziran 2021	Published 30 June 2021

Atıf | Cite as:

İbrahimoglu, İbrahim. “Zehebî'nin Râvi Tezkiyesinde Kullandığı “İhtecce bihî Şeyhân” Lafzının Manası (Hakkında Eleştiri Olan Râvilere Dair Uygulamalı Bir Araştırma) [The Meaning of the Word “İhtajja bihî Şhaykhayn” Used by Zehebî in his Râvi Someone's Good Record (An Applied Research on Narrators Who Have Criticism)]”. *Tokat İlmîyat Dergisi* 9/1 | *Tokat Journal of İlmîyat* 9/1 (Haziran | June 2021), 207-229.
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.908443>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Meaning of the Word “İhtajja bihî Şhaykhayn” Used by Zehebi in his Rāvi Someone’s Good Record (An Applied Research on Narrators Who Have Criticism)

Abstract: Bukharī and Muslim received authentic ḥadīths in their books. The narrators should be just and keep the records in order for the narration to be authentic. It is well-known that Bukharī was more sensitive compared to Muslim about these issues. The narrators who narrated a ḥadīth are considered to be just and zâbit if Bukharī and Muslim received that ḥadīth in their books. al-D̤ḥahabī claims that Bukharī and Muslim included ḥadīths in their books from narrators who were criticized. ʾİhtijāj means including the narration of the narrator as it is, not as a related appendage and parallelism. As al-D̤ḥahabī stated, the narrations of Bukharī and Muslim from the criticized narrators are mostly in the form of parallelism. In this study, the narrators for whom al-D̤ḥahabī used the phrase ʾihtajja bihî şhaykhayn were examined, brief biographies of these narrators were presented, and the narrations of these narrators in Saḥīhayn were investigated. al-D̤ḥahabī’s judgment on the subject was also examined, and it was tried to determine whether the narration was used for parallelism or ʾİhtijāj.

In this study, it was found that al-D̤ḥahabī used the word ʾİhtijāj for a total of narrators. In nine of them, al-D̤ḥahabī concluded that Şhaykhayn (Bukharī and Muslim) included them in their books with the intention of ʾİhtijāj. One of these is as al-D̤ḥahabī concluded. However, six of them were mentioned with the intention of istiṣḥâd and mutabaat, not with the intention of ʾİhtijāj. Muslim included the remaining two with the intention of ʾİhtijāj, while Bukharī included them with the intention of parallelism. al-D̤ḥahabī concluded that Bukharī included 5 narrators in his book with the intention of ʾİhtijāj. As al-D̤ḥahabī concluded, Bukharī included one of these narrators in his book with the intention of ʾİhtijāj, but this is not correct for the other four narrators. On the other hand, al-D̤ḥahabī concluded that Muslim included 5 narrators in his book with the intention of ʾİhtijāj. As al-D̤ḥahabī concluded, Muslim included two of these narrators in his book with the intention of ʾİhtijāj, but this is not correct for the other three narrators. It has been found that most of the narrators, which al-D̤ḥahabī came up with the conclusion of “Bukharī and Muslim included them in their books with the intention of ʾİhtijāj”, were included books by Muslim with the intention of ʾİhtijāj, and by Bukharī with the intention of parallelism and istiṣḥâd. This is closely related to the evaluation criteria of Bukharī and Muslim. It is a well-known fact that Bukharī is more strict scholar (obsessed) with narrators compared to Muslim.

According to the findings of this study, al-D̤ḥahabī considered the narrations mentioned in the form of istiṣḥâd and parallelism as narrating with the intention of ʾİhtijāj. The reason why he made such a judgment is that the narrator’s narration is included in Saḥīhayn. The ʾİhtijāj method of al-D̤ḥahabī is not different from other scholars. However, it is certain that there is a difference between the method adopted and practice. Actually, this is not very surprising. Because scholars set certain rules about the method to be adopted. Because, they may defy these rules on occasion and provide examples that do not fit into this method. In our opinion, according to al-D̤ḥahabī, Bukharī and Muslim’s including a ḥadīth of a narrator in their books means ta’dil about that narrator. Maybe this is why he used the expression «فلان ففر القنطرة» that this narrator has passed the scales of justice. Zerkeşî also said that Mizzî and al-D̤ḥahabī applied this principle.

Keywords: Ḥadīth, Criticism and Approval, al-D̤ḥahabī, ʾİhtajja bihî Şhaykhayn, Narrators.

Zehebî'nin Râvi Tezkiyesinde Kullandığı "İhtecce bihî Şeyhân" Lafzının Manası (Hakkında Eleştiri Olan Râvilere Dair Uygulamalı Bir Araştırma)

Öz: Buhârî ve Müslim kitaplarına sahîh hadisleri almışlardır. Rivayetin sahîh olabilmesi için de râvilerin adalet ve zabt sahibi olması gerekir. Buhârî'nin bu konularda Müslim'den daha hassas davrandığı malumdur. Buhârî ve Müslim'in bir hadisi kitaplarına almaları, o hadisi nakleden râvilerin âdil ve zâbit olduğu manasına gelmektedir. Zehebî, Buhârî ve Müslim'in, hakkında eleştiri olan râvilerden hadis naklettiğini söylemektedir. İhticâc, râvinin rivayetini, şâhid ve mütaba'ât olarak değil, asil olarak kitabına alma manasına gelmektedir. Buhârî ve Müslim'in eleştirilen râvilerden rivayetleri büyük oranda Zehebî'nin belirttiği gibi mütaba'ât şeklindedir. Araştırmada Zehebî'nin *ihtecce bihî şeyhân* lafzını kullandığı râviler incelenmiş, râvilerin kısa biyografileri verilmiş, mezkûr râvinin *Sahîhayn*'daki rivayetleri araştırılmıştır. Zehebî'nin konuyla ilgili verdiği hüküm ayrıca irdelenmiş, rivayetin mütaba'ât için mi yoksa ihticâc için mi kullanıldığı tespit edilmeye çalışılmıştır.

Araştırmamızda da Zehebî'nin toplamda 19 râvi hakkında ihticâc lafzını kullandığını tespit ettik. Bunlardan 9 tanesinde Şeyhain birlikte ihticâc kastıyla kitabına aldılar hükmü mevcuttur. Verilen bu hükümden bir tanesi Zehebî'nin dediği gibidir. Ancak altı tanesi, ihticâc kastıyla değil, istişhâd ve mütaba'ât kastıyla zikredilmiştir. Kalan iki tanesinde Müslim ihticâc kastıyla hadisi almışken, Buhârî mütaba'ât kastıyla almıştır. Zehebî 5 râvi hakkında sadece Buhârî ihticâc kastıyla kitabına aldı hükmü vermiştir. Bunlardan bir tanesi doğru, kalan dört tanesinde ise ihticâc kastıyla kitaba alma doğru değildir. Zehebî beş râvi hakkında da sadece Müslim ihticâc kastıyla kitabına aldı demiştir. Bu hükümlerden iki tanesi Zehebî'nin dediği gibiyken, üç tanesinde ise verilen hüküm hatalıdır. Zehebî'nin "Buhârî ve Müslim ihticâc kastıyla kitabına aldı" hükmünü verdiği râvilerin büyük kısmının Müslim tarafından ihticâc kastıyla, Buhârî tarafından ise mütaba'ât ve istişhâd kastıyla kitaplarına alındıkları tespit edilmiştir. Bu durumun temel sebebi ise Buhârî ve Müslim'in râvi değerlendirme kriterleriyle ilgilidir. Buhârî'nin Müslim'e göre râviler hususunda daha müteşeddit olduğu bilinen bir durumdur.

Tespitlerimize göre Zehebî, istişhâd ve mütabaat halinde zikredilen rivayetleri ihticâc kastıyla nakletme olarak değerlendirmiştir. Onun böyle hüküm vermesinin sebebi râvinin rivayetinin *Sahîhayn*'da yer almasıdır. Zehebî'nin ihticâc usulü diğer âlimlerden farklı değildir. Ancak benimsenen usul ile pratik arasında uyumsuzluk olduğu da muhakkaktır. Bir yönüyle bunda şaşılacak bir durum yoktur. Çünkü âlimler usul noktasında belli kaideler koyarlar. Ancak zaman zaman bu kaidelere muhalif davranabilirler, bu usule sığmayan örnekler verebilirler. Bize göre bu durumun sebebi, Zehebî'ye göre Buhârî ve Müslim'in bir râvinin hadisini kitabına almasını, o râvi hakkında ta'dîl manasında görmesidir. Belki de «فلان قفر القنطرة» bu râvi *adalet terazisinden geçmiştir* ifadesini bu sebeple kullanmıştır. Zerkeşî de Mizzî ve Zehebî'nin bu prensibi uyguladığını söylemiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadîs, el-Cerh ve't-ta'dîl, Zehebî, İhtecce bihî Şeyhân, Ricâl

Giriş

Zehebî muteber muhakkik bir âlimdir. Âlimlerin geneli onun cerh ve ta'dille ilgili görüşlerine itibar etmiştir. Zehebî'nin râvileri ta'dil ederken kullandığı lafızlardan bazıları احتج به الشيخان، أو أحدهما، أو أخرجا له أو اعتمده الشيخان، أو اعتمده صاحبنا الصحيح *Buhârî Müslim onunla ihticâc emiştir*”, “*Kitabının aslına almıştır*”, “*Şeyhayn ona itimat etmiştir*”, “*Sahîh sahipleri ona itimat etmiştir*” gibi lafızlardır. Zehebî bu ibareleri Buhârî ve Müslim’in sadece bir hadis naklettiği râviler için de kullanabilmektedir. Burada vurgulanması gereken bir diğer konu ise onun bu lafızları zaman zaman hakkında eleştiri bulunan râviler için de kullanabilmesidir. Bu sebeple onun bu kavramı hangi manada kullandığının tespit edilmesi zaruridir. Muhaddislerin kanaatine göre Buhârî ve Müslim’in bir râvinin rivayetini ihticâc kastıyla kitabına alması, o râvinin Şeyhayn tarafından adalet ve zabt açısından tezkiye edildiğini gösterir. Ancak Şeyhayn derece itibarıyla sikadan daha aşağıda olan bir râvinin rivayetini ise mutaba’ât veya şâhid olması için alabilmektedir. Rivayet, şahid veya mütâbâ’iyle birlikte verildiği için rivayetlerin değerlendirmesi birlikte yapılmalı, hüküm buna göre tespit edilmelidir.

Yaptığımız araştırmada Zehebî'nin kullandığı *ih-tecce bihî şeyhân* cümlesinin manasını ele alan müstakil bir çalışma tespit edilememiştir. Ancak zaman zaman âlimler, bağlantılı konuları işlerken Zehebî'nin bu cümlesine değinebilmektedir. Örneğin Zerkeşî'nin “Buhârî ve Müslim’in adalet ve zabt yönüyle eleştirilen bir râviden hadis rivayeti Şeyhayn’ın o râviyi tevsik ettiği manasına gelir”¹ cümlesi doğrudan konumuzla ilgilidir.

Bu araştırmayı yapmamızın asıl amacı Zehebî'nin münekkitler açısından ittifakla sika olarak kabul edilmemiş râviler hakkında *ih-tecce bihî şeyhân* ifadesini kullanmasının tezkiye olup olmadığını tespitidir. Ayrıca Zehebî'nin söyledikleri ile Buhârî ve Müslim’in uyguladığı usul arasında bir bağlantı olup olmadığı da tespit edilmeye çalışılacaktır. Araştırmada Buhârî ve Müslim’in eleştirilen râvilerden hadis alma sebepleri üzerinde ayrıca durulacaktır. Hiç şüphesiz Buhârî ve Müslim cerh edilen râvilerden hadis alması sebebiyle kendi metotlarına muhalefet etmekle suçlanmıştır.² Bu araştırmada bu iddialarının doğruluk payı olup olmadığının tespitine de çalışılacaktır.

¹ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdir et-Türkî ez-Zerkeşî, *en-Nüket ‘alâ mu’kaddimeti İbni’s-Salâh* (Riyad: Dâru Selef, 1998), 3/348.

² Sahîhayn’ı eleştirenler için bkz. Ebu’l-Fadl İbn Ammâr Eş-Şehîd, *İlelü’l-ehâdisi fi Sahîhi Müslim*; ed-Dârekutnî, *el-İlzâmât ve’t-tettebbu*; Ebû Alî el-Ğassânî el-Ceyyânî, *et-Tenbîh alâ el-evhâmî el-vâkiati fi’l-müsnedeyn es-sahîhayn*; Ebû Hasen b. el-Kattân, *el-Vehmu ve’l-ihâmû*; Ebû Mesud ed-Dimaşkî, *el-Etrâf*. İbn Hacer bu eleştirilere kitabı *Fethu’l-bârî’nin* birinci cildinin sekizinci ve dokuzuncu fasıllarında cevap vermiştir. Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askâlânî, *Fethu’l-bârî* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1959), 1/384, 1346.

1. İhticâc Kavramı ve Hadisçiler Açısından Anlamı

حجج fiilinin mastarı olan ihticâc, sözlükte bir şeyi hüccet kabul etme manasına gelir. İhticâc'ın sülâsisi olan *hüccet* ise delil ve burhan demektir. Buradan hareketle ihticâc delil getirme ve istidlâl manasına gelmektedir.³

Hadisçilere göre ihticâc, bir râvinin hadisini mütaba'ât ve şâhid olmaksızın asıl olarak bir konuda zikretmektir.⁴ Yani sika olup, hakkında eleştiri olmayan râvilerin hadislerini babların aslında zikretmektir. Sıhhat açısından bu mertebeye ulaşamayan râvilerin rivayetleri ise şahid ve mütâbi' olarak zikredilir. Yani ihticâc râvinin rivayeti tek başına nakledilse dahi hadisnin sıhhatine delalet eder.

İhticâc kelimesinin lügat manası ile ıstılah manası arasındaki ilgi ma-lumdur. Mezkûr kelime lügatta delil getirme manasına gelirken, ıstılahta istidlâl, beyân ve hüccet kastıyla râvinin rivayetini kitabına almaktır. Bize göre muhaddislerce, *ihtecce bihî* kavramı itimat manasında kullanılmıştır. Râvinin rivayetine itimat ise üç şekilde olur. Birincisine göre musannifin râvinin rivayetini kitabı için asıl yapıp diğer râvilerinin rivayetlerini bu asıl için şâhid ve mütâbi' olarak zikretmektir. İkincisinde ise bir konuda tek başına râvinin rivayetiyle ihticâc edip rivayeti destekleyici mütâbi' veya şahid zikretmemektir. Üçüncüsü ise râvinin rivayetinin itikadî veya helal ve haram konularında olup, fezâil konularında olmamasıdır. Bu üç kullanımın tamamında Buhârî ve Müslim, bu râvilerinin kendi metotları-na göre üst derecede sıhhat şartını taşıdıklarını ima etmektedirler.⁵

Buhârî ve Müslim'e göre hadisiyle ihticâc ettiği râviler sıhhat mer-tebesinin ilk tabakasında yer alırlar. Müslim *Sahîh*'in mukaddimesinde bu râvileri üç kısma ayırmıştır. İlk tabakada olanlar huffâz mutkin; ikinci tabakada olanlar, hıfz ve itkan hususunda mutavassıt olanlardır. Üçüncü kısımda ise hadisi rivayet edilen zayıf ve metrûk râviler vardır.⁶ İhticâc

³ Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü'l-luğa* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 2001), 3/249; İsmail b. Nasr el-Cevherî, *es-Sihâh tâcu'l-luğa* (Beirut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/306.

⁴ Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddin Abdîrrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Mukaddimeti İbni's-Salâh* (Suriye: Dâru'l-Fikr, 1986), 96; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *el-Mûkîza* (Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 1991.), 79; Muhammed b. Bahâdir ez-Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ mukaddimeti İbni's-Salâh* (Riyad: Dâru Edvâi's-Selef, 1998), 2/169; 3/351; Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askâlânî, *en-Nüket 'alâ kitâbi İbni's-Salâh* (el-Medînetü'l-Münevverâ: 'İmêdetü'l-Bahsî'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1984), 1/288; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/12.

⁵ Abdurrahmân b. Muhammed b. Ebî Hâtîm er-Râzî, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Hindistan: Tab'atu Mec-lisi Dâireti'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1952), 1/6; İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 82-121; Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddin Abdîrrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî, *Sıyânetu Sahîhi Müslim* (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1987), 96; Zehebî, *el-Mûkîza*, 79; Zerkeşî, *en-Nüket*, 2/169, 3/351-431; İbn Hacer, *en-Nüket*, 1/288-369, 2/681; Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askâlânî, *Nüzhetu'n-nazar* (Dımeşk: Matbaatü's-Sabâh, 2000), 1/37, 73-75; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/12.

⁶ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Müsnedü's-sahîhi'l-muhtasar* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts), 1/4; İbnü's-Salâh, *Sıyâne*, 91.

ise birinci tabakada olan ve ikinci tabakada olup hıfz ve itkan sahibi olan râvilerle yapılır. İkinci tabakada olup hıfz ve itkan açısından bu dereceye ulaşamayanlar ile üçüncü tabakada olanların rivayetleri ise ancak mütâbî' veya şahid olarak zikredilir.

Şeyhainin, hakkında ihtilaf olan râvilerin hadislerini kitaplarına almada takip ettikleri usul genellikle bu râvilerin hadislerini diğer sika râvilerin rivayetleriyle birlikte zikretme şeklinde olmuştur. Ancak şâhid veya mütâbî' olarak zikredilen hadis her zaman bu râvilerin hadislerinin geçtiği yerde zikredilmez. Mütâbî' hadis zaman zaman farklı yerlerde de zikredilebilir.⁷

Hadisçilerin, احتج به البخاري ve احتج به مسلم kavramıyla kastettikleri birbiri-rinden farklıdır. Buhârî için bu lafzın kullanılması râvinin adalet ve zabt açısından birinci derecede olduğunu gösterir. Müslim'in sıhhat şartları-nın ise Buhârî'den daha hafif olduğu malumdur.⁸ Bu sebeple Buhârî'nin mütâbî' ve şâhid olarak zikrettiği râvilerin hadislerini bazen Müslim asıl hadisleri arasında zikredebilmektedir. Örneğin Müslim'in asıl hadisleri arasında yer verdiği Ebbân b. Yezîd b. el-Attâr'ın rivayetini Buhârî ta'lik olarak zikretmiştir. Müslim'in mütâbî' ve şâhid olarak zikrettiği râvilerin rivayetlerini ise Buhârî genellikle tahrîc etmemiştir.⁹ Ancak zaman zaman Buhârî'nin ihticâc ettiği râvinin rivayetinin Müslim tarafından mütâbî' ve şâhid olarak zikredildiği de vakidir. Örneğin Buhârî, İkrime Mevlâ İbn Abbâs ile ihticâc etmişken; Müslim, İkrime Mevlâ İbn Abbâs'ın rivayetle-rini mütâbî' ve şahid olarak zikretmiştir.¹⁰ Bu durum şüphesiz Buhârî ve Müslim'in râvi hakkındaki içtihatlarıyla ilgilidir.

Zehebî; Buhârî ve Müslim'in eleştirilen râvilerden rivayetlerinin mütâbî' ve şâhid değil, ihticâc olduğunu söylemiştir. Ancak bizim araş-tırmamıza göre Buhârî ve Müslim'in bu tür râvilerden rivayetleri ileride detaylı bir şekilde inceleyeceğimiz gibi ihticâc için değil, hadisle ilgili âlf isnada ulaşma vb. başka hedeflere matuftur.

Konunun vuzuha kavuşması için mütâbaât kavramının da açıklanması zaruridir. Mütâbaat, ferd veya garip olduğu zannedilen bir hadisin râvinin hocası veya daha üstteki bir râvi vasıtasıyla benzer lafızlarla nakledilme-

⁷ Örneğin Buhârî, hakkında eleştiri olan Hişâm b. Huceyr'in hadisini Eymân bölümünde zik-retmiştir. Bu hadisin mütâbî'sini ise Nikah bölümünde zikretmiştir. bk. Buhârî, "Nikah", 118; "Keffâretü'l-eymen", 9.

⁸ Muhammed b. Tâhir b. Kayserânî- Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed el-Hâzîmî, *Şurûtu'l-eimmeti's-sitte ve yelîhi şurûtu'l-eimmeti'l-hamseti*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984), 56-60.

⁹ İbn Hacer, *Nuket*, 1/288; a.mlf., *Fethu'l-bârî*, 1/10.

¹⁰ İbnü's-Salah, *Mukaddime*, 107; Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî, *İkmâlu Tehzîbi'l-Kemâl fi esmâi'ricâl* (Kahire: el-Farûk li't-Tibâ'a, 2001), 1/171; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/425-456.

sine denir.¹¹ Rivayet başka bir sahâbî tarafından nakledilmişse şâhid ismini alır.¹² Bazı âlimler ise i'tibar sonucu bulunan hadis mutâba' ile aynı lafızlarla rivayet edilmişse buna mütâbaat, matâbi' lafızlar farklı mana bakımından benziyor ise şahid, olduğunu söylemişlerdir.¹³

2. Zehebî'ye Göre Haklarında Eleştiri Olmasına Rağmen Şeyhayn'ın İhticâc Kastıyla Hadis Naklettiği Râviler

2.1. Buhârî ve Müslim'in İttifâken Nakilde Bulunduğu Râviler

2.1.1. Ebân b. Yezîd el-Attâr el-Basrî (öl. 160/779-80 [?])

Buhârî, Müslim, Tirmizî, Ebû Dâvûd ve Nesâî bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. İbn Maîn, İbn Medîni, İclî ve Nesâî bu râvinin sika olduğunu söylemiştir. Ahmed b Hanbel'e göre Ebân'ın bütün hocalarından rivayetleri hüccettir. İbn Adî *yüktebu hadîsuhû* dedikten sonra onun doğruluk ehli (أهل الصدق) olduğunu vurgulamıştır. İbn Cevzî zayıf râviler arasında zikretmiştir.¹⁴ Zehebî, İbn Adî'nin eleştirisini verdikten sonra, onun görüşüne katılmamış, Ebân'ı Buhârî ve Müslim'in ihticâc ettiği sika râvi olarak vasıflandırmıştır.¹⁵ Araştırmamıza göre Buhârî bu râvinin hadislerini istişhâd ve ta'lik olarak nakletmiştir.¹⁶ Müslim ise ihticâc ve mütâbi' olarak hadis nakletmiştir.¹⁷ Râvi cumhur ulemaya göre sikadır. Buna rağmen Buhârî bu râvinin hadisiyle ihticâc etmemişken; Müslim etmiştir.

2.1.2. Eyyub b. Sâlih b. Âiz et-Tâî (öl. ?)

Buhârî, Müslim ve Tirmizî bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. İbn Maîn, Ebû Hâtim, Nesâî, İclî ve Ebû Dâvûd sika olduğunu söylemiştir. Buhârî, Mürcî olduğunu söyledikten sonra *sadûk* hükmü vermiştir.

¹¹ İbn Salâh, *Mukaddime*, 83; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif (Riyâd: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, ts.), 1/243.

¹² İbn Salâh, *Mukaddime*, 83.

¹³ Selahattin Polat, "Mütâbaat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/180.

¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târîhü'l-kebir* (Haydarabâd: Dâru'l-Meârifî'l-Osmâniyye, ts), 1/454; Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî, *Ma'rifetü's-sikât* (Medînetü'l-Münevera: Mektebetü'd-Dâr, 1985), 1/199; İbn Ebî Hâtim, *Cerh*, 2/299; Muhammed b. Hibbân el-Bustî, *es-Sikât* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1975), 6/68; Ebû Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 1/390; Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 2/24; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 7/431; Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askâlânî, *Takrîbü't-Tehzîb*, (Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986), 97; Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askâlânî, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Matbaatu Dâireti'l-Maârifî'n-Nizâmîyye, 1908), 1/87.

¹⁵ Zehebî, *Siyer*, 7/432.

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahihu'l-müsned* (Beyrut: el-Yemâme, 1987), "Müzêraatü", 1; "Fedâilü's-sahâbe", 74.

¹⁷ Müslim, "Salât", 311; "Cenâiz", 29; "Musâkât", 13; "Tövbe", 36; "Cennetü ve sıfatü naîmihe", 37.

Ebû Zur'a zayıf olduğunu iddia etmiştir.¹⁸ Zehebî, Buhârî'nin söylediklerini naklettikten sonra Buhârî'nin bu râvinin bir hadisiyle ihticâc ettiğini söylemiştir. Zehebî ayrıca bu râvinin Buhârî tarafından *Du'afâ*'da zikredildiğini vurgulamıştır. Müslim de bu râviden sadece bir hadis nakletmiştir.¹⁹

Bize göre Buhârî bu râvinin bir hadisini Meğâzî ve Hac bölümünde iki farklı yerde mütâbi' olarak zikretmiştir. Müslim ise Salatü'l-Müsâfirîn'de bir hadisini mütâbi' olarak zikretmiştir. Sonuçta râvi sikadır. Râvi sika olmasına rağmen Buhârî ve Müslim bu râvinin hadislerini ihticâc olarak zikretmemiş, mütâbi' olarak nakletmişlerdir.²⁰

2.1.3. Husayn b. Muhammed es-Sâlimî el-Ensârî (öl. ?)

Buhârî ve Müslim bu râvinin hadislerini zikretmiştir. Medineli olan Husayn, Tabîîn tabakasındandır. Buhârî, Dârekutnî ve İbn Hibbân *sika* olduğunu söylemiştir. Râvi, İbn Hacer'e göre *sadûktur*. Zehebî, Buhârî ve Müslim bu râvinin hadisleriyle ihticâc etmesine rağmen çok tanınmayan (لا يعرف) bir râvi olduğunu vurgulamıştır.²¹ İbn Hacer, Zehebî'nin bu görüşünü eleştirmiştir. Çünkü İbn Hibbân Husayn'ı *Sikât*'ında zikretmiştir. Ayrıca Buhârî ve Müslim'in hadis naklettiği bir râvinin "bilinmez" şeklinde tavsifi doğru değildir.²² Buhârî bu râvinin hadislerini Salât, Meğâzî, Et'ime bölümlerinde zikretmiştir. Müslim ise aynı hadisi Salât bölümünde mütâbi' olarak zikretmiştir.²³ Râvi sika olup, Buhârî ve Müslim bu râvinin hadislerini ihticâc olarak nakletmemiş, sadece mütâbi' olarak zikretmişlerdir. Rivayet Mahmûd b. Rabî'in rivayetini desteklemek için zikredilmiştir.²⁴

2.1.4. Selâm b. Ebî Mutî' el-Huzâî el-Basrî (öl. 164/781)

Kütüb-i sitte musanniflerinin tamamı bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Ahmed b. Hanbel, Ebû Dâvûd ve bir rivayete göre Nesâî *sika*; Ebû Hâtim *sâlihü'l-hadîs*; Nesâî ve İbn Adî *leyse bihî be's* lafzıyla ta'dîl etmişlerdir. İbn Adî "hiçbir münekkit onu zayıf görememiştir" demiştir. Fakat Hâkim zaman zaman gaflete kapıldığını ve hıfzının kötü olduğunu

¹⁸ Buhârî, *et-Târihü'l-kebir*, 1/420; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/240; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/262; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/59; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife li't-Tibâ'a, 1963), 1/289; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ*, thk. Nureddin İtr, 1/96; İbn Hacer, *Tezhibü't-Tehzib*, 1/355; İbn Hacer, *Takrîb*, 118; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/39.

¹⁹ Zehebî, *Mizân*, 1/289.

²⁰ Buhârî, "Meğâzî", 57; "Umre (Hac)", 33; Müslim, "Salât", 6.

²¹ Zehebî, *Mizân*, 1/554.

²² Buhârî, *et-Târihü'l-kebir*, 3/7; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 3/196; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/159; Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askâlânî, *Lisânü'l-mizân* (Beyrut: Dâru'l-Beşâirul-İslâmiyye, 2002), 7/199; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/324.

²³ Buhârî, "Mesâcid (Salât)", 14; "Meğâzî", 9; "Et'ime", 14; Müslim, "Mesâcid", 263.

²⁴ Ebû Bekir Kâfi, *Menhecü'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000), 123.

iddia etmiştir. İbn Hibbân ise "Tek başına rivayetlerle ihticâc edilmez, sadece ondan hadis almak uygun değildir" demiştir.²⁵

Zehebî "Buhârî ve Müslim, Selâm'ın hadisleriyle ihticâc etmiştir. Bu sebeple onun hadisleri, hasen rütbesinin altına düşmez" diyerek İbn Hibbân'a cevap vermiştir.²⁶ Buhârî bu râvinin üç hadisini tahrir etmiştir.²⁷ Birinci hadis Fedâilü'l-Kur'ân'da Hammâd b. Zeyd'in hadisini desteklemek için tahrir edilmiştir. Aynı hadisi İ'tisâm bölümünde asıl olarak vermiştir. Müslim ise aynı hadisi İlim bahsinde Hâris b. Ubeyd'in hadisini desteklemek için (mutaba'ât) nakletmiştir.²⁸ Buhârî'nin naklettiği ikinci hadis ise yine mükerrer olarak nakledilmiştir. Bunlardan ilki Daavât bölümünde Ebû Muaviye'nin hadisini desteklemek için mütâbi' olarak nakledilirken²⁹ diğeri mütaba'ât olmaksızın tek olarak muhtasar bir şekilde nakledilmiştir.³⁰ Üçüncü hadis ise Libâs bölümünde mütâbi' olarak zikredilmiştir.³¹

Müslim ise bu râvinin cenazeye ilgili hadisini mütâbi' olmaksızın nakletmiştir.³² Ancak bu hadisin, Abdulvehhâb es-Sakafî,³³ Süfyân b. Uyeyne³⁴ ve İsmâil b. Maksem'den³⁵ nakledilen üç ayrı mütâbi'si vardır.

Râvi sika olup, Zehebî'nin dediği Buhârî ve Müslim'e göre *muhtecün bihtir*. Buhârî ve Müslim bu râviye itimat etmiş, müfret veya mütâbi'leriyle birlikte hadislerini nakletmiştir. İbn Hibban cerh sebebini açıklamadığı için bu cerh itibar edilemez. Zaten İbn Hacer, Selâm'a yapılan eleştirinin Katâde'den yaptığı rivayetlerle ilgili olduğunu söylemiştir.³⁶

2.1.5. Selem b. Zureyr Ebû Yunus el-Basrî (öl. 160/777)

Buhârî, Müslim, Nesâî ve İbn Mâce bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Ebû Hâtim ve İclî *sika* olduğunu söylemiş, İbn Hibbân *Sikât*'ında zikretmiştir. Ebû Zur'a, *sadûk*; Dârekutnî, *lâ be'se bih* lafızlarıyla ta'dîl etmiş-

²⁵ Buhârî, *et-Târîhü'l-kebir*, 4/134; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/258; Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl* (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1988), 1/253; İbn Adî, *el-Kâmil*, 3/306.

²⁶ Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987), 11/142; a.mlf., *Siyer*, 7/429.

²⁷ İbn Hacer bu Buhârî'nin bu râvinin iki hadisini tahrir ettiğini söylemiştir. Fakat biz Buhârî tarafından libâs bahsinde İsrâil ve Nusayr b. Ebî'l-Eş'as'ın hadislerini desteklemek için nakledilen bir başka hadisini tespit ettik. bk. Buhârî, "Libâs", 64; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/408.

²⁸ Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'ân", 37; "İtisâm-i bi'l-kitâbi ve's-sünne", 26; Müslim, "İlim", 3.

²⁹ Buhârî, "Da'vât", 45.

³⁰ Buhârî, "Da'vât", 44.

³¹ Buhârî, "Libâs", 64.

³² Müslim, "Cenâiz" 58.

³³ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1998), 3/339 (1029).

³⁴ Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 40/155.

³⁵ Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *el-Müctebâ* (Halep: Mektebü Matbûâtü'l-İslâmiyyeti, 1986), "Cenâiz", (1992).

³⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/462.

tir. İbn Maîn ve İbn Şâhîn, *zayıf*; Ebû Dâvûd ve Nesâî ise *leyse bi'l-kavî* lafzıyla cerh etmişlerdir. İbn Maîn'e göre cerh sebebi, hadis ile az iştilal etmesidir. İbn Adî ise onun bu eleştirisini kabul etmemiş, esasında onun hadislerinin az olduğunu, hiçbir râvinin az hadis rivayet etmekle cerh edilemeyeceğini söylemiştir. İbn Hibbân, "Rivayetlerinde çok hatası var" dedikten sonra gerçek hadis ehli olmadığını vurgulamış, sika râvilere muvafakat ettiği hadisler hariç diğer hadisleriyle ihticâc edilemez hükmü vermiştir.³⁷

Hâkim ve Zehebî'ye göre Buhârî bu râvinin hadislerini kitabın aslında zikretmişken; Müslim Selem'in hadislerini mütâbi' olarak zikretmiştir.³⁸ Burada kitabın aslına alma sözü ihticâc kastıyla kitabına aldıkları manasına gelmektedir.

Buhârî, Selem'in üç hadisini rivayet etmiştir.³⁹ Birincisi Bed'u'l-halk'da Ebû Cemîle ve Eyyûb Sahtiyânî'nin hadislerine mütâbi' olarak zikredilmiştir. Mezkûr her iki râvi de sikadır.⁴⁰ İkinci hadis ise Menâkıb bahsinde olup, rivayetinin mütâbi'si teyemmüm bahsinde zikredilmiştir.⁴¹ Müslim aynı hadisi Mesâcid bölümünde Buhârî'nin mütâbi'siyle birlikte zikretmiştir.⁴² Üçüncü hadis ise Edeb bölümünde muhtasar bir şekilde mütâbi'siz zikredilmiştir.⁴³ Ancak bir sonraki babda hadisin başka bir sahâbîden gelen şahidini zikretmiştir.⁴⁴

Zehebî'nin dediği gibi râvi sikadır. İbn Hacer de râvinin sika olduğunu söyleyen Ebû Hâtim'in görüşünü tercih etmiştir.⁴⁵ Hâkim ve Zehebî'nin dediği gibi bu râvinin hadisleriyle Buhârî ve Müslim ihticâc etmiştir. İbn Hibbân bu râvinin hadisleriyle ihticâc için sika râvilerin rivayetlerine muvafık olmayı şart koşturmuş. Ona göre Buhârî de böyle davranmış, râvinin rivayetini mütâbi' zikretmiştir. İbn Hibbân'dan başka bu görüşü savunan münekkittir tespit edilememiştir. Ancak Buhârî yukarıda da zikredildiği gibi bu râvinin bir hadisini mütâbi'siz vermiştir. Bunun da temel sebebi râvinin sika olmasıdır.

³⁷ İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/419; Ahmed b. Şuayb b. Alî en-Nesâî, *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn* (Haleb: Dâru'l-Va'yi, 1976), 46; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/391; a.mlf., *el-Mecrûhîn* (Haleb: Dâru'l-Va'y, 1976), 1/344; İbn Adî, *el-Kâmil*, 3/237; Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Şâhîn, *Târîhu esmâi'd-duafâ' ve'l-kezzâbîn* (1989), 101; Mizzi, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/222.

³⁸ Zehebî, *Mizân*, 2/187; a.mlf., *el-Muğnî*, 102; İbn Hacer, *Tezhibü't-Tezhib*, 4/114.

³⁹ Muhammed b. Ebî İshâk el-Kelâbâzî, *Ricâlü Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986), 1/334; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/407.

⁴⁰ Buhârî, "Bid'i'l-halk", 8; "Rikâk", 16; "Rikâk", 51.

⁴¹ Buhârî, "Menâkıb", 22; "Teyemmüm", 5.

⁴² Müslim, "Mesâcid", 312.

⁴³ Buhârî, "Edeb", 97.

⁴⁴ Buhârî şahid olarak naklettiği bu hadisi üç ayrı yerde zikretmişken Müslim bir yerde zikretmiştir. Buhârî, "Cenâiz", 78; "Cihâd ve's-siyer", 174; "Kader", 13; Müslim, "Fiten", 68.

⁴⁵ Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Men tukullime fihî vehuve muvessak* (Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1986), 91; Zehebî, *Mizân*, 2/184; İbn Hacer, *Takrîb*, 245.

2.1.6. Süleymân b. Hayyân el-Kûfi (öl. 189/805)

Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. İbn Sa'd, İclî ve İbn Medîni *sika*; İbn Maîn *sadûk leyse bi hucce* lafızlarıyla ta'dîl etmişlerdir. İbn Adî, hataları olduğunu vurgulamıştır. Zehebî onun bu eleştirilerine katılmamıştır. Zehebî'ye göre çok hadis rivayet ettiği için zaman zaman zaman vehmeden bir râvi olup, durumu çok hadis rivayet eden diğer râvilerden farklı değildir.⁴⁶

Zehebî'nin tabirine göre Süleyman, âlimlerin geneline göre *muhteccün bihtir*. O bu konuda İbn Maîn'in "hüccet değil" görüşünü eleştirmiştir. Ona göre râvi *hüccettir* ancak Yahya b. Said el-Kattân seviyesinde de değildir.⁴⁷

Buhârî râvinin dört hadisini mütâbi'siyle birlikte zikretmiştir.⁴⁸ Müslim ise birçok hadisini zikretmiştir. Bunlardan bir kısmı mütâbi' ile zikredilmişken, diğerleri mütâbi'siz zikredilmiştir.⁴⁹

Râvi, Zehebî ve İbn Hacer'e göre *sadûktur*. Buhârî bu râvinin hadisleri ihticâc etmemiş, Müslim ise ihticâc etmiştir.

2.1.7. Şücâ b. el-Velîd b. Kays es-Sekûni el-Kûfi (öl. 205/821)

Kütüb-i sitte musanniflerinin tamamı bu râvinin hadislerini kitabına almıştır. İbn Maîn, *sika*; Mervezî *sadûk*; Ebû Zur'a ve İclî, *lâ be'se bih* lafızlarıyla onu ta'dîl etmişlerdir. İbn Ebî Hâtim ise *leyyinü'l-hadis* dedikten sonra hadisleriyle ihticâc edilmeyeceğini belirtmiştir.⁵⁰ Şücâ'nın tedlis yaptığı da iddia edilmiştir.⁵¹

Münzirî'ye göre Şeyhân ve birçok musannif bu râvinin hadisleriyle ihticâc etmiştir. Zehebî de aynı görüştedir. Ona göre râvi adalet terazisinden geçmiştir.⁵² Buhârî bu râvinin sadece bir hadisini mütâbi'siyle birlikte zikretmiştir.⁵³ Râvi hakkında Zehebî bir yerde *sika* demişken bir başka yerde

⁴⁶ Buhârî, *et-Târihü'l-kebir*, 4/8; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/427; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4/106; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/395; Mizzî, *Tezhibü'l-Kemâl*, 11/394; Zehebî, *Siyer*, 9/19; a.mlf., *Mizân*, 2/200; İbn Hacer, *Tezhibü't-Tezhib*, 4/159; İbn Hacer, *et-Takrib*, 250.

⁴⁷ Zehebî, *Târihü'l-İslâm*, 12/173.

⁴⁸ Kelabâzi, *Ricâlü'l-Buhârî*, 1/314; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/407. Hadisler için bk. Buhârî, "Mesâcid (Salât)", 18; "Sitretü'l-musallî (Salât)", 8; "Savm", 52; "Rikâk", 38; "Tevhid", 13.

⁴⁹ Müslim, "İmân", 38, 158, 206; "Salât", 144, 248; "Cenâiz", 2.

⁵⁰ Buhârî, *et-Târihü'l-kebir*, 4/261; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/450; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 4/378; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 6/451; Mizzî, *Tezhibü'l-Kemâl*, 12/383; Zehebî, *Men tukallime*, 156; a.mlf., *Siyer*, 9/354; İbn Hacer, *Tezhibü't-Tezhib*, 4/275.

⁵¹ Şücâ, mürsel naklettiği rivayetleri müsned, tahdis sigasıyla naklettiği hadisleri tahdis sigasız nakletmekle maruftur. Onun rivayetlerini muhteccün bih görenler, bu durumu cerh sebebi olarak değerlendirmemişler, ondan hadis almada bir beis görmemişlerdir. Râviyi muhteccün bih görmeyenler ise bu durumu cerh edici sebep olarak görmüşlerdir. Bu da aslında münekkitlerin râvi hakkındaki ihtilafıyla ilgili bir durumdur. bk. Ebû Muhammed Zekiyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî el-Münzirî, *Cevâbü'l-Hafız el-Münzirî an es'iletin fi'l-cerh ve'ta'dil* (Haleb: Mektebetü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye), 83.

⁵² Münzirî, *Cevâb*, 83; Zehebî, *Siyer*, 9/354; a.mlf., *Tezkiretü'l-huffâz* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998); 1/328.

⁵³ Buhârî, "İhsâr ve cezâi's-sayd (Hac)", 4; Kelabâzi, *Ricâlü'l-Buhârî*, 1-350; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*,

sadûk hükmü vermiştir. İbn Hacer de vehimleri olduğu için *sadûk* olduğunu vurgulamıştır. Sonuçta Buhârî râvinin hadisleriyle ihticâc etmemiş, Münzirî ve Zehebî'nin dediği gibi hadislerini mütâbî'si ile birlikte zikretmiştir.

2.1.8. Sâlih b. Rustem el-Muzenî Ebû Âmir el-Hazzâz (öl. 152/769)

Ebû Dâvûd, İbn Hibbân *sika*; Ahmed b. Hanbel, *sâlihü'l-hadîs*; İbn Adî, *la be'se bih* lafızlarıyla ta'dîl etmişlerdir. İbn Maîn, *zaif*; Ebû Hâtim, *yuktebu hadîsuhû velâ yuhteccü* lafızlarıyla cerh etmişlerdir. Müslim ve diğer Sünen musannifleri bu râvinin hadislerini kitaplarına almışken; Buhârî bu râvinin bir hadisini muallak olarak zikretmiştir.⁵⁴

Zehebî bir yerde “Müslim bu râvinin hadisleriyle ihticâc etmiştir” demişken⁵⁵ başka bir yerde “Müslim bu râvinin hadislerini mütâbî'si ile birlikte vermiştir” demiştir.⁵⁶ Buhârî ise bu râvinin muallak hadisini mütâbî'si ile birlikte zikretmiştir.⁵⁷ Müslim bu râvinin bir hadisini münferiden kaydetmiştir.⁵⁸

Râvi, Zehebî'ye göre sikadır.⁵⁹ İbn Hacer ise *sadûk* olduğunu söyledikten sonra hatalarının çok olduğunu söylemiştir. Bize göre râvinin *sadûk* olduğunu söylenebilir. Müslim ise bu râvinin hadisini münferiden ihticâc kastıyla zikretmiştir.

2.1.9. Abdullah b. Ca'fer b. Abdurrahmân el-Musavver el-Mahramî el-Medenî (öl. 170/787)

Ahmed b. Hanbel, Ali b. Medîni, İclî, Tirmizî, Hâkim ve Zehebî, *sika*; İbn Maîn, Ebû Hâtim, Nesâî *sadûk*, *lâ be'se bih*, *leyse bi sebt* lafızlarıyla ta'dîl etmişlerdir. İbn Hacer de *sadûk* hükmünü tercih etmiştir. İbn Hibbân ise vehimleri çok olması sebebiyle *metrûk* demiştir. İbn Hacer, İbn Hibbân'ın bu görüşünü eleştirmiş, başka râviler hakkındaki hükmü yanlışlıkla Abdullah b. Ca'fer ismi altına yazdığını iddia etmiştir. Buhârî ve Müslim bu râvinin hadislerini mütâbî'leriyle beraber zikretmiştir.⁶⁰

Zehebî bu râviyle ilgili net ifadeler kullanmamıştır. Bir yerde “Müslim

1/409.

⁵⁴ Buhârî, *et-Târihü'l-kebir*, 4/280; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 1/463; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 4/403; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 4/243; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 50/13; Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *el-Kâşif* (Cidde: Dâru'l-Kıbleti li'l Sekâfeti'l-İslâmiyyeti, 1992), 1/495; Zehebî, *Mizân*, 2/294; Zehebî, *Siyer*, 7/28; İbn Hacer, *Tezhîbü't-Tehzîb*, 4/342; a.mlf., *Takrîb*, 272.

⁵⁵ Zehebî, *Siyer*, 7/28.

⁵⁶ Zehebî, *el-Kâşif*, 1/495.

⁵⁷ Buhârî, “Rikâk”, 49.

⁵⁸ Müslim, “el-Birr ve's-siletü ve'l-edeb”, 144.

⁵⁹ Zehebî, *Men tukillime*, 101.

⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 3/488; Buhârî, *et-Târihü'l-kebir*, 5/62; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/23; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/22; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 14/372; Zehebî, *el-Muğnî*, 1/334; İbn Hacer, *Tezhîbü't-Tehzîb*, 5/150; a.mlf., *Fethu'l-bârî*, 1/457; *Takrîb*, 298.

mütâbî'leriyle birlikte zikretmiştir" demişken,⁶¹ İbn Hibbân'ın eleştirile-
rini cevaplarken "Buhârî hariç diğer musannifler Abdullah b. Ca'fer gibi
râvilerle ihticâc etmişlerdir" demiştir.⁶²

Buhârî bu râvinin sadece bir hadisini Sulh bölümünde muallak ola-
rak zikretmiştir.⁶³ Buhârî'nin muallak olarak verdiği bu rivayeti Müs-
lim, mevsûl olarak nakletmiştir.⁶⁴ Müslim bu râvinin dört hadisini daha
kitabına almıştır.⁶⁵ Bu dört hadisten cenâze ile ilgili olanı münferiden
nakledilmiştir.⁶⁶

Râvi, münekkitlerin çoğuna göre sadûktur. Bize göre Müslim bu râvinin
hadislerini ihticâc kastıyla zikretmemiştir. Aslı maruf veya şahitleri olan
rivayetlerini nakletmiştir.⁶⁷ Zehebî'nin bu râvi hakkında muhteccün
bih görüşüne gelince bu görüş İbn Hibbân'a reddiye mahiyetinde olup,
Müslim'in ihticâcî kastedilmemiştir. Zaten Zehebî de birkaç defa "Müslim
bu râvinin hadislerini mütâbî'leriyle birlikte zikretmiştir" demesine rağ-
men sadece bir yerde "Hadisiyle ihticâc etmiştir" demiştir. Üstelik o tek
yerdeki rivayetin aslı meşhur olup, şahitleri de vardır.

2.1.10. Ömer b. Hamza b. Abdillâh b. Ömer b. Hattât el-Ömerî (öl.?)

Müslim, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce bu râvinin hadislerini kitaplarına al-
mışlardır. Buhârî ise muallak hadisini nakletmiştir. Ebû Hâtim, *sikadan*
daha aşığî, sadûk; Nesâî, *leyse bi'l-kavî* lafızlarıyla ta'dîl etmişlerdir. İbn
Maîn münker rivayetleri sebebiyle zayıf; İbn Hacer, zayıf lafızlarıyla cerh
etmiştir.⁶⁸ İbn Hacer bir başka yerde hakkında güvenilir olup olmadığı
ve hadisleriyle ihticâc edilip edilmeyeceği hususunda ihtilaf olduğunu
söylemiştir.⁶⁹

Zehebî bu râviyle ilgili iki farklı görüş beyan etmiştir. Birincisine göre
Müslim bu râvinin hadisleriyle ihticâc etmişken; diğerinde hadislerini
mütâbî'siyle birlikte zikrettiği vurgulanmıştır. İbn Hacer "Bu râvinin ha-

⁶¹ Zehebî, *Mizân*, 2/403; a.mlf., *Men tukullime*, 107; a.mlf., *el-Muğnî*, 1/334.

⁶² Zehebî, *Siyer*, 7/329.

⁶³ Buhârî, "Sulh", 5; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/457.

⁶⁴ Müslim, "Akdiye", 18.

⁶⁵ Müslim, "Mesâcid", 119; "Cenâiz", 90; "Hudûd", 4; "Hac", 461; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Mu-
hammed, *Ricâlü Sahîhi Müslim* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1987), 1/349.

⁶⁶ Müslim, "Cenâiz", 90.

⁶⁷ Rivayetin şahitleri için bk. Nesâî, "Cenâiz", (No. 2007); Muhammed b. Yezîd b. Mâce el-Kazvîni,
Sünenü İbn Mâce (Beyrut: Dâru'l-Fikir), "Cenâiz", 39; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ah-
med el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 14/602 (6635); İbn Hibbân,
Sahîh, 14/602 (6635); Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Hindistan: Meclisu
Dâireti'l-Maârifî'n-Nizâmiyye), 1925), 3/410 (6983).

⁶⁸ Buhârî, *et-Târîhü'l-kebîr*, 6/148; Nesâî, *Duafâ*, 61; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/105; İbn
Hibbân, *es-Sikât*, 7/168; İbn Adî, *el-Kâmil*, 5/19; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 21/311; Zehebî, *Mizân*,
3/192; a.mlf., *Târîhü'l-İslâm*, 9/228; a.mlf., *el-Kâşif*, 2/58; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 2/497.

⁶⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/83.

disleriyle ihticâc konusunda ihtilaf vardır” dedikten sonra Müslim’in bu tür râvilerden mütaba’ât için hadis naklettiğini söylemiştir.⁷⁰

Buhârî bu râvinin muallak bir hadisini zikretmiştir.⁷¹ Müslim ise altı hadisini nakletmiştir. Bunlardan dört tanesi mütâbi’leriyle birlikte zikredilmişken⁷² iki tanesi ihticâc için zikredilmiştir.⁷³ İbn Hacer bu râvi hakkında bir yerde zayıf, iki yerde ise “hem râvinin adaletinde hem de hadisleriyle ihticâc hususunda ihtilaf vardır” demiştir. Bize göre İbn Hacer ve diğer münekkitlerin sözleri râvinin zayıftan üst, sikadan aşağı bir mertebede olduğunu göstermektedir. Bu sebeple râvi sadûktur denilebilir. Müslim bu râvinin Hac ile ilgili hadisini ihticâc kastıyla münferiden zikretmiştir.⁷⁴ Eşribe konusundaki hadiste ise hadisin bir kısmı bu râvi tarihiyle gelen rivayette mevcut olup diğer tariklerinde yoktur. Bu sebeple hadis Müslim tarafından ihticâc için zikredilmiştir denilebilir. Müslim râviyi sika gördüğü için hakkındaki eleştirileri dikkate almamış,⁷⁵ râvinin hadisleriyle ihticâc kastıyla zikretmiştir.

2.1.11. Kâsım b. Mâlik el-Müzenî (öl. 190/806 sonrası)

İbn Maîn, iclî, Ahmed b. Hanbel Ebû Dâvûd, *sika* lafzıyla ta’dîl etmişlerdir. Sâcî zayıf olduğunu söylemiş, Zehebî ise onun bu görüşünü kabul etmemiştir. Zehebî’ye göre itkân konusunda Gunder kadar sağlam bir râvidir. Ebû Hâtim ise *sâlih* dedikten sonra *leyse bi’l-metîn* diyerek sika olmadığını vurgulamıştır.⁷⁶

Zehebî’ye göre Buhârî ve Müslim bu râvinin hadisleriyle ihticâc etmişlerdir.⁷⁷ Buhârî bu râvinin bir hadisini üç ayrı yerde mükerrer ola-

⁷⁰ Zehebî, *Mizân*, 3/192; a.mlf. *Târihü’l-İslâm*, 9/228; a.mlf., *el-Kâşif*, 2/58; a.mlf., *el-Muğni*, 2/465. İbn Sibt el-Acemî, Zehebî’nin “Müslim bu râvinin hadislerini mütâbi’leriyle birlikte zikreder” sözündeki “mütâbileriyle beraber” ifadesini *el-Kâşif*’in doğru olan nüshalarında göremediğini söylemiştir. İbn Sibt el-Acemî, *Hâşiyetü İbn Sibt alâ’l-Kâşif*, 2/58. Ancak kitabın matbu nüshalarında “mütâbi’leriyle beraber zikreder” ifadesi bulunmaktadır.

⁷¹ Buhârî, “İstiskâ”, 3.

⁷² Müslim, “Musâkât”, 55; “Fedâilü’s-sahâbe”, 64; “Sıfatü’l-kıyâme”, 24; “Fiten”, 80.

⁷³ Müslim, “Nikah”, 123; “Eşribe”, 116.

⁷⁴ Müslim, “Nikah”, 123.

⁷⁵ Müslim zaman zaman kendine göre sika olan râviler hakkındaki eleştirileri dikkate almamıştır. Örneğin Mus’ab b. Şeybe’nin naklettiği *on şey fıtrattandır* hadisindeki irsâl ve münker olma illetlerini dikkate almamıştır. Buhârî bu iki illet yüzünden hadisi nakletmemişken, Müslim râvi kendince sahîh olduğu için rivayeti zikretmiştir. Detaylar için bk. Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf ez-Zeylâ’î, *Nasbu’r-râye* (Beyrut: Müessesetü’r-Rayyân, 1997), 1/76.

⁷⁶ Buhârî, *Târih*, 7/171; iclî, *Ma’rifetü’s-sikât*, 2/211; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 7/121; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/339; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 23/422; Zehebî, *Mizân*, 3/378; a.mlf., *Siyer*, 9/422; İbn Hacer, *Tezhîbü’t-Tehzîb*, 8/298; a.mlf., *Takrîb*, 451; a.mlf., *Fethu’l-bârî*, 1/363.

⁷⁷ Zehebî, *Men tukillime*, 154.

rak zikretmiştir. Bu üç yerden sadece bir yerde (hac) rivayetinin mütâbî'si vardır.⁷⁸ Müslim ise iki rivayetini mütâbî'leriyle birlikte zikretmiştir.⁷⁹

Zehebî bu râvi hakkında bir yerde sika, başka yerde ise sadûk demiştir.⁸⁰ İbn Hacer sadûk hükmü vermiştir.⁸¹ Râvi, âlimlerin çoğuna göre sika olmasına rağmen Buhârî ve Müslim, bu râvinin hadislerini mütâbî' ve şahitleriyle birlikte zikretmiştir.

2.1.12. Muhammed b. Talha b. Musarrif el-Yâmî el-Kûfî (öl. 112/730)

Kütüb-i sitte musanniflerinin tamamı bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Ahmed b Hanbel ve İclî, *sika* lafzıyla onu ta'dîl etmiştir. İbn Hibbân *Sikât*'ında zikretmiştir. İbn Maîn ve Ebû Zur'a bir yerde *sâlih* demişken başka bir yerde *zayıf* olduğunu söylemişlerdir. Babasından küçük yaşta yken hadis dinlediği için bazı hadisleri hakkında münker değerlendirmesi yapılmıştır.⁸²

Zehebî'ye göre Buhârî ve Müslim bu râvinin hadislerini ihticâc kastıyla kitabının aslında zikretmiştir.⁸³ Buhârî bu râvinin üç hadisini zikretmiştir. Meğâzî ve İdeyn bölümündeki hadisler mütâbî'leriyle birlikte zikredilmişken; cihad bölümündeki hadis münferiden zikredilmiştir. Müslim ise bir hadisini mütâbî'siyle birlikte zikretmiştir.⁸⁴

Zehebî bu râvi hakkında hem *sika* hem de *sadûk* değerlendirmesi yapmıştır. İbn Hacer ise *sadûk* olduğunu vurgulamıştır.⁸⁵ Buhârî'nin münferiden naklettiği hadis usul konusu olmayıp, fezâil ile ilgilidir. Bu sebeple Buhârî'nin bu râvinin hadislerini ihticâc kastıyla zikretmediği söylenebilir.

2.1.13. Hişâm b. Huceyr el-Mekkî (öl. ?)

Buhârî, Müslim ve Nesâî bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. İclî, İbn Sa'd *sika*; Sâcî *sadûk* lafzıyla ta'dîl etmiştir. İbn Hibbân ise *Sikât*'ta

⁷⁸ Buhârî, "İhsâr ve cezâu's-sayd (Hac)", 36; "Keffâretü'l-eymen", 4; "İtisâm bi'l-kitâbi ve's-sünne", 16.

⁷⁹ Müslim, "Salât", 6; "Zühd ve'r-rekâik", 54.

⁸⁰ Zehebî, *Men zükire*, 154; a.mlf., *Mizân*, 3/378.

⁸¹ İbn Hacer, *Takrîb*, 451.

⁸² Buhârî, *et-Târîhü'l-kebir*, 1/122; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/241; Muhammed b. Ömer el-Ukaylî, *ed-Du'afâu'l-kebir* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1984), 4/85; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 7/291; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 7/388; Mizzî, *Tezhibü'l-Kemâl*, 25/417; İbn Hacer, *Tezhibü't-Tezhib*, 9/211; a.mlf., *Takrîb*, 485.

⁸³ Zehebî, *Mizân*, 3/587; a.mlf., *el-Muğnî*, 2/595.

⁸⁴ Kelabâzî, *Ricâlü'l-Buhârî*, 2/654; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/439; Buhârî, "Meğâzî", 14; "Edâhi", 1; "Cihâd ve's-siyer", 75; Müslim, "Mesâcid", 206.

⁸⁵ Zehebî, *Mizân*, 3/587; a.mlf., *Muğnî*, 2/595; İbn Hacer, *Tezhibü't-Tezhib*, 9/211; a.mlf., *Takrîb*, 485.

zikretmiştir. İbn Maîn zayıf, Ahmed b. Hanbel *leyse bi-zâke*; lafızlarıyla cerh etmiştir.⁸⁶

Zehebî'ye göre Buhârî ve Müslim bu râvinin hadislerini ihticâc kastıyla kitaplarına almışlardır.⁸⁷ Buhârî bu râvinin bir hadisini iki ayrı yerde mükerreren zikretmiştir. Keffâret bölümünde yeminde istisna konusundaki hadise şahid olarak zikredilmiş; aynı hadisin mütâbî'si ise Nikâh bölümünde zikredilmiştir.⁸⁸

Râvi, Zehebî'ye göre sika; İbn Hacer'e göre ise sadûktur.⁸⁹ Müslim Eymân bölümünde mütâbî'siyle birlikte zikretmiştir. Buhârî ve Müslim râvinin hadislerini ihticâc kastıyla zikretmemiş mütâbî'siyle birlikte vermiştir.

2.1.14. Yahyâ b Abbâd ed-Dab'î el-Basrî (öl. 198/814)

Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. İbn Hibbân *Sikât*'ında zikretmiştir. İbn Maîn *sadûk*; Ebû Hâtim, *leyse bihî be's* lafızlarıyla ta'dîl etmişlerdir. Sâcî, zayıf olduğunu söylemiş; Hatib Bağdâdî ise münker hadisleri olmadığını vurgulamıştır.⁹⁰

Dârekutnî ve Bağdâdî bu râvinin hadisleriyle ihticâc edileceği görüşündedir. Zehebî de Sâcî'nin bu râvi hakkındaki görüşlerini aktardıktan sonra Şeyhayn'ın râvinin hadisleriyle ihticâc ettiğini vurgulamıştır.⁹¹

Buhârî bu râvinin iki hadisini kitabına almıştır.⁹² Birincisi Libâs konusunda mütâbî' olmaksızın zikredilmiştir. Ancak hadisin mütâbî'sini Cihâd bahsinde zikretmiştir.⁹³ İkinci hadisi istişhâd kastıyla nakledilmiştir.⁹⁴ Müslim ise bu râvinin bir hadisini mütâbî'si ile birlikte zikretmiştir.⁹⁵

Râvi, Zehebî'ye göre sika; İbn Hacer'e göre *sadûk*dur. Râvinin münker rivayetleri olmayıp, sadece Sâcî tarafından zayıf kabul edilmiştir. Yapılan nakillerden de anlaşılacağı gibi râvinin sadûk olması tercihe şayandır. Buhârî bu râvinin bir hadisini müfret olarak zikretmiş, konuyla ilgili baş-

⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 1/385; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/327; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/53; İbn Hibbân, *Sikât*, 7/567; İbn Adî, *el-Kâmil*, 7/111; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 30/179; a.mlf., *Mizân*, 4/295; İbn Hacer, *Tezhibü't-tehzîb*, 11/32; a.mlf., *Takrîb*, 532.

⁸⁷ Zehebî, *Mizân*, 4-295.

⁸⁸ Buhârî, "Keffâretü'l-eymen", 9; "Nikah", 118; Müslim, "Eymen", 23; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/448.

⁸⁹ Zehebî, *Kâşif*, 2/335; a.mlf., *Men tukullime*, 187; İbn Hacer, *Takrîb*, 542.

⁹⁰ Buhârî, *Târîh*, 8/292; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/173; İbn Hibbân, *Sikât*, 9/256; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* (Berut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), 14/144; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/397; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 13/477; a.mlf., *Mizân*, 4/387; İbn Hacer, *Tezhibü't-tehzîb*, 11/206; a.mlf., *Fethu'l-bârî*, 1/452; a.mlf., *Takrîb*, 592.

⁹¹ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 14/144; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 31/397; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 13/477

⁹² Kelâbâzî, *Ricâlü'l-Buhârî*, 2/796.

⁹³ Buhârî, "Libâs", 100; "Cihâd ve's-siyer", 193.

⁹⁴ Buhârî, "Fedâilü's-sahâbe", 18.

⁹⁵ Müslim, "Sıfatü'l-kıyâme", 75; İbn Mencûye, *Ricâlu Müslim*, 2/346.

ka mütâbî' zikretmemiştir. Fezâilü's-sahâbe konusundaki ikinci hadisini ise başka bir râvinin rivayetini desteklemek için şahit olarak zikretmiştir. Müslim ise bu râvinin bir hadisini mütâbî'siyle birlikte zikretmiştir. Sonuçta Buhârî ve Müslim bu râvinin hadislerini ihticâc kastıyla değil, mütaba'ât ve istişhâd kastıyla zikretmiştir.

2.1.15. Yahyâ b. Abdulmelik b. Hamîd b. Ebî Ganiyye el-Huzâi el-Kûfî (öl. 187/803)

Kütüb-i Sitte musanniflerinin tamamı bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Ahmed b. Hanbel, İbn Maîn, İclî, Ebû Dâvûd, Dârekutnî, İbn Hibbân ve diğer birçok münekkit râviyi sika kabul etmiştir. İbn Hacer'in ifadesine göre hiçbir münekkit bu râviyi zayıf saymamıştır. Ancak ilgili râviyle alakalı cerh olarak değerlendirilebilecek ifadeleri İbn Adî kullanmıştır. O "Bu râvinin münferit kaldığı hadislerden bazılarının mütâbî'leri yoktur" dedikten sonra *yüktebu hadîsuhû* demiştir.⁹⁶

Zehebî, İbn Adî'nin görüşünü reddettikten sonra "Yahyâ'nın hadisleriyle Müslim ihticâc etmiştir" demiştir.⁹⁷ Buhârî bu râvinin bir hadisini;⁹⁸ Müslim de iki hadisini mütâbî'leriyle birlikte zikretmiştir.⁹⁹

Râvi, Zehebî'ye göre sika; İbn Hacer'e göre sadûktur. Buhârî ve Müslim ise ihticâc kastıyla değil, mütaba'ât kastıyla bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır.

2.2. Sadece Buhârî'nin Hadis Naklettiği Râviler

2.2.1. Sâbit b. Muhammed el-Kûfî Şeybânî (öl. 215/830)

Râvi hakkında Mutayyen, İbn Hibbân, İbn Yûnus sika; Ebû Hâtîm, *sadûk* lafzıyla ta'dîl etmiştir. Hâkim *leyse bi zâbit*; Dârekutnî *leyse bi'l-kavî*; İbn Adî "hata yapma ihtimali var" demiştir.¹⁰⁰

Zehebî, Buhârî'nin bu râvinin hadislerini ihticâc kastıyla kitabına aldığı iddia etmiştir.¹⁰¹ Ancak Buhârî bu râvinin iki hadisini farklı yerlerde mütâbî'leriyle birlikte kaydetmiştir.¹⁰²

Sonuçta râvi âlimlerin çoğuna göre sadûk olmakla birlikte bazı hadis-

⁹⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, 3/310; Buhârî, *et-Târihü'l-kebir*, 8/291; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/355; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 9/171; İbn Hibbân *es-Sikât*, 7/614; Mizzî, *Tezhibü'l-Kemâl*, 31/446; Zehebî, *Mizân*, 4/394; a.mlf., *el-Kâşif*, 2/370; İbn Hacer, *Tezhibü't-Tehzib*, 11/220; a.mlf., *Takrib*, 593.

⁹⁷ Zehebî, *Mizân*, 4/394.

⁹⁸ Buhârî, "İtisâm bi'l-kitâbi ve's-sünne", 16.

⁹⁹ Müslim, "Hayız", 12; "el-Birr ve's-siletü ve'l-edeb", 45.

¹⁰⁰ Buhârî, *Târih*, 2/170; İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/457; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/158; İbn Adî, *el-Kâmil*, 2/96; Mizzî, *Tezhibü'l-Kemâl*, 4/377; Zehebî, *Mizân*, 1/166; a.mlf., *el-Kâşif*, 1/283; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/394; a.mlf., *Takrib*, 133.

¹⁰¹ Zehebî, *Mizân*, 1/366.

¹⁰² Buhârî, "Hibe", 22; "Tevhid", 8; Kelabâzî, *Ricâlü'l-Buhârî*, 1/132; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/394.

lerinde hata yaptığı vakidir. Ancak tespitlerimize göre Buhârî'de hatalı olan rivayetleri bulunmamaktadır. Sonuçta Buhârî bu râvinin hadislerini ihticâc değil, mütaba'ât kastıyla kitabına almıştır.

2.2.2. Abdurrahmân b. Gazvân Ebû Nûh Karâd (öl. 207/823)¹⁰³

Buhârî, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. Ali b. Medînî, İbn Numeyr, İbn Ebî Şeybe, İbn Sa'd ve Dârekutnî *sika* olduğunu söylemişlerdir. İbn Hibbân *Sikât*'ta zikrettikten sonra zaman zaman hataları olduğunu vurgulamıştır. Ebû Hâtim'e göre râvi *sadûktur*. İbn Maîn, *lâ be'se bih* hükmü vermiştir.¹⁰⁴

Zehebî'ye göre Buhârî ve Nesâî bu râvinin hadislerini ihticâc kastıyla zikretmiştir.¹⁰⁵ Buhârî bu râvinin bir hadisini hulû' bahsinde mütâbî'siyle birlikte zikretmiştir.¹⁰⁶

Râvi, Zehebî'ye göre sikadır. İbn Hacer ise *sika* olduğun söyledikten sonra ferd ve münker hadisleri olduğunu vurgulamıştır. Buhârî bu râvinin rivayetini ihticâc için değil, mütâbî'leriyle birlikte zikretmiştir.

2.2.3. Meymûn b. Siyâh el-Basrî (öl. ?)

Ebû Hâtim ve Buhârî *sika* olduğunu söylemiştir. İbn Hibbân hem *Sikât*'ında hem de *Mecrûhîn*'de zikretmiştir. İbn Maîn, Fesevî ve İbn Şâhîn zayıf olduğunu söylemiştir.¹⁰⁷

Dârekutnî ve Zehebî, Buhârî'nin bu râvinin hadisleriyle ihticâc ettiği-ni söylemiştir.¹⁰⁸

Tespitlerimize göre Buhârî bu râvinin bir hadisini Salât bölümünde mütâbî'siyle birlikte zikretmiştir.¹⁰⁹ Bu sebeple rivayet ihticâc için değildir. Râvi, Zehebî ve İbn Hacer göre *sadûktur*. Ancak İbn Hacer hataları olduğunu vurgulamıştır.

¹⁰³ İbn Hacer onun vefat tarihini İbn Cerîr'den naklen 187 olarak zikretmiş, Bağdâdî ise yine İbn Cerîr'den naklen 207 olarak vermiştir. Bize göre Bağdâdî'nin görüşü doğrudur. bk. Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 10/252; İbn Hacer, *Tezhibü't-tehzib*, 6/223.

¹⁰⁴ Buhârî, *et-Târihü'l-kebir*, 5/244; İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, 2/216; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/274; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/375; İbn Şâhîn, *Sikât*, 147; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 10/252; Mizzi, *Tezhibü'l-Kemâl*, 17/335; İbn Hacer, *Tezhibü't-Tehzib*, 6/223; a.mlf., *Mizân*, 2/581.

¹⁰⁵ Zehebî, *Siyer*, 1/58; 9/518; a.mlf., *el-Kâşif*, 1/639; a.mlf., *Mizân*, 2/581.

¹⁰⁶ Buhârî, "Talak", 11; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/418.

¹⁰⁷ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 5/233; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/418; a.mlf., *el-Mecrûhîn*, 3/6; İbn Şâhîn, *Sikât*, 179; Mizzi, *Tezhibü'l-Kemâl*, 29/204; Zehebî, *Mizân*, 4/233; a.mlf., *Men tukullime*, 183; a.mlf., *el-Kâşif*, 2/311; a.mlf., *el-Muğni*, 268; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, 7/406; a.mlf., *Tezhibü't-Tehzib*, 10/347; *Takrîb*, 556.

¹⁰⁸ Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Su'alâti'l-Hâkim en-Neysâbü'rî li Dârekutnî* (Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1984) 275; Zehebî, *Divânü'd-du'afâ ve'l-metrûkîn* (Mekke: Mektebetü'n-Nahdati'l-Hadîse, 1967), 405; İbn Hacer, *Tezhibü't-Tehzib*, 10/347.

¹⁰⁹ Buhârî, "Kible (Salât)", 1; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1/447.

2.3. Sadece Müslim'in Hadis Naklettiği Râviler

2.3.1. Ali b. Hafs el-Medâinî (öl. ?)

Müslim, Ebû Dâvûd, Nesâî ve İbn Mâce bu râvinin hadislerini kitaplarına almışlardır. İbn Medînî, İbn Ebî Şeybe, Ebû Dâvûd *sika* olduğunu söylemiş; Ahmed Hanbel ise bu râviyi sevdiğini vurgulamıştır. İbn Maîn ve Nesâî *la be'se bih* demiştir. Ebû Hâtim ise *lâ yuhteccü bih* diyerek râvinin zayıf olduğunu ima etmiştir. İbn Hacer ise râvi hakkında *sadûk* hükmünü tercih etmiştir.¹¹⁰

Zehebî Ebû Hâtim'in görüşünü naklettikten sonra "Müslim bu râvinin hadisleriyle ihticâc etmiştir" demiştir.¹¹¹ Müslim bu râvinin hadisini üç yerde zikretmiştir. Bunlardan iki tanesini mütâbî'leriyle birlikte zikretmişken; bir tanesini münferiden zikretmiş, hadisle ilgili başka bir şahid ve mütâbî' nakletmemiştir.¹¹²

Râvinin İbn Medînî gibi mutedil münekkitlere göre *sika* olduğu vurgulanmalıdır. Müslim bu râvinin hadislerini hem mütabaat hem de ihticâc için zikretmiştir. Şu halde râvi Müslim'e göre Zehebî'nin de ifade ettiği gibi *muhteccün bihtir* denilebilir.

Sonuç

Buhârî veya Müslim'in bir hadisi kitaplarına almaları hakkında kullanılan "İhtecce bihî Şeyhân" ifadesi, o hadisin Buhârî ve Müslim tarafından, mütâbî' ve şâhid olmaksızın kitabın aslına alındığı manasına gelmektedir. Zehebî de bu ibareleri bizim ifade ettiğimiz yönde ihticâc kastıyla kitaba almak şeklinde yorumlamıştır. O bu ifadeleri zaman zaman hakkında ihtilaf olan râvilerin hadisleri hakkında da kullanmıştır. Ancak bu tür râvilerden rivayet edilen hadisler Hakkında Zehebî'nin "ihticâc için kitaba alındı" ifadeleri yukarıda ifade ettiğimiz tanımla uyum göstermemektedir. Elbette Buhârî ve Müslim bu eleştirilen râvilerin hadislerini kitabına almıştır. Ancak kitaba alma Zehebî'nin dediği gibi ihticâc için değil, mütaba'ât ve istişhâd kastıyladır. Araştırmamızda da Zehebî'nin toplamda 19 râvi hakkında ihticâc lafzını kullandığını tespit ettik. Bunlardan 9 tanesinde Şeyhân birlikte ihticâc kastıyla kitabına aldılar hükmü mevcuttur. Verilen bu hükümden bir tanesi Zehebî'nin dediği gibidir. Ancak altı tanesi, ihticâc kastıyla değil, istişhâd ve mütaba'ât kastıyla zikredilmiştir. Kalan iki tanesinde Müslim ihticâc kastıyla hadisi almışken, Buhârî mütaba'ât kastıyla almıştır. Zehebî 5 râvi hakkında sadece Buhârî

¹¹⁰ Buhârî, *Târih*, 6/269; İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 6/182; İbn Hibbân, *es-Sikât*, 8/465; Bağdâdî, *Târihu Bağdâd*, 11/415; Zehebî, *Muğnî*, 445; a.mlf., *Mîzân*, 3/125; İbn Hacer, *Tezhibü't-Tehzîb*, 7/272; a.mlf., *Takrîb*, 400.

¹¹¹ Zehebî, *Mîzân*, 3/125.

¹¹² Müslim, "Mukaddime", 5; "Elfâz mine'l-edeb", 9; "Zekât", 11.

ih ticâc kastıyla kitabına aldı hükmü vermiştir. Bunlardan bir tanesi doğru, kalan dört tanesinde ise ihticâc kastıyla kitaba alma doğru değildir. Zehebî beş râvi hakkında da sadece Müslim ihticâc kastıyla kitabına aldı demiştir. Bu hükümlerden iki tanesi Zehebî'nin dediği gibiyken, üç tanesinde ise verilen hüküm hatalıdır. Zehebî'nin "Buhârî ve Müslim ihticâc kastıyla kitabına aldı" hükmünü verdiği râvilerin büyük kısmının Müslim tarafından ihticâc kastıyla, Buhârî tarafından ise mütaba'ât ve istişhâd kastıyla kitaplarına alındıkları tespit edilmiştir. Bu durumun temel sebebi ise Buhârî ve Müslim'in râvi değerlendirme kriterleriyle ilgilidir. Buhârî'nin Müslim'e göre râviler hususunda daha müteşeddidi olduğu bilinen bir durumdur.¹¹³

Tespitlerimize göre Zehebî, istişhâd ve mütabaat halinde zikredilen rivayetleri ihticâc kastıyla nakletme olarak değerlendirmiştir. Onun böyle hüküm vermesinin sebebi râvinin rivayetinin *Sahîhayn*'da yer almasıdır. Zehebî'nin ihticâc usulü diğer âlimlerden farklı değildir. Ancak benimlenen usul ile pratik arasında uyumsuzluk olduğu da muhakkaktır. Bir yönüyle bunda şaşılacak bir durum yoktur. Çünkü âlimler usul noktasında belli kaideler koyarlar. Ancak zaman zaman bu kaidelere muhalif davranabilirler, bu usule sığmayan örnekler verebilirler. Bize göre bu durumun sebebi, Zehebî'ye göre Buhârî ve Müslim'in bir râvinin hadisini kitabına almasını, o râvi hakkında ta'dîl manasında görmesidir. Belki de "فلان قفر" «القنطرة» bu râvi *adalet terazisinden geçmiştir* ifadesini bu sebeple kullanmıştır. Zerkeşî de Mizzî ve Zehebî'nin bu prensibi uyguladığını söylemiştir.

Araştırdığımız râvilerin çoğu sadûk veya zaman zaman vehimleri olan sadûk râvilerden müteşekkildir. Kalan küçük kısım ise sikadır. Zehebî'ye göre Şeyhayn, râvilerin çoğunu oluşturan sadûk ve hakkında eleştiri olan sadûk râvilerin rivayetlerini ihticâc kastıyla kitaplarına almıştır. İbn Hacer'e göre ise Buhârî ve Müslim'in bu râvilerden rivayetleri mütaba'ât ve istişhâd içindir. Bu durumun sebebi ise Zehebî ile İbn Hacer'in râviler hakkındaki görüşlerinin farklı olmasıyla ilgilidir. Bu durum ise rical tenkidinin sübjektif yönünü yansıtmaktadır.¹¹⁴ Şunu tekrardan vurgulayalım ki sika râvilerden yapılan rivayetler her zaman ihticâc kastıyla olmayabilir. Musannifler zaman zaman sika râvilerin rivayetlerini de istişhâd veya mütâba'ât kastıyla zikredebilir.

¹¹³ İbnü's-Salâh, *Siyâne*, 91-96; İbnü'l-Kayserânî-Hâzîmî, *Şurâtu eimmeti'l-hamse*, 56-60; İbn Hacer, *Nüket*, 1/288; a.mlf., *Fethu'l-bârî*, 1/10.

¹¹⁴ Sadûk, Ebû Hatîm'e göre tadîlin ikinci deresidir. Ona göre Sadûk râvinin rivayetleri yazılır. Hadislerinin yazılması, râvinin hadisi ezberleyip doğru bir şekilde nakledip edemediğini tespit etmek içindir. Yapılan araştırmada râvinin rivayeti aslına uygun ise ihticâc edilir. Eğer râvinin rivayetinde vehim varsa bu durumda yazılır ama ihticâc edilmez. bk. İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 2/37; İbnü's-Salah, *Mukaddime*, 123.

Buhârî ve Müslim'in bir konuda tek başına bir râvinin hadisini zikretmesi, o rivayetin ihticâc kastıyla zikredilip, râvinin onlara göre sika ve muhtecün bih olduğunu göstermektedir. Zaman zaman râvi hakkında eleştiri olması da bu durumu değiştirmemiştir. Örneğin Buhârî, hakkında eleştiri olan Selm b. Zureyr ve Selâm b. Ebî Mutî'in hadislerini tek olarak zikretmiştir. Müslim de hakkında eleştiri olan Amr b. Hamza el-Umerî'nin rivayetine müfred olarak zikretmiştir. Sonuç olarak Buhârî ve Müslim kendi içtihatlarına göre sika ve zabt ehlinin hadislerini ihticâc kastıyla kitaplarına almışlardır. Cerh-ta'dîl açısından bu derecenin altında kalan râvilerin rivayetlerini ise mütaba'ât ve şâhid olarak zikretmişlerdir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. 45 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Ahmed b. Hanbel, *el-İle'l ve ma'rifetü'r-ricâl*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebül-İslâmi, 1988.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. 10 Cilt. Hindistan: Meclisu Dâireti'l-Maârifî'n-Nizâmîyyeti, 1925.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-sahîhu'l-müsned*. 6 Cilt. Beyrut: el-Yemême, 1987.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh tâcü'l-luğa*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *Su'alâti'l-Hâkim en-Neysâbü'rî*. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1984.
- Ezherî, Ebü Mansûr Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-luğa*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâü't-Turâsî'l-Arabî, 2001.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebü Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. 24 Cilt. yy: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Adî, Ebü Ahmed Abdullâh b. Adî b. Abdillâh. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1988.
- İbn Ebî Hâtim, Ebü Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Hindistan: Tab'atu Meclisi Dâireti'l-Meârifî'l-Osmaniyye, 1952.
- İbn Fâris, Ahmed b. Fâris Zekeriyâ. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1979.
- İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1959.
- İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiru'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*. Dımaşk: Matbuatu's-Sabâh, 2000.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *en-Nüket 'alâ kitâbi İbni's-Salâh*. 2 Cilt. el-Medînetü'l-Münevvera: 'İmêdetü'l-Bahsî'l-İlmî bi'l-Câmiati'l-İslâmiyye, 1984.
- İbn Hacer, *Takrîbü't-tehzîb*. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986.

- İbn Hacer, *Tehzibü't-Tehzib*. 12 Cilt. Hindistan: Matbaatu Dâireti'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1908.
- İbn Hibbân, *es-Sikât*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1975.
- İbn Hibbân, *Sahîhu İbn Hibbân*. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Mecrûhîn*. 3 Cilt. Halep: Dâru'l-Va'y, 1976.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- İbn Mencûye, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Ricâlü sahîhi Müslim*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1987.
- İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Şâhîn. *Târîhu esmâ'i'd-du'afâi ve'l-kezzâbîn*. 1989.
- İbnü'l-Kayserânî, Muhammed b. Tâhir- Hâzîmî, Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Musa. *Şürâtü'l-e'immeti's-sitte veyelîhi şürâtü'l-e'immeti'l-hamseti*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1984.
- İbnü's-Salâh, *Siyânetü sahîhi Müslim*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1987.
- İbnü's-Salâh, Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetü İbni's-Salâh*. Suriye: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İclî, Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Ma'rifetü's-sikât*. 2 Cilt. Medînetü'l-Münevvera: Mektebetü'd-Dâr, 1985.
- Kâfi, Ebu Bekr. *Menhecu el-İmâmi'l-Buhâriyyî*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2000.
- Kelâbâzî, Muhammed b. Ebî İshâk. *Ricâlü Sahîhi'l-Buhâri*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1986.
- Mizzî, Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzibü'l-Kemâl fi esmâ'r-ricâl*. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Mizzî, *Tuhfetü'l-eşraf*. 14 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1983.
- Moğultay b. Kılıç, Ebû Abdillâh Alâüddîn Moğultay b. Kılıç b. Abdillâh el-Bekcerî. *İkmâlü tehzibi'l-kemâl*. 12 Cilt. Kahire: el-Fâruku'l-Hadîse, 2001.
- Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî. *Cevâbü'l-Hâfiz Ebî Muhammed 'Abdil'azîm el-Münzirî el-Mısrî 'an es'ile fi'l-cerh ve't-ta'dil*. Halep: Mektebetü'l-Matbuâtî'l-İslâmiyye, ts.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-sahîhu'l-muhtasar*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâü't-Türâsi'l-Arabî.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Alî. *ed-Du'afâ' ve'l-metrûkîn*. Halep: Dâru'l-Va'y, 1976.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Alî. *el-Müctebâ*. 8 Cilt. Halep: Mektebü Matbuâtî'l-İslâmiyye, 1986.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. nşr. Abdülvehhâb Abdüllatif. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetu'r-Riyâd el-Hadîse, ts.
- Tirmizî, Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1998.
- Usaymî, Sâlih b. Abdullâh. *el-Mütâbaâtü ve's-şevâhidu dirâsetü'n-nazariyyetün âla sahîhi Müslim*. Mekke: Câmîatü Ümmi'l-Kurâ, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Zehebî, *el-Kâşif*. 2 Cilt. Cidde: Dâru'l-Kıbleti li'l-Sekâfeti'l-İslâmiyyeti, 1992.

- Zehebî, *el-Muğnî fi'd-du'afâ'*. thk. Nureddîn Itr. 2 Cilt. yy. ts.
- Zehebî, *el-Mûkıza*. Halep: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 1991.
- Zehebî, *er-Ruvâtü's-sikâtü'l-mütekellemu fihim*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1992.
- Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Dîvânü'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. Mekke: Mektebetün en-Nahdati'l-Hadîse, 1967.
- Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, *Târihu'l-İslâm*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zehebî, *Zikru esmâi men tüküllime fihî ve hüve muvessekun*. Ürdün: Mektebetü'l-Menâr, 1986.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır et-Türkî ez-Zerkeşî. *en-Nüket 'alâ mukaddimeti İbni's-Salâh*. 3 Cilt. Riyad: Dâru Edvâi's-Selef, 1998.
- Zeyla'î, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf. *Nasbü'r-râye*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân, 1997.

القراء المحدثون في ميزان الدرر الحديثي

Hadis İlmî Penceresinden Hadis Rivayetinde Bulunan Kıraat İmamlarına Dair Bir Değerlendirme

An Evaluation Regarding the Imams of Qırāāt Whos Narrated
Ĥadīth from the Perspective of Ĥadīth Science

Asma ALBOGHA

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi Asst. Prof., Bayburt University
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology
Hadis Ana Bilim Dalı Department of Hadith
Bayburt | Türkiye Bayburt | Turkey
asmaalbogha@bayburt.edu.tr orcid.org/ 0000-0002-3333-6382

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 24 Şubat 2021 Received | 24 February 2021
Kabul Tarihi | 05 Haziran 2021 Accepted | 05 June 2021
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2021 Published | 30 June 2021

Atıf | Cite as:

Albogha, Asma. "القراء المحدثون في ميزان الدرر الحديثي" [Hadis İlmî Penceresinden Hadis Rivayetinde Bulunan Kıraat İmamlarına Dair Bir Değerlendirme & An Evaluation Regarding the Imams of Qırāāt Whos Narrated Ĥadīth from the Perspective of Ĥadīth Science]. *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 9/1 (Haziran | June 2021), 231-255.
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.885809>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iTexticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iTexticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



An Evaluation Regarding the Imams of Qirā'āt Whos Narrated Ḥadīth from the Perspective of Ḥadīth Science

Abstract: The purpose of this research is to explain the difference between the science of ḥadīth and the science of qirā'āt about the al-jarḥ wa-l-ta'dīl of the narrators. While determining whether the narrator is reliable (ta'dīl) two orders, 'adāla and zabt, are taken as basis. These two basis differ from the science of qirā'āt as a criterion for zabt from the science of ḥadīth. In this study, the conditions required for the realization of the zabt according to the muḥaddiths were examined, and the conditions that imams regard as the qirā'āt and the conditions of the accepted qirā'āt were revealed. The words of the scholars of ahl-i jarḥ about the imams of qirā'āt and their narrators were mentioned and then their status was evaluated in terms of ḥadīth science with mentioning the thoughts of ahl-i jarḥ wa-l-ta'dīl about them. In addition, the reason why the Ḥadīth narrations are weak is also revealed. The difference between the ḥadīth and the science of recitation in terms of evaluating the narrators has caused some confusion. For example, Imam 'Āṣim and Imam Ḥaḥṣ, who are regarded as imams in the science of qirā'āt were both criticized as narrators in the science of ḥadīth. The research talked about Imam 'Āṣim and Imam Ḥaḥṣ in ḥadīth and mentioned the thoughts of ahl-i jarḥ wa-l-ta'dīl' about them, In this direction, if the Ḥadīth critics state that the narrator (kāri has narration) is weak in terms of justice, this situation is equally valid for ḥadīth and recitation, but if only memorizing was criticized then it will be acted according to this rule: Every science acts according to its own method regarding around zabt. The terms of zabt of each science are unique. In other words, a scholar does not have to satisfy the requirements of every science. kāri cares about qirā'āt, narrator cares about ḥadīth. Hence Imam Ḥaḥṣ was proved reliable in qirā'āt and weak in ḥadīth. The research also concluded that the reality of the imams of recitation in terms of Ḥadīth: they are generally between Ṣadūq and Ṣika, and some of them are less than that; Because the care they showed in qirā'āt and the harmony with their shaykhs were not the same care and attention in the field of ḥadīth. For instance, Imam 'Āṣim and Imam Ḥaḥṣ relegated from reliability status, and their weakness was because of memorizing not Justice. The research also concluded that a scientist's failure in other majors doesn't mean his thoughts are rejected in his own major, because every specialty has its own experts. So, there's no relation between a scientist's weakness in a major and strength in another. Ḥadīth scholars also mentioned the weaknesses of fuqahā', qāḍīs, and righteous people in hifz. However, this is an evaluation made within the framework of the science of ḥadīth, not as a criticism of their justice or religion. When looking at readers' status, books which are concerned about mentioning their status should be reviewed. When looking at narrators' status on the other hand, we should review books devoted to the men of ḥadīth. The research also concluded ahl-i ḥadīth past and present care about al-jarḥ wa-l-ta'dīl science as they have followed narrators' status in detail and talked about those who agree with discrediting and weakening them as well. And that mentioning the status of narrators and highlighting their weak and strong spots are considered as a very honest, accurate and fair method in judging them. Which leads to trust their sayings and reassurance of their judgments.

Keywords: Ḥadīth, Qirā'āt, Imams of Qirā'āt, Zabt, Imam 'Āṣim, Imam Ḥaḥṣ.

Hadis İlmî Penceresinden Hadis Rivayetinde Bulunan Kıraat İmamlarına Dair Bir Değerlendirme

Öz: Bu araştırmanın amacı hadis ilmi ve kıraat ilmi arasında râvilerin cerh ve ta'dîli hakkındaki ihtilafı açıklamaktır. Râvinin güvenilir olup olmadığı tespit edilirken (ta'dîl), adâlet ve zabt olmak üzere iki rûkûn esas alınmaktadır. Bu iki rûkûndan zabt konusunda ölçüt olarak kıraat ilmi, hadis ilminden farklılık göstermektedir. Bu çalışmada muhad-dislere göre zabtın tahakkuku için gerekli olan şartlar incelenmiş ayrıca kıraat imam-larının kıraatte hüccet olarak itibar ettiği şartlar ve makbul kıraatlerin şartları ortaya konmuştur. Cerh ehlinen münekkitlerin kıraat imamlarına ve râvilerine dair sözleri zikredilmiş ve ardından hadis ilmi açısından durumları değerlendirilmiştir. Ayrıca hadis rivayetlerinin neden zayıf olduklarının sebebi de ortaya konmuştur. Hadis ve kıraat ilmi arasında râvileri değerlendirme bakımından farklılık olması bir takım karışıklığa sebep olmuştur. Mesela kıraat ilminde imam olarak kabul edilen İmam Âsım b. Ebi'n-Necûd ve İmam Hafz b. Süleymân hadis ilminde tenkide uğrayan birer râvi olmuştur. Bu çalışmada söz konusu iki İmam Âsım ve Hafz'ın hadisteki durumlarından, cerh ve ta'dîl ehlinin bu iki imam hakkındaki değerlendirmelerinden bahsedildi. Bu doğrultuda hadis münekkidlerî râvinin (rivayette bulunan kâri) adâlet bakımından zayıf olduğunu belirtirse bu durum hadis ve kıraat için aynı ölçüde geçerlidir. Eğer zabt yönünden zayıf olduğu belirtilirse o zaman şu kurala göre amel edilir: Her ilim zabt konusunda kendi usûlüne göre hareket etmektedir. Her ilmin zabt şartları kendine hastır. Yani bir ilim ehli, her ilmin zabt şartlarını taşımak zorunda değildir. Kâri dikkatini kıraate, hadisçi ise hadise verir. Dolayısıyla İmam Hafz kıraatte sika iken hadis ilminde zabtından dolayı zayıf olarak değerlendirilmektedir. Ayrıca bu çalışmada kıraat imamlarının hadis açısından durumları hakkında genel olarak şu sonuca ulaşılmıştır: Bazıları daha alt seviyede olmakla birlikte genelde sadûk ve sika arasındadırlar. Çünkü kıraatte gösterdikleri itina ve şeyhlerine uyum hadis alanında aynı özen ve ihtimam içerisinde olmamışlardır. Hadiste kurrâlardan İmam Âsım gibi sika seviyesinden daha alt seviyede kalan ve İmam Hafz gibi zayıf seviyesinde olan imamların zayıflığı tevsik'in şartlarından biri olan adâlet dolayısıyla değildir. Daha ziyade hadiste itibar edilen zabt şartları bakımından bir zayıflıktır. Çalışmada ulaşılan bir diğer sonuç ise alimlerin meşhur oldukları alan dışındaki eksiklikleri kendi alanlarında da eksik oldukları anlamına gelmemektedir. Çünkü aslında her alan kendi özel çerçevesinde yetişen ehil alimlere sahiptir. Bir kişi sadece bir ilim dalı ile ilgilenip kendi alanına yoğunlaşarak bu alanda derinleşebilir. Bununla birlikte diğer ilim dallarında eksik kalması mümkündür. Ancak bu eksiklik kendi alanındaki dehasına etki etmeyecek bir eksikliktir. Hadis alimleri fakihler, kadılar ve salihlerin de hıfz konusundaki zayıflıklarından bahsetmiştir. Ancak bu durum onların adâlet durumlarına ya da dinlerine yönelik bir eleştiri olarak değil hadis ilmi çerçevesinde yapılan bir değerlendirmedir. Kurraların durumları değerlendirilirken kurraların ahvalini beyan eden kitaplara müracaat etmek gerekir. Buna karşılık râvilerin ahvali değerlendirilirken rivayetlerde ismi geçen şahısları hadis ilmi çerçevesinde ele alan ricâl kitaplarına müracaat etmek gerekmektedir. Hadis alimleri, râvilerin hallerini en ince ayrıntısına kadar takip etmiş, cerh ve ta'dîl işleminden sonra taz'if edilenleri ve sika olarak görülenleri iki ayrı grup halinde sınıflandırmıştır. Hadis alimleri râvilerin hallerini açıklarken, zayıf noktalarını kuvvetli noktalarından ayırırken çok titiz ve dürüst hareket etmişlerdir. Bir kişi hakkında cerh veya ta'dîl yönünde hüküm verirken insafı davranmaya özellikle özen göstermişlerdir. Bu durum da onların sözlerini ve hükümlerini daha güvenilir kılmakta ve bizlere duyurucu bilgiler sunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kıraat, Kıraat İmamları, Zabt, İmam Âsım, İmam Hafz.

القراء المحدثون في ميزان الدرر الحديثي

ملخص: تهدف الدراسة إلى توضيح الاختلاف بين علوم الحديث وعلوم القراءات في توثيق الرواة وتحريجهم، حيث أن التوثيق له ركنان هما العدالة والضبط، وهذا الأخير-الضبط- تختلف معاييرها في علوم القراءات عن علوم الحديث، فذكرت ما يلزم لتحقيق الضبط عند المحدثين وما هي شروط القراء الذين يعتبرون حجة في القراءات، وشروط القراءة المقبولة، ثم عرضت الدراسة القراء العشرة ورواتهم، وقيمت أحوالهم وفق أقوال أهل الجرح والتعديل واستخلصت أهم الأسباب التي كانت وراء ضعف رواية بعضهم للحديث. وبعد ذلك تحدثت الدراسة عن الشبهة التي أثرت نتيجة الخلط في التوثيق بين القراءات والحديث، وتضعيف علماء الجرح والتعديل بعض أئمة القراءات الذين تصدوا لإقراء القرآن الكريم، وعدم التعامل مع خصوصية كل فن على حدى، وأبرز هذه الشبهات كون الإمامين عاصم وحفص إمامين في القراءة رغم توهين نقاد الحديث لهما. وقد خلصت الدراسة إلى أنه عند النظر في أحوال القراء يجب الرجوع إلى التراجم التي اهتمت ببيان أحوال القراء، وبالمقابل عند النظر في أحوال رواة الحديث علينا مراجعة تراجم رجال الحديث، وأجابت عن ضعف الإمام حفص وغيره من القراء في الحديث بأن ضعفهم كان من باب الضبط المشتراط في الحديث فقط، لذا فإن خفة ضبطهم في الحديث لا تؤثر على ضبطهم في القراءة، وأن الضبط المشتراط في كل علم هو الضبط الخاص بالعلم المطلوب وليس الضبط الكلي، وأن الأصل في العلوم أن لكل فن رجاله، وبذلك تنتفي الشبهة إن شاء الله تعالى.

الكلمات المفتاحية: الحديث، القراءات، القراء، الضبط، الإمام عاصم، الإمام حفص.

مدخل

ربط علماء الشريعة منهجيتهم في العلوم الإسلامية بالسند، نظراً لتعلقها بالكتاب والسنة، إلا أن كل علم من هذه العلوم بلور معاييرها الخاصة في نقده للرجال وقبولهم، فأضحى لكل فن طبقات ورجال وكتب تراجم خاصة توضح مكانتهم في الفن نفسه، فعلم الحديث وعلوم القراءات مثلاً لكل منهما شروطه الخاصة به في قبول رجاله وتعديليهم، إلا أنه قد يكون للراوي أحياناً ذكر في كتب تراجم القراءات والحديث، لكونه عُرف بكليهما، ولربما كان في القراءات إماماً وفي الحديث ليس بالقوي، مما أدى إلى إثارة الشبهة عند رؤية عالم مجروح في علم لم يشتهر به ولم يُعرف عنه، ظناً أن من عُرف بالإمامة في علم ما، يجب أن يكون إماماً في كافة العلوم، وهو ما حدث بالنسبة لعلوم القراءات عندما ضعف بعض القراء من جهة روايته للحديث بينما اشتهر بإمامته في القراءات، في هذا البحث سأقوم بعرض معايير تحقيق الضبط عند المحدثين، وما هي شروط القراء الذين يعتبرون حجة في القراءات، وأحوال القراء في روايتهم للحديث، ثم سأعرض لمناقشة الشبهة التي أثرت حول توهين الإمامين عاصم وحفص في الحديث رغم إمامتهما في القراءة عن طريق دحض الشبهة بالأدلة المناسبة إن شاء الله، وقد وجدت في الشابكة عدة دراسات قد تكلمت عن هذه الشبهة وفيها إجابات مفيدة استفدت منها، إلا أنها عرضتها بشكل جزئي ولم تذكر المشكلة الحقيقية وراءها، ألا وهي الخلط بين مصطلحات العلمين وعدم التفريق بين الضبط في كل علم على حدة، ولم

تتبلور بشكل بحث مستقل له حدوده وتفصيله، لذا عملت في هذا البحث على ترتيب ما توفر لدي والربط بينها والله الموفق والمعين.

1. القراء في ميزان الجرح والتعديل

إن للقراءات القرآنية صلة وثيقة بمنهج المحدثين، والشابه بينهما موجود لاعتمادهما على الرواية والرجال وشروط تحقق الرواية الصحيحة وغير ذلك، ومن ذلك علوم الرواة وأحوالهم، حيث اهتم علم القراءات بأحوال الرواة ومكانتهم من حيث القبول والرد،¹ مع خصوصيات كل مجال عن الآخر، حيث انفردت كتب خاصة بتراجم القراء وبيان شيوخهم وتلاميذهم، وأخرى بتراجم رواة الحديث وما يتعلق بهم، لكن قد نجد في تراجم كتب الحديث ذكر للقراء أيضاً لاشتغالهم بالحديث، مع ملاحظة اختلاف حالهم في الضبط والإتقان بين العلمين، لأن كلاً من الحديث والقراءات علمان مختلفان عن بعضهما البعض، فقد يتقن بعضهم الأول ولا يتقن الآخر أو بالعكس، ولا يعد هذا طعنًا في علم الشخص بالنسبة للعلم الذي أتقنه، لأن كل علم له رجاله الذين أتقنوه وبرعوا فيه ولا يشترط للاعتداد بقولهم في هذا العلم إتقانهم لعلم آخر، قال الذهبي: «وكذلك جماعة من القراء أثبات في القراءة دون الحديث، كنافع، والكسائي، وحفص، فإنهم نهضوا بأعباء الحروف وحرروها، ولم يصنعوا ذلك في الحديث، كما أن طائفة من الحفاظ أتقنوا الحديث، ولم يحكموا القراءة. وكذا شأن كل من برز في فن، ولم يعتن بما عداه».²

ولمزيد من التفصيل سأتكلم في هذا المبحث عن مفهوم الضبط عند المحدثين ومعياره، وشروط القراء المحتج بهم في القراءات، مع التركيز على الفرق بين العلمين في معنى الضبط، وبعد ذلك سأعرض لأحوال القراء في الحديث مع تقييمه.

1.1. الضبط عند المحدثين

يعتبر الضبط أحد ركني الرواية، وهو: "ملكة تؤهل الراوي لأن يروي الحديث كما سمعه من غير زيادة ولا نقصان".³ دلّ على ذلك قول الإمام الشافعي رحمه الله تعالى: «ولا تقوم الحجة بخبر الخاصة حتى يجمع أموراً منها: أن يكون من حدث به ثقة في دينه، معروفاً بالصدق في حديثه، عاقلاً لما يحدث به، عالماً بما يحيل معاني

¹ سعد الدين منصور محمد، المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل وأثره في العلوم الأخرى (إسلام آباد، مكتبة الدكتور محمد حميد الله، د.ت)، 40.

² محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985/1405)، 11/543.

³ محمد عبد الله العجمي، "اشتراط الضبط في راوي الحديث"، شبكة الألوكة (2018/9/9). <https://www.alukah.net/129223/sharia/0>

الحديث من اللفظ، وأن يكون ممن يؤدي الحديث بحروفه كما سمع، لا يحدث به على المعنى».⁴

وهو نوعان، ضبط صدر: «أن يثبت الراوي ما سمعه بحيث يتمكن من استحضاره متى شاء». وضبط كتاب: «صيانته لديه منذ سمع فيه وصححه إلى أن يؤدي منه».⁵ ولما كان النسيان والخطأ آفة الإنسان، توجه العلماء بأقلامهم حوله واعتنوا به، واشتروا له أمور منها: البقطة والبعد عن الغفلة بالإكثار من مخالطة القوم، والإصغاء وحسن الاستماع للرواية، والتكرار والمذاكرة للمرويات، مع التفرغ العلمي للرواية بالبعد عن أي عمل يستغرق الوقت والعقل فينخفض مستوى ضبطه للمروي،⁶ فمن كان متفرغاً لعلم آخر كالإقراء مثلاً، وهو يستغرق الوقت والعقل غالباً، فلن يستطيع ضبط روايته للحديث، وهذا ما يفسر قلة ضبط روايات الحديث بالنسبة للقراء، كما اشتروا في ضبط الكتاب الحفاظ عليه وصونه من التحريف والتبديل من أن يتطرق إليه تغيير ما من حين سماعه إلى أدائه.⁷ والضبط بنوعيه ملازم للعدالة في قبول رواية الراوي، لما له من أثر كبير في صيانة حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم.

1. 2. معيار الضبط عند المحدثين

إن المقصود بالضبط المعتبر في الحديث الضبط التام،⁸ وهذا الضبط التام فسره ابن الصلاح رحمه الله بقوله: «يعرف كون الراوي ضابطاً بأن نعتبر رواياته بروايات الثقات المعروفين بالضبط والإتقان، فإن وجدنا رواياته موافقة، ولو من حيث المعنى لرواياتهم، أو موافقة لها في الأغلب، والمخالفة نادرة، عرفنا حينئذ كونه ضابطاً ثبتاً».⁹ أي أن مرادهم بيان غلبة الإتقان لا العصمة من الخطأ، وفي هذا الصدد يقول يحيى بن معين: «لست أعجب ممن يحدث فيخطئ، إنما العجب ممن يحدث فيصيب».¹⁰ وفي ترجمة حسين المعلم، يقول الإمام الذهبي: «وذكر له العقيلي حديثاً واحداً تفرد بوصله وغيره من الحفاظ أرسله، فكان ماذا؟ فليس من شرط الثقة أن لا يغلط أبداً، فقد غلط شعبة ومالك، وناهيك بهما ثقة ونبالاً، وحسين المعلم ممن وثقه يحيى بن معين، ومن تقدم مطلقاً، وهو من كبار أئمة

⁴ محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة (مصر: مكتبة الحلبي، 1940)، 371/1.

⁵ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، زهدة النظر في توضيح نخبة الفكر (دمشق: مطبعة الصباح، 2000/1421)، 58.

⁶ سعيد محمد علي، "أصول الضبط والرواية عند المحدثين دراسة تأصيلية"، مجلة جامعة الشارقة، 1/12، (2015)، 56-57-58.

⁷ محمد بن عبد الرحمن السخاوي، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث للعراقي (مصر: مكتبة السنة، 2003)، 28/1.

⁸ كما صرح بذلك الحافظ ابن حجر. انظر: ابن حجر، زهدة النظر، 58؛ وتبعه القاري قال: «والمراد بالضبط: تمام الضبط، واللام للعهد لما صرح فيما سبق، فلا يرد ما قال تلميذه: هذا ظاهر في أن المعتبر في حد الصحيح مطلق الضبط لا الموصوف بالتمام». انظر: علي بن سلطان محمد القاري، شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر (بيروت: دار الأرقم، د.ت.)، 261.

⁹ عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، معرفة أنواع علوم الحديث (بيروت: دار الفكر، 1406)، 106.

¹⁰ يحيى بن معين، تاريخ ابن معين «رواية الدوري» (مكة المكرمة: مركز البحث العلمي، 1979/1399)، 13/3.

الحديث». ¹¹ وهذا مؤداه أن الضبط المعبر عند أهل الحديث غلبة الإتيان، أما الضبط في غيره من العلوم فليس بشرط في حال من الأحوال، وفي المقابل لا يشترط لأخذ بقراءة مقرئ ما، يتصف بالحفظ والإتيان في قراءته بشهادة الأئمة له، أن يكون ضابطاً في الحديث.

1. 3. شروط القراءة المحتج بهم في القراءات

اشترط علماء القراءات في القراء الذين اعتبروهم حجة اتصافهم بجودة الحفظ وكمال الثقة، وطول الملازمة والممارسة لتعليم القرآن، يقول الإمام الذهبي في مقدمة كتابه الذي ترجم فيه للقراء: «فهذا كتاب فيه معرفة المشهورين من القراء الأعيان أولي الإسناد والإتيان والتقدم في البلدان على الطبقات والأزمان». ¹² هذا من حيث الإجمال، أما تفصيلاً فقد بين العلماء في ترجمة كل قارئ من هذه القراءات مدى ضبطه للقراءة وإتقانه لها، وعلى سبيل المثال عند الحديث عن الإمام حفص بن سليمان، ذكروا أنه في القراءة «ثقة ثبت ضابط»، ¹³ وأنه كان أعلم القراء بقراءة عاصم، وليس هذا فحسب بل ذكروا ما يثبت أنه لازم للإمام عاصم وأخذ عنه حيث كان ربيبه ابن زوجته، وأقر العلماء له بضبط الحروف التي قرأها على عاصم. ¹⁴

وقد فصلت الكتب التي اعتنت بتراجم القراء المحتج بهم أحوالهم جميعاً، ولم يذكر عن أحد من العلماء أنه اشترط في هؤلاء القراء الضبط في رواية الحديث، لأن على أهل كل فن تحقيق الشروط الخاصة به، أما الشروط العائدة إلى الفنون الأخرى فلبسوا مطالبين بها.

1. 4. القراء العشرة ورواتهم المشهورون من أصحاب القراءات المتفق على صحتها

1. 4. 1. أسماء الأئمة القراء العشرة ورواتهم

وهم: نافع من روايتي قالون وورش عنه، وابن كثير من روايتي البرقي وقتيل عن أصحابهما عنه، وأبو عمرو من روايتي الدوري والسوسي عن يحيى اليزيدي عنه، وابن عامر من روايتي هشام وابن ذكوان عن أصحابهما عنه، وعاصم من روايتي أبي بكر شعبة بن عياش وحفص بن سليمان عنه، وحمزة من روايتي خلف وخلاد عن سليم عنه، وعلي بن حمزة الكسائي من روايتي أبي الحارث والدوري عنه، وأبو جعفر يزيد بن القعقاع من روايتي عيسى بن وردان وسليمان بن جماز عنه، ويعقوب بن إسحاق الحضرمي من روايتي رويس وروح عنه، وخلف بن هشام البزار من روايتي إسحاق الوراق وإدريس الحداد عنه. ¹⁵

¹¹ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 346/6؛ وانظر: محمد علي، أصول الضبط والرواية عند المحدثين، 63-64.

¹² محمد بن أحمد الذهبي، معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار (بيروت: دار الكتب العلمية، 1417/1997)، 9.

¹³ محمد بن محمد ابن الحزري، غاية النهاية في طبقات القراء (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1351)، 245/1؛ الذهبي، معرفة القراء، 85.

¹⁴ ابن الحزري، غاية النهاية، 245/1.

¹⁵ وقد ترجم لهم ابن الحزري في كتابه وسأذكر مواضع ذكره لهم على الترتيب. انظر: ابن الحزري، غاية النهاية، 330/2-443/1-

1. 4. 2. دراسة لأحوال القراء الذين عُرفوا برواية الحديث

من هؤلاء القراء السابق ذكرهم من لم يقتصر نشاطه على إقراء القرآن فحسب بل تعداه إلى علم رواية الحديث، فُعرف بالرواية والتحديث، وكان له عناية من قريب أو بعيد في الحديث، وبعضهم لم تر له رواية في الحديث ولم يُعرف به.

ولمعرفة مدى حجية رواية القراء في الحديث سأعرض دراسة سريعة لهم بإيراد أقوال أهل الجرح والتعديل فيهم، مع التنبيه على من لم يُعرف عنه رواية ولا تحديثاً.

• نافع بن أبي نعيم (70_169هـ): وثقه يحيى بن معين،¹⁶ وقال عنه أبو حاتم: «صدوق صالح الحديث». ¹⁷ ولينه أحمد بن حنبل في الحديث. ¹⁸ وقال الذهبي: «ينبغي أن يعد حديثه حسناً، وباقي أخباره في طبقات القراء». ¹⁹ وقال ابن المديني: «كان عندنا لا بأس به».²⁰

• قالون (120-220هـ): أبو موسى عيسى بن مينا الزهري، قال الذهبي: «حجة في القراءة لا في الحديث». ²¹ وسئل عنه أحمد بن صالح، فضحك وقال: «يكتبون عن كل أحد».²²

• ورش (110-197هـ): عثمان بن سعيد بن عبد الله بن عمرو القبطي، قال الذهبي: «كان ثقة في الحروف حجة، وأما الحديث فما رأينا له شيئاً». ²³ فلم تعهد عنه رواية ولم يشتغل بالحديث.

• عبد الله بن كثير (45-120هـ): ابن المطلب القرشي،²⁴ ذكره الحاكم فيمن أخرج

¹⁶ عبد الرحمن بن محمد ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1271/1952)، 457/8.
¹⁷ أبو أحمد ابن عدي الجرجاني، الكامل في ضعفاء الرجال (بيروت: الكتب العلمية، 1418/1997)، 310-309/8؛ محمد بن أحمد بن قايماز الذهبي، المعنى في الضعفاء (د.ن: د.ت.)، 693/2.
¹⁸ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002)، 435/9.
¹⁹ محمد بن أحمد بن قايماز الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال (بيروت: دار المعرفة، 1963)، 242/4؛ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب (الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1326)، 408/9؛ عبد الله بن محمد أبو الشيخ الأصبهاني، طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992/1412)، 381/1.
²⁰ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 327/10.
²¹ عبد الحي بن أحمد ابن العماد الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب (دمشق: دار ابن كثير، 1986/1406)، 97/3.
²² الذهبي، سير أعلام النبلاء، 296/9؛ الذهبي، معرفة القراء، 91.
²³ محمد بن حبان البستي، الثقات (الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1393/1973)، 53/7.
²⁴

- لهم البخاري ومسلم،²⁵ وابن منجويه في رجال صحيح مسلم،²⁶ ووثقه علي بن المديني ومحمد بن سعد والنسائي،²⁷ إلا أنه كان قليل الرواية.²⁸
- البزي (170_250هـ): أبو الحسن أحمد بن محمد بن عبد الله، قال عنه أبو حاتم: «ضعيف الحديث، لا أحدث عنه».²⁹ وقال العقيلي: «منكر الحديث، يوصل الأحاديث».³⁰
 - قنبل (195-291هـ): أبو عمر محمد بن عبد الرحمن المخزومي، إمام في القراءة مشهور، ولم يكن له رواية في الحديث.³¹
 - أبو عمرو بن العلاء البصري (70-154هـ): زيان بن العلاء بن عمار، قال عنه ابن معين: «ليس به بأس». وقال أبو خيثمة: «كان أبو عمرو بن العلاء رجلاً لا بأس به ولكنه لم يحفظ».³²
 - ذكره ابن حبان في الثقات،³³ وفي رواية أخرى عن يحيى بن معين «أنه ثقة». وقال الذهبي: «ليس له في الكتب الستة شيء».³⁴ «فأما في الحديث فقل ما روى».³⁵ وذكر ابن حجر أنه ممن تكلم فيه بلا حجة.³⁶
 - حفص بن عمرو الدوري (150-248هـ): قال عنه أبو حاتم: «صدوق».³⁷ وذكره ابن حبان في الثقات.³⁸ «قول الدارقطني: ضعيف، يريد في ضبط الآثار، أما في القراءات، فثبت إمام».³⁹
 - أبو شعيب السوسي (173-261هـ): صالح بن زياد، مقرر أهل الرقة،⁴⁰ قال أبو حاتم: «صدوق».⁴¹ وذكره ابن حبان في الثقات،⁴² وقال النسائي: «ثقة».⁴³
 - عبد الله بن عامر اليحصبي (21-118هـ): وثقه العجلي،⁴⁴ والنسائي، وقال محمد

²⁵ محمد بن عبد الله الحاكم، تسمية من أخرجهم البخاري ومسلم وما انفرد كل واحد منهما (بيروت: دار الجنان، 1407)، 149.

²⁶ أحمد بن علي ابن منجويه، رجال صحيح مسلم (بيروت: دار المعرفة، 1407)، 384/1.

²⁷ يوسف بن عبد الرحمن المزني، تهذيب الكمال (بيروت، مؤسسة الرسالة، 1400/1980)، 468/15.

²⁸ طه فارس، تراجم القراء العشر ورواتهم المشهورين (بيروت: مؤسسة الريان، 2014)، 37.

²⁹ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 71/2.

³⁰ الذهبي، ميزان الاعتدال، 144/1.

³¹ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 84/14؛ ابن حجر، لسان الميزان، 284/7.

³² ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 616/3.

³³ ابن حبان، الثقات، 346/6.

³⁴ الذهبي، معرفة القراء، 62.

³⁵ الذهبي، ميزان الاعتدال، 556/4.

³⁶ ابن حجر، لسان الميزان، 478/9.

³⁷ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 184/3.

³⁸ ابن حبان، الثقات، 200/8.

³⁹ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 541/11.

⁴⁰ الذهبي، العبر، 375/1؛ ابن العماد، شذرات الذهب، 268/3.

⁴¹ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 404/4.

⁴² ابن حبان، الثقات، 319/8.

⁴³ المزني، تهذيب الكمال، 52/13.

⁴⁴ الذهبي، معرفة القراء، 48.

بن سعد: «كان قليل الحديث». روى له مسلم حديثاً، والترمذي آخر،⁴⁵ وذكره ابن حبان في الثقات.⁴⁶

• هشام بن عمار (153-245هـ): «صدوق مكثراً، له ما ينكر». ⁴⁷ لكنه «تغير، فكان كلما لحن تلقن». ⁴⁸ وثقه ابن معين، وقال النسائي: «لا بأس به». وقال الدارقطني: «صدوق كبير المحل». وقال صالح جزرة: «كان يأخذ على الرواية». ⁴⁹ ذكره ابن حبان في الثقات، ⁵⁰ وذكره الكلاباذي في رجال صحيح البخاري.⁵¹

• عبد الله بن ذكوان (173-242هـ): قال أبو حاتم: «صدوق». ⁵² وذكره ابن حبان في الثقات.⁵³

• عاصم بن بهدلة (45-128هـ): ابن أبي النجود، وكان كثير الخطأ في حديثه.⁵⁴

• أبو بكر بن عياش (95-193هـ): وثقه أحمد وابن أبي حاتم، ⁵⁵ وفي رواية أخرى عن أحمد: «ثقة ربما غلط». وقد أخرج له البخاري، ووثقه ابن معين وكتبه ليس فيها خطأ، وضعفه محمد ابن عبد الله بن نمير. وقال أبو نعيم: «لم يكن في شيوخنا أحد أكثر غلطاً منه. وهو صاحب قرآن وسنة، وكان يحيى بن سعيد لا يعابأ به، إذا ذكر عنده كلح وجهه». ⁵⁶ وذكره ابن حبان في الثقات، ⁵⁷ والكلاباذي في رجال صحيح البخاري، ⁵⁸ وقال عثمان بن سعيد: «أبو بكر والحسن ابنا عياش ليسا بذاك في الحديث، وهما من أهل الصدق والأمانة». ⁵⁹

• حفص بن سليمان (90-180هـ): ضعفه في الحديث.⁶⁰

• حمزة بن حبيب الزيات (80-156هـ): وثقه أحمد وابن معين، ⁶¹ وفي رواية عن ابن معين «حسن الحديث». وقال النسائي: «ليس به بأس». وقال الأزدي والساجي: «يتكلمون في قراءاته إلى حالة مذمومة، وهو صدوق في الحديث، ليس بمتمن». وقال

⁴⁵ المزني، تهذيب الكمال، 146/15.

⁴⁶ ابن حبان، الثقات، 37/5.

⁴⁷ المزني، تهذيب الكمال، 242/30؛ الذهبي، ميزان الاعتدال، 302/4.

⁴⁸ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 66/9.

⁴⁹ ابن العماد، شذرات الذهب، 210/3.

⁵⁰ ابن حبان، الثقات، 233/9.

⁵¹ أحمد بن محمد الكلاباذي، الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسادات (بيروت: دار المعرفة، 1407)، 774/2.

⁵² ابن العماد، شذرات الذهب، 192/3؛ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 5/5؛ المزني، تهذيب الكمال، 280/14.

⁵³ ابن حبان، الثقات، 360/8.

⁵⁴ محمد بن سعد ابن سعد، الطبقات الكبرى (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990/1410)، 317/6. وسأتكلم عنه بالتفصيل لاحقاً.

⁵⁵ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 350/9.

⁵⁶ الذهبي، ميزان الاعتدال، 500/4.

⁵⁷ ابن حبان، الثقات، 668/7.

⁵⁸ الكلاباذي، الهداية والإرشاد، 829/2.

⁵⁹ المزني، تهذيب الكمال، 133/33؛ الذهبي، العبر، 242/1؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 495/8؛ ابن العماد، شذرات الذهب، 430/2.

⁶⁰ الذهبي، العبر، 213/1. وسأتكلم عنه بالتفصيل لاحقاً.

⁶¹ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 210/3.

الساجي: «صدوق سيء الحفظ». ⁶² وذكره ابن حبان في الثقات، ⁶³ والعجلي، ⁶⁴ وابن منجويه في رجال مسلم، ⁶⁵ فحديثه لا ينحط عن رتبة الحسن، ظهر له نحو من ثمانين حديثاً. ⁶⁶

• خلف بن هشام البزار (150-229هـ): وثقه ابن معين والنسائي، قال ابن حبان: «وكان خيراً فاضلاً عالماً بالقراءات، كتب عنه أحمد بن حنبل وكان من الحفاظ المتقنين». ⁶⁷

• خلاد بن خالد (119-220هـ): قال عنه ابن أبي حاتم: «صدوق». ⁶⁸

• الكسائي أبو الحسن علي بن حمزة (120-189هـ): ذكره ابن حبان في الثقات وقال عنه: «مستقيم الحديث». ⁶⁹ وحدث عنه خلق كثير. ⁷⁰

• الليث بن خالد (...-240هـ) لم يؤثر عنه تحديث. ⁷¹

• حفص بن عمر الدوري (150-248هـ): مر الحديث عنه.

• أبو جعفر يزيد بن القعقاع (...-130هـ): وهو نزر الرواية، وثقه النسائي، ⁷² قال عنه ابن أبي حاتم: «صالح الحديث». ووثقه ابن معين، ⁷³ وابن سعد، ⁷⁴ كما ذكره ابن حبان في الثقات. ⁷⁵

• عيسى بن وردان الحذاء (...-160هـ): لم يؤثر عنه تحديث. ⁷⁶

• سليمان بن مسلم (...-170هـ): ابن جماز، ولم يذكر فيه جرح ولا تعديل. ⁷⁷

• يعقوب بن إسحاق البصري (117-205هـ): قال عنه أحمد بن حنبل: «صدوق». وكذا روى ابن أبي حاتم عن يعقوب الحضرمي. ⁷⁸ وذكره ابن حبان في الثقات، ⁷⁹ وقال ابن سعد: «ليس هو عندهم بذلك الثبت يذكرون أنه حدث عن الرجال لقيهم وهو صغير». ⁸⁰

ذكره ابن منجويه في رجال مسلم. ⁸¹

⁶² الذهبي، ميزان الاعتدال، 1/605.

⁶³ ابن حبان، الثقات، 6/228.

⁶⁴ العجلي، الثقات، 133.

⁶⁵ ابن منجويه، رجال صحيح مسلم، 1/147.

⁶⁶ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 7/92.

⁶⁷ ابن حبان، الثقات، 8/228.

⁶⁸ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 3/36.

⁶⁹ ابن حبان، الثقات، 8/457.

⁷⁰ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 9/131.

⁷¹ الذهبي، معرفة القراء، 124.

⁷² الذهبي، سير أعلام النبلاء، 5/287.

⁷³ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 9/285.

⁷⁴ ابن سعد، الطبقات الكبرى، 5/345.

⁷⁵ ابن حبان، الثقات، 5/543.

⁷⁶ الذهبي، معرفة القراء، 66.

⁷⁷ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 4/142.

⁷⁸ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 9/203.

⁷⁹ ابن حبان، الثقات، 9/283.

⁸⁰ المزي، تهذيب الكمال، 32/316؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 10/169.

⁸¹ ابن منجويه، رجال صحيح مسلم، 2/372.

- محمد بن المتوكل رويس (...238-هـ) لم يؤثر عنه تحديث.⁸²
- روح بن عبد المؤمن (...234-هـ) قال عنه ابن أبي حاتم: «صدوق».⁸³ وذكره ابن حبان في الثقات،⁸⁴ وذكره الكلاباذي في رجال البخاري.⁸⁵
- خلف بن هشام البزار (150-229هـ) وثقه أحمد وابن معين والنسائي،⁸⁶ وذكره ابن حبان في الثقات،⁸⁷ وحكى البغدادي عن محمد بن حاتم الكندي، يقول: «سألت يحيى بن معين عن خلف البزار، فسمعته يقول: خلف البزار لم يكن يدري إيش الحديث». وأجاب البغدادي عن ذلك: «أن الكندي سأله عن حفاظ الحديث ونقادته، فأجابه يحيى بهذا القول، والمحموظ ما ذكرناه من توثيق يحيى له».⁸⁸
- إسحاق الوراق (...286-هـ) لم يؤثر عنه رواية في الحديث.⁸⁹
- إدريس بن عبد الكريم الحداد (199-292هـ) سئل عنه الدارقطني، فقال: «ثقة وفوق الثقة بدرجة». وقال أحمد بن المنادي: «كتب الناس عنه لثقتة وصلاحه».⁹⁰

1. 4. 3. تحليل أحوال القراء في الحديث

من خلال الدراسة السابقة التي ذكرت فيها أقوال أهل الجرح والتعديل في القراء العشرة ورواتهم، سأحاول تنفيذ أحوالهم من جهة الرواية كما يلي:

- بعض القراء لم يُعرف برواية الحديث ك: ورش، قنبل، الليث بن خالد، عيسى بن وردان، رويس، إسحاق الوراق، ومنهم من عدوه حجة في القراءة فقط لا في الحديث لأنه لم يشتغل فيه فكان شغله فقط في القرآن، أمثال: ورش، البزي، حفص.

- ومنهم من اختلفت أقوال أهل الجرح والتعديل فيه ك: نافع بن أبي نعيم، وأبي عمرو ابن العلاء الذي ذكر فيه ابن حجر أنه ممن تكلم فيه بلا حجة، وحفص بن عمرو الدوري وأبي شعيب السوسي، وهشام بن عمار، وعاصم بن بهدلة، وأبي بكر بن عياش، وحمزة بن حبيب الزيات، فأقل أحوالهم أن يكون حديثهم في مرتبة الحسن.

- ومنهم من وثقه أئمة الجرح والتعديل في الحديث ك: عبد الله بن كثير، عبد الله بن عامر اليحصبي، خلف بن هشام، أبي جعفر يزيد بن القعقاع، خلف بن هشام البزار، إدريس بن عبد الكريم.

⁸² الذهبي، معرفة القراء، 126.

⁸³ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 499/3.

⁸⁴ ابن حبان، الثقات، 8/244.

⁸⁵ الكلاباذي، الهداية والإرشاد، 726/2.

⁸⁶ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 3/372؛ المزي، تهذيب الكمال، 8/301-302.

⁸⁷ ابن حبان، الثقات، 8/228.

⁸⁸ أحمد بن علي البغدادي، تاريخ بغداد (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002/1422)، 9/270.

⁸⁹ ابن الجزري، غاية النهاية، 1/155.

⁹⁰ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 14/45.

-ومنهم من عدّوا حديثه في مرتبة الحسن، ك: عبد الله بن ذكوان، خلاد بن خالد، الكسائي، سليمان بن مسلم، يعقوب بن إسحاق البصري، روح بن عبد المؤمن.
والحاصل أن حال القراء بالنسبة لرواية الحديث يتردد بين الثقة والصدق، ومنهم من نزل عن ذلك وضعّف، وسبب ذلك الاشتغال بالقراءة وقلة الاشتغال بالحديث والاعتناء به والاهتمام فيه كاهتمامهم بالقراءات، وعدم ملازمتهم لشيئوهم في الحديث مثل ملازمتهم لشيخو القراء، لكن هذا الضعف وإن وجد فلم يؤثر على إمامتهم في القراءات، لأنه لم يكن من جهة العدالة التي هي أحد ركني التوثيق، إنما من باب الضبط فقط في الحديث،⁹¹ بالإضافة إلى من لم يُعرف برواية الحديث.

2. الخلط في التوثيق بين علمي القراءات والحديث

جرى الخلط بين علم القراءات وعلم الحديث بسبب وجود روايات في الحديث لبعض أئمة القراءة فأصبح يُنظر للقارئ من جهة علم الحديث أو بالعكس، وهذا لا يصح، لأن المطلوب من القارئ تحقّقه شروط القراءة المحتج بها، والمطلوب من راوي الحديث تحقّقه الضبط التام للمرويات، فلا يصح مثلاً عند النظر إلى الإمام عاصم بن أبي النجود في القراءة أن نقيم حاله عند أهل الحديث، لأن كلاّ منهما علما مستقلان عن بعضهما.

2. 1. أثر الخلط في التوثيق بين علمي القراءات والحديث

ونتيجة لهذا الخلط بين العلمين، أدى ذلك إلى إشاعة بعض الأقاويل حول ضعف أئمة القراءات الذين تصدّوا لإقراء القرآن الكريم بحجة توهين علماء الجرح والتعديل لهم في الحديث، والتشكيك بالقراءات التي وصلت إلينا،⁹² فقد لا يكون القارئ في ضبط علم الحديث بنفس القوة التي هو عليها في القراءة، وهذا خطأ علمي ناتج عن عدم الدقة والفصل بين الفنون، في هذا المبحث سأُتحدث عن القراءة التي انتشرت في بلاد المشرق وسائر البلدان وكثر عدد الآخذين بها، وهي قراءة حفص عن عاصم رحمهما الله، وقد تُكلم فيها من جهة الإمامين بسبب قلة ضبطهما في الحديث

⁹¹ أتُكلم عن هذه النقطة بالتفصيل عند الحديث عن الإمام حفص.
⁹² شبكة الدفاع عن السنة، ”الرد على من اتهم حفص بن سليمان بن المغيرة الأدي الكوفي“ (2004/10/02). <https://www.dd-sunnah.net/forum/showthread.php?t=32825> ; موسوعة الرد على الشبهات، ”كيف يتم الرد على الطعن في سند القرآن برواية حفص عن عاصم“ (2017/09/30). <https://rodood.win/%D8%B4%D8-%D8%A7%D8%AA-%D8%AD%D9%87%D9%88-%84/84-%88%D9%87%D8%A7%D8%AA-%D8%AD%D9%87%D9%88-%84/>

2. رواية الإمام حفص عن عاصم في القراءات

اشتهرت رواية حفص عن عاصم بن أبي النجود في الكوفة وكانت دار الخلافة حينئذ، ينفذ إليها العلماء وطلاب العلم، وكان الإمام حفص متفرغاً للإقراء عن غيره من القراء، ولما انتقلت الخلافة إلى بغداد انتقل إليها وجاور بمكة وأقرأ بها،⁹³ ومكة محل التقاء علماء العالم الإسلامي، ودار الخلافة بغداد كانت محط العلماء، وكثر فيها الناس لوفرة العيش فيها؛ فاشتهرت روايته في بغداد أيضاً، وكثر عدد الآخذين لرواية حفص، ومن ثم انتشرت في سائر البلدان⁹⁴، وخاصة بلاد المشرق، وكان السائد في بلاد المغرب قراءة ورش وأبي عمرو، وساعد على زيادة انتشارها كثرة طباعة المصحف بها في كثير من الأقطار، وتوزيعها بالمجان في بعض الأحيان، إضافة لقراءة العثمانيين بها.⁹⁵

2. 3. مكانة الإمامين عاصم وحفص في ميزان الجرح والتعديل عند المحدثين

2. 3. 1. الإمام عاصم بن أبي النجود (45_128هـ):

الإمام الكبير مقرئ العصر، أبو بكر الأسدي مولاهم، الكوفي، واسم أبيه: بهدلة، وقيل: بهدلة أمه، وليس بشيء، بل هو أبوه.⁹⁶

وقد اختلفت أقوال أهل الجرح والتعديل في الإمام عاصم بين الثقة والصدوق، ذكره ابن حبان،⁹⁷ وابن شاهين، والعجلي⁹⁸ في الثقات، وحديثه في الصحيحين مقرون،⁹⁹ وقال يحيى بن معين عنه: «ليس به بأس». وأبو زرعة: «ثقة»، وقد تكلم فيه ابن علية فقال: «كأن كل من كان اسمه عاصماً سيئ الحفظ». ¹⁰⁰ وقال ابن سعد: «كان ثقة إلا أنه كان كثير الخطأ في حديثه». وقال الإمام أحمد: «ثقة رجل صالح خير ثقة والأعمش أحفظ منه، وكان شعبة يختار الأعمش عليه في تثبيت الحديث». وقال أبو حاتم: «محلّه عندي محل الصدق صالح الحديث ولم يكن بذاك القوي». ونقل الذهبي عن الدارقطني قال: «في حفظ عاصم شيء». وذكره الكلاباذي في رجال البخاري،¹⁰¹ وابن منجويه في

⁹³ محمد القضاة وغيره، مقدمات في علم القراءات (الأردن: دار عمار، 2001/1422)، 119.

⁹⁴ Cabir Bulut, Mütevâtîr ve Meşhur Kırâat İmâmları (Yozgat: Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 104

⁹⁵ إسلام ويب، "سبب انتشار رواية حفص عن عاصم في العالم الإسلامي" (2016/03/17). <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/324799/%D8%B3%D8%A8%D8%A8-%D8%A7%D9D8%B4%D8%A7%D8%B1-A>

⁹⁶ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 256/5.

⁹⁷ ابن حبان، الثقات، 256/7.

⁹⁸ العجلي، تاريخ الثقات، 240-241.

⁹⁹ سليمان بن خلف الباجي، التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح (الرياض: دار اللواء، 1986)، 994/3؛ بركات بن أحمد الخطيب، الكواكب النيرات في معرفة من الرواة الثقات (بيروت: دار المأمون، 1981)، 473/2.

¹⁰⁰ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 341/6.

¹⁰¹ الكلاباذي، الهداية والإرشاد، 864/2.

رجال مسلم،¹⁰² وذكر ابن حجر أنه صدوق وله أوهام وهو حجة في القراءة،¹⁰³ وروى عن ابن قانع عن حماد بن سلمة قوله: «خلط عاصم في آخر عمره».¹⁰⁴

والحاصل أنه متصف بالعدالة، أما بالنسبة لـ: ضبطه في الحديث فأئمة الجرح فيه بين موثق ومجرح مما جعل ابن حجر ينزله منزلة الصدوق، وقد علل ذلك بوجود أوهام للراوي في روايته للحديث منعه من الوصول لرتبة التوثيق العليا.

أما حاله في القراءات فمختلف فأهل الحديث مع أهل القراءات وصفوه بالضبط التام في القراءات.¹⁰⁵ 2. الإمام حفص بن سليمان (90-180هـ):

هو حفص بن سليمان بن المغيرة أبو عمر الأسدي البزاز، وهو حفص بن أبي داود القارئ، وهو صاحب عاصم في القراءة وابن امرأته.¹⁰⁶

وقد ضعف علماء الجرح والتعديل الإمام حفص في رواية الحديث، عن أحمد بن حنبل: «متروك الحديث». وعن يحيى بن معين: «ليس بثقة». وعن ابن أبي حاتم: «لا يكتب حديثه، وهو ضعيف الحديث، لا يصدق، متروك الحديث». وعن أبي زرعة: «ضعيف الحديث».¹⁰⁷

وبالتدقيق في هذا التضعيف هل يتناول طرفي العدالة والضبط، أم الضبط فقط، وجدت عدة نتائج لدراسات جرت حول الإمام حفص، حيث أرجع بعض الباحثين التضعيف إلى وهم بعض الحفاظ المتقدمين في تضعيف حفص لروايته في الحديث بسبب التصحيف الذي حصل بينه وبين حفص بن سليمان المنقري،¹⁰⁸ لأن علماء الجرح والتعديل استندوا في تضعيف حفص بن سليمان القارئ إلى قول شعبة: «إنه كان يستعير كتب الناس فينسخها ولا يردها».¹⁰⁹ وهذا وهم، لأن الذي كان ينسخ الكتب ولا يردها كما ورد في كتب المحققين، هو حفص المنقري البصري،¹¹⁰ إلا أن هذا القول وإن كان في حقه وهماً، فإن ذلك لا يؤدي إلى توثيق حفص القارئ،¹¹¹ لأن الأقوال متضاربة على تضعيفه، أما عن إطلاق القول بكذبه في بعض المرات من قبل ابن معين وهو معروف في تشدده،¹¹²

¹⁰² ابن منجوي، رجال صحيح مسلم، 95/5.

¹⁰³ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، تقريب التهذيب (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2008)، 228.

¹⁰⁴ ابن حجر، تهذيب التهذيب، 40/5. ولم أجد من وافقه في قوله عنه بأنه اختلط.

¹⁰⁵ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 258/5؛ ابن الجزري، غاية النهاية، 346/1.

Mehmet Ali Sarı, "Âsım b. Behdele", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınlar, 1991), 3/475-476.

¹⁰⁶ البغدادي، تاريخ بغداد، 64/9.

¹⁰⁷ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 174/3؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، 260/5.

¹⁰⁸ حليلة سال، القراءات روايتا ورش وحفص دراسة تحليلية مقارنة (الإمارات: دار الواضح، 2014/1435)، 101؛ غالب قدوري

الحمدا- يحيى البكري، حفص بن سليمان راوي قراءة عاصم بين الجرح والتعديل (د.م. منشورات مكتبة جامع السنن،

2019/1440)، 47. لكن قضية التباسه بحفص بن سليمان المنقري لا دليل عليها، والمنقري ثقة. ابن حبان، الثقات،

195/6.

¹⁰⁹ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 173/3.

¹¹⁰ ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 140/1؛ سال، القراءات روايتا ورش وحفص، 104.

¹¹¹ الحمدا- البكري، حفص بن سليمان راوي قراءة عاصم، 177.

¹¹² قال الذهبي: «وابن معين وأبو حاتم والجوزجاني متعتون». انظر: محمد بن أحمد الذهبي، ذكر من يعتمد قوله في الجرح

فوجهت إلى الرواية وضبطها وليس إلى العدالة،¹¹³ لأن جوابه ليس بثقة اتجه إلى السؤال عن حديثه،¹¹⁴ ولأنه في مرات أخرى لم يذكر ذلك،¹¹⁵ وفسّر الباحثون ذكر عموم الأئمة بأنه «متروك الحديث» بكون عامة أحاديثه غير محفوظة وأنه كان يخالف الثقات، وأن سبب الضعف متعلق بالضبط لا بالعدالة، وما ورد من تكذيب بعض النقاد له لا ينصرف إلى العدالة بحال، وضعفه في الحديث لا أثر له على القراءة بوجه من الوجوه.¹¹⁶ وأغرب ما قيل فيه قول ابن خراش «بأنه كذاب يضع الحديث». وما اتهمه أحد بوضع الحديث، ولو كان كذلك لذكر فيمن ذكر من الموضوعين لكنه لم يذكر، بالإضافة إلى كون ابن خراش مجروح عند الأئمة النقاد، فلا يصلح قوله لاتهام حفص بالوضع.¹¹⁷ وقد ذكر الذهبي أن حفص كان لا يتقن الحديث ويتقن القرآن ويجوده، وهو في نفسه صادق.¹¹⁸

2. 4. الجواب عن شبهة توهين الإمامين عاصم وحفص في القراءات

2. 4. 1. التفريق بين العدالة والضبط

إن منهج الجرح والتعديل واحد بين القراء والمحدثين، وهو مبني أساساً على الضبط والعدالة، فإن كان تضعيف نقاد الحديث للراوي القارئ من باب العدالة؛ فإن هذا التضعيف يطرد وينسحب على الحديث والقراءة، وأما إن كان التضعيف من باب الضبط فحينئذ القاعدة تقول: لكل فن رجاله، وكل أعلم بفنّه، ونزول الإمام عاصم عن مرتبة الثقة، وتضعيف الإمام حفص كان من باب الضبط.¹¹⁹

2. 4. 2. حقيقة الضبط عند أهل الحديث والقراءات

إن الضبط المطلوب في الحديث نسبي، فيقال: فلان أضبط الناس في فلان، وفلان أقعد الناس بحديث فلان، وفلان أعلم بحديث الشاميين ونحو ذلك، وقد يكون الرواي ضعيفاً على وجه الإجمال، ولكن روايته عن أحد شيوخه صحيحة لا غبار عليها؛ لأنه كان كثير الملازمة له، وهناك من الحفاظ من أتقن حديث شيخه بعينه ولم يتقن غيره، وهناك من

والتعديل (بيروت: دار البشائر، 1990/1410)، 172؛ الحمد-البكري، حفص بن سليمان راوي قراءة عاصم، 138.

¹¹³ الحمد-البكري، حفص بن سليمان راوي قراءة عاصم، 142.
¹¹⁴ روى الدارمي: سألت يحيى بن معين عن حفص بن سليمان الأسدي كيف حديثه؟ فقال: ليس بثقة. ابن عدي، الكامل، 268/3.

¹¹⁵ العقيلي، الضعفاء، 270/1؛ ابن عدي، الكامل، 380/2.

¹¹⁶ الحمد-البكري، حفص بن سليمان راوي قراءة عاصم، 177؛ وانظر: الذهبي، معرفة القراء، 85.

¹¹⁷ جميل عدوان، روايتا حفص وشعبة عن عاصم (غزة: الجامعة الإسلامية، رسالة ماجستير، 2008)، 35.

¹¹⁸ الذهبي، ميزان الاعتدال، 1/558.

Tayyar Altukulaç, "Hafs b. Süleymân", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/118-119.

¹¹⁹ أحمد السُّلُوم، نظرة في كتب التراجم التي فيها تضعيف لبعض القراء، ملتقى أهل التفسير (2013/09/14).

الرواة من ضعف تضعيفاً مقيداً في الرواية في بلد معين، أو عن أهل بلد معين، ومن ضعف في شيخ مخصوص، حيث قد يكون الراوي قوياً في نفسه، لكن قد يعرض له ما يضعفه في شيخ معين لسبب ما، كأن يكون صغيراً عندما أخذ عنه، أو لقيه مرة واحدة، وهناك عدد من الرواة ضُفَّ في بعض الشيوخ، وقد أولاهما العلماء قديماً وحديثاً الأهمية اللازمة،¹²⁰ فقاموا بتتبع أحوال الرواة وتفصيل أمرهم في جميع شيوخهم، وجمعوا من يصدق عليهم التجريح والتضعيف النسبي وتكلموا عنهم، والأمثلة على التوثيق والتجريح المقيد في شيخ معين كثيرة جداً، وقد قامت دراسات عديدة حولها،¹²¹ أما الضبط في القراءات فمختلف، فلا بد من الضبط التام فيه، وهذا لا يمنع أن يكون الراوي مُتمكناً في قراءة أو رواية معينة، والحاصل أن لكل فن ضبطه المعترف الخاص به، فالمقريئ تنصرف همته إلى القراءات، والمحدث إلى الحديث... وهكذا، ومن هنا استقام توثيقُ الإمام حفص في القراءات وتضعيفه في الحديث، فهذا لا يخالف منهج المحدثين، وليس بالأمر الذي استأثر به نقدةُ القراءات.

3. 2.4. الدقة والمنهجية لدى العلماء

إن التتبع الدقيق من قبل علماء الجرح والتعديل للرواة وصفاتهم، وعرضها وتحليلتها، ومتى يطمئن إلى حديثهم ومتى يجب التروي فيها، حجة قوية على تثبيت العلماء في أحوال الرواة، وتحلية للطريق من أجل علماء الحديث حتى يكونوا على بينة من أمرهم، ومن ناحية أخرى دلّ وجود هذا الصنف من الرواة وهو من وثق في شيخ وُضعف في آخر، على أنه أمر واقع استطاع العلماء التعامل معه، فتبين أهل الجرح والتعديل حالهم وأخذ ذلك بعين الاعتبار، يعني أن ضعف الراوي في بعض الشيوخ لا يؤثر في ثقته وقبول حديثه في الشيوخ الآخرين، بل ويدل على قوته وترجيح حديثه على غيره في بعضهم، وبالمقابل فإن ضعف الراوي في الحديث لا يؤثر على إمامته في القراءات، ولو كان توهين حال الإمام عاصم وضعف الإمام حفص في الحديث وصماً فيهما ويؤثر على إمامتهما في القراءات لما ذكر ذلك أئمة الجرح والتعديل ولأخفوه.

فالقراء معصومون في حفظ القرآن وتبليغه، والمحدثون معصومون في حفظ الحديث وتبليغه، والفقهاء معصومون في فهم الكلام والاستدلال على الأحكام.¹²²

¹²⁰ خصص ابن رجب الحنبلي فصلاً في كتابه للحديث عنهم وذكر في البداية أنهم جماعة كثيرون. انظر: عبد الرحمن بن أحمد بن رجب، شرح علل الترمذي (الأردن: مكتبة المنار، 1987/1407)، 781/2.

¹²¹ إبراهيم اللاحم، الجرح والتعديل (الرياض: مكتبة الرشد، 2003/1424)، 100-110.

¹²² أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية (السعودية: جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية، 1986/1406)، 461/6.

2. 4. 4. قد يتقن العالم علماً ويضعف في علم غيره

هناك العديد من العلماء المسلمين قد ضعفوا في علوم ووثقوا في أخرى، والسبب غالباً الاهتمام بالعلم الذي اشتهر فيه ذلك العالم حتى بلغ الغاية فاستحق الوصف بالمبالغة، فكم من فقيه وقاضٍ وصالح تكلم فيهم أئمة الحديث من قبل حفظهم، وسوء ضبطهم، ولم يعتبر ذلك طعناً في دينهم وعدالتهم، وإذا بين أهل العلم حاله من حيث مكان ضعفه ومكان تميزه، فهذا من إنصاف أهل العلم في الحكم على الرجال، وشدة تحريمهم، وصدقهم، ومما يدعو إلى الثقة بأقوالهم، والمتتبع لصنيع أهل العلم وما جرى عليه العمل عندهم فيمن أتقن علماً ولم يتقن الآخر، من الإفادة مما أتقن بلا نزاع، وفي مسألتنا هذه نجد أن أئمة الجرح والتعديل هم أنفسهم من وثقوا عاصم وحفص في القراءات حيث وصفوهما بالإمامة في القراءة، وضعفوه في الحديث، ولو كان أئمة المسلمون لا يهتمون لدينهم ما فعلوا ذلك، بل هذه هي الأمانة الحقيقية، وهذا ما يجعلنا نثق أكثر ونطمئن، وهو أنهم ذكروا ما للأئمة وما عليهم، وقد أشار الحافظ شمس الدين الذهبي إلى هذا التفريق بأن العالم قد يكون علامة ثقة في فن متروكاً أو ضعيفاً في آخر في قوله: «وما زال في كل وقت يكون العالم إماماً في فن، مقصراً في فنون».¹²³

2. 4. 5. أمثلة لـ أئمة أعلام في علم معين ومع ذلك ضعفوا في بعض الأبواب

فيما يلي سأذكر بعض الأمثلة لهؤلاء:

-الإمام أبو حنيفة النعمان، ضعف من جهة الحديث ومن جهة حفظه،¹²⁴ على الرغم من إمامته في الفقه والاستنباط والرأي، لكن لم يكن تضعيف علماء الجرح والتعديل له تضعيفاً مطلقاً هادماً لكل معارفه، بل هو مقيد في الحديث فقط، ويؤكد ذلك ثناء علماء الإسلام على فقهه، فوصفه الإمام الشافعي والذهبي بأن الناس في الفقه عيال عليه،¹²⁵ وذكره شيخ الإسلام ابن تيمية من بين أئمة الإسلام المعروفون بالإمامة في الدين.¹²⁶

-أبو المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي، كان عالماً في علم أنساب العرب والتاريخ،¹²⁷ لكنه ضعف في الحديث،¹²⁸ ولم يكن عدم قبول المحدثين لروايته للحديث بسبب فقدته شروطهم وقوانينهم في الرواية، مانعاً من قبول نبوغ الرجل في العلوم الأخرى،

¹²³الذهبي، سير أعلام النبلاء، 5/260.

¹²⁴ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، 8/449؛ البغدادي، تاريخ بغداد، 15/544-586.

¹²⁵الذهبي، سير أعلام النبلاء، 6/390-403.

¹²⁶ابن تيمية، منهاج السنة، 2/316.

¹²⁷يحيى بن معين، سؤالات ابن الحنيد لأبي زكريا يحيى بن معين (المدينة المنورة: مكتبة الدار، 1408/1988)، 415؛ البغدادي،

تاريخ بغداد، 70/16.

¹²⁸أحمد بن محمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال (الرياض: دار الخاني، 2001/1422)، 31/2.

وتميزه فيها، فهو متروك في الحديث كما صرح بذلك أئمة الشأن، ثقة في النسب لعنايته الفائقة بأنساب العرب رواية ودراية، ولثناء كبار علماء الإسلام عليه.¹²⁹

2. 4. 6. التمييز بين قواعد القراء والمحدثين

تشابه المصطلحات في علوم القراءات والحديث بأسمائها وتختلف بمضمونها، لاختلاف الشروط بين العلمين، وبناء عليه سار العلماء حسب كل علم في فلك مقتضياته، فالقرآن الكريم على كبر حجمه نص واحد، جاز نقله على أحرف سبعة، توسعة للأمة في العصر الأول، وبقي منها ما طابق العرضة الأخيرة واحتمله رسم المصحف العثماني الذي أحجعت عليه الأمة، وقام بهذه المهمة نقلة اختصوا به، واشتهروا بذلك، أما الحديث الشريف فنصوصه متعددة رواها رواة لا يحصون كثرة، وتفرد بعضهم عن بعض، وشذ آخرون، وبهذا تشكل لكل فريق عُرف علمي خاص به، وإضافة إلى الضبط، يعد التواتر من المصطلحات المتشابهة في الاسم بين علمي قراءة القرآن وعلم مصطلح الحديث الشريف رغم اختلافه مضموناً، فعند القراء: التواتر في القراءة السبعة أو العشرة لا غيرها، فلا يضاف إليها شيء ولا تحذف منها قراءة،¹³⁰ والقرآن لا يقبل فيه ما دون التواتر، قال الزرقاني رحمه الله: «والتحقيق الذي يؤيده الدليل هو أن القراءات العشر كلها متواترة، وهو رأي المحققين من الأصوليين والقراء». ¹³¹ وتواتر السند لا يحتاج ما يحتاج إليه غيره من التفتيش عن الرواة واحداً واحداً، لأن أجيال المسلمين ينقل بعضها عن بعض، ومع ذلك فكل قراءة لها سندها الذي تتصل به إلى شيوخها،¹³² مما يعني أن إثبات صحة القراءة وتواترها لا يحتاج إلى الاعتماد على قواعد الحديث لأن هذه القواعد لم تكن من أدوات صيانة القرآن التي اعتمد عليها أهل الصنعة.¹³³

في حين أن الحديث يقبل منه التواتر ودونه من الآحاد، وحتى الضعيف في الفضائل عند البعض، والتواتر عند المتقدمين هو ما تعددت طرقه واستفاضت أما عند المتأخرين فهو ما يحصل به العلم الضروري بمجرد السماع مع استواء أطرافه ووسطه بالكثرة المختارة، والمتواتر قليل نسبياً في الأحاديث النبوية.¹³⁴

¹²⁹ أبو هاشم إبراهيم بن منصور الهاشمي الأمير، "من وثق في علم وسُفِّ في آخر" ابن الكلبي النسابة أنموذجاً، "أشراف الحجاز (20/07/2020)؛ فهذا الدراطني استشهد بأقواله في أنساب العرب. انظر: علي بن عمر الدارقطني، المؤلف والمختلف (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1986/1406)، 1/162؛ وابن عسكار أيضاً في تاريخه. انظر: علي بن الحسن ابن عسكار، تاريخ دمشق (بيروت: دار الفكر، 1995/1415)، 2/407.

¹³⁰ Mehmet Ünal, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü* 191/1 (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 18; Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 199; İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Nüzûlü ve Kıraatı* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 4. Baskı, 2012), 243; Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid İlmine Ait Eserlerin Sistematiği Kur'an ve Tefsir Araştırmaları VI* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002), 259.

¹³¹ محمد عبد العظيم الزرقاني، *مناهل العرفان في علوم القرآن* (مبصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ت)، 1/441.

¹³² عبد القادر العافق، *السند وحتميته في الدراسات الإسلامية*، مجلة دعوة الحق (1998/1419).

¹³³ أمين الشنقيطي، "الدليل المبين على المقاربة بين القراء والمحدثين"، ملتقى أهل التفسير (2007/04/28).

¹³⁴ مشعل محمد الحدادري، *المصطلحات المتشابهة بين القراء والمحدثين دراسة مقارنة*، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية (2007/04/28)، 335.

خاتمة

وصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

- إن حال القراء بالنسبة لرواية الحديث غالباً يتردد بين الثقة والصدوق، ومنهم من نزل عن ذلك، وسبب ذلك راجع إلى عدم اعتنائه بالحديث واهتمامه فيه كاهتمامهم بالقراءات، وعدم ملازمتهم لشييوخهم في الحديث مثل ملازمتهم لشييوخ القراءات.
- من ضعف في الحديث من القراء لم يكن ضعفه بسبب العدالة التي هي أحد ركزي التوثيق، بل من باب الضبط فقط.
- الضبط المشترط في كل علم هو الضبط الخاص به، لا الضبط الكلي في جميع العلوم.

- تقصير العالم في غير فنه الذي اشتهر به لا يعني أنه غير مقبول القول في فنه، لأن الأصل في العلوم أن لكل فن رجاله، فقد يعتني شخص ما بفن ويولي اهتمامه فيضبطه، ويقصر فيما عداه، فلا تلازم بين ضعف العالم في علم ونبوغه في علوم أخرى، فكم من فقيه وقاض وصالح تكلم فيهم أئمة الحديث من قبل حفظهم، وسوء ضبطهم، ومع ذلك لم يعتبر ذلك طعناً في دينهم وعدالتهم.

- عند النظر في أحوال القراء يجب الرجوع إلى الكتب التي اهتمت ببيان أحوال القراء، وبالمقابل عند النظر في أحوال رواة الحديث علينا مراجعة تراجم رجال الحديث.

- أولى العلماء قديماً وحديثاً الأهمية اللازمة لعلم الرجال، فقاموا بتتبع أحوال الرواة وتفصيل أمرهم في جميع شييوخهم، وجمعوا من يصدق عليهم التجريح والتضعيف النسبي وتكلموا عنهم.

- إن تتبع الدقيق من علماء الحديث عموماً وعلماء الجرح والتعديل خصوصاً لأحوال الرواة وعرض أحوالهم وتحليلتها ومتى يطمئن إلى حديثهم ومتى يجب التروي فيه دليل قوي على تثبت العلماء في أحوال الرواة وتحليلها للطريق لنقاد الحديث في نقدهم حتى يكونوا على بينة من أمرهم.

- إن تبيين أهل العلم حال الرواة من حيث مكان ضعفه ومكان تميزه، يعد من الإنصاف في الحكم على الرجال، وشدة تحريمهم، وصدقهم، مما يدعو إلى الثقة بأقوالهم.

المصادر والمراجع

ابن أبي طالب، أبو محمد مكي بن أبي طالب. الإبانة عن معاني القراءات. مصر: دار نهضة مصر للطبع والنشر، د.ت.

- ابن الجزري، محمد بن محمد بن يوسف. غاية النهاية في طبقات القراء. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1932/1351.
- ابن العماد، أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد الحنبلي. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. دمشق: دار ابن كثير، 1986/1406.
- ابن تيمية، تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم. منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية. السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1986/1406.
- ابن حبان، أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد البُستي. الثقات. الهند: دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، 1973/1393.
- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني. لسان الميزان. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002/1423.
- ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد بن الحسن. شرح علل الترمذي. الأردن: مكتبة المنار، 1987/1407.
- ابن شاهين، أبو حفص عمر بن أحمد بن عثمان البغدادي. تاريخ أسماء الثقات. الكويت: الدار السلفية، 1984/1404.
- ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله. تاريخ دمشق. بيروت: دار الفكر، 1995/1415.
- ابن معين، أبو زكريا يحيى بن معين بن عون البغدادي. تاريخ ابن معين «رواية الدوري». مكة المكرمة: مركز البحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، 1979/1399.
- ابن منجويّه، أبو بكر أحمد بن علي بن محمد بن إبراهيم. رجال صحيح مسلم. بيروت: دار المعرفة، 1987/1407.
- إسلام ويب. «سبب انتشار رواية حفص عن عاصم في العالم الإسلامي». (1437-2016/03/17).
- <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/324799/%D8%B3%D8%A8%D8%A8>
- الأصبهاني، أبو الشيخ عبد الله بن محمد. طبقات المحدثين بأصبهان والواردين عليها. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1992/1412.
- الباجي، سليمان بن خلف القرطبي. التعديل والتجريح لمن خرج له البخاري في الجامع الصحيح. الرياض: دار اللواء، 1986/1406.
- البغدادي. أحمد بن علي بن ثابت الخطيب. تاريخ بغداد. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002/1422.

- البناء، أحمد بن محمد. إتحاف فضلاء البشر في القراءات الأربعة عشر. بيروت: دار الكتب العلمية، 2006/1427.
- الحاكم، محمد بن عبد الله بن محمد النيسابوري. تسمية من أخرجهم البخاري ومسلم وما انفرد كل واحد منهما. بيروت: دار الجنان، 1987/1407.
- الحمد، غالب قدوري- البكري، يحيى. حفص بن سليمان راوي قراءة عاصم بين الجرح والتعديل. د. م. منشورات مكتبة جامع السنن، 2019/1440.
- الخطيب، بركات بن أحمد بن محمد. الكواكب النيرات في معرفة من الرواة الثقات. بيروت: دار المأمون، 1981/1401.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان. ذكر من يعتمد قوله في الجرح والتعديل. بيروت: دار البشائر، 1990/1410.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان. معرفة القراء الكبار على الطبقات والأعصار. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997/1417.
- الذهبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان. ميزان الاعتدال في نقد الرجال. بيروت: دار المعرفة، 1963/1382.
- الرُّزْزِقَانِي، محمد عبد العظيم. مناهل العرفان في علوم القرآن. مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، د.ت.
- سال، حليلة. القراءات روايتا ورش وحفص دراسة تحليلية مقارنة، الإمارات: دار الواضح، 2014/1435.
- السُّلُوم، أحمد. «نظرة في كتب التراجم التي فيها تضعيف لبعض القراء». 1434-2013/09/14، ملتقى أهل التفسير. <https://vb.tafsir.net/forum/%D8%A7%D982%D8%B3%84%D9%https://vb.tafsir.net/forum/%D8%A7%D985%D9>
- العجلي، أبو الحسن أحمد بن عبد الله بن صالح. تاريخ الثقات. السعودية: دار الباز، 1984/1405.
- عدوان، جميل. روايتا حفص وشعبة عن عاصم. غزة: الجامعة الإسلامية، رسالة ماجستير، 2008/1429.
- علي، سعيد محمد. «أصول الضبط والرواية عند المحدثين دراسة تأصيلية». مجلة جامعة الشارقة، 1/12/1436 (2015)، 47-90.
- فارس، طه. تراجم القراء العشر ورواتهم المشهورين. بيروت: مؤسسة الريان، 2014/1435.

- القضاة، محمد أحمد مفلح وغيره. مقدمات في علم القراءات. الأردن: دار عمار، 2001/1422.
- الكلاباذي، أبو نصر أحمد بن محمد بن الحسين البخاري. الهداية والإرشاد في معرفة أهل الثقة والسداد. بيروت: دار المعرفة، 1987/1407.
- اللاحم، إبراهيم. الجرح والتعديل. الرياض: مكتبة الرشد، 2003/1424.
- محمد، سعد الدين منصور. المنهج الإسلامي في الجرح والتعديل وأثره في العلوم الأخرى. إسلام آباد: مكتبة الدكتور محمد حميد الله، د.ت.
- المزي، أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف. تهذيب الكمال. بيروت، مؤسسة الرسالة، 1980/1400.

Kaynakça

- Alî, Saîd Muhammed. "Usûlu'z Zabti ve'r Rivâyeti inde'l Muhaddisîne Dirâsetun Te'sîliyyetun". *Mecelletu Câmia'ti's Şarika* 12/1 (2015), 47-90.
- Altıkulaç, Tayyar. "Hafs b. Süleymân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/118-119. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bâcî, Süleymân b. Halef el-Kurtûbî. *et-Ta'dîl ve't-Tecrîh li-men Harrece Lehü'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-Sahîh*. 3 Cilt. Riyâd: Dâru'l Livâ, 1406/1986.
- Bağdâdî, Ahmed b. Alî Ebû Bekr el-Hatîb. *Tarihu Bağdad*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001.
- Bennâ, Ahmed b. Muhammed. *İthâfu Fudelâi'l-Beşer Fi'l-Kırâati'l-Erbaate 'aşer*. Beyrut: Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Birişik, Abdülhamit. *Kırâat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2014.
- Bulut, Cabir. *Mütevâtir ve Meşhur Kırâat İmamları*. Yozgat: Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1426/2005.
- Fâris, Tahâ. *Terâcimu'l Kurrâi'l'a'sri ve Rivâtuhumu'l-Meşhûrin*. Beyrut: Dâru'r-Rayân, 1435/2014.
- Hâkim, Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *Tesmiyetü men aḥrecheüm el-buhârî ve müslim ve mâ inferede küllü vâhidin minhumâ*. Beyrut: Dâru'l-Cînan, 1407/1987.
- Hamd, Gâlib Kaddûrî- Bekrî, Yahya. *Hafs b. Süleyman Râvî Kırâati Âsım Beyne'l-Cerhi ve Ta'dîl*. b.y: Menşûrâtu Mektebetü Câmi'is- Sünen, 1440/2019.
- Hatîb, Berekât b. Ahmed b. Muhammed. *el-Kevâkibü'n-neyyirât fi ma'rifeti men ihtelata mine'r-ruvâti's-sikât*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn, 1401/1981.
- İbn Asâkir, Ebû'l-kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh. *Târîhu Dimaşk*. 80 Cilt. Beyrut: Darü'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebû Tâlib, Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûş. *el-İbâne 'an me'âni'l-kırâ'ât*. Kahire: Daru Nehda, ts.

- İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askâlanî. *Lisânü'l-Mizân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1423/1423.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. 9 Cilt. el-Hind: Dâirtu'l-Meâ'rifi'l-Osmaniyyeti bi Haydarâbâd, 1393/1973.
- İbn Maîn, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Maîn b. Avn el-Bağdâdî. *Târîhu ibn Maîn "Rivâyetu'd Dûri"*. 4 Cilt. Mekke: Merkezu'l-Bahsu'l-İlmî ve İhyâu't Tûrâsi'l-İslâmî, 1399/1979.
- İbn Mencûye, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Ricâlü Şahîhi Müslim*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Marife, 1407/1987.
- İbn Receb, Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdirrahmân. *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. 2 Cilt. Ürdün: Dar Ammar, Mektebetü'l-Manar, 1407/1987.
- İbn Şâhîn, Ebû Hafis Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî. *Târîhu esmâ'i's-şîkât*. Kuveyt: ed- Darü's-Selefiyye, 1404/1984.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm. *Minhâcü's-Sünneti'n Nebeviyye fi nakzi kelâmi's-Şâ'a ve'l-Şakeriyye*. 9 Cilt. Suudi Arabistan: İmam Muhammed b. Suud İslam Üniversitesi, 1406/1986.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *Ğâyetü'n-Nihâye fi şabakâti'l-kurrâ*. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü İbni Teymiyye, 1351/1932 .
- İbnü'l-İmâd, Ebû'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fi aḥbâri men zeheb*. 11 Cilt. Dimeşk: Dâr İbn Kesir, 1406/1986.
- İclî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih. *Târîhu's-şîkât*. Suudi Arabistan: Dâr u'l-Baz, 1405/1984.
- İsfahânî, Ebü's-Şeyh Abdullâh b. Muhammed. *Şabakâtü'l-muḥaddişin bi-İsfahân ve'l-vâridîne 'aleyhâ*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesitü'l-Risale, 1412/1992.
- İslamweb. "Sebebu İntişari Rivâyeti Hafsin an Asimi fi'l Âlemi'l İslâmiyyi". Erişim 17/03/1437/2016. <https://www.islamweb.net/ar/fatwa/324799/%D8%B3%D8%A8%D8%A>
- Karaçam, İsmail. *Kur'ân-ı Kerîm'in Nüzûlü ve Kırâati*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2012.
- Kelâbâzî, Ebû Nasr Ebû Nasr Ahmed b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Buhârî. *el-Hidâye ve'l-İrşâd fi Ma'rifeti Ehli's-Sika ve's-Sedâd*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Marife, 1407/1987.
- Kudât, Muhammed vd.. *Mükaddimâtün fi İlmi'l Kırâati*. Ürdün: Dar Ammar, 1422/2001.
- Lâhim, İbrahim. *el-Cerhu ve't Ta'dil*. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1424/2003.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yusuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. 35 Cilt. Thk. Beşşar 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Muessetu'r-Risale, 1400/1980.
- Muhammed, Sadeddin Mansur. *el-Menhecü'l İslamiyyu fi'l Cerhi ve't Ta'dili ve Eseruhâ fi'l Ulûmi'l Uhrâ*. İslamabad: Mektebetü't Doktor Muhammed Hamidullah, ts.
- Öztoprak, M. Sirâceddin. *Kur'ân Kırâati-Kırâat-ı Aşere*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Sarı, Mehmet Ali. "Âsım b. Behdele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/475-476. İstanbul: TDV Yayınlar, 1991.

- Sel, Halîme. *el- Kırââtü Rivâyetâ Versi'n ve Hafsi'n Dirâsetun Tahliliyyetun Mukarinetun. İ'mârâtü: Daru'l Vadih, 1435/2014.*
- Sellûm, Ahmed. «Nazratun fî Kütübi et- Terâcim Elletî Fîhâ Tazi'fun li Ba'zi'l Kurrâi». *Mültekâ Ehli't Tefsîr*. Erişim 14/09/1434/2013. <https://vb.tafsir.net/forum/%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B3%D9%85->
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvid İlmine Ait Eserlerin Sistematiği Kur'ân ve Tefsir Araştırmaları VI*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2002.
- U'dvân, Cemil. *Rivâyetâ Hafsin ve Şu'be an Âsım*. Gazze: İslam Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 1429/2008.
- Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Ma'rifetü'l-kurrâ'i'l-kibâr 'ale't-ṭabakâti ve'l-a'şâr'dır*. Beyrut: Darü'l-Kutubü'l-İlmiye, 1417/1997.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Mîzânü'l-i'tidâl fî naḳdi'rricâl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Marife, 1382/1963.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Zikru men Yu'temedu kav-luhû fi'l-Cerhi ve't-Ta'dil*. Beyrut: Dâru'l-Beşeir, 1410/1990.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.

Afifüddîn Tilimsânî'nin Mevâkîf Şerhi Bağlamında Vakfe Anlayışı

Afifüddîn Tilimsânî's Concept of Waqfa in the Context of Mawâkîf
Commentary

Tuğba GÖRGÜN

Dr. Öğr. Üyesi, Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Tasavvuf Ana Bilim Dalı
Artvin | Türkiye
tugbagorgun@artvin.edu.tr

Asst. Prof., Çoruh University
Faculty of Theology
Department of Tasavvuf
Artvin | Turkey
orcid.org/0000-0002-2374-6855

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi | 13 Şubat 2021
Kabul Tarihi | 14 Haziran 2021
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2021

Article Types | Research Article
Received | 13 February 2021
Accepted | 14 June 2021
Published | 30 June 2021

Bu makale, *Şerhu Mevâkîfî'n-Niffarî Bağlamında Afifüddîn Tilimsânî'nin Tasavvufî Görüşleri ve Vakfe Anlayışı* adlı doktora tezinden üretilmiştir. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019.

This article, was produced from the doctoral thesis *Mystic Ideas of 'Afifüddîn Tilimsânî in Sharhu Mawaqîf al-Niffarî and His Waqfa Idea*. Konya: Necmettin Erbakan University, 2019.

Atıf | Cite as:

Görgün, Tuğba. "Afifüddîn Tilimsânî'nin Mevâkîf Şerhi Bağlamında Vakfe Anlayışı [Afifüddîn Tilimsânî's Concept of Waqfa in the Context of Mawâkîf Commentary]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | Tokat Journal of İlmîyat 9/1 (Haziran | June 2021), 257-280.
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.879815>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



'Afifuddīn Tilimsānī's Concept of Waqfa in the Context of Mawākif Commentary

Abstract: In Sufism culture, Sufis generally state that there are two different ways of accessing information consisting of 'ilm (knowledge) and marifah and they generally put "marifah" at the upper level. Therefore, they state that the marifah is the ultimate way of reaching information. Muhammad b. Abdulcabbār b. Hasen Nifferī (d. 354/695), who is considered to be a true Sufi, did not accept the marifah, which he considered to be more inclusive than 'ilm, as the final chapter for Creator's observation. He therefore made a tripartite classification instead of a binary classification containing 'ilm and marifah regarding taḥqīqī information and placed waqfa, which is a more inclusive above the wisdom. In other words, in order to reach taḥqīqī, he ranked them as " 'ilm, marifah and waqfa". 'Afifuddīn Tilimsānī (d. 690/1291) the commentator of Nifferī's work titled "al-Mawākif", states that it is not possible for the alim who has knowledge; and the arif who has marifah to directly intervene in Haqq Taālā because they do not completely move away from the world called māsiwa. Although Nifferī is the person who brought the waqfa to the history of Sufism and allocated a wide place to it in his work called al-Mawākif, the concept of the waqfa is clearly explained in the work titled *Sharh al-Mawākif an-Nifferī* written by Tilimsānī. With knowledge in the definition of 'ilm and marifah that is related to waqfa and constitutes the start of the devotee's journey towards Allah, the author refers to good deeds. In other words, although knowledge constitutes the first step of the journey towards Allah, it does not refer to theoretical knowledge without good deeds, but rather the external and spiritual knowledge, good deeds, ḥaram, commandments and prohibitions mentioned in Islamic law and, in this respect, constitutes the first step of waqfa. In this step, there is a relation between the individual (the knower) and the object (the known). In terms of merit, according to Tilimsānī, it is connected to the spiritual aspect of the object rather than the object itself. Therefore, merit refers to getting closer to reality compared to knowledge, i.e. spiritual proximity. What is meant by merit is the experiential knowledge that the devotee who gets closer to Allah through supererogatory prayers performed frequently in addition to religious duties defined in the Ḥadith of Qurb al-Nawāfil obtains as a result of seeing and hearing through the manifestation of the holy attributes of Allah. However, although being able to be blessed with spiritual proximity and the manifestation of holy attributes refers to reaching a level of comprehension, they are actually forms of ḥijāb in reaching reality. That is because there is no complete state of malignity in either of them. Therefore, being able to reach an encompassing observation regarding existence, which is a complete state of malignity, is reserved for those in the stage of charity. Tilimsānī also defined the concept of waqfa, which is the ultimate step of taḥqīq, as the devotee's eclipse into divine morality and attributes by removing oneself from human traits. In this study, we will reveal the difference of the waqfa from 'ilm and marifah by examining the foundation of the concept of "waqfa" as a higher and more nice level than the marifah, which is a central concept in Sufism. The paper is crucial in the understanding of the work al-Mawākif and the concept of the waqfa correctly.

Keywords: Sufism, Nifferī, Afifuddīn Tilimsānī, Sharh al-Mawākif an-Nifferī, Waqfa.

Affüddîn Tilimsânî'nin Mevâkîf Şerhi Bağlamında Vakfe Anlayışı

Öz: Tasavvuf kültüründe sûfler geleneksel olarak bilgiye ulaşmanın ilim ve mârifetten oluşan iki farklı yolu olduğunu ifade ederler ve üst mertebeye de genelde “mârifeti” koyarlar. Dolayısıyla mârifetin bilgiye ulaşmada nihai mertebe olduğunu ifade ederler. Muhakkik bir sûfi olan Muhammed b. Abdülcebbâr b. Hasen Nifferî (ö. 354/695), ilimden daha kuşatıcı olarak kabul ettiği mârifeti Hakk'ın müşâhedesi için nihai bir mertebe olarak kabul etmemiştir. Bundan dolayı tahkikî bilgiye ilişkin olarak ilim ve mârifet olan ikili tasnif yerine üçlü bir tasnif yaparak mârifet mertebesinin üstüne ondan daha kapsayıcı bir mertebe olan vakfeyi koymuştur, yani tahkike ulaşmak için sırasıyla “ilim, mârifet ve vakfe” şeklinde bir sıralama yapmıştır. Nifferî'nin *el-Mevâkîf* adlı eserinin şârihi olan Affüddîn Tilimsânî (ö. 690/1291) de bunu savunur ve ilim sahibi olan âlim ve mârifet sahibi olan ârifin mâsivâ olarak adlandırılan âlemden kalben bütünüyle uzaklaşmadıkları nedeniyle Hak Teâlâ'yı doğrudan müşâhede etmelerinin mümkün olmadığını belirtir. Vakfeyi tasavvufî bir ıstılah olarak tasavvuf tarihine kazandıran ve *el-Mevâkîf* adlı eserinde ona geniş yer ayıran şahsiyet Nifferî olsa da vakfe kavramı Tilimsânî tarafından yazılan *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî* adlı eserde anlaşılır bir biçimde izah edilmiştir. Müellifimiz, sâlikin Hak Teâlâ'ya seyrinin başlangıcını teşkil eden ve tahkike ilişkin ilim, mârifet ve vakfe tasnifindeki ilimden salih ameli kastetmektedir. Yani ilim Hakk'a seyrin ilk basamağını oluştursa da salih amel olmaksızın salt teorik ve nazarî bilgilenmeyi ifade etmez, fıkıhta bahsedilen zâhirî ve şer'î ilimleri, helalleri, haramları, emirleri, nehiyleri ifade eder ve bu yönüyle tahkikin ilk mertebesini oluşturur. Bu mertebede bilen insanla bilinen eşya arasında bir izafet söz konusudur. Mârifete gelince, Tilimsânî'ye göre, onda eşyanın bizâtihî kendisine değil de Hak cihetine taalluku söz konusudur. Bundan dolayı mârifet ilme nazaran hakikate biraz daha yaklaşmayı, yani kurbu ifade eder. Mârifet ile kastedilen ise kurb-ı nevâfil hadisinde ifade edilen farz ibadetlere ilaveten sıklıkla yerine getirilen nâfile ibadetlerle Hak Teâlâ'ya yaklaşan sâlikin ilahî sıfatların tecellisi ile Hakk ile iştirik görmesi sonucu edindiği tecrübî bilgidir. Fakat kurbiyete ve sıfat tecellilerine mazhar olabilmek idrak düzeyine erişmeyi ifade etse de hakikate erişmede birer hicâptırlar. Çünkü ikisinde de tam bir fenâ hali mevcut değildir. Dolayısıyla tam bir fenâ hali olan vücûd hakkında kuşatıcı müşâhedeye erişebilmek sadece vakfe mertebesindekilere mahsustur. Tilimsânî, tahkikin nihai mertebesi olan vakfe kavramını, şuur düzeyinde beşeriyet ile alakalı özelliklerden uzaklaşarak sâlikin rabbânî ahlâk ve sıfatlara bürünmesi olarak da tarif etmiştir. Biz bu çalışmamızda tasavvufî düşüncede merkezî bir kavram olan mârifetten daha yüksek, daha latif bir mertebe olarak “vakfe” anlayışının temellendirilmesini inceleyerek, vakfenin ilim ve mârifetten farkını ortaya koyacağız. Çalışma gerek *el-Mevâkîf* adlı eserin gerekse vakfe kavramının doğru biçimde anlaşılmasına yardım etmesi bakımından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Nifferî, Affüddîn Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, Vakfe.

Giriş

Tasavvuf kültüründe mârifet sûflerin ruhanî halleri yaşayarak, mânevî ve ilahî hakikatleri tadarak (iç tecrübeyle vasıtasız olarak) elde ettikleri bilgi, irfandır.¹ Temel amacı Hakikat bilgisine ulaşmak olan sûfî bireyin gayesi varlık ve varlığı yaratan hakkında gerçek bilgiye sahip olmak ve böylece yaşamını dünya ve âhiret için anlamlı değer yargıları üzerine kurmaktır.² Ancak bilgi anlamını ifade eden ilim ile mârifet arasında fark vardır. Mârifet, yaşayarak, görerek, tadarak, tecrübe ile elde edilen bilgidir. Kaynağı ise kalp, ruh, sırr, ilham ve keşiftir. İlmin kaynağı ise akılla istidlâl, duyu organları, nazar ve nakildir. Zâhirî ilim sahiplerine âlim, bâtinî ve kalbî bilgi ve mârifet sahibi olanlara ârif denilir.³ İlim daha genel, mârifet ise özeldir. Mârifet, ilham sûretiyle Allah, Allah'ın sıfatları, fiilleri, gayb âlemi hakkında elde edilen bilgidir (mârifet-i ilâhiyye). Bu tür bilgilerin sahiplerine “ârif-billah” (Allah'la bilen) denilmesi, bilgilerinin Hak'tan gelmesinden dolayıdır.⁴ Nitekim Kuşeyrî (ö. 465/1072) bunu: “Sâlik önce Hakk'ı, O'nun sıfat, isim ve fiilleriyle tanır. Sonra ibadet, kul-luk ve çile ile nefsinin aratarak Hakk'a yaklaşır. O zaman Hak da ona kendisi tanıtır, böylece Hak, kulun mârûfu olur.” diyerek ifade etmiştir.⁵

Hücvirî'nin (ö. 465/1072) *Keşfu'l-Mahcûb* adlı eserinde ilim ve mârifet arasındaki ilişkiye yönelik tutumunu incelediğimizde Hücvirî'nin usûl âlimlerinin ilimle mârifet arasındaki farkı göremediklerinden dolayı ikisini bir olarak gördüklerinden bahsettiğini görürüz. Ona göre, tasavvuf yolunun şeyhlerine gelince, muamele ve hal ile beraber bulunan ilme – ki onların hallerini ifade eden ilim budur – “mârifet”, bu ilmin âlimine de ârif ismini vermişlerdir. Sûfler sadece ifade ve ibâreler konusunda bilgi sahibi olan, ifade ve ibârelerin manalarını kavramadan lafızlarını ezberleyen kimselere “âlim” ismini vermektedirler. Bir şeyin manası ve hakikati hakkında bilgi sahibi olan zevata da “arif” demişlerdir. Bundan dolayı, bu taife akran ve emsali olan kimseleri hafife almak istedikleri vakit onu “âlim” ve “danişmend/molla” diye çağırmışlardır. Bu durum avam için afet ve inkâr konusu olarak görünmektedir. Oysaki sûflerin maksadı, ilim tahsil etmeleri sebebiyle onları karalamak değildir. Aksine maksatları

¹ Enver Fuad Ebu Huzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahâtî's-Sûfiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Lübân, 1993), 118.

² İbrahim Işıtan, *Sûfî Psikolojisi Yazıları* (İstanbul: Divan Yayınları, 2020), 17.

³ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî el-Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât* (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2003), 129.

⁴ Ebu Huzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahâtî's-Sûfiyye*, 128.

⁵ Ebu'l-Kasım Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2009), 398.

muameleyi ve ameli terk ettiklerinden dolayı onları kötülemdir. Çünkü âlim nefsi ile, ârif ise Rabbî ile kâimdir.⁶

Abdürrezzak Kâşânî (ö. 730/1329) ise *Letâifu'l-a'lâm fi îşarâti ehli'l-ilhâm* adlı eserinde “ilim” kelimesini “bilen için meydana gelen hakikat” olarak izah etmiştir.⁷ Bu hakikat buldukları mevcûda ve – var olduğunda – mâduma ilişir. Aynı zamanda ilmin şöyle de tanılabileceğini ifade eder: “İlim, bir *ayn* için *ayn*'ın ortaya çıkmasıdır, yani bir hakikat adına diğer bir hakikatin zuhûr etmesidir. Bu durumda ortaya çıkan şeyin neticesi, zuhûr ettiği yönden, zuhûr ettiği kimsede gerçekleşir.”⁸ Kâşânî, “mârifet/bilmek” kelimesini ise “Kulun hakikatini ihata etmesi, leh ve aleyhindeki şeyleri bilmesi.” olarak tanımlamıştır. Nitekim Cüneyd ise şöyle demiştir: “Mârifet, sana ve Hakk'a ait şeyleri bilmendir.”⁹ Kâşânî, mârifetin “nihâyetler/mânevî anlamda kazanılan değerler” kısmındaki on menzilin ilki olduğunu da belirtmiştir.¹⁰ Nitekim Tilimsânî de ilmi, hicâb ehlinin perdelenmiş/mahcûb akıllarının zuhûrundan kazanılarak elde edilen ilim olarak tarif etmiş, mârifeti ise perdelerin/hicâbın kalkması sonucu elde edilen bilgi olarak tarif etmiştir. Ayrıca Tilimsânî, mâsivâyî kul ile Hakk arasında mârifete ulaşılması için kalkması gereken perdeler olduğunu da ifade etmiştir.¹¹

Tasavvufî gelenekte sûfîler geleneksel olarak bilgiye ulaşmanın iki farklı yolu olduğunu ifade etmek üzere “mârifet” ve “ilim” ayrımını yaparlar ve üst mertebeye de genelde “mârifeti” koyarlar. Fakat hangisinin üstün olduğu konusunda ittifak etmemişlerdir. Kimi zaman mârifeti ilmin üstünde tutmuşlar kimi ilmi mârifetten üstün tutmuşlar kimi zamanda birbirlerinin yerine kullanmışlardır. Diğer taraftan da Abdülcebbâr Nifferî'de olduğu gibi bazen de tam tersine, bilgi açısından yapılan bu tür tasniflerde ilim ile genellikle filozof ve kelam âlimlerinin kullandığı aklî, istidlâlî bilgiyi kastederek mârifeti ilimden üstün tutmuşlardır.¹² Nifferî, ilimden daha kuşatıcı olarak kabul ettiği mârifeti Hakk'ın müşâhede için nihai bir mertebe olarak kabul etmemiştir. Bundan dolayı tahkikî bilgiye ilişkin olarak ilim ve mârifet olan ikili tasnif yerine üçlü bir tasnif yaparak mârifet mertebesinin üstüne ondan daha kapsayıcı bir mertebe

⁶ Alî b. Osman el-Cüllâbî el-Hücvirî, *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014), 439-440.

⁷ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayınları, 2015), 397.

⁸ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 397.

⁹ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 526.

¹⁰ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 397-398, 526.

¹¹ Ebü'r-Rebî' Affüddin Süleymân b. Şemsiddîn et-Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, thk. Cemâl Merzûkî (Kahire: Merkezu'l-Mahrûse, 1997), 213.

¹² M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *Hakikat Yolcusunun Son Durağı Abdülcebbâr en-Nifferî'ye Göre Vakfe* (İstanbul: Litera Yayınları, 2016), 91, 95.

olan vakfeyi koymuştur, yani tahkike ulaşmak için sırasıyla “ilim, mârifet ve vakfe” şeklinde bir sıralama yapmıştır. Bu sıralamanın zirvesindeki vakfe ise açık bir rü’yet ve müşâhedeyle ifade eder. Nifferî’nin *Mevâkıf* adlı eserinin şârihi olan Tilimsânî (ö. 690/1291) de bunu savunur ve ilim sahibi olan âlim ve mârifet sahibi olan ârifin mâsivâ olarak adlandırılan âlemden kalben bütünüyle uzaklaşmadıkları nedeniyle Hak Teâlâ’yı doğrudan müşâhede etmelerinin mümkün olmadığını belirtir. Burada işaret ettiği müşâhede, vakfedeki müşâhededir.¹³

Affüddîn Tilimsânî, sadece Hakk’ın vahdaniyetinden konuşan kimse- nin tahkik makamında bulunduğunu, bu kimsenin âlemden Hakk’ın varlığından, gücünden, kudretinden, iradesinden, ilminden başka bir şey müşâhede etmediğini ifade eden muhakkik sūfidir. Tilimsânî, Muhyiddîn İbnü’l-Arabî’nin düşüncesini takip eden Ekberî ekolün önemli isimlerinden biridir.¹⁴ Tilimsânî’nin eserini şerh ettiği Nifferî ise, vahdet-i vücudun ilk nüvelerinin eserlerinde görüldüğü kişidir. Bu sebeptendir ki, vahdet-i vücudun kurucusu sayılan İbnü’l-Arabî çeşitli vesilelerle *Fütûhât-ı Mekkiyye*’sinde ona atıflarda bulunmuştur.¹⁵ Tilimsânî de, İbnü’l-Arabî ekolünün önemli bir temsilcisi olarak Nifferî’den çok etkilenmiş ve onun *Mevâkıf* adlı eserini genişçe şerh etmiştir. Tilimsânî’nin, Nifferî’nin dinî hükümlerde derinleşmek anlamına gelen “tahkik” tavrını benimsemesi, onun tasavvufî konularda kendisi gibi Ekberî geleneğin temsilcilerinden olan Sadreddin Konevî (ö. 673/1274), Müeyyidüddîn Cendî (ö. 691/1292), Abdürrezzâk Kâşânî (ö. 736/1335), Dâvûd Kayserî’den (ö. 751/1350) farklı bir usûl ile tasavvufî meseleleri incelemesine yol açmıştır. Dolayısıyla Tilimsânî’nin tasavvufî görüşlerinin anlaşılması, Ekberî ekolün daha iyi anlaşılabilmesine katkı sağlaması bakımından da önemlidir.

1. Afifüddîn Tilimsânî’nin *Mevâkıf* Şerhi Bağlamında Vakfe Anlayışı

Tasavvufî anlam açısından Nifferî’nin (ö. 354/965) kullanmış olduğu *mevâkıf* kavramı sūfînin mânevî yolculuğunun farklı mertebeleri arasındaki duraklarını, *vakfe* kavramı ise söz konusu bu yolculuğun nihai mertebesini ifade eder. Nifferî’ye göre, vakfe genel anlamıyla mâsivâdan kaçınma ve bunun neticesinde de Allah’a vâsıl olup O’nun “huzurunda bulunma” anlamına gelir.¹⁶ Hakk’ın huzurunda bulunma ibaresi sâlikin mânevî

¹³ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi’n-Nifferî*, thk. Cemâl Merzûkî (Kahire: Merkezu’l-Mahrûse, 1997), 69.

¹⁴ Semih Ceyhan, “Affüddîn Tilimsânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/ 163-164.

¹⁵ Bkz. Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. et-Tâî İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2011), 1/ 178.

¹⁶ Çakmaklıoğlu, *Hakikat Yolcusunun Son Durağı*, 275.

yolculuğu boyunca tahkiken gerçekleşir. Nitekim Hak Teâlâ da sâlike mânevî ilerleyişinin her merhalesinde tecellî ve tenezülü ile mukabelede bulunur. Bu yönüyle vakfe kavramı murâkabeyi hatırlatır. Nifferî'ye göre, sâlikin söz konusu ilâhî tecellîleri yakalayabilmesi için mânevî kabiliyetinin bizzat Yüce Allah tarafından uyandırılması gerekir. Bu ise sâlikin Allah tarafından *durdurulması*, yani ilâhî tecellîleri müşâhede etmesi için hazırlanması anlamına gelir. Dolayısıyla sâlikin *durdurulması*, söz konusu bu menzillere ilişkin tecellîleri yakalaması için asıl idrak gücü olarak kabul edilen mânevî latîfesinin uyandırılmasıdır. Nitekim bu yönüyle vakfe Hakk'ın zâtî tecellîleri idrak etmek üzere sâlikin algılama düzeyinin yükselerek bunları idrak edecek mertebeye erişmesidir.¹⁷

Diğer taraftan Nifferî'nin eserinde Hakk'ın bizzat müellife yönelik doğrudan emir ve hitaplarını içeren “*Hak Teâlâ beni durdurdu ve bana şöyle dedi*” ifade tarzının tasavvuf tarihi içerisindeki yeri incelendiğinde Bayezîd-i Bistâmî'ye (ö. 234/848) kadar geri gittiği görülmektedir. Zira o mânevî tecrübelerinden bahsederken “*Bir vesile ile bir gün Allah (c.c) beni huzuruna yükseltti ve bana şöyle dedi*” ifadesini kullanmıştır.¹⁸ İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) de daha sonra, “*kâle liye'l-Hak: Allah (c.c) bana şöyle dedi*” ya da “*eşhedeniye'l-Hakku: Allah (c.c) bana müşâhede ettirdi*” gibi ifadeler kullanarak Nifferî'yi takip edip benzer üslupla *Kitâbu Meşâhidi'l-Esrâriyye* isimli eserini yazmıştır.¹⁹

Nifferî'nin *el-Mevâkîf* adlı eserinde sıklıkla rastladığımız “*beni durdurdu ve bana şöyle dedi*” ifadelerinde onun Allah ile kul arasında ünsiyet ve yakınlığı gösteren üslûbu görülmektedir. Bu hususta Alexander Knysh öyle der:

“Sûfî ile sûfînin ilâhî dostu arasında yakın bir diyalog fikri, muhtemelen, Bistâmî'nin şatahâtına kadar geriye götürülebilir. Buna karşın, bir asır sonra yazılmış olmakla birlikte, Nifferî'nin ilham eseri diyalogları, bize daha incelikli ve belki de daha trajik gelmektedir. Oldukça teknik bir dilin ve çapraşık bir üslûbun kullanılmasına karşın bu mükâlemeler, sahici bir güzelliğe sahiptir ve sahici bir tasavvufî deneyim edasını taşıyor gözükmektedir.”²⁰

Bunların yanı sıra Nifferî'nin mâsivayı nefyeden vakfe anlayışını Beyzîd-i Bistâmî'nin (ö. 234/848) fenâ, Cüneyd-i Bağdâdî'nin (ö. 297/909) tevhid ve Hallâc-ı Mansûr'un (ö. 309/922) da lâhût-nâsût nazariyelerinde

¹⁷ Çakmaklıoğlu, *Hakikat Yolcusunun Son Durağı* 277.

¹⁸ Ebû Nasr Abdullah b. Ali b. Muhammed es-Serrâc, *İslâm Tasavvufu: el-Lümâ'*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 449.

¹⁹ Bkz. İbnü'l-Arabî, *Meşâhidü Esrâri'l-Kudsiyye* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3633), 80a, 81b.

²⁰ Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011), 102-103.

bulmak mümkündür. Diğer taraftan sâlikin mânevî yolculuğu esnasında ilâhî huzura yükselmesinin tasavvufî literatürde yer alan fenâ, mahviyet, rüyet, müşâhede, cem, ehadiyet gibi kavramlarla da yakın ilişkisi bulunduğu görülmektedir.²¹ Ayrıca Nifferî'nin sûfinin mânevî yükselişinin nihai mertebesi olarak tanımladığı vakfe kavramının İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde bahsettiği, ilâhî isimler ile kemâl derecesinde olan insanın hakikat ile karşılaşma buluşmasını ifade eden “münâzele” kavramı²² ve yine İbnü'l-Arabî terminolojisinde yer alan Hak Teâlâ'nın, misal âleminde bizzat karşı karşıya, yüz yüze gelmek (mukâfaha) sûretiyle hâsıl olan hitabı için kullanılan “fehvâniye” kavramının karşılığı olduğu görülmektedir. Nitekim İbnü'l-Arabî fehvâniyeyi, hadiste “Allah'ı sanki görüyormuş gibi ibadet etme” şeklinde tarif edilen “ihsan” mertebesiyle açıklar. Fakat burada vurgulanması gereken önemli bir husus İbnü'l-Arabî'ye göre Hak Teâlâ, nasıl idrak edilirse edilsin perde arkasından idrak ediliyordur. Zira sonsuz olan, herhangi bir şekilde kayıtlandırılmayan Mutlak Zât mertebesini doğrudan idrak etmek mümkün değildir.²³

Diğer taraftan vakfe kavramı ile yakından alakalı olan kavramlar “matla', berzah ve araf”tır. Kâşânî (ö. 730/1329) ise bunu şu şekilde açıklar:

“Matla' gerçek müşâhededir. Hak gözüyle oluş âlemini incelemektir. Bazen fiili görmekten uzaklaşıp fâili görmek, eseri görmekten uzaklaşıp müessiri görmek, başka görmekten uzaklaşıp aynı görmek derecesine yükselmek anlamında kullanılır. Bazen de idraklerin ulaştığı nihai mertebeye anlamında kullanılır. Matla', temizliği oranında anlama gücünün yükseldiği mertebedir. Mârifet ve ilham ehlinin dereceleri, her şeyi bilen Hakk'ın mertebesine yakınlıklarına göre değişir. Çünkü Allah, her kalbe kalbin temizliği ve kendi mertebesine yakınlığı ölçüsünde, kelamını anlamayı nasip eder. Böylelikle kalbin ilmi kat be kat artar ve duru bir anlayışla ilâhî kelamın kapalı sırlarına ve ince anlamlarına geçer. Bu görüşe göre matla', kelamı duymaktan söyleyeni müşâhede etme mertebesine yükselmektir; âyetleri okurken tecellîlerin yenilenmesiyle her âyette o âyeti söyleyenin müşâhedesine erişmektir. Matla' denilen makam, farklı şekillerde dile getirilmiştir. Nübüvvet makamının diliyle isimlendirilmesi *matla'*, Kur'an diliyle isimlendirilmesi *araf*'tır. Allah, arafa sahip olanların simalarından tanınacağını belirtmiştir.²⁴ Araf burada uçları bilme özelliğine sahip olmaktır. Bu kimsenin artlarında bulunan şeyi öğrenmesini

²¹ Çakmaklıoğlu, *Hakikat Yolcusunun Son Durağı*, 43.

²² İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayınları, 2017), 1/467.

²³ İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 7/60.

²⁴ *Kur'an-ı Kerîm ve Türkçe Tercümesi*, çev. Dilâver Gürer- Hayrettin Hayrullah Sofuoğlu (İstanbul: H Yayınları, 2017), A'raf, 7/46.

sağlayacak şekilde eşyanın son bilgisine ulaşmaktır. Allah ehlinin terminolojisinde ve dilindeki adı, *mevkîf*'tir. Mevkîf, her makamın nihayeti ve bir sonraki makamı öğrenmeyi sağlayacak şey demektir. Kemâl makamına göre ifadesi ise, her iki uca göre onları birleştiren *berzah*'tır. Seçkinlerin seçkinlerinin dilindeki adı ise berzahların berzahıdır.²⁵

Görüldüğü üzere vakfeyi tasavvufî bir istilâh olarak tasavvuf tarihine kazandıran ve *el-Mevâkîf* adlı eserinde ona geniş yer ayıran şahsiyet Nifferî olsa da vakfe kavramı Tilimsânî tarafından yazılan *Şerhu Mevâkîfî'n-Nifferî* adlı eserde anlaşılır bir biçimde izah edilmiştir. Çünkü Nifferî'nin bizzat yaşamış olduğu tasavvufî tecrübelerin ve ilhamların tezâhürü olan ve Hakk'ın doğrudan kendisine yönelik hitâbını içeren *el-Mevâkîf* adlı eserin şiirsel, veciz, hikemî ve paradoksal üsluba sahip olması, klasik tasavvuf eserlerinde yer alan edep, ahlak ile ilgili açıklayıcı, sade üsluptan uzak oluşu, dar ya da geniş tedris halkalarında okunup etüd edilen tarzda eserlerden olmaması sebebiyle anlaşılması oldukça güçtür.²⁶ Dolayısıyla gerek *el-Mevâkîf* adlı eserin gerekse vakfe kavramının doğru biçimde anlaşılmasına yardım etmesi bakımından Tilimsânî'nin *Şerhu Mevâkîfî'n-Nifferî* adlı eseri önemli bir yere sahiptir.²⁷

2. Tahkîkî Bilgiye Ulaşmada İlim, Marifet ve Vakfe Mertebeleri

Lügatte “mârifet” tanımak, âşinâlık ve bilgi anlamına gelir. Fakat bilgi anlamını ifade eden “ilim” ile “mârifet” arasında fark vardır. Mârifet, yaşayarak, görerek, tadararak, tecrübe ile elde edilen bilgidir. Kaynağı da kalp, ruh, sırr, ilham ve keşiftir. İlmin kaynağı ise akulla istidlâl, duygu organları, nazar ve nakildir. İlim daha genel, mârifet ise özeldir. Mârifet, Allah ve O'nun sıfatları, fiilleri, isimleri ve tecellîleri hakkında mânevî tecrübeyle doğrudan elde edilen bilgidir. Bu tür bilgilerin sahiplerine “ârif billah” denilmesinin nedeni bilgilerinin Hak Teâlâ'dan gelmesindedir.²⁸ Sûfiler sülûk ile yaşayarak öğrenilen bu bilgilerin aynı konularda aklî istidlâl ve kıyaslarla yahut belli metinler okumakla edinilen bilgilerden üstün olduğuna inanmışlardır.

Nifferî genel olarak diğer sûfiler gibi bilgiye ulaşmanın iki farklı yolu olan ilim ve mârifet arasındaki farklar üzerinde durmuştur. Nifferî'ye göre, ilim, idrak melekelerinin Allah'tan başka her şey anlamına gelen

²⁵ Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 520-521.

²⁶ Çakmaklıoğlu, *Hakikat Yolcusunun Son Durağı*, 41.

²⁷ Nitekim İbnü'l-Arabî bizzat vâkîf olduğu ve çok değerli bulunduğu bu eserin ismini *el-Mevâkîf ve'l-Kavl* şeklinde zikreder. Ayrıca o eserin muhtevasının seyr u sülûkta sâlikin geçmesi gereken makamların edeplerine ilişkin olduğunu da ifade eder. (Bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 3/ 241.)

²⁸ Ebu Huzâm, *Mu'cemu'l-Mustalahâti's-Sûfiyye*, 117-118.

mâsivâya taalluk edip o seviyede kalmasıdır. Mârifet ise kalbin, eşyanın bizâtihî kendisine değil, Hak Teâlâ'ya bakan cihetine taallukudur. Sâlik idraki ve şuuru ölçüsünce ilim mertebesinden mârifet mertebesine yükselir. Nifferî mârifetin tahkikte ilimden sonra gelen bir mertebe ve Allah hakkında idrak olduğunu belirtir. Bu yönüyle mârifet bilginin hakîkate daha yakın halinin ifadesidir. Nitekim burada mârifet ile hadîs-i kudsîde beyan edilen kurb-ı nevâfil, yani farz ibâdetlere ilâveten çokça yapılan nâfile ibadetlerle Hakk'a yaklaşan sâlikin bizzat Allah ile işitmesi ve görmesi sonucu elde ettiği tecrübî bilgi kastedilir. Nifferî ona bağlı olarak da Tilimsânî çoğu sûfînin yaptığı gibi mârifeti, bilgiye ulaşmada en üst mertebe olarak görmemiştir. Çünkü mârifet, tahkikin nihai mertebesini ifade etmemektedir. Zira ârifin mârifet mertebesinde edinmiş olduğu tecrübî bilgi Hakk'ın isimleri hakkındadır, doğrudan Hakk'ın kendisi ve zâtı hakkında değildir. Dolayısıyla ârifin mârifet mertebesinde vücûd hakkında kuşatıcı bir idrake ulaşması mümkün değildir. Nitekim Nifferî ve Tilimsânî'ye göre, tahkikin son mertebesi, vücûd hakkında kuşatıcı idrak, tam bir fena ve açık bir rü'yete ulaşmak olan vakfe mertebesidir.²⁹

Nifferî, tahkike erişmeyi üç mertebede inceler. Bunlar ilim, mârifet ve vakfedir. Bu mertebeler sırasıyla nefsin kemâle ilişkin mânevî yükselişinin merhaleleridir. Birbirleriyle sıkı bir ilişki içerisinde olan bu mertebelerin arasındaki asıl-fer', zâhir-bâtın ilişkisini Nifferî tedrici olarak şöyle ifade eder: "Vakfe, mârifetin ruhudur. Mârifet, ilmin ruhudur. İlim de hayatın ruhudur."³⁰ Tilimsânî'nin Nifferî'nin bu ifadesinin şerhine ilişkin olarak belirttiği üzere, sâlikin mânevî yükselişi sonucunda hakîkate erişmesinin başlangıç noktası hiç şüphesiz hayattır. Burada bahsedilen hayat mertebesi, idrakî bir şuur düzeyinden ziyade ilmin refakat etmediği hayvanî, behimî, salt biyolojik canlılıktır. Ancak söz konusu bu hayata ilim refakat ettiğinde, hayat "insanî" başka bir deyişle "melekî" hayata dönüşür. Çünkü hiç şüphesiz ilim, insanı cansızların, hayvanların ve benzerlerinin bulunduğu mertebeden daha ileri bir mertebeye yükseltir. Böylece insan ölümden sonra bâki kalacak olan "hayat mertebesine" sahip olur. Burada bahsi geçen "ilim" hayatın ruhudur. Lâkin bu ilimle hikmet elde edilemez ise ölüm anlamına gelir. Çünkü hikmet ile sâlik ilahî sırların ve gerçeklerin bilgisinin kavranmasına, dolayısıyla da sebeplerle bunların sonuçları arasındaki ilâhî iradenin keşfedilmesini olanak sağlar.³¹

²⁹ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, 143.

³⁰ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, 127.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali Hakîm et-Tirmîzî, *Hatmü'l-Evliyâ*, nşr. Osman Yahya, (Beyrut: 1965), 348, 362; Ebû Bekr Muhammed b. Ebû İshâk el-Kelâbâzî, *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, thk. Mahmud Emin Nevevî, (Kahire: Mekteb'ü'l-Kur'an, 1980), 130; Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 263-264.

Tilimsânî'ye göre; de söz konusu ilim, hikmetle beraber kazanılırsa, mârifet ilmin ruhu ve bâtını olur, yani o zaman ilim, faydalı ilim olur. *Fusûsu'l-Hikem* şârihi olan Davud Kayserî (ö. 751/1350) de hikmeti, bulunduğu hal üzere bilmek olduğu kadar bu bilginin gereklerini yerine getirmek” olarak tanımlamıştır.³² Ancak Tilimsânî ilim mertebesinde mârifet mertebesine erişilmesinin tam anlamıyla nihai mertebeye erişildiği anlamına gelmediğini ifade eder. Çünkü mârifet sadece vakfenin zâhiridir. Vakfe de mârifetin ruhudur. Hayata nisbetle ilim ne ise ilme nisbetle mârifet de odur. İlmin mârifete nisbeti, vakfenin mârifete nisbeti gibidir.³³ Öyle ki, sâlik vakfe mertebesine eriştiğinde ancak açık bir rü'yet ve küllî müşâhede olan tahkikin nihai mertebesine erişmiş olur.

Gerek Nifferî gerekse Tilimsânî'ye göre, “âlim ve ârif” seyr u sülûk adı verilen mânevî yolculukları esnasında, hakîkate ulaşma yolundaki merhalelerde olup, henüz nihai noktaya ulaşmış değillerdir. Bunu Nifferî şu cümlesiyle ifade eder: “Her vâkîf, ârifdir, lâkin her ârif, vâkîf değildir.”³⁴ Yani vâkîfların hepsi ârifdir; fakat âriflerin tamamı vâkîf değildir.³⁵ Tilimsânî'ye göre, bu ifade “yüce olan düşük olan üzerinde tasarrufta bulunur ve aksi mümkün değildir” demektir.³⁶ Kısaca özetlemek gerekirse vakfe, mârifetin rûhu, mârifet; ilmin ruhu ve ilim ise hayatın rûhudur.

Her kulun bulunduğu makamına binaen bir nisbeti vardır. Buna göre, âlim ilmene ve aklına nisbet edilir; ârif, kalbinde Rabbi hakkında olan mârifetine nisbet edilir; vâkîf ise sûretlerden tamamen uzaklaşarak tam bir tecrîd ve fenâ hali üzere olduğundan kalbine ya da kendinde oluşan herhangi bir sûrete değil de doğrudan Rabbine nisbet edilir.³⁷ Nifferî bunu şöyle ifade eder: “Hak Teâlâ beni durdurdu ve bana şöyle dedi: Vakfe edenler ehlimdir. Ârifler de mârifetimin ehlidirler.”³⁸ Tilimsânî'ye göre, de gerçekten Allah Teâlâ'ya nisbeti vâkîflardan başka kimse hak etmemektedir. Ârifler ve âlimler ise Allah Teâlâ'ya nisbeti değil de Hakk'ın mârifetlerine nisbeti hak ederler.³⁹ Vakfenin bütün hâl ve makamların ötesinde olup her türlü sûretin fena bulunduğu tecrübe hâli olduğunu Nifferî şöyle ifade eder: “Bela indiğinde vâkîfın üzerinden gelip geçer. Lâkin ârifin mârifeti ve âlimin ilmi üzerine iner.”⁴⁰ “Vâkîfın üzerinden gelip geçer.” ifâdesi Tilimsânî'ye göre, vâkîf-da sûretin yok olmasıdır. “Ârifin

³² İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, çev. ve şrh.: Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2013), 21.

³³ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, 127.

³⁴ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, 127.

³⁵ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, 127.

³⁶ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, 128.

³⁷ Çakmaklıoğlu, *Hakikat Yolcusunun Son Durağı*, 177-178.

³⁸ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, 127.

³⁹ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, 128.

⁴⁰ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, 131.

mârifeti ve âlimin ilmi üzerine iner.” ifadesi ise ârifte ve âlimde sûretin bâki kalması yönüyle sıkıntıya neden olması demektir. Bela ve ibtilâ burada aynı anlamdadır.⁴¹

Nifferî’ye göre, tahkike ulaşmanın üç basamağı olan ilim, mârifet ve vakfe arasındaki dönüşüm, yani ilmin mârifete, mârifetin vakfeye dönüşümü şöyle ifade edilmiştir: “İlim, mârifette yanar, yok olur ve mârifette vakfe de yanar, yok olur.”⁴² Nifferî’nin bu ifadelerine ilişkin olarak Tilimsânî, âlimin idrak bakımından bir derece daha yukarıda olan ârifin mertebesine yükseldiğinde ilimlerinin de mârifetlere dönüştüğünü belirtir. Çünkü daha önce gördüğünü, sonrasında bu gözden gayrı bir gözle görür. Zira o, ilahî nurun zuhûrundan dolayı sahip olduğu ilimler ile parmakla gösterilen bir âlime, yani ârife dönüşmüştür. Ârif olduğunda ise mârifetinde var olan sûretler de daha lâtif bir sûrete dönüşmüştür. Daha sonra ise ârifin mârifeti kendinde kalan sûretlerin tamamen fenâ bulmasından sonra mevâkıfa dönüşür. Böylece sanki ilimler mârifetlere dönüştüğünde âlimlerin ilimleri kevninden kül olup gitmiştir. Var olan mârifeti de idrakin yükselmesi sonucu başka şeye, yani mevâkıfa dönüşmüştür.⁴³

Daha önce de ifade edildiği üzere, vakfe mertebesine erişmek ancak Hak Teâlâ’nın ilahî mevhibesi, lütfu ile olur. Yoksa vakfeye sadece ibadet ederek ulaşılması mümkün değildir. Nifferî bunu şöyle ifade eder: “Vâkıf hariç herkesin bir vâsıtası vardır. Vâsıtası olan herkes bozguna uğratılmıştır.”⁴⁴ Tilimsânî’nin de ifade ettiği üzere, Hak Teâlâ’nın makamına kulun yaklaşmasını ifade eden vakfe makamına ulaşmanın sadece sebeplere bağlı olmadığını bilen vâkıf, diğerleri gibi sebeplerle, fiillerle meşgul olmaz. Çünkü vâkıfın nazarında yapılan fiillerin tamamı Hakk’ın kendisine yakın olmak isteyenlerin bir nevi vesileleridir. Bu vesileler aracılığıyla Hakk’a yaklaşmayı arzu ederler. Nitekim kulun Hakk’a yakın olmak için yaptığı ibadetler, kulu Hakk’a yaklaştırır. Fakat kul ilahî mevhibe olmaksızın ibadetle/vasıtalarla Hakk’a ulaşamaz. Zira bu mevhibe Hakk’ın Vehhâb isminin de gereğidir.⁴⁵ Konevî’nin de belirttiği üzere el-Vehhâb ismi fâilinin mübalağa kipidir. Anlamı ise herhangi bir bedel olmaksızın veren ve verdiği karşılığını beklemeyen demektir. Hak iyiye ve kötüye beklentisi olmaksızın karşılıksız verendir. Zira Hak Teâlâ’nın keremi kendisine isyan edilmesiyle eksilmemekte, günahlar da kesintiye uğramamaktadır. Ayrıca bu isim üzerinde tahakkuk eden kimse, Hak’tan baş-

⁴¹ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi’n-Nifferî*, 131.

⁴² Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi’n-Nifferî*, 136.

⁴³ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi’n-Nifferî*, 136.

⁴⁴ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi’n-Nifferî*, 136.

⁴⁵ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi’n-Nifferî*, 136.

kasına ümit bağlamaz, sıkıntılarda sadece Hakk'a dua eder, sadece Hakk'a tevekkül eder ve ihtiyaçlarını da sadece Hakk'a arz eder.⁴⁶ Tilimsânî, Hak Teâlâ'nın tecellisine mazhar olan, tecellînin oluşturduğu mertebe ve sıfatları taşıyan kulda Hakk'ın sıfatlarının dâim olduğunu ifade eder. Zaten Hakk'ın zâtı her şeye çok yakındır. Öyle ki, O'na ibadet edene yakın olması kadar. Zira Hak Teâlâ, kemâle erişmek isteyen ve hazırlık yapan herkese makamından lütuflar ihsan eder.⁴⁷ Vâkıfa gelince, onda sebeplerin sahibinin sona ermesinden başkası yoktur. Onun kesilişi Rabbine kavuşmak için hazırladığı müddetin sebebi ve hakkında da hezimettir.⁴⁸ Kutsi hadiste de rivâyet edildiği gibi: “Mârifetini benimle karşılaşmak için hazırlayan kimse nerede? Şâyet ona ceberrûtun lisanını açıklarsam, bildiğini inkâr eder.” Burada işâret edilen hezimettir. Bununla beraber vâkıfın, zâtından, sıfatlarından, fiillerinden fenâsı, vakfesi olan olmasından dolayıdır. Bundan dolayı onun için Hakk'a ulaşmada söz konusu vâsitalara ihtiyaç yoktur.⁴⁹

Nifferî'ye göre, vakfe açık bir idrak halidir. Bu yüzden Nifferî vakfeyi karanlığı ortadan kaldıran nura benzetmiştir ve şöyle demiştir: “Vakfe, kıymetleri öğreten ve havâtırı da silen nûriyettir.”⁵⁰ Tilimsânî bu hususu “vakfe zulmetin örttüğü şeyleri izhar etmede nura benzer” diyerek ifade eder. Bununla birlikte Tilimsânî vakfenin kevninin/olmasının havâtırı sildiğini belirtir. Çünkü zulmette oluşan tasavvurlar vehim/zanna dayalı olan havâtırlar, vakfede nura dönüşür. Böylece vakfe makamından önce nefis, sıdkın olmadığı havâtırla dolu zulmet içinde iken, vakfeye ulaştığında bunların asıl olmadığı sadece hayaller ve havâtır olduğunu idrak eder ve bu hal “fiille nurlanmak” olarak ifade edilir. Bu nurlanma sonucu kul Allah Teâlâ'nın vücûdun-da ebedî ve ezelî olarak “adem” olduğunu idrak eder. Dolayısıyla vakfe kula kendini/nefsini ve nefsinin kıymetini öğretir. Sonrasında kul Rabbi olan Hak Teâlâ ile fenâdan sonra bâki kalırsa kendisinin kıymetini anlar. Gerçekte o/kul, maksûd/kastedilen sey-yiddir/yüceliktir.” O halde Tilimsânî'ye göre, vakfe, durumun idrakidir ve mâsivânın ispatını içeren havâtır-ı nefsanîden tenzil eden havâtır-ı yok eder.⁵¹

Bilindiği üzere, ilim ve mârifet tahkike ulaşmada iki önemli mertebedir. Mârifet, ilme göre, idrakin hakîkate daha yakın halidir. Nifferî bundan şöyle bahseder: “Bazen mârifetin ilmîni ta'lim edersin; senin hakîkatin

⁴⁶ Sadreddîn Konevî, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kapı Yayınları, 2014), 77-78.

⁴⁷ Tilimsânî, *Şerhu Esmâ'illâhi'l-Hüsnâ*, vr. 10b-11a.

⁴⁸ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, 136.

⁴⁹ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, 137.

⁵⁰ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, 116.

⁵¹ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, 116.

ilimdir ve mârifet değildir.”⁵² Tilimsânî'nin bu ifadenin şerhi bağlamında belirttiği üzere, mârifet ve ilmin her ikisi de hakikat itibariyle nakile dayanırlar. Bundan dolayı aralarında büyük fark bulunmaz. Dolayısıyla onların, halleriyle mevsûf olduklarını bilmek gerekmektedir. Fakat onların makamları arasında mertebeler vardır. İlim ehlinen bazıları, mârifeti ya mârifet ehlinen ya da onların kitaplarından nakil yoluyla edinmiştir. Bu sebeple mârifete hicâbın ötesinden nakledilen rakik gibi bakarlar. Bunu tam bir tasdikle tasdik ederler ve idrak ettiklerini de inkâr etmeye muktedir değildirlir. Bundan dolayı dönüp dolaşırlar. Fakat mârifetle tasdik, ilim ile tasdikin üstündedir.⁵³ İlim ehli aslında mârifete dair bir şey hissetmez. Çünkü kelim, cahillerde bulunmaz, sadece idrak ehlinde bulunur. İlim ehli arasında da mertebe farkı vardır. Onlardan bazıları hisleri bakımından mârifet ehline daha yakındır. Bundan dolayı mârifet ehlini susarak karşılarlar ve onların hallerini inkâr etmezler ve itiraf da etmezler.⁵⁴

Vakfe doğrudan tecrübeyi ve Hak'tan bilgi almayı ifade eder. Nifferî bunu şöyle ifade etmiştir: “Bu, onun sözüdür ve ben onun kararıyım. Bana göre, onun mevkıfı zikredilen enâniyet ve zikredilen indiyet mukaddes zâttır. Vakfenin şuhûdu o halde zâtımın şuhûdudur. O, olmadığında O esmâ'ın katındaki müşâhededir.”⁵⁵ Bu yönüyle vakfe mârifetten daha üstündür. Çünkü mârifet az da olsa mâsivâ ile ilgili nisbetleri içerir. Vakfe makamına erişen vâkıfta mârifet kalmaz. Nitekim Nifferî bu düşüncesini şu sözleriyle ifade eder: “Vakfeyi bildiğinde, mârifet artık seni kabul etmez ve müzakereler/belirtirler de sana ülfet etmez.”⁵⁶ Sâlik, vakfe makamına tahakkuk ettiğinde bahsedilen mâsivâ yok olur, yani mârifet ilme göre daha ulvî ve yüce bir mertebeyi ifade etse de vakfeye göre, bir derece de olsa sivâ olarak değerlendirilir. Tilimsânî'nin ifadesiyle mârifetin azda olsa mâsivâyâ bir nisbeti vardır. Bu durum ârifin henüz Allah'tan başka herhangi bir şeyin yer bulmadığı vakfeyi idrak etmesine engel teşkil eder. Öte yandan doğrudan edinilen tecrübenin hakikatine eren vâkıfta mârifet kalmaz. Fakat ilim ehlinin ârifin elde ettiği bilgilere yönelik kuşkularından dolayı onu inkâr etmesi gibi ârif de vâkıfa ve müşâhedelerine yönelik kuşkularından dolayı onu reddeder. Böylece vâkıf artık hâdis olma şartını taşıyan herhangi bir şeyin kendisine eşlik ve ülfet edemediği bir mertebeye erişir. Tilimsânî, Bâyezîd-i Bistâmî'nin hâdis olma vasıflarını nefyeden “Sübhânî: Kendimi tenzih ederim” ya da “Cübbemde O'ndan gayrısı yok” şeklindeki

⁵² Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, 166.

⁵³ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, 166.

⁵⁴ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, 166.

⁵⁵ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, 118.

⁵⁶ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, 118.

şatahâtının bu tür nihai makamların bir tezâhürü olduğunu düşünür. Çünkü ademe hudûs ülfet etmez. Tilimsânî'ye göre, Bistâmî vakfe ehliendir.⁵⁷ Bilindiği üzere Bayezîd Bistâmî tasavvuf tarihinde şathiyeye benzer sözlere sebep olan sekr halini⁵⁸, kendisinden sonra içinde ledünnî ilmi barındıran sahv halinden üstün sayan ekolün temsilcisidir. Coşkuya ve vecde dayanan bu anlayış sonraki dönemlerde Ebû Saîd Ebü'l-Hayr (ö. 440/1049), Mevlânâ (ö. 672/1273), Feridüddin Attâr (ö. 618/1221), Senâî (ö. 525/1131), Yunus Emre (ö. 721/1321) gibi sûfiler tarafından temsil edilmiştir.⁵⁹ Sekr halinin en belirgin özelliği şathiyeye benzer sözlere sebep olmasıdır.

Tilimsânî mertebe bakımından üstte olanların mertebe bakımından kendilerinden altta olanların durumuna hâkim olduğunu belirtir. Dolayısıyla ârif kendisinden daha alt mertebede olan ilmi ve onun derecesini görür. Bu onun ilmin üstünde olması sebebiyledir. Lâkin ârif vâkîfı görmez. Çünkü o, bütün derecelerin ötesidir, yani onların üstündedir. Sanki O şöyle demiştir: Şüphesiz ki ârif, vâkîfı idrak etmez.⁶⁰ Nifferî ise şöyle der: “Ârif, ilminin sınırını/meblağını görür, vâkîf ise tüm sınırların ötesini görür/idrak eder.”⁶¹

Nifferî vâkîfın makamı itibariyle fenâ hâlinde olmasından dolayı tam bir mahviyet üzere olduğundan kevn, yani âlemden tamamen uzaklaştığı ve dolayısıyla da onunla ilgilenmediğini şöyle ifade eder: “Vâkîf, kevn üzerinde muktedir değildir. Onun indinde kevn de muktedir değildir.”⁶² Tilimsânî bu ifadenin şerhini “Âlemler, şey'iyâtta (ayrı) mıdır?” sorusu bağlamında açıklar. Ona göre, şeyler, ulviyenin tarîki ile Hak Teâlâ'nın isimlerine, sıfatlarına ve fiillerine kadar olanlardır. Bunlar dışındaki her şeye “şey'iyâtta” denir. Fakat âlemlerden halk âlemi dışındakine böyle denmez. Bu yönüyle halk âlemi, emr âlem'inden ayrılır. Dolayısıyla vâkîf emr âlemi dışında Hakk'ın huzurunda değildir. Tilimsânî “*Bilesiniz ki emir de halk da O'nundur?*”⁶³ âyetinin hakikatının de bunu ifade ettiğini belirtir.⁶⁴ Tasavvuf literatüründe genel itibariyle “şey” kelimesine bakacak olursak bilinmesi ve hakkında bilgi verilmesi geçerli olan olarak tanımlanmıştır. Şey, mümkün veya imkânsız, kadim veya sonradan yaratılmış, mevcut ve

⁵⁷ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, 118; Çakmaklıoğlu, *Hakikat Yolcusunun Son Durağı*, 185.

⁵⁸ Tilimsânî, *Şerhu Menâzili's-Sâirîn ile'l-Hakkî'l-Mübîn*. nşr. Abdülhâfız Mansûr (Tunus: Dâru't-Türki, 1989), 2/ 539-542.

⁵⁹ Hücvirî, *Keşfu'l-Mahcûb*, 248-252; Abdurrezzak Tek, *Tasavvufî Mertebeler: Hâce Abdullah Ensârî Herevî Örneği* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 324-335. İbn Teymiye sekr hâlinin mazur görülemeyeceğini savunur. (Bkz. Mustafa Kara, *İbn Teymiye'ye Göre İbn Arabî* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 71; İbn Teymiyye, *Mecmûatü'r-Resâil*, thk. Reşîd Rıza, (Kahire: el-Mektebetü Vehbe, 1992), 2/134.

⁶⁰ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, 141.

⁶¹ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, 141.

⁶² Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, 149.

⁶³ el-A'râf 7/54.

⁶⁴ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, 149.

mâdumu kapsar. Terimsel olarak ise ister dışta isterse de zihinde olsun sadece var olana özgüdür. Allah nasıl ki özeline özeldir, şey de genelin genelinin ifadesidir.⁶⁵ İbnü'l-Arabî ise “şey” kelimesini “ayn” kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanmıştır. Buna göre, varlıktan ve varlıkta ortaya çıkan her şey, şeydir. Aynı zamanda da mutlaklığı yönünden ayn ile harici varlığa çıkmadan önce ilmin mertebesindeki sabitliği halinde mahiyetle eş anlamlıdır. Dolayısıyla şeylik; ayn-ı sâbiteye mutabıktır (sübût şeyliği), zaman ve mekânda gerçekleşmiş mevcut varlığa uygundur.⁶⁶

Nifferî vakfenin tam bir tevhîd hali olduğunu şöyle ifade eder: “Her şey benim içindir. Benim için olanlar, benim için olan şeylerdendir. Bu vakfedir.”⁶⁷ Tilimsânî'ye göre, Hak Teâlâ'dan gayri bir şey zuhûr etmemiştir. Zuhûr edenlerde Hakk'ın sıfatlarından başkası değildir. Onların tamamı da kulu Hakk'ın zâtının ilmine uymaya davet ederler. Ayrıca Hakk'da gayriyyet/fedakârlık bulunduğundan, Hak ihsanda bulunarak ilmi kulun lisanı kılmıştır. Bu Hak için hakîkattir, kevninden dolayı ona ihsandır. Hak'tan gayri her şey madûm olarak ilminde mevcuttur. Sanki o hem Hak içindir hem de değildir, yani kulun tam fenâ hâlini anlatan bu durum Nifferî'nin deyimiyle vakfedir. Vakfede kul Hak'tan gayrisinin olmadığını müşâhede eder. Zira her şey (hüsn ve cemâl) Hak içindir. Kısaca özetlemek gerekirse vakfe hakîkatin olduğu özel bir vasıftır.⁶⁸

3. İlim ve Mârifet Arasındaki Geçiş Mertebesi: Marifetü'l-Maârif

Nifferî ve Tilimsânî hakikat bilgisine erişmenin ilim, mârifet ve vakfeden oluşan üç temel mertebede olduğunu ifade etseler de bunlara ek olarak iki tane de “berzah” adını verdikleri ve bu üç mertebe arasında “geçit” işlevi gören iki mertebeden daha bahsetmişlerdir. Bunlar “vakfetü'l-vakfe” bir başka deyiş ile “hakikatü'l-vakfe” ve “mârifetü'l-maârif”tir. Bunlardan mârifetü'l-maârif, ilim ve mârifet mertebeleri arasında bir berzahtır. Vakfetü'l vakfe ise vakfe ile hakikat arasında berzahtır.⁶⁹ Burada berzah kavramı ile arasında bulunduğu mertebelerin her ikisine de dönük veçheleri olması kastedilmektedir.

Tilimsânî'ye göre, “mârifetü'l-maârif” bir makamdır. Lâkin o, mârifet makamının aşağısıdır. Bunun sebebi, mârifetin tedricen mârifetullahın

⁶⁵ Suâd Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Alfa Yayınları, 2017), 461-462.

⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 6/ 150-151.

⁶⁷ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, 149.

⁶⁸ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, 150.

⁶⁹ Tilimsânî berzah kavramı iki şey arasında bulunan, söz konusu bu iki şeye dönük veçhesi bulunan, müstakil üçüncü bir alan olmayı kasteder. Dolayısıyla mârifetü'l-maârif ilim ve mârifet arasında, her ikisine dönük veçhesi bulunan bir ara alandır. (Bkz. Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, 168, 170.)

isimleri, sıfatları ve fiillerini tecrübî olarak tanımayı ifade eden mertebelerden olmasıdır. Mârifetin nisbeti Allah Teâlâ'yadır. Fakat mârifetü'l-maârif'in nisbeti mârifetedir. Aslında mârifetin nisbeti mârifetullahın sûretlerinedir, Allah Teâlâ'ya değildir. O, ilim ve mârifetullah arasındadır.⁷⁰ Mârifetü'l-maârif, ilim ve mârifet arasında bir berzah olduğundan onda hem ilme ilişkin hem de mârifete ilişkin sûretler vardır. Tilimsânî'ye göre, bu mertebe mahiyet itibariyle ilimdir, ancak sûret itibariyle mârifete dönük veçhesinden dolayı mârifete nisbet edilerek isimlendirilmiştir.⁷¹ Ulemâ ve âriflerin şerhlerine göre, seyr ilallah yolundaki bidâyet ehli için mârifette irşâd vardır. Zira ulemanın ulaştığı ilmin zulmetinden kurtulması mârifette bulunan hikmete bağlıdır. Mârifetü'l-maârif konusunda itibar edilen hikmet, mezkûr amel ehli arasında bilinen hikmetten daha özeldir. Yani ulemâ ilim mertebesinden mârifet mertebesine aniden geçemez. Çünkü mârifet ilme göre daha ulvî bir mertebe olduğundan, ilim ile mârifetin arasında âlimi ilimden mârifete geçişe mânevî olarak hazırlanacağı ara bir alana ihtiyaç vardır ki bu alanı Tilimsânî mârifetü'l-maârif olarak adlandırmıştır.⁷²

Öte yandan mârifetü'l-maârif, ilimden mârifete yükselişte önemli bir geçiş noktasıdır. Nifferî bunu şöyle ifade eder: “Mârifetü'l-maârifi bildiğinde, ilmi bineklerden bir binek kılarım, kevnin tamamını da tarîklerinden/yollarından bir yol kılarım.”⁷³ Tilimsânî'nin bu ifadenin şerhine ilişkin ifade ettiği üzere, daha öncede geçtiği gibi mârifetü'l-maârif makamı, ilim makamı ile mârifet makamı arasında berzaktır ve berzah sınırdır. O ikisi arasında sınır olma noktası gerçekleştiğinde zâhir ve bâtın konusu ortaya çıkmaktadır. İlim zâhirdir, mârifet ise bâtındır. Mârifetü'l-maârif ise sınırdır. “Mârifetü'l-maârifi bildiğinde, ilmi bineklerden bir binek kılarım.” sözünün anlamı zâhiri ifade eder. Aslında “İlmi bineklerden bir binek kılarım.” cümlesi istiâredir, yani ilim sâlikin elindedir, ona sahiptir. Dolayısıyla “onda tasarruf hakkına sahiptir” anlamındadır.⁷⁴ Böylece ilim sâlikin hakîkate ulaşma yolculuğunda ona yardım eden bir vasıta olur. “Kevnin tamamını da tarîklerinden/yollarından bir yol kılarım.”⁷⁵ ifadesi kevn destek verilmediği anlamına gelir fakat onda başka mana da vardır ki, o da kevnin görüntü olduğuna inanmaktır. Sûreti, hüsnü'l-sûret itibariyle irfânî iyilikleri açıklamak için araştırmaktır, sûretü'l-hüsn itibariyle değil. Onun anlamının sûretü'l-hüsn itibariyle olması caizdir. O halde “Kevnin tamamını da tarîklerinden/yollarından bir yol kılarım.” ifadesinin anlamı kevnî Hak Teâlâ'ya götüren bir yol olarak kabul et-

⁷⁰ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, 168.

⁷¹ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, 168.

⁷² Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, 169.

⁷³ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, 172.

⁷⁴ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, 172.

⁷⁵ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, 172.

mektir. Kevn, sâlik için Allah Teâlâ'ya sülûk ettiği bir yoldur. Çünkü kevndeki tecelliyât sâliki mükevvine nakil etmektedir.⁷⁶ Zira âlem yalnız âlem olarak adlandırılır. Çünkü o, Hak Teâlâ'nın alâmetidir. Hakîkatin tamamı O'ndandır. Bununla var olan vech, Allah'a yönelmek olan vech-i hâstır. Bu vech-i hâs terâkkînin/yükselmenin olmasıdır ve bu incelik/kapalı durum vech-i hâsın alâmetidir.⁷⁷ Kısaca özetlemek gerekirse, her bir varlığın Hakk'a bakan geç-hesini idrak ederek Hakk'a doğru terakkî etmek mümkündür.⁷⁸ Çünkü gerçek varlık her oluşma durumuna göre farklı tecelli eder.⁷⁹

İlim ve mârifet arasında berzah olarak ifade edilen mârifetü'l-maârif, ilim mertebesindeki bilgiyi hicâba dönüştürmek yerine daha ulvî mertebe olan mârifete geçilmesini ister ve Nifferî bunu şöyle ifade eder: "Satvetimi/gücümü bil ki, benden ve gücümünden sakınasın. Ben, taarrufun kendisine hiçbir zorlamada bulunmayacağım ve ilmin üzerinde hükümde bulunmayacağım. Taarrufum beni nasıl zorlar?"⁸⁰ Tilimsânî'ye göre, burada zikredilen güç Hak Teâlâ'yı anlamaya başlamaktır. Zira ilim mârifetten alıkoymuştur. Tarifte gizli olarak buna işâret vardır. Misal sâlik eğer kurbu anlamaya başlasaydı onu görmek amacıyla, ona tüm görülenlerden daha yakın olurdu. Çünkü dilemek kalbinde ilmin hicâbının zulmetini meydana getirir. İlmin gereklerini inkâr etmek özellikle mevcut olanların ilmidir. Gerçekten Hak Teâlâ ne dünyada ne de ahirette görülmeyecektir. Bu sebeple sâlik tenzihlerden dolayı rû'yetten sakınır. Bundan başka gerçekten de Nifferî, ilim konusunda mârifeti tanımamak/inkâr etmeyi dilediği gibi, yine ilimi inkârı da diler. Çünkü ilim cehâlete sebep olur. Filozofların ve ehl-i nazarın çoğu gibi.⁸¹ Kısaca özetlemek gerekirse, maârif'ül-maârifet zâhir ve bâtının hakîkatlerini, yani ilim ve mârifeti bir araya getirerek birleştirir. Bu birleşmede zâhir zuhriyyetinden, bâtın da bâtınıyyetinden çıkmaktadır.⁸²

4. Hakk'ın Huzurunda Bulunma: Vakfetü'l-Vakfe

Tasavvufta "tecrîd kavramı" sâlikin zâhirini mal ve menfaatten, bâtını da karşılık bekleme düşüncesinden arındırması, yaptığı her şeyi sadece Allah rızası için yapması, nâil olacağı halleri ve kavuşacağı makamları kulun kalbinden dahi geçirmemesidir. Kısacası kalbinden ve sırrından Hak'tan gayri her şeyi silmesi, yani tam bir mahviyet içinde ol-

⁷⁶ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, 172.

⁷⁷ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, 173.

⁷⁸ Çakmaklıoğlu, *Hakikat Yolcusunun Son Durağı*, 107.

⁷⁹ İbrahim Işıtan, *Sadreddin Konevi'ye Göre Sûfî Psikolojisi*, Tarih kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi, (Haziran 2012), 1/169.

⁸⁰ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, 177.

⁸¹ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, 177.

⁸² Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, 178.

masıdır. Sûfiler, tecrîdin “kalbin ve bedeninin beşerî bulanıklıktan arınarak yalnız Allah'a ait olması” olduğu görüşünde hemfikirdirler.⁸³ Nitekim Nifferî ve onun yolundan giden Tilimsânî söz konusu tecrîd kavramını vakfe kavramı ile ilişkilendirmişlerdir. Onlara göre, vakfede vakfeye dair herhangi bir şuur ya da sûrete ilişkin her ne varsa, bu Allah'tan başkası anlamına geleceğinden dolayı vâkîf için vakfeden çıkmak anlamına gelir. Nifferî genel terk/tecrîd anlayışını vakfeden uzaklaşma anlamına gelen “terk-i vakfe” kavramıyla ifade etmiştir. Bu görüşünü Nifferî “Vakfede vakfe yaparsan, vakfeden çıkmış olursun.”⁸⁴ cümlesi ile ifade etmiştir. Tilimsânî'nin de dikkat çektiği üzere, vâkîfın vakfe makamında bizzat kendisiyle değil, Hak Teâlâ ile vâkîf olması gerekir, yani vâkîfın tam bir tecrîd halinde olması gerekir. Böyle olmaması durumunda vâkîf vakfeden hurûç etmiş olur, yani vakfe tahakkuk etmez.⁸⁵

Herevî tecrîdi, “taayyün etmiş şeylerden (şevâhid) ve onların suhûdundan soyutlanmak” olarak tanımlar.⁸⁶ Tilimsânî ise bu soyutlanmanın ya mu'âyene ile ya da cem mertebesinin üzerinde bir şeyle gerçekleşebileceğini ifade eder.⁸⁷ Dolayısıyla her ne kadar vakfe nihai bir tecrübe de olsa vâkîfın bu makamda vakfenin hakîkatine erişebilmesi için vakfenin sûretinden uzaklaşması, yani sûret konusunda tam bir mahv halinde olması gerekir. Nifferî'nin konuyla ilişkili ifadesi şöyledir: “Vakfede ne sübût, ne mahv, ne kâvil, ne fiil, ne ilm ne de cehl vardır.”⁸⁸ Tilimsânî ise bu ifadeyi şöyle şerh eder: “Vakfe makamında müşâhede edilenler, zâhir ve bâtın sûretleri hatta kulun nefsindekileri dahi yok ederler. Çünkü nefsindekiler de sûretlerdir. Öyle ki, sübût sûrettir. Mahv, mahvın sûretleri olan sûretlerdir. Sözler sûretlerdir. İlimler sûretlerdir. Câhiller sûretlerdir. Nitekim vakfe, sûretleri mahv eder ve rûsûm fenâ bulur. Bundan dolayı onda müşâhede edilen bulunmaz.”⁸⁹

Nifferî, sûfilere düşüncesinde genel itibarıyla var olan her şeyin sûret ve hakîkatten oluşan iki veçhesi olduğu düşüncesini vakfe bağlamında ele almış, vakfenin de sûret ve hakîkatten oluşan iki veçhesi olduğunu ifade etmiştir. Nifferî'ye göre, vakfede ulaşılması gereken asıl hedef vakfenin sûretinin de ötesinde bulunan vakfenin hakîkatine ulaşmaktır. Buraya ulaşmak ise vakfenin sûretini terk etmekle, yani Allah'tan başka her şey-

⁸³ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 83; Serrâc, *el-Lüma*, 409; Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Maârif* (Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1966), 662; Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, 119; Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 127-129.

⁸⁴ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, 118.

⁸⁵ Çakmaklıoğlu, *Hakikat Yolcusunun Son Durağı*, 139.

⁸⁶ Herevî, *Menâzilü's-Sâirîn*, 108.

⁸⁷ Tilimsânî, *Şerhu Menâzilü's-Sâirîn*, 2/589.

⁸⁸ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, 119.

⁸⁹ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi'n-Nifferî*, 119.

den vazgeçmenin kulda daima hâkim olması ile mümkündür. Nifferî, vakfenin hakikatini; vakfetü'l-vakfe, hakikatü'l-vakfe ve terk-i vakfe kavramlarıyla açıklamıştır. Nifferî bu düşüncesini şu cümlelerle ifade etmiştir: “Bana vakfe et lakin vakfe ile birlikte benimle karşılaşma. Zira kendime olan senamı ve ancak bana uygun olan ilmi sana açıklasaydım kevnîyet evveliyete döner ve evveliyet de daimiyyete rucû ederdi. Her ikisinin ilmi de kendisinden ayrılmazdı. Böylece beni görürdün ve içinde mârifetine sahip olacağın bir vakfenin ve tabir edeceğin bir seyrin olmadığı Hakk'ı görürdün.”⁹⁰ Tilimsânî ise söz konusu bu ifadeler bağlamında vâkıfın, hisselerin/hazların sahiplerinin mertebelerinin üstünde olduğunu belirtir. Çünkü vâkıf Allah dışında hiçbir şeyle alaka kurmayandır. Zira vâkıf bu aşamada sadece Hak ile beraber olur ve bütün sûretlerden yüz çevirir. Fakat sûretlerin vâkıfta olması onun tam anlamıyla fenâyâ ermediğinin işaretidir ki bu durumda Hak ile beraber olması mümkün olmaz. Nitekim “Kevnîyet evveliyete avdet eder.” ifadesinin şerhine göre, bunun sebebi kevnîyetin sûret âlemi ve âlemin nefsi olmasıdır. Evveliyet ise bidâyet, yani henüz başlamadan önce var olan vücûdî nurun vahdaniyetidir, yani vâkıf bu merhalede kevnîyetten, yani sûret âleminden daha ulvî olan evveliyete irtihal eder. “Evveliyet de daimiyyete rucû eder.” ifadesi ise daimiyyetin, kevnîyet ve evveliyetin tarafından onu müşâhededeki hükmü ihtiva etmesi anlamındadır ve bundan dolayı vâkıf evveliyetten dâimiyyete rucû etmektedir. Bu müşâhede ahadiyyetü'l cem'dir ve bu seyrin ve vakfenin olmadığı rü'yetü'l- Hakk'tır.⁹¹ Özetle bu merhalede sâlik için gerekli olan makamında değil de Rabbinin huzurunda vakfeye durmasıdır.⁹²

5. Vehbî Makam Olarak Vakfe

Genel olarak tasavvuf literatüründe hâllerin vehbî, makamların ise kesbî olduğu yönündeki düşünce de dikkate alındığında Tilimsânî'nin vakfeyi bir makam olarak gördüğünü yalnız bunu kesbî değil de vehbî gördüğünü ya da makamların nihâyetinde vehbî bir yönün bulunduğu kanaatini taşıdığını görmekteyiz.⁹³ Tilimsânî'ye göre, seyr u sülûkün nihâyetinde sâlikin vakfeye ulaşması hiç şüphesiz Hakk'ın irşadının sonucudur, yani vakfe makamına ulaşmak Hak Teâlâ'nın ihsanıdır, kulun kesbi ile değil. Öyle ki, Hak Teâlâ ihsanı ile tarîkindaki ehinden sâlike şey'iyâtın mahvına izin verir ve yine O'nun talebi sonucunda bu isti-

⁹⁰ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, 124.

⁹¹ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*, 125.

⁹² Çakmaklıoğlu, *Hakikat Yolcusunun Son Durağı*, 141.

⁹³ Çakmaklıoğlu, *Hakikat Yolcusunun Son Durağı*, 75.

dad sâlik-de ortaya çıkar.⁹⁴ Nifferî aynı düşüncesine şu cümlelerle de ifade etmiştir: “Vakfe bir sebebe bağlı değildir ve hiçbir sebep de ona bağlı değildir.”⁹⁵ Yani makam kesblerle edinilmez. Zira o çokça veren olan el-Vehhab’ın cömertliğinin hediyesidir.⁹⁶

Sonuç

Affüddîn Tilimsânî, varlığını Hak’tan, var olduğu zannedilen bütün varlıkların ise Hakk’ın mutlak varlığının görünümünden ibâret bulunduğunu savunan vahdet-i vücûd anlayışına bağlı muhakkik bir sûfidir. Tilimsânî teorik tasavvuf alanında genel olarak İbnü’l-Arabî ve Sadreddin Konevî’den büyük ölçüde etkilenmekle birlikte onun tasavvufî düşüncelerinin temelini Abdülcebbar b. Hasen Nifferî’nin *el-Mevâkîf* adlı eseri oluşturmaktadır. Tilimsânî’nin Nifferî’nin tahkik tavrını benimsemesi, tasavvufî konularda kendisi gibi Ekberi geleneği takip eden sûfilerden farklı bir usûl ile tasavvufî problemleri incelemesine sebep olmuştur.

Tilimsânî tasavvuf geleneğinde önemli bir yere sahip olan *Menâzilü’-Sâirîn*, *Fusûsu’l-Hikem*, *Tâiyye Kasidesi*, *Mevâkîfü’n-Nifferî* gibi metinleri kendi sistemi olan ilim-irfan-tahkik tavırlarına tabi tutarak tahlil etmiştir. Şöyle ki, tasavvufî gelenekte sûfiler geleneksel olarak bilgiye ulaşmanın ilim ve mârifetten oluşan iki farklı yolu olduğunu ve mârifetin bilgiye ulaşmada nihai mertebe olduğunu ifade ederler. Fakat Tilimsânî, ilimden daha kuşatıcı olarak kabul ettiği mârifeti de Hakk’ın müşâhedesi için nihai bir mertebe olarak kabul etmemiştir. Bundan dolayı tahkikî bilgiye ilişkin olarak ilim ve mârifet şeklinde olan ikili tasnif yerine üçlü bir tasnif yaparak mârifet mertebesinin üstüne ondan daha kapsayıcı bir mertebe olan vakfeyi koymuştur, yani tahkike ulaşmak için sırasıyla “ilim, mârifet ve vakfe” şeklinde bir sıralama yapmıştır. Bu sıralamanın zirvesindeki vakfe açık bir rü’yet ve müşâhedeyi ifade eder. Böylece Tilimsânî tasavvufî düşüncede merkezî bir kavram olan mârifetten daha yüksek, daha latif bir mertebe olarak “vakfe” anlayışını temellendirmiş ve bu yüce ve nihai mertebeye erişmek için mârifeti de geçilmesi gereken bir makam olarak kabul etmiştir.

Müellifimiz, sâlikin Hak Teâlâ’ya seyrinin başlangıcını teşkil eden ve tahkike ilişkin ilim, mârifet ve vakfe tasnifindeki ilimden salih amelî kastetmektedir. Yani ilim Hakk’a seyrin ilk basamağını oluştursa da salih amel olmaksızın salt teorik ve nazarî bilgilenmeyi ifade etmez, fıkhîta bahsedilen zâhirî ve şer’î ilimleri, helalleri, haramları, emirleri, nehiyleri

⁹⁴ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi’n-Nifferî*, 132.

⁹⁵ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi’n-Nifferî*, 133.

⁹⁶ Tilimsânî, *Şerhu Mevâkîfi’n-Nifferî*, 133.

ifade eder ve bu yönüyle tahkikin ilk mertebesini oluşturur. Bu mertebede bilen insanla bilinen eşya arasında bir izafet söz konusudur. Mârifete gelince, Tilimsânî'ye göre, onda eşyanın bizâtihî kendisine değil de Hak cihetine taalluku söz konusudur. Bundan dolayı mârifet ilme nazaran hakîkate biraz daha yaklaşmayı, yani kurbu ifade eder. Mârifet ile kastedilen ise kurb-ı nevâfil hadisinde ifade edilen farz ibadetlere ilaveten sıklıkla yerine getirilen nâfile ibadetlerle Hak Teâlâ'ya yaklaşan sâlikin ilahî sıfatların tecellîsi ile Hakk ile iştirip görmesi sonucu edindiği tecrübî bilgidir. Fakat kurbiyete ve sıfat tecellîlerine mazhar olabilme idrak düzeyine erişmeyi ifade etse de hakîkate erişmede birer hicâptırlar. Çünkü ikisinde de tam bir fenâ hali mevcut değildir. Dolayısıyla tam bir fenâ hali olan vücûd hakkında kuşatıcı müşâhedeye erişebilmek sadece vakfe mertebesindekilere mahsustur. Tilimsânî, tahkikin nihai mertebesi olan vakfe kavramını, şuur düzeyinde beşeriyet ile alakalı özelliklerden uzaklaşarak sâlikin rabbânî ahlâk ve sıfatlara bürünmesi olarak da tarif etmiştir.

Gerek Nifferî gerekse Tilimsânî hakikat bilgisine erişmenin ilim, mârifet ve vakfeden oluşan üç temel mertebede gerçekleştiğini ifade etseler de bunlara ek olarak “berzah” adını verdikleri ve bu üç mertebe arasında “geçit” işlevi gören iki mertebeden de bahsetmişlerdir. Bunlar “vakfetü'l-vakfe” bir başka deyiş ile “hakikatü'l-vakfe” ve “mârifetü'l-maârif”tir. Bunlardan mârifetü'l-maârif, ilim ve mârifet mertebeleri arasında bir berzah iken hakikatü'l-vakfe ise vakfe ve hakikat arasında bir berzahdır.

Sonuç olarak denilebilir ki, Tilimsânî, İbnü'l-Arabî ekolünün önemli bir temsilcisi olarak Nifferî'den çok etkilenmiş ve onun *Mevâkıf* adlı eserini genişçe şerh etmiştir. Tilimsânî'nin, Nifferî'nin tahkik tavrını temel alarak kendi oluşturduğu ilim-irfan-tahkik usûlü bağlamında tasavvufî problemleri tasnif ve tahlil ettiği görülür. Müellifimizin tahkik” tavrını benimsemesi, onun tasavvufî konularda kendisi gibi Ekberî geleneğin temsilcilerinden olan Sadreddin Konevî, Müeyyidüddîn Cendî, Abdürrezzâk Kâşânî, Dâvûd Kayserî'den farklı bir usûl ile tasavvufî meseleleri incelemesine yol açmıştır. Bundan dolayı Tilimsânî, geleneksel olarak bilgiye ulaşmanın ilim ve mârifetten oluşan iki farklı yolu olduğunu ve mârifetin bilgiye ulaşmada nihai mertebe olduğunu ifade eden sûfilerin aksine, mârifeti Hakk'ın müşâhede için nihai bir mertebe olarak kabul etmeyecek mârifet mertebesinin üstüne ondan daha kapsayıcı bir mertebe olan vakfeyi koymuştur. Böylece tahkike ulaşmak için sırasıyla “ilim, mârifet ve vakfe” şeklinde bir sıralama yapmıştır.

Kaynakça

- Kur'ân-ı Kerîm Açıklamalı Meâli*. Ankara: TDV Yayınları, 6. Basım, 2013.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Tercümesi*. çev. Dilâver Gürer, Hayrettin Hayrullah Sofuoğlu. İstanbul: H Yayınları, 2017.
- Ceyhan, Semih. "Affüddîn Tilimsânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/163-164. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2003.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *Hakikat Yolcusunun Son Durağı Abdülcebbâr en-Nifferî'ye Göre Vakfe*. İstanbul: Litera Yayınları, 2016.
- Ebu Huzâm, Enver Fuad. *Mu'cemu'l-Mustalahâtî's-Sûfiyye*. Beyrut: Mektebetü'l-Lübnân, 1993.
- Hakîm et-Tirmizî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî Hakîm Tirmizî. *Hatmü'l-evliyâ*, nrş. Osman Yahya, (Beyrut: 1965).
- Hakîm, Suâd. *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Alfa Yayınları, 2017.
- Herevî, Hâce Abdullah Ensârî. *Kitâbu Menâzili's-Sâirîn*, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Hücvirî, Ali b. Osman el-Cüllâbî. *Hakikat Bilgisi: Keşfu'l-Mahcûb*, haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2014.
- İştân, İbrahim. *Sadreddin Konevî'ye Göre Sûfi Psikolojisi, Tarih kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi* (Haziran 2012), 1/163-178.
- İştân, İbrahim. *Sûfi Psikolojisi ve Sülemî'ye Göre Sûfi Benlik Dönüşümü*, İstanbul: Divan Yayınları, 2. Basım, 2020.
- İştân, İbrahim. *Sûfi Psikolojisi Yazıları*, İstanbul: Divan Yayınları, 2020.
- İbn Teymiyye. *Mecmûatü'r-Resâil*. thk. Reşîd Rıza. Kahire: el-Mektebetü Vehbe, 1992.
- İbnü'l-Arabî. Ebû Abdullah Muhyiddîn Muhammed b. Ali b. at-Tâî. *Meşâhidü Esrâri'l-Kudsîyye*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 3633, 80a-81b.
- İbnü'l-Arabî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- İbnü'l-Arabî. *Fusûsu'l-Hikem*. çev. ve şrh.: Ekrem Demirli, İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2. Basım, 2013.
- İbnü'l-Arabî. *Mu'cemu Istilâhâtî's-Sûfiyye*. thk. Bessâm Abdülvehhâb el-Câbî, Beyrut: Dâru'l-İmâmi Müslim, 1990.
- Kara, Mustafa. *İbn Teymiyye'ye Göre İbn Arabî*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Kâşânî, Abdurrezzak. *Istilâhâtü's-Sûfiyye*. Kahire: Dâru'l-Menâr, 1992.
- Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayınları, 4. Basım, 2015.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebû İshâk. *et-Taarruf li-Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, thk. Mahmud Emin Nevevî. Kahire: Mektebü'l-Kurân, 1980.
- Knysh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu, İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011.

- Konevî, Sadreddin, *Esmâ-i Hüsnâ Şerhi*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Kapı Yayınları, 2014.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kasım Abdülkerîm b. Hevâzin. *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 5. Basım, 2009.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed es-Serrâc. *İslâm Tasavvufu: el-Lümâ'*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şehâbeddin Ömer. *Avârifü'l-Maârif*. Beyrut: Daru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1966.
- Tek, Abdurrezzak. *Tasavvufî Mertebeler: Hâce Abdullah Ensârî Herevî Örneği*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Tilimsânî, Ebü'r-Rebî' Afifüddîn Süleymân b. Şemsiddîn. *Şerhu Menâzili's-Sâirîn ile'l-Hakki'l-Mübîn*. nşr. Abdülhâfız Mansûr. 2 cilt. Tunus: Dâru't-Türkî, 1989.
- Tilimsânî, Ebü'r-Rebî' Afifüddîn Süleymân b. Şemsiddîn. *Şerhu Mevâkıfi'n-Nifferî*. thk. Cemâl Merzûkî Kahire: Merkezu'l-Mahrûse, 1997.

مفهوم "البدعة" عند الإمام البركوي وموقفه منها

İmâm Birgivi'nin Bid'at Anlayışı ve Bid'atlere Karşı Tavrı

The Perception of Innovation (Bid'at) of Imam Birgivi's and His Attitude Towards Innovations

Salim SANCAKLI

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Kelam Ana Bilim Dalı
Yalova | Türkiye
salim.sancakli@yalova.edu.tr

Asst. Prof., Yalova University
Faculty of Islamic Sciences
Department of Kalam
Yalova | Turkey
orcid.org/0000-0002-0117-1288

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 13 Nisan 2021 Received | 13 April 2021
Kabul Tarihi | 15 Haziran 2021 Accepted | 15 June 2021
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2021 Published | 30 June 2021

Bu makale, *el-İmamu'l-Birgivi ve cuhûduhû fî mukavemeti'l-bide' fî Turkiyâ* adlı doktora tezinden üretilmiştir. Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, 2001. This article, was produced from the doctoral thesis *Imam al-Barkawi and his efforts in resisting heresies in Turkey*. Mecca: Ummu'l-Qurâ University, 2001.

(Mekke: Ümmü'l-Kurâ Üniversitesi, Doktora Tezi, 2001)

Atıf | Cite as:

Sancaklı, Salim. "مفهوم "البدعة" عند الإمام البركوي وموقفه منها". [İmâm Birgivi'nin Bid'at Anlayışı ve Bid'atlere Karşı Tavrı & The Perception of Innovation (Bid'at) of Imam Birgivi's and His Attitude Towards Innovations]. *Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat* 9/1 (Haziran | June 2021), 281-299. <https://doi.org/10.51450/ilmiyat.915215>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



The Perception of Innovation (Bid'at) of Imam Birgivi's and His Attitude Towards Innovations

Abstract: Allah (s.w.t.) has sent down the Qur'an as a source of the true path for people with respect to all matters pertaining to the world and the timeless existence, and has assigned the Prophet Mohammad (pbuh) to explain the Qur'an and implement its provisions. Therefore, the explanations and the implementations of our Prophet constitute the sunnah. Hence, the sunnah is an indispensable and extremely significant source of Islam from the aspect of the Qur'an. Almighty Allah has commanded true believers to refer and adhere to sunnah along with the Qur'an by emphasizing the significance of it in many verses of the Qur'an. Imam Birgivi, compiled more than fifty studies in almost entire subject of Islamic sciences, mostly in Arabic. He was one of the most famous scholars of the Ottoman Empire during the 14th century. Imam Birgivi states in his works that the way to bring happiness and reach peace in the world and the timeless existence can only be achieved by following the Qur'an and the Sunna. Birgivi, on the one hand, tried to base his entire arguments with respect to religious issues on the Qur'an and the sunnah, on the other hand, placed emphasis on to the words of predecessors of Islam. Because his companions (al-Sahabah), their successors (the Tabi'ün) were the ones who knew the sunnah best, therefore adhering to the sunnah could be achieved by following them. Thus, Birgivi's strong devotion to the sunnah increased his struggle against innovations. Yet, the most prominent characteristics of Birgivi was his inability to tolerate mistakes regarding religious matters and tried to correct these mistakes within the framework of "al-amr bi-l-ma'ruf wa-n-nahy 'ani-l-munkar". Birgivi, whose only desire was to maintain his life within the standards of the Qur'an and the sunnah, determined many wrong practices that became prevalent in the society he lived in contrary to the Qur'an and the sunnah and qualified them as innovations and made every effort to correct these practices. Birgivi reflected his activities of "reviving the sunnah's and destroying the innovations" in the period in which he lived through said efforts. Birgivi, who considered the things that had appeared as a decrease or increase in the issues of belief and practice after our Prophet Mohammad and Hulefā-i Raşidîn, (the 4 Khalifah) as innovations, did not acknowledge the things brought up later on matters related to customs and traditions which were not contrary to the sharī'ah (religious law), as innovations, since they were not related to religion. Birgivi also shed light on the confusions regarding the relationship between sunnah and innovation and helped to resolve this confusion through said perception. Birgivi's sensitivity about sunnah, his efforts to defend sunnah in every field, his attitude against innovations and his struggle against innovations have been compared to Ibn Taymiyyah's attitude on this issue and it has been argued that Birgivi was influenced by Ibn Taymiyyah. In fact, although said attitudes of Birgivi were similar to those of Ibn Taymiyyah, they were not the same and the conclusions drawn by both were considerably different. This article is about Imam Birgivi's attitude towards innovations and superstitions. We have tried to explain Birgivi's attitude towards innovations from various aspects through this article which were compiled from the tracts and books risen to prominence both in Turkey and in Islamic countries. This valuable scholar, who influenced his period and after through his wisdom, perception, asceticism and piety (taqwa), his sensitivity towards religion and advising people, focused mostly on studies regarding the explanation of the true Islam and the clarifying the confusions related to the innovations and superstitions attributed to the religion and attached special importance to the issue of innovations.

Keywords: Kalām, Sunnah, Bid'ah, Islam, Birgivi

İmâm Birgivî'nin Bid'at Anlayışı ve Bid'atlere Karşı Tavrı

Öz: Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'i dünya ve ahirete ait bütün konularda insanlar için bir hidâyet kaynağı olarak indirmiş, Peygamber Efendimiz'i (s.a.v.) de Kur'an'ı açıklamak ve hükümlerini uygulamakla görevlendirmiştir. Dolayısıyla Peygamberimizin açıklama ve uygulamaları sünneti teşkil etmektedir. Bu yüzden Kur'an-ı Kerim açısından sünnet, İslam dininin vazgeçilmesi mümkün olmayan fevkalade önemli bir kaynağıdır. Yüce Allah birçok âyet-i kerîmede sünnetin önemine vurgu yaparak müminlerin sünnete başvurmalarını, Kur'an-ı Kerim'le beraber sünnete de uymalarını emretmiştir. İslâmî ilimlerin hemen her dalında, elliye aşkın ve çoğu da Araçça olmak üzere birçok eser telif etmiş olan İmâm Birgivî, 14. asır Osmanlı Devleti'nin en meşhur âlimlerinden birisidir. İmâm Birgivî eserlerinde, dünya ve ahiretin saadet ve selametine ulaşmanın yolunun ancak Kur'an ve sünnete tabi olmakla gerçekleşebileceğini ifade eder. Birgivî, dinî konulardaki bütün görüşlerini Kur'an ve sünnete dayandırmaya çalışırken, bir taraftan da Selef-i Salihinin sözlerine de çok ehemmiyet verir. Çünkü Sahabe ve Tabiin sünneti en iyi bilenlerdir. Dolayısıyla sünnete uymak, onlara uymak ile gerçekleşecektir. Böylece Birgivî'nin sünnete olan kuvvetli bağlılığı onun bid'atlerle olan mücadelesini artırmıştır. Zira Birgivî'nin en önemli özelliği, dini konularda yanlışlıklara tahammül edememesi ve bu yanlışlıkları "emr-i bil-marûf, nehy-i 'anil-münker" çerçevesinde düzeltmeye çalışmasıdır. Yegâne arzusu, Kur'an ve sünnet ölçüleri içerisinde yaşamak olan Birgivî, yaşadığı toplumda yaygın hale gelen pek çok yanlış uygulamayı Kur'an ve sünnete aykırı bulup bunları bid'at olarak nitelendirmiş ve bu uygulamaların düzeltilmesi için bütün gayretini sarf etmiştir. Bu mücadelesiyle Birgivî, "sünnetleri ihya, bid'atleri yok etme" faaliyetlerini yaşadığı döneme aksettirmiştir. Peygamberimizden ve Hulefâ-i Râşîdinden sonra, itikadi ve ameli konularda eksiltme veya artırma niteliğinde ortaya çıkan şeyleri bid'at olarak kabul eden Birgivî, şeriata aykırı olmayan örf ve adetler ile ilgili konularda sonradan icat edilen şeyleri din ile alakalı olmadığı için bid'at olarak görmemiştir. Bu anlayışıyla Birgivî, sünnet-bid'at ilişkisiyle ilgili karışıklıklara da ışık tutmuş, bu karışıklığın çözümlenmesinde yardımcı olmuştur. Birgivî'nin sünnet konusundaki hassasiyeti, her alanda sünneti müdafaası, bid'atler karşısındaki tavrı ve bid'atlerle mücadelesi, İbn-i Teymiye'nin bu konudaki tutumuna benzetilmiş ve Birgivî'nin İbn-i Teymiye'den etkilendiği öne sürülmüştür. Aslında Birgivî'nin bu tavırları, İbn Teymiye'nin tutumu ile benzerlik gösterse de aynı değildir ve her ikisinin vardıkları neticeler de oldukça farklıdır. Bu makale, İmâm Birgivî'nin bid'at ve hurâfelere karşı olan tavrı hakkındadır. Makalede Birgivî'nin bid'atlere karşı olan tutumunu çeşitli yönleriyle gerek Türkiye'de gerekse İslâm ülkelerinde büyük şörete ulaşan risale ve kitaplarından derleyerek açıklamaya çalıştık. İlmi, görüşleri, zühd ve takvâsı, dine karşı olan hassasiyeti, insanlara nasihat etmedeki duyarlılığı ile, yaşadığı dönemi ve sonrasını etkileyen bu değerli âlim, yoğun ilgisini gerçek İslâm'ın açıklanması ve dinin kendisine izafe edilen bid'at ve hurafelerden temizlenmesi ile ilgili çalışmalara yöneltmiş, bid'at konusuna özel bir önem atfetmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Sünnet, Bid'at, İslâm, Birgivî.

مفهوم "البدعة" عند الإمام البركوي وموقفه منها

الملخص: هذه المقالة في موقف الإمام البركوي من البدع والخرافات، حولت فيها أن يوضح موقفه منها من عدة وجوه، من خلال كتبه ورسائله حيث قد اشتهرت مؤلفاته شهرة عظيمة، وأصبحت متداولة بأيدي الناس في تركيا، وغيرها من البلاد الإسلامية . إن البركوي هو العالم الجليل الذي شغل عصره وما بعده بعلومه وآرائه، وما اتصف به من الورع، والتقوى، والغيرة على الدين، والنصح لعباد الله؛ قد وجه اهتمامه البالغ إلى بيان حقيقة الإسلام، ووجوب الفضل بينه وبين ما ألصق به من البدع والخرافات، وأولى هذا الموضوع عناية خاصة في مؤلفاته، فكان ممن برزوا في مجال مقاومة البدع وأهلها، وتميّزت جهوده بمميزات بارزة في هذا الحانج . وقد تناولت موقف البركوي من البدع في هذا المقال من خلال تقديم، وتمهيد، وأربعة مباحث، وخاتمة. فأما التقديم فقد ذكرت فيه خطة البحث ومحتوياته، وأما التمهيد فهو مدخل لموضوع البدع والبركوي، وأما المبحث الأول فهو في مفهوم البدعة عند البركوي، والمبحث الثاني في تقسيم البدع عنده، والمبحث الثالث في حكمه على البدع، والمبحث الرابع في دمه للبدع. والخاتمة تشمل أهم النتائج في البحث.

الكلمات المفتاحية: الكلام، السنة، البدعة، الإسلام، البركوي.

مدخل

أحدث المسلمون في دينهم من البدع والدخيل: ما انحرفَ بكثيرٍ منهم عن سواء السبيل، وشوّه عليهم حقيقة الدين، ولبس عليهم، حتى أصبح الكثير منهم لا يفرق بين الحق والباطل، ولا يميّز البدعة من السنة، وزين لهم الشيطان ما كانوا يعملون،¹ وأغرقوا في ذلك، حتى عدّوا الحسن قبيحاً، والقبيح حسناً، وهذا ما نصّت عليه الآية الكريمة وهي قوله تعالى: قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالاً الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا.²

وقد ساعد على ذلك سكوت كثير من العلماء، وتهاونهم، واحتناهم عن مواجهة العامة خوفاً من غضبهم، أو مجاراتهم لهم حرصاً على اجتلاب رضاهم ولو بسخط الله تعالى. ولكن الله عز وجل لم يكن ليترك دينه لعبث هؤلاء المبتدعين المحدثين، بل قيض له الكثير ممن يغارون على دينهم من الدعاة وأرباب الأقلام قديماً وحديثاً، ممن يهتّب للدفاع عنه، ومحاربة كل دخيل عليه، وكيف لا وقد تكفّل سبحانه وتعالى بحفظ هذا الدين وإن تكالب عليه أهل الأرض جميعاً، كما قال في كتابه الكريم: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ³، وقال أيضاً: يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَاللَّهُ مُتِمُّ نُورِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ.⁴

وقد كان لعلماء الإسلام الأعلام عبر التاريخ الإسلامي مواقف حازمة من البدع والمبتدعة، في بيان حقائقهم وأساليبهم في فهم الشريعة، والتحذير منهم ومخالطتهم،

¹ سورة الأنعام 6/43.

² سورة الكهف 104-103/18.

³ سورة الحجر 15/9.

⁴ سورة الصف 8/61.

مع الحث على اتباع الكتاب والسنة، باعتبارهما المنهج الصحيح للحياة. وكان من جملة هؤلاء: الإمام محمد بن بير علي البركوي (ت. 1573/981) الذي كان شديد الإنكار على المنكرات، يذفعها بقلمه ولسانه، بحسب وسعه وإمكانه. ولما كان لهذا العالم جهد بارز في هذا الباب، ومع ذلك فهو غير معروف الجهد، مغمور الذكر لدى الكثير من الناس، لذا أردت في هذا المقال التعريف به وبأعماله، ووقفاته مع البدع والمبتدعين، وبيان ما بذله من جهود في مقاومتها والانكار عليها.

ولقد وجه البركوي اهتمامه البالغ إلى بيان حقيقة الإسلام، ووجوب الفصل بينه وبين ما ألصق به من البدع والخرافات، وأولى هذا الموضوع عناية خاصة في دروسه، وفي كثير من مؤلفاته، لذلك جعل حلقات دروسه منبراً للنداء إلى ضرورة العودة بالإسلام إلى منابعه الصافية، بعيداً عن البدع والخرافات التي لا أصل لها في كتاب الله ولا في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم. وإذا تفحصنا مضمون تراثه الذي بين أيدينا فإننا نجد أنه قد تناول جملة من القضايا الفكرية الهامة التي شغلت الفكر الإسلامي آنذاك في بلده، فقلما خلا كتاب من كتبه من فصل أو أكثر لاستعراض بدع الأمور ومحدثاتها، وإذا لم يفرد لها مكاناً خاصاً في مؤلفاته فإنه لم يغفل الإشارة إليها في ثنايا دراساته.

وفي هذا البحث سنحاول التعرف على مفهوم لفظة "البدعة" عند البركوي، وحكمه عليها، ثم نعرض ذم البركوي للبدع وتحذيره منها.

1. مفهوم البدعة عند العلماء والبركوي

البدعة في اللغة: تطلق على الشيء المخترع على غير مثال سابق، أي الأمر المحدث والجديد، وكل من أحدث شيئاً فقد ابتدعه. جاء في كتاب لسان العرب: **بَدَعَ** الشيء **يَبْدَعُهُ** **بَدْعاً** وابتدعه؛ أي انشأه وبدأه، وقال: "والبدعة: الحدث وما ابتدع من الدين بعد الإكمال"⁵. وفي القاموس المحيط: **البدع** بالكسر: الأمر الذي يكون أولاً، والبدعة بالكسر: الحدث في الدين بعد الإكمال، أو ما يحدث بعد النبي صلى الله عليه وسلم من الأهواء والأعمال.⁶ و جاء في مختار الصحاح: **أبدع** الشيء: اخترعه لا على مثال سابق، والله يديع السماوات والأرض، أي مبدعها، والبدعة: الحدث في الدين بعد الإكمال.⁷ والبدعة في الشرع لها عدة تعريفات قالها أهل العلم، من أشهرها تعريف الإمام الشاطبي (ت.

⁵ محمد بن مكرم ابن منظور، لسان العرب (بيروت: دار صادر، د.ت.)، «بدع» 6/8-9.

⁶ محمد بن يعقوب محد الدين أبو طاهر الفيروزآبادي، القاموس المحيط (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، 3/3-4.

⁷ محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح (جدة: دار القبلة، بيروت: مؤسسة علوم القرآن، 1986/1406)، «بدع». 43.

1388790/8⁸ الذي يقول: «بأنها طريقة في الدين مخترعة، تضاهي الشريعة، يقصد بالسلك عليها المبالغة في التبعيد لله سبحانه.»⁹

2. مفهوم البدعة عند البركوي

للبدعة عند البركوي مفهومان: لغوي وشرعي، أما مفهومها اللغوي فيتوجه إلى كل حادث، محموداً كان أو مذموماً، حدث بعد عصر النبوة، وأما مفهومها الشرعي: فيشمل كل ما حدث بعد عصر الصحابة رضوان الله عليهم، مما مرجعه إلى الدين وليس له أصل في الشرع يدل عليه.

تحدث البركوي عن البدعة معرفةً بها، مرجعاً أصلها إلى الابتداء بمعنى الإحداث والاختراع، حيث قال: «للبدعة معنى لغوي عام هو المحدث مطلقاً، عادة أو عبادة، لأنهما اسم من الابتداء بمعنى الإحداث، كالرفعة من الاختراع، والحلقة من الاختلاق»، ثم استطرده قائلاً: «وهذه هي المقسم - أي محل التقسيم - في عبارة الفقهاء، يعنون بها ما أحدث بعد الصدر الأول مطلقاً.»¹⁰ وبعد أن أشار البركوي إلى المعنى اللغوي للبدعة تحدث عن المعنى الشرعي، فقال: «ومعنى شرعي خاص - أي البدعة - هو الزيادة في الدين، أو النقصان منه، الحادثان بعد الصحابة، بغير إذن من الشارع، لا قولاً ولا فعلاً، ولا صريحاً ولا إشارة.»¹¹

هنا يقيد البركوي البدعة بما حدث بعد عصر الصحابة، وما لم يأذن به الشارع، لا دلالة ولا إشارة، ثم يقول: «فلا يتناول العادات أصلاً، بل يقتصر على بعض الاعتقادات وبعض صور العبادات.»¹² وهو بتعريفه هذا لا يُدخل العادات في معنى البدعة، وإنما يخصها ببعض الاعتقادات والعبادات.

2. 1. تقسيم البدعة عند البركوي

قسم البركوي البدعة من جهة ما يتعلق بها من أحكام شرعية، وأرجعها إلى ما هو مندوب، وما هو مباح، وما هو واجب، فضلاً عن أن منها ما هو مكروه، وما هو حرام. يقول البركوي: "إن البدعة قد تكون مباحة كاستعمال المنخل، والمواظبة على أكل لب الحنطة، والشعب منه، وقد تكون مستحبة كبناء المنارة والمدارس، وتصنيف الكتب، بل

⁸ هو إبراهيم بن موسى الغزنائي، الشهير بالشاطبي، أبو إسحاق، اشتهر بالورع، والصلاح، ومحاربة البدع وأهلها، يعتبر كتابه الإعتصام من أدق ما ألف في السنة والبدعة، وله أيضاً: الموافقات، والفتاوى، والإفادات، والإنشادات. توفي سنة (790). انظر محمد بن محمد بن عمر قاسم مخلوف، شجرة النور الزكية، 231؛ الزكلي، الأعلام، 75/1.

⁹ إبراهيم بن موسى الشاطبي، الإعتصام، مح: سليم الهلالي (الخبر: دار ابن عفا، 1412)، 50/1.

¹⁰ محمد بن بير علي البركوي، الطريقة المحمدية، (القاهرة: مكتبة مصطفى الباي الحلبي، 1379)، 11.

¹¹ البركوي، الطريقة المحمدية، 11.

¹² البركوي، الطريقة المحمدية، 11.

قد تكون واجبة كنظم الدلائل، لرد شبهة الملاحدة ونحوهم.¹³ ويوضح البركوي ما سبق، فيقول: "فإذا علمت هذا؛ فالمنارة عون لإعلام وقت الصلاة المراد من الأذان، والمدارس وتصنيف الكتب عون للتعليم والتبليغ، ورد المبتدعة بنظم الدلائل نهي عن المنكر، وذبح عن الدين، فكل مأذون فيه، بل مأمور به، وعدم وقوعه في الصدر الأول إما لعدم الاحتياج، أو لعدم القدرة بعدم المال، أو لعدم التفرغ له بالاشتغال بالأهم، أو لنحو ذلك، ولو تتبعت كل ما قيل فيه بدعة حسنة من جنس العبادة وجدته مأذوناً فيه من الشارع، إشارة أو دلالة."¹⁴

هذا التقسيم للبدعة، وإدخال كل قسم منها تحت حكم من الأحكام الشرعية يدل على أن البركوي لا يفرق بين البدعة الشرعية، التي لا تكون إلا مذمومة، والبدعة اللغوية التي قد تكون مذمومة، وقد تكون محمودة، وقد تكون مباحة. وسبب ذلك أنه إنما نظر إلى العمل من حيث وجه الإحداث فيه، وكونه أمراً مبتدعاً، وليس هذا هو مناط النهي عن البدع من الناحية الشرعية.

وأما أمثلة البركوي لما سماه بالبدع الواجبة والمندوبة والمباحة فإننا نجد أكثرها مشروعاً أو مباحاً من قبل الشرع، فلا يطلق عليها بدعة من ناحية الشرع، إذ البدعة الشرعية كلها مذمومة لقوله عليه الصلاة والسلام: "كل بدعة ضلالة".¹⁵ وأما ما قام دليل على وجوبه أو استحبابه أو إباحته فليس من هذا الباب، ولا يصح إدخاله في مسمى البدعة إلا من الناحية اللغوية، وهذه الناحية لا خلاف فيها، لأن كل جديد بدعة من حيث اللغة.

وهكذا فإن الباحث فيما سطره البركوي عن البدعة يرى أنه ينحاز إلى التوسع في تعريف البدعة، ويراعي معناها اللغوي واتساع دائرته. وهو بذلك يخالف ابن تيمية (ت. 1327/728)¹⁶ وابن القيم (ت. 1350/751)،¹⁷ وغيرهما من علماء السلفية الذين يرون أن البدعة لا تكون إلا مذمومة، لما ورد من نصوص شرعية تحذر من البدع والابتداع في الدين، وبموجب هذا تصبُّح البدعة لا يجري فيها النذب ولا الاستحباب، ولا الوجوب، كما نراه في رسالته زيارة القبور. ولذلك إن علماء السلفية لا يرون أن هناك بدعاً مستحسنة وبدعاً مستقبحة، بل يرون أنها لا تكون إلا قبيحة، وغيرها لا تسمى بدعة شرعاً.¹⁸ العلماء والبركوي في تقسيمه هذا للبدع يوافق القائلين بالبدعة الحسنة، مثل العز بن عبد السلام

¹³ البركوي، الطريقة المحمدية، 11.

¹⁴ البركوي، الطريقة المحمدية، 12.

¹⁵ جزء من حديث العرياض بن سارية رضي الله عنه، وسيأتي تخريجه في المبحث القادم.

¹⁶ هو أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية، تقي الدين، أبو العباس، ولد سنة (661) في حران، وانتقل به أبوه إلى دمشق، فنبغ، واشتهر، سجن مرات من أجل فتاواه، كان عالماً في التفسير، والعقائد، والأصول، مكثراً من التصنيف، توفي سنة (728). أنظر: البزار، الأعلام العلية مناقب ابن تيمية، 16؛ ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة، 447/2.

¹⁷ هو محمد بن أبي بكر الزرعي، المعروف بابن قيم الجوزية، برع في علوم كثيرة، ولازم ابن تيمية مدة طويلة، ولد عام (691)، وتوفي سنة (751). أنظر: ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة، 447/2.

¹⁸ تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم ابن تيمية، إقتضاء الصراط المستقيم، مح. ناصر الدين العقل (الرياض: مكتبة الرشد، 1419)، 587-585/2.

(ت. 1261/660)¹⁹ وتلميذه القرافي (ت. 1285/684)، وغيرهما منهم. ويعتبر العز بن عبد السلام بين العلماء هو أول من قسم البدعة إلى الأحكام الخمسة، ومثل لها، ثم بين بالأمثلة ما يراه مندرجاً تحتها، ثم جاء بعده القرافي،²⁰ فسار على نهجه، وبرز في هذا الاتجاه، وكل من جاء بعدهما ممن تبعهما ساروا على طريقتهما.

يقول عز الدين بن عبد السلام: "البدعة فعل ما لم يعهد في عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، وهي منقسمة إلى بدعة واجبة، وبدعة محرمة، وبدعة مندوبة، وبدعة مكروهة، وبدعة مباحة، والطريق في معرفة ذلك أن تعرض البدعة على قواعد الشريعة، فإن دخلت في قواعد الإيجاب فهي واجبة، وإن دخلت في قواعد التحريم فهي محرمة، وإن دخلت في قواعد المندوب فهي مندوبة، وإن دخلت في قواعد المباح فهي مباحة."²¹

ثم ضرب العز أمثلة لما ذكر فقال: "للبدعة الواجبة أمثلة، أحدها: الاشتغال بالنحو - أي بعلم النحو - الذي يفهم به كلام الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم، وذلك واجب، لأن حفظ الشريعة واجب، ولا يأتي حفظها إلا بمعرفة ذلك، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وللبدعة المحرمة أمثلة، منها: مذهب القدرية، ومذهب الجبرية، ومنها مذهب المرجئة والمجسمة، والرد عليهم من البدعة الواجبة، وللبدعة المندوبة أمثلة، منها: بناء القناطر، وكل إحسان لم يعهد في العصر الأول، ومنها صلاة التراويح، وللبدعة المكروهة أمثلة، منها: زخرفة المساجد، ومنها: تذهيب المصاحف، وأما تلحين القرآن بحيث تتغير ألفاظه عن الوضع العربي فالأصح أنه من البدع المحرمة، وللبدعة المباحة أمثلة، منها: المصافحة عقب الصبح والعصر، ومنها: الترسل في اللذيذ من المأكول والمشرب والملابس والمساكن."²²

وقد أصبح هذا التقسيم للبدعة معتمد كثير ممن جاء بعده من العلماء، وعمدة الذين يرون أن في البدع ما هو حسن مقبول، وما هو سيء مذموم، فنقلوه في كتبهم مستدلين به، معتمدين عليه، مؤيدين له فيما ذهب إليه.

2.2. حكمه على البدعة

الحكم على البدعة عند البركوي يتفاوت بحسب ما يقع عليه الأمر المبتدع، إذ قد تكون البدعة عقديّة، وقد لا تكون، فإن كانت عقديّة فقد تكون مكفرة، وقد تكون

¹⁹ هو العز بن عبد السلام بن أبي القاسم السلمي الدمشقي، عز الدين، الملقب بسلطان العلماء، فقيه شافعي، بلغ رتبة الاجتهاد، ولد سنة (577) في دمشق، ونشأ فيها، تولى الخطابة في الجامع الأموي، وتولى القضاء والخطابة في مصر، وتوفي فيها سنة (660) بالقاهرة، انظر: السبكي، طبقات الشافعية، 209/8؛ ابن العماد، شذرات الذهب، 301/5؛ السيوطي، حسن المحاضرة، 314/1.

²⁰ هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن، أبو العباس، شهاب الدين الصنهاجي القرافي، من علماء المالكية، نسبته إلى قبيلة صنهاجة من براهة المغرب، وإلى القرافة بالقاهرة، وهو مصري المولد والمنشأ والوفاء، له مصنفات في الفقه والأصول، انظر: السيوطي، حسن المحاضرة، 316/1؛ الزركلي، الأعلام، 90/1.

²¹ العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الانام (بيروت: دار الكتب العلمية)، 172/2-173.

²² العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام، 172/2.

مفسقة، كما أنها قد تكون عبادية، وقد تكون عادية مما يتعلق بشؤون الحياة، مما يتعلق بالمباح من المطعم والمشرب مثلاً.

وأما بدع الاعتقاد فهي أخطر أنواع البدع، وأكثرها ضللاً ومروقاً من الدين، وهي المتبادرة فيسبق إلى الذهن عند إطلاق لفظ "البدعة" شرعاً، والمبتدع، وأهل الأهواء. يقول البركوي: "والبدعة في الاعتقاد هي المتبادرة من إطلاق البدعة والمبتدع والهوى وأهل الهوى، فبعضها كفر، وبعضها ليست به، ولكنها أكبر من كل كبيرة في العمل، حتى القتل والزنا، وليس فوقها إلا الكفر."²³ وهكذا يرى البركوي أن البدعة في الاعتقاد من أعلى درجات الحرام، ومن أكبر الكبائر.

يقول رجب أفندي²⁴ (ت. 1676/1087)، شارح كتاب الطريقة المحمدية²⁵ معلقاً على قول البركوي: لأنها فتنة في الدين، وإفساد للاعتقاد على المسلمين، وزيف وإضلال على سبيل اليقين، وقد قال الله تعالى: وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ،²⁶ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ.²⁷ ويرى البركوي أن الخطأ في الاجتهاد في الاعتقاد²⁸ ليس بعذر، وذلك كاعتقادات الفرق الزائفة عن الحق التي حادت عن طريق أهل السنة والجماعة ومنهجهم، فإنها بدعة لا يعذر فيها صاحبها، بخلاف الاجتهاد في الأعمال.²⁹

والبدعة تتفاوت في العبادات والعادات أيضاً، وأما الواقعة في العبادات فهي بدعة ضلالة، لكنها دون بدعة الاعتقاد، يقول البركوي: "والبدعة في العبادة وإن كانت دونها - أي بدعة الاعتقاد - لكنها أيضاً منكر وضلال، لاسيما إذا صادمت سنة مؤكدة، ومقابل هذه البدعة سنة الهدى، وهي ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم من جنس العبادة مع الترك أحياناً، أو عدم الإنكار على تاركه كالاعتكاف."³⁰

وأما البدعة في المصالح والمنافع الدنيوية فلا حرج ما دامت نافعة غير ضارة، ولا جارة إلى شر يعود على الناس، ولا ارتكاب محرم، أو هدم أصل من أصول الدين، كاستخدام المنخل في الحصول على الدقيق الصافي المستخرج من القمح المطحون، وإبعاد النخالة عنه. يقول البركوي: "وأما البدعة في العادة كالمنخل فليس فعلها ضلالة، بل تركها أولى، وضدها السنة الزائدة - أي غير المؤكدة -، وهي ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم

²³ البركوي، الطريقة، 12.

²⁴ هو رجب بن أحمد الأمدي القيصري، من علماء الدولة العثمانية، درس في قيصرية، ثم انتقل إلى تيرة في ولاية إزمير، وتوفي بها بعد (1087). له مؤلفات منها: الوسيلة الأحمدية والذريعة السمرادية شرح الطريقة المحمدية، جامع الأذهار ولطائف الأخبار، انظر: الزركلي، الأعلام، 18/3.

²⁵ رجب بن أحمد الآدي، الوسيلة الأحمدية والذريعة السمرادية (مصر: مطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1348، بهامش بريقة محمدية)، 94/1.

²⁶ سورة البقرة: 191/2.

²⁷ سورة البقرة: 217/2.

²⁸ في الحقيقة أنه لا مجال للاجتهاد في العقائد أصلاً، حتى نقول إن صاحبه مأجور إن أصاب، غير معذور إن أخطأ، ولعل مراد البركوي من الاجتهاد هنا: بذل المجهود واستفراغ الوسع لتحصيل النتيجة من النص تبعاً للرأي.

²⁹ انظر: البركوي، الطريقة، 12.

³⁰ البركوي، الطريقة، 12.

من جنس العبادة، كالاتداء باليمين في الأفعال الشريفة، وبالييسار في الخسيسة، فهي مستحبة، فظهر أن البدعة بالمعنى الأعم - أي المعنى اللغوي - ثلاثة أصناف، مرتبة في القبح.³¹

ثم يشير إلى خطر البدعة العظيم وضررها الكبير فيقول: "ثم اعلم أن فعل البدعة أشد ضرراً من ترك السنة، بدليل أن الفقهاء قالوا: إذا تردد في شيء بين كونه سنة أو بدعة فتركه لازم، وأما ترك الواجب هل هو أشد من فعل البدعة أو على العكس فيه اشتباه، حيث صرحوا فيمن تردد في شيء بين كونه بدعة و واجباً أنه يفعله."³²

وأما المبتدع الذي يحدث البدعة، ويدعو إليها، ويوالي ويعادي عليها، فقد اعتبره البركوي صاحب كبيرة، واعتبر بدعته معصية كبيرة فقال: "المبتدع صاحب الكبيرة، والبدعة كبيرة، فيجب على العالم إذا علم من جماعته مبتدعاً أن يرشده إلى المذهب الحق، وإن كان داعياً إلى بدعته منعه عن الدعوة، وإن لم يقدر رفع الأمر إلى الحكام حتى يمنعوه، وإن لم يمتنع يخرجوه من البلدة."³³

ثم استدلل البركوي على رأيه أن البدعة هي معصية كبيرة بالحديث المشهور في تفرق الأمة إلى ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة، وهي: "ما أنا عليه وأصحابي".³⁴ ثم يفصل هذا المعنى فيقول: "أي: وهم يكونون على الاعتقاد الذي كنت أنا عليه وأصحابي"، ويقال لهذه الطائفة أهل السنة والجماعة، فمن في قلبه اعتقاد يخالف اعتقاد أهل السنة فهو صاحب البدعة ومرتكب الكبيرة، ومستحق لدخول النار في الآخرة، على موجب الحديث.³⁵ ولذلك "فقد وجب على الطالب - أي طالب الحق - أن يعرض عقائده وأعماله على الشرع القويم، وهو الصراط المستقيم الذي كان عليه نبينا محمد صلى الله عليه وسلم، وكان عليه أصحابه رضي الله تعالى عنهم، ثم كان عليه سائر الأولياء المتبعين والعلماء المجتهدين رضوان الله تعالى عليهم أجمعين، فيعرضها عليه مرة بعد مرة، حتى يصلحها."³⁶

وبعد أن تكلمنا عن حكم البدع نورد بشكل موجز موقف البركوي من البدع عموماً، وتحذيره منها، وذمه لها.

³¹ البركوي، الطريقة المحمدية، 12.

³² البركوي، الطريقة المحمدية، 12.

³³ محمد بن بير علي البركوي، محك الصوفية، ضمن مجموعة الرسائل للبركوي (استانبول: در سعادت، 1988/1408)، 13-14؛ محمد بن بير علي البركوي، دامعة المبتدعين (مخطوط بدار الكتب المصرية، القاهرة، رقم 315)، الورقة 11/أ.

³⁴ محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر. (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1998)، «كتاب الإيمان» 17، الحاكم النيسابوري، المستدرک على الصحيحين، 1/128-129، الأخرى، الشريعة، 1/308-309؛ الأذلكاني، في شرح أصول اعتقاد أهل السنة، 99/1، وابن وضاح، كتاب ما جاء في البدع، 177-178.

³⁵ البركوي، محك الصوفية، 14.

³⁶ البركوي، محك الصوفية، 14.

2.3. البرکوی البدع، وتحذیره منها

أبتاً فيما سبق أن موقف البرکوی من البدع والحکم علیها اختلف باختلاف البدعة ذاتها، من جهة ضخامتها أو ضآلتها، كما اختلف موقفه من المبتدع حسب اختلاف أحواله.

ومن المعروف عن البرکوی وقوفه في وجه البدع، وتحذيره منها، وتنفيذه من أهلها، ومحاربتة لها، إذ توصل البرکوی بعد دراسته للمجتمع الإسلامي أن المصيبة الكبرى التي أصيب بها المسلمون تتمثل في انتشار البدع والخرافات، وأن المجتمع بحاجة إلى تطهير من كل ألوانها، تلك التي دخلت الإسلام، وشوهته، وأدت إلى تحريفه والإساءة إليه. ولقد أدرك البرکوی خطورة هذا الأمر، ووظيفة العالم تجاهها، ومسؤوليته في النصح والإرشاد، تحقيقاً لقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الدين النصيحة، الدين النصيحة، الدين النصيحة"، قالوا: لمن يا رسول الله؟ قال: "لله ولرسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم".³⁷

ولذا حرص على تحذير المسلمين من الوقوع في البدع، كما حرص على تطهير المجتمع الإسلامي منها، بل لا بد من استئصالها، واستئصال مبتدعيها ودعاتها وأتباعها، ولا بد للسنة أن تنتصر وتعلو رايته.³⁸

لذلك وجدناه يقول في مقدمة كتابه « دامغة المبتدعين: » « فلما رأيت أهم المهمات في باب النصيحة في الدين بيان التمسك بكتاب الله تعالى وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبيان الإعراض عما يخالفهما من المحدثات اللاتي يأبى العقل والشرع عن قبولها من الاعتقادات والعمليات والوجدانيات، لكثرة ذلك في ذلك الزمان، فكل طائفة من أهل الزمان قد اتبعوا الأهواء والبدع، وخلطوا في الدين كثيراً من الأباطيل، حتى صار بحيث لا يميز الهوى عن الهدى، وكان كلهم يفعلون ما لا يؤمرون، ويحسبون أنهم مهتدون، فلا يستغفرون، وعلمت أن ذلك كله من الغلو والتجاوز عن طريق الاقتصاد، والتوغل في طرفه من الإفراط والتفريط.³⁹ »

وقد بين البرکوی في جميع مؤلفاته أن الطريق الصحيح إلى النجاة هو التمسك بكتاب الله عز وجل وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، إذ هما حصن حصين وحرز متين لمن وفقه الله تعالى، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا بالبعد عن البدع والخرافات. "فعلیکم بکلام الله

³⁷ محمد بن بير علي البرکوی، جلاء القلوب (بيروت: دار ابن حزم، 1416)، 27-28؛ دامغة المبتدعين، له أيضاً، الورقة 14/أ، 15/ب؛ والحديث: أخرجه البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا، (بيروت: دار ابن كثير، الطبعة الثالثة، 1407)، «كتاب الإيمان» 40؛ مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العرب)، «كتاب الإيمان» 47؛ أبو داود، «كتاب الأدب»، 66؛ الترمذي، «كتاب البر والصلة»، 17؛ النسائي «كتاب البيعة»، 31؛ أحمد بن حنبل، المسند، 351/1، 297/2، 102/4-103.

³⁸ انظر: البرکوی، دامغة، 15/ب.

³⁹ انظر: البرکوی، دامغة، 14/ب - 15/أ.

تعالى، وكلام رسوله، وكلام أصحاب رسوله، وإياكم وكلام من خالفهم، فالسعيد من وافق أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فظفر مرجعه ومرجوه ومأموله، والشقي من خالف ذلك، فهلك بمخالفته وتأويله، وسلك غير سبيل المؤمنين المتقين.⁴⁰

وقال في موضع آخر: «إن كل مخالف للكتاب والسنة قوله مردود، وهو عن جناب الحق مبعود، ومن صدقه ضل، وعقد دينه انحل.⁴¹ وقال أيضاً: «فما النجاة إلا في كتاب الله تعالى وسنة رسوله، كما قال الله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا...»⁴² وقال الله تعالى: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ»^{43، 44}

ومما لا شك فيه أنه لا شيء أعظم فساداً للدين وأشد تقويضاً لبنائه وأكثر تفريقاً لشمل الأمة من البدع، ولو لم يكن من ضرر البدعة وخطورتها إلا أنها معارضة للشريعة لكفى بهذا ضرراً وخطورة، فكيف إذا أضيف إلى ذلك ضررها على الفرد والمجتمع من تفرق الكلمة، وانحراف السير، وطمس معالم الشرع؟.. ولهذا وغيره من الأسباب جعل البركوي خطورة البدعة أعظم من خطورة المعصية.

وقد حرص البركوي على بيان منهجه الإصلاحية، وأنه فيما يدعو إليه رائده الكتاب والسنة، لذا أكثر في مؤلفاته من ذكر النصوص الشرعية الدالة على ذم البدع والتحذير منها، ولزوم السنة ووجوب اتباعها.

والواقع لقد تضافرت النصوص في الكتاب والسنة في ذلك، إذ أمر الله عز وجل عباده باتباع ما أنزله على رسوله، ونهاهم عن اتباع ما وجد عليه الآباء ودعاة الهوى. وكذلك فالرسول عليه الصلاة والسلام حث أمته على التمسك بالكتاب والسنة، وضمن للمتمسك بهما الهداية والنجاة، وعدم الضلال المؤدي للهلاك في الدنيا، والشقاء في الآخرة، وفي مقابل ذلك نهى عن الابتداع في دين الله، وحذر من البدعة، وبيّن لأُمَّته أن كل بدعة ضلالة.

2. 4. الأدلة التي قدمها البركوي في ذم البدعة و أهلها

ذكر الإمام البركوي في العديد من كتبه⁴⁵ أدلة و نصوصا كثيرة من الآيات والأحاديث

⁴⁰ البركوي، دامغة، 1/1 - ب.

⁴¹ البركوي، دامغة، 15 / ب.

⁴² سورة آل عمران 102/3.

⁴³ سورة الأنعام 6/153.

⁴⁴ البركوي، دامغة 28/ب - 29/أ.

⁴⁵ انظر مثلاً: البركوي، كتاب الطريقة المحمدية 5-11؛ ودامغة المتباعدين، 6/أ - 8/ب.

الموجبة لاتباع كتاب الله تعالى وسنة رسوله، المحذرة من البدع والمحدثات، وساق آثاراً عن بعض الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين، والآن نورد بعضها هنا للتنبيه فقط.

فمن آيات الكتاب المجيد قوله تعالى: هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ...⁴⁶ وقوله عز وجل: وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ.⁴⁷ وقوله جل وعلا: فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ.⁴⁸ وقوله سبحانه: وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا.⁴⁹ وقوله تعالى: وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصَلِّهِمْ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا.⁵⁰ وقوله تعالى: الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا.⁵¹

وغير ذلك من الآيات التي تحض على الاستمسك بكل ما جاء في كتاب الله، وما ارتضاه الرسول، وبينه، مما فيه صلاحنا، وأنه لا صلاح في الإعراض عنهما، والتماس الهدى من غيرهما، فدين الله كامل، وما تركه محمد صلى الله عليه وسلم من غير بيان حتى يأتي كائن من كان لبيتدع في الدين طريقة يوهم بها نفسه أو غيره أن في التمسك بها النجاة، وتحقيق القرب من الله عز وجل، فما يتعلق بالدين ينبغي أن يكون بالاتباع لا بالابتداع.

ومن أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم في ذم البدع وأهلها:

حديث عائشة رضي الله عنها قالت: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «من أحدث في أمرنا هذا ما ليس منه فهو رد».⁵² وفي رواية: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد».⁵³ وحديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه، قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا خطب احمرت عيناه، وعلا صوته، واشتد غضبه، حتى كأنه منذر جيش يقول: «صبحكم ومساكم»، ويقول: «بعثت أنا والساعة كهاتين» ويقرن بين أصبعيه السبابة والوسطى، ويقول: «أما بعد فإن خير الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد، وشر الأمور محدثاتها، وكل بدعة ضلالة».⁵⁴ وحديث العرياض بن سارية رضي الله عنه قال: صلى

⁴⁶ سورة آل عمران 7/3.

⁴⁷ سورة آل عمران 85/3.

⁴⁸ سورة النور 63/24.

⁴⁹ سورة الحشر 7/59.

⁵⁰ سورة النساء 115/4.

⁵¹ سورة المائدة 3/5.

⁵² البخاري "كتاب الصلح"، 5؛ مسلم، "كتاب الأفضية"، 17؛ أبو داود، "كتاب السنة"، 6؛ ابن ماجه "المقدمة"، 14؛ أحمد في المسند، 170، 240/6.

⁵³ البخاري، "كتاب الاعتصام"، 20؛ مسلم، "كتاب الأفضية"، 18؛ أحمد، المسند، 180/6، 146، 256.

⁵⁴ مسلم في "كتاب الجمعة"، 43؛ ابن ماجه في "المقدمة"، 45؛ أحمد، المسند، 310/3، 319، 371؛ وروى بعضه موقوفاً على ابن مسعود كما في البخاري، «الاعتصام»، باب الاقتداء بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، 2655/2، وانظر روايات الحديث المختلفة في كتاب خطبة الحاجة لناصر الدين الألباني، 32-33.

بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم ذات يوم، ثم أقبل علينا، فوعظنا موعظة بليغة ذرفت منها العيون، ووجلت منها القلوب، فقال قائل: يا رسول الله، كأن هذه موعظة مودع، فماذا تعهد إلينا؟ قال: «أوصيكم بتقوى الله، والسمع والطاعة، وإن كان عبداً حبشياً، فإن من يعيش منكم فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة».⁵⁵ وقوله صلى الله عليه وسلم الذي رواه عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما: «لكل عمر شرة،⁵⁶ ولكل شرة فترة، فمن كانت فترته إلى سنتي فقد اهتدى، ومن كانت فترته إلى غير ذلك فقد هلك».⁵⁷ وقوله صلى الله عليه وسلم الذي رواه أبو شريح الخزاعي قال: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: «أليس تشهدون أن لا إله إلا الله وأني رسول الله؟ قالوا: بلى، قال: «إن هذا القرآن طرفه بيد الله، وطرفه بأيديكم، فتمسكوا به، فإنكم لن تضلوا، ولن تهلكوا بعده أبداً».⁵⁸ وعن أنس رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «إن الله حجب التوبة عن كل صاحب بدعة حتى يدع بدعته».⁵⁹ وعن ابن عباس رضي الله عنهما، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أبى الله أن يقبل عمل صاحب بدعة حتى يدع بدعته».⁶⁰

هذه بعض الآيات والأحاديث التي كرر ذكرها البركوي في مختلف كتبه، وهي كلها تحذر من الوقوع في البدع، لأنها هدم للدين، وصد عن السنة التي أمرنا بأن نتمسك بها، لأن فيها نجاتنا في الدنيا والآخرة. ومن هنا وجدنا البركوي -رحمه الله -من أشد الناس تحذيراً منها مهما كانت، وكانت موافقه مشهودة في ذلك.

الخاتمة

وبعد هذا العرض لموقف الإمام البركوي من البدع أذكر خلاصة موجزة لأهم النتائج التي توصلت إليها في هذا البحث: إن البدع مظهر شاذ في مجتمع المسلمين، وجرح مستمر يستشري في أقطار كثيرة، ويظهر في صور مختلفة، وأن طرقها متنوعة، وأهلها في تزايد دائم، فلا بد من يقظة العلماء وأهل العلم لها. إن البدع تشكل ظلاماً على الأبصار، وتحجب نور السنة وفرقان الإتياع، وكل بدعة في دين الله تعالى لها ما يضادها في شرع

⁵⁵ الترمذي، "كتاب العلم"، 16؛ وقال: هذا حديث حسن صحيح؛ أبو داود، "كتاب السنة"، 6؛ ابن ماجه، "المقدمة"، 42؛ أحمد، المسند، 126/4-127، وصححه الألباني في الإرواء، 107/8، وللحديث ألفاظ وروايات أخرى، انظر لابن أبي عاصم كتاب السنة، 17/1-30.

⁵⁶ أي نشاط، وشره الشباب: نشاطه، انظر: القاموس المحيط، 57/2، مادة (شر).

⁵⁷ ابن حبان، الصحيح، 187/1؛ أحمد، المسند، 158/2، 165، 188، 210؛ وابن أبي عاصم في السنة، 28؛ المنذري، الترغيب والترهيب، 87/1، وقال عنه الألباني: صحيح على شرط الشيخين، انظر: ظلال الجنة، 28.

⁵⁸ ابن حبان، الصحيح، 329/1؛ المنذري، الترغيب، 79/1؛ الطبراني، المعجم الكبير، 188/22، وقد صححه الألباني في صحيح الترغيب، 124/1.

⁵⁹ ابن أبي عاصم، السنة، 21؛ الطبراني، الأوسط، 281/4؛ المنذري، الترغيب والترهيب، 86/1، وصححه الألباني في صحيح الترغيب، 130/1.

⁶⁰ أخرجه ابن ماجه في "المقدمة"، 19/1، وابن أبي عاصم في كتاب السنة، 22/1، واسباده ضعيف لوجود ثلاثة من الرواة لا يدري من هم، ذكرهم الألباني في السلسلة الضعيفة، 684/3.

الله عز وجل. إن البركوي سلك في تعريف البدع، و تقسيمها طريق العلماء الذين يقسمونها حسب المفهوم اللغوي.

البدع من جهة ما يتعلق بها من الأحكام الشرعية؛ قسمها البركوي الي خمسة أقسام، و جعلها بدعا مندوبة و مباحة و واجبة و مكروهة و حراما. إن للإمام البركوي جهود قيمة في محاربة البدع، و دعوة إصلاحية تهدف على ضرورة الرجوع إلى الكتاب والسنة، و التمسك بها.

المصادر والمراجع

الآجري، محمد بن الحسين. الشريعة. مح. عبد الله بن عمر الدميحي. الرياض: دار الوطن. الطبعة الأولى. 1418هـ.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الحليم. مح. ناصر الدين عبد الكريم العقل. الرياض: مكتبة الرشد. الطبعة الخامسة. 1417هـ. ابن الحبان، محمد بن الحبان البستي. صحيح ابن حبان. مح. شعيب الأرنؤوط. بيروت: مؤسسة الرسالة. الطبعة الثانية. 1414هـ.

ابن العماد، عبد الحي بن العماد الحنبلي. شذرات الذهب في أخبار من ذهب. بيروت: دار إحياء التراث العربي. د.ت.

ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني. سنن ابن ماجه. مح. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار الفكر. د.ت.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور. لسان العرب. بيروت: دار صادر. د.ت. ابن وضاح، محمد بن وضاح القرطبي. كتاب فيه ما جاء في البدع. مح. بدر الدين بن عبدالله البدر. دار الصمعي. الطبعة الأولى. 1416هـ.

أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي. سنن أبي داود. مح. محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الفكر. د.ت.

أحمد بن حنبل. المسند. مصر: مؤسسة قرطبة. د.ت. الألباني، محمد ناصر الدين. إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل. بيروت: المكتب الإسلامي. الطبعة الأولى. 1399هـ.

الألباني، محمد ناصر الدين. خطبة الحاجة التي كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمها أصحابه. بيروت، دمشق: المكتب الإسلامي. الطبعة الثانية. 1399هـ.

الألباني، محمد ناصر الدين. سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة. بيروت: المكتب الإسلامي. الطبعة الخامسة. 1405هـ.

- الألباني، محمد ناصر الدين. صحيح الترغيب والترهيب. الرياض: مكتبة المعارف. الطبعة الأولى. 1421هـ.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. مح. مصطفى ديب البغا. اليمامة. بيروت: دار ابن كثير. الطبعة الثالثة. 1407هـ.
- البركوي، محمد بن بير علي. جلاء القلوب. مح. عامر سعيد الزبياري. بيروت: دار ابن حزم. الطبعة الأولى. 1416هـ.
- البركوي، محمد بن بير علي. دماغه المبتدعين وكاشفة بطلان الملحدين. القاهرة: مخطوط بدار الكتب المصرية. رقم 315؛ القاهرة: مخطوط آخر بالمكتبة الأزهرية. قسم حليم باشا. رقم 2762.
- البركوي، محمد بن بير علي. الطريقة المحمدية. القاهرة: مكتبة مصطفى الباي الحلبي. الطبعة الثانية. 1379هـ.
- البركوي، محمد بن بير علي. محك الصوفية. ضمن مجموعة الرسائل للبركوي. نشر: إبراهيم صوباشي. استانبول: دار سعادت. 1988م.
- الترمذي، محمد بن عيسى. سنن الترمذي. مح. أحمد محمد شاكر. بيروت: دار إحياء التراث العربي. د.ت.
- الحاكم، محمد بن عبد الله النيسابوري. المستدرک علي الصحيحين. مع التلخيص للذهبي. حيدر آباد الدکن: مطبعة جمعية وزارة المعارف العثمانية. 1362هـ.
- السبكي، عبد الوهاب بن علي تاج الدين. طبقات الشافعية الكبرى. مح. محمود محمد الطنجاوي وعبد الفتاح الحلوي.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبو بكر جلال الدين. حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة. مح. محمد أبو الفضل إبراهيم. الطبعة الأولى. 1387هـ / 1967م.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. الاعتصام. مح. سليم الهاللي. الخبر: دار ابن عفان. الطبعة الأولى. 1412هـ.
- الرازي، محمد بن أبو بكر. مختار الصحاح. جدة: دار القبلة، بيروت: مؤسسة علوم القرآن. 1406هـ / 1986م.
- الزركلي، خير الدين. الأعلام. بيروت: دار العلم للملايين. 1990م.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الكبير. مح. حمدي عبد المجيد السلفي. الموصل: مكتبة العلوم والحكم. الطبعة الثانية. 1404هـ.
- العز بن عبد السلام. قواعد الأحكام في مصالح الأنام. بيروت: دار الكتب العلمية. د.ت.

- الفيروزآبادي، محمد بن يعقوب مجد الدين. القاموس المحيط. بيروت: دار الفكر. د. ت.
- اللالكائي، هبة الله بن الحسن الطبري. شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة. مح. أحمد سعد حمدان. الرياض: دار طيبة. د. ت.
- المباركفوري، عبد الرحمن بن عبد الرحيم. تحفة الأحمدي شرح جامع الترمذي. مح. عبد الرحمن محمد عثمان. دار الفكر. د. ت.
- مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. صحيح مسلم. مح. محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي. د. ت.
- المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي. الترغيب والترهيب. مح. محمد مصطفى عمارة. طبع على نفقة الشيخ خليفة بن محمد آل ثاني، أمير دولة قطر. د. ت.
- النسائي، أحمد بن شعيب. سنن النسائي. مح. عبد الفتاح أبو غدة. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية. الطبعة الثانية. 1406هـ.

Kaynakça

- Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin. *Kitâbü'ş-Şerî'a*. thk. Abdullah b. Ömer ed-Dümeycî, Riyâd: Dâr'ul-Vatan, 1. Basım, 1418/1991.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. Mısır: Müessesetü Kurtuba, ts.
- Birgivî, Takıyyüddin Mehmed b. pir Ali. *Cilâ'ül-kulûb*. thk. Âmir Saîd ez-Zîbârî. Beyrut:Dâru İbni Hazm, 1. Basım, 1416/1995.
- Birgivî, Takıyyüddin Mehmed b. Pir Ali. *Dâmiqatu'l-mübtediîn ve Kâşifetu butlânî'l-mülhidîn*. Kahire: el yazması nüsha: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, no:315; 2. el yazması nüsha: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, Halim Paşa Bölümü, no:2762.
- Birgivî, Takıyyüddin Mehmed b. pir Ali. *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*. Kahire: Mektebetü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1379/1969.
- Birgivî, Takıyyüddin Mehmed b. pir Ali. *Mikakku's-Süfiyye*, (Birgivî'ye ait elyazması içinde.) nşr. İbrahim Subaşı. İstanbul, 1418/1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Ca'fî el-Buhârî. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mustafa Dîb el-Buga. el-Yemâme- Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 3. Basım, 1407/1986.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. yy: Daru'l-Fikr, ts.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin, *İrvâ'u'l-ğalîl fî tahrîci ehâdisi Menâri's-sebil*. Beyrut: el-Mekteb el-İslâmî, 1. Basım, 1399/1978.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin, *Hutbetu'l-hâce'l-letî kâne Resûlullah yuallimuhâ ashâbehû*. Beyrut- Dîmaşk:el-Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, 1399/1978.

- Elbânî, Muhammed Nâsırüddin, *Sahîhu't-Terğîb ve't-terhîb*. Riyâd: Mektebetü'l-Meârif, 1. Basım, 1421/2000.
- Elbânî, Muhammed Nâsırüddin, *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-da'îfe ve'l-mevdû'a ve eseruhe's-seyyi'ü fi'l-ümme*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 5. Basım, 1405/1984.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh b. Muhammed en-Nîsâbü'rî. el-*Müstedrek ala's-Sahihayn*. (Zehebî'nin et-Telhisî ile birlikte). Haydarâbâd ed-Dekken: Matbaatü Cem'iyeti Vezâreti'l-Meârif el-Osmaniyye, 1362/1943.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1414/1993.
- İbn-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. el-İmad el-Hanbelî, *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Süneni İbn Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, 2 cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, ts.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm, *İktidâ'u's-şirâti'l-müstakîm (li-)muhâlefeti aşhâbi'l-cahîm*. thk. Nâsıru'd-dîn Abdülkerim el-Akl. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 5. Basım, 1417/1996.
- İbn Vaddâh, Ebû Abdillâh Muhammed b. Vaddâh b. Bez' el-Kurtubî, *Kitâb fihî mâ câ'e fi'l-bida'*. thk. Bedr b. Abdullah el-Bedr. yy:Dâr'u's-Sumayî, 1. basım, 1416/1995.
- İzz b. Abdüsselâm, Ebû Muhammed İzzüddîn Abdülazîz b. Abdisselâm b. Ebi'l-Kâsım es-Sülemî ed-Dimaşkî. *Kavâ'idü'l-ahkâm fi mesâlihi'l-enâm*. Beyrut: Daru'l-kütübî'l-ilmiyye, ts.
- Lâlekâî, Ebü'l-Kâsım (Ebü'l-Hüseyn) Hibetullâh b. el-Hasen b. Mansûr et-Taberî er-Râzî. *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. thk. Ahmed Sa'd Hamdân. Riyâd: Dâru Tayyibe, ts.
- Mübârekfûrî, Ebü'l-Ulâ Muhammed Abdurrahmân b. Abdirrahîm. *Tuhfetü'l-ahvezî şerhu Câmi'i't-Tirmizî*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. yy: Dâru'l-Fikr, ts.
- Münzirî, Ebû Muhammed Zekiyyüddîn Abdülazîm b. Abdilkavî b. Abdillâh. et-*Tergîb ve't-terhîb*. thk. Muhammed Mustafa Amâre. Katar Emiri Şeyh Halife b. Hamed Ali Sâni tarafından basılmıştır, ts.
- Müslim. Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen-i Nesâi*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Halep: Mektebetü'l- Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406/1985.

- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. *Muhtârü's-Sihâh*. Cidde: Dâru'l-Kible, Beyrut: Müessesetü Ulum'ül-Kur'ân, 1406/1986.
- Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfî. *Tabakâtü's-Şâfi'yyeti'l-kübrâ*. thk. Mahmûd Muhammed et-Tanâhî - Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, yy:ts.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Hüsnü'l-muhâdara fî târihi Mısır ve'l-Kâhire*. thk. Muhammed Ebu'l-fadl İbrahim. yy:1. Basım, 1387/1967.
- Şâtıbî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-İ'tisâm*. thk. Selim el-Hilâlî. el-Hubar: Dâru İbn Affan, 1. Basım, 1412/1991.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefî. Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-hikem, 2. Basım, 1404/1983.
- Tirmizî, Ebü İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre (Yezîd). *Sünen-i Tirmizî*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'âm*. Beyrut: Daru'l-İlm lî'l-Melâyîn, 1410/1990.

Üslûp Açısından Mehmed b. Halil'in Türkçe Kaside-i Bürde Şerhi

In Terms of Method, Mehmed b. Halil's Commentary on Turkish
al-Qasîdat al-Burda

Ramazan KAZAN

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi Prof. Dr., Süleyman Demirel University
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology
Arap Dili ve Belagati Department of Arabic Language and
Ana Bilim Dalı Rhetoric
Isparta | Türkiye Isparta | Turkey
ramazankazan@sdu.edu.tr orcid.org/0000-0003-3103-111X

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 01 Nisan 2021 Received | 01 April 2021
Kabul Tarihi | 03 Haziran 2021 Accepted | 03 June 2021
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2021 Published | 30 June 2021

Atıf | Cite as:

Kazan, Ramazan. "Üslûp Açısından Mehmed b. Halil'in Türkçe Kaside-i Bürde Şerhi [In Terms of Method, Mehmed b. Halil's Commentary on Turkish al-Qasîdat al-Burda]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 9/1 (Haziran | June 2021), 301-322.
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.908038>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



In Terms of Method, Mehmed b. Halil's Commentary on Turkish al-Qasidat al-Burda

Abstract: Poetry has an important and different place in Arabic literature since its emergence. Poets wrote and sang poems in many fields and subjects in every period. As one of the works of Arabic Literature about Sufism has been one of the most prominent poems because it contains love and passion of the Prophet Muhammad (p.b.u.h). Therefore, it was read and taught in madrasahs, dervish lodges, zawiyahs and mosques, which also became very famous among Ottoman scholars and writers. Many commentaries were written on it. Mehmed b. Halil, one of the Ottoman literature masters, is also one of the important commentators who annotated the ode with his unique method in 1087. The commentator does not give any information about himself in his book. If there is, there is not much information about him as his other works are not known. Unlike the other commentaries, he drew attention to the presentation, postponement, the falling word from the sentence, again fulfill, and similar situations arising from the specific meter and rhyme of the poem. He made a detailed description of every letter and word, especially “the phenomenon of ʿIṣrāb “ in sentences, and made quotations from verses and hadiths. He did not specify the suras and numbers of the verses of the Qur’an. Again, he did not give information about the source of the hadiths in the form of Bukhari, Muslim, Tirmidhi. Although the commentary begins with the noun phrase, the subject and the attribution did not draw attention from time to time. He also mentioned conditional prepositions, but generally did not specify conditional and response sentences. In particular, he explained the position of the pronouns in the sentence and the names they indicate, and showed the hidden subjects and what they are. He also gave the genus of the verbs infinitives from which it derives and if the verb is multi-letter, it also gives the group. The commentator also explained what the prepositions in the couplets express, the references to the previous couplets and the hidden words. He drew attention to the imperative and the negative imperative of the verbs, and stated who the owner of the ode meant by them. He provided great facilities to people of all levels who read the Qasidat to find unknown words from dictionaries. Thus, the reader had the opportunity to consult the dictionary without having any trouble in identifying the original word. The commentator, albeit a little, touched on the philosophy of the meaning given to the word, in terms of language. After the commentary of each couplet, he explained the desired meaning of the couplet under an annotation “(يعني) / i.e.,”. He also added Turkish and Persian in the form of poetry. In addition, he made a great contribution to the correct understanding of the poem with his method and distinguished himself from other Ottoman commentators. Thus, he helped to improve the ability of Arabic poetry lovers to understand and analyze the famous ode. In addition, it would be appropriate to state that it will be instrumental for those who want to read the al-Qasidat on the Ottoman text today in raising their level.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, al-Qasidat al-Burda, Mehmed b. Halil, Method, Commentary.

Üslûp Açısından Mehmed b. Halil'in *Türkçe Kaside-i Bürde Şerhi*

Öz: Şiirin, ortaya çıkışından itibaren Arap edebiyatında önemli ve farklı bir yeri vardır. Şairler her dönemde pek çok alanda ve konuda şiirler söylemiş ve kaleme almıştır. Arap edebiyatının tasavvufa dair eserlerinden olan Kaside-i Bürde, Hz. Peygamber'e (sav) olan sevgi ve aşkı ihtiva etmesinden dolayı en önde gelen manzumelerinden biri olmuştur. Bu yüzden Osmanlı ulema ve üdebası arasında da meşhur olmuş ve medreseler, tekkeler, zaviyeler ve camilerde okunmuş ve okutulmuştur. Üzerine pek çok şerhler yazılmıştır. Osmanlı üdebasından Mehmed b. Halil de hicri 1087 tarihinde kendine has üslûbuyla kasideyi şerh eden önemli şârihlerden birisidir. Şârih, kendisi hakkında, kitabında bilgi vermediği gibi varsa, diğer eserleri de bilinmediği için hakkında fazla malumata rastlanmamaktadır. O diğer şârihlerden farklı olarak şiirin kendine has vezni ve kafiyesinden kaynaklanan takdim, tehir, hazif, takdir ve benzeri durumlara dikkat çekmiştir. Cümlelerdeki irâb olgusu başta olmak üzere her harf ve kelimenin detaylı bir şekilde tanıtımını yapmış, ayet ve hadislerden istişhâdlarda bulunmuştur. Ayetlerin sureleri ve rakamları belirtmemiştir. Yine hadislerin kaynağı konusunda Buhârî, Müslim, Tirmizî gibi bilgi vermemiştir. Şârih, beyitler isim cümlesi ile başladığı halde zaman zaman mübteda ve habere dikkat çekmemiştir. Yine şart edatlarını zikretmiş fakat şart ve cevap cümlesini genellikle belirtmemiştir. Özellikle zamirlerin cümle içindeki konumunu ve raci olduğu isimleri beyan etmiş, müstetir/gizli failleri ve ne olduklarını göstermiştir. Fiillerin cinsini, müstak olduğu masterlarını ve mezid ise bablarını da vermiştir. Şârih, beyitlerde geçen edatların neyi ifade ettiklerini, önceki beyitlere yapılan atıfları ve hazf edilmiş lafızları da beyan etmiştir. Emr-i ve nehy-i hazırlara dikkat çekmiş, kaside sahibinin bunlarla kimleri kastettiğini belirtmiştir. Kasideyi okuyan her seviyeden insana sözlüklerden bilinmeyen kelimelerin bulunması için büyük kolaylıklar sağlamıştır. Böylece okuyucu kelimenin aslını tespit etmede sıkıntıya düşmeden sözlüğe başvurma imkânı bulmuştur. Şârih, az da olsa lafza verilen anlamın, dil bakımından felsefesine değinmiştir. Her beytin şerhinden sonra "(يعني)/yani" diye bir başlık altında beyitte anlatılmak istenen manayı da açıklamış, nazım şeklinde Türkçe ve Farsçasını da eklemiştir. Ayrıca O, kullandığı üslûbuyla şiirin doğru anlaşılmasına büyük katkı sağlamış, diğer Osmanlı şârihlerden ayrılmıştır. Böylece o, Arapça şiir sevdalılarının meşhur olan kasideyi anlama ve tahlil etme yeteneklerini geliştirmesine yardımcı olmuştur. Ayrıca günümüzde kasideyi Osmanlıca metin üzerinde okumak isteyenlerin bu alanda seviyelerini yükseltmelerine vesile olacağı ifade etmek yerinde olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Kaside-i Bürde, Mehmed b Halil, Üslûp, Şerh.

Giriş

Arap edebiyatında şiirin ayrı bir önemi vardır. Hayatın neredeyse tüm alanları, konusu olan şiir, nesre göre ezberi ve rivayetinin kolay olması, gücü ve etkisi nedeniyle oldukça cezp edici olduğu bilinmektedir.

Şiiri en önemli özelliği, serbest vezinle yazılanlar hariç tutulursa, vezni ve kafiyesinin olmasıdır. Kâfiye ve vezne uygun olarak şiir yazma, şairi normal cümle yapısının dışına çıkmaya zorlarken, takdimler, tehirler, hazifler yapmaya, bir harfin veya bir unsurun yerine başka şeyi getirme işlemi olan bedel'e¹, naht'e² vs. itmektedir. Hal böyle olunca şiirin vezni, kafiyesi, estetiği, kulağa ve kalbe hoş gelmesi ve etkileyici özelliğini artırmakla beraber anlam boyutunu zorlaştırmaktadır. Bu sıkıntıların büyük bir kısmı, şiirleri şerh etmek suretiyle aşılmaya çalışılmıştır.

Arap edebiyatının tasavvufa dair eserlerinde Peygamberimiz Hz. Muhammed'e (sav) olan sevgi ve aşk, genelde kasidelerle dile getirilmiştir. İfade edelim ki, el-Bûsîrî'ye (öl. 694/1296)³ ait olan *Kaside-i Bürde*, Hz. Peygamber'e (sav) olan sevgi ve aşkı ihtiva etmesi ve yazılış esnasındaki şairin gördüğü rüya dolayısıyla Tasavvuf edebiyatının en önde gelen manzumelerinden biri olmuştur. Osmanlı uleması arasında da oldukça meşhur olmuştur. Medreseler, tekkeler ve camilerde okunmuş ve okutulmuştur. Günümüzde zaman zaman üniversitelerin Arapça eğitim veren fakültelerinde lisans ve yüksek lisans seviyesinde ve mutasavvıflar arasında okunmaya devam etmektedir. Hatta *evrad* adı verilen ve her gün okunan dua kitapları arasına bile girmiştir.⁴

Yukarıda ifade edildiği üzere *Kaside-i Bürde*'nin anlaşılması için dikkat çekilen sıkıntıları fark eden ve kendine has üslûbuyla çözmeye çalışanlardan birisi de Osmanlı edebiyatçılarından Mehmed b. Halil'dir. O, *Kaside-i Bürde*'ye yazdığı şerhinde fiillere, isimlere, edatlara, garip kelimelerin an-

¹ Bedel, kelime olarak bir şeyin karşılığı, onun yerine geçen anlamına gelir. bk. Meccuddin Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî *el-Kâmûsu'l-Muhît* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1995), 868; Bir harfin veya bir unsurun yerine başka şeyi getirme işlemine denir. Hareke değişimi, harf değişimi, kelime değişimi... gibi çeşitli şekilleri vardır. bk. Nejdî Gürkan, *Şiir ve Dil Arap Edebiyatı* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2005), 162. Ayrıca şiirlerdeki örnekleri için bk. Gürkan, *Şiir ve Dil*, 162-164.

² Naht, iki kökün, bir kök halinde kaynaştırılmasına denir. (حي على الصلاة) terkiibinden, (حَيْعَلَة)/ hay'ale kelimesinin ortaya çıkması, (باسم الله) terkiibinden, (بِسْمِ) /besmele kelimesinin ortaya çıkması gibi. bk. Hüseyin Küçükkalay, *Kur'an Dili Arapça* (Konya: Denizkuşları Matbaası, 1969), 187-192.

³ Kâtip Çelebi, ölüm tarihini 694 olarak zikreder. bk. Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, (İstanbul: Behiyye Matbaası, 1362/1943), 2/1331; Üzerinde çalıştığımız Mehmed b. Halil de şerhinde 694 olarak zikreder; ez-Ziriklî 696 olarak verir. bk. Hayreddin ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyin, 1428/2008), 6/139.

⁴ Mesela, *Ayet ve Hadislerden Dua ve Zikirler Evrâd-ı Şerif* (İstanbul: Seha Neşriyat, 2000). Bu evratta *Kaside-i Bürde*, yediye ayrılarak haftanın günlerinde okunacak duaların son kısmına yerleştirilmiştir.

lamlarına, ayet ve hadislerden istişhâdlar yaparak beyitleri anlaşılır bir dille açıklamaya vs. büyük önem atfetmiştir. Kelime ve cümlelerin irâbına özel önem vermiştir. Ayrıca o, kullandığı üslûbuyla şiirin doğru anlaşılmasına büyük katkı sağlamıştır. Böylece Osmanlıca yapılan diğer şerhlerden üslûp olarak ayrılmıştır. Kâtip Çelebi'nin (öl. 1068/1657) verdiği bilgiden hareketle⁵ bu üslûp özelliği bakımından hicri 797 tarihinde Arapça olarak yazılan Fahreddin Ahmed b. Muhammed eş-Şîrâzî ve el-Fadil el-Hasen b. Muhammed b. el-Hasen el-Hanefî en-Nahlî'nin şerhlerinden etkilenmiş olabilir.

Kaside oldukça meşhur olduğu için yüzden fazla şerhi yapılmıştır.⁶ Alanın uzmanlarından Mahmut Kaya, bunlardan bir kısmını zikreder. O, üzerinde çalışacağımız şerhin tam adını, Mehmed b. Halîl, *Şerh ve Tercüme-i Kasîdeti'l-bürde* (İstanbul 1327)⁷ şeklinde verir. Ancak elimizdeki nüshanın ismi, hem ilk sayfada hem de iç sayfada (ترکجه قصیده برده شرحی)/*Türkçe Kaside-i Bürde Şerhi*" (İstanbul, 1327)" şeklindedir. Bu farklılık, aynı yılın baskısı olması hasebiyle; ya, zikrettiğimiz isimde olması gerekir veya aynı yıl içinde farklı yayınevi tarafından basılan başka bir nüsha olabilir.

Osmanlıca yazılan *Türkçe Kaside Bürde Şerhi* adlı eserin üslûp özelliklerine intikal etmeden önce kaside ve şairi hakkında kısa bilgi vermek yerinde olacaktır.

Kasidenin şairi, Ebû Abdullah Muhammed b. Saîd el-Bûsîrî'nin ne-sebi, mağribe dayanmaktadır. Ailesi, daha önceleri Mısır'a göç etmiştir. Kahire'nin yakınında ve güney batısında bazı eski ve tarihi eserlerin de bulunduğu Bûsîr veya Ebû Sîr köyünde 608/1212 de⁸ dünyaya gelmiştir. Hafızlığını tamamladıktan sonra kendini İslami ilimlerin yanında dil ve edebiyata tahsis etmiştir. O tasavvuf ehli birisi olup pek çok kasidesi olmasına rağmen esas ününü, Peygamber Efendimize olan aşkını dile getirdiği *el-Kevâkibu'd-Durriye fî Medhi Hayri'l-Beriyye* adlı kasidesinden almıştır. Bu

⁵ Katip Çelebi, *Kaside-i Bürde'nin* şerhlerini tanıtırken her şerh hakkında kısaca bilgi verir. bk. Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/1334-1335.

⁶ Şerh ve tercümeleri için bk. Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunûn*, 2/1334-1335; Sezer, İsmail Hakkı, *Şair Busiri ve Bürdesi* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 1985); Ebubekir Sıddık Şahin, *Kaside-i Bürde'nin Türkçe Şerh ve Tercümeleri* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1997); Taşdelen Damla, "Zâtî'nin Manzûm Kasîde-i Bürde Tercümesi," *İstanbul Üniversitesi Türk Dili Edebiyatı Dergisi* (İstanbul: Haziran 2020), 60/1; Yılmaz Öksüz, "Mütercimi Meçhul Bir Kaside Bürde Şerhi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (Sivas: Haziran 2020) 24/1; Yusuf İbrahim Yücel, "Kaside-i Bürde Üzerine Son Dönemde Yapılan İlmî Çalışmalar", *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* sayı:1 (b.y.: Haziran 2016); Mahmut Kaya, "Kasidetü'l-Bürde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/568-569; Ayrıca Nejdî Gürkan tarafından 2011 yılında Mehmet Fevzî Efendi'nin kaleme aldığı *Fethu'l-Verde Şerhu'l-Bürde* isimli şerhin, tahkik ve incelemesi yapılmış İstanbul Arena dijitalden 350 sayfa halinde yayınlamıştır.

⁷ Kaya, "Kasidetü'l-Bürde" 24/ 569.

⁸ Ziriklî, doğum tarihini hicrî 608 olarak zikreder. bk. Ziriklî, *el-A'lâm*, 6/139.

kaside, kafiyesinden hareketle *Bürdetu'l-Mimiye* diye de bilinmekle beraber *Kaside-i Bürde* olarak daha çok meşhur olmuştur. İhtilafı olmakla birlikte hicrî 694 veya 696, milâdî 1296 veya 1297 senesinde vefat etmiştir.⁹

Kaside ve yazılış nedenini değişik terâcim kitaplarından da istifade etmekle beraber¹⁰ özellikle şârih Mehmed b. Halil'in yaptığı *Bürde* şerhinden hareketle ele alacağız. Zira o, şârih olarak bu bilgileri kitabının girişinde de şöyle takdim etmiştir:

“Bu kasidenin yazılış ve *Kaside-i Bürde* diye isimlendirilmesinde bir kısım faziletli ve pek çok meşâyihdan nakil ve rivayet olunmuştur. Bu kasidenin söyleyicisi şeyhu'l-İmami'l-humân -Allah onu cennetine koy-sun- felç olur. Dolayısıyla bedeninin yarısı uzun süre hareketsiz kalır. Hz. Peygamber'in (sav) faziletleri ve övgüye layık özellikleri hakkında bir kaside söylemeye/yazmaya niyet edip “ما أنزل الله داءً إلا أنزل له دواءً”¹¹/*Allah Teâla, bir hastalık indirmişse, onun devasını/çaresini de indirmiştir*”¹² hadisi gereği, derdine şifa ve deva istemek için bu kasideyi yazar. Sonra da uykuya dalar. Bu esnada gördüğü rüyada Rasûlullah'a (sav) kasideyi arz eyler. Bunun üzerine Rasûlullah (sav) mübarek sırtından kendi cübbesini çıkarıp kaside sahibinin sırtına örter. Ayrıca mübarek elleriyle kaside sahibinin bedenini mest eder. Şair uyandıığında vücudunun sağlığa kavuştuğunu, Hz. Peygamber'in (sav) verdiği “bürde” yani hırkanın da sırtında olduğunu fark eder. Bundan dolayı kasideye, *Kaside-i Bürde* denilir. Busîrî, sevinçle kalkıp abdest alıp sabah namazını eda için mescide giderken yolda züht ve takvasıyla bilinen birisiyle karşılaşır. Bu şahıs; “Efendim! Hz. Peygamber (sav) hakkında söylediğin/yazdığın kasideyi senden dinlemek isterim” der. Hz. Peygamber'in (sav) hakkında pek çok kasideler yazmış olan Bûsîrî; “benden hangisini talep edersin” der. O da “sizden ilk beyti *أَمِنْ تَذَكُّرٍ جِرَانٍ بِيَدِي سَلَّمَ**مَزَجَتْ دَمْعًا حَرَى مِنْ مُقَلَّةٍ بَدَمٍ* *Selemdeki komşuları hatırladığından mı, göz bebeğinden akan gözyaşını kanla karıştırdın*” şeklinde olan kasidenizi is-tiyorum” der.

⁹ Muhammed b. Şâkir el-Kutubî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, thk. Dr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1404/1984), 3/368-369; Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/1331-1336; Mehmed b. Halil, *Türkçe Kaside Bürde Şerhi* (İstanbul: Uluvet Matbaası, 1327/1910), 2-3; Mahmut Kaya, “Bûsîrî, Muhammed b. Saîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/469.

¹⁰ Kutubî, *Fevâtü'l-Vefeyât*, 3/368-369; Katip Çelebi, *Keşfü'z-Zunûn*, 2/1331-1336.

¹¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1412/1992), “Tıbb”, 1; Ebu İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1412/1992), “Tıbb”, 2; Ayrıca hadisin farklı kelimelerle aynı anlamı ifade eden rivayetleri de bulunmaktadır. Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc, *el-Camiu's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1412/1992) “Selam”, 62; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.), “Tıbb”, 11; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, hadis (no: 14597, 18456).

¹² Bu hadisin farklı lafızlarla aynı manayı taşıyan diğer rivayetleri için bk. Atmaca, Veli, “Hadislerde Hastalık ve Sağlık Anlamında Kullanılan Genel Kavramlar”, *Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD)* 8/1 (Haziran 2010), 92.

Bûsirî, bu karşılaşmadan sonra kasidesinin bir nüshasını zahide verir. Bundan sonra da kaside, halk arasında yayılır ve meşhur olur.¹³ Kasidenin “Bürde” adını almasıyla ilgili öncelikli kanaat, Hz. Muhammed’in (sav), Hırka-i Şerîf olarak bilinen giysisini şairin üzerine örtmesidir.¹⁴

Kaside-i Bürde’yi Türkçeye nazım şeklinde tercüme eden ve kaside hakkında araştırmaları olan Mahmut Kaya, kasidenin yazılışı esnasında şairin felç olması hakkında şöyle der: “Bûsirî’nin kasidesinde felç olduğuna dair bilgi bulunmamakla birlikte kendisinden 66 yıl sonra vefat eden biyografi yazarı Şakir el-Kutubî (öl. 764/1363), ilk defa felç olayına yer vermiştir. Daha sonra gelen bütün müellifler bu bilgiyi tekrar etmişlerdir. Kaside şöhretini taşıdığı sanat değerinden ziyade geçirdiği felçten kurtulmasına vesile olduğuna dair rivayetlere borçludur.”¹⁵

Kasidenin yazılmasına sebep teşkil eden yukarıdaki bilgiler ve kasidenin Hz. Peygamber’e (sav) olan sevgi ve aşkı ihtiva etmesinden dolayı olacak ki şârihin de temas ettiği üzere “bu eser, yalnızca bir övgü şiiri olmaktan çıkmış; belirli adap kurallarına uyarak ve icazetle okunması gereken bir değer haline gelmiştir. Şairler ve nâsirler de böyle bir sevaba nail olabilmek gayesiyle birçok eser ortaya koymuşlar; şerhler, tercümeleler, nazîreler yazmışlardır.”¹⁶

Kaside-i Bürde ve şairini tanıttıktan sonra Mehmed b. Halil’in yazdığı ilgili şerhi, üslûp özelliklerini maddeler halinde ve örnekleriyle ele almak yerinde olacaktır.

1. ‘Türkçe Kaside-i Bürde Şerhi’ Adlı Eserin Üslûp ve Özellikleri

Üslûp, tarz-ı beyân demektir. Herkesin düşüncesini, duygusunu, enişelerini yani tefekkürünü, hislerini, hayallerini anlatmak için, şahsî bir ifade tarzı vardır. İşte o tarza “üslûp” denilir. Her şahsın hüviyet ve me-

¹³ Şârih bu bilgilerden sonra kasidenin bir nüshasının vezir Bahaüddin’e ulaştığı, onun da çoğaltıp dağıttığı, nasıl dinleneceği ve faziletlerinden bahseder. bk. Mehmed b. Halil, *Türkçe Kaside Bürde Şerhi*, 4-5. Bu bilgilerin hemen hemen aynı 764/1363 senesinde vefat eden Muhammed b. Şâkir el-Kutubî’nin, *Fevâtu’l-Vefeyât*, adlı eserinin 3/368-369 sayfalarında mevcut olduğu için bu kitaptan nakledildiği söylenebilir.

¹⁴ Taşdelen, “Zâtî’nin Manzûm Kasîde-i Bürde Tercümesi,” 117.

¹⁵ Kaya, “Kasidetü’l-Bürde”, 24/568.

¹⁶ Taşdelen, “Zâtî’nin Manzûm Kasîde-i Bürde Tercümesi,” 116; Bu eserlerden biri de Osmanlı’nın son döneminde basılan Hacı İbrahim Muhammed Yalavâcî’nin hazırladığı *el-Mecmuatu’l-Kubrâ min Kasâidi’l-Fuhrâ* adlı kitaptır. Eser, hicri 1302 yılında İstanbul’da basılmıştır. Eserde *Kaside-i Bürde*’den seçtiği beyitlerin altına Arapça olarak bazı şahıslardan rivayetle ne zaman, nasıl okunacağı ve hangi faydalarının dokunacağından bahseder. bk. Hacı İbrahim Muhammed Yalavâcî, *el-Mecmuatu’l-Kubrâ min Kasâidi’l-Fuhrâ*, (İstanbul: Şirket-i Hayriyye, 1302/1884), 7-17.) Daha sonra kasidenin Osmanlıca nazım halinde sadece tercümesini verilir. Kasidenin revisi olan “mim” harfi, tercümenin de “revisi” yapılı. Tercümede revî harfine uyma uğruna bazen beytin sonundaki kelimenin aynen Arapçası alır. Bu durumda Arapçası aynen alınan kelimenin, anlamını da beytin karşısındaki boşluğa kaydedilir. bk. *el-Mecmuatu’l-Kubrâ min Kasâidi’l-Fuhrâ*,” 18-37.

ziyeti itibariyle düşünüşü ve düşündüğünü anlatışı kendine mahsustur.¹⁷ İşte bu üslup tanımlamasından hareketle Mehmed b. Halil'in de yazdığı şerhinde kendine has bir üslûbu, tarzı ve tuttuğu yolu vardır. Önce eseri ve kendisi hakkında bilgi verip daha sonra onun üslûbuna göz atalım.

Araştırmamıza konu olan nüsha, Uhuvvet matbaasında hicri 1087 tarihinde Kaside-i Bürde'ye yazılan şerhin, ikinci baskısı olup 1327 yılında Osmanlıca harflerle *Türkçe Kaside Bürde Şerhi* adıyla İstanbul'da neşredilmiştir. 132 sayfadan müteşekkil olup, yayıncının verdiği ilave bilgilerle sayfa sayısı 136'ya ulaşmıştır. Baskının yayıncısı, “cevâm-i şerife ve Medaris-i İslamiyyede Kaside-i Bürde tedris veya tederrüs eden (öğrenen) müderrisini kirama, emri tedris (eğitim işinde) ve takrirde (açıklamada), talebeyi muhteremeye de tederrüs ve tefehhümde (anlamada) pek büyük teshilatı (kolaylık) ve sairî erbabı mütalia (diğer araştırma yapan şahıslar) ve müntesibi muhtereme-i turuku ılliyye (saygı değer yüce tarikat ehli) için de bilvücûh (bütün yönleriyle) istifâdât/استفادات (istifadeler) ve istifâdât-ı/استفاضاتی (geniş bilgileri) müstelzem (barındırmış olan) eser, bedî'(güzel) ve nâfidir (faydalıdır)”¹⁸ der. Buradan hareketle şerhin, dönemin okullarında, camilerinde kaside-i Bürde'yi okutan hoca ve okuyan öğrencilere geniş bilgiler vermek için hazırlandığı ve üslûbu açısından da güzel ve faydalı olduğu ortaya çıkmaktadır. Yine yayıncının “şimdiye kadar telif ve temsil olunan şerhlerin kâffesine (hepsine) min kullî'l-vucûh (her bakım ve yönden) muraccahtır (tercihe şayanır)” iddialı ifadesinden de anlaşılıyor ki, tercihe şayan bir şerhtir denilebilir. Yaptığımız bu çalışma neticesinde bizde bu kanaat hâsıl olmuştur.

Şârih, Kaside-i Bürdeyi şerh ettiği eserinde kendisi hakkında bilgi vermektен imtina eder. Yayıncı, eseri takdim ederken bu bağlamda şöyle der: “Bu kitabı nefisi 1087 tarihinde müstensih tarafından nefis bir surette yazılmış olan nüshadan tertip ve temsil ettik. Buna nazaran cenâbi mütercim (saygı değer mütercim/tercüme edenin) ve şârihin üç-dört asır evvelki erbabı kemâlin ve ashabı aşkın ve halin, en mütevâzi ve mahviyetli ricâli kiramından (alçak gönüllü ve kendini gizleyen muhterem zatlarından) olacaktır ki, kitabının mukaddimesinde yalnız isimlerini (محمد بن خليل)/Mehmed b. Halil¹⁹ diye tasrih etmiştir (açıklamıştır). Başka tafsilatı hüviyeti tecviz etmemiştir.” Kitabın yayıncısının da ifade ettiği üzere şârih, kendisi hakkında, kitabında bilgi vermediği gibi varsa, diğer eserleri de bilinmediği için hakkında fazla malumata rastlamamaktayız. Esas

¹⁷ Tâhiru'l-Mevlevî, *Edebiyat Lûgati* (İstanbul: Enderun, 1973), 177.

¹⁸ Mehmed b. Halil, *Türkçe Kaside Bürde Şerhi*, 1.

¹⁹ Osmanlıca'da (محمد) isminin, “mim” harfi üzerinde şedde varsa “Muhammed”; yoksa “Mehmed” şeklinde okunur.

onu meşhur eden de tanıtmaya çalıştığımız Osmanlıca *Türkçe Kaside Bürde Şerhi* adlı eseri olmuştur. Yazar, şerhinden de anlaşıldığı üzere Arap dili ve belâgatında kendini yetiştirmiş birisi olup bu yönünü de şerhinde ispatlamıştır. Üzerinde çalıştığı tasavvuf edebiyatına dair şerhinden hareketle, onun sûfi bir mizaca sahip olduğu söylenebilir.

İfade edelim ki o, Arap edebiyatın tasavvufa dair nadir eserlerinden olan Kaside-i Bürde'yi yaptığı orijinal şerhinde kullandığı üslûp oldukça sade ve çekicidir. Bunun bir ipucunu da kitabının girişinde “Bu hakir ve fakîr, zelil ve alîl, Mehmed b. Halil, Afâ anhumâ er-Rabbu'l-Celîl”²⁰ şeklinde seci' üslûbunu da kullanarak göstermektedir. Bu ifadelerinden de anlaşılıyor ki şârih, kendisinin mütevaziliğini “hakir, fakîr, zelil ve alîl/hasta” sıfatlarından hareketle, ön plana çıkarmıştır. Bu da onun aldığı ahlak ve tasavvuf eğitiminin bir göstergesidir denilebilir.

O, şerhini kaleme alışının gayesini, Kaside-i Bürde'yi takdir eden ve kadrini bilenler için yazdığını şöyle açıklar: Bu mübarek kasideyi, Türkçe açıklayıp muazzez, mükerrerem ve müşerref tutan kimseler için şerh eyledim.²¹ Görüldüğü üzere o, şerhini, Kaside-i Bürde'yi takdir edenlerin daha iyi anlaması için yazdığını belirtir.

Eserin giriş kısmında kasidenin nasıl yazıldığı ve okuyanların neler elde edeceğine dair bilgiler verilir. Sonra kasidenin 10 bölümden oluştuğu belirtilir. Bu bölümlerde nelerden bahsedildiği açıklanır. Sonra da birinci fasılla şerhe²² başlanır.

Şârih, Kaside-i Bürde'nin vezni hakkında bilgi vermez. Kasidenin vezni, “Müs tef 'i lün / fâ 'i lün / müs tef 'i lun / fâ 'i lün” şeklinde medîd bahrinde yazılmıştır. İfade edildiği üzere on fasıl/bölümden ve 161 beyitten meydana gelmektedir. Şârih, önce her beytin aslını verir. Sonra irâbı, garip kelimelerin anlamları, cemileri ve fiillerin, zamanları, babları, mastarları ve beyitten kastedilen anlam zikredilir. Şârih her bir beyti takdimden önce (قال رَحْمَةُ اللهِ), (قال رحمة الله عليه), (قال رَحْمَةُ اللهِ), (قال قَدَسَ سرِّه), (قال قَدَسَ سرِّه العزیزُ), (قال قَدَسَ سرِّه العزیزُ), (قال رَحْمَةُ اللهِ), (قال المصنّف), (اللَّهُ رُوحُهُ) (قال المصنّف رحمة الله) veya kısaltmadan (قال المصنّف) (عليه) yeni beyti sunar. Bunu yaparken aynı zamanda müellife de dua eder. Ayrıca asıl beytin, nazım şeklinde hem Farsçası hem de Türkçesi eklenecek her bir beytin şerhi bitirilir.

Şimdi bu üslûp özelliklerini örnek beyitlerden hareketle ele almaya çalışalım. Önce kasidenin bölümlerine göz atalım.

²⁰ Mehmed b. Halil, *Türkçe Kaside Bürde Şerhi*, 4.

²¹ Mehmed b. Halil, *Türkçe Kaside Bürde Şerhi*, 4.

²² Mehmed b. Halil, *Türkçe Kaside Bürde Şerhi*, 6.

1.1. Kasidenin Bölümleri

Kaside on bölümden oluşmaktadır. Her bir bölüm farklı adlarla isimlendirildiği için değişik sayıda beyitlerden meydana gelir. el-Bûsîrî, kasidesini bizzat bölümlere ayırıp isimlendirdiği için, Şârih Mehmed b. Halil, bu bölümleri aynı adlarla zikreder. Her bir bölümü ayrı ayrı şerh eder. Bölümlerin neyi ihtiva ettiğine kısaca göz atmak yerinde olacaktır.

Bölümlerin orijinal adları şöyledir: Birinci bölüm, (الفصل الأول في ذكر) (التعزل) teazzülün/ayrı olma ve ayrı düşmenin²³ zikri konusundadır. Bu bölüm 12 beyitten oluşmaktadır. İkinci bölüm, (الفصل الثاني في ذكر النفس ومع) (هوها) nefsi ve onu arzularından uzaklaştırma konusundadır. 16 beyitten oluşmaktadır. Üçüncü bölüm, (الفصل الثالث في مدائح الرسول صلى الله عليه وسلم) Resûlullah'ı (sav) metih konusundadır. 30 beyitten oluşmaktadır. Dördüncü bölüm, (فصل الباب الرابع في ذكر مولده صلى الله عليه وسلم) Resûlullah'ın (sav) mevlidi konusundadır. 13 beyittir. Beşinci bölüm iki kısımdan meydana gelmektedir. Beşinci bölümün ilk kısmı, (الفصل الخامس في ذكر دعائه صلى الله عليه) Resûlullah'ın (sav) duası konusundadır. 13 beyittir. Beşinci bölümün ikinci kısmı, (الفصل الخامس في بركة الدعاء) duanın bereketi hususunda olup 3 beyittir. Altıncı bölüm, (الفصل السادس في مدائح القرآن المجيد) /Yüce Kur'ân'a övgüler/yani onun faziletleri hakkında olup 17 beyittir. Yedinci bölüm (الفصل السابع في معاجزه صلى الله عليه وسلم) Resûlullah'ın (sav) miracı konusundadır. 13 beyittir. Sekizinci bölüm (الفصل الثامن في ذكر الجهاد) cihat konusunda olup 22 beyittir. Dokuzuncu bölüm (الفصل التاسع في الإستشفاء والإستشفاء) istiğfar ve şifa talep konusundadır. 12 beyitten meydana gelmektedir. Onuncu bölüm (الفصل العاشر في مناجات النفس ودرجاته)²⁴ Nefsin münacatı ve dereceleri konusunda olup 10 beyittir.

Genel hatlarıyla birinci bölümde diğer kasidelerde de olduğu üzere nesîb²⁵ adı verilen sevgilinin hatırasının zikredildiği, terk ettiği diyardan ve ayrı kalmanın hüznünden bahsedilmektedir. Diğer bölümlerde, nefis, Hz. Peygamber'in (sav) doğumu, duası, miracı, onu medh, cihat, istiğfar, şifa talebi ve Kur'ân'ın faziletleri ele alınır. Her bölümde beyitler takdim edildikten sonra ilk kelimesinden itibaren irâbları ele alınır.

²³ التعزل kelimesinin, "ayrı olma ve ayrı düşme" anlamı için bk. el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 928.

²⁴ 10. Faslın Arapçasının en sonunda bulunan muttasıl (ح) zamiri, nefse işaret etmekte olup (ها) şeklinde müennes olması gerekirken, müzekker olarak yazılmıştır. bk. Mehmed b. Halil, *Türkçe Kaside Bürde Şerhi*, 129.

²⁵ Şairler, şiirlerine "eski sevgilisinin hatırasını zikrettiği "nesîb" adı verilen romantik bir başlangıç teşkil eden, kısa bir giriş ile başlar. Burada sevgilinin terk ettiği evler, artakalan kalıntılar ve izlerden bahsedilir. Bunu şiirinde ilk defa kullanan kişi, İmru'u'l-Kays (öl. milâdî 545) olup bu konuda sonraki şairlerin büyük bir kısmı onu taklit etmiştir. bk. Nurettin Ceviz vd., *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004), 25

1.2. Kaside-i Bürde Şerhi'nde İrâb²⁶

İrâb kelimesi, (ع ر ب) harflerinden türemiş olup if'âl (إفعال) babında (إعراب) şeklinde bir mastardır. Lügatte, “lafızların anlamını açıklamak, bir şeyi izah etmek, sözde hata yapmamak, çirkin şeyden sakındırmak, fasih konuşmak” gibi anlamları bulunmaktadır.²⁷

Terim olarak irâbı, Sibeveyh (öl.180/796), “Bir âmil sebebiyle kelimenin sonunda ortaya çıkan değişiklik ve değişmezlik” olarak tanımlar.²⁸ et-Tehânevî (öl. 1158/1745) ise irâbı şöyle tanımlar: “Arapça terkiplerin doğruluğu ve hatalı oluşları, lafızların bulunması gerekli yerde olduğu ve olmadığı kendisiyle bilinen bir ilimdir.”²⁹

Dilciler, mananın doğru ve anlaşılır rolünü ve önemini de göz önünde bulundurarak anlamla birlikte cümlenin lafzında meydana gelen değişmeler için “irâb” terimini kullanmışlardır.³⁰ Yine dilciler irâbı, Arap dilini bozulmalardan ve lahndan/hatadan koruyacak ve dilin anlam yapısını sağlamlaştıracak bir dil olgusu olarak görmekte ve temellendirmektedir.³¹

Eğer irâbın bu özellikleri dikkate alınmaz ise cümleler yanlış anlaşılabilir. Bu bağlamda ayetlerden hareketle yapılacak yanlışlıklara düşmemek için, lügavî tefsir türü olan önce kelimeyi, cümledeki dizilişini, gramer kurallarına göre tahlilini esas alan Meâni'l-Kur'ân adıyla yazılan eserler ortaya çıkmıştır. Bu adla yazılan eserlerin çoğu, büyük ölçüde Kur'ân'ın irâbını esas alan İrâbu'l-Kur'ân eserleridir.³²

O halde irâb, anlam ve kelimelerin cümledeki konumlarıyla ilgilenen bir ilimdir. Eğer kelimenin cümle içindeki durumu bilinmez ise cümle yanlış anlaşılır. Özellikle şiirlerde kafiye uyma zorunluluğu ve şairin sanatını ortaya koymada başvurduğu üslûp, irâb olgusunun önemini ortaya koymaktadır. İşte bu durumun farkında olan Şârih Mehmed b. Halil, *Kaside-i Bürde*'ye yazdığı şerhinde beyitlerin irâblarına dikkat çekerek şiirin doğru anlaşılmasına büyük katkı sağlamıştır.

²⁶ Bu alt başlık, Osmanlı Dönemi Arapça ilimleri esas alan konuları ihtiva eden ve baskıda olan kitapta “İrâb Olgusu Bakımından Osmanlı Üdebasından Mehmed b. Halil'in “Türkçe Kaside Bürde Şerhi” adlı başlık altında geniş bir şekilde ele alındığı için burada özet şeklinde işlenecektir.

²⁷ Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Beyrut: Dâru'l-Fikri, 1414/1994), 1/588, 599; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, 105.

²⁸ Ebû Bîşr Osman b. Kanber Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1403/1982), 1/13.

²⁹ Tehânevî, *Keşşâfu İstîlâhati'l-Funûn ve'l-Ulûm*, 1/23.

³⁰ Yakup Civelek, *Arap Dilinde İrâb Olgusu* (Ankara: Araştırma yayınları, 2003), 26.

³¹ Tahsin Yurttaş, *Arap Dilinde İrâb-Anlam İlişkisi* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 20.

³² Civelek, *Arap Dilinde İrâb Olgusu*, 75. Mesela Kur'ân'da irâb örnekleri bahsinde atıfla ilgili ayetler oldukça öneme sahiptir. Ebu'l-Esved ed-Duelî'nin (öl. 69/688) nahiv çalışmalarına yol açan (إِنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ) “Şüphesiz Allah ve Resulü müşriklerden uzaktır” ayetindeki (رَسُولُهُ) ifadesi, mecrur olarak “المشركين” lafzına atfedildiğinde anlam tamamen bozulmaktadır.

Şimdi örnek olması açısından ilk beytin irâbına göz atalım. İlk beytin Arapçası ve tercümesi şu şekildedir:

أَمِنْ تَذَكُّرٍ جِيرَانٍ بَدِي سَلَمٌ *** مَرْجَتَ دَمْعًا جَرَى مِنْ مَقْلَةٍ بَدَمٍ

(Ey gönlüm) Selemdeki komşuları hatırladığından mı göz bebeğinden akan gözyaşına, kanı karıştırdın.

Şârih, irâba elif ile başlar. “ (î), harf olduğu için soru ifade etmektedir”. Sonra (من) harf-i cerinin müteallakı, (مَرْجَتَ) fiilidir der. Yani harf-i cer olan (من) in bağlı bulunduğu lafız; fiil, şibhi fiil ya da fiil anlamlı zahir ve mahzuf kelimeler olabilir. Dolayısıyla Şârih burada harf-i cerin ilgili olduğu lafzın, (مَرْجَتَ) olduğunu beyan etmiştir. (بَدِي سَلَمٌ), zarf-ı müstakar/ yani şibh-i cümle olup (جِيرَانٍ) kelimesinin sıfatıdır. (جَرَى) fiili mazidir. Faili müstetir/gizli olup (دَمْعًا) ismine racidir/dönmektedir. (مِنْ مَقْلَةٍ) ifadesindeki harf-i cer, (جَرَى) kavline müteallıktır. Yine (بَدَمٍ) ifadesindeki (بِ) harf-i cer, (مَرْجَتَ) kavline müteallıktır.

Şârih Mehmet b. Halil ilk beytin irâbını bu şekilde verir. Özellikle harf-i cerlerin müteallaklarını zikreder. Fiillere, müstetir olan faillere, sıfatlara dikkat çeker. Ancak başında harf-i cerle mecrur ve muzaf olan (تَذَكُّرٍ) ve muzafun ileyh olan (جِيرَانٍ) ile mefulün bih olan (دَمْعًا) kelimelerinin iraplarına değinmemiştir.

Kasideden şârihin irâbla ilgili üslûbuna ikinci örneği, teşbih ve edatını barındırması açısından 57. beytinden vermek yerinde olacaktır.

كَأَنَّمَا اللُّوْلُؤُ الْمَكْنُونُ فِي صَدَفٍ *** مِنْ مَعْدِنِي مُنْطِقٍ مِنْهُ وَمُبْتَسَمٌ³³

Sanki sedefte korunan inci, onun/Hz. Peygamber’in kelamı ve tebesümünden kaynaklanmaktadır/ortaya çıkmaktadır.

Müellif beyti şöyle irâb eder: Beytin başındaki (كَانَ), hurufu müşebbehe bil’fiildendir. (كَانَ) sonunda ki (ما), kâffe mâ’sıdır/yani (كَانَ) yi amel ettirmez. (اللُّوْلُؤُ), mübtededir. (الْمَكْنُونُ) lafzı, kendinden önceki (اللُّوْلُؤُ) kavlinin sıfatıdır. (فِي صَدَفٍ) lafzındaki harf-i cerin müteallakı, (الْمَكْنُونُ) kavlidir.

(مِنْ مَعْدِنِي) zarf-ı müstakar/yani şibh-i cümle olup (اللُّوْلُؤُ) kavlinin haberidir. (مَعْدِنِي) lafzı, (مَعْدِنٍ)/maden kelimesinin, tesniyedir. (مُنْطِقٍ) lafzının, ismi mekan olması caizdir. Bundan kasıt da Hz. Rasûl’un lisanıdır. (مِنْهُ) Zarfı müstakardır ve (مُنْطِقٍ) kavlinin sıfatıdır. Yine (مِنْهُ) deki zamir mecrur olup Hz. Rasûl’e (as), racidir. (مُبْتَسَمٌ) lafzı, “sin” harfinin fethasıyla mastar-ı mimidir ve (اِفْتَعَالَ) bábındandır. (مُبْتَسَمٌ) den kasıt Hz. Rasûl’ün (as) mübarek ağzıdır.

Görüldüğü üzere şârih, (كَانَ) edatına bitişen (ما) nın işlevine dikkat çekmiş böylece (كَانَ) edatının, amel etmediği belirtmiştir. İsim cümlesi şeklinde olan beytin, haberinin şibih cümle olduğunu vurgulamıştır. Ay-

³³ Mehmed b. Halil, *Türkçe Kaside Bürde Şerhi*, 50.

rica sıfatları, isimlerin çeşitlerini, muğlak olan kelimelerdeki kastedilen anlamları ve zamirlerin işaret ettiği isimleri, beyan etmiştir.

Zaman zaman beyitlerde geçen edatların neyi ifade ettiklerini, açıklar. Buna kasidenin son beyti de olan 161. beytinden bir örnek verelim.

”مَا رَتَّحَتْ عَذَابَاتِ الْبَانَ رِيحٌ صَبَا * وَأَطْرَبَ الْعَيْسَ حَادِي الْعَيْسِ بِالنَّعْمِ”

Saba rüzgarı, Bân ağacının dallarını sallandırıp ve deve çobanları nağmelerle alaca develeri sevinçli kıldığı sürece..”

Şârih beyitteki (ما) /mâ edatını, “ma-i devamiyedir.³⁴ Devam, zamandan kinayedir”³⁵ şeklinde açıklar. Yine (كَمْ حَسَنْتَ لَدَةَ لِمَرْءٍ قَاتِلَةٌ) Nefis, kendisini öldürücü olan lezzeti, çoğu zaman güzel göstermiştir. Şeklindeki 21. beytin ilk şatırındaki (كَمْ) edatı, kem-i haberiyledir. (كَمْ كَثِيرًا) / çoğu zaman, ne de çok manasındır³⁶ şeklinde açıklar.

Cümleden değişik nedenlerle hafzedilen unsurların, belirtilmesi şeklinde ifade edilebilecek takdir konusuna yukarıda aslı ve anlamı verilen 161. beytin ilk şatır örnek verilebilir. İlk şatır “مَا رَتَّحَتْ عَذَابَاتِ الْبَانَ رِيحٌ صَبَا” şeklinde iken şârih, “takdiri kelim/sözün takdirinin: يَا رَبُّ أَدُنُّ لِسُحْبِ صَلَوَاتٍ عَلَى النَّبِيِّ” Ya Rabbi! Saba rüzgârı devam ettiği sürece, salavat bulutlarını Nebi'nin(sav), ehlinin ve ashabının üzerine salat getirmeleri için izin ver³⁷ şeklinde olduğunu belirtir. Böylece beytin daha net ve açık bir şekilde anlaşılmasını sağlamış olur.

Ayrıca şârih Mehmet b. Halil, emr-i hazır ve nehy-i hazırlara dikkat çekilip kaside sahibinin bunlarla kimleri kastettiği belirtmiştir. Mesela 24. beyitteki “(مُخَالَفَ) /muhalefet et”, lafzı için, “emri hazırdır. (مُطَاعَاةً) babındandır. Sahibi kasidenin kendi nefesine hitabıdır, iltifat tarikiyle” der. Yine 25. beyitte geçen “(لَا تُطِيعَ) /itaat etme” lafzı için şöyle der: Nehyi hazırdır. (طَاعَاةً) dan müştaktır. Sahibi kasidenin kendi nefesine hitabıdır, iltifat tarikiyle.

Şârih, beytin son tef'ilesinin neden meksur olduğuna da dikkat çeker. Mesela 25. beytin son kelimesi olan (الْحَكْمِ) in kendinden önce kelimeye matuf olduğunu belirttikten sonra “kafiye için (م), meksur oldu” der.

Fiilin dışında amel eden diğer amillere ve mamûllerine de dikkat çeker. Bu bağlamda kasidenin 146. beytine göz atalım.

فَإِنَّ لِي ذِمَّةً مِنْهُ بِتَسْمِيَّتِي *** مُحَمَّدًا وَهُوَ أَوْفَى الْخَلْقِ بِالذَّمِّ

Şüphesiz bana isminin Muhammed olması sebebiyle ondan bir zim-

³⁴ Mastar “ma”sı, vaktiye ve gayr-ı vaktiye diye ikiye ayrılır. Şerhteki “ma-ı devamiyye” ifadesi, vaktiyye/zamaniyye “ma”sı olup kendinden sonraki fiili mastara çevirir zaman anlamı ifade eder. Buna zarfiyet “ma”sı da denir. Beyitteki “sevinçli kıldığı sürece...” kısmı da bunun örneğidir. Geniş bilgi için bk. Hasen b. Kâsım el-Murâdî, *el-Cenâ'id-Dânî fî Hurûf'il-Meânî* (Beyrut: Dârul-Kutubu'l-İlmiyye, 1412/1992), 330.

³⁵ Mehmed b. Halil, *Türkçe Kaside Bürde Şerhi*, 135.

³⁶ Mehmed b. Halil, *Türkçe Kaside Bürde Şerhi*, 21.

³⁷ Mehmed b. Halil, *Türkçe Kaside Bürde Şerhi*, 139.

met, eman/koruma ve güven vardır. O verdiği sözlere ve ettiği ahitlere, yaratıklar içinde en vefalı olanıdır.

Şârih, beyitteki mastar olan (تَسْمِيَةً) için şöyle der: tesmiye lafzı, mastardır. “İsim vermek” manasınadır. Burada iki meful almış olup ilki, kendine muzaf olduğu, (ي) dir. Yani mastar, mefulüne muzaf olmuştur. (محمداً) lafzı ise mastarın, ikinci mefulüdür.³⁸

Kasidede zikredilen irâb çeşitlerini, artırmak mümkündür. Ortaya konan örneklerde görüldüğü üzere şârih, şerhinde kelimelerin irâbına önem vermiştir. Böylece şiirin hem doğru okunmasına hem de doğru anlaşılmasına yardımcı olmuştur.

1.3. Kaside-i Bürde Şerhi’nde İsim, Fiil ve Garip Kelimelerin Açıklanması

Arapça bir metni özellikle Arap olmayanların doğru anlaması için irâbın yanında cümledeki isimlerin, fiillerin ve garip kelimelerin anlamları ve sarf bakımından durumunun bilinmesi de önemlidir.

Şârihin, isim, fiil ve garip kelimeler hakkındaki üslûbunu daha yakından görmek için irâb kısmında aslını ve tercümesini verdiğimiz üç beyite göz atalım. Önce ilk beyitte geçen isimlerin çoğul ya da tekileri, anlamları ve fiillerle ilgili açıklamalar şöyledir:

Beyitteki (تَدَّكِرَ) kelimesi, nisyandan/unutmadan sonra anmak, söylemek manasınadır. (جيران) ismi, (جار) kelimesinin cemisidir. “Komşular” demektir. (جيران) dan murat, (محابيب) yani “dostlardır”. Kaside sahibi onları, daima göz önünde olup kalbinden gitmediği için “cîrân”la tabir etti. (ذِي) “sahip” manasınadır. (سَلَمَ), bir ağacın ismidir. (مَرْجَحَتَ) lafzı, (مَرْج) den müştaktır/türemiş fiili mazi muhataptır. “Karıştırmak” manasınadır. (دَمَعَ), “gözyaşına” derler. (جَرَى) fiili, (جَرِيَان) dan müştaktır. Manası “akar” demektir. (مُقَلَّةَ), “göz bebeğine” derler. Gözün ak ve karasının tamamına denir. (دَمَ), “kan” manasınadır.

Kasidenin 18. beytin isim ve fiillerinin anlamı ve müştaklarıyla ilgili Şârih tarafından şu bilgiler verilir:

(وَأَوْلَادُ) “oğlan” a derler. (تَهْمَلُ), fiili muzaridir. Muhataptır. (أَهْمَال) den müştaktır, “terk etmek ve kovmak” manasınadır. (شَبَّ) fiili mazidir, (شَبَاب) lafzından müştaktır “yiğit” manasınadır ve “kavî” yani güçlü, kuvvetli olur demektir. (الرَّضَاعَ), “emmek” manasınadır. (تَنْفِطِمُ) fiili muzâri, muhataptır. (فِطَام) lafzından müştaktır. “Ayrık” yani ayrı olma manasınadır. (يَنْفِطِمُ), fiili muzâridir. (إِنْفِعَال) babındandır. (إِنْفِطَام) dan müştaktır. Manası “kesilir” demektir.³⁹

³⁸ Mehmed b. Halil, *Türkçe Kaside Bürde Şerhi*, 124.

³⁹ Mehmed b. Halil, *Türkçe Kaside Bürde Şerhi*, 19.

Şârih'in beyitlerdeki isim, fiil ve garip kelimeler hakkındaki üslûbuyla ilgili son yani 161. beytindeki şerhi ise şöyledir: (حَادِي) kelimesi, (حَدَى) fiilinin “ismi faili” olup “deve vb. hayvanı şarkı söyleyerek süren, sevk eden götüren, rehberlik eden” demektir. (الحادي) kelimesinin de bulunduğu (حادي العيس) terkibi, “deve sürücüsü” manasınadır. Aynı beyitte (نَعْمَ) kelimesi, (نَغ) ve (ع) ’nın fethasıyla (نَعْمَ), nağme'nin cemisidir. “Hafif sese/mırıltı ve güzel sese” derler. Ama örfü nâsda/insanların örfünde “kıraat esnasında ortaya çıkan mutluluk, heyecan ve sevinç veren sestir”.⁴⁰

Şârih Mehmet b. Halil'in üç beyitteki isim, fiil ve garip lafızlarla ilgili üslûbundan hareketle denilebilir ki, kasideyi okuyacak kişiye geniş bilgiler verir. Hatta onu kamusa bile muhtaç bırakmaz. Bazen beyitlerdeki önem atfettiği isimlerin anlamını açıklarken geniş izaha da girer. Hatta Kur'ân-ı Kerim⁴¹ ve hadislerden bile istişhâd eder. Ancak ayetlerin ait olduğu sure adlarını ve numaralarını, hadislerin de kaynağını vermez. Mesela 161. beyitteki (ريح صبا) terkibi hakkında şöyle der: Terkipteki (ريح) lafzı, “yel” manasınadır. (صبا)/Sabâ, gece ile gündüz beraber olduğu zamanda şark canibinden/doğu tarafından esen yele derler. Kâbe'nin kapısının mukabelesinden/karşısından eser. (ريح دُبُورُ)/Riyhu debûr, rîhu saba'ya/saba rüzgârına mukabildir/zıddıdır. O, (batıdan) Kâbe'nin ardından eser. Onda Bâdı Saba'nın rayihayı tayyibesi/güzel kokusu vardır. Nebatâta ve hububâta tesir eder. Menâfi' umumiyesi/genel faydaları vardır. Eşcârı/ağaçları, ağsânı/dalları, eşyayı ve insanı telyin/yumuşatır, sakinleştirir ve tezyin edip/süsleyip merğûb/rağbet edilen, mevfûr/bol, mahbûb/sevilen ve mansur/başarılı, muzaffer kılar. Nitekim Hazreti Rasûl aleyhi's-selâm hadisinde şöyle buyurur: (نُصِرْتُ) “Ben, Saba ile muzaffer kılındım. Ad kavmi de Debûr ile/yani batıdan esen rüzgârla helak olundu.”⁴²

Görüldüğü üzere şârih, her beyitteki isimlerin anlamlarını, çoğullarını, aynı şekilde fiillerin mastarlarını, bablarını, manalarını aktarır. Fiillerin anlamlarını, mastarı esas alarak vermiştir. Yani fiillerin mazi veya muzâri kalıplarına göre anlamını vermez. Mesela (جرى), fiili mazi olduğu halde “aktı” anlamını vermeyip “akma, akmak” anlamını verir. Az da olsa lafza verilen anlamın dil bakımından felsefesine değinir. Ayet ve hadislerden istişhâd eder. Lafızlar hakkında geniş bilgiler de verdiği olur. Bazen isimlerin eş

⁴⁰ Mehmed b. Halil, *Türkçe Kaside Bürde Şerhi*, 136.

⁴¹ Mesela 24. beyitteki (مُخَضَّك) lafzı için Şârih şöyle der: “mahzuf olan fiilin tefsiridir, (وَأَنْ أَحَدٌ مِنْ) المشركين استجارك فأجرته حتى يسمع كلام الله... Eğer müşriklerden birisi senden aman dilerse, Allah'ın kelamını işitinceye kadar ona aman ver....” (et-Tevbe 9/6) ayetinin üslûbu üzeredir. (مُخَضَّك), Fiili mazi olup tesniyedir. Nefis ve şeytandan ibarettir.” Mehmed b. Halil, *Türkçe Kaside Bürde Şerhi*, 24.

⁴² Müslim, “Salâtu'l-İstiskâ” 17. Ayrıca hadis, Buhârî tarafından İstiskâ, Bedu'l-Halk, Ehâdisu'l-Enbiyâ kitaplarında da rivayet edilmiştir. Bu hadisteki (أَهْلَكَ) fiili, hadis kaynaklarında (أَهْلَكَتْ) şeklinde müennes olarak geçmektedir. Hz. Peygamberin mansur ve muzaffer kılındığı gazve ise, Hendek harbidir.

anlamlarından birisini, neden tercih ettiğini açıklar. Bu üslûp, kasideyi anlamaya çalışan her seviyeden okuyucuya sözlüklerden bilinmeyen kelimelerin bulunması için büyük kolaylıklar sağlar. Zira bazı cemi isimlerin müfredlerini doğru tespit edip, anlamlarını bulmak ya da mezid olan illetli fiillerin aslını tespit edip, manasını öğrenmek zaman alabilmektedir.

1.4. Şiirin Anlam Yönünü

Mehmed b. Halil, her beyitle ilgili yukarıda örnekleriyle takdim ettiğimiz tarzda şerhini tamamladıktan sonra şiiri ayrıca açık ve basit ifadelerle izah eder. Bundan sonra da Türkçe ve Farsça nazım şeklinde ilgili beytin tercümesini de verir. Şimdi kısa girişten sonra bu üslubuna göz atalım.

1.4.1. Beytin Anlamının Açıklanması

Şârih, kasidenin beyitlerinin irâbını, fiillerin mastarlarını, müştaklarını, garip kelimelerin anlamlarını ve çoğullarını verdikten sonra “(يعني)/yani” diye bir başlık altında beyitte anlatılmak istenen manayı da açıklar.

Örnek olarak kasidenin ilk beytini şöyle açıklar: Kaside sahibi, ayrılığın verdiği şaşkınlık ve üzüntünün çokluğu üzerine nefesine hitap edip der ki: senin bu gözyaşını, kana karıştırıp akıtman, Selem adlı mekânda sakin olan ve oturan sevgililer, dostlar gözünün önünde olup daima kalbinden gitmeyip, onları anıp zikir ettiğinden midir?

Yine 18. beyti “(يعني)/yani” ifadesinden sonra öncesiyle de irtibatlandırarak açıklar. Önce şârih’in açıklamasının daha net anlaşılması için 18. beytin aslını ve tercümesini verelim.

والتَّفْسُ كَالطَّفْلِ إِنْ تُهْمَلَهُ شَبَّ عَلَى *** حُبِّ الرُّضَاعِ وَإِنْ تَفْطَمُهُ يَنْفَطِمُ⁴³

Nefis, (annesini emen) çocuk gibidir. Eğer sen, onu/çocuğu ihmal eder/emmeye terk edersen emmeye düşkün olur. Eğer onu süttten keser, ayırırsan, o da süttten kesilir/emmeyi bırakır.

Kaside sahibi önceki beytin yani 17. beytin⁴⁴ muhtevasını tekid ederek/pekiştirerek ve bunu ispatı kastederek der ki: Hâlbuki nefis, emen oğlan (çocuğu) gibidir. Eğer evvel emir/işin başında (süttten ayrılması gereken zamanda) çocuğu süttten kesmeyip ihmal edecek olursan, memeye haris/düşkün olup emme sevgisi ona galip gelir ve meme emmek üzerine yiğit/düşkün olup kavi olur. Eğer emmeden kesecek olursan, memeden kesilip hırslı zail/yok olur. Nefs-i emmare de masiyet/günah işlemekten vazgeçmeyip eğer onu ihmal edecek olursan, günah işleme konusunda güçlenir

⁴³ Mehmed b. Halil, *Türkçe Kaside Bürde Şerhi*, 19.

⁴⁴ 17. beyit, “yemeğin açgözlülerin şehvetini güçlendirdiğinden ve Nefs-i Emmare’nin de günahlara devam ederek şehvetinin kırılacağına, doyup günahattan vazgeçeceğine ümit etmemekten” bahsetmektedir.

ve hırslı olur. Eğer günah işlemekten ona mani/engel olacak olursan, ma-siyetten/günahtan kesilip, hırsı zail/yok olur. Hayra mail olur/meyleder.

Görüldüğü üzere şârih, kelime bilgisi, irâb olgusu, örnek ayet ve hadislerden hareketle beytin anlamını ve sunulmak istenen mesajı anlaşılır bir şekilde hem de kendinden önceki beyitle irtibatlandırarak özetlemektedir.

1.4.2. Her Beytin Farsça ve Türkçe Nazım/Şiir Şeklinde Tercümesi

Şârih üslûbuna göre beyitlerin irâb, kelime bilgisi ve anlamla ilgili açıklamalarını bitirdikten sonra, Arapça beyitlerin önce Farsçasını sonra da Türkçesini nazım halinde verir. Böylece kasidenin tercümesinde de edebî zevki devam ettirme söz konusudur.

Şârih'in giriş kısmında "ve dahi manzum Türkî ve Farisî tercümelerini bulup ebyatın/beyitlerin mukabelesinde/karşısında zikr eyledim"⁴⁵ şeklinde belirttiği üzere bu tercüme kendisine ait değildir. İfadeden de anlaşıldığı üzere nereden bulunduğunu veya kimden aldığını belirtmemektedir.

İfade edelim ki, kâfiyenin bir parçası olan revî, kasidenin üzerine kurulduğu harftir. Kaside ona nispet edilir. Mesela "ra"lı kaside, "dal"lı kaside denir. Her beytin sonunda bulunur.⁴⁶ *Kaside-i Bürde*'nin revîsi, (ر) 'dir. Buna istinaden olacak ki, beyitlerin şerhi bittikten sonra verilen Farsça ve Türkçe beyitlerin tercümelerindeki revî de (ر) harfidir. Ancak tercümede revîye uygun Türkçe kelimeyi bulmak her zaman mümkün olmayınca, asıl beyitteki Arapça olan son kelime veya müştakı kullanılmak zorunda kalmıştır. Örnek olması açısından 18. beytin son tef'ilesi (يَنْفَطِمُ) iken, Türkçe manzum şeklindeki son kelime, Arapça kelimenin ism-i faili olan (منفطم) olarak getirilmiştir.

Örnek olması bakımından kasidedeki asıl beytin Farsça ve Türkçe manzum şekline göz atalım. Önce her beytin "Tercüme-i Farisiyye" başlığı altında Farsçaya tercüme edilmiş şekli verilir. İlk beytin Farsça manzum şekli şöyledir:

اي زياد صحبت يارانت اندر ذي سلم *** اشك حتم آميختي باخون روان كشته بهم

Görüldüğü üzere beytin revisi, (ر) harfidir. Türkçe bir şerhte, Farsça nazım şeklinde tercümenin bulunması, dönemin Osmanlı Türkçesinde ve uleması arasında Farsçanın, dil olarak önemini, yaygın olmasını ve etkisini yansıtmaktadır denilebilir.

Şerhi yapılan beytin Farsçaya manzum tercümesinden sonra

⁴⁵ Mehmed b. Halil, *Türkçe Kaside Bürde Şerhi*, 4.

⁴⁶ Yahyâ b. Alf b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrîzî, *el-Vâfi fi'l-Arudi ve'l-Kavâfi*, thk. Fahrurridin Kabâve, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1428/2007), 199-200; Ali Bulut, *Belagat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 370.

“Tercüme-i Türkçe” başlığı altında nazım şeklinde Türkçe tercümesi verilir. Birinci beytin Türkçe manzum şekli şöyledir:

ياده كلديمي دلا هم ساكنان ذي سلم *** قارشوب جشمن آقيدر قانلي ياشي دمبدم

Ya da geldi mi dila/ey gönül sakinân-ı zi-Selem/Selemin sakinleri ***
Karışup çeşmin/gözün, akıtır kanlı yaşı dembedem/daima

Görüldüğü üzere Türkçe olarak verilen beytin, revisi de kasidenin asıl revisi olan, (م) harfidir. Bu tür tercüme de kasidenin şerh üslûbuna ayrı bir renk katmıştır denilebilir.

Her beytin manzum Türkçe tercümesine ikinci örneği, kasidenin 18. beytinden verebiliriz. Beytin nazım halindeki tercümesi, şu şekildedir:

نفسی کر طفلی کبی اھمال ایدرسه ک اول بیور * شیر سوداسندن منع ایلر ایسه ک اولور منقظم

Nefsi, ger/eğer tıflı gibi ihmal edersen ol büyür.*** Şîr/süt sevdasın-
dan men eylersen, olur münfatım/sütten kesilmiş.

İlk beytin Türkçe nazım şeklinde, Farsça lafızlar fazlaca yer tutmaktadır. Bu durum diğer beyitlerde de söz konusudur. Hâlbuki Türkçe tercümede bu tür kelimelerin nadir olması gerekir. Ancak Farsça kelimelerin tercih edilmesi, kafiye gözetmekten ya da bu dönemin Türkçesine, Farsçanın etkisinden kaynaklandığı söylenebilir. Bunlar yani Farsça kelimeler örnek verdiğimiz beytin anlaşılması için tarafımızdan Latince harflerle verilen kısımda tercümeleriyle beraber verilmiştir. Mesela ilk beyitte “dila/ey gönül”, “dembem/daima” ikinci beyitte “ger/eğer” “şîr/süt” şeklinde dikkatlere sunulmuştur.

2. Şiirde Edebî Üslûp ve Şârih’in Tavrı

Edebî üslûp denilince akla hemen şiirin, belagat yönü gelmektedir. Belagatin de özellikle beyan ve bedi’ ilimlerinin üslûpları, şiire ve nesre ayrı bir özellik ve güzellik katmaktadır.

Kasidede beyan ilminin üslûplarından olan teşbih, oldukça fazla yer almaktadır. Şârih, irâb çerçevesinde teşbih ifade eden lafızlara, “teşbih edatı” şeklinde değinir. Mesela 18. beyitteki (ك) edatı için, “teşbih içindir yani teşbih edatıdır” demekle yetinir. Müşebbeh ve müşebbeh bihi göstermez. Yine beytin açıklaması kısmında da teşbih sanatı, çeşitleri, manaya kattığı güzellik ve gücün önemine dair bilgi vermez. Sadece anlamını verir. Örnek olması açısından daha önce de geçtiği üzere 18. beyitteki teşbihe dikkat çekmeden, “hâlbuki nefis, emen oğlan (çocuğu) gibidir...”⁴⁷ şeklinde beyti açıklar.

Aynı şekilde Kur’an’ın faziletlerinin iki teşbihle anlatıldığı 102. beyitteki teşbih edatı olan (ك) yi, sonrasında gelen isimle beraber “önceki

⁴⁷ Mehmed b. Halil, *Türkçe Kaside Bürde Şerhi*, 19.

beyte atıftır” der. Atıf yaptığı 101. beyitteki (كَأَنَّ) hakkında “harftir. Harfi müşebbehe bil fiildir. Teşbih içindir”⁴⁸ bilgisiyle yetinir. Açıklama kısmında da 102. beyitteki (ك) edatı için “gibi” anlamının dışında her hangi bir bilgi vermez.⁴⁹ Bu durum diğer beyitlerde⁵⁰ de söz konusudur.

Şârih, bazen teşbihleri dikkate almadan, açıklamada bulunur. Örnek olması açısından 53. beyit şöyledir: (فِيَانَهُ شَمْسٌ فَضَّلَ هُمْ كَوَاكِبُهَا....) O yani Hz. Peygamber (sav) fazilet güneşi(gibi)dir. Onlar (diğer peygamberler), Güneş'in (etrafındaki) yıldızlar (gibi)dir. Beyitte teşbihin en önemli şekli olan iki tane “beliğ teşbihi”⁵¹ söz konusudur. Bu durumu dikkate almadan şöyle açıklama yapar: “Rasûlullah fazilet güneşidir. Allah Tebârike ve Teâlâ'nın lütfu ve keremiyle âleme tulu (doğmuştur) etmiştir. Vesâir/diğer enbiya ve Rûsul (as) ol güneşin yıldızlarıdır.”⁵² Hâlbuki kaside sahibi Bûsîrî, Hz. Peygamber'i (sav); teşbih edatı ve vechu şebahi yani müşebbeh ve müşebbeh bihin ortak oldukları yönü zikretmeden fazilet güneşine, diğer peygamberleri de yıldızlara benzetmektedir.

“Bir sözün, arada hakiki anlamını düşünmeye bir engel olmak şartıyla benzerlik dışında tam bir ilgi/alaka yüzünden kendi anlamı dışında kullanılmasına” mecâz-ı mürsel denilmektedir.⁵³ Bu bağlamda mecazı mürselin, en güzel örneklerinden birinin sergilendiği 128. beyitte ise şârih, (وَسَلَّ وَحُنَيْنًا وَسَلَّ بَدْرًا وَسَلَّ أُحُدًا..) “(Düşmanların helak vakitlerini) Huneyn'e, Bedir'e, Uhud'a sor.” şeklindeki mekânı belirtilip, halin/orada bulunan ve buna şahitlik edenlerin kastedildiği mecâz-ı mürsel üslûbunun, adına bile değinmemiştir. Sadece “ve dahi sual edip Huneyn gazasını, Bedir ve Uhud gazasını sor keferet taifesine” şeklinde açıklamada bulunmuştur.⁵⁴

Beyan ilminin diğer önemli üslûplarından olan kinaye konusunda da gerekli bilgi ve sanat yönüne dikkat çekilmediğine de şahit oluyoruz. Bu bağlamda Şârih, kasidenin 161. yani son beytindeki “(لِ) /mâ edatını, ma-i devamiyedir. Devam, zamandan kinayedir”⁵⁵ şeklinde kısa bir notla yetinmiştir.

Bu örneklerden hareketle diyebiliriz ki şârih, kasidenin edebi üslûplarına dikkat çekmemiş, teşbih edatları gibi bazı unsurların da ad-

⁴⁸ Mehmed b. Halil, *Türkçe Kaside Bürde Şerhi*, 89.

⁴⁹ Mehmed b. Halil, *Türkçe Kaside Bürde Şerhi*, 90.

⁵⁰ Buna, 101., 107., 122. beyitleri örnek verilebilir.

⁵¹ Teşbih edatı ve benzetme yönü hazfedilen teşbih çeşidine teşbih-i belîğ denir. Tanım ve geniş bilgi için bk. Sa'duddin et-Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Meânî*, (İstanbul: Salâh Bilici Kitapevi'nin Ofseti, 1304) 309-314; Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa fî'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedîi'* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 262-263.

⁵² Mehmed b. Halil, *Kaside Bürde Şerhi*, 47.

⁵³ Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Meânî*, 324; Hâşimî, *Cevâhiru'l-Belâğa*, 292.

⁵⁴ Mehmed b. Halil, *Türkçe Kaside Bürde Şerhi*, 111.

⁵⁵ Mehmed b. Halil, *Türkçe Kaside Bürde Şerhi*, 135. “Bir sözü gerçek manasına gelebilecek şekilde, onun dışında başka bir manada kullanma sanatına kinâye” denmektedir. bk. Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali, es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ulûm*, thk. Abdulhamid Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiye, 1421/2000), 513; et-Teftâzânî, *Muhtasarü'l-Meânî*, 376.

larını zikretmekle yetinmiştir. Bu tür beyitlerin sadece basit şekliyle tercümelerini yapmış ve kısa açıklamalarda bulunmuştur. Özellikle beyan ve bedi' ilminin edebî üslûplarına, lafza ve manaya kattıkları güzelliğe, güce, dikkat çekilmemiştir.

Bu açıklamalardan sonra şerhte yapılan bazı eksiklikler de dikkatten kaçmamaktadır. O, yer yer sıfat cümlelerine değinmez. Hâlbuki sıfat cümleleri mevsufun önemli bir özelliğidir. Mesela şârih ilk beyitte geçen “(جرى) için, fiili mazidir. Faili müstetir olup (دُمعاً) ismine racidir” der. Ancak (جرى) ile başlayan fiil cümlesinin, (دُمعاً)'nın sıfatı olduğunu belirtilmez. Bu durumda “göz bebeğinden akan gözyaşı” şeklinde tercüme edilen sıfat cümlesine dikkat çekilmemiş ve eksik bırakılmış olmaktadır. İrâbla ilgili bazen mübteda, haber, izafet terkipleri ve mefulü bihleri beyan etmemiştir. Bu tür başka eksikliklerin olduğunu da belirtmek yerinde olacaktır.

Diğer taraftan istişhâd edilen ya da örnek verilen ayetlerin sureleri ve rakamları hakkında bilgi verilmemiştir. Ancak ayet numaralarının belirtilmemesi dönemin Mushaflarında rakam yerine, çiçek figürlerinin kullanılmasından kaynaklandığı söylenebilir. Yine hadislerin kaynağı konusunda câmi' sünen, kitap, bab gibi bilgi verilmediği gibi Buhârî, Müslim... şeklinde meşhur olan eser adları dahi verilmemiştir.

Sonuç

Mehmed b. Halil, *Türkçe Kaside Bürde Şerhi* adlı eseri, kendine has vezni ve kafiyesi olan klasik şiirlerden Kaside-i Bürde'nin şerhidir. Klasik şiirde kâfiye ve vezne bağımlı olmak, şairi nahiv kurallarının bir kısmını zorlamaya, takdimler, tehirler, hazfler, garip kelimelere başvurmaya zorlamaktadır. Bu da şiirin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. Bu problem, şârih tarafından “irâb olgusu”yla çözüme kavuşturulmaya çalışılmıştır. O, bu üslûbuyla diğer şârihlerden ayrılmıştır. Böylece şiirlerde irâb olgusunun, anlamı kavramadaki önemi tekrar dikkatleri çekmiştir.

Osmanlı üdebasından Mehmed b. Halil, *Kaside-i Bürde'*ye yazdığı orijinal şerhiyle onu daha anlaşılır hale getirmiştir. Her beytin aslı, garip kelimelerin anlamları, cemileri ve fiillerin mastarları ve müştakları takdim edilmiştir.

Şârih, beyitler isim cümlesi ile başladığı halde zaman zaman mübteda ve habere dikkat çekmemiştir. Yine şart edatlarını zikretmiş fakat şart ve cevap cümlesini genellikle belirtmemiştir. Özellikle zamirlerin cümle içindeki konumunu ve raci olduğu isimleri beyan etmiş, müstetir/gizli failleri ve ne olduklarını göstermiştir. Fiillerin cinsini, müştak olduğu mastarlarını ve mezid ise bablarını da vermiştir.

Şârih, beyitlerde geçen edatların neyi ifade ettiklerini, önceki beyitle-

re yapılan atıfları ve takdirleri beyan etmiştir. Emr-i ve nehy-i hazırlara dikkat çekmiş, kaside sahibinin bunlarla kimleri kastettiğini belirtmiştir.

Kasideyi okuyan her seviyeden insana sözlüklerden bilinmeyen kelimelerin bulunması için büyük kolaylıklar sağlamıştır. Cemi isimlerin müfredlerini ve anlamlarını, mezid olan illetli fiillerin, aslını vermiştir. Böylece okuyucu kelimenin aslını tespit etmede sıkıntıya düşmeden sözlüğe başvurma imkanı bulmuştur.

Şârih, az da olsa lafza verilen anlamın, dil bakımından felsefesine değinmiştir. Ayet ve hadislerle istişhâd etmiştir. Ayetlerin sureleri ve rakamları belirtmemiştir. Yine hadislerin kaynağı konusunda Buhârî, Müslim, Tirmizî.. şeklinde bilgi vermemiştir.

Netice olarak Şârih Mehmed b. Halil *Kaside-i Bürde*'nin şerhinde özellikle kelimelerin irâbına önem vermiştir. Böylece şiirlerin özelliklerinden ve kafiye kaynaklanan kapalılığın bilinmesi ve anlaşılmasına yardımcı olmuştur. Bu üslûbundan dolayı diğer şârihlerden ayrılmıştır. Yine ayet ve hadislerle istişhâd ederek ve örnekler vererek konuyu netleştirmeye gayret etmiştir. Böylece o, Arapça şiir sevdalılarının meşhur olan kasideyi anlama ve tahlil etme yeteneklerini geliştirmeye yardımcı olmuştur. Ayrıca günümüzde kasideyi Osmanlıca metin üzerinde okumak isteyenlerin bu alanda seviyelerini yükseltmelerine vesile olacağını ifade etmek yerinde olacaktır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1412/1992.
- Atmaca, Veli. "Hadislerde Hastalık ve Sağlık Anlamında Kullanılan Genel Kavramlar" *Hadis Tetkikleri Dergisi* (HTD) 8/1 (Haziran 2010), 83-105.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1412/1992.
- Bulut, Ali, *Belagat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.
- Ceviz, Nurettin vd. *Yedi Askı Arap Edebiyatının Harikaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2004.
- Civelek, Yakup. *Arap Dilinde İrab Olgusu*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2003.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eşa's es-Sicistânî. *es-Sunen*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakûb. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1416/1995.
- Hâşimî, Ahmed. *Cevâhiru'l-Belâğa fi'l-Meânî ve'l-Beyân ve'l-Bedi'*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Gürkan, Nejdî. *Şiir ve Dil Arap Edebiyatı*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2005.

- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru'l-Fikri, 1415/1994.
- Katip Çelebi. *Keşfü'z-Zunûn*. İstanbul: Behiyye Matbaası, 1362/1943.
- Kaya, Mahmut. "Kasidetü'l-Bürde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/568-569. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Kaya, Mahmut. "Bûsirî Muhammed b. Saîd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 6/368-469, İstanbul: 1992.
- Küçükkalay, Hüseyin. *Kur'an Dili Arapça*. Konya: Denizkuşları Matbaası, 1969.
- Mecdi Vehbe-Kamil Mühendis. *Mucemu'l-Mustalahâtî'l-Arabiyyeti fi'l-Lugati ve'l-Edeb*. Beyrut: Mektebetu'l-Lubnan, 1404/1984.
- Mehmed b. Halil. *Türkçe Kaside Bürde Şerhi*. İstanbul: Uhuvvet matbaası, 1327/1909.
- Kutubî, Muhammed b. Şâkir. *Fevâtu'l-Vefeyât*. thk. Dr. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sâdır, 1404/1984.
- Murâdî, Hasen b. Kâsım, *el-Cenâ'd-Dânî fi Hurûfi'l-Meânî*, thk. Fahreddin Kabâve vd. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1412/1992.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Camiu's-Sahih*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1412/1992.
- Sekkâkî, Ebû Yakub Yusuf b. Ebî Bekr Muhammed b. Ali. *Miftâhu'l-Ulûm*, thk. Abdulhamid Hendâvî, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 1421/2000.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdusselâm Hârûn, Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1403/1982.
- Tâhiru'l-Mevlevî. *Edebiyat Lûgati*. İstanbul: Enderun, 1973.
- Taşdelen, Damla. "Zâtî'nin Manzûm Kasîde-i Bürde Tercümesi". *İstanbul Üniversitesi Türk Dili Edebiyatı Dergisi* 60/1 (Haziran 2020).
- Tebrîzî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb. *el-Vâfi fi'l-Arudi ve'l-Kavâfi*. thk. Fahrudin Kabâve, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1428/2007.
- Teftâzânî, Sa'duddin. *Muhtasarü'l-Meânî*. İstanbul: Salâh Bilici Kitapevi, 1304/1887.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu İstilâhati'l-Funûn ve'l-Ulûm*. thk. Refik el-Acem, Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1417/1996.
- Tirmizî, Ebu İsâ Muhammed b. İsâ. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1413/1992.
- Yalavâcî, Hacı İbrahim Muhammed. *el-Mecmuatu'l-Kubrâ min Kasâidi'l-Fuhrâ*. İstanbul: Şirket-i Hayriyye, 1302/1889.
- Yurttaş, Tahsin. *Arap Dilinde İ'râb-Anlam İlişkisi*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyin, 1428/2008.

Din Öğretiminin Amaçları Bağlamında Kültürel Aidiyet ve Kültürel Sorumluluk Bilinci

Awareness of Cultural Belonging and Cultural Responsibility in the
Context of the Aims of Religious Education

Yasin Yiğit

Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi Asst. Prof., Iğdır University
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology
Din Eğitimi Ana Bilim Dalı Department of Religious Education
Iğdır | Türkiye Iğdır | Turkey
yasnyigit@gmail.com orcid.org/0000-0002-3254-5350

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 17 Ocak 2021 Received | 17 January 2021
Kabul Tarihi | 04 Mayıs 2021 Accepted | 04 May 2021
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2021 Published | 30 June 2021

Atıf | Cite as:

Yiğit, Yasin. "Din Öğretiminin Amaçları Bağlamında Kültürel Aidiyet ve Kültürel Sorumluluk Bilinci [Awareness of Cultural Belonging and Cultural Responsibility in the Context of the Aims of Religious Education]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 9/1 (Haziran | June 2021), 323-346.

<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.863033>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Awareness of Cultural Belonging and Cultural Responsibility in the Context of the Aims of Religious Education

Abstract: With the development of technology in today's societies, communication opportunities increase and all people in the world are getting closer to each other. This situation brings about social and cultural changes and many innovations. Considering the positive side of this process, which is called globalization, it can be thought that it is in the benefit of humanity as it enables us to get to know each other and benefit from each other's cultural richness of different societies. However, as a result of globalization, some cultures impose their own cultures on other societies by coming forward with the effect of their technological appeal. This brings about the threat of cultural alienation and cultural degeneration.

Struggling the threat of cultural alienation and cultural degeneration can be evaluated as a national, spiritual and humanitarian duty that must be fulfilled as a nation. In order for this task to be fulfilled out successfully, it is necessary to be worked for the new generation to gain cultural competence. Cultural competence can be expressed as having the necessary knowledge and skills to recognize, adapt, protect and develop the self-culture of the society in which the individual lives. It's used from the educational activities for the individuals of the society to acquire this knowledge and skills.

Emphasizing the emergence of the threat of cultural degeneration and alienation in this research, it is aimed to attract attention to the importance of raising with consciousness of cultural belonging and cultural responsibility of young generations through religious education. The study was designed according to the grounded theory, which is one of the qualitative research designs. The main problem of the research is which aims should be adopted gradually in religious education in order to struggle with cultural alienation and cultural degeneration.

According to the research, it can be effectively struggled with the threat of cultural alienation and cultural degeneration through religious education. As a matter of fact, the religion that directs the attitudes and behaviors of individuals with the values it reveals has the potential to become the source, essence and ferment of culture. In addition, religion has the potential to prevent or slow if cultural change is in a negative direction, to encourage it if it is in a positive direction.

A rich cultural heritage has been revealed in the past of Turkish society. Cultural alienation and cultural degeneration that occurs due to the fact that this heritage is not transferred on to the new generations with the right methods can be evaluated as a *cultural slaughter*. The interaction between religion and culture requires that religious education be made functional in resolving the issue. In this context, it was emphasized in the research that it should be aimed for individuals to gain awareness of first cultural belonging (recognizing culture and adopting culture) and then cultural responsibility (preserving culture, developing culture) in religious education. In this way, it is expressed that cultural alienation and corruption can be prevented. It is thought that the research is important since it raises awareness about the education of individuals who contribute to cultural development by attracting attention to the threat of cultural alienation and corruption.

Keywords: Religious Education, Culture, Cultural Competence, Cultural Belonging, Cultural Responsibility.

Din Öğretiminin Amaçları Bağlamında Kültürel Aidiyet ve Kültürel Sorumluluk Bilinci

Öz: Günümüz toplumlarında teknolojinin gelişmesiyle birlikte haberleşme imkânları da artmakta, dünyadaki tüm insanlar birbirine yakınlaşmaktadır. Bu durum sosyal ve kültürel anlamda değişimi ve birçok yeniliği beraberinde getirmektedir. Küreselleşme adı verilen bu sürecin olumlu tarafından bakıldığında farklı toplumların birbirini tanımasına ve birbirlerinin kültürel zenginliklerinden faydalanmasına vesile olmasından dolayı insanlığın yararına olduğu düşünülebilir. Ancak küreselleşme neticesinde teknolojik cazibelerinin de etkisiyle bazı kültürler öne çıkarak diğer toplumlara kendi kültürlerini dayatmaktadır. Bu da kültürel yabancılaşma ve kültürel yozlaşma tehdidini beraberinde getirmektedir.

Kültürel yabancılaşma ve kültürel yozlaşma tehdidiyle mücadele etmek, millet olarak yerine getirilmesi gereken millî, manevî ve insanî bir görev olarak değerlendirilebilir. Bu görevin başarılı bir şekilde yerine getirilmesi için yeni neslin kültürel yetkinlik kazanması gerekir. Kültürel yetkinlik, bireyin yaşadığı toplumun öz kültürünü tanıma, benimseme, koruma ve geliştirme konusunda gerekli bilgi ve becerilere sahip olması şeklinde tanımlanabilir. Toplumun bireylerinin bu bilgi ve becerileri kazanması için eğitim faaliyetlerinden faydalanılır.

Bu araştırmada kültürel yozlaşma ve yabancılaşma tehdidinin ortaya çıkması vurgulanarak, din öğretimi aracılığıyla genç kuşakların kültürel aidiyet ve kültürel sorumluluk bilinciyle yetiştirilmesinin önemine dikkat çekmek amaçlanmıştır. Çalışma nitel araştırma desenlerinden biri olan gömülü teoriye göre tasarlanmıştır. Araştırmanın temel problemi kültürel yabancılaşma ve kültürel yozlaşmayla mücadele etmek için din öğretiminde aşamalı olarak hangi amaçların benimsenmesi gerektiğidir.

Araştırmaya göre din eğitimi aracılığıyla kültürel yabancılaşma ve kültürel yozlaşma tehdidiyle etkin bir şekilde mücadele edilebilir. Nitekim ortaya koyduğu değerlerle bireylerin tutum ve davranışlarını yönlendiren din, kültürün kaynağı, özü ve mayası haline gelme potansiyeline sahiptir. Ayrıca dinin kültürel değişim olumsuz yönde engelleme ya da yavaşlatma, olumlu yönde teşvik etme potansiyeli bulunmaktadır.

Türk toplumunun geçmişinde zengin bir kültürel miras ortaya konulmuştur. Bu mirasın yeni nesillere doğru yöntemlerle aktarılmasıyla meydana gelen kültürel yabancılaşma ve kültürel yozlaşma bir kültür kıyımı olarak değerlendirilebilir. Din ve kültür arasındaki etkileşim, meselenin çözümü hususunda din eğitiminin işlevsel hale getirilmesini gerektirir. Bu bağlamda araştırmada din eğitiminde bireylerin önce kültürel aidiyet (kültürü tanıma, benimseme), sonra kültürel sorumluluk (kültürü koruma, kültürü geliştirme) bilinci kazanmasının amaçlanması gerektiği vurgulanmıştır. Böylece kültürel yabancılaşma ve yozlaşmanın önüne geçilebileceği ifade edilmiştir. Araştırmanın kültürel yabancılaşma ve yozlaşma tehdidine dikkat çekerek kültürel gelişime katkı sağlayan bireylerin yetiştirilmesi hususunda farkındalığı artırdığı için önemli olduğu düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Kültür, Kültürel Yetkinlik, Kültürel Aidiyet, Kültürel Sorumluluk.

Giriş

Toplumsal bir varlık olarak dünyaya gelen insanoğlunun yaşamında eğitim, olmazsa olmaz bir gereksinimdir. Zira her toplum için büyük bir önem taşıyan eğitim, toplumun edindiği tecrübelerini sonraki nesillere aktarmasını, yeni kuşakların toplumsallaşmasını, yaşadıkları toplumun değerlerini benimsemesini sağlayan bir kültürleme süreci olarak işlev görmektedir.¹ Bu bağlamda bir toplumda var olan eğitimin niteliğinin, o toplumun geleceğine ayna tuttuğu söylenebilir. Nitekim Topçu'nun deyişiyle "Bir neslin kurtuluşunu ancak maarifinin yükselmesinde aramak lâzımdır."² Bu nedenle eğitim alanında sürekli ve nitelikli araştırmaların yapılması, bu çalışmalardan faydalanılarak öğretim sürecinde benimsenen yaklaşımların, hedeflerin ve amaçlara ulaşılması için yürütülen faaliyetlerin -çağın beklentilerine karşılık verebilecek bilgi ve becerilerle donanmaya muhtaç olan- günümüz insanını yetiştirmek için zaman zaman güncellenmesi önem arz etmektedir.

Günümüzde dünya küreselleşme adı verilen önce ekonomik hayatta baş gösteren, daha sonra kültürel sahada büyük yankılar uyandıran ve sonuçta gündemde küresel kültürel sistem şeklinde ifadesini bulan dinamik bir oluşum ve sürecin³ etkisi altında bulunmaktadır. Bu süreçte dünya adeta küçülmekte, herhangi bir yerde meydana gelen bir olay kısa sürede çok uzaklardaki insanlar tarafından da hissedilebilmektedir. Kısacası artık hiçbir ülkenin yaşamı diğerlerinden tamamen ayrılmış ve bağımsız değildir.⁴ Bu durum sosyal hayatı derinden etkilemekte, toplumsal anlamda hızlı değişimlerin yaşanmasına neden olabilmektedir. Buna paralel olarak ortaya çıkan bireysel ve toplumsal sorunlardan dolayı günümüzde insan ve toplum üzerine yapılan bilimsel araştırmaların sayısı gün geçtikçe hızla artmaktadır.⁵

Dünya çapında meydana gelen sosyal ve kültürel değişimlerin Türk toplumunu da kısılcı altına aldığı, toplumdaki yerleşik kurumlaşmış din, gelenek haline gelmiş dinî kültür, değerler ve yaşantı alanında derin izler bıraktığı görülmektedir.⁶ Nitekim internet, TV ve diğer kitle iletişim araçları aracılığıyla çağımızda çeşitli yaşam felsefeleri ve kültürel unsurlar dünya çapında serbest ve hızlı bir şekilde yayılmaktadır. Bu durumun

¹ Mark E. Mendenhall vd., *Global Management* (Oxford, UK: Blackwell Pub., 1995), 92.

² Nurettin Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2012), 29.

³ Ünver Günay, "Çağdaş Türkiye'de Din, Toplum, Kültür, Gelenek ve Değişme", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Haziran 2001), 2.

⁴ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), 66-69.

⁵ Murat Tuncer vd., "Sosyal Araştırmalardaki Ölçek Bulgularına Örneklem Etkisinin Araştırılması", *Electronic Journal of Education Sciences* 6/11 (2017), 2.

⁶ Günay, "Çağdaş Türkiye'de Din, Toplum, Kültür, Gelenek ve Değişme", 3-4.

olumlu etkilerinin yanı sıra literatürde kültürel yabancılaşma ve kültürel yozlaşma kavramlarıyla ifade edilen bir tehlike dolayısıyla milletlerin öz kültürlerine yıkıcı bir darbe vurabileceği gözden kaçırılmamalıdır. Bu nedenle söz konusu değişimin gerek olumlu gerek olumsuz yönlerinin millî eğitimin kültürel amaçları bağlamında bilimsel olarak ele alınması, bu çalışmalardan faydalanılarak eğitim alanında gerekli yapılandırmaların gerçekleştirilmesi hayati bir önem taşımaktadır.

1739 sayılı Millî Eğitim Temel Kanunu'nda "Türk Milletinin milli, ahlaki, insani, manevi ve kültürel değerlerini benimseyen, koruyan ve geliştiren yurttaşlar yetiştirmek." Millî Eğitim'in genel amacı olarak ifade edilmektedir.⁷ Kanunun bu maddesinden Türkiye'de toplumsallaştırma ve kültürlenmenin eğitimin önemli bir amacı olarak kabul edildiği anlaşılmaktadır. Ancak eğitim imkânlarından yararlanma oranlarının giderek artmasına rağmen genç neslin önemli bir kısmının kültürel değerlere duyarsızlaştığı, yani kültürel yabancılaşmanın ve yozlaşmanın baş gösterdiği gözlenmektedir.⁸ Bu durumun olumsuz etkilerinin asgari seviyeye çekilmesi için yeni kuşaklar tarafından millî tarihimizin bilinmesi, öz kültürümüzün içselleştirilmesi, millî ve dinî duyguların canlı tutulması oldukça önem arz etmektedir. Nitekim toplumsal olarak ilelebet varlığını devam ettirmenin önemli bir gereksinimi, özümüze uymayan çeşitli kültürleri taklit etmek yerine kendi değerlerimizi öz kültürümüze uygun bir şekilde modern hayata uyarlamak, böylece geçmişten geleceğe uyumlu bir geçiş sağlayabilmektir.

Günümüz şartları toplumu meydana getiren her bireyin öz kültürünü ileri seviyeye taşıyacak becerileri edinmesini, yani kültürel yetkinliğe sahip olmasını zorunlu kılmaktadır. Bunun için bireylerin yaşadıkları toplumun kültürünü tanımaları ve bu kültürü benimsemeleri, yani kültürel aidiyet bilinci kazanmaları gerekmektedir. Ancak kültürel yetkinliğe sahip olmak sadece mevcut kültürü tanıyıp benimsemekle mümkün olamaz. Zira bu kültürü bozucu cereyanların etkisinden korumak ve geliştirmek, yani kültürel sorumluluk almak kültürel yetkinlik kazanmanın önemli bir şartıdır. Bu yetkinliğin bireylere kazandırılmasında din öğretiminin önemli bir rolü bulunmaktadır. Nitekim her toplumda kaçınılmaz olarak din ve kültür arasında bir etkileşim bulunmaktadır.⁹ Bundan ötürü bilim-

⁷ Millî Eğitim Temel Kanunu (METK), *Resmî Gazete* 14574 (24 Haziran 1973), Kanun No. 1739, md. 2/1; MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)* (Ankara: MEB Yayınları, 2018), 1.

⁸ Ramazan Bulut, "Okulda Din Öğretiminin Toplumsal Temeli ve İşlevleri", *Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (2011), 33-34; Ejder Çelik - Emine Babaoğlu, "Üniversite Öğrencilerinin Yabancılaşma Düzeyi", *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/1 (Nisan 2017), 422.

⁹ Ejder Okumuş, "Toplum Bağlamında Din-Kültür Etkileşimi", *Electronic Turkish Studies* 11/7

sel bir temel üzerine oturtularak alanında uzman kişiler tarafından yürütülen bir din öğretiminin genel eğitimin kültürel amaçlarına ulaşılması için yapıcı katkıları olacaktır. Buna karşın kültür konusunda yapılan araştırmaların daha çok sosyoloji, din sosyolojisi gibi alanlarda yoğunlaştığı, örgün öğretimde okutulan derslerden birinin adının *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (DKAB)* olmasına rağmen din eğitimi alanında öğrencilere kültürel aidiyet ve kültürel sorumluluk bilincinin kazandırılmasıyla ilgili yeterli sayıda ve nitelikte müstakil çalışmanın bulunmadığı görülmektedir.

Konuyla ilgili literatürde bulunan eserlere bakıldığında bunlardan biri olan “Din Öğretiminde Kültürel Aidiyet ve Sorumluluk Bilinci Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği: Geçerlik Güvenilirlik Çalışması” adlı makalede Yiğit ve Koca tarafından konuyla ilgili bir ölçek geliştirilmiştir.¹⁰ “Teorik ve Pratik Açmazlarıyla Kültürel Miras Öğretimini Sorgulayan Bir Deneme” adlı makalede Selçuk tarafından kültürel miras öğretimi ve din eğitimi üzerine değerlendirmeler yapılmıştır.¹¹ “Kültürel Din Pedagojisi” adlı çalışmada Okumuşlar ve Bilecik tarafından kültürel din pedagojisi kavramı tanıtarak kültür ve din pedagojisi arasındaki ilişkiden hareketle Türkiye’de daha etkili bir din öğretiminin oluşturulmasına katkı sağlanmak amaçlanmıştır.¹² “Türkiye’nin Maarif Dâvası” adlı kitaptaysa Topçu, eğitim alanındaki bozulmaya dikkat çekerek yozlaşmanın önlenmesi için millî mekteplerin kurulması gerektiğini ifade etmiştir.¹³ Ancak günümüzde baş gösteren yozlaşma ve yabancılaşma sorunları bağlamında din öğretiminin kültürel amaçlarını bütüncül bir bakış açısıyla yeterli oranda ele alan bir çalışmayla karşılaşılmamıştır.

Bu araştırmanın temel problemi kültürel yabancılaşma ve yozlaşmayla mücadele edilmesi için din öğretiminde aşamalı olarak hangi amaçların benimsenmesi gerektiğidir. Çalışma nitel araştırma desenlerinden biri olan gömülü teoriye göre tasarlanmıştır. Bu desende var olan teoriyi ortaya çıkarmak veya mevcut teorinin gelişmesine katkı sağlamak amaçlanır.¹⁴ Çalışmada günümüzde farklı kültürlere açılımın kolaylaşması dolayısıyla kültürel yozlaşma tehdidinin baş göstermesine vurgu yapılarak din eğitimi aracılığıyla geleceğin teminatı olan genç kuşakların kültürel aidiyet

(2016), 290.

¹⁰ Yasin Yiğit - Hüseyin Kasım Koca, “Din Öğretiminde Kültürel Aidiyet ve Sorumluluk Bilinci Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği: Geçerlik Güvenilirlik Çalışması”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (Aralık 2019), 112.

¹¹ Mualla Selçuk, “Teorik ve Pratik Açmazlarıyla Kültürel Miras Öğretimini Sorgulayan Bir Deneme”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (1999), 258.

¹² Muhiddin Okumuşlar - Sümeyra Bilecik, “Kültürel Din Pedagojisi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (Aralık 2019), 1281-1283.

¹³ Topçu, *Türkiye’nin Maarif Davası*, 13-15.

¹⁴ John W. Creswell, *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev. ed. Selçuk Beşir Demir (Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2017), 10.

(kültürü tanıma ve benimseme) ve kültürel sorumluluk (kültürü koruma ve geliştirme) bilinciyle yetiştirilmesinin önemine dikkat çekmek amaçlanmıştır. Çalışmanın öz kültürün öğretimi konusunda araştırmacılara ışık tutacağı, böylece din öğretimiyle ilgili yaklaşımlar güncellenirken dikkate alınacağı düşünülmektedir.

1. Dinin Kültür Üzerindeki Etkisi

Kültür, farklı bilimlerin ilgi alanına giren bir terim olduğu için literatürde birçok kültür tanımıyla karşılaşılabilir. Söz konusu tanımlarda genel kabul olarak kültürün insanoğlu tarafından beşeri, estetik, bilimsel, maddî ve biyolojik alanlardaki üretilen her türlü birikim şeklinde anlaşıldığı görülmektedir.¹⁵ Ancak bu tanımların önemli bir kısmında kültür, sadece somut olana indirgenmiştir. Oysaki kültürün manevî boyutu da bulunmaktadır. Ünlü bir antropolog olan Edward Taylor'un kültürü yaşantı şekli, toplumun atalarından edindiği düşünüş, idealler, simgeler, davranışlar ve değerler gibi unsurları olan miras¹⁶ şeklinde tanımlaması kültürün maddî ve manevî olmak üzere iki veçhesinin bulunduğunu göstermektedir. Öte yandan maddî sahada üretilen birçok kültür öğesinde millî ya da manevî değerlerin izlerinin görülmesi de maddî kültürün manevî kültürden önemli derecede etkilendiği gerçeğini gözler önüne sermektedir. Öyleyse kültür, "Bir toplumun tarih boyunca ürettiği maddî ve manevî değerlerin, fikir ve sanat eserlerinin, bunlardan doğan değer yargılarının bütünü"¹⁷ şeklinde tanımlanabilir.

Geniş anlamıyla kültür, toplumun yaşam biçimi olarak görülebilir. Din de *kutsalın yaşanmasıdır*.¹⁸ Dolayısıyla din ve kültür arasında karşılıklı ve sıkı bir etkileşimden söz etmek mümkündür. Bu etkileşim bazen karşılıklı uyum, barış ve uzlaşma şeklinde; bazen de uyumsuzluk, düşmanlık ve çatışma şeklinde tezahür edebilmektedir.¹⁹ Bunda toplum tarafından kabul gören kültürün ve din(ler)in telkin ettiği yaşam tarzının birbiriyle uyumlu olup olmamasının etkisi büyüktür. Nitekim dinler anlam arayışında mensuplarına yol gösterir, onların hayatını düzenleyici birtakım kurallar, değerler belirler ve bunlara uyulmaması durumunda mensuplarına manevî yaptırımlar sunar.

¹⁵ David Jary - Julia Jary, *Dictionary of Sociology* (Glasgow: Harper Collins Publishers, 1995), 139-140.

¹⁶ Edward B. Taylor, *The Origins of Culture and Religion in Primitive Culture* (New York: Harper&Brothers., 1958), 269.

¹⁷ Hüseyin Yılmaz, *Din Eğitimi ve Sosyal Barış* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 102-103.

¹⁸ Joachim Wach, *Din Sosyolojisi*, çev. Ünver Günay (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995), 37.

¹⁹ Okumuş, "Toplum Bağlamında Din-Kültür Etkileşimi", 272.

Üyelerinin duygu, düşünce ve davranışlarını yönlendiren dinlerin kültür üzerinde doğrudan ya da dolaylı olarak tesiri bulunur. Bu durum birçok toplumda öyle boyutlara gelebilir ki din, kültürün ana kaynağı, mayası, özü haline dönüşebilir,²⁰ mensuplarının aynı amaç doğrultusunda kenetlenmesini sağlayarak birlik, beraberlik, yardımlaşma ve dayanışma şuuruyla insanlık tarihinde çığır açan bir medeniyetin kurulmasında ya da teşekkülünde öncü rol oynayabilir. Öte yandan bir toplumun ayakta kalmasında değerlerine bağlı kalmasının önemi büyüktür. Kök değerlerin yozlaşması ise o toplumun varlığını tehdit ederek yok olmasına neden olabilir. Bu durum düşünüldüğünde söz konusu değerlerin belirlenmesinde ve korunmasında mühim bir rolü bulunan dinin kültürel açıdan kıymetinin ne derece büyük olduğu anlaşılabilir.

Türkiye'deki duruma bakıldığında İslâm dininin hayatın önemli ve ayrılmaz bir parçası olduğu görülmektedir.²¹ Bu din doğuşundan itibaren mensuplarının zihnine ve vicdanına tesir ederek tarihte *Asr-ı Saadet* şeklinde isimlendirilen ilâhi kaynaklı ender bir kültürün teşekkülüne vesile olmuştur. Öte yandan İslâm, bu mirası devralan sonraki nesillerin katkılarıyla güçlü bir medeniyetin kurulmasında lokomotif rolü üstlenmiştir. Bu medeniyet Türk-İslâm senteziyle zenginleşerek asırlarca Osmanlı bayrağı altında dünyaya önder olmuştur.

2. Din Öğretiminin Kültürel Amaçları

Türkiye Türk-İslâm kültürünü temsil eden Osmanlı'dan bayrağı devralan, sosyal, hukuki ve demokratik bir devlettir. Türkiye'de gerek toplumun, gerekse de toplumu yöneten mercilerin atalarından teslim aldıkları hazine değerindeki kültür mirasını emanet bilinciyle elinde tutmak için gayret etmeleri hayati derecede önem arz etmektedir. Bu mirasın sadece maddî unsurlardan ibaret olmadığı ve manevî unsurların teşekkülünde toplum tarafından benimsenen din ve değerlerin tesiri bulunduğu için dünya görüşünün ve ahlak sisteminin belirlenmesinde ilâhi bilgi göz ardı edilmemelidir. Çünkü bu durum ahireti anlama hususunda yanılmaya yol açacağı gibi dünyayı anlamlandırmada da açmaza düşülmesine, dolayısıyla kültürün ve sosyal yapının bozulmasına neden olabilir.²²

Türk toplumunun kültürel mirası, bünyesinde köklü değerleri ihtiva etmektedir. Bu mirasın sonraki kuşaklara aktarılması için millet olarak

²⁰ Suat Cebeci, "Milli Kimlik Bağlamında Din - Kültür İlişkisi", *Akademik İncelemeler Dergisi* 3/2 (Ağustos 2014), 1; Okumuş, "Toplum Bağlamında Din-Kültür Etkileşimi", 279.

²¹ Ünver Günay, "İktisadi Ahlak ve Din", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2006), 111.

²² Tuncer Namlı, "Kuran ve Dünyevileşme ya da Bir Dünya Görüşü Kırılması", *Eskiye* 13 (Haziran 2009), 48-49.

çaba sarf edilmesi gerekmektedir. Bu sorumluluk başta aile ve eğitim kurumları tarafından üstlenilmelidir. Ancak bu açıklamalardan İslâm dininin örgün öğretim kapsamında herkese zorunlu olarak benimsetilmesi gerektiği anlaşılmamalıdır. Zira böyle bir durumdan halkın bir bölümü rahatsız olabilir.²³ Bundan ötürü din öğretimi sürecinde *dinden öğrenme*²⁴ yaklaşımının da ifade ettiği gibi kişisel ve kültürel kimliğin inşasında, yani bireyin ve toplumun gelişiminde dinden faydalanılması gerektiği söylenebilir. Bu durum farklı dinlerin öğretimi açısından da aynıdır. Lâkin Türkiye’deki sosyal yapının bir gereği olarak hangisine ne oranda öncelik verileceğine özen gösterilmelidir. Nitekim “İslâm dininin, milletimizin ruh ve ahlak kaynağı olduğunu anlamakta güçlük çekilmez. Ona karşı açılan mücadele, millet varlığına çevrilmiş silahtır.”²⁵

Görüldüğü üzere temel amaç olarak toplumsallaştırma ve kültürlemenin benimsendiği eğitimde kültür kavramı kilit kavramlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü pedagojik yaklaşımlar belirlenirken ülkenin politik durumu, sosyal yapısı gibi faktörlerin yanı sıra kültürü de belirleyici bir rol oynamaktadır. Eğitim aracılığıyla din kültürünün bireylere aktarılması da din öğretimi olarak tanımlanabilir. Genel eğitimde pedagoji ve kültür ilişkisi dolayısıyla kültürel, kültürlerarası ya da çok kültürlü pedagojik yaklaşımlardan söz edilebileceği²⁶ gibi din öğretiminde de toplumun sosyokültürel ve dinî yapısı göz önünde bulundurularak çeşitli yaklaşımlar benimsenmektedir. Türkiye açısından düşünüldüğünde ülkede hem farklı dinlere mensup grupların hem de aynı dine mensup olmakla birlikte çeşitli unsurların etkisiyle birbirinden ayrışan grupların yer alması dolayısıyla kültürel ve çok kültürlü modelin birlikte benimsenmesi düşünülebilir.²⁷ Ancak öz kültürün korunması, kültürel yozlaşma tehdidinin bertaraf edilmesi için amaçların belirlenmesinde kültürel modele ağırlık verilebilir. Böylece kültürel anlamda sağlam bir temel oluşturulduktan sonra diğer kültürlere açılarak, saygı ve hoşgörü temelinde farklı kültürlerin zenginliklerinden faydalanılarak insanî olana odaklanılabilir. Öte yandan toplumsal ve kültürel değişimin kaçınılmaz olmasından ötürü din öğretiminin kültürel amaçlarının zaman zaman güncellenmesi gerektiği söylenebilir.

Günümüz şartlarında din öğretiminde hangi kültürel amaçların be-

²³ Ramazan Diler, *Gazetelerde Din Dersi Tartışmaları* (Ankara: İlahiyat, 2020), 90-96.

²⁴ Kathleen Engebretson, “Learning about and learning from religion. The pedagogical theory of Michael Grimmitt”, *International Handbook of the Religious, Moral and Spiritual Dimensions in Education*, ed. Marian de Souza vd. (Dordrecht: Springer, 2006), 667-678.

²⁵ Topçu, *Türkiye’nin Maarif Davası*, 36.

²⁶ Okumuşlar - Bilecik, “Kültürel Din Pedagojisi”, 1281.

²⁷ Okumuşlar - Bilecik, “Kültürel Din Pedagojisi”, 1290.

nimsenmesi gerektiği meselesine gelince bu konuda birçok şey ifade edilebilir. Ancak araştırmanın kısıtlılığından dolayı çalışmada meselenin sadece ana başlıklarla ele alınması, bunlarla ilgili alt maddelerin zaman zaman çağın şartlarına uygun olacak şekilde güncellenmesi yerinde olacaktır. Bu bağlamda din öğretiminin kültürel amaçları, 1739 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu'nda yer alan eğitimin genel amaçları ve DKAB derisi öğretim programı birlikte değerlendirildiğinde kültürün tanıtılması, benimsetilmesi, korunması ve geliştirilmesi olmak üzere dört ana başlık altında ele alınabilir.²⁸ Bu başlıklardan ilk ikisi kültürel aidiyet, diğerleri kültürel sorumluluk başlıkları altında sınıflandırılabilir. Zira kültürel aidiyet, bireyin öz kültürünü tanıyarak içselleştirmesini, kültürel sorumluluksa bu kültürü koruması ve ileri seviyeye taşıması için çalışmasını ifade etmektedir.²⁹

2.1. Kültürel Aidiyet Bilinci

Bir yere ya da gruba yoğun duygularla bağlı olmak, kendisini ona mensup hissetmek şeklinde anlaşılabilen aidiyet, bireyin en temel ihtiyaçlarından biridir. Öyle ki Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisinde fizyolojik ve güvenlik ihtiyaçlarından sonra ait olma gereksinimi bulunmaktadır.³⁰ Bu nedenle hiyerarşinin alt basamaklarındaki gereksinimleri karşılayabilen her birey doğal olarak bu ihtiyacını da karşılamak isteyecektir. Bu bağlamda bireyin kendisini ailesine, memleketine, vatanına, toplumuna ya da olumsuz anlamda düşünülecek olursa çeşitli ideolojik guruplara ait hissetmesi mümkündür. Öte yandan bireyin *kendini gerçekleştirme* sürecinde yaşadığı toplumda öteden beri yer eden kültüre aidiyet duygularıyla bağlanmasının da mühim bir gereklilik olduğundan bahsedilebilir. Ancak günümüzde özellikle değişime açık olunan gençlik döneminde birey, küreselleşmenin etkisiyle farklı kültürlerle etkileşimde bulunabilir. Bunun sonucunda farklı kültürlere sempati duyarak ve toplumun kültürünü beğenmeyerek yaşadığı toplumun bir parçası olmaktan kaçınabilir, toplumuyla çatışabilir.

İdeal bir din öğretiminde bireyin kendini gerçekleştirmesine (kemalemesine) ve donanımlı bir şekilde hayata hazırlanmasına katkı sunmak amaçlanır. Bu nedenle onun kültürel ihtiyaçları ve bu ihtiyaçlarını karşılamaya çalışırken karşılaşılabileceği problemleri din öğretimi progra-

²⁸ METK, md. 2/1; MEB, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*, 8.

²⁹ Yiğit - Koca, "Din Öğretiminde Kültürel Aidiyet ve Sorumluluk Bilinci Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği", 112-114.

³⁰ Abraham Harold Maslow, *Motivation and Personality* (New York: Harper and Row, 1970), 35-47.

mının hedef, içerik, süreç ve ölçme değerlendirme öğeleri geliştirilirken göz ardı edilemez. Bu, birey ve toplum için hayati bir gerekliliktir. Zira inanç ve değerlerin kültürün özüne sirayet etme potansiyeli bulunduğu için kültürel aidiyet bilincinin kazandırılmasında din öğretimi önemli bir role sahiptir.

Din öğretiminde öğrencilere kültürel aidiyet bilincinin kazandırılabilmesi, toplumun kültürünü onlara tanıtmak ve benimsetmek olmak üzere iki aşamada mümkün olacaktır.

2.1.1. Kültürü Tanıtma Amacı

Toplum, salt maddî çıkar ve amaçlardan meydana gelen bir oluşum değildir. Zira toplum müşterek inançlar, manevî değerler ve kültür zemininde bir araya gelen insanların meydana getirdiği bir teşekküldür. Bu teşekkülün temelini atan değerlerin başındaysa din ve dine bağlı değerler sistemi gelmektedir.³¹ Türk toplumunun tarihine bakıldığında ecdadın farklı coğrafyalarda farklı kültürlerle etkileşime girdiği, karşılaştığı kültürlerde bulunan unsurları özüne uygun bir şekilde sentezleyerek asırlar boyunca köklü değerler ürettiği, böylece yeni kuşaklara değer yüklü zengin bir kültürel miras bıraktığı görülmektedir. Bu bağlamda özellikle İslâm kültürünün Türk toplumunun millî kültürü üzerinde parlak yansımalarının bulunduğu söylenebilir.

Günümüze bakıldığında kişilerarası ilişkilerde sosyal ve ahlakî kurallardan uzaklaşılması, genel menfaat yerine bireysel çıkarların ön plana alınmaya başlanması, yavaş fakat sürekli bir şekilde gerçekleştiği iddia edilen ahlakî çöküntünün baş göstermesi gibi nedenlerden ötürü toplumda genel anlamda öz kültürlerine layıkıyla bağlı kalan bireylerin azaldığı ifade edilebilir.³² Bu durumun elbette pek çok nedeni bulunmaktadır. Ancak en önemli nedenlerden birisi onlara öz kültürün nitelikli olarak aktarılamaması olabilir. İşte geçmişle gelecek arasında sağlıklı, uyumlu ve güçlü bir bağ kurabilen millî benliğini kaybetmeyen nesiller yetiştirilebilmesi maksadıyla din öğretiminde kültürel mirasın tanıtılması, İslâm medeniyetinin birikiminin yeni kuşakların gözleri önüne serilerek günümüzde yaşayan ecdadın torunları için ilham kaynağı olması elzemdir.

Kültürün tanıtılması, bireylere kültürel ve kültürlerarası yetkinlik kazandırılmasının ilk adımudur. Öte yandan öz kültürün ve kök değerlerin muhtevasının doğru yöntemlerle genç nesle aktarılması kültürel yaban-

³¹ Bulut, "Okulda Din Öğretiminin Toplumsal Temeli ve İşlevleri", 27.

³² Özlem Uygur - Süleyman Doğan, "Ahlakî Çöküşe Bir Çözüm Önerisi Olarak Türk İslam Ahlakı", *IX. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*, ed. Mustafa Sürün (İstanbul: YECVA, 2019), 196; Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, 31.

çalışmayı engelleyebilir,³³ evrensel ahlakî değerlere ulaşılması için katkı sağlayabilir. Nitekim bu amaca ulaşılması için öncelikli olarak toplum, kendi kültürünün kök değerlerini tanımalıdır.³⁴ Öyleyse kültürün öğrencilere aktarılması sadece belli ders ya da konularda değil, öğretim faaliyetlerinin bütününde en temel amaç olarak kabul edilmeli ve bunun gereği yapılmalıdır. Bu amaçla okul çatısı altında toplumun kültürel kimliğinin tanıtılması için öğrencilerin meraklarının canlı tutulması sağlanmalı, bunun için çeşitli etkinliklere başvurulmalıdır.

Konuya din öğretimi açısından bakıldığında din ve kültür arasındaki güçlü bağlar dolayısıyla eğitimin bu boyutunda tanıtımı yapılacak muhtevanın oldukça zengin olduğu söylenebilir. Bu nedenle din öğretimi faaliyetleri yürütülürken müfredatta bulunan çeşitli konular aracılığıyla toplumun kültürel kimliğiyle bağlantı kurulabilir, kültürel mirasın özellikle manevî unsurları öğrencilere tanıtılabilir. Bununla birlikte din öğretiminde kültürel mirasın daha da zenginleştirilmesi amacıyla yer yer farklı kültürlerde emsal teşkil eden kültür örüntülerinin tanıtımı da yapılabilir.

2.1.2. Kültürü Benimsetme Amacı

Eğitimin toplumsallaştırma ve kültürleme amacına erişilmesi bireye sadece yaşadığı toplumun kültürünün tanıtılmasıyla mümkün değildir. Bunun yanı sıra millî ve manevî değerler, bireylerin sahiplenebileceği bir şekilde öğretilmeli, böylece toplumun onları içselleştirerek öz kültürüne bağlı kalması sağlanmalıdır. Nitekim bireyin yaşadığı sosyal çevreye uyumlu bir kişilik geliştirmesi için toplumsal normları öğrenmesi ve öz benliğine yerleştirmesi zorunludur.³⁵ Ancak günümüz Türkiye'sinde yürütülen öğretim faaliyetlerinde bu amacın daha çok teoride, yani yazılı metinlerde kaldığı, pratiğe istenen oranda yansımadağı gözlenmektedir. Bu tezi destekleyen bir araştırmaya göre öğretmenlerin %75 gibi yüksek bir oranı öğretim sürecinde toplumsallaştırma ve kültürleme görevlerini yeterince icra etmedikleri gibi böyle bir sorumluluklarının varlığından bile bihaberdir.³⁶

Meseleye din öğretimi açısından bakılacak olursa öğretim programlarında kültürel becerilerin kazandırılmasıyla ilgili gereken vurgu yapıldığı

³³ Hacı Ömer Özden, "Bir Ahlak Problemi Olarak Yabancılaşma ve Yahya Kemal", *İlahiyat Akademi* 2/3 (Eylül 2016), 110.

³⁴ Uygur - Doğan, "Ahlaki Çöküşe Bir Çözüm Önerisi Olarak Türk İslam Ahlakı", 195-196.

³⁵ Zeki Arslantürk, "Sorumluluk Şuurunun Sosyo-Kültürel Arkapları", *Kur'an-ı Kerim'de Mes'ûliyet (Kaynağı, Sınırları, Sonuçları)*, ed. Bedreddin Çetiner (İstanbul, 2006), 329.

³⁶ Hasan Çelikkaya, "Öğretmenlerin Kültürleme ve Sosyalleştirme Etkileri Üzerine Bir Araştırma", *Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 26/26 (2007), 27-28.

görülmektedir. Ancak mevcut ders kitaplarının satırlarına göz gezdirildiğinde toplumu ayakta tutan, ahlakî bilinçlenmeyi sağlayan birtakım değerlere yer verildiği görülmekle birlikte bunların büyük oranda bilişsel düzeyde ele alındığı dikkatten kaçmamaktadır. Nitekim ders kitaplarının içeriği hazırlanırken benimsenen genel eğilim, ilgili değerlerin sözlük anlamı ve tanımının yapılması, akabinde birkaç ayet ya da hadisle İslâm dininin o değeri teşvik ettiğinin ifade edilmesi ve faydalarının kısaca dile getirilmesi şeklindedir.³⁷ Konuyla ilgili yapılan bir araştırma DKAB derslerinde ahlakî değerlerle ilgili duyuşsal öğrenmelerin amaçlandığı kazanımların müfredatta yer alan toplam kazanımların sadece %3 gibi çok az kısmını oluşturduğunu ortaya koymuştur.³⁸ Böyle bir durumun değerlerin ne anlama geldiği bilinse de öğrencilerin karakterlerinde iz bırakmamasına, pratik hayatta bildikleriyle çelişen davranışlar sergilemelerine neden olabileceği gözden kaçırılmamalıdır.

Kültürel değerlerin benimsenmesinden yoksun olan bir öğretim, geleceğin teminatı olan gençlere karakter yerine sadece hüner verecektir.³⁹ Bu da meslekî anlamda bir başarı sağlasa bile muhtemelen o mesleğin icra edilmesi sırasında etik kaygıların yeterince düşünülmemesine, mesleğin sadece gelir kapısı gibi görülmesine yol açacaktır. Öte yandan kültürel değerler özverili bir şekilde toplum yararına çalışmayı teşvik ederek toplumların gelişmesine katkı sağlamaktadır. Bu değerlerin aklın yanında kalbe de hitap ederek çağın insanının manevî anlamda ilerlemesine katkı sağlama potansiyeli bulunan dinden yararlanılarak bireylere aktarılması, sosyal hayatın barış, güven ve huzur ortamında sürdürülebilirliğini tehdit edebilir. Çünkü din, toplumun birlik ve beraberlik içerisinde kenetlenmesini telkin eden önemli bir vasıta olarak görülebilir.

Güçlü toplumların temelinde manevî birlik ruhu bulunmaktadır. Bu ruhun Türk toplumundaki karşılığının İslâm dini olduğu söylenebilir. Bu nedenle din öğretiminde toplumun teşekkülünde önemli bir rol icra eden İslâm'ın manevî bütünleşmenin korunup güçlendirilmesinde oynadığı etkin rolden faydalanılmalıdır.⁴⁰ Zira İslâm'ın yetiştirmek istediği ahlaklı, vatansever, toplum yararına çalışmaya istekli insan tipiyle Türk eğitim sisteminin amaçları arasında benzerlikler bulunmaktadır.

³⁷ Sadullah Macit, *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 7* (Ankara: FCM Yayıncılık, 2020), 55-83; Veli Karataş (ed.), *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı* (Ankara: MEB Yayınları, 2019), 86-101; Suna Akkurt (ed.), *Anadolu İmam Hatip Liseleri Temel Dini Bilgiler Ders Kitabı* (Ankara: MEB Yayınları, 2019), 74-143.

³⁸ İbrahim Turan, "Gençlik Döneminde Görülen Ahlakî Sorunlar Karşısında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Yeri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 290.

³⁹ Topçu, *Türkiye'nin Maarif Davası*, 43.

⁴⁰ Bulut, "Okulda Din Öğretiminin Toplumsal Temeli ve İşlevleri", 35.

İslâm'a göre "Tedib edebinin nefiste zaptedilmesi ve bizzat kişi tarafından hazmedilmesidir."⁴¹ Din öğretiminde bu çizgi üzerinde Osmanlı ve öncesi dönemlerde tecrübe edildiği gibi İslâm'ın akılcı, hoşgörülü ve bilimi destekleyen anlayışı temelinde işlenen kök değerleri vasıtasıyla toplumdaki farklı grupların tamamına hitap edilebilir. Bu nedenle Türk-İslâm kültürünün zengin mirasının unutulmaya terk edilmemesi, din öğretimi aracılığıyla gençliğin karakterine işlenmesi için çalışılmalıdır. Böylece bireyin kültürlenme yoluyla toplumsallaşması sağlanarak güçlü bir toplumun tesis edilmesi için dinden faydalanılmalıdır.

1.2. Kültürel Sorumluluk Bilinci

Sorumluluk, bireyin kendi eylemlerinin ve yetki alanına giren herhangi bir durumun farkında olması, hayat sürecinde yaptığı tercihlerinin sonuçlarını üstlenmesidir.⁴² Sosyal ve kültürel sorumluluksa kişinin yaşadığı toplumun menfaatlerini düşünerek toplum yararına gönüllü olarak çalışması ya da toplum tarafından benimsenen kültürün korunup geliştirilmesi için çaba göstermesi gerektiğinin bilincinde olması, bu konuda severek ve isteyerek görev alması şeklinde ifade edilebilir.

Bir toplumda yaşayan bireylerin sosyal ve kültürel sorumluluk bilinci kazanması, dünyaca önemsenen sosyal ve ekonomik kalkınma amacına erişilmesi için olmazsa olmaz şartlardan biri olarak görülebilir.⁴³ Nitekim böyle toplumlarda bireysel çıkarlardan ziyade toplumun menfaati ön planda tutulacak, ortaya çıkan sosyal sorunlar birlik beraberlik şuuruyla hareket edilerek daha kısa vadede çözüme kavuşturulabilecek, bu durum toplumun maddî ve manevî refah düzeyinin yükselmesi için önemli katkı sağlayacaktır. Bu nedenle birey ve toplumun ihtiyaç ve beklentilerinin gözetildiği eğitim kurumlarında bireylere sosyal ve kültürel sorumluluk şuurunun kazandırılması için gerekli yapılandırmaların sağlanması elzemdir.

Eğitimde bireylere sosyal ve kültürel sorumluluk bilincinin kazandırılması milletlerin geleceğinin teminatı olarak düşünülebilir. Zira bilgi toplumu olma yolunda önemli adımların atıldığı küreselleşme süreci dolayısıyla ortaya çıkan kültürlerarası rekabette başka kültürlerin hegemonyası altına girmeden, öz kültürüne bağlı olarak onurlu bir şekilde yaşanabilmesi ancak toplumda kendi kültürel kimliğinin ve sorumluluklarının bi-

⁴¹ Syed Muhammad Naquib Al-Attas, "İlmin Yozlaşması ve Fikri Çözünme Meselesi", çev. Bülent Nuri, *Journal of Islamic Research* 7/3-4 (1994), 218.

⁴² Yener Özen, *Sorumluluk Eğitimi* (Ankara: Vize Basın Yayın, 2015), 9.

⁴³ Mehmet Ali Çalgan, "İslâm'da Toplumsal Sorumluluk Şuuru ve Günümüzde Toplum İçin Önemi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (Mart 2015), 39.

lincinde olan, iyi eğitilmiş kitlelerin varlığıyla mümkün olacaktır.⁴⁴ Çünkü kültürel yabancılaşma ve yozlaşma tehdidiyle mücadele edebilecek güçlü bir toplumsal doku ancak bu sayede meydana getirilecektir.

Sosyal dokunun güçlendirilmesinde din, toplumu bir araya getirerek bireylerin yardımlaşma ve dayanışma içerisinde kenetlenmesini sağlayan bir çimento vazifesi görebilmektedir. Dinin, bireyin tutum ve davranışlarına olan tesiri ve dinle kültür arasındaki etkileşim düşünüldüğünde toplumda sosyal ve kültürel sorumluluğun kazandırılmasında din öğretimine önemli görevler düştüğü anlaşılabilmektedir. Çünkü sorumluluk bir değerdir ve halk kültüründe değerlerin kaynağı büyük oranda dinî inançlar olarak görülmektedir. Öte yandan dinî normlar kalıcı iken diğer toplumsal ve kültürel normlar daha çabuk değişebilir.⁴⁵ Bu durum toplumda köklü değerlerin yerleşmesi için dinî öğretilerden yararlanılması gerektiğini göstermektedir.

Bilindiği üzere Türk toplumunda kabul gören İslâm dininin önemli bir prensibi, bireysel ve toplumsal anlamda değerlendirilebilecek olan sorumluluk şuurudur. İslâm'ın bu öğretilerinden faydalanılarak bireyin ilgisi topluma yönlendirilebilir. Böylece günümüz toplumlarında sıkça karşılaşılabilen bireyselliğin ve bencilliğin yaygınlaşması, yoksulluk, yolsuzluk, az gelişmişlik, zulüm, adaletsizlik, diyalog eksikliği gibi sosyal sorunlarla⁴⁶ mücadele etme konusunda bilinçli bireyler yetiştirilmesi için din öğretimi etkin bir rol üstlenebilir. Öyleyse sosyal ve kültürel sorumluluk bilinci taşıyan, bunu benliğine yerleştirerek kalıcı hale getiren, bu şuurla öz kültürün korunması ve geliştirilmesi için çaba sarf eden bireylerin yetiştirilmesi din öğretiminin en temel amaçlarından biri olmalıdır. Öte yandan bu amacın sadece teoride ve yazılı metinlerde kalmaması, yani pratiğe yansımaları için çalışılması millî bir görev olarak addedilmelidir.

2.2.1. Kültürü Koruma Bilinci Kazandırma Amacı

Kültürün korunması ifadesiyle ne kastedildiğinin anlaşılabilmesi için öncelikle yabancılaşma ve yozlaşma kavramlarının ele alınması gerekmektedir. Sosyolojik birer terim olan bu kavramların ilk bakışta anlamca birbirine benzediği düşünülse de araştırıldığında birebir örtüşmedikleri anlaşılmaktadır. Toplumsal açıdan ele alınacak olursa yabancılaşma, bir toplumun kendine özgü yaşayış biçiminin, kültürel değerlerinin tedrici

⁴⁴ Erkan Perşembe, "Küreselleşme Kültürü ve Eğitimin İşlevi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20-21 (Mart 2005), 101.

⁴⁵ Arslantürk, "Sorumluluk Şuurunun Sosyo-Kültürel Arkapları", 360.

⁴⁶ Çalğan, "İslâm'da Toplumsal Sorumluluk Şuuru ve Günümüzde Toplum İçin Önemi", 27.

olarak değişmesi sonucunda farklı bir yapıya bürünmesi demektir.⁴⁷ Yozlaşmaysa bir toplumun tabiatındaki iyi özellikleri yitirmesi, manevî niteliklerinden uzaklaşması, özünü kaybetmesi, orijinalliğinin bozulması, dejenerasyon şeklinde anlaşılabilir.⁴⁸ Bu tanımlardan hareketle kültürü korumak, bir toplumun tarihsel süreçte kendisine has olarak ürettiği kültür örüntülerinin kültürel yabancılaşma ve yozlaşma tehlikelerine karşı muhafaza edilmesi şeklinde anlaşılabilir.

Kültürel yabancılaşma ve yozlaşma, her ne kadar hiçbir toplumun istemeyeceği bir durum olsa da küreselleşmeyle birlikte toplumların bu yıkıcı cereyanların ağına düşmesinin daha da kolaylaştığı söylenebilir. Küreselleşme sürecinde iletişim imkânlarına ulaşmanın kolaylaşmasıyla birlikte belki genel anlamda toplumların birbirini etkilediği ve birbirinden etkilendiği düşünülebilir. Ancak küreselleşmeyle birlikte bazı kültürlerin öne çıkarak hâkim kültür konumuna geldiği, diğer toplumlara kendi kültürünü bilinçli ya da bilinçsiz olarak dayattığı bilinmektedir. Bu bağlamda Batı toplumlarının ekonomik anlamdaki cazibesinin de etkisiyle dünyanın merkezi haline geldiği söylenebilir.⁴⁹ Bu bakımdan dünya çapında meydana gelen toplumsal hareketlilik incelendiğinde özellikle Amerikan kültürünün yaşamın çeşitli alanlarında kültürel hegemonyasını tesis ederek, küresel ölçekte kendisini evrensel kılma başarısını göstererek egemen kültür haline geldiği görülmektedir.⁵⁰

Günümüzde Türk toplumunun yaşadığı tecrübelerden hareketle Batı'nın hâkim kültür olmasının geleneksel kültürler üzerinde olumsuz etkiler meydana getirdiği ifade edilebilir. Nitekim 19. yüzyıldan itibaren Batılı yaşam tarzına dair kodların Osmanlı toplumunda görülmesiyle birlikte ilerleyen süreçte bireyselleşme ve özgürleşme eğilimi baş göstermiştir. Bu eğilim, özgürlüğü engellediği ya da kısıtladığı düşünülen değerlerin sorgulanmasına yol açmış, bu nedenle örf, adet, gelenek, görenek, kültür ve kaynağını dinden alan toplumsal normlar tartışmaya açılmıştır. Bu durum toplumun kültürel değerlerinde Batılı yaşam tarzından etkilenilerek büyük çaplı değişiklikler meydana gelmesine neden olmuştur.⁵¹ Bütün bu olup bitenler modern toplumlarla beraber Batılılaşma adı altında Türkiye

⁴⁷ Özden, "Bir Ahlak Problemi Olarak Yabancılaşma ve Yahya Kemal", 102.

⁴⁸ Güncel Türkçe Sözlük, "Yozlaşma" (Erişim 10 Nisan 2020).

⁴⁹ Hassan Hanafi, "İslam ve Batılılaşma", çev. Yaşar Gedikli, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 498.

⁵⁰ İhsan Çapçıoğlu, "Küreselleşme, Kültür ve Din", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/2 (2008), 167.

⁵¹ Geniş bilgi için bk. Jean M. Twenge, *Ben Nesli*, çev. Esra Öztürk (İstanbul: Kaknüs Yayın, 2013), 31-34.

de dahil olmak üzere geleneksel toplumlarda da kültürel anlamda kitlesel bir değişime neden olmuştur.⁵²

Günümüzde birçok toplumda Batılılaşma, modernlik ve çağdaşlaşmayla aynıleştirilmiş, bu yanlış algının etkisiyle Batılı yaşam tarzı kitle iletişim araçları, eğitim, kültür gibi bütün sosyal tabakalara nüfuz etmeye başlamıştır. Oysaki halk kültüründe ateizm, anarşizm, materyalizm, hegemonya, ırkçılık, sömürge, kapitalizm ve anti-İslâm gibi anlamlara gelen Batılılaşma, çağdaşlaşmadan oldukça farklı ve kültürel yabancılaşma ve yozlaşmaya neden olabilen bir olgudur.⁵³ Zira Batılılaşma, düşünce, davranış ve yaşantı şeklinde Avrupalılara benzeme; çağdaşlaşmaysa yaşanan çağın icap ve şartlarına uyma, zamanın gereklerine göre hareket etme anlamına gelmektedir. Bu nedenle bilim ve teknolojiye Batılılaşmalı, Avrupa'ya uyulmalı, sosyal hayatta ve beşerî davranışlardaysa din ve ahlaka, geleneğe ve göreneğe tabi olunmalıdır.⁵⁴ Aksi taktirde toplumda değişime açık olmaları dolayısıyla başta gençler olmak üzere kendi kültürüne yabancılaşan bireylerin yaygınlaşmasıyla birlikte toplumun varlığını tehdit eden toplumsal çözülme ve kültürel yozlaşma, telafisi mümkün olmayan boyutlara ulaşabilir ki bu durum bir *kültür kıyımı* olarak değerlendirilebilir.

Toplumda kültürel yabancılaşma ve yozlaşmanın baş göstermesine neden olan bir unsurun da medya olduğu söylenebilir. Nitekim medya, özellikle genç kuşağı kısıncı altına alarak toplumun kültürel değerlerden uzaklaşmasına sebep olabilmektedir. Buna göre medya, toplumun benimsediği geleneksel değerlerin çağ dışı olarak görülmesine neden olmakla birlikte film izlemek, bilgisayar oyunları ile meşgul olmak, sosyal medyada vakit geçirmek gibi şeylere gereğinden fazla vakit ayrılmasına neden olabilmektedir. Bu durum toplumdaki bireylerin boş zamanlarını kültürel gelişime katkı sağlayacak şekilde değerlendirilmesine mâni olmaktadır.⁵⁵ Bütün bu olup bitenlere eğitim kurumlarının göz yumması beklenemez. Zira toplumun bu husustaki cehaleti ve bilinçsizliği ancak nitelikli bir eğitimle ve ilim tahsil eden bireylerin yaygınlaştırılmasıyla giderilebilir. Bu konuda özellikle din öğretimine önemli görevler düşmektedir.

Din öğretiminde kültürün korunmasını amaç edinen *kültür muhafızı*

⁵² Günay, "Çağdaş Türkiye'de Din, Toplum, Kültür, Gelenek ve Değişme", 3.

⁵³ Hanafi, "İslam ve Batılılaşma", 497.

⁵⁴ Osman Eskicioğlu, "Batılılaşma Anlamındaki Çağdaşlaşmanın İslam Hukuku Açısından Değerlendirilmesi", *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslam*, ed. Mehmet Demirci (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 51.

⁵⁵ Kamil Şahin, "Kültürel Yozlaşmaya Neden Olan Bir Unsur Olarak Televizyon", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 273; Çelik - Babaoğlu, "Üniversite Öğrencilerinin Yabancılaşma Düzeyi", 422.

bir neslin yetiştirilmesi için dinin gücünden faydalanılabilir. Zira nitelikli bir din öğretimi aracılığıyla bireyin davranışlarında otokontrol kazanması sağlanabilir ve kültürel değerler toplumun bireylerine benimsetilebilir. Böylece din öğretimi toplumda sosyal düzenin, kültürel değerlerin korunması için etkin bir rol oynayabilir. Çünkü dinin sosyal ve kültürel değişimi sınırlandırma, engelleme ya da değişim olumlu yönde destekleme potansiyeli bulunmaktadır.⁵⁶ Bundan ötürü profesyonel bir din öğretiminin kültürel yabancılaşma ve yozlaşmayı yavaşlatabileceği söylenebilir. O halde din öğretiminde yeni neslin zihinlerine ve vicdanına kültürü korumanın millî ve ahlakî bir görev olduğu bilincinin yerleştirilmesi hedeflenmelidir.

2.2.2. Kültürü Geliştirme Bilinci Kazandırma Amacı

Hiçbir toplum durağan bir yapıya sahip olamaz. Doğası gereği bütün toplumlar için değişim kaçınılmazdır. Yani herhangi bir toplumda değişimin yokluğundan ziyade hızındaki farklılıktan bahsetmek daha doğrudur. Sosyal değişim adı verilen bu süreç, kültürleri de derinden etkiler. Nitekim bu süreçte toplumca benimsenen normların, değerlerin, örf ve adetlerin bir bölümü yapı değiştirirken bir bölümü tamamen ortadan kalkabilir.⁵⁷ Değişim kaçınılmaz olduğu için değişime karşı direnmek doğru değildir. Burada esasen önemli olan husus değişimin gerileme mi yoksa gelişme mi olarak nitelendirilebileceğidir. Bu durum kültürün çeşitli unsurları açısından farklı şekillerde değerlendirilebilir. Çünkü sosyal değişim, kültürel unsurların bir kısmını olumlu anlamda, bir kısmını da olumsuz anlamda etkileyebilir. Bu bakımdan düşünüldüğünde kültürün maddî unsurlarıyla manevî unsurları arasında gelişme ve ilerleme açısından her zaman bir uyum ve dengeden bahsetmek güçtür. Çünkü aynı toplum içerisinde maddî sahada ilerleme meydana gelirken manevî sahada bir gerileme baş gösterebilir ki buna toplumsal çözülme adı verilir.

Dünya çapında son yıllarda meydana gelen değişime bakıldığında birçok toplum odak noktasının teknolojik anlamda ilerleme olduğu izlenimi ortaya çıkmakta, maddî alandaki gelişmelerin topyekûn anlamda bir kalkınmaya vesile olacağı düşünülebilmektedir. Oysaki herhangi bir toplumda sadece maddeye dayalı bir yaşam söz konusu olamayacağı için gelişmenin yalnızca maddî olanla, ilerlemenin gözle görülebilir, elle tutulabilir olanla aynileştirilmesi büyük bir hatadır.⁵⁸ Çünkü kültürel anlamda

⁵⁶ Meredith B. McGuire, *Religion: The Social Context* (California: Wads Wordth Publishing Company, 1987), 196; Günay, "Çağdaş Türkiye'de Din, Toplum, Kültür, Gelenek ve Değişim", 5.

⁵⁷ Arslantürk, "Sorumluluk Şuurunun Sosyo-Kültürel Arka planı", 354.

⁵⁸ Muhammed Enes Topgül, "Kutsalsız Yollar: Dünyevileşme Örneği", *Eskiye* 14 (Eylül 2009),

dengeli ve sağlıklı bir gelişme ancak madde-mana bütünlüğünün gözetilmesiyle mümkündür. Nitekim değerlerden yoksun, bireyleri doğruyu ve iyiyi yapmaya yönelten vicdan denilen güdüden bîhaber olan toplumların teknolojiye hâkim olması kendileri de dahil olmak üzere insanlık için büyük bir tehdit olarak görülebilir.

Bir ülkenin kalkınması ve uyumlu bir toplumsal yapıya kavuşması için bilgili ve becerili insanların yetiştirilmesi kadar sahip olduğu bilgi ve becerileri vatanının, milletinin, insanlığın yararına kullanma bilinci taşıyan millî ve insanî duygusu kuvvetli nesillerin yetiştirilmesi de şarttır. Bundan ötürü teknolojinin topluma ve insanlığa yararlı olabilmesi için millî ve insanî değerlerle yoğrulması gerekir.⁵⁹ Bu bilincin bireylerin zihnine yerleşerek davranışlarına yansımaları nitelikli bir eğitim yoluyla sağlanabilir. Özellikle profesyonel bir din öğretimi, bu amaca erişilmesi için önemli bir katkı sağlayabilir. Bunun için din öğretimi faaliyetleri yürütülürken İslâm medeniyetinin birikiminden yararlanarak kültürel mirasa katkı sağlayacak, mevcut değerlerin güçlenmesi ve zenginleşmesi için sorumluluk alacak, ihtiyaca göre sanal yaşam alanı gibi daha önce var olmayan ortamlarda benimsenmek üzere yeni değerler üretebilecek niteliklere sahip bir neslin yetiştirilmesi temel amaç olarak kabul edilmeli ve bunun gereği yerine getirilmelidir.

Toplumun ve kendisine özgü kültürünün tarihe karışmaması için yeni değer üretebilen bireylerin yetiştirilmesi⁶⁰ ve onların yaşadığı toplumun kültürünü ileri seviyelere taşımaya yönlendirilmesi sosyal bir ihtiyaçtır. İşte bu sebeptir ki din öğretiminde toplum içindeki ve dışındaki kültürlerle etkileşime girebilme kapasitesini ifade eden kültürel zekânın⁶¹ geliştirilmesine yönelik strateji, yöntem ve tekniklere başvurulması önem taşımaktadır. Bu bağlamda derslerde öğrenciler kültür üzerine düşündürülebilir, onların karşılaştırma, çıkarımda bulunma, problem çözme gibi üst düzey zihinsel becerilerine hitap edilerek mevcut kültürü incelemeleri, eleştirmeleri ve geliştirmeleri için rehberlik edilebilir. Zira kültürel miras, cansız, kapalı, durağan bir yığın ya da bireyin kayıtsız şartsız uymak zorunda olduğu bir olgu olarak değil, üzerinde çalışılarak anlaşılması, problem çözmede kullanılması, geliştirilmesi gereken bir unsur olarak görülmelidir.⁶²

52.

⁵⁹ Çelikkaya, “Öğretmenlerin Kültürleme ve Sosyalleştirme Etkileri Üzerine Bir Araştırma”, 45.

⁶⁰ Osman Eğri, “Eğitimin Genel Amaçları Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 274.

⁶¹ Mustafa İlhan - Bayram Çetin, “Kültürel Zekâ Ölçeği'nin Türkçe Formunun Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 29/2 (Nisan 2014), 95.

⁶² Selçuk, “Teorik ve Pratik Açmazlarıyla Kültürel Miras Öğretimini Sorgulayan Bir Deneme”,

Din öğretimi, öğrencilerin kültürel unsurlara körü körüne bağlanmalarının da önüne geçmelidir. Çünkü kültürel mirasın her zaman ve her koşulda hatasız ve rasyonel olması beklenemez. Toplumsal normların bazıları bilimle çatışarak gelişime engel olabilir.⁶³ Böyle bir durumda yanlış olanların ayıklanarak bertaraf edilmesi ve olumlu olanların alınarak geliştirilmesi toplumun sorumluluğudur. Bu sorumluluk bilinci başta din öğretimi olmak üzere ancak eğitim yoluyla onlara kazandırılabilir. Öyleyse din öğretiminde sosyal yaşamla bağ kurulmalı, öğrencilerin kendi kültürel kaynaklarının gücü hakkında farkındalık kazanarak, ahlakî ve insanî olana yönelerek kültürel mirasa katkı sağlamaları desteklenmelidir.

Sonuç

Kültürel yabancılaşma ve yozlaşma milletlerin toplumsal varlığını devam ettirmesini engelleyen, evrensel boyutlara ulaşan bir sorundur. Öyle görülüyor ki bu gidişata bir şekilde dur denilmezse toplumsal çöküş bir salgın hastalık gibi tüm dünyayı saracak ve insanlığı müşkil bir duruma sokacaktır. Hal böyle iken insanlığın bu girdabın içinden kurtuluşu için eli kolu bağlı bir şekilde mucize beklemesi, kurtuluşu salt maddî gelişimde araması makul bir çözüm yolu değildir. Bu sorunla bütün toplumların kendisine özgü yöntemlerle millet olarak mücadele etmesi, öz kültürlerine sahip çıkması gerekmektedir.

Kültürel yabancılaşma ve yozlaşma tehdidiyle mücadele etme meselesi Türkiye özelinde ele alındığında ülkede bu amaçla eğitim öğretim faaliyetlerinden yararlanıldığı söylenebilir. Nitekim ülkenin eğitim sisteminin genel amaçları incelendiğinde kültürel aidiyet ve sorumluluk bilinci kazandırmayla doğrudan ilişkilendirilebilecek hedefler göze çarpmaktadır. Lâkin söz konusu amaçların pratiğe istenen oranda yansıdığını söylemek oldukça güçtür. Bunun nedeni meseleyle ilgili paydaşların söz konusu hedefler hakkında yeterince farkındalık kazanmaması olabilir.

Türk kültürünün teşekkülünde dinî inanç ve değerlerin yadsınamaz bir rolünün bulunmasından dolayı din öğretimiyle ilgili paydaşların bu hususta farkındalık kazanarak sorumluluk üstlenmesi ayrı bir önem taşımaktadır. Ancak küreselleşmeyle birlikte çok kültürlü yaşam alanlarının genişlemesinden kaynaklı olsa gerek ki din eğitimi alanıyla ilgili literatüre bakıldığında kültürlerarası öğretimle ilgili çalışmalar alan yazında daha fazla yer işgal ediyor gibi görülmektedir. Oysaki gelişen ve değişen şartlar gereği farklı kültürlere mensup bireylerin varlığı elbette görmez-

258.

⁶³ Arslantürk, "Sorumluluk Şuurunun Sosyo-Kültürel Arkaplamı", 330.

den gelinemez. Ancak çok kültürlü eğitimin ölçüsüzce işletilmesiyle toplumun öz kültürü de feda edilemez. Öte yandan öncelikle kültürel yetkinlik kazandıramayan bir öğretim aracılığıyla kültürlerarası yetkinlik kazandırma amacına erişilmesi de beklenemez. Zira kendi kültürünü bile yeterli ölçüde tanıyamayan bir kişinin başka kültürlerle empati, saygı ve hoşgörü çerçevesinde sağlıklı bir etkileşimde bulunabilmesi oldukça zordur. Bu değerlendirmelerden sonra araştırmanın sonuç ve önerileri şu şekilde ifade edilebilir:

- Öğretimde toplumsal değerlerin kazandırılmasına öncelik verilerek eğitim sisteminin akademik başarı üzerine odaklanan bir yapı üzerine kurulması, kültür ağacının kökünün kurutulmasına benzetilebilir. Dinin kültürün teşekkülündeki tesiri dolayısıyla din öğretimi aracılığıyla millî kültür ağacının kökleri beslenebilir ve kuruyan, bozulan, işlevselliğini yitirmiş dalları budanarak toplumun ileri seviyelere taşınması için önemli katkı sağlanabilir.

- Eğitimde bireylere kültürel yetkinlik kazandırılması uzmanlık gerektiren bir iştir. Üstelik halihazırdaki sosyal değişimin hızından dolayı söz konusu yetkinliğin kazanılması için her geçen gün yeni bilgi ve becerilere ihtiyaç duyulabilmektedir. Bu nedenle bireyin gelecekte ihtiyaç duyacağı bilgi ve becerileri uzman desteğine gerek duymadan kendi başına kazanabilecek bir şekilde yetiştirilmesi gerekmektedir. Bunun için de din öğretiminde kültürel amaçların kazandırılmasını hedefleyen konuların işlenmesi sürecinde problem çözme becerisinin kazandırılmasına yönelik etkinliklere bolca yer verilmelidir.

- Kültürün korunması için toplumun kendi içine kapanarak dünya çapında meydana gelen değişime ve gelişime göz yumması doğru değildir. Bunun yerine diğer kültürler de yakından takip edilmeli, onların yapısındaki iyi özelliklerden faydalanılarak ya da kültürel anlamda varlığını devam ettiremeyen, başka kültürlerin hegemonyası altında yaşamlarını sürdüren toplumlardan ibret alınarak kültürün geliştirilmesi ve zenginleştirilmesi için çaba gösterilmelidir. Bu nedenle din öğretiminin kültürel amaçları güncellenirken bu husus gözden kaçırılmamalıdır.

- Din öğretiminde öğrencilere kültürel yetkinlik kazandırılmaya çalışılırken toplumun geçmişle, Kur'an ve sünnetle olan bağ koparılmalıdır. Çünkü Türk milletinin ve İslâm medeniyetinin zengin kültürel mirasında modern toplumların kültürel gelişimine rehberlik edecek ilham verici köklü değerler mevcuttur. Öte yandan Türkiye'deki din çeşitliliğinden kaynaklanan çok kültürlülüğün boyutları batı toplumlarındaki gibi değildir. Şayet öyle olsa bile öğretim faaliyetlerinde Türk-İslâm toplumunun asırlar boyu Anadolu üzerinde süregelen ortak yaşama kültürü

örnek alınarak temelinde akıl, bilim ve değerlerin bulunduğu bir kültürün teşekkülü için katkı sağlanabilir.

- Son olarak örgün öğretimin baş aktörünün öğretmenler olduğu söylenebilir. Öğretmenler öğrencilerin kültürel anlamda yetkinlik kazanmaları hususunda da mesuldür. Onlar birçok öğrencinin düşünce ve davranışlarını etkileyerek onlar için rol model olabilmektedir. Bu nedenle öğretmen yetiştiren kurumlar toplumun kültürünü temsil edebilecek bireyler yetiştirme konusunda özen göstermelidir.

Kaynakça

- Akkurt, Suna (ed.). *Anadolu İmam Hatip Lisesi Temel Dini Bilgiler Ders Kitabı*. Ankara: MEB Yayınları, 2019.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. “İlmin Yozlaşması ve Fikri Çözünme Meselesi”. çev. Bülent Nuri. *Journal of Islamic Research* 7/3-4 (1994), 215-221.
- Arslantürk, Zeki. “Sorumluluk Şuurunun Sosyo-Kültürel Arkapları”. *Kur'an-ı Kerim'de Mes'ûliyet (Kaynağı, Sınırları, Sonuçları)*. ed. Bedreddin Çetiner. 327-360. İstanbul, 2006.
- Bulut, Ramazan. “Okulda Din Öğretiminin Toplumsal Temeli ve İşlevleri”. *Sosyal Bilimler Dergisi* 7/1 (2011), 20-37. <https://doi.org/10.12780/UUSB80>
- Cebeci, Suat. “Milli Kimlik Bağlamında Din - Kültür İlişkisi”. *Akademik İncelemeler Dergisi* 3/2 (Ağustos 2014), 1-11.
- Creswell, John W. *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çev. ed. Selçuk Beşir Demir. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 3. Baskı., 2017.
- Çalgan, Mehmet Ali. “İslâm'da Toplumsal Sorumluluk Şuru ve Günümüzde Toplum İçin Önemi”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (Mart 2015), 26-43.
- Çapçioğlu, İhsan. “Küreselleşme, Kültür ve Din”. *AÜFD XLIX/II* (2008), 153-183.
- Çelik, Ejder - Babaoğlu, Emine. “Üniversite Öğrencilerinin Yabancılaşma Düzeyi”. *Ahi Evran Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 18/1 (Nisan 2017), 405-427.
- Çelikkaya, Hasan. “Öğretmenlerin Kültürleme ve Sosyalleştirme Etkileri Üzerine Bir Araştırma”. *Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 26/26 (2007), 27-47.
- Diler, Ramazan. *Gazetelerde Din Dersi Tartışmaları*. Ankara: İlahiyat, 1. Baskı., 2020.
- Eğri, Osman. “Eğitimin Genel Amaçları Açısından Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44/1 (2003), 271-291.
- Engelbreton, Kathleen. “Learning about and learning from religion. The pedagogical theory of Michael Grimmitt”. *International Handbook of the Religious, Moral and Spiritual Dimensions in Education*. ed. Marian de Souza vd. 667-678. Dordrecht: Springer, 2006.
- Eskicioğlu, Osman. “Batılılaşma Anlamındaki Çağdaşlaşmanın İslam Hukuku

- Açısından Değerlendirilmesi”. *Türkiye’nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslam*. ed. Mehmet Demirci. 51-55. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.
- Günay, Ünver. “Çağdaş Türkiye’de Din, Toplum, Kültür, Gelenek ve Değişme”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (Haziran 2001), 1-38.
- Günay, Ünver. “İktisadi Ahlak ve Din”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2006), 109-128.
- Güncel Türkçe Sözlük. Erişim 10 Nisan 2020. <https://sozluk.gov.tr/>
- Hanafi, Hassan. “İslam ve Batılılaşma”. çev. Yaşar Gedikli. *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1998), 491-499.
- İlhan, Mustafa - Çetin, Bayram. “Kültürel Zekâ Ölçeği’nin Türkçe Formunun Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması”. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 29/2 (Nisan 2014), 94-114.
- Jary, David - Jary, Julia. *Dictionary of Sociology*. Glasgow: Harper Collins Publishers, 2nd edition., 1995.
- Karataş, Veli (ed.). *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 9. Sınıf Ders Kitabı*. Ankara: MEB Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Macit, Sadullah. *Ortaokul ve İmam Hatip Ortaokulu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı* 7. Ankara: FCM Yayıncılık, 2020.
- Mark E. Mendenhall vd. *Global Management*. Oxford, UK: Blackwell Pub., 1995.
- Maslow, Abraham Harold. *Motivation and Personality*. New York: Harper and Row, 2nd Edition., 1970.
- McGuire, Meredith B. *Religion: The Social Context*. California: Wads Wordth Publishing Company, 2. Edition., 1987.
- MEB. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı (İlkokul 4 ve Ortaokul 5, 6, 7 ve 8. Sınıflar)*. Ankara: MEB Yayınları, 2018.
- METK, Millî Eğitim Temel Kanunu. *Resmî Gazete* 14574 (2 Haziran 1973). Erişim 3 Nisan 2020. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.1739.pdf>
- Namlı, Tuncer. “Kuran ve Dünyevileşme ya da Bir Dünya Görüşü Kırılması”. *Eski-yeni* 13 (Haziran 2009), 40-53.
- Okumuş, Ejder. “Toplum Bağlamında Din-Kültür Etkileşimi”. *Electronic Turkish Studies* 11/7 (2016), 269-292.
- Okumuşlar, Muhiddin - Bilecik, Sümeyra. “Kültürel Din Pedagojisi”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (Aralık 2019), 1279-1292. <https://doi.org/10.18505/cuid.589992>
- Özden, Hacı Ömer. “Bir Ahlak Problemi Olarak Yabancılaşma ve Yahya Kemal”. *İlahiyat Akademi* 2/3 (Eylül 2016), 101-112.
- Özen, Yener. *Sorumluluk Eğitimi*. Ankara: Vize Basın Yayın, 2015.
- Perşembe, Erkan. “Küreselleşme Kültürü ve Eğitimin İşlevi”. *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/20-21 (Mart 2005), 101-112. <https://doi.org/10.17120/omuifd.09839>
- Selçuk, Mualla. “Teorik ve Pratik Açmazlarıyla Kültürel Miras Öğretimini Sor-

- gulayan Bir Deneme”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/2 (1999), 255-264. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000001341
- Şahin, Kamil. “Kültürel Yozlaşmaya Neden Olan Bir Unsur Olarak Televizyon”. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2011), 243-277.
- Taylor, Edward B. *The Origins of Culture and Religion in Primitive Culture*. New York: Harper&Brothers, 1958.
- Topçu, Nurettin. *Türkiye'nin Maarif Davası*. İstanbul: Dergah Yayınları, 8. Baskı., 2012.
- Topgül, Muhammed Enes. “Kutsalsız Yollar: Dünyevileşme Örneği”. *Eskiye* 14 (Eylül 2009), 52-64.
- Tuncer, Murat vd. “Sosyal Araştırmalardaki Ölçek Bulgularına Örneklem Etkisinin Araştırılması”. *Electronic Journal of Education Sciences* 6/11 (2017), 1-10.
- Turan, İbrahim. “Gençlik Döneminde Görülen Ahlaki Sorunlar Karşısında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Yeri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 40 (2013), 271-293.
- Twenge, Jean M. *Ben Nesli*. çev. Esra Öztürk. İstanbul: Kaknüs Yayın, 4. Baskı., 2013.
- Uygur, Özlem - Doğan, Süleyman. “Ahlaki Çöküş Bir Çözüm Önerisi Olarak Türk İslam Ahlakı”. *IX. Uluslararası Din Görevlileri Sempozyumu Bildirileri*. ed. Mustafa Sürün. 195-202. İstanbul: YECVA, 2019.
- Wach, Joachim. *Din Sosyolojisi*. çev. Ünver Günay. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1995.
- Yılmaz, Hüseyin. *Din Eğitimi ve Sosyal Barış*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Yiğit, Yasin - Koca, Hüseyin Kasım. “Din Öğretiminde Kültürel Aidiyet ve Sorumluluk Bilinci Kazanma Amacına Erişim Düzeyi Ölçeği: Geçerlik Güvenilirlik Çalışması”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (Aralık 2019), 112-127. <https://doi.org/10.34085/buifd.634777>

Bir Osmanlı Entelektüelinin Bakışıyla İstanbul Şehir Hayatı (20. yüzyıl)

Istanbul City Life from the Perspective of an Ottoman Intellectual
(20th century)

Tuğba AYDENİZ

Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi Asst. Prof., Karabük University
İlahiyat Fakültesi Faculty of Theology
İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı Department of Islamic History and Arts
Karabük | Türkiye Karabük | Turkey
tubayaln@gmail.com orcid.org/0000-0002-3170-9675

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 18 Mart 2021 Received | 18 March 2021
Kabul Tarihi | 14 Haziran 2021 Accepted | 14 June 2021
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2021 Published | 30 June 2021

Atıf | Cite as:

Aydeniz, Tuğba. "Bir Osmanlı Entelektüelinin Bakışıyla İstanbul Şehir Hayatı (20. yüzyıl)
[Istanbul City Life from the Perspective of an Ottoman Intellectual (20th century)]". *Tokat
İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 9/1 (Haziran | June 2021), 347-373.
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.896733>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Istanbul City Life from the Perspective of an Ottoman Intellectual (20th century)

Abstract: Ahmed Şâfi Bey (1851-1926) is an intellectual who has been witnessed the last period of the Ottoman Empire and the first three years of the founding process of the Republic. The most striking one among the works he wrote is his work named “*Safîna al-Şâfi*”. The work consists of 18 volumes. Although it does not comply with the definitions of encyclopedia in today’s conditions, it can be considered as an encyclopedia because it deals with different subjects such as theology, history, history of Istanbul, Islamic history, literature, sufi tradition, cuisine culture, astrology, Persian and Arabic poems. However, all these subjects and issues are not classified in his work. The 16th and 18th volumes of *Safîna* provide extensive information on the history of Istanbul. In this article, the writings on Istanbul in the 16th and 18th volumes of *Safîna* were examined. In this study, the content of both volumes has been classified under several main titles according to their subjects in terms of Istanbul history. These titles are; Istanbul and Natural Disasters, Transportation in Istanbul, Ancient Historical Treasures of Istanbul, Game Animals of the City, Istanbul and Tulips. Titles have been formed under these themes. Ahmed Şâfi used and benefited from some sources in his writings on Istanbul. These sources are books and newspaper copies as written sources. In addition, his personal observations, experiences and what he heard from his environment are the sources of his writing. He focuses in his writings all the periods and many aspects of City Life. In particular, he does not approve of the changes that the city has experienced in recent times. One of these changes is in the architectural field that emerged with the effect of Westernization. The tulip era is at the beginning of the periods that he criticized the most. After that respectively, the periods in which the criticism was directed the most were the period of Abdulmecid, Abdulaziz and Abdulhamid’s reign. The main emphasis of these criticisms is the deterioration of the state, weakening of the administration, unawareness and insensitivity of the rulers to the needs of the people, the change of architectural structure of İstanbul, and the financial mismanagement and waste in the expenditures of the palace. Ahmed Şâfi Bey did not suggest, mention or write any solution for these problems he criticizes in the book but the back longing for the past days of the Ottoman Empire. According to him, the beginning of corruption follows the reign of Suleiman the Magnificent. The followed period of Suleiman had been a period of Western imitation, and unqualified administrators came to power. According to him, improvement can only be possible by returning to the ancient times of the Ottoman Empire. Ahmed Şâfi, dissatisfied with the Ottoman administration but embraced Mustafa Kemal Atatürk, the founder of the Turkish Republic, as a savior. The main concepts and terms are seen in his writing are progress (taraqqî), ancient periods (âsâr-ı qadîma), the absence of meritocratic bureaucracy (kaht-ı ricâl), advance and fall behind etc. The *Safîna* provides the opportunity to observe the changes that Istanbul has gone through. The increasing studies on the *Safîna* will contribute to the detailed knowledge of some subjects in terms of Istanbul history. Thus, it will help us to see what had happened during the transition from the Ottoman Empire to the Republic from an intellectual view living at that time.

Keywords: History, Ottoman, Istanbul, Ahmed Şâfi Bey, *Safîna al-Şâfi*.

Bir Osmanlı Entelektüelinin Bakışıyla İstanbul Şehir Hayatı (20. yüzyıl)

Öz: Ahmed Sâfi Bey (1851-1926) Osmanlı'nın son dönemini ve Cumhuriyet'in ilanının ilk üç senesini görmüş bir entelektüeldir. Yazmış olduğu eserler içerisinde en dikkat çeken "Sefinetü's-Sâfi" isimli eseridir. Eser 18 ciltten oluşmaktadır. Günümüz şartlarında ansiklopedi tanımlarına uymasa da kelâm, tarih, İstanbul tarihi, İslam tarihi, edebiyat, tasavvuf, mutfak kültürü, ilm-i nücum, Farsça ve Arapça şiirler gibi farklı konuları ele alması sebebiyle ansiklopedi olarak sayılabilir. Ancak bu konular eserde tasnif edilmemiştir. Sefine'nin 16 ve 18. ciltleri İstanbul tarihine dair geniş malumat verir. Bu makalede Sefine'nin 16 ve 18.ciltlerinde İstanbul üzerine yazılan yazılar incelenmiştir. Eserin şehir tarihine/İstanbul tarihine kaynak olma özelliği ele alınmıştır. Her iki ciltte yer alan İstanbul ile ilgili yazılar konularına göre birkaç başlıkta tasniflenmiştir. Bu başlıklar; İstanbul ve Tabii Âfetler, İstanbul'da Ulaşım, İstanbul'un Kadim Tarihi Hazineleri, Şehrin Av Hayvanları, İstanbul ve Laledir. Bu temaların altında başlıklar teşkil edilmiştir. Ahmed Sâfi Bey'den bazı alıntılarla konu zengin bir şekilde işlenmiştir. Ahmed Sâfi Bey İstanbul üzerine yazdığı yazılarda bazı kaynaklardan yararlanmıştı. Bunlar, yazılı kaynaklar olarak kitaplar ve gazete nüshalarıdır. Bundan başka şahsî gözlemleri, tecrübeleri, çevresinden dinlemiş oldukları da onun kaynaklarını oluşturur. Ahmed Sâfi Bey'in İstanbul'a olan ilgisi bir bütündür. Şehrin geçirdiği tüm dönemleri benimser. Bilhassa son dönemlerde şehrin yaşamış olduğu değişimleri ise tasvip etmemektedir. Bu değişimin başında Batılılaşma tesiri ile ortaya çıkan mimari değişiklikler gelmektedir. Lale devri en çok tenkit ettiği dönemlerin başındadır. Sultan Abdülmecid ve Sultan Abdülaziz dönemini, II. Abdülhamid'in saltanatını sert üslûbuyla eleştirir. Bu tenkitlerinin merkezinde devlette bozulma, idarenin zayıflaması, yöneticilerin halkın ihtiyaçlarından habersiz olması, İstanbul'un imarı, sarayın harcamalarındaki israf gibi konular gelmektedir ancak bu tenkitleri için bir çözüm yolu teklif etmez. Osmanlı'nın geçmiş günlerine dair bir yakınma ve hasret duyar. Ona göre bozulma aslında Kanuni Sultan Süleyman döneminden sonra ortaya çıkmıştır. Kanuni sonrası Batı taklidinin olduğu bir dönemdir ve Kanuni sonrasında basiretsiz idareciler iktidara gelmiştir. Dolayısıyla başarılı bir idareden söz edilemez. Ona göre düzelme ancak bu eskiye dönüşle mümkün olabilir. Osmanlı idaresinden memnun olmayan Ahmed Sâfi Bey, Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal'i bir kurtarıcı olarak benimsemiştir. Yazılarında terakki, âsâr-ı kadime, kaht-ı rical, ilerlemek-geri kalmak gibi kavramlar dikkati çekmektedir. Sefine, İstanbul'un geçirdiği değişimleri izlemeye imkân sağlar. Rahat okunan ve anlaşılır bir dile sahiptir. Onu bir İstanbul tarihçisi olarak da görmek mümkündür. Ancak bazı yazılarında herhangi bir kaynak kullanmaması, iddia ettiği konuda şüpheye yol açabilir. Bu yüzden bazı yorumları aşırı veya sübjektif olabilir. Yazdıkları, farklı disiplinlerin çalışmalarına imkân vermektedir. Bunları özellikle kültür tarihi ve kültür sosyolojisi çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Sefine üzerine yapılacak çalışmaların çoğalması İstanbul tarihi açısından bazı konuların detaylı bilinmesine katkı sağlayacaktır. Böylece Osmanlı'dan Cumhuriyet'e geçişte yaşananları o dönem yaşayan bir entelektüelden görmemize yardımcı olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tarih, Osmanlı, İstanbul, Ahmed Sâfi Bey, Sefinetü's-Sâfi.

Giriş

Tatlılzilzâde Ahmed Sâfi Bey, kaleme aldığı yazılarla kültür tarihimize önemli katkılar sağlamış bir isimdir. Hayatı hakkında, en meşhur eseri *Sefinetü's-Sâfi*'de yazdıkları, bildiklerimizin bir kısmını oluşturmaktadır. Ancak hem şahsına hem de eserine dikkat çeken makale ve tez çalışmaları *Sefinetü's-Sâfi*'ye artan bir ilginin olduğunu göstermektedir.¹ Bu çalışmaların ilkinin oluşturan “Kültür Tarihimize Işık Tutan Mühim Bir Kaynak: Sefinetü's-Sâfi” isimli makalede Ahmed Sâfi Bey'in kendi ağzından hayat hikayesine yer verildikten sonra 18 ciltlik eserinin muhtevası verilerek genel anlamda tanıtımı yapılmıştır.² Diğer bildiri ve makalelerde ise Ahmed Sâfi Bey'in *Sefinetü's-Sâfi*'de yazdığı bazı konular müstakil incelenmiştir.

Bu makalede, Ahmed Sâfi Bey'in *Sefinetü's-Sâfi* isimli 18 ciltlik eserinin 16. ve 18. ciltlerinde İstanbul ile ilgili yazdıkları konular değerlendirilecektir. Bu iki cildin seçilme gerekçesi; müellifin İstanbul tarihi hakkında farklı ve dikkat çekici bilgiler sunmasından kaynaklanmaktadır.³ Ciltlerin tümüne bakıldığında 18. cildin İstanbul tarihine dair önemli malumata sahip olduğu görülmektedir. Ahmed Sâfi Bey'in *Sefine*'sinin birçok alanda yazılan farklı konuları içine aldığını göz önünde bulundurduğumuzda eserin tanıtımına katkı sağlamak da temel amaçlardan birisidir. Günümüz şartlarındaki ansiklopedi tanımları ve kabulleri çerçevesinde olmasa da Sefine'nin farklı konuları bünyesinde barındıran bir ansiklopedi niteliği taşıdığı ve dönemi itibarıyla özgün bir yere sahip olduğu söylenebilir.

1. Hayatı

Ahmed Sâfi Bey, *Sefinetü's-Sâfi*'ye göre 22 Rebülâhir 1267/24 Şubat 1851 yılında İstanbul'un Bahçekapı semtinde doğmuştur.⁴ Aldığı Arapça

¹ Necdet Tosun, “Ahmed Sâfi Bey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016) EK-1/50-51; Cemal Kurnaz-Mustafa Tatçı, “Ahmed Sâfi Bey'in Türk Dili ile İlgili Düşünceleri”, *TDI* 583 (2000), 25-27; Mustafa Tatçı, “Ahmet Sâfi Bey'in Çiçekleri”, *Dergâh* 187 (Eylül 2005), 19-21; Mustafa Tatçı-Yusuf T. Günaydın, “Ahmed Sâfi Bey'in Süleymaniye Camii Hakkındaki Düşünceleri”, *Süleymaniye Ulusal Sempozyumu/Şehir ve Medeniyet*, ed. Mustafa Hakkı Ertan vd., (İstanbul: KOCAV, 2007), 114-121; Murat Ak, “Ahmed Sâfi Bey'in Kasîde-i Hamriyye Tercümesi”, *Turkish Studies*, 11/17 (2016), 131-150; Mehmet Tıraşçı-Mustafa Özfidan, “Ahmed Sâfi'nin Sefinetü's-Sâfi'sinde Müsîkî Bölümleri ve Ud'la İlgili Kısmın İncelenmesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/2 (2017), 1249-1266; Serap Aktaş, *Ahmed Sâfi Bey'in Sefinetü's-Sâfi Adlı Eserinde Bektaşılık* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999); Mustafa Karataş, *Ahmed Sâfi Bey'in Sefinetü's-Sâfi Adlı Eserinin VIII. Cildinin Neşri ve Ruh, Âlem-i Ervâh Açısından Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999).

² Necdet Tosun, “Kültür Tarihimize Işık Tutan Mühim Bir Kaynak: Sefinetü's-Sâfi”, *İLAM Araştırma Dergisi* 1/2 (Temmuz-Aralık 1996), 177-190.

³ *Sefinetü's-Sâfi*, Prof. Dr. Hür Mahmut Yücer'in koordinesinde bu makalenin yazarının da içinde bulunduğu bir grup akademisyen tarafından 2016 yılından itibaren yürütülen bir çalışma ile günümüz Türkçesine aktarılmıştır.

⁴ Aynı bilgiyi eserin son cildinde Ahmed Sâfi Bey'in oğlu da nakleder. Bk. Ahmed Sâfi Bey,

ve Farsça eğitimlerle⁵ edebî bir derinliğe sahip olduğu, *Sefinetü's-Sâfi*'de yazdıklarından anlaşılmaktadır. Devletin çeşitli kademelerinde çalışmıştır. 1913 tarihinde emekli olmuş, *Sefine*'yi yazmaya başlamış, 1924 yılında tamamlamıştır. Ölümünden bir yıl önce Özbekler Dergâhı'nda cuma akşamları *Mesnevî* okutmuştur.⁶ Oğlu İbrahim Bey'in verdiği bilgiye göre hiçbir hastalığı yokken 24 Mayıs 1926 Pazartesi günü vefat etmiş ve Anadolu Kavağı'ndaki Büyük Şehitliğe defnedilmiştir.⁷ Vefatından sonra bazı yazıları *Şule* ve *Mecmuam* isimli iki risale olarak yayımlanmıştır. *Divan*'ı ise basılmamıştır.⁸

Fizikî olarak “orta boylu, beyaz ve kısa sakallı, gözlüklü, esmer, zayıf, halim, beşuş, mütedeyyin, daniş ehli” olarak nitelenen Ahmed Sâfi Bey'in⁹ bazı yazılarında ve şiirlerinde ismini kullanmadığı için şöhreti sevmediği söylenir. Nakşiyye-i Halidiyye'den İsmet Efendi'ye bağlanmıştır.¹⁰ Ahmed Sâfi Bey, “İbn Arabî'nin düşüncelerine bağlı, Hurûfiliğe ve simya ilmine meraklı melâmî meşrep”tir.¹¹

Ahmed Sâfi Bey, İbnü'l-Emin, Hüseyin Vassâf, Mehmed Tahir gibi devrin önemli simaları ile teşrikimesaide bulunmuş bir zattır. Kendisinin hayatı hakkında bilinenlerin çoğu, kaleme aldığı mektuplardan veya dost meclisinde geçen sohbetlerden öğrenilmektedir. İlim meclislerinin arınan yüzü olduğu Süheyl Ünver'in Arşivi'nde yer alan bazı kayıtlarda da dikkati çekmektedir.¹² Ünver'in Seyit Nizam Camii ve Tekkesi'nin harap halinden etkilenerek, 1970 yılında tuttuğu bir notta yer alan, “Bundan 60 sene önce Nazmi Dede'nin Nâil Efendi ve Sefine-i Safi sahibi Ahmed Sâfi Efendi ile Şeyhi Şuca Efendi ile oturup sohbet edilen yerde yeller esiyor.” cümlesi buna işaret etmektedir.¹³

Ahmed Sâfi Bey, *Sefinetü's-Sâfi*'nin satır aralarında, yazmakta olduğu ancak tamamlayıp tamamlamadığı belli olmayan bir “*Evkâf-ı Ümem Tarihi*”nden¹⁴ bahsetmiş ve kaleme aldığı *Gül Baba Risalesi*'ne yer

Sefinetü's-Sâfi, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Müzesi, 746), 18. cildin son sayfası numarasız.

⁵ İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, haz. İbrahim Baştuğ (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2002), 4/2035; Osmânzâde Hüseyin Vassâf, *Sefine-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi, 2006), 4/216.

⁶ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 4/2035.

⁷ Ahmed Sâfi Bey, *Sefine*, 18/numarasız.

⁸ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 4/2036.

⁹ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 4/2036.

¹⁰ Vassâf, *Sefine-i Evliyâ*, 4/217.

¹¹ Tosun, “Mühim Bir Kaynak”, 178.

¹² Bu arşivdeki belgelerden beni haberdar eden Yozgat Bozok Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksekokulu Öğretim Görevlisi Kâmil Büyüker'e teşekkür ederim.

¹³ Süleymaniye Kütüphanesi(SK), *Süheyl Ünver Dosyası*, No. 304/7, 10.

¹⁴ Ahmed Sâfi Bey, *Sefinetü's-Sâfi*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Müzesi, 744), 16/2499.

vermiştir.¹⁵ Bunlardan başka yazmaya niyet ettiği hatta yazmaya başladığı ve *Rehnümâ-yı Konstantiniyye* ismini verdiği bir İstanbul gezi rehberinden söz etmektedir. Rehberi yazma gerekçesini, “İstanbul hakkında ecnebilerin ellerinde bulunan yalan yanlış yazılmış rehberlerden müstağni olmak ve vatanıma bir hizmet-i müftehiredede bulunmak üzere bundan takriben kırk sene evvel (*Rehnümâ-yı Konstantiniyye*) nâmiyla yazmak arzusunda bulunmak” şeklinde açıklar. Büyük zahmetler harcıyarak yazmaya çalıştığı rehberin muhtevası hakkında ise şu bilgileri verir:

“Bilir misin ne zahmetler çektim ne emekler sarf ettim. Ne kadar makberler taharri eyledim. Bu kitabın vücûda gelmesiçün otuz küsur Osmanlı altını haraç ettim. Hepsi hebâ oldu. Bu kitabın bir sahifesi Türkçe karşiki sahifesi Fransızca olup her bir mahallenin hudûduyla beraber o mahallede ne gibi şeyler bulunduğunu gerek Bizans meşâhirinden gerek e’âzimi ümmetten kimler medfûn olduklarını elde edilebilen tercüme-i hâlleri yazılarak ve makberleri gösterilerek o mahallenin ufacık bir haritası oraya rabt olunacak ve o harita kitabın sonundaki İstanbul’un umûm haritasına konulacak idi. Avrupa’dan İstanbul’u ziyarete gelen her bir seyyah bu Rehnümâ kitabından bir kıtasını mubayaaya mecbur olurdu. Kitabı iki franga Avrupa şehirlerinde satar, bir hayli menâfi-i maddiye de elde eder idim; hayfa ki ikmâline muvaffak olamadım.”¹⁶

Ahmed Sâfi Bey’in bu eseri tamamlamaya muvaffak olamamasının sebebi, II. Abdülhamid döneminde uygulanan sansüre takılacağını, hatırlı dostlarının kendisine ikazda bulunmalarıdır. Bu sebeple rehberin büyük kısmını teşkil eden yazıları gaz tenekeleri içinde yakar.

Esasında kitaplara uygulanan sansür, Sultan II. Abdülhamid döneminden önce de mevcuttur. Bu konuda ilk olarak 1857 yılında Matbaa Nizamnamesi çıkarılmıştır. Basılacak kitapların denetimi ve basımı için ruhsat verilmesi kararı Meclis-i Maarif’e bırakılmıştır. Abdülhamid döneminde ise 1888 ve 1894 tarihlerinde yeni nizamnameler çıkarılmasının dışında kitap basımının denetlenmesi için heyetler kurulmuştur. Zamanla artan iş yükü sebebiyle 1895 yılında dışarıdan gelen kitap ve risalelerin tetkiki için ayrı bir heyet oluşturulmuştur. Bu heyetin kitapların basılmasına müsaade etmeme gerekçelerinde dinî, ahlakî, siyasi açıdan uygun bulunmaması ön planda olduğu gibi herhangi bir açıklama olmadan da bazı kitapların basılmasına izin verilmeyebilmektedir.¹⁷ İşte, Ahmed Sâfi Bey’i

¹⁵ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 16/2667.

¹⁶ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 18/3128-3129.

¹⁷ Fatmagül Demirel, *II. Abdülhamid Döneminde Sansür* (İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2007), 89-96. Abdülhamid dönemi sansür ile ilgili olarak Sâfi’nin tasvir ettiği durumla karşılaştırmak için şu eserlere bakılabilir: Alpay Kabacalı, *Başlangıçtan Günümüze Türkiye’de Basın Sansürü* (İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti Yayınları, 1990); Ahmet Emin Yalman, *Modern Türkiye’nin Gelişme Sürecin-*

endişeye sevk eden sebeplerin başında da büyük ihtimalle bir gezi rehberi de olsa yazdıklarının kitap haline gelmesinde önüne çıkabilecek maniler gelmektedir. Şu cümleler, kendisinin, dostlarının ikazını haklı bulduğunu ve başına geleceğini düşündüğü sürgünden veya yazdıkları sebebiyle bedel ödemekten endişeli olduğunu gösterir: “Abdülhamid-i sâni'nin icrâ ettiği envâ'-i mezâlimden nâşi bi'z-zarure yazmak arzusundan sarf-ı nazar eyledim. Çünkü nefy olmak ve mahv edilmek var idi. Bu gibi nefy ve mahv hususları pek çok vukû bulurdu.”¹⁸

Kendi ifadelerinde de anlaşıldığı üzere Ahmed Sâfi Bey'in yazmayı planladığı ve bir kısmını kaleme aldığı İstanbul Rehberi, Türkçe ve Fransızca olmak üzere iki dilli ve turistler için önemli bir ihtiyacı karşılayacak özelliktedir. İstanbul'u mahalle mahalle, semt semt inceleyen, haritalı, şehrin âhirete göçen ve yaşayan insanların hayat hikayelerini bir araya getiren farklı bir özelliği vardır. Ahmed Sâfi Bey, *Rehnümâ* kitabının aslında iki kısım olmasına karar vermiştir. Bir kısmı, şehrin inşa edilmesinden Osmanlıların fethine kadar, diğer kısmı ise fetihten, kendisinin yaşadığı zamana kadarı içine almaktadır. Kendine göre mecburi sebeplerle yaktığı bu kitabın hazırlanmasını gençlere emanet ederek, böyle bir kitap yazmalarını hem kendilerinin hem halkın istifadesi adına salık verir.¹⁹

2. Sefinetü's-Sâfi

Ahmed Sâfi Bey'in kaleme aldığı en dikkat çeken eser olan ve 18 cilt tutan *Sefinetü's-Sâfi*'nin hacmi düşünüldüğünde, bu çalışmanın pek çok konuya ait başlıklara sahip olduğu görülmektedir. Müellifin son ciltte verdiği fihriste göre ciltlerdeki muhteva, kronolojik olarak yazılmamış, tematik olarak ve tasnifli ele alınmamıştır. Bu itibarla bütünlükten uzaktır. Bir konunun devamı veya başka bir açıdan ele alındığı satırlar, önceki veya sonraki ciltlerde geçebilmektedir.²⁰

Yakın ahbaplarından Hüseyin Vassâf, *Sefine*'sinde, *Sefinetü's-Sâfi*'nin 18 cildinin yazıldığını ancak peyderpey yazıldığı için devamının gelebilece-

de Basın, çev. Birgen Keşoğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018).

¹⁸ Ahmed Sâfi Bey, *Sefine*, 18/3128.

¹⁹ Ahmed Sâfi Bey, *Sefine*, 18/3129. 7 Rebülevvel 1341/28 Ekim 1922. Ahmed Sâfi Bey, *Rehnümâ*'yı yazmak mecburiyetinde kalmaktan çok üzüntü duymuş olmalı ki *Sefine*'nin son cildini yazarken yine bu kitabı hatırlar: “Evrâk-ı perişanımı karıştırmakta iken bu *Rehnümâ* kitabının aslına âit olup devr-i Hamidi'de yaktığım evrâktan her nasılsa görülemeyip bakiye kalmış iki aded eksik ve nâkis varaka ele geçti. Onun üzerine bu kitap hatıra geldi, âh eyledim her ne ise fevt olan şeye teessüf beyhûdedir. Bu kitaba râci olmak üzere hatırıma gelen bazı şeyleri yazdım.” der. Aynı yer.

²⁰ Müellif, eserin 18. cildinin 3350. sayfasından sonra tüm ciltlerin içindekilerini yazmak için ayrı bir sayfa numarası vermiştir. Buna göre fihrist 17 sayfa tutmaktadır.

ğini söylemiş²¹, İbnü'l-Emin ise *Sefîne*'nin 18 ciltten oluştuğunu ve “kırk anbar” gibi olduğunu, ancak basılmadığını bildirmiştir.²²

İncelenen birkaç ciltten yola çıkarak Ahmed Sâfi Bey'in entelektüel birikimini yazılarına yansıttığı, düşüncelerini müdafaa ettiği söylenebilir ki bu durumun tüm ciltler için geçerli olduğu düşünülebilir. Bu anlamda yazar, tasavvuf, ilm-i nücum, edebî türler (şiir, kaside, gazel), bazı kelâmî tartışmalar, ilk dönem İslam tarihi, İstanbul tarihi ve İstanbul şehir kültürüne ait kayda değer yazılar yazmıştır. Arapça ve Farsçaya vâkıf oluşu, kaside ve gazellerden anlaşılmaktadır. Bizatihi kaleme aldığı şiirlerin yanında yazdığı tahmisler de dikkati çekmektedir.

Sâfi'nin gemisi anlamına gelen *Sefînetü's-Sâfi*'nin, konu çeşitliliği açısından Nuh'un gemisine bir gönderme yaptığı düşünülebilir.²³ Yazar, “Ez'afu'l-'ibâd Ahmed Sâfi” (kulların en zayıfı) ismini kullanmış, en alta da “Câmi'u'l-hurûf” yazmıştır. *Sefîne*'nin 16. cildinin son sayfasına şu notu düşmüştür:

“Bu nüshadan başka Sefîne'yi yazmamak ve kalemi kırmak fikrinde idim. Ehibbâmızdan Ahmed Nazif Efendi 'îyd-i adhâ münasebetiyle fakirhânemizi teşrîf buyurmuşlardı. Sefînemiz hakkında cereyan eden sohbet neticesinde hayy esmâ-i hüsnâ-i ilâhîden olduğu ve on sekiz adedine müsâvî bulunduğu cihetle Sefîne nüshaları on sekize bâliğ olmak için iki cüzü daha yazmaklığı tavsîye etti. Eğer ömrümüz var ise iki nüsha daha yazmaya çalışacağız.”²⁴

Ahmet Nazif Efendi'nin bu ziyareti neticesinde Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*'yi 18 cilde tamamlama kararı almış²⁵ ve “Sefîne lütf-u Hakla sâhil-i selâmete erişmiştir.” diyerek 5 Eylül 1340/5 Eylül 1924 Cuma günü yazmayı bitirmiştir.²⁶

Ahmed Sâfi Bey eserini yazarken bazı kitaplardan iktibaslar yapmıştır. Burada ele alınan ciltlerde İstanbul ile ilgili konular için, *Naîmâ Tarihi*, *Hadîkatü'l-Vüzerâ*, *Heşt Bihişt*²⁷, *Hadîkatü'l-Cevâmî*, *Hammer Tarihi*, *Mora*, *İstanbul ve Arnavutluk Seyahati*, *Hevesnâme*, *Lamartin'in Osmanlı Tarihi*, *Celâl Esad (Arseven)'in Eski İstanbul*'undan istifade etmiştir. Bazı yazıların sonunda sadece eser adı verilirken bazen de metin içinde sadece eserin ismi geçmektedir. Bazı havadisleri naklederken *Akşam*, *İkdam*, *Tevhid-i Efkâr*

²¹ Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, 4/218.

²² İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 4/2036.

²³ Hz. Nuh'un yapmış olduğu gemide hayvan ve yiyecek çeşitliliğine atıfla, Sâfi'nin de eserini, konu çeşitliliği açısından sefine/gemi olarak isimlendirilmiş olabileceği düşünülebilir.

²⁴ Ahmed Sâfi Bey, *Sefînetü's-Sâfi*, 16/2774.

²⁵ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 16/2774.

²⁶ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 18/3349.

²⁷ Ahmed Sâfi Bey, Heşt Bihişt için İdrîs-i Bitlisî Tarihi ifadesini kullanmıştır. Buradan bazı şiirler iktibas etmiştir.

gazete kupür ve nüshalarını kullanmıştır. Yazarın, el yazması veya matbu kitapları kaynak olarak kullanmasının yanında yeni dönemin haberleşme araçlarından birisi olarak gazeteyi de kullanması kitabın dikkate değer bir başka özelliğidir. Herhangi bir kitaptan faydalanmadığı ve müktesebatına istinaden naklettiği konular için ise Câmî' u'l-hurûf imzasını atmıştır. İstanbul tarihi ile yakından ilgili meselelerde kitap ve gazeteden başka eserine kaynaklık eden bilgiler, şahsî şahitliği ile gözlemlere, babasından ve hatırlı eş-dosttan dinledikleri ile sözlü anlatımlara dayanmaktadır.

Sefine yazarının, satırlarında geçmişin bir muhasebesini yaptığı söylenebilir. Gerek toplumsal alanda gerekse idari meselelerde gördüğü bir takım bozulmalara değinerek, eskiye dönük hayıflanmaları dikkati çekmektedir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki Osmanlı Devleti'nde, devlet yapısının bozulmasına ilişkin değerlendirmeler Sefine öncesinde kaleme alınan risalelerle bir külliyyat oluşturmaktadır. İslahatnameler adını alan bu literatür, geleneksel devlet yapısının mevcut sıkıntılarını tespit etme ve buna yönelik çözüm önerilerini teklif eden risalelerden oluşmaktadır. Bu eserlerde öne çıkan temel mesele, askerî yapı başta olmak üzere idari ve sosyal alanlarda görülen bozuklukların “kanun-ı kadime” dönülerek düzeleceği kanaatidir. Koçi Bey, Lütfi Paşa, Selânîkî Mustafa Efendi, Gelibolulu Mustafa Âlî, Kâtip Çelebi bu konuda öne çıkan isimlerdir. Bu isimlerin ele aldığı konularda gerek idari gerek askerî alandaki bozulmaların başlangıç noktasının Kanuni dönemi sonrasına olduğuna dikkat çekilmektedir. Dolayısıyla düzelmenin de yine bu döneme dönülmekle olabileceğine işaret edilmektedir ki bu da iktisadî, askerî ve idarî alanlarda arayışlara yol açmıştır.²⁸ Bu çerçevede Koçi Bey'in Sultan IV. Murad'a takdim ettiği risalede dönemin malî, siyasi, idarî bozulma ve problemlerini gözler önüne sererek bunlara dair çözüm teklifleri getirmesi ve Kanuni döneminin iyi taraflarının dikkate sunması önemlidir.²⁹ Söz konusu ıslahatnamelerin üzerinden uzun bir zaman geçtikten sonra Ahmed Sâfi Bey'in geçmişe ilişkin muhasebesinde yer alan tespitler ve çözüm önerilerinin söz konusu ıslahatname literatüründeki çerçeve ile paralellik teşkil ettiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte karamsar olduğu ve geleceğe ilişkin karamsarlığını muhafaza ettiği görülmektedir. Ona göre bir takım

²⁸ *Osmanlı Devlet Düzenine Ait Metinler I Kitâb-ı Müstetâb*, yay. Yaşar Yücel (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları No. 216, 1974); *Osmanlı Devlet Düzenine Ait Metinler II Kitâbu Mesâlihi'l-Müslimîn ve Menâfi'i'l-Mü'minîn*, yay. Yaşar Yücel (Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları-292, 1980); Kâtip Çelebi, *Mizânü'l-Hakk Fî İhtiyârî'l-Ehakk*, Türkçesi. Orhan Şaik Gökyay, Süleyman Uludağ, yay. haz. Çetin Şan (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008).

²⁹ *Koçi Bey Risaleleri*, haz. Seda Çakmakcioğlu (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2008), 79-86; Musa Şimşekçakan, *Koçi Bey Risâlesi ve Onyedinci Yüzyıl Osmanlı Tarih Felsefesi* (Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992).

elim siyasi hadiselerin yaşanması ve geçmişten ibret alınmaması Osmanlı Devleti'nin artık ihtiyarlamış olmasına bağlı olarak, siyasetten anlayan kimsenin bulunmaması ve Kanuni'den bu yana devlete hakkı ile hizmet eden kimsenin gelmemesi sebebiyledir. Ona göre Osmanlı padişahlarının saraylarında zevk ve sefaya dalmaları, "milletin menfaat ve terakkisine" hizmet etmemeleri de bu sonuca yol açmıştır.³⁰ Siyasi hadiseler ile ilgili değerlendirmelerine dayanarak Ahmed Sâfi Bey'in Ankara'daki Millet Meclisini ve Mustafa Kemal'i bir kurtarıcı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Müslümanların kardeşliğine vurgu yaparak herkesi kendine gelmeye davet etmektedir.³¹

3. Sefinetü's-Sâfi'nin 16. ve 18. Ciltlerinin İstanbul Tarihi Çerçevesinde İncelenmesi

Ahmed Sâfi Bey, 16. cildi 1 Rebülâhir 1339/13 Aralık 1920 tarihinde Pazar günü yazmaya başlamış, 3 Eylül 1921 Cumartesi günü tamamlamıştır. Bu cilt, 2444-2774 sayfaları arasındadır. 18. cilde ise 13 Şevval 1340/10 Haziran 1922 tarihinde cumartesi günü başlanmıştır, cilt, 9 Ağustos 1924 tarihinde tamamlanmıştır. Ancak eserin son sayfalarında kalan boşluklara küçük bazı yazılar bu tarihten sonra da eklenmiştir. Bu itibarla yazılan son yazı 7 Haziran 1925 tarihine aittir.³² Bu cilt, arkasındaki 17 sayfa tutan fihrist haricinde, 2940 ilâ 3350 sayfaları arasındadır. Fihrist kısmı için ayrıca sayfa numarası verilmiş ve 1 rakamı ile başlanmıştır. Rika ile yazılmıştır. Kitap, sayfa usûlüne göre numaralandırılmıştır. Bazı kelimelerde ve başlıklarda kırmızı renk kullanılmıştır. Ciltlerin başında müellifin *Sefîne*'ye başladığı ve eseri tamamladığı zaman çekilen fotoğrafları yer almaktadır.

Ahmed Sâfi Bey'in *Sefîne*'de şahsî şahitliklerine başvurarak yazdığı kısımlar okunduğunda yaşadığı şehirle kurduğu organik bağ göze çarpmaktadır. Bu noktada, şehrin geçirmiş olduğu tabii afetlerin onu derinden etkilediği, yok olan tarihe olan üzüntüsünü canlı bir üslûpla dile getirdiği görülmektedir.

Ahmed Sâfi Bey'in, İstanbul'u bir bütün olarak dönem ayırt etmeden önemseydiğini ve sevdiğini söylemek mümkündür. İstanbul'un Osmanlı topraklarına dahil olması ile imar alanında yaşadığı büyük dönüşüm, onun övünerek anlattığı bir büyük bir değişimdir. Bununla birlikte İstanbul'un yüzyıllar içinde geçirdiği gelişim ve imar faaliyetlerinin bazılarını tasvip etmediği, sert bir üslûpla eleştirdiği görülür. Osmanlı padişahları içeri-

³⁰ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 16/2701-2702.

³¹ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 18/3170-3172.

³² Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 18/3349.

sinde gösterişin ve Avrupaî mimarinin en fazla kendini gösterdiği dönem olan Sultan Abdülmecid dönemi başta olmak üzere Sultan Abdülaziz ve Sultan II. Abdülhamid'in saltanat yıllarını kıyasıya eleştirmektedir. Bu tenkitlerde temel dayanak noktası sarayda oturanların imar anlamında şehre verdikleri zarar ve halkın ihtiyaçlarından bîhaber olmalarıdır. Asıl tenkit ettiği ise Lale Devridir. Bununla birlikte eleştirileriyle yeni bir çözüm teklifi getirmemiştir. Bu itibarla eleştirilerinin kimi açılardan kısır kaldığı söylenebilir.

Bu iki ciltte İstanbul üzerine yazılanları, İstanbul ve Tabii Âfetler, İstanbul'da Ulaşım, İstanbul'un Kadim Tarihi Hazinele, Şehrin Av Hayvanları, İstanbul ve Lale şeklinde temalara ayırmak mümkündür. Bu temalara bağlı olarak oluşturulan alt başlıklar ise bir anlamda Ahmed Sâfi Bey'in İstanbul hakkında yazdıklarının özetlenmiş halidir.

3.1. İstanbul ve Tabii Âfetler

3.1.1. Beyoğlu Harik-i Kebiri (Yangını): 6 Rebûlevvel 1287 Pazar günü/ 5 Haziran 1870 İstanbul Beyoğlu'nda çıkan "harik-i kebîr" yani büyük yangının tarif olunmaz bir dehşetle vuku bulduğunun anlatıldığı yazıya göre yangının şiddeti sağlam taştan inşa olunmuş kârgir binaların demirden yapılan pencere kapaklarını dahi kül etmiştir. Hasarın yaklaşık 5,5 milyon Osmanlı altını tuttuğu tahmin ve hesap edilmiştir. Ancak sadece İngiliz sigorta kumpanyası, teminatına göre 100 000 Osmanlı altını tazmin etmiştir. Yangın çıktığında Sultan Abdülaziz, "Frenklerin gönlünü hoş etmek için" saraydan Beyoğlu Taksim Kışlasına gelmiştir. Yangının ardından hükümet, "harikzedelere" yani yangından zarar görenlere her gün ekmek, et, yağ, pirinç, piyez, zeytin vermiştir. İngiliz Sarayı da yangından nasibini almıştır. Buradaki resmî evrak yanmış, İngiliz devletinin malı olan altın ve gümüş eşyalar kurtarılmıştır. Ancak sefirin ve sefaretin memurlarının kitap vb. hususi eşyaları yanmıştır. Sırp Kapı Kethüdalığına ait bina ve Portekiz sefaretini de yanmıştır. Bu yangından sonra Osmanlı topraklarında bulunan ecnebi milletlerin sefirlerinin idaresinde oluşturdukları komisyonlar tarafından herkes kendi harikzedegânına yardım parası toplayıp gerekli yerlere dağıtmıştır. Yapılan tespite göre Rum 71, Ermeni 8, Frenk Katoliği 3, Ermeni Katoliği 22 olmak üzere toplam ecnebi 104 kişi vefat etmiştir.³³

Ahmed Sâfi Bey, yangın sonrasında Osmanlı topraklarının her yerinden, yangından zarar görenler için iane³⁴ akçesinin toplandığını ve

³³ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 16/2654-2656.

³⁴ 19. yüzyılda olağanüstü durumlarda halktan toplanan mali yardımlar için kullanılır. Bk. Abdülkadir Özcan, "İane", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999)

bu akçeyi verenlerin isimlerinin gazetelerde ilan edildiğini söyler. Ancak toplanan bu iane akçelerinin yangınzedelere verilmeyip Sadrazam Kapucuzade Âli Paşa'nın cebine gittiğini yazar. Bu durumu, "Harikzede Türk Müslümanları bu ianenin verilmemesinden dolayı bir daha yandı."³⁵ cümlesiyle derin bir teessür ile ifade etmiştir. Ahmed Sâfi Bey bu felaket sonrasında yardımların yapılmadığını iddia ederek yaşananları tenkit etmekle beraber imar düzeni ve inşaat tekniklerinin değiştirilmesine dair herhangi bir söz söylememiştir.

Gerçekten de Beyoğlu yangını, İstanbul'un 19. yüzyılda geçirdiği 200 yangın içinde dikkat çeken üç yangından birisi olarak tarihi kayıtlarda yerini almıştır. Yangının Kasım Paşa Deresi'nden Galata Sarayı'na kadar altı koldan hücum ettiği ve on üç saat sürdüğü bilinmektedir. İthal malların olduğu dükkanların, otellerin, tiyatroların ve zenginlere ait köşkerlerin yanması, yangının daha çok maddi açıdan büyük bir felaket olarak tanımlanmasına sebep olmuştur. Bunun yanında toplumsal açıdan da büyük bir sarsıntıya yol açmıştır. Taksim Kışlası boşaltılarak yangınzedelere ayrılmış, Talimhane bölgesine çadırlar kurulmuştur.³⁶ Bu felaketten farklı din ve milletlerden 28 689 kişi etkilenmiştir.³⁷ Mustafa Cezar, ilk olarak bu yangında, çok sayıda felaketzedeye yardım edildiğini bildirmiştir. Bunu da Beyoğlu'nun saraylar bölgesi olmasına ve aynı zamanda okul, kışla gibi binalarla popüler bir yer haline gelmesine bağlamıştır.³⁸

Yangın hakkında bilgi veren bazı kaynaklarda bu felaket sonrası devlet tarafından yangınzedeler için yapılan yardımlar ve günlük harcama miktarları farklılık göstermektedir. Mesela *Ahmed Lûtfi Efendi Tarihi*'nde Ahmed Sâfi Bey'den farklı olarak yangınzedelere ceyb-i hümâyûndan (padişahın hususi bütçesinden) 10 000 lira, maliye bütçesinden de 5000 lira ayrıldığı yazmaktadır.³⁹ Harcanan günlük miktarın 150 000 kuruşa ulaştığına dair bilgiler de mevcuttur.⁴⁰

3.1.2. Seyelâb (Sel): 18 Zilkâde 1342/21 Haziran 1924 ve 4 Muharrem 1343/5 Ağustos 1924 tarihinde İstanbul'da çok şiddetli yağmur yağmış ve

19/228-232.

³⁵ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 16/2657-2658.

³⁶ Mehmet Altun, "Beyoğlu Harîk-i Kebiri 1870 Büyük Beyoğlu Yangını", *Tarih ve Toplum* 39/229 (Ocak 2003), 24-35. Ayrıca bk. *Son Vakânüvis Abdurrahman Şeref Efendiyle Osmanlı Tarihi Sohbetleri*, haz. Mehmet Demiryürek (İstanbul: Akademik Yayınlar, 2009), 108-120.

³⁷ Mustafa Cezar, *Osmanlı Başkenti İstanbul* (İstanbul: Erol Kerim Aksoy Kültür, Eğitim, Spor ve Sağlık Vakfı Yayını, 2002), 432-433.

³⁸ Mustafa Cezar, "Öndokuzuncu Yüzyılda Beyoğlu Neden ve Nasıl Gelişti", *XI. Türk Tarih Kongresi Ankara 5-9 Eylül 1990 Kongreye Sunulan Bildiriler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994), 6/2682.

³⁹ Ahmed Lûtfi Efendi, *Vak'a-Nüvis Ahmed Lûtfi Efendi Tarihi*, yay. haz. M. Münir Aktepe (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), 95.

⁴⁰ Altun, "Beyoğlu Harîk-i Kebiri 1870 Büyük Beyoğlu Yangını", 35.

ortaya çıkan hasar neticesinde pek çok duvarlar yıkılmış, evler çökmüştür.⁴¹ Yağmurun verdiği zararı Ahmed Sâfi Bey şu satırlarla anlatır:

“Bu şedîd yağmurdan husûle gelen seyelâb-ı azîmeden pek çok hasarât vukû bulmuştur. En çok hasar Kasımpaşa, Eyüp, Kurbağalıdere, Dolapdere, Beşiktaş, Samatya, Aksaray ve civarlarıdır. Yağmurdan akmayan ev kalmamıştır. Kasımpaşa mahallâtı arasında ahali tedarik edilen sandalalara râkiben canlarını kurtarabilir. Eyüp’te ahali arabalara ve hamalların arkasına binerek ancak kurtulabilmiştir. Hükümetin ahiran icra ettiği tahkikata nazaran bu seyelâbda 400 hane bi’l-küllîye münhedim ve 146 bostan mahsulâtıyla beraber kâmilen mahv ve harap oldu. Yıkılan duvarların ve ağaçların ve kısmen harap olan evlerin had ve hesabı yoktur. Makriköy ve civarında husûle gelen selden 600000 liralık hasarât vukua geldiği hükümetçe edilen tahkikattan anlaşılmıştır.”⁴²

Nuh Tufanı olarak adlandırılan bu sel felaketi hakkında dönemin gazete haberlerinde daha önceki senelerde bu aylarda böyle şiddetli bir yağışın yaşanmadığına dair yapılan haberler dikkati çekmektedir. Yağışın çokluğu dışında belediyenin tedbirsiz ve yetersizliği, alt yapının ve su yollarının yapılmamış olması mevcut yağışın bir felakete dönüşmesinin sebepleri olarak gösterilmiştir. Sel sonrası yapılan hasar tespiti çalışmalarında toplam 500 000 liradan fazla bir zararın olduğu görülmüştür. Bu hususta etkili yazıların *Vatan*, *Son Telgraf*, *Tanin*, *Cumhuriyet* ve bilhassa *Tevhid-i Efkâr* gazetesinde yayımlandığı görülmektedir. Bu yazılarda selin büyüklüğü ve ortaya çıkan yıkımın dehşeti, İstanbul’un medeni ve modern bir belediye teşkilatına sahip olmayışı üzerinden değerlendirilerek, İstanbul’un köy hayatını sürdürdüğüne, medeni bir şehirde bu tür afetlerin yaşanmasının mümkün olmadığına işaret edilmiştir.⁴³

3.2. İstanbul’da Ulaşım

3.2.1. Tramvay: Ahmed Sâfi Bey’in yazılarının satır aralarındaki özleştiriler dikkat çekicidir. İstanbul Tramvay Şirketi ile ilgili yazmış olduğu yazıda bu tür bir tenkit göze çarpar. Yazı, şirket hakkında verdiği bilgilerle başlar. İstanbul Tramvay Şirketi 8 Ağustos 1285/20 Ağustos 1869 tarihi itibarıyla bir grup gayri müslim tarafından kurulur.⁴⁴ Ahmed Sâfi Bey, saydığı şirket ortaklarının içinde bir Müslüman dahi olmamasından hayıflanarak “Bu müesseselerde bir tane de Müslüman bulunsa ama bu-

⁴¹ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 18/3346.

⁴² Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 18/3348-3349.

⁴³ Önder Kocatürk, *İstanbul’da Sel ve Fırtına (1889-1924)* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2019), 309-444.

⁴⁴ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 16/2659.

lunmaz! Biz Müslümanlar hazır yemekten başka bir şey bilmediğimizden mahvolup gidiyoruz!” değerlendirmesinde bulunur.⁴⁵ Şirketleşememe, ortak iş yapamama, şahsî sermaye birikiminin olmaması ve fabrikalaşmaya yönelmemenin sebepleri devlet yapısının buna müsaade etmemesi şeklinde değerlendirilse de Ahmed Sâfi Bey bu durumu Müslümanların tembellik ve hazır yemeye mütemayil olmasına bağlar.

3.2.2. Şirket-i Hayriyye Vapuru: Boğaziçi’nde vapur işletmek üzere Şirket-i Hayriyye adıyla millî olarak tesis edilen ve bugün boğazlara vapur işleten tesisin işe başladığı tarih 1267/1850’dir. Vapuru gören bazı zengin Ermeniler “Ben de böyle vapur yaparım.” diyerek Balat sahilinde bir vapur yapmışsa da makine ilmini layıkıyla bilemedikleri için vapurun makinesi 10 dakika sonra durmuş ve bu girişimci de varını yoğunu bu uğurda harcamasıyla kalmıştır. Parasızlıktan perişan olmuş, teknesini odun fiyatına satmış ve bir kilise kapısında dilencilik yapmıştır. Girişiminin hazin sonunu anlatan Ahmed Sâfi Bey, hükümetin bu adama yardımının olmamasını tenkit etmiştir.⁴⁶

3.3. İstanbul’un Kadim Hazinesi

Ahmed Sâfi Bey’in yazılarında İstanbul’un tarihi hazinesini önemli yer tutmaktadır. Bu konuları kaleme alırken ilk olarak bu abidevi binaların tarihi geçmişinden bahsetmiştir. İncelenen kısımlarda İstanbul’un Bizans dönemindeki önemli eserlerine, bazı selâtin camilerine, Sümbül Sinan Tekke ve Camii’ne, Ok Meydanı’na, Sultan III. Ahmed Çeşmesi’ne yer vermiştir. Camilerin tarihi gelişimi, mimari yapısı, hatları, tabloları, kitabeleri gibi genel özellikleri, inşaat harcamaları, vakıfları, vakfiye bilgilerine dayanarak görevlileri, edebiyata konu olmaları gibi meseleler de yazılarında dikkati çekmektedir.

3.3.1. Büyük Teodosius’un Dikili Taşı: Bizans’tan günümüze kalan abidelerden çoğunun harap olduğunu söyleyen Ahmed Sâfi Bey, kalan birkaç eserden birinin Teodosius Sütunu olduğunu belirtir. Sütunun fiziki özellikleri hakkında tafsilatlı bilgi verdikten sonra üzerindeki yazılara dikkat çeker.⁴⁷

3.3.2. Ayasofya Camii: Ahmed Sâfi Bey, “Ayasofya Cami-i Kebiri” başlığında Fatih’in Ayasofya’yı vakfetmesi ve Osmanlı padişahlarının Ayasofya’ya yaptıkları ilaveler hakkında bilgi verir. Ayrıca medrese hücrelerinden ve müderrislerin vazifelerinden bahsederek “Akşemseddin’in medrese kapısı ittisalinde vaki halvethanesinin kitaphane müderrislerine

⁴⁵ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 16/2659.

⁴⁶ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 18/3050.

⁴⁷ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 16/2735-2736.

verildiğini ve muîd hücreleri yapıldığını” belirtir. Caminin kapıları, mak-sure, şamdanlar, avizeler, kandiller ve hat levhalarının menşei ve tarihi hakkında bilgiler verir.⁴⁸

Ahmed Sâfi Bey, Fatih’in vakfiyesine göre Ayasofya Camii görevlilerin toplam sayısının 86 olduğunu, Sultan I. Mahmud vakfından eklenen görevliler ile sayının 120’ye çıktığını söyler.⁴⁹ Bu bilgilerden sonra Ayasofya’nın fiziki ölçülerini verir. Ardından Fatih ve askerlerinin şehre girişini tasvir eder. İmparator Konstantin Dragosis’in ve onu öldüren neferin kabirlerinin Vefa’da menzilhane denilen mahalde yan yana bulunduğunu belirtir.⁵⁰

Ahmed Sâfi Bey, Bizans döneminde Ayasofya’nın inşa sürecini ayrıntılı bir şekilde aktarmıştır. İnşaat bittikten sonra yapılan törende Justinianos’un “Muazzez olsun Hüda ki böyle bir eserin inşasına beni memur etti. Yâ Süleyman, seni geçtim!” dediğini nakleder.⁵¹ Bundan sonra Ayasofya’nın cami olduğu zamana dair bilgiler verir ve bu sırada kiliseden camiye geçişinde var olan değişiklikleri de ele alır. Ayrıca avluda yapılan değişikliklere de değinir. Ayasofya kilise iken avlunun ortasında bir havuz olduğuna işaret ederek, “O zaman kiliselere girenler evvelce yıkanmak ve temizlenmek âdet olduğundan burada ellerini, ayaklarını yıkarlardı. Hatta kilisenin derûnunda dahî böyle bir küçük tekne olup bunun üzerinde Rumca “Yalnız yüzünüzü yıkamayınız, günahlarınızı da yıkayınız.” cümlesinin yazılı olduğunu nakleder.⁵²

Ahmed Sâfi Bey Ayasofya’nın sürekli tamire ihtiyacının olmasından yakınırken bir taraftan da Rumların buradaki emellerinin devam ettiğine işaret eder. Hatta Sultanahmed Camii için,⁵³ bir zaman Ayasofya’nın devletin başına püsküllü bela olacağını anlayan Sultan Ahmed’in Ayasofya’yı yıkmak ve mahvetmek için bu camiyi inşa ettirmiş olduğunu söyler.⁵⁴

3.3.3. Ka(h)riye Camii: Ahmed Sâfi Bey’in kiliseden camiye tahvil edilen Kariye Camii hakkında yazdıkları, *Hadîkatü’l-Cevâmi’* ve ağırlıklı olarak *Eski İstanbul*’dan alınmıştır. Yazısında öncelikle Kariye Camii’nin Ayasofya’dan sonra mozaikleri açısından ikinci derece ehemmiyetli olduğuna dikkati çeker. Caminin Bizans dönemindeki inşasından itibaren bilgi verir ve camide yer alan mozaiklerden uzun uzun bahseder. Buranın

⁴⁸ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 16/2707-2708.

⁴⁹ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 16/2709.

⁵⁰ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 16/2711-2712.

⁵¹ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 16/2714.

⁵² Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 16/2719.

⁵³ Sultanahmed Camii ibadete açıldığı gün hazır bulunan ilk cemaatine öd ağacı, namazın edasından sonra gülbenk tespih hediye edilmiştir. Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 16/2737.

⁵⁴ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 16/2721-2722.

camiiye dönüştürülmesi hakkında verdiği bilgi yetersizdir. Cami hakkında daha fazla bilgi için müracaat eseri olarak Şarldel'in *Etudes Byzanes* ve Mehmed Ziya Bey'in *Eski İstanbul* isimli eserini tavsiye eder.⁵⁵ Bu genel bilgilerin ardından Balıklı Kilisesi baş papazı ahabının Kariye Camii hakkında mufassal Rumca bir kitap yazdığını ve bu kitabın Balıklı Kilisesi'nde bulunduğunu söyler.⁵⁶

3.3.4. Süleymaniye Camii-i Şerifi: Kanuni Sultan Süleyman tarafından inşa ettirilen bu külliye fizikî özellikleri ile tanıtan Ahmed Sâfi Bey, caminin haziresinde medfun bulunanları zikrettikten sonra caminin içinden ve tezyinatından, caminin mimari özelliklerinden bahseder. Ayrıca camiye yapılan harcamalar hakkında bilgi verir.

3.3.5. Yeni Camii: Ahmed Sâfi Bey, yazısında cami ve sonradan ilave edilen binaların yapılışı ve harcaması hakkında bilgi verdikten sonra caminin iç mekânından bahseder ve burada detaylı bilgiler nakleder. Daha sonra caminin çevresinde olan değişiklikler hakkında bilgi verir. Deniz tarafındaki, çeşmenin bulunduğu bölümdeki ve eski postahaneye muttasıl (bitişik) haldeki kapıların kaldırıldığını söyler. Postahane karşısındaki banka şubesiyle dükkanların sonradan yapıldığına işaret eden Ahmed Sâfi Bey, buraların kale duvarı olduğunu, bağçe kapısının Sultan Abdülaziz zamanında ortadan kaldırıldığını söyler. Böylece caminin, çevresinde olan değişikliklerle fiziken farklılaştığına dikkati çeker.

3.3.6. Sultan III. Ahmed Çeşmesi: Ahmed Sâfi Bey, Topkapı Sarayı'nın Bâb-ı Hümayûn kapısı karşısında inşa edilen ve III. Ahmed Çeşmesi olarak bilinen çeşmenin mimarisine duyduğu hayranlığı yazının başlangıcında ifade eder. Çeşmenin bir mimari harika olduğuna, "50-60 sene önce usûl-i mimariyemizin dekâik-i fenniyesine olan maharetin kemal derecede olduğuna" cümlesi ile dikkatleri çeker. Ancak bu hünere sahipken "bir zamandan beri Avrupa masnûat ve mensûcatına rağbet eylendiğini, nefis eserler vücuda getiren mimarların tamamen mahvolma derecesine geldiğini" söyler. Ahmed Sâfi Bey bu kısımda çeşmenin güzelliğine ve eşsizliğine dolaylı olarak dikkat çekmekte, henüz fizikî bir detaya girmeden bu zevk-i selimin giderek terkine olan üzüntüsünü esefle ifade eder. Ona göre bir terakkiden bahsetmek, Türklerin masnûat-ı dâhiliyelerine rağbet ve ehl-i sinâ ve marifete hürmet eylemiş olmaları ile ancak mümkün olabilir. Bu yorumdan sonra çeşmenin inşasına dair bilgilere geçer. İnşaatta çalışanların ve göz nuru dökmüş zanaatkârların (çömlekçi, dökmeci, madenci, kalemkâr, oymacı hünerverân), kemâl-i maharet ile kabiliyetle-

⁵⁵ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 16/2723-2729.

⁵⁶ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 16/2730.

rini sergilemelerine dikkati çeker. Ona göre mimaride estetiği kaybetmemiz birçok Fransız mimarın Osmanlı topraklarına geldiği ve Osmanlı mimarlarının Rokokoya meylettiği döneme kadar gider. Bu tarz mimarinin yaygınlaşmasında Ermeni mimarların büyük dahli olduğuna işaret eder. Ancak aynı zamanda bu tür eserlerin halk tarafından itibar görmediğini de söyler. Yazının bundan sonraki kısmında suyun çeşmeye nasıl ulaştığına dair tafsilatlı bilgilere yer verir.⁵⁷

3.3.7. Yedikule: Ahmed Sâfi Bey'in Yedikule üzerine yazdıklarında kaynağın bulunmaması, bu bilgileri kendi bildiklerine ve şahitliklerine dayanarak yazdığını gösterir. Sözlerine, Yedikule'de Bizanslılar ve Türkler zamanında insanın tüylerini ürpertecek feci hadiselerin yaşandığına işaret ettiği satırlarla başlar. Londra Kulesi ve Bastille Hapishanesine atıfta bulunarak Yedikule zindanlarını anlatmaya geçer: "Türkler tarafından müteaddit defalar tamir edilmiş ve ilân-ı harp zamanlarında süferâya hapishane ittihâz olunmuştur. (Altun Kapı) denilen kapının iki tarafındaki murabba'u'ş-şekil kuleler Bizans zamanından kalmadır." Bu kapının, şehrin merasim kapısı olduğunu, imparatorların veya askerlerin harpten avdetlerinde şehre dâhil oldukları muzafferiyet kapısının defalarca tamir edildiğini söyler. Kalenin derununda bulunan mevcut kulelerden ikisi 874/1470 senesinde Sultan II. Mehmed tarafından ilave edilmiştir. Ecnebi sefaretlerinden mahpuslar 1181/1768 senesine kadar bu kulelerin zindanlarında tutulmuştur. Bu tarihte hapse atılan Moskof elçisi Obrisko'nun hastalanması üzerine diğer elçiler padişaha arıza takdim ederek mahpusların kale dahilinde bulunan bir odada ikamet etmelerine dair izin alabilmişlerdir. İstanbul fethedildikten sonra Sultan II. Mehmed kale derununa bir cami bina ettiği gibi vakfını da Büyük Ayasofya vakfına ilhak etmiştir. Ahmed Sâfi Bey burada kulenin fiziki özellikleri hakkında bilgiler verir. Buradan "Derûn-i Kale" başlığı altında iç kalenin anlatımına geçer. Ahmed Sâfi Bey'in bildirdiğine göre kule kapısının iki tarafındaki dokuz taşa yabancı elçiler tarafından Fransızca yazılar yazılmıştır. Ahmed Sâfi Bey bu yazıların iki tanesinin kule hakkındaki yazıyı kaleme almaya başladığında mevcut olduğunu söyler. Hatta buradaki iki kıta Fransızca yazıyı Türkçeye tercüme ettirmişse de daha önce yaktığı evrakla bunlar da yanmıştır. Bu yazılardan kule derunundaki odalarda çok ise de okunmaz haldedir.

Kulenin ve mahpusların kaldıkları yerlerin tasvirlerini canlı bir şekilde veren Ahmed Sâfi Bey, bu mahalde yaşanan acı hadiselerle değinir. Sultan II. Osman, Sultan II. Mehmed'in sadrazamlarından Halil ve Mahmud

⁵⁷ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 16/2761-2765.

Paşalar, Girit fatihi Deli Hüseyin Paşa, Fethullah Efendi ve daha birçok meşhur isim burada vefat etmiştir.

Kulenin iç tarafında Sultan II. Mahmud zamanına kadar elli haneli bir mahalle ve ortasında bir cami mevcuttur. 1241/1825 yılında Sultan II. Mahmud bedellerini sahiplerine vererek burayı miri araziye dahil etmiştir. Sultan II. Mahmud zamanına kadar buradaki karanlık kuleden Ramazan'da top atıldığı ve camide teravîh namazı kılındığı söyler Ahmed Sâfi Bey.

Büyük kapının sağındaki kulenin adı ise Açık Kule'dir ki iç kısmında yirmi kadar hela mevcuttur. Kalenin derununda haneler yıktırılmış ve sonra bir süre vahşi hayvanlar terbiyehanesi olarak kullanılmış, 1286/1869 senesinde Kız Sınai Mektebi yapılmış, 1296/1878'de ise kale, Maarif Nezareti'ne terk edilmiştir.

Ahmed Sâfi Bey'in yazının bir kısmını, "Kaleyi yazmaya uğraştığım hengamda sefaret kuvvasıyla bir Moskoflu geldi ve kalenin her tarafını gezdi."⁵⁸ cümlesinden hareketle kalede yazdığı düşünülebilir. Bu yazdıklarına ilaveten *İkdam* gazetesinin, André Vale'nin *Nan* gazetesinde Yedikule'deki yazılar üzerine yazdığı makalesinden yaptığı alıntıya da değinir. Dahası Elçiler Kulesi adıyla bilinen kulenin kapısında mahpuslarca yazılan yazılardan da bahseder. 1263/1847 yılında İngiliz sefreti rahibi Curtis bu yazıların bir kısmını kopya etmiştir. Bu yazılardan birkaçı da 1293/1877'de Viyana'da bir mecmuuda neşredilmiştir. Elçiler Kulesi'ndeki yazıların en eskisi 1101/1690'da hapsedilen ve daha sonra tahliye edilmiş olan kaptan Jule Andre Racine tarafından Latince yazılmıştır. Almanca yazıların ikisi aynı tarihte Sultan II. Mustafa'nın Macaristan seferi sırasında esir edilmiş olanlar tarafından yazılmıştır. Venedikli bir asilzade tarafından kazanmış olan Latince yazı ise Kaptan-ı derya Barbaros Hayreddin Paşa'nın Venediklilere karşı kazandığı zaferden bahsetmektedir. Buradaki en uzun yazı Venedikli diplomat Dominik Françoisko'ya aittir. Bu yazılardan birisi 1215/1801 tarihinde yazılmıştır ve "Osmanlıların demirleriyle telef olan Fransızlara hatıra" sözleri, Navarin Muharebesinde esir edilen bir tabibe aittir.⁵⁹

3.3.8. Ok Meydanı Dergâhı: Ahmed Sâfi Bey yazısına Ok Meydanı Mescidini anlatarak başlar. Fatih Sultan Mehmed tarafından yaptırılan mescidin, zaman içinde geçirdiği tadilatı ve camiye eklenen yapıları anlatır. Sultan III. Selim'in ve diğer okçuların kemankeş taşları olduğunu bildirir. 1233/1817 senesinde burada Sultan II. Mahmud'un kabza aldığı esnada

⁵⁸ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 18/3131-3135.

⁵⁹ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 18/3340-3341.

bir ziyafet tertip edildiğini ve bütün kemankeşlere mertebelerine göre padişah tarafından bohça ve atıyyeler verildiğini yazar.⁶⁰ Bu girişten sonra Ok Meydanı Dergâhı'na geçer. Her sene ruz-i Hızır'da açılan ve altı ay boyunca açık olan dergâhta yapılanları şöyle anlatır:

“Bu altı ay için tersaneden beheri yetmiş dirhem olmak üzere dört bin aded hâs olarak nân-ı azîz i'tâ olunur. Mülûk-i sâlîfe-i Osmaniye vesâir ashâb-ı hayr taraflarından vakfedilmiş olan envâ'-i et'imedden mâadâ rûz-ı Hızır'da her sofraya için bir aded büryan kuzu da verilir.”⁶¹

Kemankeşler hakkında yazdıklarına gelince; kemankeşlerin attıkları oklarda isimlerinin yazılı olduğunu, şeyhlikte evlâdiyet olmayıp en mahir kemankeşin şeyh kabul edildiğini belirterek sözlerine başlar. Kemankeşlerin çoğu saray mensuplarından ve hadım ağalarından müteşekkildir ve Müslüman ahaliden birçok kemankeş vardır. Her hafta pazartesi ve perşembe günleri “içtima vukuunda münavebe yoluyla” kemankeşler üç sınıfa ayrılırlar. Bir kısmı o gün ok atar, onlara o gün kemankeş denir. Bir kısmı o gün yemeğe nezaret eder ve gelen misafirleri ağırlar ki bunlara taamkeş denir. Üçüncüsü temaşaya gelen halkı kaza ve kargaşaya karşı intizamıyla muhafaza görevinde olanlardır ki bu kısma da tabankeş denir. Kemankeşler kepaze dedikleri gevşek talim yayları ile talim ederler. Bir de ok atacakları vakit kemani çektikleri zaman ‘Yâ Hak’ diyerek oku atarlar.

Ahmed Sâfi Bey, Sultan Abdülaziz'in arasıra dergâha geldiğini, kemankeşlere tablaya ok attırdığını, kemankeşlere 500 kuruş altın para ve bohçalar verdiğini yazar. Kemankeşlerin sinir ve zik-i sadr (nefes darlığı) illetlerinin olmadığını, ellerinin ve sair uzuvlarının titremediğini de söyler. Buna en iyi örneklerden olmak üzere Şeyhülhattatin Şeyh Hamdullah Efendi'yi verir. Şeyh Hamdullah kemankeştir ve şeyhlik unvanını hattatlıktan dolayı değil fevkalade ok attığı için almıştır.

Ahmed Sâfi Bey ok taliminin Müslümanların jimnastiği olduğunu söyler. Ardından dergâhın içindeki geziye okuyucuları da dahil eder. Ahmed Sâfi Bey'in burada esefle hayıflandığı satırlarından anlaşılır. Sultan II. Bayezid'in Okçular Başı denilen caddede okçu dükkanları olduğunu söylerken şimdi bu caddenin sadece adının kalmış olmasından derin üzüntü duyar. Bu caddede mevcut dükkanları kunduracı ve sair esnaf işgal tarafından edilmiştir. Yaşanan bu değişimden Ok Meydanı'ndaki cami ve dergâh da nasibini almış, dergâhın müteferriâtı kamilen mahvolmuş ve yerleri evkaf tarafından cüzi bir akçe mukabilinde Arnavutlara ve baş-

⁶⁰ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 18/3144.

⁶¹ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 18/3144-3145.

kalarına kiraya verilmiştir. Bu cümlelerin ardından elimizdeki eserlere sahip çıkmayışımızı şu sitemle cümlelere döker: “(Heyhat) âsâr-ı kadime-i milliyemizi bizim için muhafaza kaydında bulunmak yoktur. Akvâm-ı sâire ise terakki ve teâlîye çalışır ve âsâr-ı kadîmesini de muhafaza eder”.⁶²

3.3.9. Sünbül Sinan Tekkesi: Ahmed Sâfi Bey, bu yazıda Yenikapı Mevlevihanesi ve Sünbül Sinan Tekkesi’ndeki bazı mühim zatların vefat tarihleri ve medfun buldukları yerler ile ilgili bilgilere yer verir. Hekimbaşı Nuh Efendi’nin evi ve medresesi buradadır.⁶³ Bu bilgiden sonra Sünbül Efendi türbesi ve çevresine geçer. Sünbül Efendi’nin türbesi önünde bulunan ve ‘Sultanlar Merkadi’ olarak anılan demir parmaklıkla çevrilmiş olan yer Sultan II. Mahmud zamanında 1228/1813 senesinde yaptırılmıştır. Ahmed Sâfi Bey buradaki zincirli selviden de bahseder. Bu selvi hakkında bazı yanlış inanışları tenkit eder. Bu ağacın yeşillendiği zaman İstanbul’un tekrar Rumların eline geçeceğine dair bir itikadın mevcut bulunduğuna dikkati çeker.⁶⁴ Ayrıca tekkede mutad hale gelen bazı icraatlardan da bahseder. Her sene muharrem’in 10. günü şeyh efendinin emri ile zaviyedeki kazanlarla hazırlanan suya Sünbül Sinan’ın Sünbülüye kıraat olunmuş su ile dolu testisinden de bir miktar su ilave edilip evrâd-ı şerife okunarak gelen ahaliye bu sudan ikram edilir.⁶⁵

Ahmed Sâfi Bey Sünbül Sinan türbesinde medfun olan Koca Mustafa Paşa’nın kızı Rabia Sultan’ın türbesinin hacet kapısı haline geldiğine de kısaca değinir. Halk arasında şöhret bulan hurafe ve bidatlardan yakınır.

3.3.10. Topkapı Sarayı’nda Bâbüssaâde Yakınında Üç Kürevî Levha: Ahmed Sâfi Bey, bu yazısında Topkapı Sarayının Bâbüssaâde kapısı yakınında bulunan üç levhadan bahseder.⁶⁶ Osmanlı padişahlarının isimleri, cülûs tarihleri ve vefatları ile saltanat müddetlerinin yazılı olduğu bu levhaların tılsımlı olduklarını iddia eder. Hadise odur ki; Sultan II. Abdülhamid’in adı yazıldıktan sonra levhada yer kalmadığından Sultan Reşad’ın adı yazılamamış,⁶⁷ bu durum padişah ve devlet erkanını devletin bekası açısından endişeye sevk etmiştir. Nihayet, padişahın yakınından birisinin “Levhalarda yer kalmaması idare-i müstebidenin hitamına işarettir. Padişahım, siz Meşrutiyet hükümdarısınız. Sizin nâm-ı hümayunu başka bir levhaya yazılmalıdır.” demesi üzerine yeni bir levha hazırlanarak muhtemel bir belanın önüne böylece geçilir.⁶⁸

⁶² Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 18/3147-3148.

⁶³ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 18/3153-3155.

⁶⁴ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 18/3161-3162.

⁶⁵ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 18/3164-3165.

⁶⁶ Levhalar hakkında bk. Osmanlı Arşivi (BOA), *Mâbeyn-İrâde [MB.İ]*, No. 160, Gömlek No. 53.

⁶⁷ Bk. BOA, *MB.İ*, No. 135, Gömlek No. 39.

⁶⁸ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 18/3337.

4.4. Şehrin Av Hayvanları

4.4.1. Kuşlar: Ahmed Sâfi Bey, İstanbul'daki av hayvanları hakkındaki yazısında bildircin, sülün, yelve kuşu ve keklik hakkında etraflı bilgilere yer verir. Yazdıklarından av, avcılık, av hayvanları hakkında geniş bilgiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca kaybolan lezzetlere ve artık bulunmayan av hayvanlarına da değinmeden geçmez. Bu hayvanların nasıl yeneceğine dair yazdıkları, uzmanlık ölçüsünde bir damak tadına sahip olduğuna işaret eder.⁶⁹

4.4.2. Balıklar: Ahmed Sâfi Bey, balıklar hakkında bazı tabirlerin ve balıkçılık ıstılahına dair kelimelerin bilinmesi gerektiğinin altını çizer. Tabirler, ıstılahlar ve balık avlamada kullanılan alet-edevatın Bizans zamanından beri kullanıldığını söyler. Karadeniz ve Marmara denizi sularında başlıca balıkların üç kısım olduğunu, bunlara yerli, geçici ve gezici balıklar ismi verildiğini bildirir. Bu balıkların başlıca av alanları dalyan ve volilerdir. Balık avının başlıcası palamut, torik, sivri ve altıparmak balıklarıdır. Ancak bunlardan başka kılıç, lüfer balıkları da tutulur. Midye, istiridye, torak gibi kabuklu hayvanların buldukları yerler ise mutasarrıfların uhdesinde olduğundan dışarıdan kimsenin bu tarlalar dahilinde bulunması mümkün değildir. Bu açıklamalardan sonra balık çeşitlerine yine devam eder Ahmed Sâfi Bey. Uskumru, kolyoz, izmarit, kefal, kırlangıç, gelincik, kalkan, pisi, palamut, mercan, minekop, barbunya, kaya balığı (kömürcü kayası, saz kayası, hortum kayası, hurma kayası), gümüş, karagöz, hamsi, yılan balığı, mezid (tavuk balığı), levrek, mürekkep, kolyoz, lipari, terhoz, iskorbit, tarakobna, varsam, dülger balığını İstanbul'un balık çeşitleri olarak sayar. Balıklar hakkında verdiği bilgiler, balık avlama dönemleri, balık pişirme teknikleri ve daha lezzetli olan çeşidin ön plana çıkarılması şeklindedir. Hamsi balığını Lazlar, yılan balığını Almanlar severler. Büyük ve Küçük Çekmece göllerinden çıkarılan bu balığın Avrupa'ya çokça gönderildiğini yazar. Yahudiler ise yılan balığı ve hiçbir kabuklu deniz hayvanı yemezler. Kabuklu deniz hayvanları ve deniz böcekleri Hristiyanların perhiz-i kebir mevsiminde avlanarak ihraç edilir. Boğaziçi midyelerinin çoğunluğunda ise inci denilen bir ufak taşın olduğunu söyler. İçi dolu ve eti lezzetli olan midyeler Haliç dahilinde husule gelen midyelerdir. Ahmed Sâfi Bey, eskiden Müslümanların avam takımının çokluk midye yemediğini, Müslüman kadınların midyeye el bile sürmediğini anlatır. Sonraları ise midye dolması yapanlar çoğaldığını söyler.⁷⁰

Ahmed Sâfi Bey'e göre İstanbul'da Manyas ve Terkos göllerinde balıkçılık yapılmakla birlikte İstanbul'a getirilen tatlı su balıklarından sazan,

⁶⁹ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 18/3174-3175.

⁷⁰ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 18/3179-3188.

turna, yayın balıkları gibi başlıcalarının gıda açısından büyük önemi vardır ancak bugün Türk ahçılar içerisinde deniz mahsullerini pişiren kalmamıştır ve pişirme sanatı İslam ahçılarındaki maalesef gerilemiştir.⁷¹

4.5. İstanbul ve Lale: Lale için yazdıklarına Ahmed Sâfi Bey lalenin Osmanlı toprakları dışındaki şöreti ile başlar. Sultan III. Ahmed ve Sadrazam Nevşehirli İbrahim Paşa zamanında İstanbul'un süslenmesi ve şehrin tabii güzelliği için dikilen lalelerin müsriflik olduğunu, işin tezyinden çıkıp çılgınlığa doğru gittiğini söyler. Çırağan, Said Paşa ve Neşadâbad bahçelerinde yetiştirilen lalenin hava sıcak olduğunda renkleri uçmasın diye üzerine beyaz bir örtü örtüldüğünü yine Ahmed Sâfi Bey satır aralarına yerleştirir.⁷² Zamanla Lale ticareti İstanbul'da cevahircilik (kuyumculuk) gibi bir sanat haline gelir. İstanbul'da 839 çeşit lale yetiştirilir Ahmed Sâfi Bey sözlerine;

“Türklerin ne kadar sefih bir kavim olduklarının anlaşılması için sefahat-i vakıayı bu münasebetle yazdım. Ey ibret nazarlı kişi malumun olsun ki Ahmed-i sâlis ve vüzerâsı bu sefahetin kurbanı oldular çünkü sefih kavim necat ve felâh bulmaz, başımıza gelen fenalıkların hepsi sefahat yüzünden gelmiştir.” diyerek son verir.⁷³

4.6. Men-i müskirat Kanunu (İçki Yasası): Ahmed Sâfi Bey, şehir hayatına dair kanuni düzenlemelerle ilgili olarak Ankara Millet Meclisi tarafından 14 Eylül 1920 tarihinde neşredilen ve sekiz maddeden oluşan Men-i müskirat kanununa yazısında yer verir.

Bu kanun ilk olarak Anadolu'da uygulanmış, 1923 tarihi itibarıyla İstanbul'da da uygulanacağı ilan edilmiştir. Kanunun maddelerine göre memâlik-i Osmaniy'e'de her çeşit içki imal, idhal ve isti'mali yasaktır. Yasağa rağmen bu işleri yapanlara beher kıyye için 50 lira para cezası uygulanacak ayrıca ele geçirilen içki imha edilecektir. İçki imal edenlerin ya da gizlice içip sarhoş oldukları tespit edilenlerin hadd-i şer' ile veya 200 lira para cezası ile bu da olmazsa üç aydan bir seneye kadar hapis cezası ile cezalandırılmalarına karar verilmiştir. Bu şahısların şayet resmî görevleri var ise bu durumda memuriyetten menedilmeleri söz konusu olacaktır.

⁷¹ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 18/3189. İstanbul'un balıkları ve balıkçılık üzerine bir çalışma için bk. Asaf Muammer, *İstanbul Balık Kültürü*, haz. Ruhi Güler (İstanbul: Küre Yayınları, 2015).

⁷² Beşir Ayvazoğlu Güller Kitabı'nda şu bilgiye yer verir: “Busbecq lâleden “tulipan” diye söz ediyordu. Bazı araştırmacılar, onun gördüğü lâlenin “tülbent lâlesi” adında bir Osmanlı lâlesi olduğu, dolayısıyla Avrupa dillerindeki tulip ve tulipa'nın bu “tülbent” kelimesinden geldiği görüşündedirler. Ancak Osmanlı kaynaklarında “tülbent” adında bir lâleden hiç söz edilmez.” Beşir Ayvazoğlu, *Güller Kitabı* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2017), 171. Burada bahsedilen tülbent lâlesinin, Ahmed Sâfi Bey'in işaret ettiği lalelerin üzerine örtülen tülbentten gelmesi mümkündür.

⁷³ Ahmed Sâfi Bey, *Sefîne*, 18/3196-3197.

Bu husustaki hükümler itiraz ile değişikliğe uğramayacak ve temyiz edilemez şekilde düzenlenmiştir.⁷⁴

Ahmed Sâfi Bey kanununun maddelerini yazdıktan sonra İstanbul'da mevcut birahane ve meyhanelerin mıntıklarını ve sayılarını da belirtmiştir. Toplamda 2023 meyhane ve birahanenin mevcut olduğuna, meyhane sahiplerinin %80'inin Rum olduğuna işaret etmiştir.⁷⁵

Sonuç

Osmanlı son devir muharrir ve ediplerinden olan Ahmed Sâfi Bey (1851-1926) Cumhuriyet'in ilk yıllarına da şahitlik etmiş entelektüel simalardandır. Ancak kendisi günümüzde çok bilinen bir kişi olarak hafızalarda yer etmemiştir. Bunun önemli sebeplerinden birisi muhtemelen, *Sefine-i Sâfi* ismini verdiği 18 ciltten müteşekkil eserinin günümüz alfabesine aktarılmamış olmasıdır. Ahmed Sâfi Bey, bu çalışmasında tarihten kelama, tasavvuftan edebiyata, İstanbul tarih ve kültüründen mutfağa geniş bir alanda farklı yazılar yazmıştır. Tarih ve özellikle şehir tarihi açısından çoklu disiplinlerce çeşitli çalışmalara konu edinmeye imkân verecek özelliğe sahip, ilmî olmayan ansiklopedik bir eser olduğu söylenebilir. Bu makale, *Sefine-i Sâfi*'nin maruf hale gelmesi, eserin 16. ve 18. ciltlerinde yer alan İstanbul özelindeki bilgileri ön plana çıkarmak amacıyla kaleme alınmıştır. Bu iki ciltte İstanbul ile ilgili kısımlar tematik tasnif edilerek değerlendirilmiştir.

Ahmed Sâfi Bey'in, her iki ciltteki yazıları incelendiğinde yaşadığı toplumun meselelerine bigâne kalmadığı, tecrübe ve birikimlerini sonraki kuşaklara ve bilhassa gençlere aktarmayı bir vazife şuuru ile benimsediği görülür. Onun tasavvufî ve kelâmî meselelere dair yazdıkları, derin bir bilgi birikimine işaret ettiği gibi Arapça ve Farsçaya olan hakimiyeti de dikkati çeker. Edebiyata olan alakası ise eserinde Farsça ve Arapça beyit ve gazellere çokça yer vermesi ile karşımıza çıkar. Kendisinin bu iki dildeki yetkinliği, şiir gibi zor bir edebi türde yazmasından da anlaşılmalıdır. Yine eserinde zaman zaman bu iki dilden tercüme ettiği yazılara yer vermesi de tercüme edebilecek kadar bu dillere vâkıf olduğunu göstermektedir. Arapça ve Farsçadan başka Batı dillerinden Fransızca iyi olduğu, yazmaya başlayıp sonradan siyasi endişelerle imha ettiği Fransızca-Osmanlıca gezi rehberinden anlaşılmalıdır.

Sultan Abdülmecid döneminde dünyaya gelen Ahmed Sâfi Bey, son altı Osmanlı padişahının idaresini görmüş bir isimdir. Hem ülke-

⁷⁴ Ahmed Sâfi Bey, *Sefine*, 18/3035-3036.

⁷⁵ Ahmed Sâfi Bey, *Sefine*, 18/3037-3038.

nin gidişatından hem de İstanbul'un ahvalinden Sultan Abdülmecid ve hususen II. Abdülhamid'i sorumlu tutmaktadır. Bir diğer ifade ile Tanzimat sonrası yaşananlar ve Meşrutiyet dönemi padişahları onun İstanbul özelinde de tenkitlerinin muhatabıdır. Hatta maddi ya da manevi herhangi bir meselede yaptığı göndermelerde ve tasvip etmediği, beceriksizlik olarak adlandırdığı bazı işlerde suçladığı isim Sultan II. Abdülhamid'dir. Aslında Osmanlı padişahlarının ve devlet ricalinin harcamalarında savurganlık, hazinenin israf edilmesi, sarayın sefahat içinde yaşaması, buna karşılık halkın başta maddi olmak üzere çeşitli sıkıntılar çekmesi hakkındaki düşünceleri Sultan III. Ahmed dönemine kadar gitmektedir. Dolayısıyla Lale devri tenkit ettiği dönemlerin başında gelir. Sultan III. Ahmed ve devlet erkanının bu sefahatin kurbanı olduklarını zira sefih olanların asla felaha ve kurtuluşa kavuşamayacaklarını ve tüm fenalıkların bu sebeple yaşandığını iddia eder. Ona göre Balkan muhacereti de yine bu beceriksizliğin ve sefahate düşkünlüğün sebebi olarak yaşanmış ve bu ağır bedel halka oradan oraya sürüklenme ile ödetilmiştir.

Ahmed Sâfi Bey Osmanlı hanedanında Kanuni sonrasını beceriksiz ve basiretsiz idareciler dönemi olarak değerlendirmektedir. Ona göre Kanuni'den sonrası için başarılı bir idareden ve idarecilerden söz etmek söz konusu olmadığı gibi Kanuni sonrası, taklidin, Batı'ya özenmenin kendini gösterdiği dönemdir. Bu itibarla Ahmed Sâfi Bey'in rahatsız olduğu Osmanlı idaresinden Cumhuriyet'e geçişte beklentilerini yüksek tuttuğu ve yeni kurulan devleti ve devletin kurucusu Mustafa Kemal'i bir kurtarıcı olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Cümlelerinde görülen Türk vurgusu, Türk gençliği hitabı, onun bir imparatorluk muharririnden çok bir Cumhuriyet dönemi muharriri olduğuna işaret etmekle beraber bir Türk milliyetçisi olduğu izlenimini de vermektedir.

Onun tenkit ettiği başka bir husus, Müslümanların içinde bulunduğu tembellik, uyuşukluk, gevşeklik ve boş vermişlik halidir. Tam da bu konuda terakki, âsar-ı kadime, kaht-ı rical, ilerlemek-geride kalmak gibi kavramlara sıklıkla değinir ve bazı karşılaştırmalar yapar. Ona göre Müslümanların bu acınası ve kopyacı hali mimariden balık pişirmeye her alanda görülmektedir. Bu onun hayıflandığı konuların başında gelmektedir. Müslümanlar her alandaki üstünlüklerini tembellikleri sebebiyle kaybetmişler, işin ilginç yanı neyi kaybettiklerinin de farkında değillerdir. Belki de bu sebepten her fırsatta kaht-ı rical vurgusu yapar. Ancak bu problemlerin nasıl olacağına dair çözüm yolları teklif etmez.

Ahmed Sâfi Bey İstanbul tarihi ile yakından ilgilenmiştir. Şehri adeta bir insan gibi değerlendirerek geçmişi ve geleceği üzerine kaygılarını,

umutlarını ve hüznlerini aynı zamanda bilgi vererek okuyucuya aktarmıştır. İstanbul üzerine yazdıklarına bakıldığında şehrin geçirmekte olduğu mimari değişim ve dönüşümü esfle takip ettiği ve tenkitlerini ifade etmekten çekinmediği görülür. İstanbul'a karşı işlenen cürüm ve yapılan haksızlıkları aktarırken düzelmesi pek de mümkün olmayan müzmin bir hali anlatıyor gibidir. Bu açıdan sitem ve serzenişlerinin arasında kabullenilmiş çaresizliğini fazlaca hissettirir. Dolayısıyla onun İstanbul'un değişimine dair tepkileri bir kızgınlık ve küskünlük ifadesi olarak kalır.

Sefîne, İstanbul'un geçirdiği değişimleri izlemeyi ve bunun takibini mümkün kılan bir şekilde rahat okunur ve anlaşılır tarzda kaleme alınmıştır. Ahmed Sâfi Bey'in kalamî ve tasavvufî konular dışında konuşur gibi yazdığı ve bu sıcak üslûbu koruduğu görülmektedir. Bu sebeple okuyucuya kimi zaman içini dökmekte, onu bu anlamda samimi bir refik gibi görmektedir. Nitekim kullandığı azizim, dostum, ey Türk gençleri gibi hitaplar bu konuşma havasını yansıtmaktadır.

Ahmed Sâfi Bey'in yaşına rağmen hafızasının berraklığı yazdıklarında görülmektedir. Özellikle İstanbul üzerine yazdıklarında dikkati çeken bu berrak hafıza, şehri ne kadar iyi tanıdığını da göstermektedir. Yazarın metin inşasında şahsî müşahedelerini de odağa aldığı dikkati çekmektedir. Tanıdıklar, eş-dost üzerinden yaptığı nakillerde bilgiyi kimden naklettiğini belirtmesi ise eser yazma kurallarına kısmen riayet çabası olarak okunabilir. Bu açıdan bakıldığında İstanbul'u gezip dolaşan ve yazan bir mahalli tarihçi olduğunu dile getirmek yanlış olmayacaktır. Ancak kimi durumlarda kendi düşüncesi diyebileceğimiz hususları herhangi bir kaynağa dayandırmadan dile getirmesi, iddia ettiği konunun şüphe ile karşılanmasına yol açabilir. İfade ettiklerini doğrulama imkânının bulunmayışı bunların birer sübjektif/yanlı yorum ve kanaat olmasının ötesine gitmeyebileceğini de akla getirmektedir. Bu sebeple metne, dönem tarihi metni muamelesi yapmak yerinde olmayacaktır. Bununla birlikte değişen İstanbul hakkında bilgi sahibi olmak ve değişimleri gözlemek, kültür tarihine, şehir kültürüne, kültür sosyolojisine dair bilgileri değerlendirmek için yazdıkları önemlidir.

Sefîne-i Sâfi üzerine yapılan çalışmaların artması bilhassa İstanbul tarihi açısından bazı konuların detaylı bilinmesine katkı sağlayacak, dönem muharrirlerinin nasıl bir tahkiye oluşturduğuna dair örneklik teşkil edecek ve imparatorluktan Cumhuriyet'e geçişte yaşananları, dönemin muharrirlerinin gözünden görmeye imkân verecektir.

Kaynakça

- Ahmed Lûtfî Efendi. *Vak'a-Nüvis Ahmed Lûtfî Efendi Tarihi*. Yay. haz. M. Münir Aktepe. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.
- Ahmed Sâfi Bey. *Sefînetü's-Sâfi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Müzesi, 744.
- Ahmed Sâfi Bey. *Sefînetü's-Sâfi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi Tıp Tarihi Müzesi, 746.
- Ak, Murat. "Ahmed Sâfi Bey'in Kasîde-i Hamriyye Tercümesi". *Turkish Studies*, 11/17 (2016), 131-150.
- Aktaş, Serap. *Ahmed Sâfi Bey'in Sefînetü's-Sâfi Adlı Eserinde Bektaşılık*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Altun, Mehmet. "Beyoğlu Harîk-i Kebiri 1870 Büyük Beyoğlu Yangını". *Tarih ve Toplum* 39/229 (Ocak 2003), 24-35.
- Asaf Muammer. *İstanbul Balık Kültürü*. haz. Ruhi Güler. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Ayvazoğlu, Beşir. *Güller Kitabı*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2017.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Mâbeyn-îrâde [MB.İ]*, No. 160, Gömlek No. 53.
- BOA, Osmanlı Arşivi. *Mâbeyn-îrâde [MB.İ]*, No. 135, Gömlek No. 39.
- Cezar, Mustafa. "Ondokuzuncu Yüzyılda Beyoğlu Neden ve Nasıl Gelişti". *XI. Türk Tarih Kongresi Ankara 5-9 Eylül 1990 Kongreye Sunulan Bildiriler*. 6. Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1994, 2673-2690.
- Cezar, Mustafa. *Osmanlı Başkenti İstanbul*. İstanbul: Erol Kerim Aksoy Kültür, Eğitim, Spor ve Sağlık Vakfı Yayını, 2002.
- Demirel, Fatmagül. *II. Abdülhamid Döneminde Sansür*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık, 2007.
- İnal, İbnü'l-Emin Mahmud Kemal. *Son Asır Türk Şairleri*. 4. Cilt. haz. İbrahim Baştuğ. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 2002.
- Kabacalı, Alpay. *Başlangıçtan Günümüze Türkiye'de Basın Sansürü*. İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti Yayınları, 1990.
- Karataş, Mustafa. *Ahmed Sâfi Bey'in Sefînetü's-Sâfi Adlı Eserinin VIII. Cildinin Neşri ve Ruh, Âlem-i Ervâh Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1999.
- Kâtip Çelebi. *Mîzânü'l-Hakk Fî İhtiyâri'l-Ehakk*. Türkçesi. Orhan Şaik Gökyay, Süleyman Uludağ. yay. haz. Çetin Şan. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2008.
- Kocatürk, Önder. *İstanbul'da Sel ve Fırtına (1889-1924)*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 2019.
- Koçi Bey Risaleleri. haz. Seda Çakmakcıoğlu. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2008.
- Kurnaz, Cemal-Tatçı, Mustafa. "Ahmed Sâfi Bey'in Türk Dili ile İlgili Düşünceleri". *TDI*. 583 (2000), 25-27.
- Osmanlı Devlet Düzenine Ait Metinler I Kitâb-ı Müstetâb*. yay. Yaşar Yücel. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları No. 216, 1974.
- Osmanlı Devlet Düzenine Ait Metinler II Kitâbu Mesâlihi'l-Müslimîn ve Menâfi'i'l-*

- Mü'minîn*. yay. Yaşar Yücel. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları-292, 1980.
- Osmânzâde Hüseyin Vassâf. *Sefîne-i Evliyâ*. 4. Cilt. haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi, 2006.
- Özcan, Abdülkadir. "İane". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/228-232. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Son Vakanüvis Abdurrahman Şeref Efendiyle Osmanlı Tarihi Sohbetleri*. haz. Mehmet Demiryürek. İstanbul: Akademik Yayınlar, 2009.
- Süleymaniye Kütüphanesi (SK). *Süheyl Ünver Dosyası*. No. 304/7, 10.
- Şimşekçakan, Musa. *Koçi Bey Risâlesi ve Onyedinci Yüzyıl Osmanlı Tarih Felsefesi*. Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1992.
- Tatçı, Mustafa. "Ahmet Sâfi Bey'in Çiçekleri". *Dergâh*. 187 (Eylül 2005), 19-21.
- Tatçı, Mustafa-Günaydın, Yusuf T. "Ahmed Sâfi Bey'in Süleymaniye Camii Hakkındaki Düşünceleri". *Süleymaniye Ulusal Sempozyumu/Şehir ve Medeniyet*. ed. Mesut Aytekin vd. 114-121. İstanbul: KOCAV, 2010.
- Tıraşçı, Mehmet-Özfidan, Mustafa. "Ahmed Sâfi'nin Sefinetü's-Sâfi'sinde Mûsîkî Bölümleri ve Ud'la İlgili Kısımın İncelenmesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/2 (2017), 1249-1266.
- Tosun, Necdet. "Kültür Tarihimize Işık Tutan Mühim Bir Kaynak: Sefinetü's-Sâfi". *İLAM Araştırma Dergisi* 1/2 (Temmuz-Aralık 1996), 177-190.
- Tosun, Necdet. "Ahmed Sâfi Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. EK-1 /50-51. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Yalman, Ahmet Emin. *Modern Türkiye'nin Gelişme Sürecinde Basın*. çev. Birgen Keşoğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2018.

Geleneksel Trabzon Cami Mimarîsinin Son Temsilcilerinden İki Örnek; Arsin Güneyce Mahallesi Orta Camii ve Elmaalan Mahallesi Merkez Camii

Two Examples of the Last Representatives of Traditional Trabzon
Mosque Architecture; Arsin Güneyce Mahallesi Orta Mosque ve
Elmaalan Mahallesi Merkez Mosque

Yavuz SARI

Öğr. Gör., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | Lecturer, Tokat Gaziosmanpaşa University
İslami İlimler Fakültesi | Faculty of Islamic Sciences
Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı | Department of Turkish Islamic Literature
Tokat | Türkiye | Tokat | Turkey
yavuz.sari@gop.edu.tr | orcid.org/0000-0001-6847-2600

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi | Article Types | Research Article
Geliş Tarihi | 02 Nisan 2021 | Received | 02 April 2021
Kabul Tarihi | 15 Haziran 2021 | Accepted | 15 June 2021
Yayın Tarihi | 30 Haziran 2021 | Published | 30 June 2021

Atıf | Cite as:

Sarı, Yavuz. "Geleneksel Trabzon Cami Mimarîsinin Son Temsilcilerinden İki Örnek; Arsin Güneyce Mahallesi Orta Camii ve Elmaalan Mahallesi Merkez Camii [Two Examples of the Last Representatives of Traditional Trabzon Mosque Architecture; Arsin Güneyce Mahallesi Orta Mosque ve Elmaalan Mahallesi Merkez Mosque]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 9/1 (Haziran | June 2021), 375-406.
<https://doi.org/10.51450/ilmiyat.908754>

İntihal | Plagiarism:

Bu makale, iThenticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iThenticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Two Examples of the Last Representatives of Traditional Trabzon Mosque Architecture; Arsin Güneyce Mahallesi Orta Mosque ve Elmaalan Mahallesi Merkez Mosque

Abstract: The subject of the study is Güneyce Mahallesi Orta Mosque and Elmaalan Mahallesi Merkez Mosque, which are located in the Arsin district of Trabzon and were built in the 1960s. With the conquest of Trabzon in 1461 by Fatih Sultan Mehmet, immediate action was taken for the Turkification-Islamization of the region. In parallel with the Turkification-Islamization process, architectural structuring has also developed. Mosques, which are among the important representatives of our cultural values, have been the most popular structures of this architectural construction. The mosques, which are shaped by climate, geography, social structure and economic factors, are generally similar, and in particular, they have some differences varying from district to district. The mosques, which were built with traditional materials and techniques for centuries, were demolished, especially since the 1960s, on the grounds that they could not meet the needs, and reinforced concrete and domed structures were built in their place. The fact that the reinforced concrete construction technique allows rapid production with low cost and less labor and workmanship has caused the disappearance of local craftsmen who know traditional materials and know the joining technique. With the understanding of the importance of historical mosques in recent times, many of the existing structures have been registered and protected by the relevant institution. These structures have been tried to be introduced with studies prepared at various times. These studies are very important in terms of revealing the general characteristics of Trabzon mosque architecture. However, while the structures built in the 18th and 19th centuries came to the fore in these studies, the structures of the 20th century were ignored. Based on this information, we prepared this study in order to introduce Güneyce Mahallesi Orta Mosque and Elmaalan Mahallesi Merkez Mosque, which we think are among the last representatives of traditional Trabzon mosque architecture in terms of their characteristics, built in the 1960s, and to determine their place among other mosques in the region. In line with the purpose of the study, information was given about the general features of the traditional mosque architecture of Trabzon, and then the mosques were discussed in detail under the heading of plan and architectural features, materials-techniques, ornaments and repairs by catalog method. While the mosques, which were built by the people of the neighborhood with their own means, are similar in terms of plan, material, technique and outer coverings, their sanctuary covers and ornamental features are different. The mosques, which were built with stone materials in the masonry technique, have a simple rectangular plan extending in the north-south direction and have a four-shoulder hipped roof. The harim of Güneyce Mahallesi Orta Mosque is covered with a flat wooden ceiling, and the harim of Elmaalan Mahallesi Merkez Mosque is covered with a lath-and plaster dome. Although the mosques seem quite plain from the outside, the wooden architectural elements of Güneyce Mahallesi Orta Mosque reflect the general characteristics of the style called the Eastern Black Sea wooden style, which emerged by synthesizing classical Ottoman, baroque, rococo and Caucasian origin motifs. The mihrab of Elmaalan Central Mosque exhibits a Baroque-Rococo style character. When mosques are compared with the structures in Trabzon and different cities in terms of their features, it has been determined that they are similar in many respects. The aforementioned determinations have also proved that these mosques, which were built during the periods when reinforced concrete and domed structures began to enter our architectural life, are among the last representatives of traditional Trabzon mosque architecture.

Keywords: Turkish-Islamic Art, Trabzon, Arsin, Mosque, Masonry Stone Technique.

Geleneksel Trabzon Cami Mimarisinin Son Temsilcilerinden İki Örnek; Arsin Güneyce Mahallesi Orta Camii ve Elmaalan Mahallesi Merkez Camii

Öz: Çalışmanın konusunu, Trabzon'un Arsin ilçesinde yer alan ve 1960'lı yıllarda inşa edilen Güneyce Mahallesi Orta Camii ile Elmaalan Mahallesi Merkez Camii oluşturur. Fatih Sultan Mehmet'in 1461 yılında Trabzon'u fethiyle birlikte bölgenin Türkleşmesi-İslamlaşması için hemen harekete geçilmiştir. Türkleşme-İslamlaşma sürecine paralel olarak mimari yapılaşma da gelişme göstermiştir. Kültürel değerlerimizin önemli temsilcileri arasında yer alan camiler, bu mimari yapılaşmanın en gözde yapıları olmuştur. İklim, coğrafya, sosyal yapı ve ekonomik etkenlerle şekillenen camiler genelde benzer, özelde ise ilçeden ilçeye değişen bazı farklılıkları bünyesinde barındırmıştır. Yüzyıllar boyunca geleneksel malzeme ve tekniklerle inşa edilen camiler, özellikle ihtiyacı karşılayamadığı gerekçesiyle 1960'lı yıllardan itibaren yıkılarak yerlerine betonarme malzemeli ve kubbeli yapılar inşa edilmiştir. Betonarme yapım tekniğinin düşük maliyetle, daha az emek ve işçilikle hızlı üretime imkân vermesi, geleneksel malzemeyi tanıyan ve birleştirme tekniğini bilen yerel ustaların zamanla yok olmasına sebep olmuştur. Yakın dönemlerde tarihi camilerin öneminin anlaşılmasıyla birlikte mevcut yapıların birçoğu ilgili kurum tarafından tescil edilip koruma altına alınmıştır. Muhtelif zamanlarda hazırlanan çalışmalarla da bu yapılar tanıtılmaya çalışılmıştır. Söz konusu çalışmalar, Trabzon cami mimarisinin genel özelliklerini ortaya koymasından oldukça önemlidir. Ancak bu çalışmalarda 18. ve 19. yüzyıllarda inşa edilen yapılar ön plana çıkarken, 20. yüzyıl yapıları göz ardı edilmiştir. Bu bilgilerden hareketle, 1960'lı yıllarda inşa edilen ve sahip oldukları özellikleri açısından geleneksel Trabzon cami mimarisinin son temsilcileri arasında yer aldıklarını düşündüğümüz Güneyce Mahallesi Orta Camii ile Elmaalan Mahallesi Merkez Camii'ni tanıtmak ve bölgedeki diğer camiler arasındaki yerlerini belirlemek amacıyla bu çalışmayı hazırladık. Çalışmanın amacı doğrultusunda, Trabzon'un geleneksel cami mimarisinin genel özellikleri hakkında bilgi verilmiş olup sonrasında camiler katalog yöntemiyle plan ve mimari özellikler, malzeme-teknik, süsleme ve onarımlar başlığı altında ayrıntılı şekilde ele alınmıştır. Mahalle halkı tarafından kendi imkânlarında yaptırılan camiler plan, malzeme, teknik ve dış örtüleri açısından benzerken, harim örtüleri ve süsleme özellikleri farklıdır. Taş malzemeyle yığma taş tekniğinde yapılan camiler, kuzey-güney doğrultuda uzayan basit dikdörtgen planlı ve dört omuz kırma çatılıdır. Güneyce Mahallesi Orta Camii'nin harimi düz ahşap tavanla, Elmaalan Mahallesi Merkez Camii'nin harimi ise bağdadi kubbeyeyle örtülüdür. Camiler dıştan oldukça sade görünse de Güneyce Mahallesi Orta Camii'nin ahşap mimari elemanları, klasik Osmanlı, barok, rokoko ve Kafkasya kökenli motiflerin sentezlenmesiyle ortaya çıkan ve Doğu Karadeniz ahşap üslû olarak adlandırılan üslubun genel özelliklerini yansıtır. Elmaalan Merkez Camii'nin mihrabı ise Barok-Rokoko tarzı bir karakter sergiler. Camiler, sahip oldukları özellikleri açısından gerek Trabzon ilinde, gerekse farklı illerde bulunan yapılarla karşılaştırıldığında birçok açıdan benzer oldukları tespit edilmiştir. Söz konusu tespitler, betonarme malzemeli ve kubbeli yapıların mimari hayatımıza girmeye başladığı dönemlerde inşa edilen bu camilerin, geleneksel Trabzon cami mimarisinin son temsilcileri arasında yer aldıklarının da kanıtı olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Türk İslam Sanatı, Trabzon, Arsin, Cami, Yığma Taş Tekniği.

Giriş

Anadolu'nun önemli kentlerinden olan ve bilinen tarihi geçmiş en az 4000 yıl öncesine dayanan Trabzon, konumu itibarıyla tarihin bütün evrelerinde tüm dünyanın ilgisini çekmiş ender kentlerden biridir. Coğrafi önemi ve geçiş noktasında bulunması sebebiyle tarih boyunca birçok medeniyete ev sahipliği yapmıştır. Fatih Sultan Mehmet'in 1461 yılında Trabzon'u fethiyle birlikte bölgenin Türkleşmesi-İslamlaşması için hemen harekete geçilmiştir. Türkleşme-İslamlaşma sürecine paralel olarak mimari yapılaşma da gelişme göstermiştir.

Trabzon bölgesinin kendine has coğrafi, iklimsel ve insani yapısının yansımalarını içinde barındıran camiler yörenin zengin mimari örnekleri arasında önemli yer tutar¹. İstisnai örnekleri olmakla birlikte mahalle halkı tarafından yaptırılan bu camiler genellikle kuzey-güney doğrultuda uzayan basit dikdörtgen planlıdır. Örtü sistemleri dıştan dört omuz kırma çatı, içten ise ya düz ahşap tavan ya da bağdadi kubbeli düz ahşap tavanıdır. Taş malzemeyle yığma taş tekniğinde inşa edilen camilerin minber, vaaz kürsüsü, mahfil, pencere, kapı, tavan gibi mimari ve yapı elemanları ahşap malzemelidir. Ancak Araklı, Sürmene, Of, Çaykara, Dernekpazarı ve Hayrat ilçelerinde 19. yüzyıldan kalma ahşap veya taş-ahşap (karma) malzemeyle inşa edilmiş cami örnekleri de mevcuttur. Yapılar, dıştan bakıldığında sade bir görünüme sahip olsa da birçok caminin harim kısmında, malzemeye bağlı olarak oyma, kabartma, çitakari, ajur ve kalem işi tekniğinde yapılmış bitkisel ve geometrik motif ağırlıklı süslemeler mevcuttur.

Genelde benzer, özelde ise ilçeden ilçeye değişen bazı farklılıkları bünyesinde barındıran camiler, geleneksel malzeme ve tekniklerle uzun bir süre inşa edilse de son 50-60 yıldır geleneksel mimariden kopuş belirgin biçimde gözlenmektedir. Taş ve ahşap malzemeyle inşa edilen yapılar yerini yavaş yavaş betonarme olarak inşa edilen kubbeli yapılara terk etmiştir. Düşük maliyetle, daha az emek ve işçilikle hızlı üretime imkân veren betonarme yapım tekniği, yüzlerce yıldır kendine özgü dinamiklerle olgunlaşan cami mimarisinde değişime neden olmuştur. Ayrıca geleneksel malzemeyi tanıyan, birleştirme tekniğini bilen yerel ustaların da yok olmasına yol açmıştır.

¹ İsmet Çalık vd., "Doğu Karadeniz Bölgesi Tarihi Yığma Camilerinin Restorasyonlarının Yapısal Değerlendirilmeleri", 5. *Tarihi Eserlerin Güçlendirilmesi ve Geleceğe Güvenle Devredilmesi Sempozyumu*, (Erzurum: Zafer Medya Grup, 2015), 1/186.

Sanat tarihçiler “Karpuz², Yavuz³, İnce⁴, Sarı⁵, Taşkan⁶, Şahin⁷, Kahrıman⁸” ve mimarlar “Sümerkan - Okman⁹, Tuluk - Durmuş¹⁰, Tuluk - Kazaz¹¹, Aydın - Perker¹², Zorlu¹³, Kazaz¹⁴” Trabzon cami mimarisi üzerine birçok kitap, makale ve tez kaleme almıştır. Ayrıca tarafımızca hazırlanan “Trabzon ve İlçelerinde Camiler” konu başlıklı doktora tezi de bulunmaktadır¹⁵. Mimarlar tarafından hazırlanan çalışmalarda daha çok teknik boyut ön plana çıkarken, sanat tarihçiler her açıdan ayrıntılı bilgiler aktarmıştır.

Doktora tezi için Arsin ilçesinde yapılan saha çalışmasında 21 cami tespit edilmiş olup, bu camilerden 19’u teze dahil edilmiştir¹⁶. 1960’lı yıllarda inşa edilen Güneyce Mahallesi Orta Camii ve Elmaalan Mahallesi Merkez Camii ise tezin sınırları gerekçesiyle çalışma dışında tutulmuştur.

² Haşım Karpuz, *Trabzon Merkez ve İlçelerindeki Önemli Tarihi Yapılar* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018); Haşım Karpuz, “Doğu Karadeniz Bölgesinde Bazı Ahşap Camiler”, *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi* 34 (1989); Haşım Karpuz, “Trabzon’un Çaykara İlçesi Köylerinde Bulunan Bazı Camiler”, *Vakıflar Dergisi* 21 (1990); Haşım Karpuz, *Trabzon* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990).

³ Mehmet Yavuz, *Çaykara ve Dernekpazarı’nda Geleneksel Köy Camileri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009); Mehmet Yavuz, “Oslu Müderris Hacı Hasan Efendi ve Onun Manevi Etki Alanında Oluşan Mimari Yapılaşma”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/7 (Bahar 2009); Mehmet Yavuz, “Doğu Karadeniz Köy Camilerinde Bezeme Anlayışı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/6 (Kış 2009); Mehmet Yavuz, “Sürmene-Gültepe Köyü Yukarı Kefeli Mahallesi Camii ve Şadırvanı”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/31 (2014).

⁴ Kasım İnce, “Kabataş Köyü Merkez Camii/Çaykara/Trabzon” *Vakıflar Dergisi* 28 (2004).

⁵ Yavuz Sarı, *Trabzon’un Hayrat, Of ve Sürmene İlçelerindeki Köy Camileri* (Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016).

⁶ Demet Taşkan, *Trabzon İli Camilerinde Ahşap Minberler* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

⁷ Mustafa Şahin, *Giresun ve Trabzon İllerindeki Bağdadi Kubbeli Camiler* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

⁸ Ömer Kahrıman, *Trabzon’daki Türk Devri Mimari Eserleri* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003).

⁹ M. Reşat Sümerkan - İbrahim Okman, *Kültür Varlıklarıyla Trabzon-Cilt.1 İlçeler ve Köyler* (Trabzon: T.C. Trabzon Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları, 1999).

¹⁰ Ö. İskender Tuluk - Serap Durmuş, “Araklı’nın Çok Kubbeli Camileri”, *Tasarım Kültür Dergisi* 208 (2007).

¹¹ Ö. İskender Tuluk - Emriye Kazaz, “Trabzon Bölgesindeki Kırsal Cami Mimarisi Üzerine Tipolojik Bir Değerlendirme”, 1. *Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon’da Dini Hayat Sempozyumu*, ed. Şenol Saylan - Betül Saylan (İstanbul: Değişim Yayınları, 2016), 1; Ö. İskender Tuluk - Emriye Kazaz, “Trabzon Değirmendere Vadisi’nde Geç Dönem Osmanlı Mirası: Kırsal Cami Geleceği Üzerine Bir Tipoloji Denemesi”, *Osmanlı’da Mimari, Sanat ve Yemek Kültürü*, ed. M. Bedizel Zülfiyar - Ravza Aydın (İstanbul: Mahya Yayınları, 2017), 1.

¹² Hasan Aydın - Sevgen Perker, “Trabzon Uzungöl Filak Ahşap Cami Yapısal Özellikleri”, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 16/63 (2017); Hasan Aydın - Sevgen Perker, “Trabzon’dan Ahşap Bir Cami Örneği: Of-Bölümlü Mithat Paşa Camii”, *Journal of History Culture and Art Research* 6/2 (Mart 2017).

¹³ Tülay Zorlu, “Doğu Karadeniz Ahşap Camilerinde Restorasyon: Dernekpazarı Taşçılar Köyü Camii ve Medresesi Örneği”, *Vakıflar Dergisi* 32 (2009).

¹⁴ Emriye Kazaz, *Trabzon Kırsal Cami Mimarisi* (Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

¹⁵ Yavuz Sarı, *Trabzon ve İlçelerinde Camiler* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisans Üstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

¹⁶ Sarı, *Trabzon ve İlçelerinde Camiler*, 300.

Mevcut kaynaklar incelendiğinde söz konusu camilerden Elmaalan Mahallesi Merkez Camii ile ilgili herhangi bir bilgi yoktur. Güneyce Mahallesi Orta Camii'ne ise yalnızca Kazaz'a ait doktora tezinde yüzeysel olarak değinilmiştir¹⁷. Plan, harim örtü sistemi, süsleme, malzeme ve yapım tekniği açısından Güneyce Mahallesi Orta Camii ve Elmaalan Mahallesi Merkez Camii, bölgedeki birçok tarihi cami ile benzerlik arz etmektedir. Bu sebeple geleneksel cami mimarisinin Arsin ilçesindeki son temsilcileri arasında yer aldıkları düşünülmüş ve geleneksel mimarideki yerlerinin tespiti için çalışılmaya değer bulunmuştur.

Katalog yöntemiyle hazırlanan çalışmada camiler plan ve mimari özellikler, malzeme-teknik, süsleme ve onarımlar başlığı altında ayrıntılı olarak tanıtılmıştır. Değerlendirme ve sonuç bölümünde ise sahip oldukları özellikler açısından değerlendirilip, bölgedeki tarihi camilerden örnekler verilerek benzer yanları ortaya konulmuştur.

1. Güneyce Mahallesi Orta Camii

Yapı, Trabzon-Arsin ilçesinin Güneyce mahallesinde bulunmaktadır. Trabzon Vakıflar Bölge Müdürlüğüne tescilli cami, mihrap kaidesi üzerinde yer alan kitabeye göre H. ۱۳۸۱ (1381)/M. 1961 yılında inşa edilmiştir. Doğu cephedeki harim giriş kapısının güneyine Arsin Müftülüğüne asılan bilgilendirme tabelasında inşa tarihi 1963 olarak verilmiştir. Hicri olarak yazılan inşa tarihi muhtemelen miladi takvime yanlış çevrilmiştir. Mahalle halkı tarafından yaptırılan caminin ustası bilinmemektedir. Muhtelif dönemlerde niteliksiz müdahalelere maruz kalan yapı bugün ayakta olup ibadete açıktır.

1.1. Plan ve Mimari Özellikler

Mahalle yolunun kenarında yer alan cami, kuzey-güney doğrultudaki eğimli arazide, bodrum kat üzerine inşa edilmiştir. Caminin doğusunda mahalle yolu ve yapıya sonradan eklenen şadırvan, güneyinde avlu ve lojman bulunurken, batı ve kuzey yönden yamaca dayalı vaziyettedir. İnce yontu taş malzemeyle inşa edilen cami harim, mahfil ve bodrum kattan meydana gelir. Yapıda minare yoktur (Çizim 1)-(Fotoğraf 1).

Depo ve kiler olarak kullanılan bodrum kata, doğu cephe ekseninin güneyindeki dikdörtgen formlu, basık kemerli, taş söveli ve tek demir kanatlı kapıdan girilir. Bodrum kat, biri doğu cephe ekseninde, ikisi ise güney cephede olmak üzere üç pencereyle aydınlatılır. Pencereler dikdörtgen formlu, basık kemerli, taş söveli ve plastik doğramalıdır (Fotoğraf 1).

¹⁷ Kazaz, *Trabzon Kırsal Cami Mimarisi*, 858-859.

Harime girişi sağlayan kapı, doğu cephe ekseninin kuzeyinde yer alır. Söz konusu kapı, bodrum kat kapısı gibi dikdörtgen formlu, basık kemerli, taş söveli ve tek demir kanatlıdır. Doğü cephe eksenini ile kuzeydoğu köşe arasına betonarme malzemeli şadırvan eklenmiştir. Şadırvan, harim giriş kapısının önünde oldukça geniş sahanlık meydana getirmiştir. Üzeri demir ve saç malzemeyle örtülü sahanlığa, betonarme malzemeli merdivenden ulaşılır.

Caminin cephe duvarları üzerinde beşi harim katında, yedisi ise mahfil katı seviyesinde olmak üzere on iki pencere mevcuttur. Harim katındaki pencerelerin ikişer tanesi doğu ve güney cephede, biri kuzey cephede yer alırken, mahfil katı seviyesindekilerin ikişer tanesi kuzey ve güney cephede, üçü ise doğu cephededir. Yamaca dayalı vaziyetteki batı cephe de herhangi bir mimari unsur bulunmamaktadır. Pencerelerin tümü dikdörtgen formlu, basık kemerli, taş söveli ve plastik doğramalıdır. Mahfil katı seviyesindeki pencereler harim katındakilere göre biraz daha küçük boyutludur (Fotoğraf 1). Harim içerisine doğru genişleyerek açılan pencereler iç kısımda da aynı formunu korur.

Yapının üzeri dört omuz kırma çatı ile örtülü olup, dört cephede de kademeli olarak yukarıya doğru genişleyen yaklaşık 40 cm genişliğinde saçak kısmı bulunur.

Harimin kuzeyinde kare kesitli serbest iki ahşap sütunun taşıdığı mahfil vardır. Kuzeybatı köşede de ahşap malzemeyle oluşturulmuş müezzin mahfili görülür.

Güney duvar ekseninde, dikdörtgen kaideli ve taş malzemeli mihrap yer alır. Altı kademedeki oluşun yarım daire formlu mihrap nişi, kademeli olarak yukarıya doğru daralmakta ve yaşmak kısmı yuvarlak kemerle sonlanmaktadır. Mihrap kaidesi güney duvardan hafif dışa taşkın vaziyettedir (Fotoğraf 2).

Mihrabın hemen batısında köprü gibi alttan geçitli forma sahip ahşap minber bulunur. On bir basamaklı minber, dikdörtgen formlu, yuvarlak kemerli giriş açıklığına sahiptir (Fotoğraf 3).

Çeyrek koni formlu ahşap vaaz kürsüsü güneydoğu köşeye yerleştirilmiştir. Kürsünün tek sıra korkuluğu vardır. Harimin üzeri düz ahşap tavanla örtülüdür (Fotoğraf 4).

Mahfil katına, kuzeydoğu köşedeki "L" formlu ahşap merdivenden çıkılır. Kuzey duvardan harim içerisine doğu çıkıntı yapan mahfilin mihrap aksında dikdörtgen formlu mahfil köşkü bulunmaktadır. Üzeri düz ahşap tavanla örtülü mahfilin tek sıra boğumlardan oluşan korkuluğu mevcuttur. Mahfil köşkünün kuzeydoğu ve kuzeybatı köşesine birer ahşap sütun

yerleştirilmiştir. Alttan ve üstten kare, ortadan ise dairesel kesitli sütunlar tavanı taşımaktadır.

1.2. Malzeme-Teknik

Caminin cephe duvarlarında ince yontu, mihrabında ise düzgün kesme taş malzeme kullanılmıştır. Minber, vaaz kürsüsü, mahfil, harim ve mahfil katındaki sütunlar, mahfile çıkışı sağlayan merdiven, müezzin mahfili ve tavan ahşap malzemeden imal edilmiştir. Pencere doğramaları plastik, kapı kanatları demir, çatı örtüsü ise sac malzemelidir. Ayrıca harim duvarları, mahfilin alt yüzü ve tavan pvc lambri ile kaplıyken, dış cephe duvarları sıvanıp boyanmıştır (Fotoğraf 1-2-3-4-5).

Yapının beden duvarlarında yığma taş, mihrap süslemelerinde kabartma, minber ve vaaz kürsüsü süslemelerinde oyma, kabartma ve ajur, mahfil süslemelerinde ise oyma tekniği uygulanmıştır.

1.3. Süsleme

Güneyce Mahallesi Orta Camii'nin dış cephesi oldukça sade olup, yalnızca kapı ve pencerelerin söve, kemer ve kemer kilit taşları duvar yüzeyinden hafif dışa taşırılarak cephelere hareketlilik kazandırılmıştır (Fotoğraf 1).

Harim içerisinde süsleme unsuru mihrap, minber, vaaz kürsüsü ve mahfilde görülür. Dikdörtgen formlu mihrap kaidesi paralel olarak uzayan yivli şeritlerle üç bölüme ayrılmıştır. Nişin her iki yanındaki yüzeyler aynı süsleme programına sahiptir. Alttaki bölümlerin yüzeyi dikey olarak uzayan yedişer kuşakla tezyin edilmiştir. Yanlardaki ikişer kuşak, kabartma tekniğinde yapılan yarım dairelerden, ortadaki üçü ise yine kabartma tekniğinde yapılmış yarım daire formlu silmelerden meydana gelir. Ortadaki bölümde, dikey yönlü ve dikdörtgen formlu birer pano vardır. Panoların köşelerinde yeşil, sarı, siyah, kırmızı ve mavi renkli birer yelpaze motifi bulunur. Alt ve üst köşelerdeki yelpazelerin arasına kırmızı ve yeşil renkli birer gülbezek motifi yerleştirilmiştir. Yelpaze ve gülbezek motifleri dışındaki tüm yüzey siyah, kırmızı, mavi, yeşil veya siyah renkli kalp ve stilize edilmiş lale motifleriyle bezlenmiştir. Panoların iç ve dış dış kenarı, dikey olarak uzayan ikişer sıra silme ve yivle sınırlandırılmıştır. Üstteki bölümü oluşturan yivli şeritler, mihrap nişinin yaşmak kısmını üç yönden çevreleyerek uzanmaktadır. Söz konusu bölümün yüzeyi de kabartma tekniğinde yapılmış yeşil, siyah, mavi veya kırmızı renkli koçboynuzu ve stilize lale motifleriyle doldurulmuştur. Bu bölümün üst kısmında birer satırlık iki yazı vardır. Soldaki yazıda kabartma tekniğindeki yaldız renkli harflerle “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ / Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla” yazarken, sağdakinde “كَلَّمَا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ / Zekeriya, onun bulunduğu bölme her girişinde (Âl-i İmrân 37)” yazar. Yazıların arasında kırmızı, mavi ve

sarı renkli iki gülbezek motifi, gülbezelerin arasında ise yarım güneşe benzer bir motif görülür. Mihrap nişinin kademeleri paralel olarak uzayan mavi ve kırmızı renkli ikişer silmeyele birbirinden ayrılmıştır. Kademelerin yüzeyi yeşil zemin üzerine yapılmış farklı renlerdeki nokta benzeri motiflerle hareketlendirilmiştir. Ayrıca her bir kademedeki beyaz ve siyah renkli perde motifleri asılmaktadır. Niş yaşmağında, üzerinde yıldız renkli ay yıldız motifi bulunan mavi renkli ve oval formlu kabara mevcuttur. Yaşmağın alt ucunda, tek sıra halinde paralel olarak uzayan mavi, kırmızı ve yeşil renkli testere ağzı motifi vardır. Niş kademelerinin her iki yanında kabartma tekniğinde yapılmış yıldız renkli yelpaze ve kıvrım motifleri, yaşmağın her iki yanında ise kırmızı ve yeşil renkli ikişer kupa motifi yer alır. Yaşmak üzerinde kırmızı ve yıldız renkli papatya motifi bulunur. Papatya motifinin üzerindeki yüzey, hafif çökertilerek kare formlu çerçeve meydana getirilmiştir. Çerçevenin alt köşelerinde yeşil, üst köşelerinde ise kırmızı renkli birer yelpaze motifi görülür. Çerçeve yüzeyi, yüzü aşağı doğru bakan yıldız renkli ay yıldız motifiyile ve mavi-kırmızı renkli iki papatya motifiyile hareketlendirilmiştir. Söz konusu çerçevenin her iki yanında yıldız çerçevesi birer yazı madalyonu yer alır. Sağ yöndeki madalyonda kabartma tekniğindeki yıldız renkli harflerle “الله جَلَّ جَلَالُهُ” /Allah Celle Celaluhu”, sol yönde ise “مُحَمَّدٌ عَلَيْهِ السَّلَامُ” /Muhammed Aleyhisselam” yazar. Madalyonların altında mavi, yeşil ve sarı renkli kıvrım ve baklava formları vardır. Mihrap kaidesinin saçak kısmı hafif dışa taşkın şekilde olup yüzeyi yarım silindirik formlu yivlerle hareketlendirilmiştir. Ayrıca saçak yüzeyine, kare formlu kabalar ve yapının kitabesi yerleştirilmiştir. Kabalar, atlamalı olarak sarı ve yeşil renklere boyalıdır. Dikey yönlü ve dikdörtgen formlu kitabenin ortasında kırmızı renkli madalyon görülür. Madalyonun üzerinde, kabartma tekniğindeki mavi renkli rakamlarla caminin inşa tarihi olan “١٣٨١/1381” yazarken, her iki yanında yıldız renkli birer minare motifi bulunmaktadır. Saçak altındaki yüzeyin her iki ucunda kırmızı renkli birer ay yıldız, ortasında ise yıldız renkli rozet yer alır. Söz konusu rozet kalkık kemerli çerçeve içerisine alınmıştır (Fotoğraf 2).

Minberin her iki yüzü de aynı süsleme programına sahiptir. Üçgen formlu yan aynalıklar, ortada kalp şekli oluşacak şekilde yerleştirilen yeşil, siyah, kırmızı veya bordo renkli “S” formundaki kıvrımlarla bezenmiştir. Kalp formundaki motiflerin arası sarı veya mavi renkli yivlerle doldurulmuştur. Aynalıklardan minber gövdesi boyunca üç sıra süsleme şeridi uzanır. Şeritlerden altta ve üstte olanı mavi, yeşil, sarı veya siyah renkli yaprak benzeri motiflerden, ortada olanı ise yeşil ve mavi renkli yaprak motiflerinden meydana gelir. Alttaki şeridin güney ucuna farklı renklerden oluşan rozet motifi yerleştirilmiştir. Minber aynalıklarının altındaki yüzey çökertilerek mavi çerçevesi dört dikdörtgen pano elde edil-

miştir. Üstteki panoların ortasında, bordo renkli dairesel form içerisine yerleştirilmiş sarı ve mavi renkli birer çiçek motifi, köşelerinde ise yeşil veya bordo renkli birer çeyrek rozet bulunur. Alttaki panoların içerisinde ise mavi ve bordo renkli dairesel form içerisine yerleştirilmiş ikişer çiçek yer alır. Panolar dışında kalan tüm yüzey sarı, siyah ve beyaz renkli dama motifiyle doldurulmuştur. Ajur tekniğinde yapılan tek sıra minber korkuluğu mavi ve bordo renkli “S” formundaki kıvrım dal motifinden meydana gelir. Korkulukla girişin birleştiği noktalara, turuncu ve mavi renkli yelpaze formunda birer ahşap köşebent yerleştirilmiştir. Girişin yan yüzleri sarı, mavi ve yeşil renkli ok ucu motifleriyle tezyin edilmiştir. Söz konusu motifler, siyah renkli yapraklarla birbirinden ayrılır. Köşk açıklıklarının altında, aşağıdan yukarıya doğru kalp şekli oluşturacak şekilde uzayan yeşil renkli “S” formları bulunur. Kıvrımların oluşturduğu kalp formundaki boşluklarda mavi, siyah, bordo veya sarı renkli birer yaprak motifi yer alır. Köşk açıklıkları, üstten ve alttan yuvarlak kemer formudur. Kemerlerde yeşil, kırmızı veya mavi renkli koçboynuzları mevcuttur. Köşk desteklerinin yüzeyi, “S” formunda yukarıya doğru uzayan yeşil renkli kıvrımlarla bezenmiştir. Köşkün beyaz renkli kemer köşelikleri, farklı renklerdeki nokta benzeri motiflerle hareketlendirilmiştir. Köşk üzerindeki külah, çokgen formlu kasnak üzerine oturur. Kasnağın her bir köşesi atlamalı olarak bordo ve mavi renklere boyalyken, külah yüzeyi nokta benzeri motiflerle süslenmiştir. Giriş açıklığının ön yüzünde de, yan yüzlerdeki gibi ok ucu motifleri bulunur. Giriş kemerinde, sarkıt şeklinde yeşil ve sarı renkli altı tane silindir motifi bulunmaktadır. Kemer kavsi dıştan, atlamalı olarak sıralanan mavi ve kırmızı renkli iki sıra noktalarla çevrilidir. Her iki yönden sarı ve siyah renkli dama motifiyle sınırlandırılan kemer köşeliklerinde, yeşil renkli dairesel form içerisine yerleştirilmiş yeşil ve mavi renkli birer rozet motifi mevcuttur. Giriş üzerindeki aynalıkda, dairesel formlu iki açıklık görülür. Açıklıkların içerisi, ajur tekniğinde yapılmış birer çiçek motifi ile doldurulmuştur. Söz konusu çiçek motifleri, düğüm yaprak uzayan kıvrımdan meydana gelir. Aynalık, sarı ve siyah renkli dama motifiyle üç yönden çevrilidir. Minber, ajur tekniğinde yapılmış tepeliğe sahiptir. Tepeliğinin ortasında, iç içe geçmiş iki dairesel form görülür. Dairesel formlardan dıştaki beyaz, içteki ise yeşil çerçeveselidir. İçteki dairesel formun içerisi, düğüm yaparak uzayan kıvrımın meydan getirdiği çiçek motifiyle doldurulmuştur. Her iki dairesel form arasında kalan yüzey, mavi renkli papatya yaprağına benzer motiflerle bezenmiştir. Söz konusu motiflerin her birinin içerisine, beyaz renkli mızrak ucuna benzer birer motif yerleştirilmiştir. Dıştaki dairesel form yeşil ve kırmızı renkli noktalarla çevrilidir. Etrafı yaprak benzeri motif-

lerle çevrili dairesel formların üzerinde yine benzer şekilde bir dairesel form, onun üzerinde ise siyah renkli stilize edilmiş lale motifi mevcuttur (Fotoğraf 3). Bahsi geçen minber, Arsin “Güneyce Mahallesi Büyük Camii (1882-83)” minberiyle neredeyse aynı özelliklere sahiptir.

Vaaz kürsüsünün yüzeyi, dikey yönlü uzayan ince çitalarla on bir eşit parçaya bölünmüştür. Aşağıdan yukarıya doğru genişleyen bölümler, üstten mavi renkli zikzak motifiyle, alttan ise yeşil ve sarı renkli halat motifiyle sınırlandırılmıştır. Aynı süsleme programına sahip bölümlerin içerisinde, üst üste konumlandırılmış motifler görülür. Motifler, aşağıdan yukarıya doğru sırasıyla yaprak, vazodan çıkan yaprak, koçboynuzu ve kalp oluşturacak şekilde konumlandırılan “S” formu kıvrımlardan meydana gelir. Motiflerin her biri mavi, yeşil, kırmızı, sarı, kahve ve siyah renklere boyanarak kürsü yüzeyine canlılık kazandırılmıştır. Ajur tekniğinde yapılmış kürsü korkuluğunun yüzeyi, dikey yönlü ve sarı renkli ikişerli çitalarla yedi çerçeveye ayrılmıştır. Çerçevelerin içerisinde birer baklava form bulunur. Baklava formlarının her bir köşesine ve içerisine virgüle benzer motifler yerleştirilmiştir. Korkuluk üstten paralel olarak uzayan sarı ve mavi renkli zikzak motifleriyle sınırlandırılmıştır (Fotoğraf 4).

Mahfilin ön yüzünde paralel olarak uzayan iki sıra süsleme kuşağı vardır. Kuşaklardan altta olanı kabartma tekniğinde yapılmış yarım silindirik formu yivlerden, üstte olanı ise oyma tekniğinde yapılmış yivlerden meydana gelir. Üstteki şerit mahfil köşkü boyunca da uzanmaktadır. Köşkün alt kenarında, sarkıt şeklinde bir kuşak da mevcuttur. Söz konusu kuşak atlamalı olarak mavi ve kırmızı renklere boyanan yarım dairelerden oluşur. Mahfil korkuluğundaki boğumların her iki ucu kırmızıya, orta kısımları ise yeşile boyanarak mahfile hareketlilik kazandırılmıştır (Fotoğraf 5).

1.4. Onarımlar

Vakıflar Bölge Müdürlüğü'nün arşiv kayıtlarında yapı ile alakalı herhangi bir onarım kaydı bulunmamaktadır. Ancak yapmış olduğumuz incelemelerde muhtelif zamanlarda yapılmış bazı müdahaleleri gözlemledik. Söz konusu müdahaleler şöyledir;

- Orijinalinde ahşap olan kapı kanatları demir malzemeyle, pencere doğramaları ise plastik malzemeyle değiştirilmiştir.
- Kiremit malzemeli çatı örtüsü kaldırılıp sac malzemeyle kaplanmıştır.
- Harim duvarları, tavan ve mahfilin alt yüzü niteliksiz pvc lambri ile kaplanmıştır.
- Mahfile çıkışı sağlayan merdiven ahşap lambri ile kaplanmıştır.
- Cephe duvarları sıvanıp boyanmıştır.

2. Elmaalan Mahallesi Merkez Camii

Yapı, Trabzon-Arsin ilçesinin Elmaalan mahallesinde bulunmaktadır. Caminin muhtelif yerlerinde dört kitabe görülür. Kuzey cephe eksenindeki harim giriş kapısı üzerinde yer alan dikdörtgen formlu mermer kitabe;

“Elmaalan Camii

Y. Tarihi 1964”, söz konusu kapının kaidesi üzerinde duvar içerisine gömülmüş vaziyetteki kare formlu mermer kitabe;

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ
سَلَامٌ عَلَیْكُمْ اَدْخُلُوا الْجَنَّةَ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ
صاحب الخيرات و الحسنات بكار زاده حاجی اسماعیل آغانك روحیجون فاتحه
۱۳۱۱

Rahmân ve rahîm olan Allah'ın adıyla

Selâm size; yaptıklarınıza karşılık girin cennete! (Nahl 32)

Sahib-ül hayrat vel-hasenat bekarzade Hacı İsmail Ağa'nın ruhu için fatiha

1311”, mihrap nişinin üzerindeki kitabe “۱۳۷۹” yazarken, mihrap kaidesi üzerindeki kitabe;

كَلِمًا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمَحْرَبَ
وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا
Senei 1311”

Zekeriyyâ onun bulunduğu yere, mâbeddeki odaya her girdiğinde yanında (yeni) bir rızık bulur (Âl-i İmrân 37)” yazar. Hicri olarak yazılan “۱۳۱۱” tarihini miladi takvime çevirdiğimizde “1894”, “۱۳۷۹” tarihini çevirdiğimizde ise “1960” ۱۳۷۹/M.1960” tarihinin inşa sürecinin başladığı, giriş kapısı üzerindeki “1964” tarihinin ise ibadete açılış tarihi olduğunu söyleyebiliriz. Giriş kapısı üzerinde, cephe duvarına gömülü vaziyetteki “H. ۱۳۱۱/1894” tarihli kitabe ise mevcut caminin yaklaşık 50 m yukarısında bulunan ancak günümüzde olmayan eski camiye aittir. Mahalle halkı tarafından yaptırılan caminin ustası bilinmemektedir. Muhtelif dönemlerde müdahalelere maruz kalan yapı bugün ayakta olup ibadete açıktır.

2.1. Plan ve Mimari Özellikler

Mahalle yolunun kenarında yer alan cami, kuzey-güney doğrultudaki eğimli arazide taş kaide üzerine oturmaktadır. Yapının kuzeyinde ve doğusunda mahalle yolu, batısında ve güneyinde ise hazire vardır. Taş malzemeyle inşa edilen yapı, harim ve mahfil katından meydana gelir. Camiye 1970’li yıllarda eklenen minare, batı cephenin kuzey köşesine yakın bir noktada yapıya bitişik olarak konumlandırılmıştır (Çizim 2)-(Fotoğraf 6).

Cami, biri kuzey cephe ekseninde, diğeri ise doğu cephenin kuzey kö-

şesine yakın bir noktada olmak üzere iki giriş kapısına sahiptir. Her iki kapı da dikdörtgen formlu, yuvarlak kemerli, taş söveli ve iki ahşap kanatlıdır. Kuzey cephe eksenindeki ana giriş kapısı, cephe yüzeyinden hafif dışa taşırılan dikdörtgen formlu kaide içerisine yerleştirilmiştir. Cami eğimli arazi üzerine inşa edildiği için söz konusu kapıya çift yönlü merdivenden ulaşılır (Fotoğraf 7).

Cephe duvarlarında, sekizi harim katında, dokuzu ise mahfil katı seviyesinde olmak üzere on yedi pencere vardır. Pencerelerin tümü dikdörtgen formlu, yuvarlak kemerli, taş söveli, plastik doğramalı ve demir parmaklıklıdır. Mahfil katı seviyesindeki pencereler, harim katındakilere göre daha küçük boyutludur (Fotoğraf 6). Harim içerisine doğu genişleyerek açılan pencereler iç kısımda da aynı formunu korur.

Yapının üzeri dört omuz kırma çatı ile örtülü olup, dört cephede de yaklaşık 50 cm genişliğinde dışa taşkın saçak kısmı bulunur.

Batı cephenin kuzey köşesine yakın bir noktada yapıya bitişik olarak konumlandırılan minare, sekizgen kaideye, çokgen formlu gövdeye ve tek şerefeye sahiptir. Kaideden gövdeye geçiş soğan pabuçla sağlanır.

Harimin kuzeyinde, kare kesitli serbest iki ahşap sütunun taşıdığı mahfil görülür. Kuzeybatı köşede ise ahşap müezzin mahfili yer alır.

Dikdörtgen kaideli ve taş malzemeli mihrap, güney duvar eksenine yerleştirilmiştir. Altı kademedden oluşan yarım daire formlu mihrap nişi, kademeli olarak yukarıya doğru daralmakta ve yaşmak kısmı yuvarlak kemerle sonlanmaktadır (Fotoğraf 9).

Orijinal olmayan ahşap minber güneybatı köşeye, vaaz kürsüsü ise güneydoğu köşeye yerleştirilmiştir. Harimin üzeri bağdadi kubbeyle örtülüyken kubbe dışında kalan kısımlar düz ahşap tavanla örtülüdür (Fotoğraf 10). Düz ahşap tavan, cami imamının ifadesine göre Karaca (Garon) Mahallesi sakinlerinden Hüseyin usta tarafından yenilenmiştir (12. 03. 2021).

Mahfil katına, kuzeybatı köşedeki “L” formlu ahşap merdivenden çıkılır. Mahfil, kuzey duvardan harim içerisine doğru üç yerden dalgalı olarak girinti yapar. Üzeri düz ahşap tavanla örtülü mahfilin yaklaşık 60 cm yüksekliğinde korkuluğu mevcuttur. Mahfil katında, mahfili taşıyan sütunlarla aynı hizada konumlandırılmış iki serbest sütun bulunur. Kare kesitli ahşap sütunlar tavanı taşımaktadır.

2.2. Malzeme-Teknik

Yapının üzerine oturduğu kaidede ince yontu, kuzey ve doğu cephe duvarlarıyla birlikte mihrapta düzgün kesme, batı ve güney cephe duvarlarında ise kaba yontu taş malzeme kullanılmıştır. Minber, vaaz kürsüsü,

mahfil, harim ve mahfil katındaki sütunlar, mahfile çıkışı sağlayan merdiven, düz tavanlar ve kapı kanatları ahşap malzemeden imal edilmiştir (Fotoğraf 8-9-10). Pencere doğramaları plastik, parmaklıkları demir, bağdadi kubbe ahşap ve alçı, minare ise betonarme malzemelidir (Fotoğraf 6-10). Ayrıca harim duvarları ile batı ve güney cephe sıvanıp boyanmıştır (Fotoğraf 6-8).

Caminin cephe duvarlarında yağma taş, harim giriş kapılarındaki süslemelerde oyma, kuzey cephedeki kapı kaidesinde kabartma, mihrapta oyma ve kabartma, harim duvarlarında ve bağdadi kubbede kalemişi, düz ahşap tavanda ise çıtakari tekniği uygulanmıştır (Fotoğraf 6-8-9-10).

2.3. Süsleme

Dış cephe oldukça sade olup pencerelerin söve ve kemeri, duvar yüzeyinden hafif dışa taşırılarak cephelere hareketlilik kazandırılmıştır. Kuzey cephede yer alan harim katındaki pencerelerin kemer kilit taşı, yarım silindir formunda aşağıya doğru sarkmaktadır (Fotoğraf 6). Yine bu cephedeki harim giriş kapısı, tek sıra halinde uzayan baklava formlarıyla üç yönden çevrelenmiştir. Kabartma tekniğinde yapılan formların her biri iç içe geçmiş ikişer motiften meydana gelir. Kapı kaidesinin saçağı, kademe-li olarak yukarıya doğru genişleyen silmelerden oluşur (Fotoğraf 7).

Kuzey ve doğu cephedeki kapıların kanatları aynı süsleme programına sahiptir. Kanat yüzeyleri çokertilerek üst üste konumlandırılmış panolar elde edilmiştir. Altta ve üstte bulunan dikey yönlü ve dikdörtgen formlu panolar farklı tarzdaki kıvrımlarla doldurulmuştur. Ortadaki kare formlu panoların içerisi ise iç içe geçmiş halkaların oluşturduğu çiçek benzeri motifle tezyin edilmiştir. Kanat yüzeyleri kahverengine, panolar ise pembe renye boyanarak kapılara canlılık kazandırılmıştır (Fotoğraf 7).

Harim içerisindeki süslemeler mihrapta, tavanda ve duvarlarda görülür. Mihrap nişi, iki sıra süsleme şeridiyle üç yönden çevrilidir. Şeritlerden dışta olanı silmelerden, içte olanı ise saç örgü motifi oluşturarak uzayan kıvrım dallardan oluşur. Örgü motifinin içte oluşturduğu boşluklarda, atlamalı olarak yerleştirilmiş yaprak ve çiçek motifleri bulunur. Mihrap nişinin kenar hatları, üzerinde yaprak ve çiçek olan "S" formlu kıvrım dal motifleriyle, kavsaranın kenar hatları ise "S" ve "C" formlarıyla belirginleştirilmiştir. Niş yüzeyi, aşağıdan yukarıya doğru uzayan yivlerle, kavsara ise uçları volütlü "S" ve "C" formlarıyla tezyin edilmiştir. Niş yaşmağına, dışa taşkın vaziyette olan yaprak motifi yerleştirilmiştir. Yaprak motifinin alt yüzünde halka oluşturulmuş ve oluşturulan halkaya yuvarlak formlu kabara asılmıştır. Söz konusu yaprak motifinin her iki yanında çıkan birer kıvrım dal, niş kavsarasının yanlarından aşağı doğru sarkmak-

tadır. Kıvrım dalların üzerinde yaprak ve çiçek motifleri mevcuttur. Niş üzerinde, kalın silmeyle oluşturulmuş dikdörtgen formlu yazı panosu yer alır. Pano içerisinde siyah renkli harflerle *كَلِمًا دَخَلَ عَلَيْهَا زَكْرِيَّا الْمَحْرَابَ /Zekeriya, onun bulunduğu bölmeye her girişinde (Âl-i İmrân 37)*” yazar. Nişi çevreleyen dıştaki silmeler, orta da kısımda yukarı doğru çıkıntı yaparak dikdörtgen formlu pano meydana getirmiştir. Panonun ortasındaki hafif dışa taşkın taşın üzerinde palmet benzeri motif görülür. Taşın yüzeyinde, kabartma tekniğindeki siyah renkli harflerle “١٣٧٩/1379” yazılıdır. Taşın sağında, yine kabartma tekniğindeki siyah renkli harflerle “الله جل جلاله /Allah Celle Celaluhu” yazarken, solunda “محمد عليه السلام /Muhammed Aleyhisselam” yazar. Mihrap nişini çevreleyen silmelerin sağ ve sol üst köşelerinin üzerine, kademeli olarak yukarıya doğru genişleyen kare kesitli birer başlık yerleştirilmiştir. Başlıklar, paralel olarak uzayan silmelerle birbirine bağlıdır (Fotoğraf 9).

Bağdadi kubbenin ortasında, iç içe geçmiş beyaz çerçevesi üç dairesel form mevcuttur. İçteki dairesel formun yüzeyi, çiçek motifiyle bezelidir. İçteki dairesel formlar arasında kalan lacivert renkli yüzeyde, Fatiha suresinin bir kısmı yazılıken, dıştaki dairesel formlar arasında kalan yüzey, beyaz renkli bitkisel motiflerle doldurulmuştur. Söz konusu dairesel formlar, kahve ve siyah çizgilerle oluşturulan on dilimli kemer formuyla dıştan çevrilidir. Uçlarına kahve renkli birer palmet yerleştirilen kemerlerin içerisi, kahve zemin üzerine beyaz renkli yapılmış bitkisel motiflerle bezelidir. Her bir dilimli kemerden kubbenin dış kenarına doğru kahve renkli ve bitkisel desenli birer şemse uzatılarak kubbe süslemesi tamamlanmıştır. Kubbe dışında kalan düz ahşap tavanın yüzeyi, sırt sırta ve yüz yüze bakacak şekilde çakılan “C” formlarıyla kareye benzer alanlara bölünmüştür. Gerek düz ahşap tavan, gerekse bağdadi kubbe, tek sıra halinde uzayan ve oyma tekniğinde yapılan kıvrım dalla dıştan çevrilidir. Ayrıca bağdadi kubbenin kenarında, tek sıra boğumlardan oluşan korkuluk görülür (Fotoğraf 10).

Harim katındaki pencerelerin her iki yanında, aşağıdan yukarıya doğru uzayan birer süsleme kuşağı bulunur. Kuşaklar, kahve zemin üzerine beyaz renkle yapılan bitkisel motiflerden meydana gelir. Söz konusu kuşakların her iki ucunda, sağa ve sola doğru uzayan yine kahve renkli kıvrım dallar görülür. Doğu ve batı duvardaki pencerelerin arasına, turuncu ve siyah çizgili birer şemse yerleştirilmiştir. Şemselerin içerisi, kahve zemin üzerine beyaz renkle yapılmış bitkisel motiflerle bezelidir. Mahfil katı seviyesindeki pencerelerin her iki yanında, kalem işi tekniğiyle yapılmış birer burmalı sütun vardır. Kahve ve beyaz renklerle oluşturulan sütunların ucundan çıkıp sağa ve sola doğru uzayan turuncu renkli yaprak ve

çiçek motifleri bulunur. Doğu, batı ve güney duvarda yer alan mahfil katı seviyesindeki pencerelerin arasına madalyonlar yerleştirilmiştir. Madalyonların içerisinde, mavi zemin üzerine sarı renk harflerle yazılmış yazılar yer alır. Batı duvardaki madalyonlarda kuzeyden güneye doğru sırasıyla “عثمان رضي الله عنه/Osman Radiyallahu anh”, “أبو بكر رضي الله عنه/Ebu Bekir Radiyallahu anh”, güney duvardakilerde batıdan doğuya doğru sırasıyla “الله جلّ الله/Allah Celle Celaluhu”, “محمد عليه السلام/Muhammed Aleyhisselam” yazarken, doğu duvardakilerde güneyden kuzeye doğru sırasıyla “عمر رضي الله عنه/Ömer Radiyallahu anh” ve “علي رضي الله عنه/Ali Radiyallahu anh” yazar. Madalyonlar, palmet benzeri kahve renkli bitkisel motiflerle dıştan çevrilidir. Harim ve mahfil katı seviyesindeki pencereler, mavi zemin üzerine sarı renk harflerle yazılmış yazı kuşağıyla birbirinden ayrılmıştır. Batı, güney ve doğu duvar boyunca uzayan kuşakta “Esmâü'l Hüsnâ” yazar (Fotoğraf 8).

2.4. Onarımlar

Tescilli olmayan yapı ile ilgili arşiv kayıtlarında onarım kaydı bulunmamaktadır. Ancak caminin emekli imamı, minarenin 1970’li yıllarda eklendiğini ve 1995-96 yıllarında bir dizi onarımın yapıldığını ifade etti (12.03.2021). Söz konusu onarımda yapılan müdahaleler şöyledir;

- Harimdeki sütunlar ve mahfil korkuluğu ahşap lambri ile kaplanmış.
- Ahşap pencere doğramaları plastik malzemeyle değiştirilmiş ve pencere denizlikleri yenilenmiş.
- Çökme sebebiyle bağdadi kubbe onarılarak desteklenmiş.

Ayrıca camide yapmış olduğumuz incelemelerde, batı ve güney cephenin sıvanıp boyandığını, orijinalinde kiremit olan çatı örtüsünün saç malzemeyle değiştirildiğini, ahşap minber ve vaaz kürsüsünün yakın dönemde eklendiğini, düz ahşap tavanın yenilendiğini, harim duvarlarında ve bağdadi kubbede yer alan kalemîşi süslemelerin yakın dönemde yapıldığını gözlemledik.

Değerlendirme ve Sonuç

Trabzon’un kırsal bölgelerinde, 17. yüzyıldan itibaren artan Müslüman nüfus sayısına paralel olarak camilerin sayısı da artmıştır. Erken dönemlerde inşa edilen camiler birkaç mahalleye hizmet edebilecek noktalarda konumlandırılırdı¹⁸. 20. yüzyıla gelindiğinde ise gerek Müslüman nüfus oranının, gerekse imkânların artmasıyla mahallelerde bir veya birden faz-

¹⁸ Necmettin Aygün, *Of Kazası’nda Dini Yapılar ve Görevlileri (1691-1833)-(Of’un İskân Tarihine Hurufat Kayıtlarının Katkısı)* (Ankara: Serander Yayınları, 2021), 69.

la cami inşa edilmiştir. Söz konusu etkenlerle birlikte, mahalli yerleşimlerin kuzey-güney doğrultuda uzayan vadilerin her iki yakasında dağınık şekilde konumlanmasının da birden fazla cami inşasını zorunlu kıldığını düşünüyoruz. Çalışmamıza konu olan ve 20. yüzyılın üçüncü çeyreğinde inşa edilen Güneyce Mahallesi Orta Camii ve Elmaalan Mahallesi Merkez Camii'nin bulunduğu mahallelerde de birden fazla cami vardır.

Bölge coğrafyası dağlık olduğu için camilerin büyük çoğunluğu ya taş kaide üzerine ya da bodrum kat üzerine inşa edilmiştir. Bodrum katlar genellikle depo, mektep, imam odası gibi amaçlar için kullanılmıştır. Güneyce Mahalle Orta Camii bodrum kat üzerine, Elmaalan Mahallesi Merkez Camii ise taş kaide üzerine oturan camiler arasındadır. Bodrum kata sahip camilere Arsin Nuroğlu Mahallesi Camii (1941), Çubuklu Mahallesi Merkez Camii (1954), Karaca Mahallesi Camii (1955), Dernekpazarı Ormancık Mahallesi Merkez Camii (1892)¹⁹, Rize Ardeşen Doğanay Köyü Camii (1897-98)²⁰, Hemşin Bilenköy Camii (18. yy.)²¹, Giresun-Çaldağ Melikli Mahallesi Tahtalı Camii (18. yy. ikinci yarısı)²², Artvin Muratlı Merkez Camii (1847)²³, Borçka Düzköy Camii (1850)²⁴ ve Borçka Camili (Macahel) Köyü Camii'ni (1855 ?)²⁵ örnek verebiliriz. Arsin Atayurt Mahallesi Merkez Camii (1899), Güneyce Mahallesi Mandıra Camii (1925), Araklı Turnalı (Os) Mahallesi Camii (1841-42)²⁶, Of Bölümlü Mithat Paşa (Kalanas) Mahallesi Camii (1846)²⁷, Çaykara Kabataş Mahallesi Merkez Camii (1811), Çorum Üçköy Köyü Camii (1897)²⁸, Tavukçuhoca Camii²⁹, Amasya Kızılkışlacık Köyü Camii (1865)³⁰, Kastamonu Talipler Köyü Rüstem Paşa Camii

¹⁹ Yavuz, *Çaykara ve Dernekpazarı'nda Geleneksel Köy Camileri*, 106.

²⁰ Muhammet Özkurt, *Rize Ahşap Camilerinde Süsleme* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 28.

²¹ Özkurt, *Rize Ahşap Camilerinde Süsleme*, 43.

²² Eyüp Nefes, "Giresun'da Yeni Tespit Edilen Bir ahşap Cami; Çaldağ Beldesi Melikli mahallesi Tahtalı Camii", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009), 202.

²³ Osman Aytekin, "Serhat Boylarında Bir Osmanlı Dönemi Yapısı Muratlı Merkez Camii", *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 4 (1998), 38.

²⁴ Rümeyza Coşkun - Banu Çelebioğlu, "Artvin Borçkadaki Yığma Ahşap Camiler", *bâb Mimarlık ve Tasarım Dergisi* 1/2 (2020), 152.

²⁵ Demet Taşkan, *Artvin İli Borçka ve Hopa İlçeleri Camilerinde Ahşap Süslemeler* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 112.

²⁶ Yavuz, "Oslu Müderris Hacı Hasan Efendi ve Onun Manevi Etki Alanında Oluşan Mimari Yapılaşma", 268.

²⁷ Aydın - Perker, "Trabzon'dan Ahşap Bir Cami Örneği: Of-Bölümlü Mithat Paşa Camii", 462.

²⁸ Çiğdem Karaçay, "Çorum Üçköy Köyü Camii: Mimari ve Süsleme Özellikleri", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/2 (2019), 523.

²⁹ Eyüp Nefes - Recep Gün, "Çorum/İskilip'te Çantı Tekniğinde İnşa Edilmiş İki Cami: Sanayi Marangozlar ve Tavukçuhoca Camileri", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2016), 307.

³⁰ Fazilet Koçyiğit, "Amasya'da Ahşap Tavanlı İki Cami Örneği: Şihlar ve Kızılkışlacık Köyü Camileri", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/2 (2019), 1647.

(1530'lar)³¹, Samsun-Kavak Alagömlük Köyü Rahmioğlu Mahallesi Camii³², Kars Bekler Köyü Camii (1948-49)³³ ile Yücelen Köyü Camii (1950)³⁴ ise taş kaide üzerine oturan camilerden bazılarıdır.

Kırsal bölgelerdeki camilerin inşasında taş malzeme ön plana çıksa da Araklı, Sürmene, Of, Hayrat, Dernekpazarı ve Çaykara ilçelerinde ahşap veya taş-ahşap (karma) malzemeyle inşa edilmiş örneklerde mevcuttur³⁵. Günümüzde Trabzon il sınırları içerisinde ahşap veya taş-ahşap (karma) malzemeyle inşa edilmiş 16 cami bulunmaktadır. Söz konusu camiler 19. yüzyıldan kalmaz. Erken dönemlerde inşa edilen mescit fonksiyonlu ilk yapıların ahşap malzemeyle yapıldığı bilinmektedir³⁶. Ancak bu yapılar zamanla ihtiyacı karşılayamaması ve ahşabın dayanıksız malzeme olması sebebiyle taş malzemeli olarak yenilenmiştir. Taş malzemeli cami inşası 1960'lı yıllara kadar aralıksız devam etmiştir. 60'lı yıllardan itibaren ise betonarme malzemeyle inşa edilmiş kubbeli camiler ön plana çıkmaya başlamıştır. Ekonomik, ulaşım gibi imkânların gelişmesiyle birlikte, ihtiyacı karşılayamadığı gerekçesiyle taş malzemeli yapıların çoğu da yavaş yavaş betonarme olarak yenilenmiştir. İncelemiş olduğumuz Güneyce Mahallesi Orta Camii ve Elmaalan Mahallesi Merkez Camii, Arsin ilçesinde taş malzemeyle, yığma taş tekniğinde inşa edilmiş son yapılar arasında yer alır. Yığma taş tekniğinde inşa edilen camilere Arsin Yeşilce Mahallesi Konak Camii (1822), Güneyce Mahallesi Büyük Camii (1882-83), Atayurt Mahallesi Merkez Camii (1899, Gölgecik Mahallesi Camii (1904), Güneyce Mahallesi Mandıra Camii (1925), Nuroğlu Mahallesi Camii (1941), Karaca Mahallesi Camii (1955), Işıklı Mahallesi Yeni Camii (1956), Çiçekli Mahallesi Merkez Camii (1956), Cudibey Mahallesi Orta Camii'dir (1958), Akçaabat Dürbinar Mahallesi Camii (1746), Orta Mahalle Merkez Camii (1800), Araklı Merkez Büyük Camii (1902)³⁷, Hayrat Sarmaşık Mahallesi Camii (1877)³⁸, Ortahisar (Merkez) Gülbahar Hatun Camii (1514)³⁹, İskender Paşa Camii'ni (1529)⁴⁰, Artvin Salih Bey (Çayağzı) Camii (1792)⁴¹, Rize

³¹ N. Çiçek Akçıl Harmankaya, "Kastamonu Talipler Köyü Rüstem Paşa Camii", *History Studies* 11/4 (2019), 1261.

³² Eyüp Nefes - Recep Gün, "Samsun/Kavak'ta Çantı Tekniğinde İnşa Edilen Alagömlük Köyü Rahmioğlu Mahallesi Camii", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 40 (2016), 62.

³³ Muhammed Arslan, "Kars'ın Ahşap Destekli Köy Camileri", *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26 (2020), 586.

³⁴ Arslan, "Kars'ın Ahşap Destekli Köy Camileri", 604.

³⁵ Necati Demir, "Trabzon ve Yöresinde Ahşap Camiler", *Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 29 (2004), 169.

³⁶ Karpuz, "Trabzon'un Çaykara İlçesi Köylerinde Bulunan Bazı Camiler", 285.

³⁷ Tuluk - Durmuş, "Araklı'nın Çok Kubbeli Camileri", 112.

³⁸ Sümerkan - Okman, *Kültür Varlıklarıyla Trabzon-Cilt.1 İlçeler ve Köyler*, 38.

³⁹ Karpuz, *Trabzon Merkez ve İlçelerindeki Önemli Tarihi Yapılar*, 59.

⁴⁰ Karpuz, *Trabzon*, 36.

⁴¹ Hamit Şafakçı, "Osmanlı Dönemi Artvin-Merkez Camileri", *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi*

Orta Camii (1737)⁴², Giresun Hacı Hüseyin Camii (1594)⁴³, Gümüşhane Süleymaniye Mahallesi Ulu Camii (XVI)⁴⁴, Seydibaba Köyü Camii (1797-98)⁴⁵, Bayburt Dağçatı Köyü Camii (1806)⁴⁶ ve Çorum Abdülbaki Paşa Camii'ni (1703)⁴⁷ örnek verebiliriz.

Bölgedeki camilerin örtü sistemi dört omuz kırma çatıdır. Yağışlı iklim sebebiyle çatı saçakları genellikle geniş tutulmuştur. Ahşap veya taş-ahşap (karma) malzemeyle inşa edilen yapılarda bu genişlik 1.5-2 m arasında, yalnızca taş malzemeyle inşa edilen yapılarda ise 20 ila 70 cm arasında değişkenlik göstermektedir. Taş malzemeyle inşa edilen Güneyce Mahallesi Orta Camii ve Elmaalan Mahallesi Merkez Camii'nin saçak genişliği yaklaşık 40-50 cm civarındadır.

İncelemiş olduğumuz yapılarda çift sıra pencere düzeni mevcuttur. Güneyce Mahallesi Orta Camii'nin pencereleri dikdörtgen formlu ve basık kemerli, Elmaalan Mahallesi Merkez Camii'nin pencereleri ise dikdörtgen formlu ve yuvarlak kemerlidir. Akçaabat Dürbinar Mahallesi Camii (1746), Işıklar Mahallesi Orta Camii (1785), Orta Mahalle Merkez Camii (1800), Araklı Kayacık Mahallesi Camii (1747), Araklı Hacı Hasan Camii (1859), Arsin Yeşilce Mahallesi Konak Camii (1822), Yolüstü Mahallesi Merkez Camii (1864), Güneyce Mahallesi Büyük Camii (1882-83), Atayurt Mahallesi Merkez Camii (1899), Işıklı Mahallesi Merkez Camii (1902), Gölgelik Mahallesi Camii (1904), Dernekpazarı Ormancık Mahallesi Merkez Camii (1892)⁴⁸, Of Yazlık Mahallesi Merkez Camii (1951), Kireçli Mahallesi Camii (1952), Ortahisar (Merkez) Ebu Bekir (Semerciler) Camii (1759), Hızırbey Camii (1798), Sürmene Aşağı Ovalı Mahallesi Camii (1845), Yeniay Kuleli Mahallesi Camii (1893), Orta Mahalle Yalı Camii (1900), Tonya Sayraç Mahallesi Camii (1909) ve Yomra Sancak Mahallesi Kohalı Camii'nin (20.yy. başı) pencere formu, Güneyce Mahallesi Orta Camii pencereleriyle, Araklı Taşgeçit Mahallesi Camii (1950), Yalıboyu Mahallesi Merkez Camii (1954), Arsin Karaca Mahallesi Camii (1955), Cudibey Mahallesi Orta Camii (1955), Çiçekli Mahallesi Merkez Camii (1956), Beşikdüzü Seyitahmet Mahallesi Camii (1835-36), Korkuthan Mahallesi Camii (1894), Çaykara Taşkiran Mahallesi Camii (1896-97), Dernekpazarı Akköse Mahallesi Merkez Camii

8/15 (2016), 281.

⁴² Ergün Laflı, "Rize'deki Osmanlı Dönemi Camileri", *Güncel Sanat* 27 (2016), 23.

⁴³ Mustafa Şahin, "Giresun İlindeki Bağdadi Kubbeli Camiler", *TÜBA-KED Türkiye Bilimler Akademisi Kültür Envanteri Dergisi* 11 (2013), 77.

⁴⁴ Haldun Özkan, "Gümüşhane'de Ahşap Tavanlı Camiler", *Sanat Dergisi* 18 (2010), 75.

⁴⁵ Özkan, "Gümüşhane'de Ahşap Tavanlı Camiler", 76.

⁴⁶ Haldun Özkan, "Bayburt Dağçatı Köyü Camii ve Çeşmesi", *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 31 (2014), 130.

⁴⁷ Abdülkadir Dündar, *Çorum Cami ve Mescitleri* (Ankara: Motif Yayınları, 2009), 199.

⁴⁸ Yavuz, *Çaykara ve Dernekpazarı'nda Geleneksel Köy Camileri*, 107.

(1865), Ortahisar (Merkez) Hatuncuk Hatun Camii (1523), Konak Camii (18.yy)⁴⁹, Hacı Salih Camii (1807), Sürmene Çamlıca Camii (1827), Dirlik Mahallesi Camii (1890), Gültepe Mahallesi Kefeli Camii (1898) ve Karacakaya Mahallesi Camii (1901) pencereleri ise Elmaalan Mahallesi Merkez Camii'nin pencereleriyle benzerdir.

Çalışmamızın konusunu oluşturan camiler, taş malzemeli mihraba sahiptir. Ahşap yığma (çatı) tekniğinde inşa edilen camiler dışında Trabzon ilindeki tüm camilerde taş mihrap bulunur. Elmaalan Mahallesi Merkez Camii'nin mihrabı, barok-rokoko üslubunun etkilerini taşır. Söz konusu mihrabın benzeri Arsin Yeşilce Mahallesi Konak Camii (1822) ve Cudibey Mahallesi Orta Camii'nde (1955) görülür. Bu mihraplar muhtemelen aynı usta tarafından yapılmıştır. Genelde ahşap malzemeli mimari elemanlarda görmeye alışık olduğumuz motiflerle bezeli Güneyce Mahallesi Orta Camii mihrabı ise ünik bir örnektir.

Elmaalan Mahallesi Merkez Camii'nin minber ve vaaz kürsüsü orijinal olmayıp yakın dönemde eklenmiştir. Güneyce Mahallesi Orta Camii'nin orijinal minber ve vaaz kürsüsü ise sahip olduğu süslemeleriyle ahşap sanatının nadide örnekleri arasında yer alır. Geleneksel bezeme türleri arasında bulunan Türk ahşap sanatının 18. yüzyıl sonlarından itibaren Doğu Karadeniz bölgesine özgün bir gelişme gösterdiği ve belli bir kaliteye ulaştığı söylenebilir⁵⁰. Söz konusu minber ve vaaz kürsüsü de bu kalitenin yansımasıdır.

Trabzon'un merkez ve ilçelerindeki cami minberlerinin neredeyse tümü klasik tiptedir. Ancak Arsin ilçesindeki camilerde, Güneyce Mahallesi Orta Camii'nde olduğu gibi köprü gibi alttan geçitli forma sahip minberler oldukça yaygındır. Bu tarz minber örnekleri Arsin dışında Araklı, Beşikdüzü, Dernekpazarı, Sürmene ve Vakfikebir ilçelerindeki bazı camilerde de görmek mümkündür. Arsin Güneyce Mahallesi Büyük Camii (1882-83), Işıklı Mahallesi Merkez Camii (1902), Güneyce Mahallesi Mandıra Camii (1925), Araklı Hacı Hasan Camii (1859), Taşgeçit Mahallesi Camii (1950), Yalıboyu Mahallesi Merkez Camii (1954), Ortaköy Mahallesi Merkez Camii (1957), Beşikdüzü Duygulu Mahallesi Merkez Camii (1846), Oğuz Mahallesi Merkez Camii (1912), Dernekpazarı Akköse Mahallesi Merkez Camii (1865)⁵¹, Sürmene Aşağı Ovalı Mahallesi Camii (1845)⁵² ve Vakfikebir Merkez Eski Camii (1794) köprü gibi alttan geçitli minbere sahip camilerden bazılarıdır.

⁴⁹ Kahrıman, *Trabzon'daki Türk Devri Mimari Eserleri*, 127.

⁵⁰ Yavuz, "Doğu Karadeniz Köy Camilerinde Bezeme Anlayışı", 313.

⁵¹ Taşkan, *Trabzon İli Camilerinde Ahşap Minberler*, 225.

⁵² Taşkan, *Trabzon İli Camilerinde Ahşap Minberler*, 519.

Bölgedeki camilerin vaaz kürsüsü genellikle sandık tipli, yarım koni veya çeyrek koni formudur. Güneyce Mahallesi Orta Camii'nin kürsüsü de çeyrek koni formulu kürsüler grubuna girmektedir. Benzer kürsü örneklerini biz Arsin Güneyce Mahallesi Büyük Camii (1882-83), Atayurt Mahallesi Merkez Camii (1899), Akçaabat Nefsipulathane Mahallesi Camii (1750), Araklı Merkez Yeşilköy Fatih Sultan Mehmet Camii (1950-51), Çaykara Akdoğan Mahallesi Merkez Camii (1825 öncesi), Of Cumapazarı Serindere Mahallesi Camii (1884), Sürmene Gültepe Mahallesi Camii (1900) ve Tonya Kayacan Mahallesi Camii'nde (1892) de görürüz.

Trabzon camilerinde dikdörtgen, "U", "L" ve üç yerden dalgalı olmak üzere dört farklı mahfil formu mevcuttur. Orijinal olan Güneyce Mahallesi Orta Camii mahfili dikdörtgen formuymken, orijinal olmayan Elmaalan Mahallesi Merkez Camii'nin mahfili üç yerden dalgalıdır. Dikdörtgen formulu mahfile sahip camilere Arsin Cudibey Mahallesi Orta Camii (1955), Akçaabat Dürbinar Mahallesi Camii (1746), Beşikdüzü Seyitahmet Mahallesi Camii (1835-36), Çaykara Kabataş Mahallesi Merkez Camii (1811)⁵³, Köprübaşı Beşköy Mahallesi Yılmazlar Camii (1950), Maçka Kaynarca Mahallesi Camii (1950), Ortahisar (Merkez) Erdoğan Bey Camii (1577), Ebu Bekir (Semerciler) Camii (1759), Hoca Halil Camii (1896), Şalpazarı Sütçünarı Mahallesi Merkez Camii (1908-09), Tonya Karşular Mahallesi Camii (1886), Yomra Sancak Mahallesi Kohalı Camii (20.yy. başı) ve Kaşüstü Merkez Camii'ni (1908), üç yerden dalgalı mahfile sahip camilere ise Arsin Yeşilce Mahallesi Konak Camii (1822), Işıklı Mahallesi Yeni Camii (1956), Akçaabat Orta Mahalle Merkez Camii (1800), Araklı Merkez Büyük Camii (1902), Kalecik Mahallesi Camii (1910), Çaykara Şahinkaya Mahallesi Gülveren Camii (1876-1887)⁵⁴, Of Gürpınar Mahallesi Hacı Bayram Camii (1885), Sürmene Gültepe Mahallesi 2. Abdülhamit Camii (1867)⁵⁵, Tonya İskenderli Merkez Camii (1810) ve Vakfikebir Merkez Eski Camii'ni (1794) örnek verebiliriz.

Türk İslam mimarisinde kubbe önemli bir yere sahip olsa da Trabzon'un kırsal bölgelerinde inşa edilen yapılar dıştan dört omuz kırma çatı ile örtülüdür. Kubbe inşa etmek maliyetli ve zaman isteyen bir iş olmasının yanında ustalık gerektiren bir iştir. Bu sebeple mahalle halkı tarafından, kısıtlı imkânlarla inşa ettirilen camilerde Güneyce Mahallesi Orta Camii ve Elmaalan Mahallesi Merkez Camii'nde olduğu gibi dört omuz kırma çatı tercih edilmiştir.

Camilerin harim bölümü istisnai örnekleri olmakla birlikte ya düz

⁵³ İnce, "Kabataş Köyü Merkez Camii", 228.

⁵⁴ Yavuz, *Çaykara ve Dernekpazarı'nda Geleneksel Köy Camileri*, 42.

⁵⁵ Yavuz, "Sürmene-Gültepe Köyü Yukarı Kefeli Mahallesi Camii ve Şadırvanı", 511.

aşşap tavanla ya da kolay ve az maliyetle yapılan bağdadi kubbeyle örtülüdür. İncelemiş olduğumuz Güneyce Mahallesi Orta Camii'nin harimi düz aşşap tavanla, Elmaalan Mahallesi Merkez Camii'nin harimi ise bağdadi kubbeyle örtülüdür. Düz aşşap tavana sahip camilerde genellikle kubbeyi simgeleyen tavan göbeği bulunmaktadır. Güneyce Mahallesi Orta Camii'nin harim duvarları ve tavanı yakın dönemde nitelsiz plastik lambri ile kaplandığı için tavan göbeği olup olmadığını bilemiyoruz. Ancak yakın bölgelerdeki benzer camilerden hareketle tavan göbeğinin olduğu muhtemeldir. Düz aşşap tavanlı olup tavan göbeğine sahip camilere Arsin Atayurt Mahallesi Lağdas Camii (1691), Güneyce Mahallesi Büyük Camii (1882-83), Atayurt Mahallesi Merkez Camii (1899)⁵⁶, Güneyce Mahallesi Mandıra Camii (1925), Akçaabat Işıklar Mahallesi Orta Camii (1785), Araklı Turnalı (Os) Mahallesi Camii (1841-42)⁵⁷, Çaykara Uzuntarla Mahallesi Karaçam Camii (1802), Uzungöl Mahallesi Filak Camii (1812-13)⁵⁸, Dernekpazarı Kondu Mahallesi Merkez Camii (1780'ler), Taşçılar Mahallesi Merkez Camii (1804-05)⁵⁹, Akköse Mahallesi Merkez Camii (1865)⁶⁰, Hayrat Dereyurt Merkez Eski Camii (1832)⁶¹, Sarmaşık Mahallesi Camii (1877), Köprübaşı Arpalı Mahallesi Camii (1890), Beşkøy Mahallesi Yılmazlar Camii (1950), Maçka Ormaniçi Mahallesi Camii (1852), Esiroğlu Mahallesi Işıklar Camii (1873)⁶², Of Hüseyin Hoca Köyü Sahil Camii (1834), Sugeldi Mahallesi Aşağı Camii (1834-35)⁶³, Ortahisar (Merkez) Hatuncuk Hatun Camii (1523), Erdoğan Bey Camii (1577), Sürmene Aşağı Ovalı Mahallesi Camii (1845), Çamburnu Kuşluca Camii (1893), Şalpazarı Doğancı Mahallesi Merkez Camii (1871-72), Tonya Bicinlik Mahallesi Camii (1898) ve Vakfikebir Ortakøy Mahallesi Camii'ni (1876) örnek verebiliriz. Arsin Yeşilce Mahallesi Konak Camii (1822), Işıklı Mahallesi Merkez Camii (1902)⁶⁴, Çubuklu Mahallesi Merkez Camii (1954), Cudibey Mahallesi Orta Camii (1955), Çiçekli Mahallesi Merkez Camii (1956), Akçaabat Derecik Mahallesi Demirtaş Derecik-Karaman Merkez Camii (20. yy), Be-

⁵⁶ Kazaz, *Trabzon Kırsal Cami Mimarisi*, 369.

⁵⁷ Yavuz, "Oslu Müderris Hacı Hasan Efendi ve Onun Manevi Etki Alanında Oluşan Mimari Yapılaşma", 269-270.

⁵⁸ Aydın - Perker, "Trabzon Uzungöl Filak Aşşap Cami Yapısal Özellikleri", 1267.

⁵⁹ Zorlu, "Doğu Karadeniz Aşşap Camilerinde Restorasyon: Dernekpazarı Taşçılar Köyü Camii ve Medresesi Örneği", 188.

⁶⁰ Karpuz, "Doğu Karadeniz Bölgesinde Bazı Aşşap Camiler", 43.

⁶¹ Enbiya Yıldırım, "Dereyurt Köyü Tarihi Camii", *I. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu*, ed. Şenol Saylan - Betül Saylan (İstanbul: Değişim Yayınları, 2016), 2/1119.

⁶² Tuluk - Kazaz, "Trabzon Değirmendere Vadisi'nde Geç Dönem Osmanlı Mirası: Kırsal Cami Geleneği Üzerine Bir Tipoloji Denemesi", 140.

⁶³ Sarı, *Trabzon'un Hayrat, Of ve Sürmene İlçelerindeki Köy Camileri*, 116.

⁶⁴ Şahin, *Giresun ve Trabzon İllerindeki Bağdadi Kubbeli Camiler*, 108.

şikdüzü Dolanlı Mahallesi Merkez Camii (1869)⁶⁵, Oğuz Mahallesi Merkez Camii (1912), Çaykara Şahinkaya Mahallesi Gülveren Camii (1876-1887)⁶⁶, Hayrat Kurtuluş Mahallesi Camii (1919), Maçka Esiroğlu Mahallesi Durali Camii (1949), Kaynarca Mahallesi Camii (1950), Of Ağaçseven Mahallesi Merkez Camii (1820)⁶⁷, Sürmene Orta Mahalle Yalı Camii (1900), Rize Orta Camii (1737)⁶⁸, Artvin Borçka Muratlı (Maradit) Köyü Camii (1845-46)⁶⁹, Giresun Bulancak Eski (Çarşı) Camii (1847)⁷⁰, Hacı Hüseyin Camii (1861)⁷¹ ve Gürcistan-Acara Keda Zunduga Camii (18. yy. son çeyrek)⁷² ise Elmaalan Mahallesi Merkez Camii gibi bağdadi kubbelidir.

Trabzon cami mimarisi iklim, coğrafya, sosyal yapı ve ekonomik etkenlerle şekillenmiştir. Camiler, kuzey-güney doğrultuda uzayan basit dikdörtgen planlı olup dört omuz kırma çatılıdır. Genellikle taş malzemeyle yığma taş tekniğinde inşa edilen camilerin mimari ve yapı elemanları ahşaptır. Dışarıdan bakıldığı sade görünen yapıların harim kısmı oldukça süslüdür. Süsleme programını oluşturan motifler, klasik Osmanlı, barok, rokoko ve Kafkasya kökenlidir⁷³. Söz konusu motifler, yöresel sanatçılar tarafından sentezlenerek bölgeye özgü bezeme anlayışı ortaya çıkarılmıştır. 1960'lı yıllara kadar geleneksel olarak inşa edilen camiler, ekonomik ve ulaşım gibi şartların gelişmesiyle yerini yavaş yavaş betonarme malzemeli ve kubbeli camilere bırakmıştır. Katalog yöntemiyle ayrıntılı olarak tanıttığımız Güneyce Mahallesi Orta Camii ve Elmaalan Mahallesi Merkez Camii, betonarme malzemeli ve kubbeli yapıların mimari hayatımıza girdiği dönemde geleneksel yöntemlerle inşa edilmiş yapılardır. Kuzey-güney doğrultuda uzayan basit dikdörtgen planları, dört omuz kırma çatılı örtü sistemleri, taş malzemeyle yığma taş tekniğinde yapılmış cephe duvarları ve süslemeleri bunun en güzel göstergesidir. Yüzyıllardır süre gelen bir geleneğin ürünleri olduğunu düşündüğümüz bu camilerin gelecek nesillere aktarılması elzemdir. Bu yüzden Elmaalan Mahallesi Merkez Camii de Güneyce Mahallesi Orta Camii gibi ilgili kurum tarafından tescil edilmelidir. Ayrıca söz konusu yapılar niteliksiz müdahalelerden arındı-

⁶⁵ Şahin, *Giresun ve Trabzon İllerindeki Bağdadi Kubbeli Camiler*, 122.

⁶⁶ Tuluk - Kazaz, "Trabzon Bölgesindeki Kırsal Cami Mimarisi Üzerine Tipolojik Bir Değerlendirme", 1143.

⁶⁷ Şahin, *Giresun ve Trabzon İllerindeki Bağdadi Kubbeli Camiler*, 181.

⁶⁸ Lafli, "Rize'deki Osmanlı Dönemi Camileri", 23.

⁶⁹ Taşkan, *Artvin İli Borçka ve Hopa İlçeleri Camilerinde Ahşap Süslemeler*, 144.

⁷⁰ Şahin, "Giresun İlindeki Bağdadi Kubbeli Camiler", 77.

⁷¹ Şahin, "Giresun İlindeki Bağdadi Kubbeli Camiler", 78.

⁷² Selçuk Seçkin, "Gürcistan/Acara Keda Bölgesi'ndeki Osmanlı Dönemi Camileri", *Turkish Studies* 13/18 (2018), 1145.

⁷³ Özen, Hamiyet - Aksakal, Hamiyet. "Trabzon Kenti Kırsal Camilerinde Süsleme Programlarının İncelenmesi" <http://www.academia.edu/2496388>. "Traditional_Rural_Mosques_of_Eastern_Black_Sea_Region". Erişim 22.05.2021.

rılıp özgün haline getirilmelidir. Aksi halde birçok cami gibi ya yok olup gideceklerdir, ya da özgünlüklerini tamamen kaybedeceklerdir.

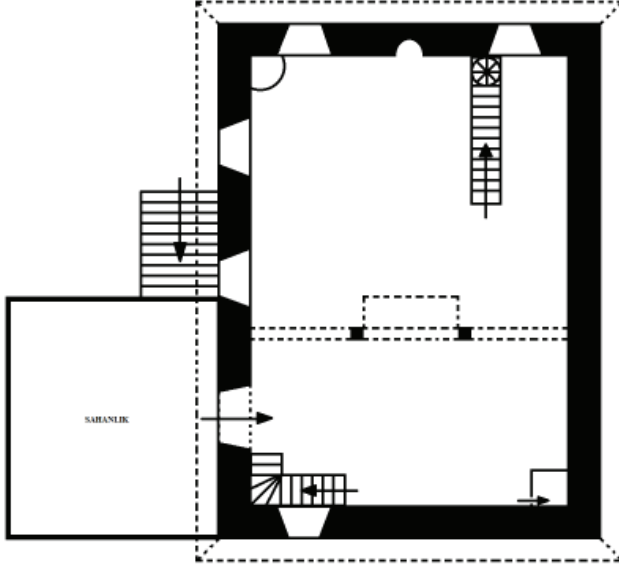
Kaynakça

- Akçıl Harmanakaya, N. Çiçek. "Kastamonu Talipler Köyü Rüstem Paşa Camii". *History Studies* 11/4 (2019), 1243-1263.
- Arslan, Muhammed. "Kars'ın Ahşap Destekli Köy Camileri". *Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 26 (2020), 577-614.
- Aydın, Hasan – Perker, Sevgen. "Trabzon Uzungöl Filak Ahşap Cami Yapısal Özellikleri". *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 16/63 (2017), 1262-1269.
- Aydın, Hasan – Perker, Sevgen. "Trabzon'dan Ahşap Bir Cami Örneği: Of-Bölümlü Mithat Paşa Camii". *Journal of History Culture and Art Research* 6/2 (2017), 457-472.
- Aygün, Necmettin. *Of Kazası'nda Dini Yapılar ve Görevlileri (1691-1833) –(Of'un İskân Tarihine Hurufat Kayıtlarının Katkısı)*. Ankara: Serander Yayınları, 2021.
- Aytekin, Osman. "Serhat Boylarında Bir Osmanlı Dönemi Yapısı Muratlı Merkez Camii". *Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 4 (1998), 37-47.
- Coşkun, Rümeysa – Çelebioğlu, Banu. "Artvin Borçka'daki Yığma Ahşap Camiler". *bâb Mimarlık ve Tasarım Dergisi* 1/2 (2020), 142-160.
- Çalık, İsmet - vd.. "Doğu Karadeniz Bölgesi Tarihi Yığma Camilerinin Restorasyonlarının Yapısal Değerlendirilmeleri". 5. *Tarihi Eserlerin Güçlendirilmesi ve Geleceğe Güvenle Devredilmesi Sempozyumu*. 1/185-200. Erzurum: Zafer Medya Grup, 2015.
- Demir, Necati. "Trabzon ve Yöresinde Ahşap Camiler", *Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 29 (2004), 169-188.
- Dündar, Abdülkadir. *Çorum Cami ve Mescitleri*. Ankara: Motif Yayınları, 2009.
- İnce, Kasım. "Kabataş Köyü Merkez Camii/Çaykara/Trabzon". *Vakıflar Dergisi* 28 (2004), 226-236.
- Kahrıman, Ömer. *Trabzon'daki Türk Devri Mimari Eserleri*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Karaçay, Çiğdem. "Çorum Üçköy Köyü Camii: Mimari ve Süsleme Özellikleri". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 12/2 (2019), 521-538.
- Karpuz, Haşim. "Doğu Karadeniz Bölgesinde Bazı Ahşap Camiler". *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi* 4 (1989), 37-45.
- Karpuz, Haşim. "Trabzon'un Çaykara İlçesi Köylerinde Bulunan Bazı Camiler". *Vakıflar Dergisi* 21 (1990), 281-299.
- Karpuz, Haşim. *Trabzon*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Karpuz, Haşim. *Trabzon Merkez ve İlçelerindeki Önemli Tarihi Yapılar*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2018.
- Kazaz, Emriye. *Trabzon Kırsal Cami Mimarisi*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

- Koçyiğit, Fazilet. “Amasya’da Ahşap Tavanlı İki Cami Örneği: Şıhlar ve Kızılkışlacık Köyü Camileri”. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 8/2 (2019), 1641-1658.
- Lafli, Ergün. “Rize’deki Osmanlı Dönemi Camileri”. *Güncel Sanat* 27 (2016), 21-27.
- Nefes, Eyüp. “Giresun’da Yeni Tespit Edilen Bir ahşap Cami; Çaldağ Beldesi Melikli Mahallesi Tahtalı Camii”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 9/2 (2009), 187-210.
- Nefes, Eyüp – Gün, Recep. “Çorum/İskilip’te Çantı Tekniğinde İnşa Edilmiş İki Cami: Sanayi Marangozlar ve Tavukçuhoca Camileri”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/30 (2016), 299-309.
- Nefes, Eyüp – Gün, Recep. “Samsun/Kavak’ta Çantı Tekniğinde İnşa Edilen Alagömlek Köyü Rahmioğlu Mahallesi Camii”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Dergisi* 40 (2016), 49-65.
- Özen, Hamiyet – Aksakal, Hamiyet. “Trabzon Kenti Kırsal Camilerinde Süsleme Programlarının İncelenmesi ”<http://www.academia.edu/2496388>. “Traditional_Rural_Mosques_of_Eastren_Black_Sea_Region”. Erişim 22.05.2021.
- Özkan, Haldun. “Gümüşhane’de Ahşap Tavanlı Camiler”. *Sanat Dergisi* 18 (2010), 63-80.
- Özkan, Haldun. “Bayburt Dağçatı Köyü Camii ve Çeşmesi”. *Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Dergisi* 31 (2014), 119-135.
- Özkurt, Muhammet. *Rize Ahşap Camilerinde Süsleme*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Sarı, Yavuz. *Trabzon’un Hayrat, Of ve Sürmene İlçelerindeki Köy Camileri*. Samsun: Ondokuzmayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Sarı, Yavuz. *Trabzon ve İlçelerinde Camiler*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Seçkin, Selçuk. “Gürcistan/Acara Keda Bölgesi’ndeki Osmanlı Dönemi Camileri”. *Turkish Studies* 13/18 (2018), 1133-1169.
- Sümerkan, M. Reşat – Okman, İbrahim. *Kültür Varlıklarıyla Trabzon-Cilt.1 İlçeler ve Köyler*. Trabzon: T.C. Trabzon Valiliği İl Kültür Müdürlüğü Yayınları, 1999.
- Şafakçı, Hamit. “Osmanlı Dönemi Artvin-Merkez Camileri”. *Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi* 8/15 (2016), 261-282.
- Şahin, Mustafa. *Giresun ve Trabzon İllerindeki Bağdadi Kubbeli Camiler*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Şahin, Mustafa. “Giresun İlindeki Bağdadi Kubbeli Camiler”. *TÜBA-KED Türkiye Bilimler Akademisi Kültür Envanteri Dergisi* 11 (2013), 71-89.
- Taşkan, Demet. *Artvin İli Borçka ve Hopa İlçeleri Camilerinde Ahşap Süslemeler*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Taşkan, Demet. *Trabzon İli Camilerinde Ahşap Minberler*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Tuluk, Ö. İskender – Kazaz, Emriye. “Trabzon Bölgesindeki Kırsal Cami Mimarisi Üzerine Tipolojik Bir Değerlendirme”. 1. Uluslararası Geçmişten Günümüze

- Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu. Ed. Şenol Saylan – Betül Saylan. 1/1129-1146. İstanbul: Değişim Yayınları, 2015.
- Tuluk, Ö. İskender – Durmuş, Serap. “Araklı'nın Çok Kubbeli Camileri”. *Tasarım Kültür Dergisi* 208 (Aralık 2007), 110-116.
- Tuluk, Ö. İskender – Kazaz, Emriye. “Trabzon Değirmendere Vadisi'nde Geç Dönem Osmanlı Mirası: Kırsal Cami Geleneği Üzerine Bir Tipoloji Denemesi”, *Osmanlı'da Mimari, Sanat ve Yemek Kültürü*, ed. M. Bedizel Zülfikar - Ravza Aydın. 1/133-147. İstanbul: Mahya Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Yavuz, Mehmet. *Çaykara ve Dernekpazarı'nda Geleneksel Köy Camileri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.
- Yavuz, Mehmet. “Oslu Müderris Hacı Hasan Efendi ve Onun Manevi Etki Alanında Oluşan Mimari Yapılaşma”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/7 (Bahar 2009), 263-305.
- Yavuz, Mehmet. “Doğu Karadeniz Köy Camilerinde Bezeme Anlayışı”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 2/6 (Kış 2009), 306-322.
- Yavuz, Mehmet. “Sürmene-Gültepe Köyü Yukarı Kefeli Mahallesi Camii ve Şadırvanı” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/31 (2014), 498-515.
- Yıldırım, Enbiya. “Dereyurt Köyü Tarihi Camii”. *1. Uluslararası Geçmişten Günümüze Trabzon'da Dini Hayat Sempozyumu*, ed. Şenol Saylan – Betül Saylan. 2/1115-1146. İstanbul: Değişim Yayınları, 2016.
- Zorlu, Tülay. “Doğu Karadeniz Ahşap Camilerinde Restorasyon: Dernekpazarı Taşçılar Köyü Camii ve Medresesi Örneği”. *Vakıflar Dergisi* 32 (2009), 181-212.

Çizimler ve Fotoğraflar



Çizim 1. Güneyce Mahallesi Orta Camii Plan



Fotoğraf 1. Güneyce Mahallesi Orta Camii Genel Görünüm



Fotoğraf 2. Güneyce Mahallesi Orta Camii Mihrap



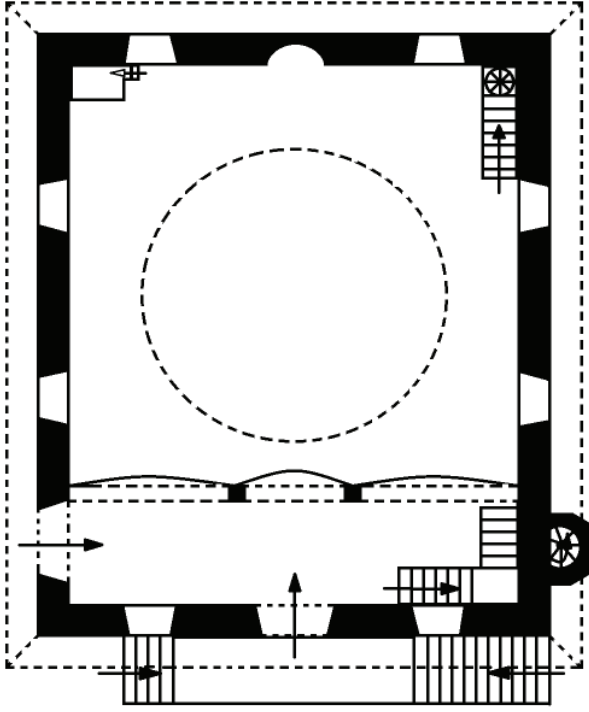
Fotoğraf 3. Güneyce Mahallesi Orta Camii Minber



Fotoğraf 4. Güneyce Mahallesi Orta Camii Vaaz Kürsüsü



Fotoğraf 5. Güneyce Mahallesi Orta Camii Mahfil



Çizim 2. Elmaalan Mahallesi Merkez Camii Plan



Fotoğraf 6. Elmaalan Mahallesi Merkez Camii Genel Görünüm



Fotoğraf 7. Elmaalan Mahallesi Merkez Camii Kuzey Cephe Ana Giriş Kapısı



Fotoğraf 8. Elmaalan Mahallesi Merkez Camii Harim Genel Görünüm



Fotoğraf 9. Elmaalan Mahallesi Merkez Camii Mihrap



Fotoğraf 10. Elmaalan Mahallesi Merkez Camii Bağdadi Kubbe

Çalıştay Değerlendirmesi

Workshop Review

toğat
ilmiyat
deręisi



tokat
ilmiyat
dergisi

Tokat İlmiyat Dergisi | *Tokat Journal of Ilmiyat*
9/1 (Haziran | June 2021)
ISSN 2717-6134 | e-ISSN 2717-610X

Geleneğin İnkişâfından Geleceğin İnşâsına Uluslararası İmâm Mâtürîdî Çalıştayı

International Workshop on Imam al-Maturidi

Değerlendiren | Reviewed by

Ahmet ATEŞYÜREK

Dr., Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Mezunu
İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı
Çorum | Türkiye
atesyurek77@gmail.com

Dr., Hitit University
Graduate School of Social Sciences
Department of History of Islamic Sects
Çorum | Turkey
orcid.org/0000-0001-9346-0725

Atıf | Cite as:

Ateşyürek, Ahmet. "Geleneğin İnkişâfından Geleceğin İnşâsına Uluslararası İmâm Mâtürîdî Çalıştayı [International Workshop on Imam al-Maturidi]". *Tokat İlmiyat Dergisi* | *Tokat Journal of Ilmiyat* 9/1 (Haziran | June 2021), 409-426.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Geleneğin İnkışâfından Geleceğin İnşâsına Uluslararası İmâm Mâtürîdî Çalıştayı

Mâtürîdî ve Mâtürîdîliğe dair birikim ve yoğun ilginin bir neticesi olarak ülkemizde ve yurtdışında çeşitli sempozyum ve çalıştaylar düzenlenmektedir. Konu ile ilgili çalışmaların geçmişi cumhuriyetin ilk yıllarına kadar uzanmaktadır.¹ Bu toplantılar dizisinin sonuncusu Tokat Valiliği ve Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi önderliğinde ve TOGÜ İslami İlimler Fakültesi koordinesinde 25-26 Mart 2021 tarihlerinde online olarak gerçekleştirilen “Geleneğin İnkışâfından Geleceğin İnşâsına” temalı Uluslararası İmâm Mâtürîdî Çalıştayı’dır. “Mâtürîdî Düşünce Sisteminin Dayandığı Temel Tasavvurlar” başlıklı bu çalıştay oturumlarında yer alan konuları geniş bir katılımla, farklı boyutlarıyla ve disiplinlerarası bir bakış açısıyla ele almayı ve bilim dünyasının müzakeresine sunmayı hedeflemiştir. “Bir Mâtürîdî Ziyafeti” şeklinde ifade edilebilecek etkinlik, yurtiçi ve yurtdışından 43 değerli bilim adamının katılımıyla gerçekleşmiştir.

“Mâtürîdî’nin Düşünce Dünyası ve Günümüze Bakış” isimli Açılış Paneli’nin ardından devam eden oturumlarda Mâtürîdî’de Allah, Alem, İnsan, Peygamber, Toplum ve Kültür Tasavvuru gibi başlıklar konu edilmiş, oturumlar belirlenen müzakereciler tarafından müzakere edilerek genel müzakereye açılmıştır. Tebliğlerde ele alınan konular müzakerelemlerle genişletilmiş ve etraflıca tartışılmıştır. Çalıştayda müzakereye açılan konu başlıklarının her birine ilişkin zengin bir birikime sahip olduğu dikkat çeken İmâm Mâtürîdî’nin günümüze ufuk açıcı mahiyetteki temel düşüncelerini çalıştay tebliğ ve müzakerelerinden elde edilen sonuçlar ışığında tespit etmek mümkün olmuştur.

Çalıştayı ilk günü açılış konuşmalarının ardından gerçekleştirilen panelin başkanlığını yürüten Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz’un, Mâtürîdî’nin uzun zamandır ihmal edilmesinin ardından, günümüzde neden önemsen-

¹ Türkiye’de bu sahada yapılan çalışmalarda ilk dikkat çeken isimler, Şerafettin Yaltkaya, Yusuf Ziya Yörükân ve Muhammed et-Tancı’dır. Onların çalışmalarını yaptıkları dönem Mâtürîdî’nin tefsirinin yazma olarak bulunduğu ve *Kitâbü’t-Tevhîd*’in henüz neşrinin yapılmadığı bir dönemdir. Bu durum, Mâtürîdî’nin, daha çok ikinci el kaynaklar üzerinden tanınmasına sebep olmuştur. Fethullah Huleyf’in 1970 yılında *Kitâbü’t-Tevhîd*’i tahkiki Mâtürîdî çalışmalarında yeni bir dönem başlatmıştır. Eserin Türkiye’de yayımının ardından seksenli yıllarda konuya dair akademik çalışmaların yapılmaya başlandığı gözlenmektedir. Takip eden süreçte *Te’vilât* üzerinde gerçekleştirilen kısmî tahkiklerin de sunduğu imkânla Mâtürîdî üzerine yapılacak çalışmaların altyapısı oluşmuş oldu. *Kitâbü’t-Tevhîd*, Bekir Topaloğlu’nun tercümesi ve sonra da Bekir Topaloğlu ile Muhammed Aruçi’nin ortaklaşa çalışması sayesinde 2002-2003 yılında yeniden tahkik edildi. Yine Bekir Topaloğlu’nun, *Te’vilât*’ın tahkikini tamamlayarak uzun süreli bir tercüme faaliyetine girişmesi sayesinde Mâtürîdî çalışmalarında önemli bir altyapı hizmeti sağlanmış oldu. Bu tercüme, vefatından bir müddet sonra yakın zamanda tamamlandı. Ahmet Ak’ın 2018 yılına kadar yapılan çalışmaları ele aldığı çalışması için bk. Ahmet Ak, “Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik ile İlgili Türkçe Akademik Çalışmaların Değerlendirmesi”, *Journal of Islamic Research*, 29(2), 2018, 380-398.

diğine dair düşünceleri ve Mâtürîdî'ye olan ilginin artmasında Müslüman dünyasının içinde bulunduğu durumun önemli olduğu vurgusu dikkate değerdir. Açılış oturumunda tebliğ sunan Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün'ün Mâtürîdî düşüncenin karakteristiğinin tespit edilmesinin önemine dikkat çekmesi, irade, akıl ve doğanın Mâtürîdî düşüncedeki yerine ilişkin vurguları, dinî meselelere Mâtürîdî özelinde kelimî veya felsefî bakış açısı üreterek bunu modern yaşamın bir parçası haline nasıl getireceğimizin sorgulanması gerektiğine ilişkin izahları öne çıkan tespitler olmuştur.

Panelin ikinci konuşmacısı olan Prof. Dr. İlyas Çelebi'nin "İmâm Mâtürîdî'de Bilgi Edinmenin İlkeleri" başlıklı tebliğinde Mâtürîdî'nin bilgi anlayışının günümüze nasıl taşınabileceğine ilişkin değerlendirmeleri, Mâtürîdî'nin bilgiyi tanımlarken onun bir nesnesinin ve öznesinin olduğunu ve bu ikisi arasındaki ilişkinin hüküm ifade ettiği görüşünü hatırlatarak, bu tanımın günümüzde epistemolojik çevrelerde yapılan bilgi tanımıyla büyük ölçüde örtüştüğü şeklindeki tespitleri önemlidir. Yine Çelebi, Mâtürîdî'nin hakikate ulaşma konusunda itibarın sayı çokluğuna değil, delile ve burhana dayanması gerektiği görüşünü de günümüzde önemsenmesi gereken bir görüş olarak sunmuştur. Sonuç olarak Çelebi, bu ilkeler ışığında hareket edildiğinde Müslüman toplumların birbirleriyle ilişkilerinde ve hakikat arayışlarında muhtemel hataların önüne geçilebileceğini ifade etmiştir.

Panelin üçüncü konuşmasını gerçekleştiren Prof. Dr. Hülya Alper, "Bilginin Onuru: Bilmek, Bilgi ve Bilen Üzerine" isimli tebliğinde Mâtürîdî'nin Kur'an merkezinde bilgi temelli bir sistem inşa ettiğini ifade etmiştir. Alper'in tebliğinde dile getirdiği hususlar dikkate alındığında Mâtürîdî'nin ilme ve ilim adamlarına yönelik bakış açısının kitleleri araştırmaya ve bilime teşvik noktasında büyük bir işlev üstlendiğini göstermektedir: Akla ve araştırmaya ayrıcalıklı bir yer vermesi, aklın önceliğivahyin gerekliliği ilkesi, Mâtürîdî'de bilginin onurunu gösteren işaretler, onun "ulü'l-elbâb" kavramını "zü'l-fehm ve'l-akl" şeklinde açıklaması, ihsan kavramına ilim ve marifet anlamı vermesi, ilmin yüce bir ahlaka yönelttiğini ifade etmesi, ilmin hayat cehaletin ölüm olduğuna, iman tasdik olduğuna, tasdik de bilgiden sonra gerçekleştiğine dair düşünceleri bu çerçevede yer almaktadır. Alper ayrıca Mâtürîdî'nin ilmin insana izzet ve şeref verdiğine, ilmin akli mütevazı kıldığına, ulemâ-umerâ ilişkisine ve ilim talebelerine yönelik tavsiyelerine dair görüşlerini aktarmıştır ki bu görüşler de günümüzde ilimle meşgul olan kişilerin dikkate alması gereken prensipleri içermektedir.

Panelin soru-cevap kısmında Mâtürîdî'nin tabiat ve akıl dengesine vurgu yaptığının anlaşıldığı, bu noktada aklın tabiatla ne yapabileceği

ve nasıl bir iradi tercihte bulunabileceği meselesine açıklık getirmek gerektiği vurgulanmıştır. Yine Mu'tezilî ve Eş'arî düşünceden Mâtürîdî düşünceyi ayıran özelliğin ne olduğu sorgulanmış, Mu'tezilî düşünce gibi, Mâtürîdî düşüncenin de yeniden üretilmeye müsait olduğu ve buradan hareketle de Mâtürîdî düşüncenin modern yaşamı yeniden kuracak kavramsallaştırmaya müsait bir yapıya sahip olduğu ifade edilmiştir.

Çalıştayın birinci oturumunda "Mâtürîdî'nin Allah tasavvuru" hakkında tebliğ sunan Prof. Dr. Mehmet Evkuran'ın tanrıya inanmanın tek başına yeterli olmadığı, her tasdiğin bir tasavvura dayanması nedeniyle Allah ve tevhid inancının hangi tasavvur üzerine inşa edileceğini belirlemek gerektiğine ilişkin hatırlatmaları önemlidir. Evkuran, İslam düşüncesinde hayat bulmuş her görüşün tevhid kavramı ekseninde birleştiğini, ancak iş bu kavramın içini doldurmaya geldiğinde, farklılaşmaların ortaya çıktığını ifade etmiştir. Örgün ve yaygın din eğitiminde tevhid inancının anlatılırken hangi tasavvur üzerine bir tasdik temin etmek istenildiğinin net bir şekilde ortaya konulması gerektiğini vurgulamıştır. Bu yüzden bu tür toplantıların Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik üzerine yapılan tahmin ve temennilerin ötesine geçmesi ve Mâtürîdî hakkında derin okumalar yapılması gerektiğini vurgulamıştır. Devamında tanrı tasavvuruna etki eden yöntemlerden bahisle iki tür teoloji olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bunlardan biri Kur'ân'a/naslara dayanarak metafizik çıkarımlarda bulunan vahiy teolojisi, diğeri ise vahyi ve kutsal kitapları paranteze alan, insanın deneyimi ve duyulur dünyadaki tecrübelerden ve tarihsel tanıklıklardan hareketle metafizik yapmaya çalışan doğal teolojidir. Evkuran, Mâtürîdî'nin vahiy teolojisi ve doğal teoloji arasında düalliteye düşmediğini, ikisini meczeden bir anlayışa sahip olduğunu belirtmiştir. Daha sonra tanrı hakkında konuşmanın meşruiyeti ve sınırlarıyla ilgili Mâtürîdî'nin görüşlerini değerlendirmiştir. Mâtürîdî akla vurgu yapmanın ötesine geçerek, onun insanı çok daha kapsamlı ve bütüncül manada, ontolojik ekolojisi ve içsel yetenekleriyle değerlendiren bir kalamcı olduğunu söylemiştir. Evkuran, Mâtürîdî'nin saf ve pratik aklın eleştirisini yaptığını, ona göre aklın tek başına çalışan bir yetenek olmadığını, akılla birlikte başka yetilerin de söz konusu olduğunu belirtmiştir. Mâtürîdî'nin alemdeki düzenle aklın kurulumu arasında bir uyum olduğunu düşündüğünü, bunun da şer'î ve aklî ilimlerin meşrulaşmasına zemin hazırladığını söylemiştir. Yine Mâtürîdî'nin ilahî sıfatlar kaldırıldığında Tanrı'nın tanınmaz olacağı konusunda bir tehlikeye işaret ettiğini belirtmiştir. Evkuran, tanınmaz bir tanrının da tasdik sorununu ortaya çıkartacağını ifade etmiş, yine sıfatların mecaza indirgenmesi durumunda, tasavvur imkanının kalmayacağını vurgulamıştır. Evkuran'ın bu tespitleri Mâtürîdî'ye

dair görüşler serdedilirken nasıl hareket edilmesi gerektiğine ilişkin bir yöntem önerisi olarak değerlendirilebilir. Özellikle uluhiyet ve tevhid konusunun çatışmalara sebep olacak yanlış anlamalara meydan vermeden tutarlı bir izahla açıklanması gerektiğine ilişkin değerlendirmeleri ve tasdikten önce gelen tasavvurun mahiyetinin önemine dair vurguları, bu alanda dikkate alınması gereken noktaları oluşturur.

Oturumun ilk müzakeresini yapan Doç. Dr. Emine Ögük'ün Allah anlayışının ona paralel bir insan ve tabiat anlayışını beraberinde getirdiği şeklindeki değerlendirmeleri, bunları birbirinden kopuk şekilde incelemenin doğru olmadığına dair mesajlar içermektedir. Mâtürîdî'nin toplumlarda çatışmalara ve yanlış din algılarına neden olan ve muhalif oldukları gruplara karşı bidat, küfür, şirk gibi birtakım kavramları kullanmaktan sakınmayan hakikat tekercilerinin karşısında bir konum aldığını söyleyen Ögük, Mâtürîdî'nin hoşgörü odaklı din anlayışı kitlelere hâkim kılınabilirse müslümanlar arasındaki çatışma zihniyetinin azalacağını belirtmiştir. Ögük, müzakeresinin devamında, Mâtürîdî'nin Allah'ın tabiatla ve insanla olan irtibatına dair görüşlerini analiz etmiştir. Mâtürîdî'nin Allah tasavvurunun insan üzerinde baskıyı değil, hürriyeti esas aldığını ve Mâtürîdî'nin insanı irade ve eylem sahibi fail bir varlık olarak tavsif ettiğini belirtmiştir. İnsanın bu özellikleri öne çıkarılabildiği durumda, İslam dünyasında sağlam bir istidlalde bulunmak için gerekli olan epistemolojik alt yapının kurulabileceğini vurgulamıştır. Ögük'ün Mâtürîdî anlayışın İslam medeniyetinin inşasında yaratıcı düşüncenin ortaya çıkmasının zemini oluşturacağını, Mâtürîdî gibi fikir önderlerinden istifade edilerek ortaya konulacak olan inkişafın geleceğimizin inşasında kuvvetli bir zemin olacağı yönündeki bu tespitleri dikkate değer mesajlar olarak kaydedilmelidir.

Konuya dair ikinci müzakereyi yapan Doç. Dr. Harun Çağlayan'ın zâtî ve fiilî sıfat ayrımının diğer kalamî yaklaşımlara göre Mâtürîdî'de farklı bir boyutta olduğu kanaatini ifade etmesi ve Mâtürîdî'nin Allah'ın fiillerini Selefiyye gibi zâtî ve fiilî şeklinde ayırmaksızın, Allah'ın zatıyla kaim sıfatları olarak değerlendirdiğini söylemesi ve maddeye taalluk eden sıfatların yansımalarını da itibari ve mecazi yoldan Allah'ın murad etmesinin sonuçları olarak gördüğünü belirtmesi kayda değer tespitlerdir.

Üçüncü müzakereyi gerçekleştiren Doç. Dr. Ali Karataş'ın ifade ettiği gibi, tebliğcinin günümüzde farklı problem alanlarının ön plana çıkmasından dolayı tanrı tasavvuru konusunun yok sayıldığı ve üzerinde fikir üretilmediği tespiti önemlidir. Kutsal metinlerin tanrıyı anlatırken toplumun tasavvur ve ilgilerini ne kadar dikkate aldığına dair bir değerlendirmede bulunmuştur. Bu tespit ve değerlendirmeler, tanrı tasavvurları

bağlamında insanların sorunlarına yaklaşırken, bu tasavvurların günümüzde nasıl anlaşılabilirliğine dair ufuk açmıştır. Karataş, Mâtürîdî'nin teolojisinde özellikle hikmet görüşünü ele alarak, bugün insanların tanrıyla ilişkisini kuvvetlendirme bağlamında naslara uygun bir tanrı tasavvurunun geliştirilebileceğini de söylemiştir. Bu bağlamda, sıfatları dikkate almadan, özsel bir şekilde tanrı anlatıldığında, bu düşünme biçiminin vahyin tanrısıyla örtüşmeyen sonuçları doğurması durumunda nasıl bir yol izleneceği sorularını dikkatlere sunmuştur.

Oturumun sonunda, tebliğ sahibi Evkuran doğal teolojiyle ilgili bir soru üzerine, insanın bildiklerinden hareketle bilmediklerini öğrendiğini, kelam yaparken ya da metafizik araştırmalar yaparken kendi ekolojimizden, bağlamımızdan ve tanıklıklarımızdan hareketle soyutlamalar yaptığımızı dile getirmiş, dolayısıyla doğal teolojinin bizim için bir veri olduğunu söylemiştir. İnsanın düaliteye düşmeye yatkınlığından dolayı ya tam doğal teoloji tarafında ya da vahiy teolojisi tarafında olma zorunluluğu varmış gibi yansıtıldığını, müslümanların zihniyetinin biraz mutlakiyetçi tanrı düşüncesini savunan fikirler tarafından domine edildiği kanaatinde olduğunu ifade etmiştir. Bu tasavvuru aşmak için, Mâtürîdî'nin kurgulamaya çalıştığı nas merkezli tanrı tasavvuru üzerinde düşünülmesinin lüzumunu ve sahip olunması gereken doğru tasavvurun hem Allah'ın kudretini, hem de insanın mükellef bir varlık olduğu gerçeğini dikkate alması gerektiğini vurgulamıştır.

Genel müzakere esnasında, hakim kanaatlerden olan tanrının akılla bulunmasının imkânı ve günümüzde kötülük problemini savunanlara karşı Mâtürîdî'nin nasıl bir cevap verebileceği sorusuna Evkuran, yarattığı eserlere bakarak tanrının olmazsa olmaz zati sıfatlarının tespit edilmesinin mümkün olduğunu ve sorunun çözümü için az da olsa tanrıdan bir hidayete, ondan bir ışığa ihtiyaç bulunduğunu eklemiştir. Evkuran, kötülük konusunda, Mâtürîdî'nin iyilik ve kötülüğün izafiyeti temelli bir değerlendirmede bulunduğunu söylemiş, Tanrının zatına dair düşüncelerin, tasavvurların tanrıyı doğru anlama çabası olduğunu, yoksa onun zatının hakikatine müdahale anlamı taşımadığını da eklemiştir. Bu değerlendirmeler, doğru Tanrı tasavvuru oluşturma noktasında genel ilkeler önermektedir.

Prof. Dr. Cağfer Karadaş başkanlığındaki Mâtürîdî'de âlem tasavvuru" konusunun ele alındığı ikinci oturumda "İmâm Mâtürîdî'nin Alem Anlayışı" isimli tebliği sunan Doç. Dr. Mehmet Bulgen, sunumunda İmâm Mâtürîdî'ye nispet edilen "alemin tümüyle arazlardan oluştuğu" görüşünün net olmadığını, Mâtürîdî bunu savunsa bile bunun atomculuğu reddetmek anlamına gelmediğini ifade etmiştir. Yedi başlık altında tebliğini

sunan Bulgen'in, konuya dair vardığı sonuçları önemli tespitler içerir: 1. Mâtürîdî cisimlerin unsurları gibi konularla -bazılarının iddia ettiği gibi- hakikati aramak için değil, dini gayelerle ilgilenmiştir. 2. Mâtürîdî'nin alemin arazlardan mı, yoksa cevherlerden mi yaratıldığına dair görüşünde netlik yoktur. Bu durum, Mâtürîdî'nin hayatının farklı dönemlerinde farklı fikirlere sahip olmasından kaynaklanmış olabilir. 3. Mâtürîdî'nin cisimlerin arazlardan oluştuğu görüşünü savunması, onun atomculuğu reddettiği anlamına gelmez. Zira ashabu'l-araz da atomcu olabilmektedir. 4. Nazzam ve Hişam b. Hakem gibi marjinal kelamcılara ve bazı feylesofa nispet edilen anti-atomculuk listesine Mâtürîdî'nin isminin dahil edilmesi doğru değildir. Bulgen'in bu tespitleri Mâtürîdî'nin tabiatla ilgili görüş bildirmeyi ve bazı felsefi analizlerde bulunduğunu göstermektedir. Ancak Mâtürîdî'nin tabiata dair meselelerle bir hakikat arayıcısı olarak değil, dinî gayelerle ilgilendiği vurgusu önemlidir. Bu onun amacının bir fizikçi ve tabiatbilimci gibi bilimsel keşifler yapmak olmadığını gösterir. Ancak ne niyetle yaparsa yapsın, neticede tabiat üzerinde geniş izahlarda bulunması, bu alanda çalışma yapmak isteyenlere örnek oluşturacak zenginlikteki bilgileri derlemesi, kelamcıların bu alanda mahir olmalarının dini düşünceye katkı sağlayacağını göstermektedir.

Tebliğ'in ilk müzakeresini sunmak üzere söz alan Doç. Dr. İsmail Bulut, Mâtürîdî'nin alem konularına niçin yer verdiğiine ilişkin daha detaylı bilgi vermektedir. Onun tabiatı sadece fiziksel olarak değil, ona bir anlam ve değer yükleyerek, temelde Allah'ın varlığını kanıtlamaya ve en önemli varlık olan insanın değerler bütünü içerisindeki yerini tespit etmeye yönelik olarak incelediğini söylemiştir. Kelamda Allah'ın varlığının en önemli konu olduğunu, onun sıfatlarının evrene koyduğu düzen ve onda yaratmış olduğu varlıklardan hareket ederek anlaşılabilirliğinin kelamcılarının hareket noktası olduğunu ifade etmiştir. Mâtürîdî'nin de alem konusunu izah ederken ve karşıt görüşleri eleştirirken temelde iyi bir metodoloji oluşturduğunu belirtmiştir. Mâtürîdî'nin yaratma fiilinin kıdem ve hudûsuna ilişkin semantik açıklamaları başta olmak üzere, alemin hadis olduğunun ispatına dair kurguladığı argümanlarının, kendisinden sonra da birçok alime yol açıcı olduğunu vurgulamıştır. Bulut, günümüzde kozmoloji alanında insanın değerini ön plana çıkaran bilimsel gerçekliklerin farklı bir yaklaşıma doğru evrildiğini, dolayısıyla birbirinden ayrı düşünülen din ile pozitif bilimlerin de birbirine yaklaşmasının söz konusu olabileceğini ileri sürmüştür. Bu süreçte, geleneğimizin mirasının katkısının önemli olduğunu, ancak en önemli katkının, alem tasavvurunda bilimle dini ahenkli bir şekilde ele alan Mâtürîdî'ye ait olacağını dikkatlere sunmuştur. Mâtürîdî'nin evreni fizikten metafiziğe, cisimden değere doğ-

ru sistematik biçimde yükselten bir çizgiye sahip olduğunu söylemenin mümkün olduğunu ifade etmiştir.

Oturumun son müzakeresini sunmak üzere söz alan İslam Felsefesi Öğretim Üyesi Doç. Dr. Hasan Özalp, tabiat üzerine yapılan değerlendirmelerin, her ne kadar felsefi ve teolojik spekülasyonlar üzerine inşa edilse de zamanla varoluşsal, siyasi, iktisadi, sosyolojik ve psikolojik kuramların geliştirilmesine öncülük ettiğini söylemiştir. Örnek olarak, evrim teorisi biyolojik bir teori iken, bugün neredeyse iktisat, eğitim ve pedagoji başta olmak üzere pek çok alandaki görüşlerin bununla açıklandığını dile getirmiştir. Atomculuk anlayışının da böyle olduğunu, daha sonra bunun sosyolojik ve psikolojik teorileri açıklamaya etki ettiğini vurgulamıştır. Özalp, felsefi atomculuğun materyalist bir evren anlayışını öngördüğüne, kelami atomculuğun ise tam tersi din ve tevhid eksenli bir atomculuğu inşa ettiğine dikkat çekmiş ve kelam atomculuğunun meseleyi ele alış ve gelişimine dair düşüncelerini paylaşmıştır. Özalp kozmik doktrinler noktasında Mâtürîdî'nin atomculuğuna dair, dört soruya cevap verilmesi gerektiğinin altını çizmiştir. Bunlardan ilki, Mâtürîdî'nin cisim cevher, araz ve atom gibi kavramları kullanıp kullanmadığı, yani bizatihi kozmik doktrin inşa etme gereği duyup duymadığı sorusudur. Bu soruya verilecek cevabın nisbeten hayır olacağını söylemiş, bunun bir tarafının Mâtürîdî'nin eserlerinin tamamının günümüze ulaşmamış olmasıyla, daha önemli tarafının ise Mâtürîdî'nin bir kozmoloji inşa etme gereği duymaması ile ilgili olduğunu ileri sürmüştür. İkinci soru, Mâtürîdî'nin atomculuğa neden ihtiyaç duyduğu sorusudur. Üçüncü soru ise, onun bahsi geçen kavramları klasik kelam atomculuğu ekseninde kullanıp kullanmadığı sorusudur. Son olarak, atomcu olmanın Mâtürîdî ya da Mâtürîdî düşünceyi nihai olarak nereye taşıyacağı sorusudur. Mâtürîdî'nin cisim, cevher ve araz kavramlarına yaklaşımını analiz eden Özalp, bu konudaki kanaatini Mâtürîdî'nin arazcılığa daha yakın olduğu şeklinde ifade etmiştir. Mâtürîdî'nin atomculuğuna dair, tebliğcinin yaklaşımından farklı olarak, onun cevher ve araz gibi kavramlara yabancı olmadığını ama arazlar üzerinden evreni okumayı daha sağlıklı bulduğunu ileri sürmüştür. Bu tespitler Mâtürîdî'nin bir konuya ilişkin görüşleri üzerinde farklı değerlendirmeler yapılabileceğini göstermesi bakımından önemlidir. Mâtürîdî'nin çok yönlü bir alim olması ve dilinin farklı bakış açılarına müsait oluşu, onunla ilgili farklı izahları da beraberinde getirmektedir. Bu konuda aslanan Mâtürîdî'nin yanlış okunmaması, belli bir kalıba hapsedilmemesi, yapılan tespitlerin statikleştirilmek yerine eleştirileri dikkate alarak zenginleştirilmesidir. Müzakerelerde de dile getirildiği üzere Mâtürîdî'yi doğru anlamak için eserleri ve kaynakları tekrar tekrar yapılacak olan okumalarla süzgeçten

geçirilmelidir. Mâtürîdî başta olmak üzere kelamcılarının, tabiat alanında felsefi kaynaklardan elde ettikleri bilgileri kendi sistemlerini inşa edecek şekilde kullandıkları dile getirilmiştir. Dolayısıyla Mâtürîdî'nin Allah'ın emrine verilmiş bir tabiatçılığı kabul ettiği, bunun Ka'bî, Kindî veya Câhîz'in tabiatçılığı gibi bir tabiatçılık olmadığı ifade edilmiştir.

Prof. Dr. Mehmet Baktır'ın başkanlık ettiği üçüncü oturumda "Mâtürîdî'de insan tasavvuru" konusu ele alınmıştır. İlk tebliğin sahibi olan Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri Demir, klasik dönem kelâmında insan kavramının ihmal edildiği, İslâmî gelenekte insanın özgürlüğüne önem verilmediği, bu sebeple onun özgürlüğüne ve gerçek değerine kavuşabilmek için modern zamanları beklemek zorunda kaldığı şeklinde bir iddia olduğundan bahsetmiş, bu iddianın gerçeği yansıtmadığını Mâtürîdî'nin insan görüşünden hareketle temellendirmiştir.

Mâtürîdî'nin insan üzerine düşünmeye önem verdiğini söylemiş, onun insanın düşünme faaliyetine kendisinden başlaması gerektiğine, insanı düşünmekten alıkoyan düşüncelerin şeytan işi olduğuna dair düşüncelerini aktarmış, daha sonra, Mâtürîdî'nin insan üzerine düşünme yöntemini analiz etmiştir. İnsanın düşünce faaliyetinin modern zamanda insandan başlayıp insanda bittiğini, Mâtürîdî'de ise, İslam düşünce geleneğiyle uyumlu olarak, insandan bütüne doğru olduğunu belirtmiştir. Bu faaliyetin küçük alem olan insan ve büyük alem olan evrenin aşkın varlıkla bağı kurulduğu ölçüde doğru bir düşünme faaliyeti olacağını vurgulamıştır. Daha sonra, Mâtürîdî'nin insan tanımı ve insanın yaratılış gayesi üzerinde durmuş, Mâtürîdî açısından, insan ve alemin varoluş gayesinin tevhide kılavuzluk etmek olduğunu söylemiştir.

Demir, insanın doğası ve fitratının iman ve küfrü kabul etme noktasında nötr olduğu, fakat tevhidi kabul edecek özelliklerle donatıldığına dair tespitlerde bulunmuştur. Mâtürîdî'nin Tanrı'nın insanoğlunun bünyesini özgürlükle donattığı ve onu böylece teklifi kabule hazır duruma getirdiği düşüncesini ifade etmiştir. Mâtürîdî'de ideal insan olarak değerlendirilebilecek olan "seçkin insan"ın, ütöpik değil; rol model olarak sunulduğunu ileri sürmüştür. Demir, temel özelliklerinden birisinin karşılaştığı problemleri anlamak ve bunlara çözümler üretmeye çalışmak olan insanoğlunun bizzat kendisinin bugün artık çözümlenmesi gereken en büyük mesele haline geldiğini belirtmiştir. Bu durumun içinde bulunduğumuz vasatta insanoğlunun kimlik ve anlam arayışı için çözüm üretebilen kendi düşünce geleneğimize dayalı yeni bir insan anlayışının tesisini zorunlu hale getirdiğini vurgulamıştır. İnsan tasavvurunun yeniden ve doğru bir zemine oturtulmasına ve buna hazırlık olarak geleneğimizdeki insan tasavvuruyla tekrar fikri müzakereye girilmesine ihtiyaç duyulduğunu ifa-

de etmiştir. Mâtürîdî'nin düşüncelerinin canlandırılmasının bu ihtiyacın giderilmesine önemli katkılar sağlayacağını vurgulayarak tebliğine son vermiştir.

Oturumun ilk müzakerecisi olan Prof. Dr. Hatice Arpağuş, ilk olarak, Mâtürîdî'nin kadının ve erkeğin yaratılmasına yaklaşımını konu edinmiştir. Konuya dair tefsirler incelendiğinde, Havvâ'nın Adem'in kaburga kemiğinden yaratıldığı şeklinde genel bir kabulün olduğunu, Mâtürîdî'nin ise bu meselenin gayba taalluk ettiğini ve net şekilde bilinemeyeceğini söyleyerek farklı bir yöntem kullandığını ileri sürmüştür. Buna göre, onun Adem ve eşinin aynı nefisten yaratıldığını söyledikten sonra, başka tefsirlerde rastlanmayan bir şekilde Adem'in erkeklerin atası, Havvâ'nın da kadınların atası olduğunu ifade ettiğini belirtmiştir. Devamında, Mâtürîdî'nin insan özgürlüğüne yaklaşımıyla ilgili bir değerlendirmede bulunmuştur. Onun, insan özgürlüğü konusunda Mu'tezile'den ayrılan Dırar b. Amr, Hafs el-Ferd, Burgûs ve Hüseyin en-Neccâr gibi isimlerden esinlendiğini, ancak burada bir taklitten değil, yeniden inşa faaliyetinden söz edilebileceğini vurgulamıştır. Arpağuş, Mâtürîdî'nin özgürlük kavramını Mu'tezile gibi anlamadığını, onun insanın sonsuz bir özgürlüğe sahip olmadığına vurgu yaptığını belirtmiştir. Devamında, insanın sınırlı özgürlüğe sahip olması, fiilin iki ciheti olması ve tekvin gibi konuların mezhepte ilk defa Mâtürîdî tarafından ele alındığını ve daha sonra bu görüşlerin mezhebin ana umdeleri haline geldiğini ileri sürmüştür.

Oturumun ikinci müzakeresini sunmak üzere söz alan Doç. Dr. Hülya Terzioğlu tebliğde insanın yaratılış keyfiyeti ve gayesine değinildiğini ancak konunun daha güçlü bir şekilde ifade edilmesi gerektiği kanaatini dile getirmiştir. Bu konuyu insanın yaratılış gayesi, onun ne olduğu, niçin var olduğu ve akıbetini bize anlatması bakımından önemli bulduğunu belirtmiştir. Hâlik'i tanımak için, Hâlik'e bakarak insanı tanımak gerektiğini, bunun kul ile Rabbi arasındaki karşılıklı ilişkinin bir sonucu olduğunu söylemiştir. Yine nübüvvet ve usûlü'd-dîne dair birçok konunun insanla alakasına işaret etmiştir. Terzioğlu, konuyla ilgili olarak büyük günah işleyeninin durumu konusunun da konuşulması gerektiğini ifade etmiştir. İnsan ile Allah ilişkisinin konumu, dünyaya gelme hedefi ve insanın mevcut durumunu açıklaması bakımından Mâtürîdî'de asla atlanmaması gereken bir konu başlığı olarak gördüğünü ifade etmiştir. İnsana günah işleme potansiyeli ve ruhsatının verilmiş olmasının, büyük günah işleyeninin imani durumunu, günahın ne olduğunu ve günahkarın Allah katındaki pozisyonunu en dinamik şekilde tanımladığını dikkatlere sunmuştur. İnsanın ilk iradi fiilinin bir günah olmasını da manidar bulduğunu dile getirmiştir. Yaşadığımız dönemde günah işlemeye çok daha elverişli bir zemin oluş-

tuğunu vurgulamıştır. Terzioğlu, Mâtürîdî'nin insanın birtakım şehvetlerle hayata tutunması, neslini devam ettirmesi, ihtiras sahibi olmasının dünyevi meseleleri çözebilmesi için ona verilen özellikler olduğunu vurguladığını ifade etmiştir. Ancak bu özellikler aynı zamanda günaha da sevk edici hususlardır. Terzioğlu, Mâtürîdî'nin meseleyi Allah açısından hikmet ve rahmet, insan açısından ise izzet ve acziyet bağlamında değerlendirdiğini dile getirmiştir. Mâtürîdî'nin insana korku odaklı değil, rahmet odaklı yaklaştığını vurgulamıştır.

Oturumun son müzakeresini Prof. Dr. Harun Işık sunmuştur. Işık, Mâtürîdî'nin eserlerinde insanı konu edinirken sistematik olmayan bir yöntem kullandığına, epistemolojisini ve hikmet felsefesini yansıtan bir tutum sergilediğine dair değerlendirmelerde bulunmuştur. Devamında, tebliğde insanın düşünmesinin fitri bir özellik oluşuna vurgu yapılmasının dikkat çekici olduğunu ifade etmiştir. Bu düşünceyle paralel olarak, Mâtürîdî gelenekte aklın kullanılmasının akıl nimetini bahşedene şükürün bir göstergesi olarak takdim edildiğini belirterek gelenekten konuya dair örneklere yer vermiştir. Işık, tebliğci'nin Mâtürîdî'nin "nâtik" kelimesini sadece "ölümlü canlı" anlamında kullanmadığını, mütefekkir, müteemmil, müdrük ya da akıl gibi kelimeler yerine de bu kelimeyi özellikle tercih ettiğini belirtmiştir. Mâtürîdî'de insanın duyulara konu teşkil eden bir varlık oluşundan hareketle müşahedenin ön plana çıktığını, onun bu düşünceyle paralel olarak hay, meyyit ve nâtik gibi kavramları bilinçli olarak tercih ettiğini ileri sürmüştür. Mâtürîdî'nin zihin dünyasını anlamaya çalışacaklarsak, nâtik kelimesini "düşünen"den ziyade "telaffuz ve anlam olarak açık ve net bir şekilde konuşan" şeklinde ifade etmenin daha uygun olacağını dile getirmiştir. Devamında, tebliğde Mâtürîdî'nin insan tanımında "ölümlü" kelimesine yer verilmesinin önemli bulunduğunu hatırlatarak, Mâtürîdî'nin ölümü hikmetle ilişkilendirmesine dair düşüncelerini değerlendirmiştir. Işık, insanın seçme ve eylem özgürlüğü noktasına gelindiğinde, tebliğde de ifade edilen, Mâtürîdî'nin tecrübe ve müşahedeye dayalı bir farkındalığa dikkat çekmesini değerli bulunduğunu ifade etmiştir. Bu bağlamda, insanın hem kendisinde hem de haricte özgürlüğün temellendirilmesi noktasında, nakli delillerin dışında, insanın kendisinin fail, özgür ve kâsib olduğunun farkında olmasının önemli olduğunu belirtmiştir. Işık, Mâtürîdî'nin, akla ve özgür iradeye atfettiği değerle ilgili, insana yüklemiş olduğu özgürlükle birlikte onun adeta "Kardeşim başkalarına tabi silik bir kimlik içerisinde bulunma. Sürü kafalı olma. Körü körüne taklitçiliğe ve tassuba sahip olma. Bunun yerine hayatının öznesi ol. Çünkü Allah sana hayatının öznesi olma noktasında imkan ve kabiliyet vermiştir." dediğini ifade etmiştir. Işık, Prof. Dr. Hatice

Arpağuş'un Mâtürîdî'nin Havvâ'nın Adem'in kaburga kemiğinden yaratılmadığı yaklaşımına sahip olduğu ifadesinin aksine, *Te'vilât*'in 4. cildinin Arapça 119, Türkçe tercümesinde 129. sayfada Havvâ'nın kaburga kemiğinden yaratıldığını ifade eden bir söylem içerisinde olduğunu dile getirmiştir. Daha sonra, Mâtürîdî'nin insana verilen azaların maddi yönünün yanında manevi bir yönünün de olduğuna dair düşüncesini analiz ederek müzakeresini tamamlamıştır.

Mâtürîdî'de peygamber tasavvurunun incelendiği ve Prof. Dr. Talip Özdeş'in başkanlık ettiği dördüncü oturumda Prof. Dr. Said Mukhtar Okilov "Matüridi'de Peygamber Tasavvuru" isimli tebliğini sunmuştur. Oturumun müzakerecisi olan Dr. Öğr. Üyesi Fatma Candan Günaydın, Mâtürîdî'nin ve Mâtürîdî geleneğe mensup kelamcılarının, nübüvetin makul, gerekli ve hikmete uygun olduğunu tespit ettikten sonra Hz. Muhammed'in nübüvetinin ispatına yöneldiklerini ifade etmiştir. Mâtürîdîlerin, Mu'tezile ve Eş'ariyye'den farklı olarak Hz. Peygamber'in sîreti, doktrini ve mesajı üzerinde daha fazla durduklarının gözlemlendiğini belirtmiştir. Devamında, Mâtürîdî'nin ismet anlayışını Mu'tezile ve Eş'arî düşünceyle karşılaştırmalı bir şekilde analiz ederek müzakeresine son vermiştir.

Oturumun ikinci tebliğcisi Prof. Dr. Dossay Kenzhetay "Mâtürîdî Mîrasının Anlamı" isimli tebliğini sunmuştur. Kenzhetay, Kazakistan'da Mâtürîdî'ye olan ilginin nasıl başladığına, bununla bağlantılı olarak, Neo-Seleflik'in Kazak toplumunda ortaya çıkardığı olumsuz etkilere dair bir değerlendirmede bulunmuştur. Daha ziyade soyut bir Mâtürîdî arayışı içerisinde olduğunu örf, adet ve kültür hayatına Mâtürîdî'nin ne kattığının da görülmesi gerektiğini belirtmiştir. Kazakistan'da yetmiş yıllık bir komünist dönem yaşandığını hatırlatan Kenzhetay, ülkede Mâtürîdî çalışmalarının ancak 2010 yılından sonra başladığını, önceden dinin gerçekliğinin, kültürün Rus ve Batı kaynaklı pozitivist bir yaklaşımla sunulduğunu, bunun ise değerlerin aksiyolojik yönünü baltaladığını belirtmiştir. Bu manada ülkedeki din adamlarının ciddi bir sorumluluk taşıdığını vurgulamıştır. Dilden başlayıp şuurda biten katmanda dinin ve özelde Mâtürîdî'nin ciddi bir katkısı olduğunu vurgulamıştır. Devamında teolojinin sadece Allah-alem merkezli değil, insan merkezli olduğunu, Mâtürîdî'nin de bunu ortaya koyduğunu fakat maalesef bunu yeni nesle anlatmakta zorlandıklarını dile getirmiştir. Karşılaşılan problemlerle baş edebilmek için Türk dünyasında İslami epistemolojinin yeniden ele alınarak ortak bir kelam terminolojisi oluşturulması gerektiğini vurgusuyla tebliğine son vermiştir.

Oturumun son müzakeresini sunan Doç. Dr. Recep Önal, ilk olarak,

Kenzhetay'ın tebliğinde bazı meselelerin kapalı ve muğlak kaldığını öne sürmüştür. Örnek olarak, tebliğde Mâtürîdî'nin Allah-insan-alem ilişkisinin bir bütün olarak ele alındığının ifade edildiğini, ancak kısmi şekilde temas edilen bilgi bahsine yeterince önem verilmediğini dile getirmiştir. Bilgi bahsinin Mâtürîdî'yi diğer kelamcılardan ayıran özellik olduğunu bu itibarla Mâtürîdîlik kültürünün akıl-nakil uyumu ve bilgi bahsine yer verilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Mâtürîdî döneminde ifrat ve tefrit olarak ifade edilebilecek iki yaklaşımdan bahsetmiş, bunlardan birinin akli çok ön planda tutan rasyonalistler, diğerinin de deney ve gözlemi ön plana çıkaran empirist yaklaşımlar olduğunu belirtmiştir. Mâtürîdî'nin bu anlayışlar arasında bir denge gözettiğine dair bir değerlendirmede bulunmuştur. Tebliğde Vehhabi veya Neo-Selefi akımlara yüzeysel olarak temas edildiğini, söz konusu akımların tekfir, bidat, cihat ve din özgürlüğü bağlamındaki görüşlerinin ve Mâtürîdî'nin konuya dair fikirleriyle karşılaştırılmasının faydalı olacağını belirtmiştir.

Önal, Mâtürîdî'nin akli ve nakli birbirine rakip olarak değerlendirdiğini, zemine ve muhatabına göre bu unsurları yerli yerince kullandığını içeren bir analizde bulunmuştur. Daha sonra, oturumun ilk tebliğine atıfla, Hristiyan ve Yahudilerin nübüvvet konusunda düştükleri ifrat ve tefrite dair Mâtürîdî'nin değerlendirmelerini analiz ederek müzakeresine son vermiştir.

Oturum başkanı Özdeş, ilk tebliğe dair yaptığı değerlendirmesinde insanın nefis taşıdığını, iman oluşturma bağlamında, akılla varılacak sonuçların vahiyle elde edilecek sonuçlarla karşılaştırılarak hangisinin daha bağlayıcı olduğunun belirlenmesi gerektiğini belirtmiştir. Felsefi düşüncelerin çok değerli olduğunu ancak bir iman, din ve itaat oluşturma noktasında insanlık tarihinde ne kadar etkili olduklarının farklı çalışmalarla ortaya konulabileceğini dile getirmiştir.

Mâtürîdî'de toplum tasavvurunun incelendiği Prof. Dr. Ahmet İshak Demir'in başkanlığında gerçekleştirilen oturumda ilk tebliğci olan Ahmed Damanhoury, tebliğinde bilginin ortaya çıkmasında tarihsel gerçekliğin etkisini; özelde ise, Mâtürîdî'nin kendi kültür çevresiyle etkileşimi ve bu etkileşimin *Te'vîlât* isimli tefsirindeki yansımalarını ele almayı hedeflediğini ifade etmiştir. Mâtürîdî'nin Kur'an'ın anlaşılması için olgusal gerçekliğin hesaba katılması gerektiğinin farkında olduğuna dair bir değerlendirmede bulunmuştur. Onun bilgeliğinin sadece şer'î ilimler değil, İslam Arap tarihi gibi başka ilimlere vukufiyetinden kaynaklandığını gösteren örnekleri irdelemiş, daha sonra, hayatını geçirdiği kültürel çevrenin Mâtürîdî'nin anlayışına yaptığı etkiye bir örnek vermiştir. Bununla birlikte, Mâtürîdî'nin İslam milletleri arasındaırka dayalı bir üs-

tünlüğü reddettiğini belirtmiştir. Devamında, dördüncü asırdan itibaren, Mâtürîdî'nin yaşadığı coğrafyadaki edebiyat diline Arapça'ya ek olarak Farsça'nın da eklendiğini ifade etmiştir. Mâtürîdî'nin tefsirinde kullandığı Farsça kelimelerden hareketle Fars kökenli olduğunu ileri sürmüştür. Daha sonra Mâtürîdî'nin İslam aleminde olup bitenlere kayıtsız kalmadığına dair bir değerlendirmede bulunmuştur. Onun yönetime yakın olmayı tercih etmediğini başka bazı alimler gibi maaş karşılığı çalışmadığını, muhtemelen de bu yüzden “zâhid” şeklinde anıldığını dile getirmiştir.

Oturumu müzakere eden Prof. Dr. Hulusi Arslan, tebliğinin Mâtürîdî'nin Fars kökenli olduğuna dair sunduğu argümanların güçlü olmadığını ileri sürerek, onun Türk olabileceğine işaret eden karşı argümanlarını dikkatlere sunmuştur.

Oturumun ikinci tebliğini “Mâtürîdî’de Müslüman Toplumu Kurmanın Temelleri: İşlevsel Bir Vizyon” ismiyle Prof. Dr. Baudegzdame Amrane sunmuştur. Amrane, tebliğinde Mâtürîdî'nin toplum inşa etmenin temellerine nasıl baktığını değerlendirmiştir. Mâtürîdî'nin “cemaat” merkezli toplum perspektifini ortaya koyacak bir değerlendirmede bulunmuştur. Müslüman toplumun kurulmasında dinin konumuna dair Mâtürîdî'nin görüşlerini analiz eden Amrane, toplum inşa etmenin bileşenleri olarak ideal akide, tezkiye içeren iman, bilişsel delil kavramlarını öne çıkarmıştır. Amrane, Mâtürîdî’de dinin, toplumun birliğini kardeşlik, yaşam hakkı, insan haysiyet ve eşitliği temelinde koruyan temel bir bileşen olduğunu ifade etmiştir. Dinin, Mâtürîdî’ye göre, bireyleri bir çelişki ve çatışma durumundan iş birliği ve uyum durumuna geçirdiğini, böylece sadece dağılmış ve çatışan aşiret ve gruplardan diğer uluslar arasında yüksek bir konuma sahip olan tek bir millet haline getirme işlevine vurgu yaparak müzakeresini sonlandırmıştır.

Tebliğin müzakeresini yapan Dr. Ahmet Ateşyürek, İslam toplumunda birey/vatandaş olmaya dair Mâtürîdî'nin bazı görüşlerine değinmiş, Mâtürîdî'nin topluma dair görüşlerinin yaşadığı coğrafyadan bağımsız olamayacağını belirtmiştir. Buradan hareketle, onun Horasan ve Mâverâünnehir’de Arap olmayan halkların İslam toplumunda var olma mücadelesinde önemli bir yeri olan Hanefî gelenekle ilişkisine vurgu yapmıştır. Devamında, Mâtürîdî'nin bilgi kuramında önemli bir yer tutan haber kavramının insanlığın hayata tutunmasındaki kritik işlevine dair düşüncelerine değinmiştir.

Prof. Dr. Ramazan Altıntaş başkanlığındaki Mâtürîdî’de Kültür Tasavvuru konulu oturumda “Mâtürîdîliğin Kırgız Kültürü Üzerindeki Etkisi” başlıklı tebliği sunan Öskonbay Zuuridinov, Kenzhetay’ın tebliğinde ifade ettiği, Kazakistan’daki dini durumla ilgili gündemin aynısının

Kırgızistan'da da mevcut olduğunu, Sovyetler Birliği yönetiminin ardından Kırgız devletinin Mâtürîdî'ye olan ilgisinin arttığını söylemiştir. İslamlaşma sürecinin başlangıcından itibaren İmâm Matürîdî ve Matürîdîlik geleneğinin Kırgızların sosyal, kültürel ve dinî hayatına nüfuz ettiğini gösteren yansımalarını Manas destanı, kıssa ve diğer sözlü kültür öğelerinden hareketle analiz etmiştir.

Tebliğ'in müzakeresini yapan Dr. Abdiraşit Babataev, başta Mâtürîdî olmak üzere, tarihimizde yer alan düşünürlerimizi okumadan kendi kültürümüzün derinliğine inemeyeceğimizi ifade etmiştir. Sovyet rejiminin ardından yapılan çalışmalarda Ali b. Osman el-Ûşî, Muhammed b. Ahmed Hâlid el-Ûşî, Umar b. Mûsâ el-Ûşî gibi Mâtürîdî alimlerin farkına varılabildiğini belirtmiş, Mâtürîdî'nin akılcı, hürriyetçi ve hoşgörülü din anlayışının Kırgız kültüründeki yazılı ve sözlü yansımalarına örnekler sunmuştur.

Çalıştaya "İmâm Mâtürîdî'ye Göre Farklılıkların Yönetimi ve Hoşgörüsüzlüğü'nün Tenkidi" isimli tebliğiyle katkı sunan Prof. Dr. Abdülhamid Aşşâk, insanların farklı fikirlere ayrılmasının olağanlığı, dinde zorlama olmadığı, sadece hakkın dostluğunun yapılması gerektiği, itikadi ve fıkh mezhep imamlarının taassuba karşı çıktıkları gibi bir kısım konulara dikkat çekmiştir. Mâtürîdî'nin büyük günah sahibinin dinden çıkmadığı, günahkar kişi için de iman hakikatinin devam ettiği şeklindeki fikirleriyle, ihtilafların çözümü için takındığı tavır, -tebliğcinin yaptığı gibi- onun hoşgörüsünün bir yansıması olarak değerlendirilmeye müsaittir. Ayrıca Mâtürîdî'nin muhataplarını araştırmaya davet etmesi, İslam'ı birleştirici bir din olarak tavsif edip cemaat ruhuna atıf yapması, muhalifleri ile yaptığı fikri mücadele sırasında bile onların güzel yönlerini itiraf etmesi hoşgörü sınırlarının zenginliğini göstermesi bakımından dikkate değer tespitler olmuştur.

Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut bu tebliğe ilişkin müzakeresinde, İslam toplumunda, geçmişte ve günümüzde, bazı gruplarca farklı mezheplere mensup olmanın çoğunlukla baskı ve şiddet gerekçesi yapılmasına dikkatleri çekmiştir. Bulut, tebliğde İslam alimlerinin fanatizme karşı ortak bir tutum sergilediğinin ifade edildiğini ancak bunu söyleyebilmenin, geçmişte ve günümüzde yaşananlar hesaba katıldığında, zor olduğunu ifade etmiştir. Tebliğde taassubun ruhsal bir hastalık olarak tanımlanarak bireyselleştirildiğini, oysa mezheplerle ortaya çıktıkları coğrafya ve toplum arasında ciddi ilişkiler olduğuna işaret etmiştir.

Prof. Dr. İlyas Çelebi başkanlığındaki değerlendirme oturumunda dikkate değer öneriler olmuştur. Bunların zikri bundan sonra yapılacak olan çalışmalara katkı sağlaması bakımından önemlidir:

1. Mâtürîdî çalışmalarında onun akılcılığına ve yöntemine odaklanması gerekir.

2. Günümüzdeki Deizm problemine karşı Mâtürîdî'nin nübüvetsiz bir tanrı tasavvurunun olamayacağına dair hikmet temelli yaklaşımından istifade edilebilir.

3. Mâtürîdî üzerine yapılacak olan yeni çalışmaların kavram düzeyinde gerçekleştirilmesi gerekir.

4. Bir alimi büyüten, onun düşüncelerini tüketen, fikirlerini yeniden üreten takipçilerinin olması gerekir. Mâtürîdî düşünce ancak bu şekilde gelişir.

5. Mâtürîdî'de teori kuran bir alim profili çizilebilirse bunun bir değeri olur.

6. Günümüzde Mâtürîdî'ye olan ilgiyi yönlendirecek bir akıl ekibine ihtiyaç vardır.

7. Mâtürîdî'ye kimlik edinmenin ötesinde, entelektüel bir kaygıyla odaklanılmalıdır.

8. Mâtürîdîliğin 21. Yüzyılda modern hayata ne sunduğunun tespit edilmesi gerekir.

9. Yeni sempozyumlarda önceki konuların tekrar edilmemesi önemlidir.

10. Kırgızistan gibi Türkî cumhuriyetlerde bulunan araştırmacıların Rus kütüphanelerinde toplanmış muhtemel eserleri tespit ve tahkik etmeleri gerekir.

11. Bazen araştırmacılar, kendi fikirlerini bir mezhep üzerinden ifade etmek ya da mezhep adına konuşmak gayesiyle dile getirmektedirler. Halbuki bir mezhebin görüşünü önce anlamaya çalışmak gerekir. Mâtürîdî çalışmalarında onu anlama ve yorum yapma sınırının aşılmasına dikkat edilmelidir.

12. Mâtürîdî çalışmalarında bir veri tabanı oluşturulması ve benzer konularda enerji kaybının yaşanmaması gerekir.

Takip etme fırsatı bulduğum bu değerli etkinliğin ardından önemli olduğunu düşündüğüm bazı noktalara değinmek istiyorum. Kanaatimce etkinlikte gündeme getirilen en önemli soru Mâtürîdî'nin felsefe dışında bir yöntem belirleyerek Kur'an, sünnet rehberliğinde ve akıl yardımıyla bir düşünce sistemi oluşturma çabasının başarılı olup olmadığıdır. Biz, bugün, Eş'arî düşüncenin Mu'tezile'ye bir tepkiyle ortaya çıktığını, gelişim aşamalarının nihayet felsefi bir yapıya dayandığını söyleyebiliyoruz. Ancak tatmin edici tanımlamaları henüz Mâtürîdîlik için yapabilmemiş değiliz.

Müslümanların yaşadıkları dünyaya sunacakları değerler bütününde

nasıl bir Allah tasavvuruna sahip oldukları şüphesiz birincil öneme sahiptir. Çalıştayda “Mâtürîdî’de Allah Tasavvuru” başlığı altında, özellikle din eğitimi ve yaygın din eğitiminde, nasıl bir Allah tasavvuru üzerine bir tasdik temin etmek istenildiğinin net bir şekilde ortaya konulması gerektiği adeta bir ödev olarak sunulmuştur. Bu ödev, İslam düşüncesinin gerçeklik tasavvurunun yeni nesilde ne kadar karşılık bulacağı kritik sorusuyla da yakından ilgilidir. Çalıştayda dillendirildiği üzere, konuya dair, temennilerin ötesinde çapraz ve derin okumalar yapılması gereği dikkate alınmalıdır.

Çalıştayda “Mâtürîdî’de Âlem/Tabiat Tasavvuru” başlığı altında felsefi ve teolojik spekülasyonların zamanla insanlığın gerçeklikle kurduğu ilişkiyi belirleyici etki gösterebildiği tespitine yer verilmiştir. Çağdaş doğa düşüncesi kapsamında izafiyet teorisi ve kuantum teorisinin gerçeklik tasavvurumuzda yaptığı değişiklik göz önüne alındığında konunun önemi anlaşılacaktır. Bu noktada bizim sorumuz, yine çalıştayda da ifade edilen, çağdaş dünyanın bir paydaşı olan dindarların sunabilecekleri bir önerilerinin olup olmadığıdır.

Allah’ı tasavvir eden varlık olarak insanın mahiyeti ve yaratıcısıyla ilişkisi “Mâtürîdî’de İnsan Tasavvuru” başlığı altında farklı boyutları ile ele alınmıştır. İnsanın özne oluşunun öne çıktığı günümüz dünyasında, onun kimlik ve anlam arayışında Mâtürîdî’nin düşüncelerinin yol gösterici olabileceğinin ifade edilmesi önemlidir. Bu bağlamda, Mâtürîdî’nin insanı irade ve eylem sahibi fail bir varlık olarak tavsif etmesine, insanın Allah’a itaatinin, bağlılığının ve O’nu yüceltmesinin arka planındaki sevgiyi ön plana çıkarmasına dikkat çekilmiştir. Onun tarif ettiği ideal insanın günümüz için ütopyik olmayan bir rol model sunabileceği vurgulanmıştır. Çalıştayda, insanın doğası ve mahiyetine dair, “nâtık” kavramı, Mâtürîdî’nin büyük günah meselesine korku odaklı değil, rahmet odaklı yaklaşımı ve insan tasavvurunda zengin değerlendirmelere yer verilmiştir. Mâtürîdî’nin alem ve insan tasavvurunun genç nesle dokunabilen yeni bir din diline ihtiyaç noktasında ilham verici olabileceği de üzerinde durmaya değer bir tespit olmuştur.

“Mâtürîdî’de Peygamber Tasavvuru” başlığı altında Mâtürîdî gelenekteki nübüvvet konusuna dair tartışma alanları ve Mâtürîdîliği diğer düşüncelerden ayıran karakteristik üzerinde durulmuştur. Çalıştayda dikkat çeken bir husus da Mâtürîdî’nin nübüvvet meselesine dair görüşlerinin, sadece bu başlık altında değil, önceki başlıklarda ve “Mâtürîdî’de Toplum Tasavvuru” konusunda da gündeme gelmesidir. Bu, çalıştayda da ifade edildiği üzere, nübüvvet konusunun genelde Kelam geleneğimizde kritik öneminden ve özeldiği ise Mâtürîdî’nin kelam sistemindeki örüntü ve ko-

nuyu ele alış farkından kaynaklandığını göstermesi açısından değerlidir. Çalıştayda, Mâtürîdî'nin içerisinde yaşadığı toplumun bir ferdi oluşunun farklı yansımalarına dikkat çekilmesi de kanaatimce değerlidir.

Çalıştayda dikkat çeken bir husus da, önceki çalışmalardan farklı olarak, sunumlarda *Kitâbü't-Tevhîd*'in yanında *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'a yapılan atıfların ve kavram tahlillerinin artış göstermesidir. Bu olumlu bir gelişme olmakla birlikte, eserle ilgili kapsamlı okuma ve araştırmalara olan ihtiyacın devam ettiğini ifade etmek gerekir. Mâtürîdî'nin düşünce dünyasının anlaşılmasında en büyük engellerden birisi Semerkand Hanefiliğine ait elimizdeki eserlerin azlığıdır. Elimizdeki temel eser *Kitâbü't-Tevhîd*'in dahi tek nüsha üzerinden tahkiki yapıldığı hatırlandığında, eserin başka yazmalarının ortaya çıkması temennisini burada dillendirmek anlamlı olacaktır. Bu bağlamda, çalıştayda ifade edilen, Mâtürîdî'nin ashabından Ebü'l-Hasen Alî b. Saîd er-Rüstüfağnî'ye ait üç risaleye ulaşıldığı bilgisi değer taşımaktadır. Bu arada, yakın bir zamanda Prof. Dr. Tahir Uluç'un *Kitâbü't-Tevhîd*'in tercümesi ile ilgili çalışmasının kisve-i tab'a büründüğü bilgisini de Mâtürîdî çalışmaları adına güzel bir gelişme olarak kayda almış olalım.

Netice itibariyle üç nesli bulan gayretlerin sonucunda ülkemizdeki Mâtürîdî çalışmalarında artık aşama kaydedildiği söylenebilir. Ayrıca bu çalıştayda soyut bir Mâtürîdî tasavvurunun dışına çıkılabilemiştir. Yine hakikat tekelciliğinin ve taassubun İslam toplumunu şiddet ve karmaşaya sürüklemesi tehlikesine karşı Mâtürîdî'nin hoşgörü odaklı dini anlayışının müslümanlar arasındaki çatışma zihniyetinin azalmasına katkı sunacağı, tekfir söylemlerinin de önüne geçilebileceği vurgusu yüksek sesle dillendirilmiştir. Ülkemiz de dahil İslam toplumunun hoşgörüye olan acil ihtiyacı izahtan varestedir. Bu bağlamda, taassup konusunun ayrı bir çalıştay konusu olması teklifi kanaatimce değerlidir.

Bu noktadan sonra, çalıştayda ifade edildiği üzere, ortak bir aklın yönlendirmesiyle ve enerji kaybına mahal vermeyecek şekilde çalışmaların devam etmesi önem arz etmektedir.

Kaynakça

Ak, Ahmet. "Mâtürîdî ve Mâturidilik ile İlgili Türkçe Akademik Çalışmaların Değerlendirmesi". *Journal of Islamic Research*. ,29(2), 2018, 380-398.

Kitap Değerlendirmesi

Book Review

tokat
ilmiyat
dergisi

tokat
ilmiyat
dergisi

Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of İlmîyat

9/1 (Haziran | June 2021)

ISSN 2717-6134 | e-ISSN 2717-610X

Arap Yarımadasında Kabile Hayatı

Yazar Hakan Temir (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020)

Tribal Life in the Arabian Peninsula

written by Hakan Temir (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020)

Değerlendiren | Reviewed by

Muhammed UÇ

Arş., Gör., Kırıkkale Üniversitesi Res. Asst., Kırıkkale University
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences
İslam Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı Department of Islamic History and Arts
Tokat | Türkiye Tokat | Turkey
mmuccii@outlook.com.tr orcid.org/0000-0001-7576-5225

Atıf | Cite as:

Uç, Muhammed. "Arap Yarımadasında Kabile Hayatı, Yazar Hakan Temir (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020) [*Tribal Life in the Arabian Peninsula* written by Hakan Temir (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020)]". *Tokat İlmîyat Dergisi* | *Tokat Journal of İlmîyat* 9/1 (Haziran | June 2021), 429-435.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Tribal Life in the Arabian Peninsula written by Hakan Temir (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020)

Abstract: The concept of tribe, which is used in one way or another today, is perceived as a reality that is integrated with the Arabs and the geography they live in. At the same time, it is shown as the main reason for the chain of many important political, social and cultural events that took place during and after the Era of Bliss and the Rashidun Caliphates periods. It continues to be studied by researchers as it is a reality that has received a lot of response both theoretically and practically in the pre-Islamic period, taking into account issues such as tribal mentality, mechanism and method of application. On this occasion, it can be said that it is among the concepts that are kept up to date, and it can be easily predicted that it will be among the main research issues that continue to maintain this status in the future. In this context, Hakan Temir, who made a comprehensive research covering the period from the formation of tribal life in the Arabian Peninsula to the prophethood of the Prophet, contributed both to the questioning of the reality of the situation in question and to the understanding of the basic dynamics of the tribal structure, which had effects on more than one area in the peninsula, especially in the pre-Islamic period conducted a study to provide.

Keywords: Islamic History, Saudi Arabia, Prophethood, Pre-Islamic Period, Tribal Life.

Arap Yarımadasında Kabile Hayatı, Yazar Hakan Temir (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020)

Öz: Günümüzde şu ya da bu şekilde kullanılan kabile kavramı, var oluşu itibarıyla daha çok Araplar ve onların yaşadıkları coğrafya ile bütünleşmiş bir gerçeklik olarak algılanmaktadır. Aynı zamanda Asr-ı Saadet ve Hulefâ-yı Râşidîn dönemleri ve sonrasındaki süre zarfında yaşanan siyasî, sosyal ve kültürel birçok mühim olaylar silsilesinin en temel nedeni olarak gösterilmektedir. Kabile zihniyeti, işleyişi ve tatbik edilme yöntemi gibi hususlar dikkate alınarak İslâm öncesi dönemde gerek teorik gerekse pratik olarak oldukça fazla karşılık bulan bir yapı olması hasebiyle de araştırmacılar tarafından incelenmeye devam etmektedir. Bu vesileyle söz konusu gerçekliğin, güncelliğini koruyan kavramlar arasında olduğu söylenebileceği gibi gelecekte de bu durumunu muhafaza etmeyi sürdüren ana araştırma meseleleri arasında yer alacağı da kolaylıkla tahmin edilebilir. Bu bağlamda, Arap Yarımadası'ndaki kabile hayatının oluşumundan Hz. Peygamber'in risâletine kadarki dönemini kapsayan bir araştırma yapan Hakan Temir, hem bahsi geçen durumun gerçekliğinin sorgulanmasına hem de -özellikle- İslâm öncesi dönemde, yarımadadaki birden çok alana etkileri bulunan kabile yapısının temel dinamiklerinin anlaşılmasına katkı sağlayacak bir çalışma yürütmüştür.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Arabistan, Risâlet, Cahiliye Dönemi, Kabile Hayatı.

Kabile ve kabile hayatı, Arap Yarımadası'nda İslâm öncesi ve İslâmî dönemde vukû bulan siyasî, kültürel ve iktisadî olaylara doğrudan veya dolaylı olarak etkisi bulunan bir gerçekliktir. Esas itibarıyla İslâmîyet, vaz' ettiği ilkeler mucibince kabile faaliyetlerine ve zihniyetine karşı çıksa da bu köklü yapıyı bütünüyle ortadan kaldıramamıştır. Dolayısıyla kabile hayatı, İslâm öncesi dönemi ifade eden, bir dönemden de öte zihniyeti yansıtan bir kavram olan Cahiliyenin en belirgin özelliklerinden birisidir.

Kabilenin doruk noktasının yakın Cahiliye çağına tekabül etmesi nedeniyle İslâmîyet'in kendisinden önceki zaman diliminde farklı hüküm ve boyutlara ne kadar etki edebildiğini veya etkilendiğini anlayabilmek açısından İslâm öncesi kabile yapısının bilinmesi oldukça önemlidir. Kökenleri oldukça eskilere dayanan kabile hayatının, İslâm'ın ana kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve Sünnet'te bahsinin geçtiği bilinmektedir. Hatta Kur'an-ı Kerim, Kureyş kabilesinin ticaret amacıyla gerçekleştirdiği yaz ve kış yolculuğunu ele alması hasebiyle Kureyş Suresi'nin ana konusunu oluşturmuş ve kabile gerçekliği Kur'an'ın işlediği konular arasında yer almıştır. Gerek İslâm öncesi gerekse İslâmî dönemi ele alan kaynakların bu köklü yapıya kapsamlı ve derinlikli bir şekilde yer vermemiş olmaları tespitinden hareket eden Temir, kabilenin başlangıcından İslâmîyet'in neşvünema bulduğu zaman aralığına kadar olan süreci ele almıştır.

İncelemesini yapacağımız eser, "Giriş"ten sonra üç ana bölüm, "Sonuç" ve "Ekler" kısımlarından oluşmaktadır.

"Giriş"te çalışmanın amaç ve yönteminden bahsedildikten sonra öncelikle söz konusu dönemdeki Amerika, Avrupa, Rusya, Mısır, Mezopotamya, İran, Hindistan ve Çin gibi çağdaş diğer dünya topluluklarında kabile hayatının varlığı tartışılmış; sonrasında Arap Yarımadası'ndaki kabile hayatının, teşekkülünden günümüze kadarki süreçte geçirdiği evrelere temas edilmiştir. Binâenaleyh araştırma esnasında istifade edilen kaynak literatürü hakkında bilgilendirmelerde bulunulmuştur. Arkeolojik kazı ve çalışma verilerinin mümkün olduğunca kullanıldığı söylenmiştir. Aynı zamanda bu bölümde çalışmanın ana temasının kabile hayatı olmasının yanında kabileyi konu edinen İslâmî eserlerin hicri ikinci asırdan itibaren yazıya geçirilmeye başlanması sebebiyle güvenilirlikleri meselesinin de cevap bekleyen sorular arasında yer aldığı belirtilmiştir.

"Arap Yarımadası'nda Kabilelerin Oluşumu ve Tasnifi" başlığını taşıyan ilk bölüm, kabilelerin ortaya çıkışında rol oynayan maddi ve manevi etmenleri konu edinmiştir. Arap kültüründe mühim bir konuma haiz olan nesep bahsi detaylı bir şekilde incelenmiş ve nesep konusunun insan anatomisine benzetilmesinden hareketle isimlendirilen şa'b, kabile, imâre,

batn ve fahz gibi nesep tabakalarının yanında, kabilenin kurucu unsurları arasında zikredilen menfaat, hamiyet ve asabiyet gibi soyut etkenlerin bu anatomiye ruh ve dirilik bahsettikleri ifade edilmiştir. Böylelikle kâmil bir insan metaforu ile nesep tabakalarının adlandırılması arasında benzerliğin bulunduğu ifade edilmiştir.

Arap kabileleri çeşitli tasniflere tabi tutularak, klasik taksimlere ve geleneksel bakış açılarına ufuk açıcı katkılarda bulunabilecek sorular sorulmuş ve bunlara cevaplar aranmıştır. Söz gelimi Adnân ve Kahtân ayırımından yola çıkılarak Adnân'ın bir yerde barınmak, Kahtân'ın ise kıtlık ve yağmursuzluk manâlarına gelmelerinden hareketle Kuzey Araplarının göçebe, Güney Araplarının yaşadıkları mekanın ise gayet verimli araziler oldukları gerçeğiyle tenâkuz arz ettiği meselesi tartışılmıştır. Sonucunda söz konusu ayırımın isimsel bir ayırım olmayıp, Adnân ve Kahtân'ın soyundan gelen kabilelerin hayat sürmeyi tercih ettikleri coğrafya ve konuştukları dil ile irtibatlı olduğu tespit edilmiştir. (s. 139) *Arab-ı bâide* ve *Arab-ı bâkiye* tasnifinde ise soyu tükenmiş olan Âd ve Semûd gibi kabilelerin, kabile olarak değil de kavim olarak nitelenmesinin sebepleri üzerinde durularak bunların kabile olarak ifade edilmesinin daha doğru olacağı sonucuna varılmıştır. (s. 137) Aynı şekilde yarımada toplamda yüz yetmiş dört kabilenin yaşadığı ve bunlardan sadece yirmi tanesinin hayvan ismi taşıdığı tespitiyle totemizm iddialarına¹ bir antitez sunulmuştur. (s. 123) Hatta Allah Resulü'nün ashabına Ebû Hureyre (Kedicik babası) ve Esedullah (Allah'ın aslanı) şeklinde lakaplar vermesi totemizm gibi tevhidî inanca aykırı yaklaşımla irtibatlı lakapların, bahsi geçen totemizmle irtibatının bulunmadığını göstermesi açısından önemlidir.

Çalışmanın hacim yönüyle en kapsamlı kısmı olan ikinci bölüm, "Arap Kabilelerinin Benzerlikleri-Farklılıkları ve Birbirleriyle İlişkileri" başlığını taşımaktadır. Anne, baba, mekan, dînî inanç, kabile reisliği, kabile örf ve adetleri, sembolleri, lehçeleri konu edilmiştir. Aynı zamanda kabileler arası ilişkilerde istilâk veya nevâkıl/tedâhül gibi kabilelere ferdî yahut toplumsal katılımı ifade eden kavramların yanında; savaşlar, antlaşmalar ve iletişim kanalları ele alınmıştır. Baba faktörünün hem ortak yön hem de ayırıcı unsurlar arasında zikredilmesi, kabile baba/atalarının birleştirici ve ayırıştırıcı olmak üzere çift yönlü bir konumda olduklarını gözler önüne sermektedir. Bu bölümde de ilk bölüme benzer şekilde dikkati celb eden tespitlerde bulunulmuştur. Söz gelimi, Arap kabilelerinin isimlendirilmesinde lakap-künye-gerçek isim gibi birbiriyle yakın ilişkileri bulu-

¹ Arapların puta tapıcılığının kökenlerini totemizme dayandıran görüş için bk. Şemseddin Gü-naltay, *İslam Öncesi Araplar ve Dinleri*, (Ankara: Ankara Okulu, 2020), 65-71.

nan kavramlar arasında lakap ve gerçek isimlerin kullanılmasına rağmen künyelerin hiç kullanılmaması (s. 163), soy şecerelerinin incelenmesi sonucunda put ismini taşıyan kişilerin mevcut olmasına rağmen kabile isimlerinin olmaması (s. 172) bu tespitler arasındadır. Kabile reislerinin kabileye başkanlık etmesinin yanında neşîta, sifâyâ, mirbâ' ve fudûl gibi birtakım yetki ve haklarının tespit edilmesi kabile hiyerarşisindeki içsel yapının daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmuştur. Livâ, râye ve vesm/veşm gibi kabile sembollerinin tartışmaya konu edilerek aralarındaki nüanslara değinilmesi kabile hayatına dair daha kapsamlı bir tanım ve tanımlamanın yapılmasına olanak sağlamıştır. Kabile fertleri ve diğer kabileler arasındaki iletişim araçları arasında bulunmasına rağmen kabile benliğini yansıtan lehçelerin geçirdiği sürece yer verilmesi de aynı çabanın ürünüdür.

Ne var ki diğer lehçelere fasihliğiyle galebe çalan Kureyş lehçesi ve ona yakın kabile lehçelerinin orijinalliğinin sebebi açıklanırken bunların fasih kalması Fars, Rum ve Habeşli gibi gayr-i Arap unsurlarla olan etkileşimin azlığına ve dolayısıyla haricî kelimelerin girişinin zorluğuna bağlanmaktadır. (s. 223) Ancak ilerleyen satırlarda Kureyş'in Mekke'nin hakimi ve Kabe'nin hizmetkarı olması sebebiyle hac yapmak için "Kabe'ye gelen Arapların konuşmalarından hoşlarına gidenleri seçtiklerinin" ifade edilmesi Kureyş lehçesinin fasihliğinin gayr-i Arap unsurlarla irtibat eksikliğinden kaynaklandığı tezine gölge düşürmektedir. Zira hacca gelen Arapların konuşmalarından seçilen kelimelerin Fars, Rum veya Habeş diyarlarından gelip gelmediği hususu meçhuldür. Kaldı ki Yemen-Şam ticaret yolu üzerinde bulunan bir şehrin ve geçimini ticaretle sağlayan bir halkın (Kureyş) söz konusu unsurlardan etkilenmediği yahut irtibatın daha az olduğu sonucuna kesin olarak varılamaz. Aksine daha fazla olabileceği de söylenebilir.

"Kabilelerdeki Sosyal, Ekonomik, Kültürel ve Dînî Durum" başlığı, çalışmanın üçüncü ve son bölümünü oluşturmaktadır. Sosyal sınıflar hürler, mevâli ve köleler olmak üzere üçlü tasnifle incelenmiş ve yarımada da önemli ticaret kaynakları olan ürünler zikredilmiştir. Aynı zamanda bu malzemelere yer verilmesi söz konusu zaman dilimindeki kabile yaşamında yürütülen zanaatsal faaliyetlere ve nispeten sanatsal becerilere yönelik bir perspektifin oluşmasına katkıda bulunmuştur. Cahiliye kavramındaki ilk bakışta olumsuz anlamın aksine kabilelerin, mâbed ve mesken inşasına dair şu ya da bu şekilde kültürlerinin mevcut olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Ne var ki İslâmiyet'in de hakkında hüküm bina ettiği süt annelik meselesi ele alınırken Cahiliye döneminde çocukların öncelikle nesepçe soylu olan Araplara bazen de

Araplar dışındaki başka topluluklara verildiği belirtilmektedir. Bunun nedeni olarak ise ‘şeref’ hususiyeti ön plana çıkarılmakta ve Ensâr’dan Abdullah b. Atîk’in süt annesinin Hayber Yahudilerinden olduğu örnek olarak gösterilmektedir. Bu konuda nesepten ziyade şerefin ön planda olduğunu açıklığa kavuşturmak gayesiyle “Yahudilerin nesep konusunda yetenekli olmadıkları” ifade edilmektedir. (s. 318) Oysaki çocuğun süt anneye verilmesinde şerefin tercih ediliş sebepleri arasında olabileceği kabul edilmekle birlikte inancını “seçilmişlik” temeli üzerine bina eden, yaklaşık olarak iki bin yıllık bir tarihi zihinlerinde canlı tutan, dışa kapalı bir din ve ırk ismi olan Yahudiliğin; bu vesileyle Yahudilerin nesep konusunda yeteneksiz oldukları tezine ihtiyatla yaklaşılmalıdır. Bir diğer husus ise yarımadada müntesipleri bulunan türlü dînî inanç şekilleri işlenirken Hanîflik bölümünün kısa geçilmesidir. Oysaki bir doktora tezi olması hasebiyle kabileye dair şümüllü malumatın sunulma gayesi varken böyle bir inancın varlığı, müntesipleri ve birtakım müsteşrik iddialarının tartışılması daha kapsamlı bir dînî-kabile hayatı tasavvurunun oluşmasına katkıda bulunurdu.

“Sonuç” başlığı altında, giriş kısmında ifade edilen meselelere dair değerlendirmelerde bulunulmakta ve sunulan meselelerin yansıtılması hususunda ulaşılan sonuçlara yer verilmektedir.

“Ekler” kısmında beş ek veri sunulmuştur. Bu eklerden en önemlisi otuz dört bayrak, beş sancak ve bir tane de hem bayrak hem de sancak mesabesindeki toplam kırk işarete yer veren kabilelere ait sembolleri simgeleyen ektir.

Sonuç olarak kabile, yaklaşık olarak 3,2 milyon km²’lik bir alana yayılan Arapları siyâsî, sosyal, kültürel ve iktisadî yönden etkileyen ve Arap aklı için mühim bir konumda olan bir yapıdır. Söz konusu yapının tarihte olduğu gibi günümüzde de yansımaları devam etmektedir. Bu nedenle ortaya çıkışından risaletin doğuşuna kadar olan zaman diliminde Arap Yarımadası’ndaki kabile hayatını araştırma konusu edinen eser, bunun yanında esasında üç önemli soru üzerinde durmaktadır. Bunlardan ilki, İslâmî dönem kaynaklarının Cahiliye çağını ele almadaki başarısıdır. Yani İslâmî kaynakların objektifliğidir. İkincisi, kabilelere dair var olan malumattan yola çıkılarak kapsamlı bir kabile anlatısının imkanındır. Üçüncüsü ise, -ilk soruyla bağlantılı olmasına rağmen daha hususi bir sorudur- daha çok Arap nesep alimleri tarafından kaleme alınan nesep kitaplarının tarafsızlığı meselesidir. Bahsi geçen sorulara cevaplar aranırken de birtakım tez ve iddialara anti tez mahiyetinde görüşler serdedilerek fikirsel açılımlara kapı aralamaktadır.

Söz konusu dönemdeki çağdaş diğer dünya topluluklarında kabile

varlığının tartışılması, neredeyse sadece İslam öncesi dönemle ve Arap Yarımadası'yla bütünleşmiş olan kabilenin esasında böyle olmayıp köklü bir tarihe ve türlü medeniyetlerde karşılığı bulunan bir gerçeklik olduğunu göstermektedir. Aynı zamanda yarımada kabile mensuplarınca üretimi yapılan malzemelerin ele alınması bu zaman dilimindeki kabile yaşamında yürütülen zanaatsal faaliyetlere ve nispeten sanatsal becerilere yönelik bir perspektifin oluşmasına katkıda bulunmuştur. Cahiliye kavramındaki ilk bakışta olumsuz anlamın aksine kabilelerin, mâbed ve mesken inşasına dair şu ya da bu şekilde kültürlerinin mevcut olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Ayrıca başlangıcından risâlete kadarki zaman zarfında Arap Yarımadası'ndaki kabileciliğin siyasî, sosyal ve iktisâdî yönlerden araştırma amacını taşıyan müellif, bu dönemi ve yapıyı indî ve hissî görüşlere başvurmadan ilmî bir yöntemle inceleme gayretinde bulunmuştur. Aynı zamanda konuya ilgisi bulunan genel okuyucu kitlesi de ihmal edilmemiş; umûmî olarak sade ve anlaşılır bir üslup benimsenmiştir.

İslâm tarihi üzerine yapılan çalışmalara kaynaklık etme hususunda oldukça fayda sağlayacak olan bu eser, az bilinen bir zaman diliminin (Cahiliye) daha az bilinen bir konusunu (kabile) ele alması itibariyle kıymetli bir çalışmadır. Gerekli görülen durumlarda verilerin tablo şeklinde sunulması ve elde edilen arkeolojik kazılara dair resimlerin eklenmesi de ele alınan konunun mental bir bütünlük çerçevesinde anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır. Ancak özellikle giriş kısmında yapılan yazım hataları da dikkatlerden kaçmamakta ve bir sonraki basım sırasında yeniden gözden geçirilerek tashih edilmesi temenni edilmektedir.



Vefeyât

Obituary

tokat
ilmiyat
dergisi



tokat
ilmiyat
dergisi

Tokat İlmîyat Dergisi | Tokat Journal of Ilmîyat

9/1 (Haziran | June 2021)

ISSN 2717-6134 | e-ISSN 2717-610X

MEHMET EMİN SARAÇ
(1930- 19 Şubat 2021)



Salim SANCAKLI

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi Asst. Prof., Yalova University
İslami İlimler Fakültesi Faculty of Islamic Sciences
Kelam Ana Bilim Dalı Department of Kalam
Yalova | Türkiye Yalova | Turkey
salim.sancakli@yalova.edu.tr orcid.org/ 0000-0002-0117-1288

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Mehmet Emin SARAÇ

Ülkemizin ve İslam dünyasının önde gelen ilmi simalarından Tokatlı M. Emin Saraç Hocaefendi 19 Şubat 2021 Cuma günü İstanbul'da vefat etti. Hocaefendinin vefatı "âlimin ölümü, âlemin ölümü gibidir" sözünde ifade edildiği üzere talebelerini, dostlarını ve ilim dünyasını hüzne boğdu. Peygamberlerin vârisi olan âlimler, Müslümanların ilmî ve manevî önderleri İslam'ı muhafaza eden kaleleridir. Gerçek bir âlim vefat edince İslâm'ın surlarında kapatılması ve onarılması güç bir gedik açılır. M. Emin Saraç Hocaefendi de bütün bir ömrünü ilme adanmış, kendisinde ilim ve ameli meczetmiş, bütün mesaisini ilim talebelerinin yetişmesine vakfetmiş âlim bir şahsiyettir.

M. Emin Saraç'ın Hocaefendi'nin dünyaya gelişi Osmanlı Devleti'nin yerine Cumhuriyet Türkiye'sinin yeni kurulduğu bir devre tekâbül eder. Hocaefendi Tokat'ın Erbaa ilçesinin Tanoba köyünde 1930 senesinde dünyaya gelmiştir. Ailesi, hocaları ve yakın çevresi ilmî ve fikrî alanda önemli simâlardan müteşekkildir. Babası Hafız Mustafa Efendi, annesi Üzeyir Efendi'nin kızı Hatice Hanımdır. Dedesi Niksar'ın Keşfi Camii Medresesinde müderris olan ve dönemin sayılı uleması arasında gösterilen Üzeyir Efendidir. Altı yaşında iken dedesinin yanında Kur'an-ı Kerim'i hatmeden M. Emin Saraç, diğer üç erkek ve bir kız kardeşi ile beraber babasının yanında hafızlığını ikmal etmiştir. M. Emin Saraç Hocaefendi 1940-1943 yılları arasında, ağabeyi Bahaeddin Saraç ile beraber Niksar Arasta Camiinde, akabinde Merzifon Kara Mustafa Camiinde mukâbele okumaya devam etmiştir. 1943 senesinde babası üç çocuğunu, Bahaeddin, Emin ve küçük kardeşleri Osman'ı, tekkesinin sürekli murakabe altında tutulduğundan habersiz, İstanbul'a, kendisinden ilim tahsil etmeleri için, son devrin büyük âlimlerinden Ahıskalı Ali Haydar Efendiye göndermiştir. Ali Haydar Efendi de üç kardeşi Fatih Cami baş imamı Ömer Efendiye emanet etmiştir. M. Emin Saraç Hocaefendi Ömer Efendinin yanında Kur'ân talimi ve Telhis dersleri okumuş, bu şekilde Fatih Camiinde üç ay kaldıktan sonra Karagümrük'teki Üçbaş Medresesine geçmiştir. Bu medresede, Fatih Camiinde uzun yıllar baş kayyımlik yapmış olan muhaddis Süleyman Efendiden Buhari-i Şerif'in birinci ve ikinci cüzlerini bitirmiş, ilk hadis icazetini de, Hacı Ferhad Rizevî silsilesinden gelen icazetname ile Süleyman Efendiden almıştır. Kendisine hadis ilmini sevdiren, ilk hadis okuma zevkini tattıran da yine bu hocası Süleyman Efendidir. M. Emin Saraç Hocaefendi de böylece bütün bir ömrünü binlerce talebeye Resûl-i Ekrem'in (sas) hadis-i şeriflerini öğretmekle geçirmiştir.

M. Emin Saraç Hocaefendi Üçbaş Medresesinde 1950 senesine kadar kalmış ve bu süreçte Fatih Camiinde ders veren son dönem âlimlerinden;

Gümülcineli Mustafa Efendi, muhaddis İbrahim Efendi, Hüsrev Efendi, Bekir Hâkî Efendi, Ömer Nasuhi Bilmen ve Mahmud Cevdet Bey gibi âlimlerden de tefsir, hadis, fıkıh ve usûl dersleri almıştır. İstanbul'da kaldığı yıllarda; Tirmizî, Buhârî-i Şerif, Merâku'l-Felâh, Kudûrî, Şerhu'l-Akâid, Şifâ-i Şerîf, Mir'ât, Müslim-i Şerîf, Mişkâtü'l-Mesâbîh, Tefsîr-i Kâdî Beydâvî gibi kitapları okumuştur.

M. Emin Saraç Hocaefendi 1950 yılında, İslamî ilimlerde daha fazla ilerlemek için, hocası Ali Haydar Efendi tarafından Mısır'a gönderilmiştir. Mısır vizesinin kısa sürede çıkmaması üzerine, kardeşi Osman Saraç ile birlikte, Bağdat üzerinden Mısır'a gitmişlerdir. M. Emin Saraç Hocaefendi Mısır'da dokuz yıl kalmış, Kahire'de önce Ezher Lisesi'ni bitirmiş, daha sonra Şeriat Fakültesi'nde tahsilini ikmal etmiştir. M. Emin Saraç Mısır'daki tahsili sırasında, Osmanlı Devleti'nin son Şeyhulislâmlarından Tokatlı Mustafa Sabri Efendi ve devrinin en büyük muhaddislerinden Şeyhulislâm vekili M. Zâhid el-Kevserî'den dersler almıştır. Bunun yanında Yozgatlı İhsan Efendi, muhaddis Muhammed Abdulvehhab Buhayrî ve Ahmed Fehmi Ebu's-Sünne gibi zamanın Ezher âlimlerinden de ders okumuştur. M. Emin Saraç Hocaefendi adı geçen bu zevâtın dışında, Hasenü'l-Bennâ ve Seyyid Kutub'u yakından tanımış, Türkiye'ye dönünce Kutub'un Fizilâli'l-Kur'ân isimli tefsirini en güzel bir şekilde ve ilk defa tercüme edenler arasında yer almıştır. M. Emin Saraç Hocaefendi, Yusuf el-Karadavî ve Ebu'l-Hasen en-Nedevî'yle görüşmüş, onlarla muhabbet etmiş, Elmalılı Muhammed Hamdi Efendi'ye ve Ömer Nasuhi Bilmen Hocaefendi'ye mülâki olmuş, Abdulfettah Ebu Gudde ve Muhammed Avvâme gibi hadis âlimleri ile arkadaşlık etmiş, Mahmud Sâmi Ramazanoğlu, Mehmed Zahid Kotku gibi zevattan istifade etmiş, Abdurrahman Gürses ve Ali Yakub Cenkciler gibi Hocaefendiler ile arkadaşlık yapmış ve birlikte olmuş, bu ilmî menbalardan yetişmiş, ilim zincirinin son halkalarından âlim ve fâzil bir şahsiyettir.

M. Emin Saraç Hocaefendinin mühim yönlerinden biri de, son devir Osmanlı uleması nesli ile günümüz Türkiye'si nesli arasında bir köprü vazifesi görmesinin yanısıra, İslam dünyası ile Türkiye arasında da bir köprü vazifesi görmesi, adeta 'Türkiye'nin İslam dünyasına açılan kapısı' olma özelliğini taşıyor olmasıdır. Bu meyanda merhum Prof. Dr. Sabahattin Zaim Hoca hatıralarında "Emin Saraç, İslâm dünyasında Türkiye'den daha fazla tanınır. Bu yüzden dışarıda Türkiye denildiği zaman Emin Hocayı sorarlar" demiştir. M. Emin Saraç Hocaefendi Mısır'daki tahsilini tamamlayıp ülkesine döndükten sonra bütün hayatını İslamî ilimleri yaşatmaya, okutup öğretmeye vakfetmiş, yetiştirdiği binlerce talebesi ile geleceğin eğitimi, ilmi yönden donanımlı öncü ve önder nesillerinin

yetişmesine vesile olmuştur. O, eser telifi yerine ders vermeyi tercih etmiş, Fatih Camiinde ve muhtelif yerlerde, altmış beş yıl boyunca devamlı olarak dersler okutmuştur. M. Emin Saraç Hocaefendinin vefatı ile İslam âlemi ve ümmeti, bu asrın en büyük âlimlerinden bir âlimin daha aralarından ayrılarak ebedî âleme irtihalinin ve ilim semasından bir yıldızın daha kaymasının hüznüne şahit olmuştur. M. Emin Saraç Hocaefendi almış beş seneden beri son dersiâmlığını yaptığı ve “benim cennetimdir” dediği Fatih Camiinde 21 Şubat 2021 Pazar günü kılınan cenaze namazını müteakip, çok sevdiği bu caminin hazîresinde ebedî ikâmetgahına, uzun ve bereketli bir ömrün ardından yetiştirdiği talebelerinin ve sevenlerinin dualarıyla defnedilmiştir. Cenâb-ı Hak gârik-i rahmet eylesin. İlmini ve ilim yolundaki çalışmalarını sadakâ-yı câriye kılsın. Rahmetullahi aleyhi rahmeten vâsia.

Yazımızı M. Emin Saraç Hocamıza ait şu duâ ile hitama erdirmek istiyorum: “Ya Rabbi! Cümlemizin âkıbetini hayr eyle. Bizleri hocalarımıza lâayık birer talebe, onların şefaathlerini hak edecek hayırlı nesiller eyle. Hepimizi Peygamber Efendimiz (s.a.s)’in şefaath-i uzmâsına lâayık ümmet eyle...”

Yazım Kuralları

- Makale başlığı hem Türkçe hem İngilizce olarak küçük harflerle yazılmalıdır. Makalenin başında en az 150, en fazla 250 kelimedenden oluşan öz/abstract yer almalı ve 5 kelimelik keywords (anahtar kelimeler) kısmını ihtiva etmelidir. Anahtar kelimelerden birincisi makalenin ait olduğu bilim dalını göstermeli ve kelimeler genelden özele doğru sıralanmalıdır.
- Özetle geçen kişi ve eser isimleri ile bazı kavramlar İngilizceye çevrilirken İsnad Atıf Sistemi 2, Çeviri Yazı Alfabetesi dikkate alınmalıdır.
- Yazı tipi olarak Gentium Plus kullanılmalı, boyutu 10 punto, dipnotlar ise 8 punto olmalıdır. Özetler de 8 punto ile yazılmalıdır. Gentium Plus fontu, İsnad Atıf Sistemi web sayfasından indirilebilir.
- Sayfa düzeni, üstten ve alttan 5 cm, sağdan ve soldan 4,5 cm olmalı; paragraf girintisi 1 cm, paragraf aralığı önce 0 nk, sonra 6 nk, satır aralığı 1,05 şeklinde ayarlanmalıdır.
- Makale hacmi, 9.000 kelimeyi geçmemelidir.
- İmla kuralları ve noktalama açısından konunun gerektirdiği zorunlu durumlar dışında Türk Dil Kurumu imlâ kılavuzu esas alınmalıdır. Kaynak göstermede İsnad Atıf Sistemi (The Isnad Citation Style) tercih edilmeli, makalenin sonunda mutlaka kaynakça bulunmalıdır.
- Bu şartları yerine getirmeyen yazılar hakem sürecini tamamlasa bile yayımlanmaz.

Author Guidelines

- Article title should be written in both Turkish and English in lowercase. At the beginning of the article should include a summary of at least 150 and a maximum of 250 words and include the 5-word keywords section. The first of the keywords should indicate the branch of science to which the article belongs and the words should be ranked from general to specific.
- While translating some concepts into English with the names of persons and works mentioned in the abstract, it should be written in accordance with Isnad Atif System 2, Translation Article Alphabet.
- Gentium Plus should be used as font, size should be 10 points, and footnotes should be 8 points. Abstracts should be written in 8 font size. Gentium Plus font can be downloaded from the Isnad Atif System web page.
- Page layout should be 5 cm from the top; and bottom and 4.5 cm from the left and right; paragraph indent should be set as 1 cm, paragraph spacing first 0 nk, then 6 nk, line spacing 1.05.
- Article volume should not exceed 9,000 words.
- In spelling rules and punctuation, the Turkish Language Institution spelling guide should be taken as a basis except for the mandatory situations required by the subject. The Isnad Citation Style should be preferred for citing, and a bibliography should be found at the end of the article.
- Articles that do not fulfil these conditions will not be published, even if they have completed the referee process.

Yayın İlkeleri

- *Tokat İlmîyat Dergisi*, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlamak suretiyle ilahiyat alanına katkı sağlamayı hedefler. Hakemli bir dergi olup yılda iki (sayı) kez yayımlanır. Yayın dili Türkçe olmakla birlikte Türkçe özet verilerek yabancı dilde bilimsel makaleler de yayımlanabilir.
- Dergiye gönderilen yazıların yayımlanma hakkı, *Tokat İlmîyat Dergisi* Yayın Kurulu'na aittir. Dergide yer alan yazıların telif hakkı saklı olup, yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
- Dergide yayımlanacak olan makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri ile hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviri, kitap tanıtımı, eleştiri ve değerlendirme yazıları da kabul edilir. Tercüme türü makalelerin işleme alınabilmesi için makalenin orijinal dilinde belli sayıda (en az 5) atıf alması şartı aranmaktadır.
- Yayımlanması istenen yazılar, DergiPark üzerinden elektronik ortamda ve "ekli word belgesi" şeklinde gönderilmelidir. Dergiye gönderilen çalışmalar başka bir yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
- Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir.
- Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler ön kontrol, intihal taraması, hakem değerlendirmesi ile Türkçe-İngilizce dil kontrolü aşamalarından geçirmektedir. Ön kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçemeyen çalışma, yazarına iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön kontrol aşamasını ge-

çen çalışmalar ise çift taraflı kör hakemlik ilkesi çerçevesinde en az iki hakemin görev aldığı değerlendirme sürecine alınmaktadır.

- Yazının gönderildiği her iki hakemden olumlu rapor gelmesi hâlinde yazının yayımlanmasına karar verilir ve hangi sayıda yayımlanacağı çalışma sahibine bildirilir. İki hakemin olumsuz görüş belirtmesi halinde ise yazı yayımlanmaz. Bir hakem olumlu bir hakem olumsuz görüş belirtirse yazı hakkında karar, raporların içeriği dikkate alınarak Yayın Kurulu tarafından verilir.
- Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayınlanmayacağına en geç üç ay içerisinde karar verilir, çalışma sahibi konu hakkında bilgilendirilir. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.
- Yayımlanan çalışmanın dil, üslup ve muhteva yönünden bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına ait olup Yayın Kurulu'nu bağlamaz. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, *Tokat İlmîyat Dergisi* Yayın Kurulu'na aittir.
- *Tokat İlmîyat Dergisi*, İsnad Atıf Sistemini kullanmaktadır.

Publishing Principles

- *Tokat Journal of Ilmiyat* aims to contribute to the theology by publishing scientific and national studies. It is a refereed journal and published twice a year. Although the publication language is Turkish, scientific articles in foreign language can be published by giving a summary in Turkish.
- The right to publish the articles sent to the journal belongs to the Editorial Board of *Tokat Journal of Ilmiyat*. The articles in the journal are copyrighted and the articles cannot be quoted partially or completely without showing the source.
- The articles to be published in the journal should be original and academic studies prepared with research methods suitable for their own fields. Translation, book introduction, criticism and evaluation articles that contribute to the scientific field are also accepted. In order for translation-type articles to be processed, the article is required to have a certain number of references (at least 5) in its original language.
- Manuscripts that are required to be published should be sent electronically and as an “attached word document” via DergiPark. Studies submitted to the journal should not be published elsewhere or sent for publication.
- A maximum of one study of a number of the same author can be published
- The articles sent for publication go through pre-control, plagiarism screening, referee evaluation and Turkish-English language control stages. The study, which was examined three times in the pre-control phase, but could not go through this process, is returned to its author

and is not re-processed in the same publication period. The studies that pass the pre-control phase are included in the evaluation process in which at least two referees take part in the framework of the principle of double-sided blind refereeing.

- In the event that a positive report is received from both referees, the article is decided to be published and the number of the article will be published. If the two referees give a negative opinion, the article is not published. If a referee indicates a positive referee negative opinion, the decision on the article is taken by the Editorial Board, taking into account the content of the reports.
- Whether or not the articles sent to the journal will be published is decided within three months at the latest and the owner of the work is informed about the subject. No copyright fee is paid to the author for published articles.
- All scientific and legal responsibilities in terms of language, style and content of the published work belong to the author(s) and do not bind the Editorial Board. The authority to decide on issues not mentioned here belongs to the Editorial Board of *Tokat Journal of Ilmiyat*.
- *Tokat Journal of Ilmiyat* uses the Isnad Citation Style.