

Sayı / Issue 6 - Eylül / September - 2021

MEVZU

Sosyal Bilimler Dergisi

Journal of Social Sciences



mevzu

Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Social Sciences

mevzu

Sosyal Bilimler Dergisi
Journal of Social Sciences

e-ISSN: 2667-8772

Yıl / Year: 2021 | Sayı / Issue: 6

Kapsam / Scope : Sosyal ve Beşeri Bilimler Bilimler / Art and Humanities and Social Sciences

Periyot / Period: Yılda 2 Sayı (15 Mart & 15 Eylül) / Biannual (15 March & 15 September)

Yayın Dili / Language Publication: Türkçe & İngilizce / Turkish & English

mevzu: sosyal bilimler dergisi uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

mevzu: journal of social sciences is a international peer-reviewed academic journal.

Dergide yayınlanan makalelerin telif hakları Mevzu – Sosyal Bilimler Dergi’sine, hukuki sorumluluğu da yazarlarına aittir.

Copyrights of the articles published in the journal belongs to the Mevzu – Journal of Social Sciences; and the legal responsibility belongs to the authors.

İletişim / Communication:

e-mail: mevusbd@gmail.com

<http://dergipark.gov.tr/mevzu>

Sahibi | Owner

Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Yazı İşleri Müdürü | Responsible Manager

Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Editör | Editor

Halil İbrahim DELEN (Tekirdağ NKÜ)

Editör Yardımcıları | Editorial Assistants

Ali SEVER (Tekirdağ NKÜ)

Alan Editörleri | Field Editors**Tarih Kültür Sanat Editörü**

Muhammed Emin ÜNAL (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ)

Felsefe Grubu Editörü

Burhaneddin KANLIOĞLU

Dini Araştırmalar Editörü

Bünyamin Bulutlu (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ)

Yayın Kurulu | Editorial Board

Ali SEVER (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ.)

Cemal KALKAN (Dr., Selçuk Ü.)

Halil İbrahim DELEN (Arş. Gör., Tekirdağ NKÜ.)

M. Yuşa YAŞAR (Dr., İstanbul Ü.)

Mustafa Sami MENCET (Dr., Akdeniz Ü.)

Muzaffer ÜZÜMCÜ (Dr., Tekirdağ NKÜ.)

Necati SÜMER (Doç. Dr., Siirt Ü.)

Ramazan AKKIR (Doç. Dr., Tekirdağ NKÜ)

Selim TIRYAKIOL (Dr., Yale Ü.)

Süleyman DAL (Dr., Aziz Mahmud Hüdayi Vakfı)

Yusuf ÖZKIR (Doç. Dr., İstanbul Medipol Ü.)

Danışma Kurulu | Advisory Board

Abdülhamit KIRMIZI (Prof. Dr., University of Bamberg / Almanya)

Ahmet GÜNŞEN (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)

Ali SOULİ (Prof. Dr., Zeytune Ü. / Tunus)

Almir FATİĆ (Prof. Dr., Saraybosna Ü. / Bosna Hersek)

Buerhan SAITI (Doç. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Ü. / Türkiye)

Ekrem TATOĞLU (Prof. Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)

Enis DOKO (Doç. Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)

Habip TÜRKER (Prof. Dr., İbn Haldun Ü. / Türkiye)

Halil KURT (Dr., Marmara Ü. / Türkiye)
Kenan DEMİR (Dr., İstanbul Medipol Ü. / Türkiye)
Mehmet DİNÇ (Dr., Hasan Kalyoncu Ü. / Türkiye)
Mehmet Lütfi ARSLAN (Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Ü. / Türkiye)
Mensur NUREDDİN (Prof. Dr., Uluslararası Vizyon Ü. / Mekadonya)
Mohammed Basil ALTAİE (Yarmouk Ü. / Ürdün)
Muhittin ATAMAN (Prof. Dr., Ankara Sosyal Bilimler Ü. / Türkiye)
Münir RUVEYS (Prof. Dr., Zeytune Ü. / Tunus)
Nebi MEHDİYEV (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)
Ömer AYDIN (Prof. Dr., İstanbul Ü. / Türkiye)
Özcan HIDİR (Prof. Dr., İstanbul Sabahattin Zaim Ü. / Türkiye)
Ramazan YILDIRIM (Prof. Dr., İstanbul Ü. / Türkiye)
Rıdvan CANIM (Prof. Dr., Trakya Ü. / Türkiye)
Salih İNCİ (Doç. Dr., Kırklareli Ü. / Türkiye)
Süleyman BAKİ (Prof. Dr., Tetova Ü. / Mekadonya)
Ümit HOROZCU (Doç. Dr., İstanbul Ü. / Türkiye)

Dil Editörleri | Language Editors

Muzaffer ÜZÜMCÜ (Dr., Tekirdağ NKÜ.)

Hakem Kurulu | Referee Board

mevzu: sosyal bilimler dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.

mevzu: journal of social sciences uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.

Açık Erişim Politikası | Open Access Policy






mevzu: sosyal bilimler dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.











mevzu: journal of social science provides immediate open access to its content.

Dizgi ve Tasarım | Design

Halil İbrahim DELEN

DİZİNLENMEBİLGİLERİ/ABSTRACTINGANDINDEXINGSERVICES

	MLA International Bibliography Modern Language Association
	PHILPAPERS: Bibliography of Philosophy
	EBSCO - Central & Eastern European Academic Source (CEEAS)
	ICI: Index Copernicus International
	İDEALONLINE

	<p>- İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database - Türk Tarih, Edebiyat Kültür ve Sanat Makaleleri Veri Tabanı</p>
	<p>DRJI: Directory of Research Journals Indexing</p>
	<p>ROOT INDEXING: Journal Abstracting and Indexing</p>
	<p>Asos İndeks</p>
	<p>ISI: International Scientific Indexing</p>
	<p>RESEARCH BIB: Academic Resource Index</p>
	<p>BASE: Bielefeld Academic Search Engine</p>
	<p>JF: Journal Factor</p>
	<p>SAIF / Scholar Article Impact Factor</p>
	<p>SIS: Scientific Indexing Services</p>
<p>Dergimizin yer aldığı diğer indeksler için : https://dergipark.org.tr/pub/mevzu/page/5896</p>	

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

Mu'tezile'nin Hatmü'n-Nübüvve Savunması: Kâdî Abdulcabbâr Örneği

The Mu'tazila's Defense of Khatmu'n-Nubuvva: The Example of Qadi Abd al-Jabbar

Mikail İPEK

1-25

Şart Cümlelerindeki Haziflerin Kur'an Çevirilerine Yansıtılması Sorunu

The Problem of Reflections of Omission (Hazif) In Conditional Sentences on Translations of the Qur'an

Osman KARA

27-48

Arapçada Farklı Görev ve Anlamalarda Kullanılan Bazı Edatlar

Some Prepositions Used in Different Tasks and Meanings in Arabic

Osman AKTAŞ

49-69

"Öteki" ve "Ötekilik" Bağlamında Osmanlı'nın Arnavut Gayrimüslimlere Yaklaşım

The Ottoman Approach to Albanian non-Muslims in the context of "Other" and "Otherness"

İlir RRUGA

71-88

Covid-19 Küresel Salgın Sürecinde Ev ve Aile

Home and Family in the Covid-19 Pandemic Process

Ejder OKUMUŞ

89-117

**Ebû Dâvûd'un Sünnet Bölümü Özelinde Ehl-i Hadis ve Diyobend Ekollerinin
İtikat Anlayışları - Azîmâbâdî ve Sehârenfûrî Örneği-**

The Approach of Creed of Ahl al-Hadith and Deoband Schools Specific to Sunnah
Section of Abu Davud -The Case of Azimabadi and Saharanfuri-

Fatih Mehmet YILMAZ

119-164

KİTAP DEĞERLENDİRMESİ / BOOK REVIEW

**M. Sait Uzundağ, Hindistan Ehl-i Hadis Ekolü ve Sıddîk Hasan Han (ö. 1307/1890).
Ankara: Gece Kitaplığı, 2018. 145 s.**

Furkan GAN

165-171

**Doç. Dr. Recep Çetintaş, Mezheb İnamlarının Cuma Namazı Hakkındaki
Görüşleri ve Delilleri. İstanbul: Asalet Yayınları, 2019. 272 s.**

Uğur Bekir DİLEK

173-178

Gülfem Kurt, Çeviriye Dair, Ankara: Fecr Yayınları, 2021,196 s.

Yusuf BUHAN

179-186

**Murat Şimşek, İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in
İctihad ve Tasarrufları. Ankara: TDV Yayınları, 2021. 490 s.**

M. Zeki UYANIK

187-190

YAYIM İLKELERİ - PUBLICATION PRINCIPLES

191-195

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2021, s. 6: 1-25

**Mu'tezile'nin Hatmü'n-Nübüvve Savunması: Kâdî Abdulcabbâr
Örneği**

The Mu'tazila's Defense of Khatmu'n-Nubuvva: The Example
of Qadi Abd al-Jabbar

Mikail İPEK

Dr. Öğretmen, MEB

Erzincan Ortaokulu

Erzincan / TURKEY

mikail_ipek22@yahoo.com

ORCID: orcid.org/0000-0001-7594-0230

DOI: [10.5281/zenodo.5095089](https://doi.org/10.5281/zenodo.5095089)

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Ocak / January 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 22 Şubat / February 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September 2021

Atıf / Citation: İPEK, M. (2021). Mu'tezile'nin Hatmü'n-Nübüvve Savunması: Kâdî Abdulcabbâr Örneği. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (Eylül 2021): 1-25

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Nübüvvet müessesesi İslâm dininin en önemli inanç esaslarından biridir. Tarih boyunca bu makama birçok itiraz olmuştur. Bu itirazlardan bazıları doğrudan nübüvveti reddetmeye yönelik iken bazıları ise Hz. Peygamber'in risâletini hedef almıştır. Bunların dışında Hz. Peygamber'in nübüvvetini kabul etmekle birlikte, onun son peygamber olduğuna itiraz getiren birtakım ekol ve şahıslar olmuştur. Yahudiler, Mecûsiler, Hıristiyanlar, Şia'dan Gulât-Galiyye bunların başında gelmektedir. Öte yandan nübüvveti genel anlamda reddeden Hint kökenli Berâhime de "Hatmü'n-Nübüvve" anlayışını kabul etmemiştir. Burada "Hatmü'n-Nübüvve"yi tam olarak reddetmemekle birlikte, buna kapı aralayan, nübüvvetin velâyet yolu ile devam etmesinin imkân dâhilinde olduğunu ima eden bazı sûfileri de zikretmekte fayda vardır. Kelâmcılar bu konuya önem vererek azami gayret sarf edip söz konusu itirazları uygun şekilde cevaplamıştır. Mu'tezile'den Kâdî Abdulcabbâr da bu kelâmcılardan biridir. O *el-Muğnî*, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* ve *el-Muhtasar* gibi eserlerinde bu konuya değinerek muarızların itirazlarını cevaplamaya çalışmıştır. Bu çalışmada öncelikle "Hatmü'n-Nübüvve" kavramını açıklanarak bu anlayışa yönelik itirazlar ortaya konulmuştur. Daha sonra Mu'tezile'nin konuyu ele alış şekli ve müdafaası incelenmiştir. "Hatmü'n-Nübüvve" anlayışını kabul etmemek, Hz. Peygamber'den sonra da peygamber gelebileceğini kabul etmek anlamına gelmektedir. Bu da birtakım din tacirlerinin kötü niyetlerine ve yalancı peygamberlerin ortaya çıkmasına sebebiyet vermektedir. Ayrıca Şia menşeli olduğu bilinen Bâbîlik ve Bâhâîliğin, yine Hint coğrafyasında varlık gösteren Kâdiyânîliğin bu anlayışı kabul etmediği bilinmektedir. Bu çalışmanın amacı da Hz. Peygamber'in son peygamber olduğunu, Mu'tezilî bir bakış açısıyla, aklî ve naklî olarak ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Hatmü'n-Nübüvve, Kâdî Abdulcabbâr, Savunma.

Abstract

The institution of prophethood is one of the three most important faith fundamentals of the religion of Islam. Throughout history, there have been many objections to this authority. While some of these objections are directed towards rejecting prophethood, some of them targeted the prophethood of the

Hz. Muhammed. Apart from these, Although they accepted the prophethood of the Hz Muhammed, there were some schools and individuals who objected to his being the last prophet. Jews, Magi, Christians, Gulât-Galiyye from Shia are the leading ones. On the other hand, Barâhime of Indian origin, who rejected prophethood in general, rejected the understanding of "Khatmu'n-Nubuvva". Here, it is useful to mention some Sufis who do not completely reject " Khatmu'n-Nubuvva ", but open the door to this and imply that prophethood continues through custody. In addition, it is mentioned in the sources that the Bâbîlik and Bâhâîlik, which are known to be of Shia origin, and the Kâdıyanîlık, which also existed in the Indian geography, rejected this understanding. Islamic scholars dealt with this issue carefully and responded appropriately to these objections. Kadi Abd al-Jabbar from Mu'tazila is also one of these theologians. He eliminated the objections of opponents by mentioning this subject in his works such as "al-Mughni", Sharhu'l-usûli'l-hamse "and" al-Muhtasar ". In this study, first of all, the concept of " Khatmu'n-Nubuvva " was explained and objections to this understanding were put forward. Later, Mu'tezile's handling of the subject and his defense were examined. Not to accept the " Khatmu'n-Nubuvva" understanding, means to accept that a prophet can come after the Prophethood of Hz. Muhammed. This causes the malicious intentions of some religious merchants and the emergence of false prophets. The aim of this study is to reveal that the Hz. Muhammed was the last prophet with a Mu'tezilian point of view, mentally and verbally.

Keywords: Kalam, Mu'tazila, Khatmu'n-Nubuvva, Qadi Abd al-Jabbar, Defense.

Giriş

İslâm dininin düşünce yapısını oluşturan ikinci ana unsur, Hz. Peygamber'e imandır. Hz. Peygamber'e iman meselesi evrenseldir ve bu evrensel olma hali mekân ve zaman boyutlarıyla ele alınmaktadır. Mekân boyutu, Hz. Muhammed'in cinsiyeti, milleti, dili, inancı ve yaşadığı coğrafyanın neresi olduğu fark etmeksizin tüm insanlara gönderilmiş olması ile alakalıdır. Hz. Peygamber'in risaletinin evrensel olmasının zaman boyutu ise, sahip olduğu peygamberlik makamının kıyamete kadar tüm insanlara hitap etmesi anlamına gelmektedir. Bunun içindir ki Hz. Peygamber'le ilgili "âhir zaman pey-

gamberi" şeklinde ifadeler kullanılmış ve Kuran'da "Muhammed Allah'ın elçisi ve nebilerin sonuncusudur." (el-Ahzâb 33/40) buyrulmuştur. Böylelikle onun ardından başka herhangi bir peygamber gönderilmeyeceği açıkça ifade edilmiştir. Bu durum Kur'an'a uygun olarak, "Hatmü'n-Nübüvve" şeklinde ifade edilmektedir. (Aktepe, 2000: 21; Yavuz, 2018: 349) Yahudiler (Kâdî Abdulcabbâr, 1992: 582) Mecûsiler (İkbal, 2014: 174) Hıristiyanlar (Kutsal Kitap, 2014: 14/15-16) Şia'dan olan Gulât-Galiyye (Topaloğlu ve Çelebi, 2015: 121) gibi topluluklar Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr etmektedir. Bilhassa Ehl-i Kitâb'ın, Hz. Peygamber'in, Allah'tan vahiy almasını kabul etmemesi konumuz açısından önemli bir konumda bulunmaktadır. Öte yandan Bahâilik, Bâbilik ve Kâdiyânîliğin Hz. Peygamber'in risâletini kabul etmenin yanı sıra "Hatmü'n-Nübüvve"yi reddetmeleri ve ileri gelen bazı sûfîlerin de bu düşünceye yol açacak beyanlarda bulunması kayda değer kabul edilmelidir. Ayrıca nübüvveti genel anlamda reddeden Berâhime'nin, aynı zamanda Hz. Muhammed'in son peygamber olmasına ilişkin itirazı konumuz açısından önem arz etmektedir. Berâhime'nin "Hatmü'n-Nübüvve"ye yönelik itirazı Kâdî Abdulcabbâr (v. 415/1025) tarafından ele alınarak cevaplanmıştır. Kâdî Abdulcabbâr "Hatmü'n-Nübüvve"yi savunurken konuyu öncelikle nakil boyutuyla ele almış, daha sonra da akıl açısından değerlendirmiştir. Ayrıca muarızların "imamet", "velâyet", "kerâmet", "mucize", "masumiyet" vb. konularda ileri sürdüğü, Hz. Muhammed'in son peygamber olmasına ilişkin sahip oldukları düşünceler hakkında fikir vermektedir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde meselenin bu boyutuna yer verilecektir.

"Hatmü'n-Nübüvve" konusu ile ilgili şimdiye kadar pek çok çalışma yapılmıştır. Mehmet İlhan'ın "Hz. Muhammed'in son peygamber oluşunun kelami delilleri" adlı eseri, Mehmet Çoğ'un "Celâl Nûrî ve Hâtemü'l-Enbiyâ Adlı Eserine Göre Hz. Muhammed Tasavvuru" adlı makalesi, Ömer Fidanboy'un "Kâdiyânîlik ve Hatm-i Nübüvvet Eleştirisi" adlı makalesi bunlara örnek verilebilir. Ayrıca Orhan Aktepe'nin "Peygamberliğin Hz. Muhammed ile Sona Ermesi" adlı kitabı "Hatmü'n-Nübüvve" meselesini çeşitli boyutlardan ele alan bir eser olarak zikredilebilir.¹ Bahsi geçen çalışmalarda Hz. Muhammed'in son peygamber

¹ Çalıştay, (2014). *Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri*. Editörler: Mahmut Çınar, Esra Delen, M. Raşit Akpınar ve Mehmet Aksürmeli, Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi. Ayrıca şu makaleler de Hatmü'n-Nübüvve ile ilişkili

olması meselesi farklı boyutlardan ele alınarak işlenmiş, bu anlayışa yönelik itirazlar ve verilen cevaplar değerlendirilmiştir. Biz de bu çalışmada Kâdî Abdulcabbâr'ın "Hatmü'n-Nübüvve" konusunu savunmasını ele alarak muarızlara verdiği cevapları değerlendireceğiz. Böylece nübüvvetin Hz. Peygamber ile son bulması düşüncesi aklı ve naklî delillerle ortaya konmuş olacaktır. Bu itibarla konuya ilişkin zihinlerde beliren birtakım soru işaretlerinin kısmen giderileceğini temenni etmekteyiz. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için "Hatmü'n-Nübüvve" ifadesinin kavramsal analizini yapmak yerinde olacaktır.

1. "Hatmü'n-Nübüvve" Kavramı

"Hatmü'n-Nübüvve" ifadesi "hatm" ile "nübüvvet" kelimelerinden oluşmaktadır. "الختم" ibaresi "ختم" fiilinden türetilmiş bir mastardır. Sözlükte "işni nihayete erdirmek, rahatlamak, mühür vurmak, damgalamak ve kapatmak" (İbn Manzûr, t.y.: 1101-1102; İsfahânî, thk. t.y.: 142-143) gibi anlamları olan bu kelime "nübüvvet" kelimesi ile bir araya geldiğinde "ختم النبوة" ibaresi oluşmaktadır. İslâm düşüncesine göre bu kavram, Hz. Peygamber'in nübüvvetin son halkası olduğu anlamına gelmektedir. (Topaloğlu ve Çelebi, 2015: 120) Yukarıda da ifade edildiği üzere Hz. Muhammed'in son peygamber olması meselesi Kur'an-ı Kerim'de ifade edilmiş (el-Ahzâb, 33/40) ve bazı hadislerde de konuya dikkat çekilmiştir. Konuya ilişkin aktarılan hadislerde genel olarak "Benden sonra peygamber gelmeyecektir" ya da "Nübüvvet benimle nihayete ermiştir" şeklinde kesin ifadeler kullanılmış, "Nübüvvet binasının eksik kalan tuğlasının tamamlanması" hadisinde ifade edildiği gibi Hz. Peygamber'in son peygamber olması meselesini dolaylı şekilde ifade eden rivayetler de aktarılmıştır. (Ahmed b. Hanbel, 1405/1985: I/170, 177, 179, 180,

olarak sıralanabilir: İlhan, M. (2001) "Günümüzde hatm-i nübüvvetle ilgili bazı kelami meseleler" *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Sempozyumu (Günümüz İnanç Problemleri)*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi. 49-58. ;Önal, R. (2017) "Hatm-i Nübüvvet ve Çağdaş Risalet İddiaları". *Günümüz Kelâm Problemleri*, Editör: Recep Ardoğan, İstanbul: Ekin Kitabevi, 271-283.; Yurdagür, M. (1997) "İslâm Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi" *MÜİFD* İstanbul, 302-312.; Yeşilyurt, T., (2015). "Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı". *Hz. Peygamber in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri* 17-19 Ekim 2014 Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, 229-248.

182) İslâm âlimleri, Hz. Muhammed 'in son peygamber olmasına yönelik delillerini şu şekilde sıralamaktadırlar:

1) Bu meselede hem Kur'an'da hem de hadislerde, te'vile gerek duyulmaksızın manası gayet açık ve net naslar bulunmaktadır. (el-Mâide, 5/3; el-Hicr, 15/9) Bu nedenle de Kur'an ve Sünnet'e iman olan her şahsın mutlaka Hz. Peygamber'in son peygamber olduğuna inanması gerekir.

2) Konuya nas dışında, aklî deliller açısından bakıldığında da aynı neticeye varılmaktadır. Zira Allah'ın peygamber göndermesindeki gayelerden biri, insanlara lehine ve aleyhine olan durumları bildirmesidir. Bu bilgiler de Hz. Peygamber'in ulaştırdığı vahiylerde mevcut olduğu için, onun ardından başka herhangi bir elçiye de ihtiyaç bulunmamaktadır. (Topaloğlu ve Ark., 2009: 189) Muhammed İkbâl (v. 1938)'in de ifade ettiği gibi "İslâmiyet, nübüvvetin son bulması gerektiğini keşfetmekle, onun kemal derecesine ulaştığını da fark etmiştir." (İkbâl, 2014: 153-154)

3) Hz. Peygamber'in ardından gerçek bir peygamberin ortaya çıkmaması da konunun sosyolojik açıdan bir ispatı kabul edilebilir. Tarihten günümüze birçok yalancının peygamberlik iddiasında bulunması ve sonuç itibariyle başarıya ulaşamamış olması, nübüvvet makamının yüce bir varlık eliyle verildiğini, düzenbazlık ile bu makama sahip olunamayacağını göstermektedir. Bu sayede Hz. Muhammed'den sonra herhangi bir nebinin gönderilmeyeceği düşüncesi sosyolojik olarak da ispatlanmış olmaktadır. (Yavuz, 2018: 321-360)

Görüldüğü üzere İslâm düşünürleri, Hz. Peygamber'in gönderilmiş son peygamber olduğuna dair fikirlerini kanıtlama konusunda oldukça gayret göstermişlerdir. Burada mütekellimlerin aklî, naklî, İctimâî ve tarihî açıdan konuyu ele alıp temellendirmeye çalıştığı müşahede edilmektedir. Bu da murarızların ileri sürdükleri itirazların, bilgiye dayalı mülâhazalar olmayıp birtakım siyasî ve politik çıkarlar uğruna üretilen temelsiz itirazlar olduğu düşüncesini akıllara getirmektedir. Zira birçok açıdan doğruluğu desteklenen bir düşüncüyü reddetmek, ilmen kolay olmasa gerektir. "Hatmü'n-Nübüvve" konusu, Hz. Muhammed'in peygamberliği bağlamında ele alınmasına rağmen aslında bu meselenin peygamberlik müessesesi ile de direkt ilgisi bulunmaktadır. Nitekim nübüvvet, başı, sonu, ortası bulunan bir süreç olarak tasavvur edildiğinde "Hatmü'n-Nübüvve" nin aslında nübüvvet makamının sonu ol-

duğu görülecektir. Bu sebeptendir ki bu meselenin nübüvvetin ayrılmaz bir parçası olduğu ve yalnızca Hz. Peygamber bağlamında ele alınmaması gerektiği söylenebilir.

Hz. Musa'ya ait olduğu iddia edilen "Benim şeriatım kıyamete kadar nesh olunmayacaktır." şeklindeki sözden hareket eden Mu'tezilî âlim Kâdî Abdulcabbâr, meseleyi çeşitli açılardan değerlendirmiş ve iddiaları çürütmek için gayret sarf etmiştir. (Kâdî Abdulcabbâr, 1992: 579-582) Aynı şekilde Hristiyan teolojisine göre Hz. İsa'dan sonra herhangi bir peygamberin gelmesi söz konusu değildir. Bu ön kabulde birlikte İncil'de geçen ve Hz. İsa'ya ait olan "*Ben Tanrı'ya ısrar edeceğim ki size başka bir peygamber göndersin*" (Kutsal Kitap, 2014: 14/15-16) anlamındaki sözün, Hz. Peygamber'i işaret ettiği düşünülmektedir.

2.Hatmü'n-Nübüvve'yi Doğrudan veya Dolaylı Reddedenler

Hristiyanlar ve Yahudiler Hz. Peygamber'in peygamberliğini genel anlamda kabul etmedikleri için, onun son nebi olduğunu da kabul etmemişlerdir. Bunun yanı sıra Hz. Muhammed'in nübüvvetini kabul edip de onun peygamberlerin sonuncusu olduğuna yönelik itirazları olan kişi ve ekoller de bulunmaktadır.

2.1.Bazı Sûfîlerin ve Şia'nın Hatmü'n-Nübüvve'ye Bakışı

Hakîm et-Tirmizî (v. 320/932) gibi pek çok sûfî "hatm-i velâyet" düşüncesini geliştirip nasıl ki nebilerin sonu varsa aynı şekilde velâyetin de sonu olması gerektiğini vurgulayarak nübüvvet ile velâyeti birbirine benzetmeye ve hatta özdeşleştirmeye² çalışmışlardır. Sûfîler nübüvvetin zâhir ve bâtın olmak üzere farklı iki yönü olduğunu vurgulamaktadır. Nübüvvetin zâhir boyutu dinî emirler ile şeriatı kapsamaktayken bâtın boyutu emredilen şeyleri hayata geçirmek ve bu sayede insanın nefesine hâkim olabilmektir. Onlar nübüvvetin zâhirî bakımından tamamlanmış olmasına rağmen bâtınî açıdan tamamlanmadığını düşünmektedirler. Başka bir ifadeyle onlara göre peygamberlik makamı son bulmamıştır ve velâyet ile varlığını sürdürmektedir. (Hakîm et-Tirmizî, 1965: 161-169, 336-342, 367-374, 421-422) Buna yakın bir

² "İbnü'l-Arabî'nin nübüvvet anlayışıyla ilgili olarak farklılık arzeden yönü nübüvvetle velâyeti özdeşleştirme gayretidir." (Karadaş, 1999: 516; Akman, 2017: 208)

bakış açısını İbnü'l-A'râbî (v. 638/1240)'nin de savunduğu görülmektedir. O, yalnızca teşriî nübüvvetin sona erdiğini savunmaktadır. (İbnü'l-A'râbî, 2015: 61-62; Yavuz, 2012: 35) Ona göre Allah'tan bilgi almak açısından nübüvvet hala devam etmektedir. (Akman, 2017: 200) Ayrıca o, velâyetin, nübüvvetten daha üstün bir merteye olduğunu ifade etmektedir. (İbnü'l-A'râbî, 2015: 73-77) Bu iddiaların İslâm'ın vahiy ve nübüvvet anlayışı ile örtüşmediği açıktır. Sûfilerin bu ve buna benzer beyanları ilk bakışta iyi niyet içeriyor gibi görünse de itikâdî anlamda ciddi sakıncalarının olduğu malumdur. Velâyet makamının saygı duyulması gereken bir müessese olduğu şüphesizdir. Ancak bunu peygamberliğin bätını olarak tasavvur etmek, velâyetin nübüvvetin bir parçası olduğunu kabullenmek demektir. Oysaki nübüvvet kendine özel bir makamdır ve Allah tarafından peygamberlere verilir. Buna ilaveten nübüvvet vebîdir. Görülmektedir ki et-Tirmîzî'nin yukarıda belirtilen açıklamaları, dinî konulara kötü niyetle yaklaşan kimi insanlara fırsat vermekte ve nübüvvet makamının itibarını zedelemektedir. Şunu da söylemekte fayda vardır ki: yukarıda bahsi geçen mutasavvıfların konuya ilişkin düşüncelerinden yola çıkarak sûfilerin genel olarak bu düşüncede olduğunu söylemek doğru bir tutum değildir. Zira bu, daha çok felsefî tasavvufla ilgilenen ve zirvesinde İbnü'l-A'râbî'nin bulunduğu filozof sûfilerin düşüncesidir. Buradan bakınca sûfilerin de İslâm mezhepler tarihinde özellikle bilgi ve varlık gibi kelâmî konularda kendilerine özgü teoriler geliştirmiş olmaları hasebiyle itikâdî bir fırka oldukları anlaşılmaktadır. Her ne kadar Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210) dışında mezhepler tarihinin klasik kaynaklarında onlar müstakil itikâdî bir fırka olarak değerlendirilmemiş olsalar da onların da öteki mezheplerin bütün özellik ve süreçlerine sahip oldukları görülmektedir. (Akman, 2019: 221-226) Bu nedenle onların da velâyet konusunda sarf ettikleri sözlerin kelâma konu edilerek onlara özgü bir başlıkla değerlendirilmesi gerekmektedir. (Devvânî, 2021: 30-32, 46-47) Nitekim özellikle Mu'tezile ekolü, onları temsilen de Kâdî Abdülcabbâr kimi zaman dolaylı da olsa bunu yapmıştır.

2.2.Son Dönem Bazı Akımların Hatmü'n-Nübüvve'ye Bakışı

Yakın zamanda "Hatmü'n-Nübüvve" meselesi Bâbilik (Fırlalı, 1991: 4/464-468), Bahâilik (Fırlalı, 1991: 4/464-468) ve Kâdiyânîlik (Fırlalı, 2001, 4/137-139) grupları tarafından yine gündeme getirilerek İslâm düşüncesine uymayan fikirler belirtilmiştir. İsnâaşeriyye'nin Şeyhiyye (Öz, 2010, 39/84-86)

kolundan ayrılıp kendi fikirlerini oluşturmuş olan Bâbilîğin kurucusu Mirza Ali Muhammed (v. 1850), İslâm dinini ortadan kaldıran bir şeriatla sahip olarak kendisine peygamberlik verildiğini iddia etmiştir. Bu şahsın öldürülmesinin ardından aynı iddiaya sahip olarak Mirza Hüseyin Ali (v. 1892), Bahâîliği kurmuştur. Onlar, Allah'ın nebilerin sonuncusunu gönderdiğini ancak resul-lerin sonuncusunu henüz göndermediğini savunmuştur. Bunun içindir ki resullerin gelme süreci devam etmektedir. Bahâullah da geleceği önceden vaad edilmiş bir resuldür. Din onun gelmesi ile kemale ermiştir. (Fığlalı, 1994: 33; Fığlalı, 1991: 4/464-468; Daudi, 1997, 16/479-484) Bekir Topaloğlu (v. 2016)'na göre "nebilerin sonuncusu" nitelemesinde "nebi" kelimesinin kullanılmasının sebebi, resul kelimesinin melekler için de kullanılıyor olmasıdır. O, şayet bu ifade yerine "resullerin sonuncusu" denmiş olsaydı, meleklerin ulaştırma görevleri devam ettiği için, bu, uygun bir ifade olmayacaktı, demektedir. Bunun içindir ki yukarıda bahsi geçen akımların ifade ettiği "Nebilerin sonuncusu gelmiştir fakat resuller gelmeye devam etmektedir" tarzındaki açıklamalar isabetsiz görünmektedir. (Topaloğlu ve Ark. 2009: 188)

Bâbilik ve Bahâîliğin bir benzeri tavır da Kâdıyânîlik tarafından ortaya konmuştur. 19. yüzyılın sonlarında Hindistan'da zuhur etmiş olan bu akımın kurucusu Mirza Gulâm Ahmed (v. 1908), mesihlik ve mehdilik iddiasında bulunmuş ve kendisini yeni bir şeriatla gelmeyen peygamber olarak tanıtmıştır. Ayrıca Bâbilîğin ve Bahâîliğin bu meseledeki argümanlarını kullanmıştır. Gulâm Ahmed, Hz. Muhammed'i "nebilerin sonuncusu" yerine "nebilerin süsü"³ (İbn Manzûr, t.y.:1101-1102) şeklinde takdim ederek "Hatmü'n-Nübüvve" konusuna itiraz etmiştir. (Fığlalı, 1986: 142-167) Oysaki "خاتم" ibaresi topluluk ile kullanıldığı vakit "son" anlamına gelmektedir. Bu meselede dâlilerin fikir birliği söz konusudur. Dolayısıyla Kâdıyânîlerin bu çeşit kelime oyunları gerçeği yansıtmamaktadır. (İlhan, 2010: 69-82)

Kısaca ifade etmek gerekirse, birtakım sûfîler, Şia düşüncesinden olan bazı kişi ve ekoller, Bahâîlik, Bâbilik ve Kâdıyânîlik, Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmekle birlikte onun gönderilmiş son peygamber olması konusunda itirazlar yöneltmişlerdir. Yahudi ve Hıristiyanların da "Hatmü'n-

³ خاتم kelimesi sözlükte "mühür, yüzük, mücevher" gibi anlamlara geldiğinden, dolayısıyla bu kelimeler süs eşyaları olduğundan böyle bir niteleme yapılmıştır.

Nübüvve" meselesini kabul etmedikleri bilinen bir gerçektir. Hz. Muhammed'in nübüvvetine iman etmenin "zarûrât-ı dîniyye"den olması gibi O'nun son peygamber olduğuna inanmak da öyledir. Görülmektedir ki bu konunun esasında İslâm dininin temel esasları bağlamında değerlendirilmesi gerekmektedir.

3. Kâdî Abdulcabbâr'ın "Hatmü'n-Nübüvve" Savunması

Mu'tezile "Hatmü'n-Nübüvve" konusunu, nesih⁴ (Topaloğlu ve Çelebi, 2015: 248; Çetin, 2006: 32/579-581) bağlamında ele alarak incelemektedir. Çalışmamızın bu başlığında "Hatmü'n-Nübüvve" konusu iki ayrı bağlamda ele alınacaktır. Bunların ilki Yahudilerin (şeriatın neshi), ikincisi Sûfiler (velâyet ve kerâmet) ile Şiâ'dan bazı toplulukların (imâmet) yönelttiği itirazlardır. Burada önce Yahudilerin yönelttiği itiraz ve Mu'tezile'nin bu itiraza verdiği cevap ele alınacak sonra da diğerine geçilecektir.

Bu meseledeki problemin çıkış noktası, Yahudilerin, Hz. Musa'nın şeriatını ortadan kaldırması nedeniyle Hz. Peygamber ve Hz. İsa'nın peygamberliğini reddetmeleridir. Onlar, şeriatların nesh edilmesini, peygamberlerin birbirleri ile çelişki oluşturan hükümler getirmesi sonucuna bağlamaktadır. Bununla birlikte böyle bir durumu kabullenmenin, yine bedâ⁵ (İlhan, 1992: 5/290-291; Aktepe, 2011: 97-116) anlayışının benimsenmesinin bir sonucu olduğu anlamına gelmektedir. Oysaki Hz. Musa, kendi şeriatının kıyamete devam edeceğini bildirmiştir. (Kâdî Abdulcabbâr, 2011: 137; 1992: 576-577) Özetle bu itirazlarında Yahudiler, öncelikle nesih olayının mümkün olmadığını iddia etmişlerdir. Onlar buna binaen Hz. Peygamber'in peygamberliğinin aklî olarak muhâl olduğunu iddia etmektedirler. Onların anlayışına göre neshin aklî olarak muhâl olmasının nedeni, nesih sonucunda hak ve batıl olan şeylerin yer değiştiriyor olmasıdır. (Kâdî Abdulcabbâr, 1992: 576-577)

⁴ "Bir şeyi ortadan kaldırıp, yerine başkasını veya benzerini koymak" anlamında kullanılmaktadır. Kelâmî bir terim olarak ise: Allah'ın mevcut şeriatı kaldırıp, yerine ona benzeyen ve daha iyi olan bir şeriatı göndermesidir. Kur'an-ı Kerim'deki nesih ayeti için bkz. (el-Bakara, 2/106)

⁵ "Gizli bir şeyin sonradan ortaya çıkması, kişinin bir konuda beliren birkaç görüşten birini tercih etmesi" mânalarına gelen bedâ, terim olarak "Allah'ın belli bir şekilde vuku bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi" şeklinde tarif edilir. Bedâ telakkisi ilk olarak Şii çevrelerde ortaya çıkmıştır."

Yahudilerin bu meselede yönelttiği başka bir eleştiri de Hz. Musa'nın "Benim şeriatım kıyamete kadar nesh olunmayacaktır." cümlesidir. Onlar, Hz. Musa'dan sonra peygamberlik iddiasında bulunan hiç kimsenin bu iddiasının kabul edilmemesi gerektiğini savunmaktadır. (Kâdî Abdulcabbâr, 2011: 138; 1992: 576-577; t.y.: 16/ 119-120) Yahudiler, şeriatın neshinin aklî olarak kabul edilse de nas ile bildirilen bir esasın kabul edilememesini mümkün görmemektedirler.

Yahudilerin bu meseleye dair son itirazı ise, aklî olarak ve naslar bakımından neshin mümkün olması durumunda bile, bunun ortaya çıkması için makul bir nedenin var olmasının gerekliliğidir. Bunun gibi bir neden olmakla birlikte Hz. Muhammed'in peygamberliğinin gerçek oluşuna delalet eden herhangi bir mucize de mevzu bahis değildir. Kâdî Abdulcabbâr, Yahudilerden bir grubun, Hz. Peygamber'in risaletini kabul ettiğini ancak O'nun vazifesinin yalnızca küçük bir topluluk olan Arapları uyarmak olduğuna inandıklarını aktarmaktadır. (Gürkan, 2008: 95-102) Bu itirazın da bilhassa olgusal bir tavır barındırdığı görülmektedir.

3.1. Kâdî Abdulcabbâr'a Göre Neshin İmkânının Delilleri

Kâdî Abdulcabbâr, söz konusu itirazları sıralayarak bunlara cevaplar vermiştir. Ona göre nesih, müşâhede edilen âlemin tabiatına aykırı değildir. Kâdî Abdulcabbâr şeriatların, Allah'ın, kullarına lütfu olduğunu söylemektedir. Ayrıca bunlar, insanlar için pek çok maslahat içermektedir. Belli bir dönemde insanlar için maslahat içeren bir şeriat, farklı bir dönemde aynı maslahatı sağlamayabilir. Tıpkı bunun gibi bir devirde herhangi bir şeriat maslahat olarak görülürken başka bir devirde bambaşka bir şeriat fayda sağlayabilmektedir. Bunun içindir ki maslahatlar zaman ve şartlara göre değişiklik arz edebilir. Mesela bir baba, evlatları için disiplin kurallarını zaman ve şartlara göre uyarlayabiliyorsa, bu durum neshin de hayatın akışı içerisinde doğal bir süreç dönüşebileceğini göstermektedir. Aynı şekilde ölüm, hastalık, sağlık gibi konularda kabul edilen bazı doğruları bırakarak farklı doğruların kabul edilmesi neshin mümkün olabileceğini göstermektedir. Mesela Hz. Âdem'in şeriatında bir kişinin kardeşi ile evlenmesi doğru bir tutum olarak kabul edilmekle birlikte Hz. Musa'nın şeriatında bu durumun yanlış olarak nitelendirilmesi

mümkündür. (Kâdî Abdulcabbâr, 2011: 138-139; Şerh, s. 577; t.y.: XVI/ 98-99, 107)

Kâdî Abdulcabbâr, nesih meselesinin aklı olarak mümkün olduğunu açıkladıktan sonra muarızların bu konuyu aklî açıdan imkânsız görmelerinin nedenine dair beyanlarda bulunmuştur. Bilindiği üzere muarızlara göre nesih hadisesinin gerçekleşmesi durumunda hak ile batılın yer değiştirmesi söz konusu olacaktır. Bu durum ise imkânsızdır. Kâdî Abdulcabbâr, hak ve batılın birbiriyle yer değişmesini, nesih hadisesinin bir neticesi olarak görmenin doğru bir tavır olmadığını söylemektedir. Nitekim nesih, doğru olan bir hükmü tersine çevirmek değil de o hükmün yerine ona benzeyen başka bir hüküm koymak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu konuda hak ile batılın yer değiştirmesi mevzu bahis değildir. Mesela ilk başta herhangi bir eve, evin sahibinden izin alıp da girmek doğru kabul edilirken, daha sonra bildirilen bir hüküm ile aynı davranış yanlış kabul edilmez. Yalnızca doğru kabul edilen bu hareketin farklı bir şekilde icra edilmesi emredilebilir. (Kâdî Abdulcabbâr, 1992: 577-578)

Kâdî Abdulcabbâr, hak ve batılın yer değiştirmesinden dolayı şeriatın nesh edilmesini muhâl kabul eden Yahudilere, akıllıca bir cevap vermektedir: Farz edelim ki nesih, hak ve batılın yer değiştirmesine neden olmaktadır, bu durumda Hz. Musa'nın şeriatı da bu hükme tâbidir. Nitekim Hz. Musa öncesinde de insanların uydukları şeriatlar bulunmaktaydı. Hz. Musa'nın getirdiği şeriat da, diğerlerini ortadan kaldırarak mevcudiyetini devam ettirdi. Böyle bir durumda Yahudilerin, neshi muhâl kabul eden düşünceleri, kendi kendini yalanlamış olmaktadır. Kâdî Abdulcabbâr yöneltmesi ihtimal dâhilinde olan başka bir itirazı da dile getirerek cevap vermektedir. Eğer Yahudiler, Hz. Musa'nın sahip olduğu şeriatın nesih değil bunun yerine ikmâl (tamamlamak) iddiası ile geldiğini söylerlerse, bu durumda da kendilerini yalanlamış olmaktadır. Çünkü Hz. Musa'nın şeriatı, kendisinden önce var olan şeriatların pek çok hükmünde değişiklik yapmıştır. Bu durum hem Yahudiler hem de Müslümanlar tarafından bilinmektedir. (Kâdî Abdulcabbâr, 1992: 578-579)

Nübüvveti, vahyi ve kutsalı inkâr edip doğru bilgi elde etmede aklı yegâne araç olarak gören Berâhime'nin de Hz. Peygamber'in nebilerin sonun-

cusu olduğu noktasında bir itirazı söz konusudur. Berâhime bu itirazını şöyle dile getirmiştir:

“Bî’set güzel şey ise, bu durumda risaletin asla kesinti yaşamaması gerekmektedir. Durum böyle olmazsa, insanların maslahatını gerçekleştirecek olan bî’setin nedeni açıklığa kavuşmamış olacaktır. Ancak bunun yanında peygamberliğin kesintiye maruz kalmaması da bazı bozulmaları beraberinde getirir. Nitekim bir toplumda peygamberliğin kesintiye uğramadan devam etmesi kulların günahlarını artıracaktır. Bunun içindir ki bî’setin kötü olması durumu vacip olur.” (Kâdî Abdulcabbâr, t.y.: 15/142) Anlaşıldığı üzere muarızlar, burada, nübüvvet makamının sonlanmasına dair bir itiraz yöneltmiştir. Onlar, nübüvvetin sona ermesi durumunda, sonradan gelecek kuşaklara maslahatların illetinin açıklanamayacağını söylemektedirler. Bu durum da mükellefler açısından maslahat olma özelliğini yitirmektedir. Nübüvvetin son bulmadığının varsayılması durumundaysa mükellef olanlar için ibadetin, sorumluluğun ve itaatin daha ağır bir hüviyete bürünmesi söz konusu olacaktır. Çünkü şayet peygamber var ise dinî yükümlülükler daha çok olacaktır. Dolayısıyla günahlar da artacaktır. Bu durum da mükellefler bakımından var olan maslahatı ortadan kaldıracaktır. Yani her halükarda mükellef olan şahıs sıkıntı yaşayacağı için bî’set çirkin bir iştir.

Kâdî Abdulcabbâr, nübüvvetin son bulmasının, mükellef olan şahsın maslahatını sona erdirecek bir durum olmadığını savunmaktadır. Mükellef tarafından mutlaka bilinmesi icap eden bilgiler iki cihettedir. İlki akıl yoluyla bilebildiği meselelerdir. Diğeri peygamberlerin ulaştırdığı mesajlardır. Akıl yoluyla bilinmesi gerekenler, akıl sahibi olan insanda zaten mevcuttur. Mesela cinayetin kötü bir iş olduğu akıl tarafından bilinebilir. Bununla birlikte vahiy yolu ile bildirilen bilgilerde çok keskin farklılıklar mevcut değildir. Başka bir ifade ile Allah’ın insanlara bildirdiği şeriatlar, küçük farklılıklar haricinde aynı ilahî mesajı kapsamaktadırlar. Bunun içindir ki nübüvvet makamı son bulsa da mükellefler, son gönderilmiş peygamberin getirdiği emir ve yasaklarla amel edebilirler. Nitekim akıl da bunu icap ettirir. Diğeri yandan nübüvvet kesinti yaşamadan devam ettiği takdirde de mükellefler bakımından herhangi bir kayıp söz konusu olmamaktadır. Çünkü peygamberlerin ulaştırdığı vahiyler sabittir. Yeni gönderilen her bir peygamber, daha önceki peygamberin ilettiği emir ve yasaklara yenisini eklemeyiz. Yalnızca bir önceki şeriatın

ayrıntlarına dair bazı cihetlerinde değişiklikler yapabilir. Yeni gönderilen peygamberin bir önceki şeriatla hiçbir değişiklik yapmadan devam ettirmesi de söz konusu olabilir. Kâdî Abdulcabbâr, nazarında nübüvvetin kesinti yaşamaması, mükelleflerin sahip olduğu bilgiyi arttıracaktır. İlmin artması, aynı zamanda ibadet, sorumluluk ve günahların artması manasına da gelmemektedir. (Kâdî Abdulcabbâr, t.y.: 15/142-145)

Mu'tezile'nin İslâm dininin temel inanç esaslarını temellendirirken kullandığı yöntemi hemen her konuda görmek mümkündür. Onlar öncelikle kendi içinde tutarlı bir kelâm sistemi kurmuş, meseleleri de bu çerçevede ele almıştır. Özellikle aklî delillerin kullanılması gereken konularda bu durum kendini daha fazla hissettirmektedir. Mu'tezile gerek itirazlar üzerinden gerekse ihtiyaca binaen ele alıp işlediği konularda, öncelikle altyapısını oluşturduğu sistemi öne çıkarıp bazı önermeleri hatırlattıktan sonra asıl meseleye giriş yapmış konuyu bu bağlamda işlemiştir. Durum böyle olunca ele alınan meselenin çözüme kavuşması veya muarızların itirazlarının bertaraf edilmesi daha kolay hale gelmiş, elde edilen sonuçlar ikna edici bir hüviyet kazanmıştır. Onlara göre Allah kullarını dünya nimetlerinden faydalandırmak için yaratmış ve mükâfat için teklifte bulunmuştur. Söz konusu teklif kullar için bir maslahat ve lütuftur. Teklifin içeriğinde bulunan her bir mesaj da aynı şekilde bir maslahat ve lütfâ tâbidir. "Hatmü'n-Nübüvve" meselesi de böyledir. Onlara göre nesih olayı, şayet kulların maslahatına olacaksa Allah onu gerçekleştirir, değilse gerçekleştirmez. Şayet Allah nübüvveti Hz. Peygamber ile nihayete erdirdiyse bunda mutlaka insanlar için bir maslahat vardır. Ayrıca Mu'tezile aklî mülahazalarda somuttan soyuta giden bir yöntem kullanmış, kelâmî meseleleri işlerken günlük hayattan örnekler getirmeyi ihmal etmemiştir. Kanaatimizce bu yöntem de muarızları ikna etme noktasında değer arz etmektedir.

Mu'tezile'nin, şeriatlarda nesih meselesinin aklî olarak mümkün olduğunu ifade etmesinin ardından muarızların naslar hakkındaki itirazlarına cevap verdiği görülmektedir. Yahudilerin, Hz. Musa'nın söylediğini iddia ettikleri "Benim şeriatım kıyamete kadar nesh olunmayacaktır." sözü, mevcut itiraza dayanak noktası olarak gösterilse de Kâdî Abdulcabbâr bu sözün, Hz. Musa'nın sözü olmadığını ifade etmiştir. O, böyle bir sözün söylenmesi durumunda, mutlaka mütevâtir olarak günümüze kadar ulaşacağını ve Müslü-

manların bu durumdan haberdar olacağını bildirmektedir. Durum bu şekilde olmadığına göre söz konusu cümlenin mütevâtir olduğunu ifade etmek mümkün görünmemektedir. Çünkü Müslümanlarla Yahudiler senelerce bir arada yaşamış, ortak mekânları paylaşmış, pek çok konuda tartışmalardır. Eğer bu söz tevâtür yoluyla gelmiş olsaydı, Müslümanların da bu mevzudan haberdar olması beklenirdi. Durum bu şekilde olmadığına göre iddia edilen sözün mütevâtir bir nitelik taşıması ve Hz. Musa'nın bu sözü söylemiş olması da mümkün değildir. (Kâdî Abdulcabbâr, 2011: 138; 1992: 579-580; Aktepe, 2000: 106)

Kâdî Abdulcabbâr, bu sözün Hz. Musa'nın söylediği kabul edilse bile, farklı bir şekilde yorumlanabileceğini söylemektedir. Ona göre Hz. Musa bu sözüyle, kendi şeriatının mucize göstermeyen birisi tarafından nesh edilemeyeceğini vurgulamak istemiş olabilir. Şu bilinmelidir ki mucizesi olmayan bir şahsın hali hazırdaki şeriatı nesh etmesi mümkün değildir. Ancak mucize gösteren bir kimsenin bunu gerçekleştirmesi mümkündür. Nitekim Hz. Musa da diğer bütün peygamberler gibi kendi peygamberliğini mucize vesilesi ile doğrulamıştır. Eğer şeriatı değiştirecek olan kişi mucize gösteremiyor olsaydı, nübüvvet makamına şüphe ile bakmak gerekirdi. Çünkü mucize göstermek bir kimsenin peygamber olduğuna işaret eden en önemli argümanı oluşturmaktadır. (Kâdî Abdulcabbâr, 1992: 580-581)

Görüldüğü gibi Kâdî Abdulcabbâr, Hz. Peygamber'in gönderilen son peygamber olması durumunu gerek aklî gerekse naklî olarak ortaya koymaktadır. O, ilk olarak şeriatlarda nesih meselesinin mümkün olacağını aklî olarak ve naslar bağlamında açıklamış, daha sonra ise Yahudilerin Hz. Musa'ya ait olduğunu söyledikleri "Benim şeriatım kıyamete kadar nesh olunmayacaktır." sözünün mütevâtir yollarla gelmediğini, bu sözün Hz. Musa'nın sözü olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır.

Mu'tezilî âlim Zemahşerî (v. 538/1144) de Hz. Peygamber'in son nebi olduğunu savunmaktadır. O, buradaki "خاتم" kelimesinin "mühür" anlamında olduğunu ve nübüvvet makamının mühürlenerek kapandığını ifade etmektedir. O akıllara gelmesi muhtemel bir itirazı dillendirerek söz konusu itiraza cevap vermiştir. Muhtemel itiraz şöyledir: Hz. İsa'nın âhir zamanda dünyaya yeniden geleceği bilindiği halde Hz. Muhammed nasıl olur da son peygamber

olur? diye sorulacak olursa buna şöyle cevap verilir: Hz. Peygamber'in nebilerin sonuncusu olduğunu söylemek, O'nun ardından kimseye nübüvvet makamının verilmeyeceğini ifade etmektedir. Hz. İsa, Hz. Muhammed'in öncesinde peygamber olmuştur. O yeryüzüne indiği vakit Hz. Muhammed'in dinine uyacak ve Kâbe'ye dönerek namaz kılacaktır.⁶ (Zemahşerî, 2018, 5/404)

Ehl-i sünnet kelamcıları da Hz. Peygamber'in son peygamber olduğunu ispatlamaya gayret sarf etmişlerdir. İmam Mâtürîdî (v. 333/944), Allah'ın risâleti Hz. Peygamber ile sonlandırıldığını belirtmiştir. (Mâtürîdî, 2018: 278) Bunda mutlaka bir hikmet vardır. Ona göre, Hz. Muhammed'in tebliğ ettiği din, kıyamete dek mevcudiyetini koruyacaktır. (Mâtürîdî, 2018: 287) Eş'arî âlimlerden Gazzâlî (v. 505/1111) de Rasûlullah'ın son peygamber olup kendisinden evvel Yahudi, Hıristiyan ve Sabîilerin şeriatlarını ortadan kaldıran bir şeriatla geldiğini söylemiştir. (Gazzâlî, 1985/1405: 213-214) Teftâzânî (v. 792/1390), Hz. Peygamber'in gönderilen son peygamber konumunda olduğunu, O'nun peygamberliğinin evrensel olduğunu, ayrıca O'nun şeriatından sonra başka hiçbir şeriatın gelmeyeceğini ifade etmiştir. (Teftâzânî, 2017: 281-287) Görüldüğü üzere Ehl-i Sünnet ve Mu'tezile, Hz. Muhammed'in son peygamber olması noktasında hemfikirdir.

Burada Kâdî Abdulcabbâr akıldan ziyade naklî delilleri kullanmıştır. Mu'tezile kelâmî konuları işlerken akıl-nakil dengesine ve ilişkisine büyük önem vermiş, meseleleri çok boyutlu ele almıştır. Onlar bu yöntemi izlerken, muhtemelen insanların akıl ve bilgi seviyelerinin birbirinden farklı olduğu realitesini göz önünde bulundurmuş, bu itibarla geniş kitlelere ulaşmayı hedeflemiştir. Kanaatimizce bu tavrın diğer bir sebebi, sahip oldukları düşüncenin kanıtlanabilirlik derecesini yükseltmek ve karşı tarafı ikna etmektir.

3.2. Nübüvvet-Velâyet Bağlantısı ve Hatmü'n-Nübüvve

Şunu belirtmekte fayda var ki, Mu'tezilî kaynaklarda velâyet ya da kerâmet gibi meseleler, "Hatmü'n-Nübüvve" bağlamında ele alınmamış, fakat

⁶ Ancak "Tedvîn döneminde hıristiyan kültürüyle karşılaşmanın bir sonucu olarak nüzûl-i İsa inancının İslâm akaidine girmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Hz. İsa'nın insanların aslı günahını affettirmek için kendini feda ettiği ve Tanrı hükümrânlığını kurmak üzere dünyaya yeniden döneceği inancının Hıristiyanlara ait bir akide olduğu bilinmektedir." Bkz. (Çelebi, 2000: 22/473; Topaloğlu, 2013: 74)

zaman zaman başka konulardan bahsedilirken bu konuya da değinilmiştir. Bu meselenin konumuz açısından taşıdığı önem, önceki bölümde de ifade edildiği üzere, birtakım Sûfiler ile Şia'dan bazı grupların Hz. Muhammed'in bir peygamber olduğunu kabul etmenin yanında, O'nun gönderilen son peygamber olması noktasında aykırı açıklamalar yapmış olmalarıdır. Mesela Hakîm et-Tirmizî'den etkilenen İbnü'l-A'râbî, peygamberleri, "kendisine şeriat verilmiş olan peygamberler" ile "kendisine şeriat verilmemiş olan peygamberler" şeklinde iki gruba ayırmıştır. O, kendisine şeriat verilmemiş olmasına rağmen vahiy alan kimselerin velilerin en üstünü olduklarını iddia etmektedir. Bu kimseler tüm makamların sahibidirler. (İbnü'l-A'râbî, 2015: 61-62, 73-77) O, "*Muhammed, nebilerin sonuncusudur*" (el-Ahzâb, 33/40) ayetinde, kendisine şeriat gönderilen peygamberlerin kastedildiğini söylemiştir. Söz gelimi vahiy aldığı halde herhangi bir şeriatla gelmeyen peygamberlerin olmasının mümkün olduğunu savunmaktadır. (İbnü'l-A'râbî, 2015: 61-62, 73-77) Şia'dan bazı grupların da aynı eğilimde oldukları söylenebilir. Bununla birlikte Kadıyanîlik, Bahâîlik gibi grupların da bu gibi düşüncelere sahip olduğu önceki bölümde ifade edilmişti. Mevcut kaynaklarda Mu'tezile'nin bu gibi itirazlara geliştirdiği herhangi bir müdafaaya rastlanmamıştır. Biz ise bu başlıkta Mu'tezilî âlimlerin velâyet, kerâmet ve imamet meselelerindeki görüşlerinden yola çıkarak Hatmü'n-Nübüvve'ye itiraz yöneltenlere karşı Mu'tezile'nin sergileyeceği muhtemel tavrı ortaya koymaya çalışacağız.

İmamiyye/Şia imameti ilahî bir makam olması bağlamında nübüvvetle benzetmektedir. (Arslan, 2017: 203) Şerif el-Murtaza (v. 436/1044)'ya göre Allah'ın insanlara imam göndermesi, lütuf teorisinin bir sonucu olarak vaciptir. O Mu'tezile'nin yöntemini kullanarak nübüvvet ve imameti birbiriyle kıyaslamaktadır. (Kahveci, 2006: 34, 142; Arslan, 2017: 204) Aslında bu konuda Mu'tezile'den de benzer fikirler ileri süren kelâmcılar vardır. Onlardan bazılarına göre Allah'ın imam tayin etmesi aklen, bazılarına göre ise şer'î açıdan vaciptir. (Kâdî Abdulcabbâr, t.y.: 20(1)/17-25., 41; 1992: 757-759) Mu'tezile'nin Şia'yı en çok eleştirdiği konulardan biri zâit imamların masum olması meselesidir. Bilindiği üzere Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile yalnızca peygamberlerin masum olduğunu savunmaktadırlar. Ancak Şia, imamların da masum olduğunu söylemektedir. Mesela Hişâm b. Hakem (v. 179/795) imamların masum olmasını gerektiğini söyler. Şayet onlar hata işlerse Allah onları asla uyarmaz. Bu-

nunla birlikte peygamberlerin masum olmaması caiz görülmektedir. Nitekim Allah onları ilahî mesajlarla uyarır. (Eş'ârî, 2005: 73; Bağdâdî, 1928: 67-68; Arslan, 2017: 211-212) Görüldüğü üzere Şia, imamet ve nübüvveti aynı kefedede göstermeye çalışmıştır. Onlar bu sayede, Hz. Peygamber'den sonra nübüvvet makamının, imamet sayesinde devam ettiğine dikkat çekmek istemişlerdir. Şu da var ki nübüvvet kurumunun tahriş ve tahribine yol açan sûfî velâyet felsefesinin de esasen yine bu Şîî İmamet saplantısından kaynaklandığı izahattan varestedir.⁷

Mu'tezile'nin genel tavrına uygun olarak Kâdî Abdulcabbâr, Şia'nın bu tutumunu yanlış bulmaktadır. O, imamların mutlaka faziletli, erdemli, dindar ve adaletli olması gerektiğini söylemektedir. Ancak onların bu özellikleri, onlara masumiyet atfedilmesi gerektiği anlamına gelmemektedir. Peygamberlerin ise mutlaka masum olması gerekir. Nitekim onlar risâletin bürhanı (delil)dırlar. İmamların ise böyle bir vasfı bulunmamaktadır. Onlar yalnızca, emir veya valilerin vazifesine benzer şekilde, şer'î hükümleri yerine getirmek gibi vazifeleri bulunmaktadır. (Kâdî Abdulcabbâr, t.y.: 20(1)/75-76)

Kâdî Abdulcabbâr, nübüvvet ve imamet arasındaki farklılıkları ifade ederken mucizeyi de odak noktasına almıştır. O, peygamberin nas ile tayin edilmesi gerektiğini söylemiştir. Çünkü peygamber, kendisi ile ilgili hüccet bulunması gereken bir vazifeyi ifa etmektedir. Bunun içindir ki nübüvvetin kanıtlanması bağlamında mucize olmazsa olmazdır. Buna karşın imamet, yerine getirilen vazifeler açısından hüccet olma niteliği taşımamaktadır. Dolayısıyla imametın naslar vasıtası ile tayin edilmesi zorunlu değildir. (Kâdî Abdulcabbâr, t.y.: 20(1)/101) Buna göre Mu'tezile, imamet ve nübüvvetin farkını masum olunması ve mucize gösterilmesi açısından ortaya koymaktadır. Bu açıdan Kâdî, özel bir makam olan nübüvvetin asla imametle karıştırılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Zira imamet makamı beşerî ve siyasî niteliğe sahipken nübüvvet ilahî bir makam hüviyetindedir. Mu'tezile'nin ifade ettiği tüm bu düşünceler birlikte değerlendirildiğinde şöyle bir tablonun ortaya çıktığı görülmektedir: İmamet ve nübüvvet birbirinden oldukça farklı iki makamdır. Binaenaleyh nübüvvetin, imamlar yolu ile devam ettiğini söylemek ve Hz. Muhammed'den sonra başka bir peygamberin geleceğini söylemek

⁷ Krş. (Cebecioğlu, 1998: 17/26-27)

yanlıştır. Özetle, Mu'tezile, meseleye dair savunusunu nübüvvet makamını başka makamlardan üstün ve ayrı tutarak yapmaktadır.

Mu'tezile'nin imamet makamına gösterdiği tavır, velâyet ve keramet konusunda sergilediği tavra benzemektedir. Ebû Ali el-Cubbâî (v. 303/916) ile oğlu Ebû Hâşim el-Cubbâî (v. 321/933), ne Ashâb-ı Kiram'ın ne de başka insanların kerâmet gösteremeyeceğini savunmuştur. Ebû Hâşim, bu gibi olayların yalnızca peygamber eliyle zuhur edebileceğini söylemektedir. Zuhur edecek bu olaylar da ancak mucizelerdir. (Şehristânî, 1992: 1/84-85) Kâdî Abdulcabbâr da aynı şekilde mucizenin sadece peygamberler eliyle gerçekleşebileceğini belirtmiştir. (Kâdî Abdulcabbâr, 2011: 139) O, mucizenin birtakım şartlar taşıması gerektiğini söylemiştir. Bu şartlar, mucize ve diğer (sihir, hile v.b.) olayların farkını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Görülmektedir ki onlar, velâyet makamını kabul etmekte fakat velilerin tecrübe ettiklerini söyledikleri mucizevârî olayların gerçekliğe sahip olmadığını ileri sürmektedirler. Mu'tezile'nin bu konudaki fikirleri Ehl-i Sünnet'e göre farklılık göstermektedir. Zira Ehl-i Sünnet âlimleri kerâmetin, velilerin bir alâmeti olup hak olduğunu ifade etmektedir. (Sâbûnî, 2014: 112-113)

Hız. Peygamber'in peygamberliğini kabul etmenin yanında, onun, peygamberlerin sonuncusu olmadığını, ayrıca nübüvvetin farklı şekillerde (velâyet, imâmet vb. yolla) devam edeceğini savunanlara karşı Mu'tezile, net bir tavır sergilemektedir. Muarızlar genel olarak, kerâmetin mucizeye benzer yönlerini ortaya koymaya çalışmıştır. Öte yandan Şia imamların masum olduğunu ileri sürse de Mu'tezile kerâmeti baştan reddederek ve mucize ile olağan olayların farklarını ortaya koyarak bu tarz iddiaları bertaraf etmektedir. Ayrıca, imamların masum olması meselesine de değinerek bunun söz konusu olamayacağını belirtmektedir.

Burada Mu'tezile'nin nübüvvet, vahiy ve mucize gibi konular hakkında net çizgiler çizdiği ve bunlardan taviz vermediği anlaşılmaktadır. Onlara göre olağanüstü olay denilince akla sadece mucize gelir ve bu olay sadece peygamberlerin elinde gerçekleşir. Mu'tezile'ye göre Mucize dışındaki olayların hepsi olağan hâdislerdir. Onlara göre bir kimse Allah dostu bir kul olabilir fakat mucizeyi andıran veya olağanüstü olarak nitelendirilen kerâmetin onların elinde gerçekleşmesi diye bir şey söz konusu değildir. Keza imametten

mülhem ancak alternatif tez olarak geliştirilen velâyet felsefesinde prestij edilen velî/evliya kültüründe de durum bunun gibidir. Yine peygamberlerin bir özelliği olan ismet sıfatının imam veya evliyada bulunması muhaldir. Onlar mucize de gösteremezler. Gerek mucize gerekse ismet sadece nübüvvet müessesesine müteallıktır. Mu'tezile burada tenzihçi bir tavır sergileyerek peygamberlerin sahip oldukları özellikleri tabir yerinde ise kırmızı çizgilerle çizmiş ve bundan taviz vermemiştir.

Sonuç

Hız. Muhammed'in son peygamber olması ile ilgili İslâm âlimleri genel kaideler koymuş ve bu kaidelerin kaynağını Kur'an ve Sünnet'ten almıştır. Zira gerek Kur'an'da gerekse hadislerde bu konuya temas edilmiş ve Hız. Peygamber'in, peygamberlerin sonuncusu olduğu net bir şekilde belirtilmiştir. Kelâmcılar "Hatmü'n-Nübüvve"yi sadece nas açısından ele almamış meseleyi sosyolojik ve mantıksal boyutta da değerlendirmiştir. Onlara göre Hız. Muhammed'den bu yana başka bir peygamberin gelmemesi sosyolojik bir delil olarak telakki edilmelidir. Gönderilen son dinin akla ve mantığa uygun, mükemmel bir din olması da dinin kemale erdiğini, dolayısıyla başka bir dine veya peygambere ihtiyaç kalmadığını göstermektedir.

"Hatmü'n-Nübüvve" meselesi Kur'an'da ve hadislerde net ifadelerle açıklanmış olmasına karşın bazı grup ve şahısların bunun aksini iddia etmeleri, bu konunun birtakım çıkarlar uğruna kullanılmak istendiğini göstermektedir. Hız. Peygamber'in son peygamber olduğu anlayışını reddeden Ehl-i Kitab ve Berâhime, İslâm dışı kaynaklar olduğundan, bunları doğal karşılamak gerektiği kanaatindeyiz. Zira onlar bu düşünceyi kabul ederlerse kendilerini tekzib etmiş olacaklardır. Onların Hız. Peygamber'in son peygamber olduğu anlayışını reddetmeleri nesih meselesi üzerine inşa edilmiştir. Yahudilere göre Hız. Musa'dan sonra, Hıristiyanlara göre ise Hız. İsa'dan sonra peygamber gelmeyecektir. Çünkü böyle bir şey nesih anlamına gelir ki bu da hak ile batılın yer değiştirmesi anlamına gelmektedir. Bu iddiaya karşın İslâm âlimleri nesih olayının doğal bir şey olduğunu, insanların maslahatı ve Allah'ın lütfu doğrultusunda mümkün olabileceğini ortaya koymuştur. Mu'tezile kelâmcısı Kâdî Abdulcabbâr'a göre ise şayet şeriatlar nesh edilmez olsaydı veya bu olay hak ile batılın yerini değiştirecek olsaydı, Hız. Musa'nın Tevrat'ı getirerek

kendinden önceki şeriatları nesh etmesi de yanlış olmuş olacaktı. Dolayısıyla ona göre nesih, ihtiyaca ve şartlara göre değişebilir veya revize edilebilir, demektir. Bu ise onun bozulmuş olması anlamına gelmemelidir. Zira bir kuralın değişmesi demek, doğru iken yanlış olması anlamı taşımamaktadır.

Mu'tezile'ye göre şayet Hz. Musa gerçekten de "Benim şeriatım kıyamete kadar nesh olunmayacaktır." sözünü söylemiş olsaydı, bu haberi Yahudilerle iç içe yaşayan Müslümanların da bilmesi gerekirdi. Yani böylesine bir haberin tevâtür derecesine ulaşması gerekirdi. Oysaki Yahudiler dışında kimse böyle bir rivayetten bahsetmemiştir. Bu da söz konusu haberin doğru olmadığını göstermektedir. Onlara göre bu söz şayet doğruysa "Benim şeriatımı kıyamete kadar, mucizesi olmayan biri nesh edemez." şeklinde anlaşılmalıdır. Hz. Muhammed'in de mucizesi olduğuna göre bu düşünce hatalı kabul edilmelidir.

İslâm'ın içinden çıkıp, Hz. Peygamber'in son peygamber olduğunu inkâr eden kişi ve akımlar bir hayli dikkat çekicidir. Şia'dan Gulât-Galiyye, yine Şia düşüncesinden kopup gelen Bâbilik ve Bahâilik, bu meselenin imamet ile olan ilişkisini akıllara getirmektedir. Bilindiği gibi imamet konusunu İslâm dünyasında en çok gündeme getiren ekol Şia'dır. Onlardan kimisi imameti ve imamı kutsal kabul etmek ve bu makamı nübüvvet ile aynı minvalde göstermek düşüncesiyle "Hatmü'n-Nübüvve" anlayışını reddetmiş, nübüvvetin imamlar yoluyla devam ettiğini iddia etmiştir. Farklı şekilde de olsa İbnü'l-Arâbî ve Hakîm et-Tirmîzî gibi sûfîlerin de nübüvvet makamının sona ermediğine ilişkin bazı iddialarının bulunduğu müşahede edilmektedir. Burada da velinin kerameti ön plana çıkarılarak, nübüvvetin velâyet yoluyla devam ettiği belirtilmiştir. İmamet anlayışında ismet ve mucize, velâyet anlayışında ise ilhâm, keşf ve keramet düşüncesi, bu mefhumların nübüvvet ile özdeş makamlar olduğuna dair birtakım telakkileri beraberinde getirmiştir. Bu durum birçok yalancı peygamberin veya vahiy aldığını iddia eden bazı şahsiyetlerin türemesine sebep olmuş, bu da İslâm'daki nübüvvet düşüncesinin yozlaştırılmasına sebebiyet vermiştir. Bu nedenle Mu'tezile konuya önemle eğilmiş ve muarızların itirazlarını aklî, naklî, ictimai ve tarihî açıdan cevaplandırarak zihinlerdeki soru işaretlerini nispeten gidermiştir. "Hatmü'n-Nübüvve" meselesinde Ehl-i Sünnet'in genel tavrı Mu'tezile ile aynıdır. Mâtürîdî, Gazzâlî ve Teftâzânî gibi kelâmcılar Hz. Muhammed'in şüphe götürmeyecek derecede son peygamber olduğunu belirtmiştir.

Kâdî Abdülcabbâr'ın "Hatmü'n-Nübüvve" savunmasında, Mu' tezile'nin kelâmî meseleleri ele alırken takındığı genel tavrı görmek mümkündür. Zira Kâdî Abdülcabbâr "Hatmü'n-Nübüvve" meselesini akli, nakli ve sosyolojik açılardan ele almıştır. Bu durum onun savunmasını güçlendirmiştir. Hz. Peygamber'in son peygamber olduğuna ilişkin, Berâhime, Yahudi ve Hıristiyanların itirazı, direkt olarak "Hatmü'n-Nübüvve"yi reddetmeye yöneliktir. Öte yandan bazı sûfilerin ve Şia kökenli akımların bu konudaki itirazları ise kanaatimizce "Hatmü'n-Nübüvve"yi doğrudan reddetmekten ziyade, bu duruma kapı aralayarak kurumu sarsıp alternatif teoriler oluşturmak şeklinde telakki edilmelidir. Zira Hz. Peygamber'in nebilerin sonuncusu olduğu Kur'an ve hadislerde net bir şekilde ifade edilmişken bunu büsbütün reddetmek İslâm dışı bir tavır olacağından, sûfilerin ve Şia'nın bu düşüncelerine ihtiyatla yaklaşılması gerektiği icap etmektedir. Hal böyle de olsa İslâm düşünürleri ve araştırmacılarının "Hatmü'n-Nübüvve" konusunu değerlendirirken Kur'an ve Sünnet'in genel kaidelerinden ayrılmamaları gerektiği izahtan varestedir. Çünkü iyi niyetle söylenmiş bir söz veya ortaya atılmış bir düşünce, içinde kötü emeller taşımaya da sonucu isabetli olmayacak düşüncelerin ortaya çıkmasına sebebiyet verebilir. Böylesi bir durumda Müslümanlar dine dair malumatı tâlî veya muharref kaynaklardan öğrenmiş olacak ki bu da dinî düşüncenin eksik ya da yanlış öğrenilmesine yol açacaktır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel E.A. (1985) *el-Müsned*. Neşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî, Beyrut.
- Akman, M. (2017) *İbn-i Arabî: Kelami Tartışmalar Sorular Şüpheler*. İstanbul: Ekin Yayınları.
- Akman, M. (2019) *Mezhepler Tarihinin Klasik Kaynakları: İçerik ve Özellikleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Aktepe, O. (2000) *Peygamberliğin Hz. Muhammed ile Sona Ermesi*. Erzincan: Doğu Yayınları.
- Aktepe, O. (2011) "Kelâm İlmi Açısından Bedâ' Anlayışı". *SÜİFD*, 8(23), 97-116.

- Arslan, H. (2017) *İslâm Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Bağdâdî, E. M. (1928) *Usûlü'd-Dîn*. İstanbul: Matba'atü'd-Devle.
- Buhârî, E. A. (2002) *el-Câmi 'u's-şâhîh*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- Cebecioğlu, E. (1998) "Haydar el-Âmülî". *DİA*. Cilt: 17, İstanbul: TDV Yayınları, 26-27.
- Çalıştay, (2014) *Hız. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakere Metinleri*. Editörler: Mahmut Çınar, Esra Delen, M. Raşit Akpınar ve Mehmet Aksürmeli, Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi.
- Çelebi, İ. (2000) "Îsâ (Kelâm)", *DİA*. Cilt: 22, İstanbul: TDV Yayınları, 472-473.
- Çetin, A. (2006) "Nesih". *DİA*. Cilt: 32, İstanbul: TDV Yayınları, 579-581.
- Daudi, K. Z. (1997) "Hatm-i Nübüvve" (Literatür) *DİA*. Cilt: 16, İstanbul: TDV Yayınları, 479-484.
- Devvânî, C. (2021) *Akaid-i Adudiyye Şerhi*. Çev. Mustafa Akman, Batman: Mütercim Yayınları.
- Eş'arî, E. H. (2005) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. Çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul: Kabcacı Yayınları.
- Fığlalı, E. R. (1986) *Kâdiyânîlik (Ahmediyye Mezhebi)* İzmir.
- Fığlalı, E. R. (1991) "Bahâîlik". *DİA*. Cilt: 4, İstanbul: TDV Yayınları, 464-468.
- Fığlalı, E. R. (1994) *Bâbîlik ve Bahâîlik*. Ankara.
- Fığlalı, E. R. (2001) "Kadiyânîlik". *DİA*. Cilt: 4, İstanbul: TDV Yayınları, 137-139.
- Gazzalî, E. H. (1985) *Kavâidü'l-Akâid*. Thk. Musa Muhammed Ali, Beyrut: Âlemü'l-Kitâb.
- Gürkan, S. L. (2008) *Yahudilik*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- İbn Manzûr, E. M. (t.y.) *Lisânü'l-Arab*. Kahire.

- İbnü'l-A'râbî, M. (2015) *Fütûhatü'l-Mekkiyye*. Çev. Ekrem Demirli, İstanbul: Litera Yayınları.
- İkbal, M. (2014) *İslâm'da Dinî Tefekkürün Yeniden Teşekkülü*. Çev. Sadık Yenili, İstanbul: Mutena Yayınları.
- İlhan, A. (1992) "Bedâ". *DİA*. Cilt: 5, İstanbul: TDV Yayınları, 290-291.
- İlhan, M. (2001) "Günümüzde hatm-i nübüvvetle ilgili bazı kelami meseleler" *İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı Sempozyumu (Günümüz İnanç Problemleri)*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi, 49-58.
- İlhan, M. (2010) "Hatmü'n-Nübüvve Açısından Nebî-Resul Farkına Bir Bakış". *EKEV Akademi Dergisi*, 69-82.
- İsfahânî, R. (t.y.) *el-Müfredât fî Ğarîbi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Seyyid Keylanî, Beyrut: Dârü'l-Marife Neşriyat.
- Kâdî Abdulcabbâr, E. H. (1992) *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. Thk. Abdülkerîm Osman, Kâhire: Mektebetü Vehbe.
- Kâdî Abdulcabbâr, E. H. (2011) *Mu'tezile'de Din Usûlü (el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn)* Çev. Murat Memiş, İstanbul: İz Yayınları.
- Kâdî Abdulcabbâr, E. H. (t.y.) *el-Muğni fî Ebvâb't-Tevhîd ve'l-Adl*. Thk. Emîn el-Hûlî, Dr. Mahmud Muhammed Kâsım Cilt: 16, 20, Kâhire.
- Kahveci, N. (2006) *Mu'tezile ile Şia Arasındaki Siyasal Tartışma*. Ankara.
- Karadaş, C. (1999) "Muhyiddin İbnü'l-Arabî / İtikadî Görüşleri". *DİA*, Cilt: 20, İstanbul: TDV Yayınları, 516-520.
- Kur'an-ı Kerim. (2016) Genel Koordinatör: Mehmet Emin Özafşar, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kutsal Kitap, (2014) *Eski ve Yeni Antlaşma (Tevrat, Zebur, İncil)* İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları.
- Mâtürîdî, E. M. (2018) *Kitâbü't-Tevhîd*, Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Arûcî, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Müslim, E. H. (1998) *el-Câmi 'u's-şâhîh*. Riyâd: Beytü'l-Efkârî'd-Düveliyye.

- Önal, R. (2017) "Hatm-i Nübüvvet ve Çağdaş Risalet İddiaları". *Günümüz Kelâm Problemleri*, Editör: Recep Ardoğan, İstanbul: Ekin Kitabevi, 271-283.
- Öz, M. (2010) "Şeyhiyye". *DİA*. Cilt: 39, İstanbul: TDV Yayınları, 84-86.
- Sâbûnî, N. (2014) *el-Bidâye Fî Usûli'd-Diyâne (Mâtüridiyye Akâidi)* Çev. Bekir Topaloğlu, İstanbul: İFAV Yayınları.
- Şehristânî, A. (1992) *el-Milel ve'n-Nihâl*. Beyrut: Kitâbü'l-İlmiyye.
- Teftâzânî, S. (2017) *Şerhu'l-Akâid*. Çev. Talha Hakan Alp, İstanbul: İFAV Yayınları.
- Topaloğlu ve A. (2009) (Bekir Topaloğlu, Yusuf Şevki Yavuz ve İlyas Çelebi), *İslâm'da İnanç Esasları*. İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Topaloğlu ve Çelebi, B. ve İ. (2015) *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Topaloğlu, B. (2013) *Emali Şerhi*. Baskı: 3, İstanbul: İFAV Yayınları.
- Yavuz, S. S. (2012) *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (2018) "Hz Muhammed'in Peygamberliği ve Son Peygamber Oluşu" Editör: Yusuf Şevki Yavuz, *Vahiy ve Peygamberlik*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 321-360.
- Yeşilyurt, T., (2015). "Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı". *Hz. Peygamber'in Nübüvvetinin Süresi ve Kapsamı Çalıştay Bildiri ve Müzakerelere Metinleri* 17-19 Ekim 2014 Gaziantep: Gaziantep Üniversitesi, 229-248.
- Yurdağür, M. (1997) "Hatm-i Nübüvvet". *DİA*. Cilt: 16, İstanbul: TDV Yayınları, 477-479.
- Yurdağür, M. (1997) "İslâm Düşünce Tarihinde Hatm-i Nübüvvet Meselesi" *MÜİFD* İstanbul, 302-312.
- Zemahşerî, E. K. (2018) *el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi't-Tenzîl*. Editör: Murat Sülün, İstanbul: TYEKBY.



mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2021, s. 6: 27-48

Şart Cümlelerindeki Haziflerin Kur'an Çevirilerine Yansıtılması Sorunu

The Problem of Reflections of Omission (Hazif) In Conditional Sentences on Translations of the Qur'an

Osman KARA

Prof. Dr., Namık Kemal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Tefsir Anabilim Dalı

Prof. Dr., Namık Kemal University, Faculty of Theology,
Department of Tafsir
Tekirdağ / TURKEY
okara@nku.edu.tr

ORCID: 0000-0002-9643-7121

DOI: 10.5281/zenodo.5506585

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Mayıs / June 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 29 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September 2021

Atıf / Citation: KARA, O. (2021). Şart Cümlelerindeki Haziflerin Kur'an Çevirilerine. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (Eylül 2021): 27-48

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Kur'an edebî sanatsal üslûpları dikkate alan bir metindir. Bu üslûplardan birisi de hazif üslûbudur. Hazif üslûbu Kur'an'da birçok yerde kullanılmaktadır. Bu bağlamda şart cümlelerinde de hazifler söz konusudur. Hazfedilen bu cümlelerin tespit edilmesi bir tefsir çalışması olarak değerlendirilebilir ve tefsir kitaplarına müracaat edilerek bunlar tespit edilebilir. Müfessirler yeri geldikçe Kur'an cümlelerindeki mahzûf unsurlara işaret etmeyi tefsir faaliyetinin vazgeçilmez bir parçası olarak görmüşlerdir. Kur'an'da fiil, fail, mef'ul, muzaf ve mübtedanın hazifleri söz konusudur. Bu haziflerin Kur'an'da yer almasının çeşitli sebepleri vardır. Haziflerin bir kısmının ayet sonlarında vuku bulması fasılaya uyum gözetilmesi sebebiyledir. Kur'an'da hazif üslûbunun özelliklerinden birisi de şart veya cevap cümlelerinden birinin hazfedilmesidir. Diğer taraftan hazifli şart cümlelerinin çevirisi de en az bu haziflerin takdir ve tespit edilmesi kadar önemlidir. Bu noktada hazif üslûbunun Kur'an çevirilerine nasıl yansıtılacağı ayrı bir problemidir. Hedef dilde hazif şeklinde mi bırakılacak yoksa hazif cümlesi tespit edilip tercümeyle yansıtılacak mıdır? İşte bu makale, şart cümlelerinde bu üslûbun çevirisi ve Kur'an tercümelerine nasıl yansıtıldığını tespit etmeyi hedeflemektedir.

Anahtar kelimeler: Kur'an, Hazif, meâl, üslûp, hedef dil.

Abstract

The Quran is a text that takes literary artistic styles into account. One of these styles is omission (Hazif) style. Omission (Hazif) style is used in many places in the Quran. There are omissions also in conditional sentences. The determination of these sentences is a commentary study. We can identify them by referring to tafsir books. The commentators have seen pointing out the omitted elements in the sentences of the Qur'an as an indispensable part of the tafsir activity. In the Quran, there are omissions of al-fi'il, al-fa'il, al-maf'ul, al-mudhaf and al-

mubtada'. There are various reasons for the inclusion of these omission. The fact that some of the omission (hazif) occur at the end of the Quran is due to the observance of the intercession. One of the features of the omission (hazif) style in the Qur'an is the omission of one of the conditional or answer sentences. The translation of these omitted conditional sentences is as important as the appreciation and determination of these omissions. How to reflect the omission style on the Quran translations is a problem. Will it be left in the target language in the form of omission or will the sentence be determined and reflected on the translation? This article will try to determine the translation of this style and how it is reflected on the translations of the Quran

Keywords: Quran, hazif (omission), translation (meaning), style, target language.

Giriş

Şart kelimesi sözlükte; alâmet, işaret, gerekli kılmak ve mecbur etmek gibi anlamlara gelir. (Cevherî, 1987: III/1136; Isfahânî, 1991: 350; İbn Manzûr, ts.: VII/329) Nahiv ilminin istilahlarından biri olan şart kavramını Müberred (ö. 286/900) "Bir şeyin gerçekleşmesinin kendi dışındaki bir başka şeyin gerçekleşmesine bağlı olmasıdır" (Müberred, ts.: II/46) şeklinde tarif ederken, Seyyid Şerif el-Cürcânî (ö. 816/1413) "Şart bir şeyin başka bir şeye bağlanmasıdır, yani birincisi var olduğu zaman ikincisi de var olur" (Cürcânî, 1983: 25) şeklinde daha geniş kapsamlı bir tarif yapar.

Bir şart cümlesinin üç temel unsuru bulunur. 1. Şart cümlesi: Bu, ikinci durumun gerçekleşmesi kendisine bağlanan koşul kısmıdır. 2. Cevap cümlesi: Bununla öne sürülen koşulun gerçekleşmesiyle ortaya çıkacak sonuç kastedilir. 3. Şart edatı: Şart cümlesiyle cevap cümlesini koşullu olarak birbirine bağlayan edattır. " *إِنْ تَتَكَلَّمْ أَتَكَلَّمْ* - Konuşursan ben de konuşurum." örneğinde " *إِنْ* " şart edatıdır ve cümleye "eğer" manası katar. " *تَتَكَلَّمْ* /konuşursan" meczûm muzari fiili, şart cümlesidir. " *أَتَكَلَّمْ* /konuşurum" meczûm muzari fiili ise şartın cevabıdır. Görüldüğü üzere bu cümleyi kuran kişi, kendi konuşmasını, muhatabının konuşmasına bağlamış ve kendisini bununla ilzam etmiştir. İkinci du-

rumun gerçekleşmesi, ancak birinci durumun gerçekleşmesiyle mümkün olacaktır.

Arapça'da şart edatları cezm edici olanlar ve cezm edici olmayanlar şeklinde iki gruba ayrılır: *إن، ما، من، متى، أين، أينما، مهما، أي، أيما، حيثما، كيف، كيفما، إنما*. İkinci fiili muzariyi cezm eden edatlardır. Bir de cezm edici olmayan edatlar vardır ki şunlardır: *لوما، لولا، أما، إذا، لو، أي*. Bu edatlardan *أي* şart edatı olmanın yanında istifham edatı olarak da görev görürler.

Hazif ise sözlükte; koparmak, (Halil b. Ahmed, 2003: III/201) düşürmek (Cevherî, 1987: IV/1341) anlamlarına gelir. Kur'an'ın bir üslup biçimi olarak ele alınan hazif kavramı ıstılahta "sözü veya cümleyi oluşturan unsurlardan bir kısmının veya tamamının, onun hafzedildiğine dair bir karine ve işaretin var olması şartıyla düşürülmesi/zikredilmemesi" (Zerkeşi, 1984: III/ 102) şeklinde tarif edilir. Cümlede düşürülen bu unsura mahzûf denir. Hazif Kur'an'da oldukça geniş kullanıma sahip bir üslüptür. Müfessirler yeri geldikçe Kur'an cümlelerindeki mahzûf unsurlara işaret etmeyi tefsir faaliyetinin vazgeçilmez bir parçası olarak görmüşlerdir. (Pak, 2020: 229) Kur'an'da fiil, fail, mef'ul, muzaf ve mübtedanın hazifleri söz konusudur. Bu haziflerin bir kısmı ayet sonlarında vuku bulur ki bu, fâsılaya uyum gözetilmesi sebebiyledir.

Kur'an'da fiil, fail, meful vb. tek bir öge hafzedildiği gibi şart cümlelerinin iki ana ögesinden biri olan şart veya cevap cümlecigi de hafzedilir. Hazifli şart cümlelerinin çevirisi de en az bu haziflerin takdir ve tespit edilmesi kadar önemlidir. Acaba hazifler meâlde bu üslup dikkate alınarak hazif şeklinde mi bırakılmış, yoksa hazifler takdir edilerek mi tercüme edilmiştir. Bu hazifler tespit ve takdir edilirken tefsirlerden ne ölçüde yararlanılmıştır. Hedef dildeki okuyucular açısından hangisi daha faydalı olduğu meselesinin açıklığa kavuşturulması da ayrı bir öneme haizdir. Bu açılardan konuya bakıldığında haziflerin meâllere nasıl yansıtıldığı konusunun araştırılmasının önemli olduğu görülmektedir. Konunun çok geniş olması nedeniyle makalede sadece şart cümlelerindeki hazifler ele alınacak ve seçilen meâller üzerinden incelemeye tabi tutulacaktır.

Şart cümleleriyle ilgili Nurettin Turgay tarafından Kur'an Tefsirinde Şart Edatlarının Rolü, (DEÜ, İzmir 1991) adlı yüksek lisans tezi dışında Türkçede

Kur'an merkezli bilimsel bir araştırma yapılmamıştır.¹ Arap dünyasında ise Abdulazîz Salim Ali Mu'idî tarafından "eş-Şart fi'l-Kur'an", (Kahire Üniversitesi, Kahire 1976), Muhammed Ebu'l-Îz Abduh tarafından Esâlibu's-şart fi'l-'arabiyye: kadâyâhâ ve mefhûmâtihâ; dirâseten tatbikiyyeten, (Aynşems Üniversitesi, Kahire, 2015) adlı iki yüksek lisans tezi yapılmıştır.

Hazif üslûbu konusunda ise Halil İbrahim Kaçar "Edebî Yönden Hazif Üslûbu", (Marmara Üniversitesi, 2002) ve Kutbettin Ekinci, "Kur'an'da Hazif", (Ankara Üniversitesi, 2013) adlı iki doktora tezi hazırlamışlardır. Bu iki çalışmada şart cümlelerindeki haziflere yer verilmiştir. Ayrıca Kaçar tarafından, "Hazif Üslûbu Açısından Meâllerin Değerlendirilmesi" adlı bir tebliğ² ve "Türkçe Meâllerin Eksilteli Kullanımlar (Hazif Üslûbu Açısından) Değerlendirilmesi"³ adlı bir makale kaleme alınmışsa da incelendiğinde bu iki çalışmanın aynı olduğu görülecektir. Bu tebliğ 2003 yılında sunulduktan sonra 2006 yılında makale olarak yayınlanmıştır. Daha sonra 2007 yılında sempozyum tebliğleri yayınlanınca istenmeden tekrara düşüldüğü görülmektedir. Bu iki çalışmada şart cümlelerindeki hazifler örnek olarak incelenmemiştir. Özellikle yeni yapılan Kur'an tercüme ve meâllerinde bu konuda eskiye göre nasıl bir farklılık olduğu da ortaya çıkmış olacaktır.

Konunun araştırılmasında Elmalılı Hamdi Yazır, Hasan Basri Çantay, Diyanet, Kur'an Yolu, Süleyman Ateş, Muhammed Esed, Hamdi Döndüren, Salih Akdemir, Murat Sülün, Mustafa İslamoğlu meâlleri örnek olarak seçilmiştir. Meâllerden yapılan alıntılarda mütercimim yazım ve imla şekline dokunulmamıştır.

Bu kısa girişten sonra makale iki ana başlık altında işlenecektir. Birinci başlıkta şart cümlelerinde cevabın hazfinin meâllere yansıtılması ele alındıktan sonra, şart cümlesinin meâllere yansıtılması konu edilecektir.

¹ İsam tez kataloğunda yapılan taramada Mehmet Hadin Tutkal tarafından "Kur'an'da Şart ve Cevap Cümleleri" ve Yakup Deniz tarafından "Arap Dilinde Şart ve Kur'an'da Kullanımı" adlı iki doktora tezinin devam ettiği tespit edilmiştir.

² Kur'an Meâlleri Sempozyumu-Eleştiriler ve Öneriler-, I, 265-284. 2003 yılında İzmir'de düzenlenen bu sempozyumun bildirimleri Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından (Ankara, 2007) basılmıştır.

³ M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 30 (2006/1), 169-189.

1. Hazfedilmiş Cevap Cümlesinin Meâllere Yansıtılması

Kur'an'da şart cümlelerinin cevabı bazen mahzûf bırakılmıştır. Belâgat ilminde bunun amacı, okuyucunun düşünce ve muhayyile gücünü diri tutmak ve okuyucunun zihninde farklı anlamların oluşmasına zemin hazırlamak, muhataba sayısız ihtimalleri zihninden geçirme ve okuyucunun zihnini diri tutma imkanını vermektedir. Bu sebeple ibarenin sadece nahiv boyutunu ortaya koyan ve ayetteki hazfi takdir etmekle yetinen yorumlar, hazif üslubunun ibareye kattığı edebi açılımları yansıtmamaktadır. (Kaçar, 2002: 284) Mütercim veya müfessir bu anlamı takdir ederek bunu sınırlamaktadır. Kur'an'da yer alan hazifli cümleleri hedef dile tercüme ederken olduğu gibi mi yoksa mahzûfu takdir ederek mi çevrilmelidir, sorunuyla karşılaşmaktayız. Hedef dile aktarırken okuyucuyu dikkate alan yorum merkezli çeviri metodu mu dikkate alınmalı, yoksa edebi bir üslup özelliği olarak yer alan hazif üslûbu hedef dilde dikkate alınmalı mıdır? Kur'an çevirilerine baktığımızda farklı anlayış ve uygulamalarla karşı karşıya kalındığı görülmektedir. Hatta mütercim kendi yaptığı çeviri metni çerçevesinde bile farklı uygulamalar sergilediği gözlemlenmektedir. Meâllere bakıldığında bazılarında haziflerin takdir edildiği bazılarında ise takdir edilmediği, Kur'an'ın hazif üslûbunun korunduğu hatta aynı meâlde bile bu ikilemin varlığı açıkça görülmektedir.

Kur'an'da aynı sûrede geçen üç benzer ayetin ikisinde cevabın hazfedildiği birinde ise hazfedilmediği şu ayeti örnek olarak vermemiz konunun nasıl ele alındığını göstermesi bakımından dikkat çekicidir. "Allah'ın size lütfu ve rahmeti ulaşmasaydı ve Allah tövbeleri devamlı kabul eden hüküm ve hikmet sahibi olmasaydı **haliniz nice olurdu?** **وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ** (en-Nûr, 24/10. Kur'an Yolu) ayetinde mütercim tarafından hazfin takdir edildiği görülmektedir. Taberî, "olaya vakıf olan kimsenin bu ayette kastedilen anlamı bilmesiyle yetinilmiş ve cevap hazfedilmiştir", kaydını düştükten sonra mahzûf cevabın şu şekilde olduğunu takdir eder. "Ey insanlar Allah'ın size olan merhameti, yarattıklarına olan lütfu keremi, tevbeleri kabul etmesi, onlar hakkındaki tedbir ve siyasetinde hikmet sahibi olmasaydı suçlarınızı cezalandırmada acele eder, günahkarları rezil etmekte acele davranırdı. Aksine günahlarınızı örttü ve rezil olmanızı geciktirdi, umulur ki nimetlerine şükreder ve yasaklarını çiğnemekten vazgeçersiniz." (Taberî, 2001: XVII/188-189) Bu sûrede Hz. Aişe'ye atılan iftira (ifk) hadisesinden bahsedilmektedir. Ayet-

lerin indiği dönemde olayın iç yüzünü bilen ve nüzul dönemine vakıf olan kimseler kendileri için ne gibi tehdit ve sonucun olacağını gayet iyi biliyorlardı.

Bu bağlamda meâllere bakıldığında bazılarında cevap takdir edilirken, bazılarında hazif üslûbunun korunduğu görülmektedir. Hazif üslûbunun hedef dilde korunması okuyucuyu zihinsel bir düşünme faaliyetine sevk etmektedir.

“Ya olmasa idi üzerinizde Allah’ın fadl-ü rahmeti!... Ve hakikat Allah’ın hakîm bir tevvab olması!” (Elmalılı Hamdi Yazır)

“Ya Allah’ın üzerinizdeki fazlı ve rahmeti olmasaydı! (Ya) Allah hikmet ve adaletle hükmeden bir tevbe kabul edicisi olmasaydı!” (Muhammed Esed)

“Ya üzerinizde Allah’ın fazl-u rahmeti olmasaydı, ya hakikat Allah tevbeleri kabul eden yegâne hüküm ve hikmet sahibi olmasaydı (**haliniz neye varırdı**)?” (Hasan Basri Çantay)

“Ya Allâh’ın size lutfu ve rahmeti olmasaydı ve Allah, tevbeleri çok kabul eden ve hikmet sâhibi olmasaydı (**ne yapardınız**)?” (Süleyman Ateş)

Allah’ın lütuf ve rahmeti üzerinizde olmasaydı **neylerdiniz!** Ve hiç kuşku yok Allah Tevvâb’dır, Hakîm’dır. (Yaşar Nuri Öztürk)

“Allah’ın size lütufu ve merhameti olmasaydı ve Allah tövbeleri kabul eden, hüküm ve hikmet sahibi olmasaydı, **hâliniz nice olurdu?**” (Diyabet Meâli)

Diğer taraftan aynı sûrenin 24. ayetinde şart cümlesinin cevabı hazfedilmiştir. “وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَقَضْتُمْ فِيهِ عَذَابٌ عَظِيمٌ” “Eğer dünyada ve ahirette Allah’ın lütufu ve rahmeti hep sizinle olmasaydı, **içine daldığınız günah yüzünden size büyük bir azap dokunurdu.**” Ancak daha sonra yine bu sûrenin 20. ayetinde cevap hazfedilmiştir. Şöyle ki; “وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ وَأَنَّ اللَّهَ رَوْفٌ رَحِيمٌ” “Ya Allah’ın size lütufu ve rahmeti ulaşmasaydı, ya Allah çok şefkatli, çok merhametli olmasaydı!” (Kur’an Yolu) Mütercim bu ayette 10. ayetteki gibi mahzûf cevabı (haliniz nice olurdu!) şeklinde takdir etmemiş, ünlem işaretiyle sonucu okurun tahayyülüne bırakmıştır. Bu örnekte

görüldüğü üzere aynı tercüme metninde iki farklı uygulamanın olduğu açık bir şekilde gözükmektedir.

“Ya olmasa idi üzerinizde Allah’ın fadl-ü rahmeti ve hakıkati Allah’ın, bir raufu rahîm olması” (Elmalılı Hamdi Yazır)

“Ya Allah'ın fazlı ve rahmeti üzerinizde olmasaydı; (ya) Allah çok acıyıp esirgeyen gerçek şefkat sahibi olmasaydı! (Muhammed Esed)

“Ya Allah'ın lütfu ve rahmeti üzerinizde olmasaydı! Allah Raûf'tur, Rahîm'dir.” (Yaşar Nuri Öztürk)

“Ya üzerinizde Allah’ın fazl-u rahmeti olmasaydı, ya hakıykat Allah çok esirgeyici, çok merhametli olmasaydı (**haaliniz neye varırdı**)?” (Hasan Basri Çantay)

“Eğer size Allah'ın lutfu ve rahmeti olmasaydı ve Allah çok şefkatli ve merhametli olmasaydı (**bu iftirânızdan dolayı büyük bir azâba uğradınız**)! (Süleyman Ateş)

“Allah'ın lütfu ve rahmeti sizin üzerinize olmasaydı ve Allah çok esirgeyici ve çok merhametli olmasaydı, **hâliniz nice olurdu?**” (Diyanet)

Her iki ayetin çevirisinde Elmalılı ve Esed hazif üslûbuna dikkat ederken, Çantay, Ateş ve Diyanet meâli hazfi takdir etmişlerdir. Yaşar Nuri Öztürk ise birinci ayette hazfi takdir ederken ikinci de hazif üslûbuna dikkat etmiştir. Bu ayette hazfi dikkate alan ve bunu ünlem işaretiyle gösteren meâller hem bu üslubu dikkate almışlar hem de anlamı okuyucunun zihni faaliyetine bırakmışlardır. Hazfi belirleyenler ise ayetin anlamını bir tercihle sınırlandırmışlardır.

Bu ayette mahzûf bırakılan kısım bazı meâllerde; “Eğer Allah'ın size fazl-u keremi, rahmeti olmasaydı ve doğrusu Allah çok esirgeyen ve çok merhamet eden bulunmasaydı, (**aranızda büyük fitneler çıkardı/bu yüzden cezanızı çarçabuk verirdi/azabınızı çarçabuk verirdi/acaba haliniz ne olurdu?**) şeklinde takdir edilmiştir.

Başka bir örnek; وَلَوْ أَنْ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِمَ بِهِ الْمَوْتَى (er-Ra'd, 13/31) ayetidir.

“Eğer gelmesi sebebiyle dağların yürütüldüğü veya yerin parçalandığı yahut ölümlerin konuşulduğu bir Kur’an olsaydı (**yine inanmazlardı**).” (Kur’an Yolu) Mütercim tarafından mahzûf cevap “yine inanmazlardı” şeklinde takdir edilmiştir.

Bazı meâllerde: “**İşte o, ancak bu Kitâb-ı Kerîm olurdu**” (H. B. Çantay) şeklinde takdir edilirken bazı meâllerde hazif üslubu korunmuş, herhangi bir takdir yapılmamıştır.

“Eğer kendisiyle dağların yürütüldüğü yahut arzın parçalandığı yahut ölümlerin konuşulduğu bir Kur’ân olsaydı!..” (S. Ateş, mahzûf belirtilmemiş)

“Bir Kur'an, onunla dağlar yürütülse veya onunla arz parçalansa veya onunla ölümler konuşulursa!..” (Yazır, mahzûf belirtilmemiş)

Zemahşerî bu mahzûf cevap cümlesini iki şekilde takdir etmiştir:

1. “Bir Kur’ân olsaydı...” şart cümlesinin cevabı mahzûftur. Köleni tehdit ederek; لو أنى قمت اليك (Bir kalkarsam ayağa!..) deyip gerisini söylememen gibidir. Anlam şöyledir: Şayet “dağların yürütüldüğü” yani köklerinden sökölüp yerlerinden uzaklaştırıldığı veya “arz’ın” çatırdayıp kıta kıta dağlararak paramparça edildiği ya da ölümlerin konuşulduğu yani senin sözünü işitip cevap verecek şekilde dile getirildiği bir Kur’ân olsaydı, yine bu Kur’ân olurdu; çünkü Kur’ân, hatırlatmada zirve, uyarma ve korkutmada son noktadır.

2. Mananın şöyle olduğu da söylenmiştir: Şayet dağların yürütülmesi yerkürenin paramparça edilmesi, ölümlerin diriltiip konuşulmasının kendisiyle gerçekleştiği bir Kur’ân olsa yine ona iman etmeyecek ve uyarılarına kulak asmayacaklardı. (Zemahşerî, 1998: III/352; Derviş, 1992: V/123.)

Bazen ayetin indiği ortamı ve sebebini bilmek mahzûfları doğru olarak takdir etmek için gereklidir. Bu ayetin sebab-i nüzûlü ile ilgili olarak şu rivayet nakledilmektedir. Ebû Cehil b. Hişâm Kur’an ile alay etmek maksadıyla Rasulullah’tan şu istekte bulunmuştur: “Allah’ın Davud’a verdiği mucize gibi sen de bizim için Mekke’den şu dağları Kur’ân vasıtasıyla yürüterek uzaklaştır da bize yer açılın ve orada bağlar, bahçeler, çiftlikler edinelim. İddia ettiğin gibi gerçekten peygambersen, Allah katında Davut’tan daha değersiz değilsindir. Yine, rüzgâr Süleyman’ın emrine verildiği gibi sen de onu bizim emrimize ver ki, binelim; ticaret yapmak üzere aynı gün Şam’a gidip geri dö-

nelim. Bunca uzun mesafeyi kat etmek bize çok zor geliyor veya onunla atalarımızdan ölüp gitmiş iki-üç kişiyi dirilt.” (Taberî, 2001: XIII/534-535; Zemahşerî, 1998: III/352) Ayetin sebab-i nüzulüne uygun olarak “yine de iman etmezlerdi” takdiri daha uygun düşmektedir. Yine Kur'an'da geçen *وَلَوْ أَنَّا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ وَلَكِنْ أَكْثَرُهُمْ يَجْهَلُونَ* (el-En'âm, 6/111) “Biz onlara melekler göndermiş olsaydık ve ölüler kendileriyle konuşmuş olsaydı ve (hakikati kanıtlayabilecek) her şeyi karşılarında çıkarıp önlerinde bir araya toplamış olsaydık (bile), Allah dilemediği sürece yine inanmazlardı. Ama onların çoğu (bundan) tamamen habersizdir” ayeti de “yine de inanmazlardı” şeklindeki mana takdirinin daha uygun olduğunu ifade etmektedir. Bu ayetin çevirisinde Kur'an Yolu meâlî sebab-i nüzul riva-yetine bağlı kalarak hazfi tespit etmiş, Çantay ise ikinci takdiri tercih etmiştir. Yazır ve Ateş ise hazfi takdir etmeyerek anlamın tespitini okuyucuya bırakmıştır.

Sözlü bir hitap olarak inen Kur'an bazen soru, istek ve olaylara bir cevap olarak indiği için hazif üslubundan ne kastedildiği muhataplar tarafından kolayca anlaşılıyordu. Çünkü onların bunu ne amaçla istedikleri belliydi. Bu ayetten de anlaşıldığı kadarıyla Peygamber onların isteklerinin tamamını karşılarsa da yine de ona inanmayacaklardı.

Bir diğer ayette hazfedilen cevap cümlesinin takdirini ve meâllere nasıl yansıtıldığını daha yakından inceleyelim. *وَإِنْ كَانَ كَبُرَ عَلَيْكَ إِعْرَاضُهُمْ فَإِنِ اسْتَطَعْتَ أَنْ تَبْتَغِيَ نَفَقًا فِي الْأَرْضِ أَوْ سُلَّمًا فِي السَّمَاءِ فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ (فافعل) وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَمَعَهُمْ عَلَى الْهُدَى فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْجَاهِلِينَ* (el-En'âm, 6/35) Parantez içerisindeki ifade ayette yer almayan mahzûf kısmın takdiridir.

Zemahşerî *فَإِنِ اسْتَطَعْتَ* şart cümlesinin cevabının hazfedildiğini, mahzûf cevabın da *فافعل* emir kipi olduğunu ifade eder. Ayetin tercümesi şu şekilde ifade edilebilir. “Onların yüz çevirmeleri sana ağır geldi ise, yerin dibine ineceğin bir tünel veya gökyüzüne çıkacağın bir merdiven aramaya ve onlara bir mucize getirmeye gücün yetiyorsa **(hiç durma yap)**.” Derviş, *فَتَأْتِيَهُمْ بِآيَةٍ* cümlesindeki fe harfinin atıf için olduğunu belirtmiş ve cevabın *فافعل* şeklinde olduğunu takdir etmiştir. (Derviş, 1992: III/102)

“Eğer onların omuz dönmeleri, sana pek ağır geliyorsa haydi kendi kendine yerin dibine inecek bir baca veya göklere çıkacak bir merdiven arayıp da

onlara bam başka bir âyet getirmeğe gücün yettiği takdirde hiç durma, Allah dilemiş olsa idi elbette onları hidayet üzere toplardı o halde sakın cahillerden olma.” (Elmalılı Hamdi Yazır)

“Eğer onların yüz çevirmeleri sana ağır geldiyse; bir delik açıp yerin dibine inerek yahut bir merdiven kurup göğe çıkarak onlara bir mucize getirmeye gücün yetiyorsa durma, **yap!** Eğer Allah dileseydi, elbette onları hidayet üzere toplardı. O hâlde, sakın cahillerden olma. (Diyamet)

“Eğer hakikati inkâr edenlerin sana sırtlarını dönmeleri seni sıkıntıya sokuyorsa ve o nedenle onlara (daha ikna edici) bir mesaj getirmek için yerin dibine inebilecek yahut merdivenle göğe yükselebilecek durumda isen, (**durma yap;**) ama (unutma ki) eğer Allah dileseydi onların tümünü (Kendi) rehberliği altında toplardı. O halde, sakın (Allah’ın yollarını) görmezden gelmeye çalışma.” (Muhammed Esed)

Üç meâl Zemahşeri’nin hazif olarak bırakılan cümleye takdir ettiği manayı takdir ederek çeviriyi, “hiç durma”, “durma, yap”, “(durma yap)” şeklinde yapmışlardır.

Aşağıda zikredilen meâllerde ise ayet şöyle çevrilmiştir:

“Eğer onların yüz çevirmesi sana ağır gelmiş olub da kendilerine **bir âyet (bir mu’cize) getirmen için** yerde bir baca veya gökte bir merdiven araman (gibi ham ve îcabsız tekliflere) uymak istersen (şunu bil ki) eğer Allah dileseydi onların hepsini muhakkak hidayet üzerinde toplardı. O halde sakın bilmeyenlerden olma.” (Hasan Basri Çantay) Çantay, **فَقَاتِلْهُمْ بآيَةٍ** cümlesini bir önceki cümleye atfederek çevirmemiştir.

Aşağıdaki üç meâlde ise **فَقَاتِلْهُمْ بآيَةٍ** cümlesi cevap cümlesi şeklinde çevrilmiştir.

“Eğer onların yüz çevirmesi sana ağır geldiyse, haydi (yapabilirsen) yerin içine (inebileceğin) bir delik, ya da göğe (çıkabileceğin) bir merdiven ara ki **onlara bir mu’cize getiresin!** Allâh, dileseydi, elbette onları hidâyet üzerinde toplardı, o halde câhillerden olma! (Süleyman Ateş)

“Eğer yüz çevirip gitmeleri sana ağır geldiyse, haydi gücün yetiyorsa, yerin içinde bir delik yahut gökte bir merdiven ara da **onlara bir mucize getir.**

Allah dileseydi onları doğru ve güzelde birleştirdi. Artık cahillerden olma. (Yaşar Nuri Öztürk)

"Onların yüz çevirmeleri sana ağır geldi ise, yapabilirsen, yeri yarıp ine-
bileceğin bir tünel ya da göğe çıkabileceğin bir merdiven ara ki, **onlara bir
mûcize getiresin!** Allah dileseydi elbette onları hidayet üzerinde toplayıp
birleştirdi. O halde sakın cahillerden olma!" (Kur'an Yolu)

Yazır, Esed ve Diyanet bu ayeti Zemahşerî ve Derviş'in açıklamaları doğ-
rultusunda manayı takdir ederek isabetli bir çeviri yapmıştır.

Kur'an'da geçen şu ayette cevabın hazfedildiği iddia edilmişse de tefsir-
lere bakıldığında hazfin söz konusu olmadığı görülecektir. **وَإِنْ تُكَذِّبُوا فَقَدْ كَذَّبَ أُمَمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ**
"Eğer (gerçeği) yalanlamaya kalkışırsanız, bilesi-
niz ki sizden önceki nice topluluklar da böyle yalanlamalarda bulundular.
Elçinin görevi açık bir tebliğden ibarettir." (el-'Ankebût, 29/18)

Bu ayette şart cümlesinin cevabının **كَذَّبَ أُمَمٌ مِنْ قَبْلِكُمْ** cümlesi olduğunu
ifade eden Derviş cevabın mahzûf olduğunu iddia edenlerin görüşlerinin za-
yır olduğunu belirtmiştir. (Derviş, 1992: VII/415) Zemahşerî ayeti, Beni yalan-
larsanız, yalanlamanızla bana zarar veremezsiniz. Benden önceki elçileri de
ümmepleri yalanlamıştı. Onlar elçiye değil kendilerine zarar verdiler, şeklinde
yorumlarken Derviş'in takdir ettiği manayı takdir etmiş ancak burada şartın
cevabının mahzûf olduğu şeklinde bir bilgi vermemiştir.⁴

"Eğer siz yalanlarsanız bilin ki, sizden önce geçen birtakım ümmetler de
yalanlamışlardı. Peygambere düşen apaçık tebliğden başka bir şey değildir."
(Diyanet)

"Eğer siz (beni) tekzîb ederseniz sizden evvelki ümmetler de (peygam-
berlerini) tekzîb etmişizdir. Peygamberin üzerine (düşen vazife) ise apaçık
tebliğden başkası değildir". (Hasan Basri Çantay)

"Eğer yalanlarsanız, bilin ki sizden önceki ümmetler de yalanlamıştı.
Oysa elçiye düşen, apaçık tebliğden başka bir şey değildir!" (Hamdi Döndü-
ren)

⁴ Zemahşerî'nin ifadesi şöyledir: " **وَإِنْ تَكْفُرُونَ فَمَا تَضُرُّونَنِي بِتَكْذِيبِكُمْ، فَإِنَّ الرِّسَالَ قَبْلِي قَدْ كَذَّبْتَهُمْ أُمَّمَهُمْ، وَمَا ضَرُّوهُمْ**
 وَإِنَّمَا ضَرُّوا أَنْفُسَهُمْ " Bk., Zemahşerî, *Keşşâf*, IV, 542.

"Ve Eğer (beni) yalanlarsanız (bilin ki, başka) toplumlar da sizden önce (Allah'ın peygamberlerini) yalanladılar: Bir elçiye düşen, sadece (kendisine emanet edilen) mesajı dosdoğru bir şekilde iletmektir." (Muhammed Esed)

"Eğer yalanlarsanız, sizden önceki ümmetler de yalanlamışlardı. Elçiye düşen, yalnız açıkça duyurmaktır." (Süleyman Ateş)

"Eğer yalanlarsanız bilin ki, sizden önceki ümmetler de yalanlamıştı. Resule de düşen, açık bir tebliğden başka şey değildir." (Yaşar Nuri Öztürk)

"Ve eğer tekziyb ederseniz sizden evvel birtakım ümmetler de tekziyb etmişlerdi, Resulün vazifesi ise açık bir tebliğden ibarettir." (Elmalılı Hamdi Yazır)

Meâllerde de görüldüğü üzere burada şart cümlesinin mahzûf olduğuna dair bir mana takdirinde bulunulmamıştır. Zaten senden önceki ümmetler peygamberlerini yalanlamışlardı ifadesinden hiçbir peygamberin bu durumdan zarar görmediği, dolayısıyla Rasulullah'ın da bir zarar görmeyeceği manası çıkar.

Bir başka hazif örneği de şu ayette görülmektedir. قَالُوا طَائِرُكُمْ مَعَكُمْ أَيْنَ دُكْرْتُمْ بَلْ أَنْتُمْ قَوْمٌ مُّسْرِفُونَ "Onlar da dediler ki: "Uğursuzluğunuz kendinizdendir. Size öğüt verildi diye öyle mi? Hayır! Siz sınırı aşmış bir topluluksunuz." (Yâsîn, 36/19)

Bu ayette şart cümlesinin cevabı mahzûftur. Sibeveyhî'ye göre şart edatının başında soru işareti varsa, cevap mahzûf olur. Takdir istifhama cevap olur. Bu sebeple Sibeveyhî'ye göre hazfin takdiri تطيرون şeklindedir. (Derviş, 1992: VIII, 184) Zemahşerî, istifham hemzesi ve şart edatının bir araya geldiğini mananın şu şekilde olduğunu ifade eder. "Size öğüt verilse uğursuzluğa uğradığınızı mı söyleyeceksiniz". Diğer bir görüşe göre istifham hemzesi ve nasb eden اُنْ şeklinde okunmasıyla mana şu şekilde olur: "Size öğüt verildi diye uğursuzluğa uğradığınızı mı söylüyorsunuz?" İstifham edatı olmaksızın ihbâri cümle anlamında اُنْ ve اِنْ şeklinde de okunmuştur. Mana şu şekildedir. "Size öğüt verildi diye uğursuzluğa uğradığınızı söylediniz." (Zemahşerî, 1998: 5, 170-171) Ebussuûd'a göre burada şart cümlesinin cevabı mahzûftur. Bir önceki ayette onların "bize uğursuzluk getirdiniz bundan vazgeçmezseniz sizi taşlarız" şeklindeki tehditleri bu mahzûfa delalet etmektedir. Takdir şöyle

olur: Uyarıldınız diye mi, bize uğursuzluk ithamında bulunuyor, bizi taşlamak ve azapla tehdit ediyorsunuz?" (Ebussuûd, ts.: IV, 498)

"Elçiler de "Uğursuzluğunuz kendinizdendir. Size öğüt verildiği için mi (**uğursuzluğa uğruyorsunuz?**). Hayır, siz aşırı giden bir kavimsiniz" dediler. (Diyanet)

"Elçiler dediler: "Uğursuzluğunuz sizin kendinizdendir. Size öğüt verilmesi mi **uğursuzluktur?** Hayır, siz aşırı giden bir kavimsiniz!" (Açıklama: 19. âyete göre elçiler kent halkına, kendilerinin sadece duyuru görevi yaptıklarını, uğursuzluklarının, kendi olumsuz, ahlâk dışı davranışlarından kaynaklandığını söylemişlerdi.) (Hamdi Döndüren)

"(Elçiler) şöyle cevap verdiler: "Kaderiniz, iyi de kötü de olsa, sizinle birlikte (olacak)tır! (Hakikati) can kulağıyla dinlemeniz isteniyorsa (**bu sizce kötü bir şey mi?**) Hayır, fakat siz kendinize yazık etmiş bir toplumsunuz!" (Muhammed Esed)

"(Elçiler) Dediler ki: "Uğursuzluğunuz sizin kendinizdedir. Size öğüt verildiği için mi (**uğursuzluğa uğruyorsunuz?**) Hayır siz aşırı giden bir kavimsiniz." (Süleyman Ateş)

"Dediler: "Uğursuzluk kuşunuz sizinle beraberdir. Size öğüt verildi diye mi **bütün bunlar?** Hayır, siz savurganlığa, aşırılığa sapmış bir topluluksunuz." (Yaşar Nuri Öztürk)

"Dediler: sizin şum kuşunuz beraberinizde, ya... nasihat edilerseniz öyle mi? Doğrusu siz israfı âdet etmiş bir kavmsınız." (Elmalılı Hamdi Yazır)

"(Onlar da): «Sizin uğursuzluğunuz, dediler, kendi berâberinizdedir. Size nasihat edilirse mi? Hayır, siz haddi aşılı taşanlar guruhusunuz». (Hasan Basri Çantay)

Bu ayetin meâlinde son iki meâl hazifi dikkate alarak tercüme etmişler, diğerleri cevap cümlesi takdir etmişlerdir.

Cevap cümlesinin hazfine ilginç bir örnek şu ayette görülmektedir. "Şunu da söyle: "Allah sizin için bir kötülük dilese Allah'a karşı sizi kim koruyabilecektir? Veya hakkınızda bir rahmet murad etse (Kim engelleyecektir?) **قُلْ مَنْ ذَا الَّذِي يَعْصِمُكَ مِنَ اللَّهِ إِنْ أَرَادَ بِكُمْ سُوءًا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ رَحْمَةً** (Ahzâb, 33/17) Bu ayette **أَوْ**

tından sonra şart cümlesine atf yapılmış, ancak cevap mahzûf bırakılmıştır. Bu mahzûf kısım Kur'an Yolu meâlinde mütercim tarafından takdir edilmiştir.

“De ki: "Eğer Allah size bir kötülük dilese, sizi Allah'tan koruyacak kimdir? Yahut size bir rahmet dilese, buna engel olacak kimdir?" Onlar kendilerine Allah'tan başka hiçbir dost ve hiçbir yardımcı bulamazlar." (Diyanet)

“De ki: «Size bir fenalık dilerse Allah'dan sizi koruyacak, yahud size bir rahmet dilerse (Ona mâni' olacak) kimdir?» Onlar kendileri için Allah'dan başka hiçbir yâr ve hiçbir yardımcı bulamazlar." (Hasan Basri Çantay)

“De ki: “Allah size bir kötülük istese, O'na karşı sizi kim koruyabilir? Ya da size bir nimet tattırmak dilese, buna kim engel olabilir? Onlar kendilerine, Allah'tan başka ne bir koruyucu ne de bir yardımcı bulamazlar.” (Hamdi Döndüren)

“De ki: "Allah size bir zarar vermek istese, sizi O'ndan kim koruyabilir? Yahut rahmetini bağışlamak istese (kim mani olabilir?)" Allah'tan başka bir yardımcı ve koruyucu bulamayacaklar (ını bilmezler mi?)" (Muhammed Esed)

“De ki: "Allâh size kötülük istese veya size rahmet dilese, sizi O'ndan kim korur? (Allâh'ın azâbından sizi kim kurtarır, O'nun rahmetine kim engel olur?) Kendilerine Allah'tan başka ne bir dost ne de bir yardımcı bulurlar." (Süleyman Ateş)

“De ki: "Allah size bir kötülük murat eder yahut bir rahmet dilerse, Allah'la aranızda kim girebilir?" Onlar kendileri için, Allah'tan başka ne bir dost bulabilirler ne de bir yardımcı." (Yaşar Nuri Öztürk)

Her iki şart cümlesini birleştirerek tek bir cümlede Elmalılı Hamdi Yazır şöyle çevirmiştir: “De ki kimin haddine ki sizi Allahtan saklasın, şâyet size felaket murad eder yahud size bir rahmet murad ederse?” (el-Ahzâb, 33/17)

Benzer bir üslup da şu ayette göze çarpmaktadır: *قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ لَكُمْ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا إِنْ أَرَادَ بِكُمْ ضَرًّا أَوْ أَرَادَ بِكُمْ نَفْعًا* “Onlara şöyle de: “Size bir zarar gelmesini isterse veya size iyilik etmeyi murat ederse, sizin için Allah'a karşı herhangi bir şey yap-

maya kimin gücü yeter?" (el-Fetih, 48/11) Bu ayetin cevabı bir önceki cümle olarak kabul edilerek tercüme yapılmıştır.

Ayette men edatı soru işareti olup nefy (olumsuzluk) manasınadır. Şart cümlesinin cevabının hazf edildiğine karinedir. Yani Allah size bir zarar veya fayda vermek istese kimse engel olamaz, demektir. (Derviş, 1992: IX, 237)

Ayet farklı meâllerde şu şekilde çevrilmiştir:

"De ki şimdi hakkınızda Allah'tan kim bir şeye mâlik olabilir eğer size bir zarar irâde buyurur yâhud bir menfeat irâde buyurursa? Doğrusu Allah ne yapıyordunuza habir bulunuyor." (Elmalılı Hamdi Yazır)

"De ki: "Allah, sizin bir zarara uğramanızı dilerse yahut bir yarar elde etmenizi dilerse, O'na karşı kimin bir şeye gücü yeter? Hayır, Allah, yaptıklarınızdan haberdardır." (Diyanet)

"Sen de ki: «Allah size bir zarar diler, yahud size bir fâide dilerse Allah (ın meşiyetinden ve kazaasından) herhangi bir şeyle sizi kim men'edebilir? Hayır, Allah yapmakda olduğunuz her şeyden hakkıyla haberdârdır." (Hasan Basri Çantay)

"De ki: "Allah size bir zarar vermek veya yarar sağlamak isterse, kim Allah'ın istediği bir şeyi geri çevirebilir? Hayır, (kimse çeviremez) ama Allah yaptıklarınızdan tamamıyla haberdardır!" (Muhammed Esed)

"De ki: "Allah size bir zarar vermek istemiş yahut size bir yarar vermek istemiş olsa Allah'ın, sizin için dilediğine kim engel olabilir? Hayır, Allah yaptıklarınızı haber almaktadır." (Süleyman Ateş)

"De ki: "Allah size bir zarar dilerse yahut bir yarar murat ederse, O'nun sizin için dilediğine kim engel olabilir?" Doğrusu şu ki, Allah, sizin yaptıklarınızdan haberdardır." (Yaşar Nuri Öztürk)

Bu konuyla alakalı olarak bir diğer örnek şu ayet verilebilir: "Durum böyleyken bu son kitaba inanmazlarsa arkalarından üzülererek neredeyse kendini helâk edeceksin!" فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا (el-Kehf, 17/6) (Kur'an Yolu)

Derviş bu ayette şart cümlesinin cevabının mahzûf olduğunu ve takdirin *فلا تحزن ولا تذهب نفسك عليهم حسرات* "Üzülme, onlar için kendini helak etme" şeklinde olduğunu söylemiştir. (Derviş, 1992: V/532) Ancak tefsirlerde cevabın mahzûf olduğuna dair bilgi yoktur. Zemahşeri, *لأن لم يؤمنوا* şeklinde okuyuşla mananın şu şekilde olduğuna dikkat çeker. (Zemahşeri, 1998: III/566) "Bu kitaba inanmayacaklar diye arkalarından üzülerek neredeyse kendini helak edeceksin" Burada şart manasından ziyade "inanmadıkları için", "inanmayacakları için" veya "inanmayacaklar diye" şeklinde çevrilmesi daha uygun gibi gözükmektedir.

Kur'an'da şart cümlelerinde cevabın hafzedildiği bir üslup özelliği de *وَلَوْ* diye başlayan ayetlerdir. Kur'an'da birkaç yerde geçen bu ifade genelde inanmayanların ahirette diriltilip hesaba çekildiklerinde Allah'ın huzurunda bekleme durumunu betimler. Burada bu manzara uzun uzun anlatılma yerine hafzedilerek okuyucuda merak uyandırılmakta ve bu kötü durumu hafızasında canlandırması istenmektedir. (Suyûtî, 1996: II/818) "Rablerinin huzuruna getirilirken sen onları bir görsen!" *وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ وَقَفُوا عَلَىٰ رَبِّهِمْ* (el-En'âm, 6/30) ayeti bu manzarayı okuyucunun zihninde canlandırmasını istemektedir.

"Melekler kâfirlerin suratlarına ve arkalarına vura vura "hadi tadın bakalım yangın azabını" diyerek canlarını alırken bir görseydin!" *وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ يَتَوَفَّىٰ الَّذِينَ كَفَرُوا الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَنْبَارَهُمْ وَذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ* (el-Enfâl, 8/50)⁵ Bu üslupta zikredilen şart cümlelerinin cevabı mahzûftur. Meâlde de bunlar ünlem işaretiyle hazif olarak bırakılmışlardır. Bu hazif üslûbundan maksat okuyucunun bu sahneleri zihninde canlandırmasıdır.

Şu ayette de şart cümlesinin cevabı mahzûftur. *وَلَوْ يَرَىٰ الَّذِينَ ظَلَمُوا إِذْ يَرَوْنَ الْعَذَابَ أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا وَأَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعَذَابِ* (el-Bakara, 2/165) Yani ortak koşmaları sebebiyle büyük bir zulüm irtikâp etmiş olan bu kimseler, "keşke" azap ve sevapla ilgili her şeye ilişkin "bütün kudretin", o 'ortak'lara değil de "Allah'a ait olduğunu ve" Kıyamet günü azabı ayan beyan gördükleri vakit "Allah'ın" zalimlere edeceği "azabın çok sert ve şedit olduğunu bilselerdi", nedamet ve üzüntülerinin yanı sıra zulüm ve sapıklıklarının farkına varmakla ilgili öyle halleri olurdu ki, anlatılamaz yani... *ولو تری* [görseydin] şeklinde de okunmuştur ki,

⁵ Diğer ayetler için bk. el-En'âm, 6/27, 92; es-Secde, 32/12, es-Sebe, 34/31, 51.

buna göre Peygamber'e ya da her bir muhataba hitap edilmiş olur. Yani "Sen bunu görseydin muazzam bir şey görmüş olurdun!" demektir. (Zemahşerî, 1998: I/354)

2. Hazfedilmiş Şart Cümlesinin Meâle Yansıtılması

Kur'an'da örnekleri çok fazla olmasa da bazen de şart cümlesinin hazfedildiği görülmektedir. Kur'an'da bunun örnekleri çok fazla olmasa da vardır. Bu konuyla alakalı birkaç örnek vererek meâllere nasıl yansıtıldığına bakmak istiyoruz. Birinci örnek şu ayettir.

يُحِبُّكُمْ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ (إِنْ تَتَّبِعُونَ) (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي) "De ki: "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah çok bağışlayıcı, çok esirgeyicidir." (Âl-i İmran, 3/31) (Kur'an Yolu)

"Bana tabi olun" cümlesi hazfedilen şart cümlesinin cevabıdır ve takdiri şöyledir: إِنْ تَتَّبِعُونِي بِحَبِيبِكُمْ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ "Bana tabi olursanız Allah sizi sever ve günahlarınızı bağışlar." Kur'an Yolu meâlinde mütercim mahzûf şartı "ki" edatıyla karşılamıştır.

"De ki: "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok bağışlayandır, çok merhamet edendir." (Diyanet)

"(Habîbim) de ki: «Eğer Allahı seviyorsanız bana uyun ki Allah da sizi sevsin ve suçlarınızı örtün. Çünkü Allah çok yarlıgayıcı, çok esirgeyicidir». (Hasan Basri Çantay)

"De ki: "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Çünkü Allah çok bağışlayan, çok merhamet edendir." (Hamdi Döndüren)

"De ki (ey Peygamber): "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana tabi olun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı affetsin; zira Allah çok affedicidir, rahmet kaynağıdır." (Muhammed Esed)

"De ki: "Eğer Allâh'ı seviyorsanız bana uyun ki Allâh da sizi sevsin ve günâhlarınızı bağışlasın. Allâh bağışlayandır, esirgeyendir." (Süleyman Ateş)

“De ki: "Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın. Allah çok affedici, çok merhametlidir." (Yaşar Nuri Öztürk)

“De ki: eğer siz Allahı seviyorsanız hemen bana uyun ki Allah da sizleri sevsin ve suçlarınızı mağfiretle örtsün, Allah gafurdur, rahîmdir. (Elmalılı Hamdi Yazır)

“يا عِبَادِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَاسِعَةً فَلِيَائِ فَاعْبُدُونِ Ey inanan kullarım! Benim arzım geniştir; o halde yalnız bana kul olmakta sebat edin.” (el-‘Ankebût, 29/56) Şart mahzûftur, takdiri şöyledir: “Eğer bulunduğunuz yerde ibadet etme imkânınız yoksa...”. Zemahşerî de bu yönde görüş belirtmiş ve takdiri şöyle belirlemiştir: Şayet “فَاعْبُدُونِ” ifadesinde fâ kullanılmasının ve mef’ûlün öne alınmasının anlamı nedir?” dersin şöyle derim: Fâ mahzûf bir şartın cevabıdır; zira mana şöyledir: Benim arzım gerçekten geniştir; bir yerde bana ihlasla kulluk edemiyorsanız, o halde bunu başka bir yerde yapın. Sonra şart hazf edilip, onun yerine mef’ûl takdim edilmiştir; mef’ûlün öne alınması ayrıca ihtisâs [kulluğun sadece Allah’a yapılması] ve ihlâs (kulluğun katışıksız olması) manası ifade eder.⁶ Ebussuûd bu konuda Zemahşerî’nin görüşünü paylaşmıştır.⁷

Mekke müşrikleri müminlere baskı yapmakta ısrar edince, müminlere özgürlük içinde dinlerinin gereğini yerine getirebilecekleri bir yere (Medine’ye) hicret etmeleri öğütleniyor. (Mukâtil b. Süleyman, 2002: III/338.) Kur’an Yolu meâlinde bu ayetin dipnotunda bu hazife işaret eden şu bilgi verilmiştir: “Bu ifadeler ilk müslümanların bir baskı ortamı içinde bulduklarına işaret eder. Âyet müminlere bu şartlar karşısında hicret yolunu göstermektedir.”

el-Ankebût 29/56 bağlamında meâllerin bazılarında hazif üslûbuna uyulmuş, bazılarında ise yukarıda ifade ettiğimiz takdiri zikretmişlerdir.

6 فإن قلت ما معنى الفاء في { فَاعْبُدُونِ } وتقديم المفعول؟ قلت الفاء جواب شرط محذوف لأنَّ المعنى إنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ فَإِنْ لَمْ تَخْلُصُوا الْعِبَادَةَ لِي فِي أَرْضٍ فَاخْلُصُوا لِي فِي غَيْرِهَا، ثُمَّ حُذِفَ الشَّرْطُ وَعَوِّضَ مِنْ حَذْفِهِ تَقْدِيمُ الْمَفْعُولِ، مَعَ إِفَادَةِ تَقْدِيمِهِ مَعْنَى الْإِخْتِصَاصِ وَالْإِخْلَاصِ Bkz. Zemahşerî, *Keşşâf*, IV/558.

7 والفاء جواب شرط محذوف إذ المعنى إنَّ أَرْضِي وَاسِعَةٌ إِنْ لَمْ تُخْلُصُوا الْعِبَادَةَ لِي فِي أَرْضٍ فَاخْلُصُوا لِي فِي غَيْرِهَا ثُمَّ حُذِفَ الشَّرْطُ وَعَوِّضَ عَنْهُ تَقْدِيمُ الْمَفْعُولِ مَعَ إِفَادَةِ تَقْدِيمِهِ مَعْنَى الْإِخْتِصَاصِ وَالْإِخْلَاصِ Bkz. Ebussuûd, *İrşâdu ‘akli’s-selîm*, IV/344.

“Ey iman eden kullarım! Şüphesiz ki benim arzım (yeryüzü) geniştir. O hâlde, ancak bana kulluk edin.” (Diyanet)

“Ey îman eden kullarım, şübhesiz ki benim arzım geniştir. O halde ancak bana ibâdet edin.” (Hasan Basri Çantay)

“Ey iman eden kullarım! Şüphesiz benim arzım geniştir. Öyleyse (nerede güvenlik içinde olursanız orada) yalnız bana kulluk edin!” (Hamdi Döndüren)

“Ey imana ermiş olan kullarım! Benim arzım alabildiğine geniştir; o halde bana, yalnız bana kulluk edin!” (Muhammed Esed)

“Ey inanan kullarım, benim arzım geniştir, bana kulluk edin.” (Süleyman Ateş)

“Ey benim iman eden kullarım! Hiç kuşkusuz, benim yerkürem geniştir. O halde, yalnız bana kulluk/ibadet edin.” (Yaşar Nuri Öztürk)

“Ey benim iman eden kullarım! Haberiniz olsun benim arzım geniştir, o halde bana ibadet edin o halde bana” (Elmalılı Hamdi Yazır)

Sonuç

Kur'an'ın en önemli özelliklerinden birisi de üslubudur. Arapların konuştuğu dilin özelliklerini yansıtan Kur'an seçtiği lafızlar ve bu lafızları cümlede kullanma biçimi açısından mu'ciz bir kitaptır. Bu sebeple onun benzeri getirilememiştir, kıyamete kadar da getirilemeyecektir. Kur'an'ın kullandığı üsluplardan birisi de hazif üslubudur. Kur'an'da fiil, fail, mef'ul, muzaf ve mübtedanın hazifleri söz konusudur. Bu haziflerin bir kısmının ayet sonlarında vuku bulması fasılaya uyumun gözetilmesi sebebiyledir. Haziflerin bir başka amacı da okuyucunun tefekkür etmesini sağlamak ve hayal dünyasını geliştirmektir.

Makalede ele aldığımız sorun bu hazif üslubunun meâllere nasıl yansıtılacağıdır. Kaynak dilde kullanılan bu üslubun hedef dile olduğu gibi bırakılarak yansıtılması mı gerekir? Yoksa hazfedilen kısmın manasının takdir edilerek tercümeyle yansıtılması mı gerekir? Meâllere bakıldığında her iki uygulamanın da var olduğu görülmektedir. Ancak bu araştırma sonucunda vardığımız sonuç hedef dilde böyle bir üslup özelliği varsa bu haziflerin olduğu

gibi bırakılması belâgat ilmi açısından önem arz etmektedir. Ancak tercümede okuyucunun metni anlaması daha önemli olduğu için bu haziflerin takdir edilerek meâle yansıtılması düşüncesinin daha isabetli olacağı kanaatinde olduğumuzu belirtebiliriz.

Kaynakça

- Âlûsî, Şihabuddin Mahmud el-Bağdadî. (ts.), Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ani'l-'azîm ve seb'î'l-mesânî, Tarihu't-turasi'l-'arabî, Beyrut.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd. (1987), es-Sihâh: Tâcu'l-luğa ve sihâhu'l-Arabiyye, thk. Ahmed Abdulğafûr Attâr, Dâru'l-İlm ve'l-Melâyîn, Beyrut.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed Seyyid el-Şerîf. (1983), et-Ta'rîfât, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut.
- Dervîş, Muhyiddin. (1992), İ'râbu'l-Kur'an ve beyânühû, Daru İbn Kesir, Beyrut.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsi. (1993), Bahru'l-muhît, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Mu'avvîd, Daru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut.
- Ebüssuûd, Muhammed el-'Imadî el-Hanefî. (ts.), İrşâdu 'akli's-selîm ilâ mezâye'l-Kitâbi'l-Kerîm, thk. Abdulkadir Ahmed 'Ata, Mektebetü'r-Riyad, Riyad.
- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî. (2003), Kitâbü'l-ayn, thk. Dr. Abdulhamîd Hendâvî, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut.
- İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Hüseyin er-Râğîb. (1991), el-Müfredât fî ğarîbi'l-Kur'an, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, Dâru'l-Kalem, Beyrut.
- İbn Aşûr, Muhammed Tahir. (1984), et-Tahrîr ve't-tenvîr. Daru't-Tunusiyye, Tunus 1984.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrim b. Ali el-Ensârî. (ts.), Lisânu'l-'arab, Dâru Sâdır, Beyrut.

- Kaçar, Halil İbrahim. "Edebi Yönden Hazif Üslubu", MÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2002.
- Mu'idi, Abdulaziz Salim Ali. "eş-Şart fi'l-Kur'an", Kahire Üniversitesi, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahire 1976.
- Mukatil b. Süleyman. (2002), Tefsîru Mukâtil b. Süleyman, Müessesetü't-tarihi'l-arabi, Beyrut.
- Müberred, Muhammed b. Yezîd Ebu'l-Abbâs. (ts.), el-Muktazab, thk. Muhammed Abdulhâlik Azîme, Alemü'l-Kütüb, Beyrut.
- Pak, Zekeriyya. (2020) Tefsir Usûlü, Bilay Yayınları, Ankara.
- Suyûtî, Celaledin. (1996), el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Daru ibn kesir, Beyrut.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. (2001), Cami'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an, Daru hicr, Kahire.
- 'Ukberî, Ebu'l-Bekâ Abdullah b. el-Hüseyn b. Abdullah. (ts.), İ'râbu'l-Kur'ân, Daru'l-kütübi'l-ilmiyye, Beyrut.
- Zeccâc, Ebû İshak İbrahim b. es-Seriyy. (1988), Ma'âni'l-Kur'an ve i'râbuhû, 'Alemu'l-kütüb, Beyrut.
- Zerkeşî, Bedreddin. (1984), el-Burhân fî 'ulûmi'Kur'an, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Daru't-türas, Kahire.
- Zemahşerî, Carullah Ebu'l-Kasım Mahmud b. Ömer. (1998), el-Keşşâf 'an hakâki ğavâmudî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl, Mektebetü'l-'Ubeykân, Riyad.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2021, s. 6: 49-69

Arapçada Farklı Görev ve Anlamalarda Kullanılan Bazı Edatlar
Some Prepositions Used in Different Tasks and Meanings in
Arabic

Osman AKTAŞ

Dr. Öğr. Üyesi Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi,
İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Ankara/TURKEY
osman.aktas@asbu.edu.tr

ORCID: 0000-0002-9217-6171

DOI: 10.5281/zenodo.5506602

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 25 Mayıs / May 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 10 Eylül / September 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September 2021

Atf / Citation: AKTAŞ, O. (2021). Arapçada Farklı Görev ve Anlamalarda Kullanılan Bazı Edatlar. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (Eylül 2021): 49-69.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Arapçada kelimeler, klasik tasnife göre isim, fiil ve harf olmak üzere üçe ayrılmaktadır. İsim ve fiillerin kendi başlarına bir anlamı varken, harflerin kendi başlarına bir anlamı yoktur. Harfler, ancak isim veya fiil ile birlikte kullanıldıklarında bir anlama delalet edebilir. Arapçada bir kelimenin, kullanıldığı yere ve anlama göre bazen isim bazen de harf kabul edildiği görülmektedir. İster isim olsun ister harf, Arapçada edatların cümlede çok önemli bir görevi yerine getirdiği söylenebilir. Özellikle bileşik cümlelerde, yan cümleyi ana cümleye bağlamada genellikle edatlardan yararlanıldığı görülmektedir. Edatlar olmadan, anlamlı bir cümlenin kurulamadığı durumlar hiç de az değildir. Edatların isim ve fiil gibi farklı görevlerde ve ayrıca farklı anlamlarda kullanıldıklarının bilinmesinin, anlamlı bir yapı kurma ve cümleye doğru bir anlam vermede büyük bir önemi vardır. Kuşkusuz Arapçada farklı görev ve anlamlarda kullanılan birçok edat söz konusudur. Bu çalışmada ise Arapçada farklı görev ve anlamlarda kullanılan edatların en yaygın olanlarından مَآ، لَ، لَ، مَ، حَتَّى، وَ، نَحْوُ، عِنْدَ، لَدَى، كَمْ edatları ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Edatlar, Arap Dilinde Edatlar, Edatların Anlamı, Edatların Anlama Etkisi.

Abstract

In Arabic, words are categorized as nouns, verbs and letters according to the classical classification. While nouns and verbs have meaning themselves, letters have no meaning on their own. Letters can only have meanings when they are used together with a noun or verb. In Arabic, it is seen that a word is sometimes accepted as a noun and sometimes as a letter according to the place and meaning in which it is used. Whether it is a noun or a letter, it can be said that in Arabic, prepositions have a very important function in the sentence. Especially in compound sentences, it is often seen that the prepositions are used in connecting the subordinate clause to the main clause. Without the prepositions, there is a considerable amount of situations in which a meaningful sentence cannot be formed. Knowing that the prepositions are used in different tasks such as nouns and verbs, as well as in different meanings, has a great importance in establishing a meaningful structure and giving the sentence a correct meaning. Undoubtedly, there are many prepositions used in

different tasks and meanings in Arabic. In this study, " مَا، لَا، ل، مَنْ، حَتَّى، وَ، نَحْوُ، " prepositions, which are the most common prepositions used in different tasks and meanings in Arabic, are discussed.

Keywords: Arabic Language, Prepositions, Prepositions in Arabic, Meaning of Prepositions, The effect of Prepositions on the Meaning.

Giriş

Dünyadaki bütün dillerin kendine has bazı özellikleri vardır. Bu durum Arapça için de söz konusudur. Arapçada bazı kelimelerin bağlamına göre aynı anda iki zıt anlama gelebilmesinin yanında, bazı kelimelerin yine bağlamına göre birden fazla anlama gelebildiği görülmektedir. Bağlamına göre birden fazla anlama gelebilen kelime türlerinden biri de edatlardır. (Hacibekiroğlu, 2015: 130)

Arapçada klasik tasnife göre kelimenin; isim, fiil ve harf olmak üzere üç türü vardır. Modern dönemde ise Temmâm Hassan ve İbrahim Enîs gibi dilbilimciler, klasik tasniften farklı olarak kelimenin edat, zarf ve bağlaç gibi farklı türlerinin de bulunduğunu iddia etmişlerdir. Bu çalışmanın başlığında “edat” kelimesinin tercih edilmesinin nedeni, Arapçada bazı kelimelerin hem isim hem de harf olabildiği gerçeğidir. “Edat” kelimesinin, isim ve harfi kapsayacak şekilde daha kapsamlı olduğu düşünülmüştür.

Edatların hangi görevde ve hangi anlamda kullanıldığının bilinmesi, son derece önemli bir konudur. Örneğin nahiv ilminin ortaya çıkışını hazırlayan sebepler arasında zikredilen şu rivayet, edatların doğru bir şekilde kullanımının ne denli önemli olduğunu gözler önüne sermektedir. Rivayete göre Ebu'l-Esved ed-Düelî'nin (öl. 69/688) kızı, ed-Düelî'ye “hava ne güzel!” anlamını kastederek “مَا أَحْسَنَ السَّمَاءِ؟” (gökyüzün en güzel şeyi ne?) sorusunu sorar. ed-Düelî bu soruya “نُجُومُهَا” (yıldızları) şeklinde cevap verir. Kızı ise kastettiği anlamın bu olmadığını, havayı çok güzel bulduğunu ifade eder. Bunun üzerine ed-Düelî kızını düzelterek, “مَ أَحْسَنَ السَّمَاءِ” (hava ne kadar da güzel!) demesi gerektiğini söyler. (Sîrâfî, 1955: 14) Görüldüğü üzere bu rivayette birinci cümledeki مَا edatı, soru ismi olarak, ikinci cümledeki مَا edatı ise taaccub ismi olarak kullanılmıştır. Edatın hangi görevde kullanılacağına bilinmesi, hem cümledeki diğer kelimelerin irabına hem de cümlenin anlamına etki etmektedir.

Arapçada farklı görev ve anlamlarda kullanılan birçok edat vardır. Bütün edatların ele alınması, kuşkusuz ki bir makalenin hacmini aşacak niteliktedir. Bunun yerine Arapçada farklı görev ve anlamlarda kullanılan edatlardan en yaygın olduğu düşünülen edatların ele alınması tercih edilmiştir.

1. Mâ (مَا) Edatı

مَا edatı; isim ve harf olmak üzere farklı görev ve anlamlarda kullanılmaktadır: (Râcihî, 2010: 14-16; Rummânî, 2005: 59-63)

1.1 Nefî Harfi

مَا edatı hem mazi fiili hem de muzari fiili nefyetmek için kullanılmaktadır. (Akdağ, t.y.: 123)

مَا أَتَى خَالِدٌ (Halit gelmedi.)

مَا يَأْتِي خَالِدٌ (Halit gelmiyor.)

1.2. نَيْسٍ anlamında Nefî Harfi

مَا edatı, نَيْسٍ anlamında kullanıldığında نَيْسٍ gibi ismini merfu, haberini mansub yapar: (Meylânî, 2012: 66) مَا الرَّجُلُ غَنِيًّا (Adam zengin değildir.)

1.3. Kâffe (كَافٍ) Harfi

مَا edatı, kendisinden önceki kelimenin amelini iptal ettiğinde حَرَفَتْ كَافًا olarak isimlendirilir: إِنَّمَا مُحَمَّدٌ رَسُولٌ (Kuşkusuz Muhammed, peygamberdir.) Görüldüğü üzere bu örnekte isim cümlesinin başına ismini mansûb, haberini ise merfû yapan إِنَّ harfi gelmesine rağmen, مَا harfi, إِنَّ harfinin amelini iptal ederek محمد lafzını mansûb olmaktan çıkarıp aslî hükmüne döndürmüştür. محمد lafzının aslî hükmü ise mübteda merfû olmasıdır.

1.4. Zâid Harf

مَا edatı bazen zâid olarak gelebilmektedir. Bu durumda kendisinden önce, amel eden bir âmil varsa, âmilin ameline etki etmez. Örneğin فَيَمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ (Âl-i İmrân, 3/159) âyetinde مَا harfi, câr ile mecrûr arasına girmiş fakat harf-i cerrin ameline etki etmemiştir.

1.5. İsm-i Mevsûl

ما edatının ism-i mevsûl olarak kullanıldığı görülmektedir. (Hâşimî, 2011: 98) Örnek:

...مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...“Göklerdeki ve yerdeki her şey, Allah'ı tespih eder.” (Cum'a, 62/1)

1.6. Soru İsmi (Edatı)

ما edatı, ismu'l-istifhâm (soru ismi/edatı) olarak kullanılabilir. (Çörtü, 2008: 233) ما edatı, soru ismi olduğunda ya ref' mahallinde mübteda ya da nasb mahallinde mef'ûlün bih olur. (Râcihî, 2010: 14-15) مَا اسْمُكَ؟ (adın ne?) örneğinde ref' mahallinde mübteda, مَا شَرِبْتَ الْيَوْمَ؟ (bugün ne içtin?) örneğinde ise nasb mahallinde mef'ûlün bih olmuştur.

1.7. Taaccub İsmi

ما edatı, beğenme ve şaşırma gibi duyguları ifade eden taaccub üslubunda, taaccub ismi olarak kullanılabilir. (Da'kûr, 1998: 171) Örnek: مَا أَجْمَلَ السَّمَاءَ! (ne güzel hava/gökyüzü).

1.8. Şart Edatı

ما edatının şart edatı olarak da kullanıldığı görülmektedir. (Rummânî, 2005: 59; Şen, 2016: 230) Örneğin مَا تَصْنَعُ أَصْنَعُ (sen ne yaparsan ben de onu yaparım) cümlesinde ما edatı, şart edatı olarak kullanılmıştır.

1.9. Masdar Harfi

ما edatı, fiil ile birlikte kullanılıp masdar görevini yerine getirebilir. (İbn Cinnî, t.y.: 193) Bu masdar türüne, masdar-ı müevvel denir. (Çörtü, 2008: 166-67) Örneğin مَا فُئْتِ يُعْجِبُنِي مَا فُئْتِ (duruşun hoşuma gidiyor) cümlesinde مَا فُئْتِ ifadesi مَا فُئْتِ anlamına gelmektedir.

1.10. Nekiralık Bildiren Edat

ما edatı, nekira bir isimden sonra gelebilir. Bu durumda ما edatı, nekira ismin sıfatı olur (Ğalâyînî, 1993: 3/223) ve nekiralığı pekiştirme görevini yerine getirir. Örnek: رَأَيْتُ رَجُلًا مَا (herhangi bir adam gördüm).

2. Lâ (لَا) Edatı

2.1. Fiilin Anlamını Olumsuz Yapan لَا النَّافِيَةَ (لا)

لا edatı mazi ve muzari fiilin anlamını olumsuz yapmak üzere kullanılır. (Sevinç, 2011: 251-52; Yaqoob, 2018: 211)

لا يَذْهَبُ (gitmiyor/ gitmez/ gitmemektedir).

لا edatının mazi fiilin nefyinde kullanılabilmesi için ya tekrar etmesi ya da kendisinden önce başka bir nefi edatının kullanılması gerekir. (Çörtü, 2014: 119)

لا كَتَبَ وَلا قَرَأَ (Ne okudu ne de yazdı).

لا edatı, mazi fiille birlikte bazen menfi dua edatı olarak da kullanılmaktadır. (Çörtü, 2012: 299)

لا قَدَّرَ اللهُ (Allah göstermesin).

2.2. Nehyeden لا النَّاهِيَةُ

لا edatı, bir eylemin yapılmaması isteğini ifade etmek üzere kullanılabilir. (Sâmerrâî, 2000: 4/5) لا تُحْزَنُ (Üzülme).

2.3. Genel Olumsuzluk Bildiren لا النَّافِيَةُ لِلْجِنْسِ

لا edatı, bir türün bütün varlık, birey, mensup veya unsurlarının yapı bakımından olumsuz olduğunu ifade etmede kullanılabilir. Bu durumda إِنَّ ve benzerleri gibi ismini nasb, haberini ise ref' eder. (Râcihî, 2010: 186) Cinsi nefyeden لا edatının haberi genellikle mahzûf olur. (Akdağ, 1989: 364) لا طَالِبٍ فِي الصَّفِّ (Sınıfta hiçbir öğrenci yok).

2.4. Gibi Amel Eden لا نَيْسٍ

لا edatı, لا نَيْسٍ gibi amel edebilmektedir. Bu durumda ismini ref', haberini nasb eder. (Râcihî, 2010: 152) لا خَيْرٌ ضَائِعًا (Hiçbir iyilik boşa gitmez).

2.5. Atıf Edatı Olan لا

لا edatı, atıf harfi olarak kullanılabilir. (Çörtü, 2008: 407) Bu durumda kendisinden önce gelen ve yapı bakımından olumlu olan cümleyi yapı bakımından olumsuzla çevirir. جاءَ رَجُلٌ لا امْرَأَةً (Bir adam geldi, kadın değil).

2.6. Zâid Olan لا

لا edatı lafız veya anlam bakımından zâid olabilmektedir. Örneğin جَنَّتٌ بِلا زَادٍ (azıksız geldim) cümlesinde lafız bakımından zâiddir, anlam bakımından değil. (Murâdî, 1992: 300) Zâid olan لا, nefî anlamını pekiştirmek için gelebilir. (Râcihî, 2010: 446) لَمْ يَخْضُرْ خَالِدٌ وَلَا عَلِيٌّ (Ne Hâlid ne de Ali geldi).

3. Lam (ل) Edatı

ل edatı fethalı ve kesralı olarak farklı görev ve anlamlarda kullanılabilir. Fethalı olduğunda amel etmez. (Rummânî, 2005: 26) ل edatı, amel eden ve amel etmeyen olmak üzere iki ana kısma ayrılır. Amel edenleri ise cezme ve cer eder. (Murâdî, 1992: 95) Farklı anlam ve görevlerde kullanılan ل edatının başlıcaları şunlardır:

3.1. Cer Eden لEdatı

Birçok anlamda kullanılabilir.

3.1.1. İhtisas Anlamı

Aitlik anlamı bildirir. (Şimşek, 2000: 346) الْجَنَّةُ لِلْمُؤْمِنِينَ (Cennet, inananlarındır).

3.1.2. İstihkak Anlamı

“Bu anlam, lâm’ın bir anlam ile zât arasında bulunması durumunda ortaya çıkmaktadır.” (Şimşek, 2000: 345) الْحَمْدُ لِلَّهِ (Hamd, Allah’a mahsustur).

3.1.3. Sahiplik Anlamı

Sahip olma anlamı bildirir. (Şen, 2016: 209) السَّيَّارَةُ لِحَالِدٍ (Araba, Halit’indir).

3.1.4. Temlik Anlamı

Birine bir şey verme, kazandırma anlamı bildirir. وَهَبْتُ لِعَلِيٍّ كِتَابًا (Ali’ye bir kitap verdim).

3.1.5. Şibhu Temlik Anlamı

Temlik anlamından farkı, bir şeyin sahibi yapma anlamına gelmemesidir. جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَرْوَاجًا “Allah, size kendi cinsinizden eşler var etti.” (Nahl, 16/72)

3.1.6 Gerekeç Anlamı (لَامُ التَّغْلِيلِ)

Gereke anlamı bildirir. (Zerkeşî, t.y.: 4/340) ... لِإِيْلَافِ قُرَيْشٍ "Kureyş'i ısındırıp alıstırdığı için..." (Kureyş, 106/1) يَجْتَهُدُ الطَّالِبُ لِيَنْجَحَ (Öğrenci, başarılı olmak için çalışıyor).

3.1.7. Tebyîn Anlamı

Lâmu't-tebyîn olarak da bilinir. Fiil isimleri ve masdarlardan sonra gelir. ... هَيِّتْ لَكَ "Haydi gelsene..." (Yûsuf, 12/23)

... وَلَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ ... "Mü'minlerin Allah'a olan sevgisi daha güçlü bir sevgidir." (Bakara, 2/165)

3.1.8. Sonuç Anlamı

Lâmu's-sayrûre, lâmu'l-âkibe ve lâmu'l-meâl adıyla da bilinir. (Murâdî, 1992: 98) ل harfinden sonra gelen, harften önce gelenin sonucu olur.

لِدُوا لِلْمَوْتِ وَأَنْتُمْ لِلْخَرَابِ

أَفَكُلُّكُمْ يَصِيرُ إِلَى تَبَابٍ

(Öleceksiniz bir gün, doğun; yok olacak bir gün, yapın

Neticede hepiniz yok olmaya doğru gidiyorsunuz.)

3.1.9. Beğenme ve Şaşırma Anlamı

! يَا لَلْجَوِّ (Ne güzel hava, havaya bak!)

3.1.10. في Anlamı

ل harfi, başka harflerin anlamına gelebilecek şekilde de kullanılabilir. Bunlardan biri de في anlamında kullanılmasıdır. (Suyûtî, 1974: 2/266) وَتَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ "Kıyamet günü için adalet terazileri kuracağız." (Enbiyâ, 21/47)

3.1.11. إلى Anlamı

ل harfi يُنَادِي لِإِيمَانٍ "İmana çağırır" (Âl-i İmrân, 3/193) ayetinde olduğu gibi إلى anlamında kullanılabilir. (Rummânî, 2005: 28)

3.1.12. عَنْ Anlamı

¹ Bkz. (Ebû'l-Atâhiye 1406/1986:46)

ل harfi *“İnkâr edenler, inananlar için dediler”* (Ahkâf, 46/11) ayetinde olduğu gibi عن anlamına gelebilir. (Murâdî, 1992: 99)

3.1.13. على Anlamı

ل harfi *“lânet onlara, yurdun kötüsü (cehennem) de onlaradır”* (Ra’d, 13/25) ayetinde olduğu gibi على anlamında kullanılabilir. (Rummânî, 2005: 30)

3.1.14. عند Anlamı

ل harfi *“güneşin zevalinden (öğle vaktinde Batı’ya kaymasından) gecenin karanlığına kadar (belli vakitlerde) namazı kıl”* (İsrâ, 17/78) ayetinde olduğu gibi عند anlamına gelebilir. (Zerkeşi, t.y.: 4/342)

3.1.15. من Anlamı

ل harfi, من anlamında kullanılabilir.

لَنَا الْفَضْلُ فِي الدُّنْيَا وَأَنْفَكَ رَاعِمٌ وَنَحْنُ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَفْضَلُ

(Dünyada sen zelilken biz erdemliyiz

ve biz kıyamette de sizden üstünüz.)

ل harfi, من anlamında kullanılmıştır. ifadesindeki وَنَحْنُ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ أَفْضَلُ (Murâdî, 1992: 102)

3.1.16. İstiğâse’de Kullanılan ل

İstiğâse, yardım istemek veya yardıma çağırmak anlamına gelir. Aslında bir tür münâdâ’dır. Fiili hezfedilen mef’ûlün bihtir. Hazfedilen fiil أَسْتَعِيْثُ، أَدْعُو veya أَنْادِي olarak takdir edilir. (Çörtü, 2008: 346)

ل harfi, istiğâse üslubunda müsteğâs’ın başında fethalı olarak; müsteğâs leh’in başında ise kesralı olarak bulunur. (Murâdî, 1992: 103-4) يَا لِلنَّاسِ لِلْعَرِيْقِ (İnsanlar! Boğulan kişinin yardımına koşun.)

3.2. Nasb Eden ل Edatı

² Bkz. (Cerir b. Atiyye 1986:367)

3.2.1. Lâmu't-Ta'lîl (لَامُ التَّغْلِيلِ)

Muzari fiilden önce gelip fiili nasb eder. Gerekçe anlamı bildirdiği için dil kitaplarında genellikle lâmu't-ta'lîl (gerekçe lâmu) şeklinde zikredilmiştir. Muzari fiili ne şekilde nasb ettiğine dair Basra dil ekolü ile Kûfe dil ekolü arasında ihtilaf söz konusudur. Basra dil ekolüne göre lam harfi ile muzari fiil arasında zikredilmeyen bir nasb harfi vardır ki bu da أَنْ harfidir. Kûfe dil ekolüne göre ise lam harfi, doğrudan muzari fiili nasb etmektedir. (Çavdar, 2015: 67-69) Her iki duruma göre de gerekçe anlamı ifade eden lam harfinden sonra gelen muzari fiilin mansub olduğu aşikârdır.

أَتَعَلَّمَ اللُّغَةَ الْعَرَبِيَّةَ لِأَقْنَمِ الْفُرَّانِ "Kur'ân'ı anlamak için Arapça öğreniyorum."

أَسْعِدُ النَّاسَ لِأَسْعَدَ "Mutlu olmak için insanları mutlu ediyorum."

3.2.2. Lâmu'l-Cuhûd (لَامُ الْجُحُودِ)

Cuhûd, sözlükte *inkâr etmek* anlamına gelir. (İbn Manzûr, 1993: 3/106) Nefiy üslubunda kullanıldığı için bu ismi almıştır.

Nefiy anlamını pekiştirmede لَمْ يَكُنْ ve مَا كَانَ ifadelerinden sonra kullanılır. Lâmu'l-cuhûd ve lâmu'n-nefy olarak da bilinir. (İbn Hişâm, 1985: 278)

لَمْ يَكُنِ اللهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ "Allah onları bağışlayacak değildir." (Nisâ, 4/168)

3.3. Cezmeden ل Edatı

Cezmeden tek bir ل edatı bulunmaktadır, o da lâmu'l-emr'dir. Cezmeden lâm, muhataptan mevki ve mertebeye yüksek bir kişiden gelirse lâmu'l-emr (لام الأمر) olarak isimlendirilir: لِيَكْتُبَ الطَّالِبُ وَاجِبَهُ (öğrenci ödevini yazsın). Muhataptan mevki ve mertebeye düşük birinden gelirse lâmu'd-duâ (لام الدعاء) olarak isimlendirilir: لِيَتَقَبَلَ اللهُ مِنْ أَعْمَالِكَ الصَّالِحَةِ (Allah, sâlih amellerini kabul etsin). Mevki ve mertebeye bakımından muhatapla eşit derecede birinden gelirse lâmu'l-iltimâs (لام الالتماس) olarak isimlendirilir: (Murâdî, 1992: 110) لِنُدْهَبَ يَا صَدِيقِي إِلَى السُّوقِ (Haydi arkadaşım, çarşıya gidelim).

3.4 Amel Etmeyen ل Edatı

Amel etmeyen lâm edatı, kendisinden sonraki kelimeye i'râb bakımından etki etmeyen lâm edatıdır.

3.4.1. Lâmu'l-İbtidâ (لَامُ الْإِبْتِدَاءِ)

Mübtedanın başına gelen lâmu'l-ibtidâ, mübtedanın i'râbına etki etmez, fakat isim cümlesinin anlamını pekiştirir: (Çörtü, 2008: 259)

لِلْعِلْمِ أَفْضَلُ مِنَ الْجَهْلِ (İlim cehaletten daha iyidir).

3.4.2. Muzahleka Lâmu (الَلَامُ الْمَزْحَلَةُ)

لِ'nin haberinin önüne gelen fethalı lâm harfidir. Lâmu'l-ibtidâ gibi, kendisinden sonra gelen kelimenin irabına etki etmez. Lâmu't-tevkîd (لام التوكيد) olarak da isimlendirilir. (Çavdar, 2015: 82; Da'kûr, 1998: 208; Murâdî, 1992: 128)

لِ'نَ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ "İnsan gerçekten Rabbine karşı pek nankördür." ('Âdiyât, 100/6)

3.4.3. Fârika Lâmu (الَلَامُ الْفَارِقَةُ)

İsim cümlesinin başına gelen لِ'nin şeddesiz hali olan ve in el-muhaffefe (إِنّ المخففة) olarak isimlendirilen لْ harfinin başına gelen lâm harfi, el-lâmu'l-fârika olarak isimlendirilir. Fârika lâmu, kendisinden sonra gelen kelimenin irabına etki etmez: (İbn Hişâm, 2010: 167)

لِ'نَ خَالِدٌ لَعْنِيٌّ (Hâlid, kuşkusuz ki zengindir.) Bu örnekteki لِ' edatı, nasb eden لْ edatının hafifletilmiş halidir. Eğer لِ' yerine لْ olsaydı, bu durumda kendisinden sonra gelen isim خَالِدٌ şeklinde merfû' değil, خَالِدًا şeklinde mansûb olurdu.

3.4.5. Cevap Lâmu (الَلَامُ الْجَوَابِيَّةُ)

لَوْ ile لَوْ edatlarının ve kasemin cevabında bulunan, kendisinden sonraki kelimenin irabına etki etmeyen ama cevap cümlesinin anlamını pekiştiren fethalı lâm harfidir: (Çavdar, 2015: 90; Murâdî, 1992: 134)

لَوْ وَاللَّهِ لَعَلِّي كَرِيمٌ (Vallahi, Ali cömerttir.)

لَوْ رَاجَعْتَ دُرُوسَكَ لَنَجَحْتَ فِي الْإِحْتِبَارِ (Derslerine çalışsaydın, sınavda başarılı olurdu.)

لَوْ لَا الطَّيِّبُ لَمَاتِ الْمَرِيضُ (Doktor olmasaydı, hasta ölürdü.)

3.4.6. Muvattie Lâmu (الَلَامُ الْمُوَطَّئَةُ)

Şart edatlarının başına gelen lâm harfidir. Genellikle **إِنْ** şart edatının başına gelir. Yemin ifadesiyle birlikte de kullanılır. Muvattie lâmı, cümlede zikredilebileceği gibi hazfi de caizdir: (Çavdar, 2015: 94-96; Murâdî, 1992: 136-37)

وَاللّٰهِ لَئِنْ اَكْرَمْتَنِيْ لِاَكْرَمْتُنْكَ (Vallahi, bana cömertlikte bulunursan ben de sana cömertlikte bulunurum.)

Bazen muvattie lâmı ve kasef ifadesinin her ikisi de hazfedilebilir: (Murâdî, 1992: 136)

“وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ” *Eğer bizi bağışlamaz ve bize acımasan mutlaka ziyan edenlerden oluruz.* (A'râf, 7/23)

4. Men (مَنْ) Edatı

Yaptığımız araştırmada **مَنْ** edatının soru ismi, şart edatı ve ism-i mevsûl olmak üzere üç farklı görev ve anlamda kullanıldığını tespit ettik.

4.1. Soru İsmi

مَنْ edatı, soru ismi olarak kullanıldığında cümledeki yerine göre mahallen merfu, mansub ve mecrur olur. (Râcihî, 2010: 72) **مَنْ** edatı mebni olduğundan irabı mahallen olur.

مَنْ edatından sonra isim cümlesi veya şibh-i cümle gelirse, **مَنْ** mübteda olup mahallen merfu olur:

مَنْ مَوْلَا فَاثُهُ كَثِيْرَةٌ؟ (Kimin eserleri çoktur?)

مَنْ فِي السِّيَّارَةِ؟ (Arabadaki kim?)

مَنْ edatından sonra fiil cümlesi gelirse, **مَنْ** ya mübteda olup mahallen merfu olur ya da mefulün bih olup mahallen mansub olur:

مَنْ سَقَى الْاَشْجَارَ؟ (Ağaçları kim suladı?) Ref mahallinde mübteda.

مَنْ رَأَيْتَ اَمْسِ؟ (Dün kimi gördün?) Nasb mahallinde mefulün bih.

مَنْ edatından sonra isim gelirse, **مَنْ** edatı haber-i mukaddem olup mahallen merfu olur:

مَنْ الْمَوْلُفُ؟ (Yazar kim?)

مَنْ edatı muzafun ileyh olursa veya kendisinden önce harf-i cer gelirse, mahallen mecrur olur:

أَخُو مَنْ هَذَا؟ (Bu, kimin kardeşi?)

لِمَنْ هَذَا الْقَلَمُ؟ (Bu kalem kimin?)

4.2. İsm-i Mevsûl

مَنْ, müşterek ism-i mevsullerden olup âkiler için kullanılır. Çekimi yoktur. Müfred, tesniye, cemi', müzekker ve müennes için ortak kullanılır. (Hâşimî, 2011: 98) Cümledeki yerine göre mahallen merfu, mansub veya mecrur olur. (Râcihî, 2010: 64-65)

Mahallen merfu: أَتَى مَنْ نَجَحَ (Başarılı olan geldi.)

Mahallen mansub: رَأَيْتُ مَنْ نَجَحَ (Başarılı olanı gördüm.)

Mahallen mecrur: سَلَّمْتُ عَلَى مَنْ نَجَحَ (Başarılı olana selam verdim.)

4.3. Şart Edatı (İsmi)

Şart ismi olarak âkiler için kullanılan مَنْ, mebnî olup cümledeki yerine göre mahallen merfu, mansub veya mecrur olur: (Râcihî, 2010: 81-82)

Mahallen merfu: مَنْ يَقْرَأُ يَفْهَمُ (Okuyan anlar.)

Mahallen mansub: مَنْ تُسَاعِدُ أُسَاعِدُهُ (Kime yardım edersen ona yardım ederim.)

Mahallen mecrur: عَلَى مَنْ تُسَلِّمُ أُسَلِّمُ عَلَيْهِ (Kime selam verirsen ona selam veririm.)

5. Hatte (حَتَّى) Edatı

حتى edatı, harf-i cer, atıf harfi, ibtidâ harfi ve nasb edatı olmak üzere 4 farklı görev ve anlamda kullanılmaktadır. (Çörtü, 2008: 439; Hacibekiroğlu, 2015: 123-25)

5.1. Harf-i Cer

Harf-i cer olarak kullanılan حتى, genellikle zaman ve mekân bakımından -e kadar anlamına gelir. (Çörtü, 2012: 252)

رَجَعْتُ دُرُوسِي حَتَّى الصَّبَاحِ (Sabaha kadar ders çalıştım.)

مَشَى الطَّالِبُ حَتَّى المَكْتَبَةِ (Öğrenci, kütüphaneye kadar yürüdü.)

5.2. Atıf Harfi

حتى, atf-1 nesakta atıf harfi olarak kullanılan bir harftir. Atıf harfi olarak kullanıldığında *-e kadar* anlamının yanında hükümde ortaklık bildirir: (Râcihi, 2010: 444)

أَكَلْتُ السَّمَكَةَ حَتَّى ذُبْلَهَا (Kuyruğuna varıncaya kadar/kuyruğu da dahil balığı yedim.)

أَلْوَالِدُ يُحِبُّ ابْنَهُ حَتَّى أَخْطَاءَهُ (Baba, yanlışılarıyla birlikte oğlunu seviyor.)

5.3. Nasb Edatı

حتى, gizli bir أن edatıyla birlikte muzari fiili nasb eder. كَيْ/لَكَيْ ve إِلَى anlamlarında kullanılır. إِلَى anlamında kullanıldığında *-e kadar* anlamına; كَيْ/لَكَيْ anlamında kullanıldığında ise *için, sebebiyle, dolayısıyla, -sın diye, -mek için* anlamına gelir. (Çörtü, 2008: 359; 2012: 252)

إِلَى anlamında kullanımına örnek: يَأْكُلُ الطَّعَامَ حَتَّى يَشْبَعِ (Doyuncaya kadar yemek yiyor.)

كَيْ/لَكَيْ anlamında kullanımına örnek: يَتَكَلَّمُ المُدْرَسُ ببطءٍ حَتَّى يَفْهَمَ الطُّلَابُ (Öğretmen, öğrenciler anlasın diye yavaş konuşuyor.)

5.4. Başlangıç Harfi (حَتَّى الْإِبْتِدَائِيَّةُ)

İsim cümlesinin ve fiil cümlesinin başına gelir. Kendisinden sonra gelen cümle, isti'nafiye cümlesi olur. Kendisinden sonra gelen cümlelerin irabına etki etmez. (Çörtü, 2012: 253; Murâdî, 1992: 551-52)

فَوَائِدُ الكُتُبِ لَا تُحْصَى حَتَّى وَجُودُهَا زِينَةٌ فِي البَيْتِ (Kitapların faydası saymakla bitmez, öyle ki varlığı da eve güzellik katar.)

6. Vâv (و) Edatı

Vâv edatı; atıf harfi, kasem harfi, isti'nâfiyye harfi, vâvu'l-hâliyye, musâhaba harfi, i'tirâdiyye vâvı ve rubbe vâvı olmak üzere yedi farklı anlam ve görevde kullanılmaktadır. (Çörtü, 2008: 125; Şimşek, 2000: 378-79)

6.1. Atıf Harfi

Vâv harfi, atıf harfi olarak kullanıldığında mutlak müşareket bildirir. Yani zamansal veya başka açıdan sıralama anlamı ifade etmez. (Râcihî, 2010: 443) Örneğin أَتَى عَلِيٌّ وَخَالِدٌ (Ali ve Halit geldi) cümlesinde her ne kadar علي ismi خالد isminden önce zikredilmiş olsa da atıf harfinin vâv olmasından dolayı, Ali'nin Halit'ten önce veya sonra geldiği anlamı çıkarılamaz.

6.2. Kasem Harfi

Vâv harfi, kasem harfi olarak kullanıldığında kendisinden sonra gelen ismi mecrur yapar. Kasem vâvı, isimlerin başına gelir, zamirlerin başına gelmez. (Çörtü, 2012: 254-55)

وَلِلّٰهِ لَقَدْ نَجَّحَ الطَّالِبُ الْمُجْتَهِدُ (Yemin olsun ki çalışkan öğrenci başarılı oldu).

6.3. Vâvu'l-Hâliyye

Hâl, cümle olarak geldiğinde hâl cümlesinin başında bulunan vâv harfi, vâvu'l-hâliyye (واو الحالّية) olarak isimlendirilir. Genellikle hâl'in isim cümlesi olması durumunda gelir. (Çörtü, 2008: 313) Hâl, cümle olarak geldiğinde hâl ile sâhibu'l-hâl'i birbirine bağlayan bir bağlacın olması gerekir. Hâl ile sahibini birbirine bağlayan bağlaç, isim cümlesinde genellikle vâv harfi, fiil cümlesinde ise vâv harfi de olmakla birlikte genellikle zamir olur: (Râcihî, 2010: 293)

عَادَ الْعَامِلُ إِلَى الْبَيْتِ وَهُوَ مُتْعَبٌ (İşçi eve yorgun olarak döndü)

رَأَيْتُ الطَّالِبَ يَخْرُجُ مِنَ الْمَكْتَبَةِ (Öğrenciyi kütüphaneden çıkarken gördüm).

6.4. Musâhaba Harfi

Mefulün maah'tan önce gelen, vâvu'l-musâhaba (واو المصاحبة) veya vâvu'l-ma'iyye (واو المعية) olarak isimlendirilen harftir: (Çörtü, 2008: 310-12; Hâşimî, 2011: 198-200; Râcihî, 2010: 280-83)

سِرْتُ وَالنَّهْرَ (Nehir boyunca yürüdüm).

6.5. İsti'nafiyye Harfi

Vâvu'l-isti'nâf (واو الاستئناف) veya vâvu'l-ibtidâ' (واو الابتداء) olarak isimlendirilir. Vâv'dan sonraki cümlelerin, vâv'dan önceki cümleyle anlam ve irab bakımından bir ilgisi yoktur: (Murâdî, 1992: 163)

“Her birinize bir ecel tayin etmiştir. (Kıyametin kopması için) belirlenmiş bir ecel de O'nun katındadır.” (En'âm, 6/2)

6.6. İ'tirâdiyye Harfi

Ara cümle veya parantez arası cümle olarak isimlendirebileceğimiz i'tirâdiyye cümlesinin (الجملة الاعتراضية) başında gelen vâv harfidir: (Çörtü, 2008: 456)

هُؤُلَاءِ – وَاللَّهُ أَعْلَمُ – أَنَّاسٌ طَيِّبُونَ (Bunlar – Allah bilir – iyi insanlardır.)

6.7. Rubbe Vâvı

Hazfedilen rubbe (رُبِّ) harfinin yerine gelen ve kendisinden sonraki ismi mecurur yapan harftir: (Çörtü, 2008: 456)

وَقَرِيَّةٍ لَيْسَ فِيهَا مَدْرَسَةٌ (Nice köyler var ki, oralarda okul yoktur/ Nice okul bulunmayan köy vardır.)

7. Nahve (نَحْوُ) Edatı

Nahve edatının *yaklaşık, -e doğru, kadar, gibi, taraf, tür* gibi anlamları bulunmaktadır. Mekân zarfı olarak kullanıldığında mansub olur. Nahve edatının farklı anlamlardaki kullanımına şu şekilde örnekler verilebilir:

Yönelme anlamı: نَحَوْتُ نَحْوَكِ (Sana doğru yöneldim).

Taraf, yan anlamı: سِرْتُ إِلَى نَحْوِ دَارِ فُلَانٍ (Falanın evinini yanına doğru yürüdüm).

Çeşit, tür anlamı: عِنْدِي ثَلَاثَةُ أَنْعَاءٍ مِنَ الطَّعَامِ (Üç çeşit yemeğim var).

Miktar, kadar anlamı: جَاءَ الْجَيْشُ وَهُمْ نَحْوُ أَلْفٍ (Bin kişilik bir ordu geldi).

Gibi, benzer anlamı: سَلَّمْتُ عَلَى رَجُلٍ نَحْوِكَ (Senin gibi/sana benzeyen bir adama selam verdim).

Kabile anlamı: نَظَرْتُ إِلَى نَحْوِ بَنِي تَمِيمٍ (Temîmoğulları kabilesine baktım). (Aktaş, 2020: 178; Meylânî, 2012: 6-8)

8. 'İnde (عِنْدَ) ve Ledâ (لَدَى) Edatları

عند ve لدى edatları hem zaman hem mekân zarfı olarak kullanılabilir. (Râcihî, 2010: 275-77) Mekân zarfı olarak kullanıldıklarında *yanında, nezdinde, katında, vardır, -de* gibi anlamlara gelirken; zaman zarfı olarak kullanıldıklarında *esnasında, sırasında, -iken* gibi anlamlara gelir: (Çörtü, 2012: 186-191)

Mekân zarfı olarak kullanımına örnek: رَأَيْتُهُ عِنْدَ لَدَى الْبَابِ (Onu kapının yanında gördüm).

Zaman zarfı olarak kullanımına örnek: وَصَلْتُ إِلَى أَنْفَرَةَ عِنْدَ لَدَى غُرُوبِ الشَّمْسِ (Güneş batarken Ankara'ya ulaştım).

-de, -da anlamında kullanımına örnek: مَا أَعْرَاضُ الْإِكْتِنَابِ عِنْدَ لَدَى الْأَطْفَالِ؟ (Çocuklarda depresyon belirtileri nelerdir?)

عند ve لدى, başa geçen haber olduklarında *vardır* anlamına gelir: (Çörtü, 2012: 188)

عِنْدِي / لَدَيْ قَلَمٍ (Benim bir kalemim var).

عند'nin önüne مِنْ harfi ceri gelebilirken لدى'nin önüne gelemmez: (Çörtü, 2012: 187)

“فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَارَكَةٌ طَيِّبَةٌ” *Evlere girdiğiniz zaman birbirinize, Allah katından mübarek ve hoş bir esenlik dileği olarak, selâm verin.* (Nûr, 24/61)

9. Kem (كَمْ) Edatı

Kem edatının, kem-i istifhâmiye (كم الاستفهامية) ve kem-i haberiye (كم الخبرية) olmak üzere iki türlü kullanımı vardır. Kem-i istifhâmiye, soru cümlelerinde kullanılır ve *ne kadar, kaç* gibi anlamlara gelir. Kem-i haberiye ise çokluktan kinaye olarak *nice, ne kadar da (çok)* gibi anlamlara gelir. Kem-i istifhâmiye'nin temyizi genellikle müfred mansub olurken, kendisinden önce بgibi bir harfi cerrin gelmesi durumunda temyizinin muzafun ileyh olarak mecrur geldiği de olur. Kem-i haberiye'nin temyizi ise genellikle müfred mecrur gelirken, çoğul mecrur geldiği durumlar da olabilir: (Çörtü, 2012: 321-22; Râcihî, 2010: 467-69)

Kem-i İstifhâmiye: كَمْ طَالِبًا فِي الصَّفِّ؟ (Sınıfta kaç öğrenci var?)

Kem-i Haberiye: كَمْ رَوَايَةٍ قَرَأْتُ! (Ne romanlar okudum!)

Sonuç

Arap dilinde kabul gören genel kanaate göre kelime; isim, fiil ve harf olmak üzere üçe ayrılır. Harf, kendi başına bir anlama delalet etmeyen, ancak isim ve fiil ile birlikte kullanıldığında delaleti ortaya çıkan bir kelime türüdür. Bu noktadan hareketle harfin, anlam yüklü değil, görev yüklü bir kelime olduğu sonucuna ulaşılabilir. Yakın döneme kadar kelime için kabul gören taksimden farklı olarak bazı Arap dilbilimciler, kelime için edat, zarf, sıfat ve zamir gibi farklı türlerin de söz konusu olduğunu dile getirmişlerdir. Bu çalışmada, edatların görev yüklü kelime türü olduğu, kullanıldığı yere ve anlama göre isim veya harf kabul edildiği noktasından hareketle, Arapçada edatların farklı görev ve anlamlarda kullanılabildiği tespit edilmiştir.

Bu çalışmanın kapsamı Arapçadaki bütün edatları ele alabilecek kadar geniş değil. Bundan dolayı edatlar içinde bazılarını seçmek zorunda kaldık. Çalışmaya konu edatların seçiminde, farklı görev ve anlamlarda kullanılan edatlardan en yaygın olduğunu düşündüklerimizi seçtik.

Bu çalışmada كَمْ olmak üzere 10 farklı edat ele alınmıştır. Yaptığımız araştırmalarda مَا edatının 10; لَا edatının 6; ل edatının 24; مِنْ edatının 3; حَتَّى edatının 4; وَ edatının 7; نَحْوُ edatının 6; عِنْدَ ve لَدَى edatlarının 4; كَمْ edatının ise 2 farklı görev ve anlamda kullanıldığı sonucuna ulaşılmıştır.

Diğer dillerde olduğu gibi Arapçada da cümleler, tek yüklemlilerden ibaret değildir. Birden fazla yüklemi bulunan bileşik cümlelerde yan cümleyi ana cümleye bağlamada edatlardan da yararlanır. Bu açıdan bakıldığında, edatların dilde işlevsel bir görev üstlendiği görülecektir. Edatların farklı görev ve anlamlarıyla birlikte bilinmesinin, mesajın muhataba doğru bir şekilde iletilmesi ve muhatabın da mesajı doğru bir şekilde algılamasında zorunlu olduğu sonucuna ulaşılabilir.

Kaynakça

Akdağ, Hasan. (1989). *Arap Dili Dil Bilgisi*. Konya: Tekin Kitabevi.

- Aktaş, Osman. (2020). "Arap Nahiv İlminin Temelleri ve İlk Nahiv Bilginleri". ss. 177-200. *İslami İlimlerin Doğuşu ve İlk Tartışmalar*, editör M. Özdemir ve M. Samar. Ankara: Fecr Yayınları.
- Cerîr b. Atiyye. (1986). *Dîvânu Cerîr*. Beyrut: Dâru Beyrut.
- Çavdar, Emre. (2015). "Arap Dili'nde 'Lâm', 'Lâ', 'Mâ' Edatları ve Kur'ân-ı Kerim'deki Kullanımları". Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya.
- Çörtü, Mustafa Meral. (2008). *Sarf-Nahiv Edatlar*. 8. bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Çörtü, Mustafa Meral. (2012). *Arapça Cümle Kuruluşu ve Tercüme Tekniği*. 8. bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Çörtü, Mustafa Meral. (2014). *Arapça Dilbilgisi Sarf*. 20. bs. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Da'kûr, Nedîm Hüseyin. (1998). *el-Kavâ'idu't-tatbîkiyye fi'l-luğati'l-'Arabiyye*. 2. bs. Beyrut: Muessesetu Bahsûn.
- Ebû'l-'Atâhiye, İsmail b. el-Kasım. (1986). *Dîvânu Ebû'l-'Atâhiye*. Beyrut: Dâru Beyrut.
- Ğalâyîni, Mustafa b. Muhammed Selîm. (1993). *Câmi'u'd-durûsi'l-'arabiyye*. 28. bs. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye.
- Hacibekiroğlu, Abdullah. (2015). "Arap Dilinde Edatların Metinde Kurduğu Anlamsal İlişkiler". Doktora Tezi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara.
- Hacibekiroğlu, Abdullah. (2015). "Arap Dilinde Edatların Yapı ve Fonksiyonu". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14(28):129-40. doi: 10.14395/hititilahiyat.526164.
- Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, çev. (2011). *Kurân-ı Kerîm Meâlî*. 12. bs. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Hâşimî, es-Seyyid Ahmed. (2011). *el-Kavâ'idu'l-esâsiyye li'l-luğati'l-'arabiyye*. 3. bs. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.

- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Os mân. t.y. *el-Luma' fi'l-'Arabiyye*. Kuveyt: Dâru'l-Kutubî's-Sekafiyye.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah. (2010). *Şerhu katri'n-nedâ ve belli's-sadâ*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullah b. Yûsuf b. Ahmed b. Abdillâh. (1985). *Muğnî'l-lebîb 'an kutubî'l-e'ârîb*. 6. bs. Dimeşk: Dâru'l-Fikr.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfiî. (1993). *Lisânü'l-'Arab*. 3. bs. Beyrut: Dâru Sâdir.
- Meylânî, Muhammed b. Abdurrahim. (2012). *Şerhu'l-muğnî*. İstanbul: Şifa Yayınevi.
- Murâdî, Hasan b. Kasım. (1992). *el-Cenâ ed-dânî fi hurûfi'l-me'ânî*. 1. bs. Beyrut: Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye.
- Râcihî, Abduh. (2010). *et-Tatbîku'n-nahvî*. 2. bs. Beyrut: Dâru'n-Nahdatî'l-'Arabiyye.
- Rummânî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsa. (2005). *Menâzili'l-hurûf*. 1. bs. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye.
- Sâmerrâî, Fâdıl Sâlih. (2000). *Me'ânî'n-nahv*. 1. bs. Ürdün: Dâru'l-Fikr.
- Sevinç, Resul. (2011). *Arapçada Cümle Yapısı*. 2. bs. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Sîrâfî, Ebû Saîd el-Hasan b. Abdullah. (1955). *Ahbâru'n-nahviyyîn el-Basriyyîn*. 1. bs. Kahire: Mektebetu Lisânî'l-'Arab.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celâluddîn. (1974). *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: el-Hey'etu'l-Mısriyye'l-Âmme li'l-Kitâb.
- Şen, Ahmet. (2016). "Ebu'l-'Abbâs el-Müberred'in el-Muktedab Adlı Eserinde Nahiv İlmine Ait Görüşleri". Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun.
- Şimşek, Mehmet Ali. (2000). "Arap Dilinde Çok Anlamlılık ve Karine İlişkisi". Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya.

Yaqoob, Luay Hatem. (2018). "Arapça'da 'Lâ' Edatının Çeşitleri: Bakara Suresi Örneği". *Diyanet İlmî Dergi* 54(3):209-24.

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. t.y. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru't-Turâs.



mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2021, s. 6: 71-88

**“Öteki” ve “Ötekilik” Bağlamında Osmanlı’nın Arnavut
Gayrimüslimlere Yaklaşım**

The Ottoman Approach to Albanian non-Muslims in the context of “Other”
and “Otherness”

İlir RRUGA

Doktor Öğretim Üyesi, Trakya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı
Assis. Prof. Dr., Trakya University Faculty of Theology
Department of History of Religions
Edirne / TURKEY
rrugailir@trakya.edu.tr / rrugailir@yahoo.com

ORCID: 0000-0003-4637-7340

DOI: 10.5281/zenodo.5506673

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 07 Haziran / June 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Eylül / September 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September 2021

Atf / Citation: RRUGA, İ. (2021). “Öteki” ve “Ötekilik” Bağlamında Osmanlı’nın Arnavut Gayrimüslimlere Yaklaşımı. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (Eylül 2021): 71-88.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Arnavutlar, Osmanlı Devleti için ayrı bir öneme sahiptir. Osmanlı Devleti hâkimiyeti altında bulunan gayrimüslimlere baktığımızda, Arnavutların dini bakımından Katolik ve Ortodoks mezhebine sahip Hıristiyanlardan oluşmakta olduğu görülmektedir. Osmanlı’dan önceki dönemde Katolik-Ortodoks mezhepleri arasındaki çekişmeler meydana gelmiş ise de; Osmanlı hâkimiyetiyle beraber bu tartışmaların sonlandığı söylenebilir. Osmanlı Devleti’nin hâkimiyeti altına girmeleri ile birlikte ilk olarak bu tartışmaların sonlandırılmış olduğu bir gerçektir. Osmanlı fethinden sonra Arnavutların yavaş ama devamlı bir şekilde İslâm dinini benimsedikleri bilinmektedir. Bu doğrultuda, Osmanlı’nın fethettiği topraklarda bulunan halklara önem vermesi ve insanların gönüllerini fethetme anlayışı konusunda topografik ve coğrafi olarak Arnavutluk, Osmanlı’nın yeni diyarları fethetmesi bakımından bir “üst model” olarak dikkat çekmektedir. Öyle görünüyor ki; bu durum, Osmanlı’nın bu bölgede beş yüzyıla yakın varlığını ve hâkimiyetini sürdürebilme imkânını sağlayan sebeplerin başında gelmektedir. Coğrafi konumu sebebiyle Arnavut bölgeleri tarih içerisinde değişik işgallere maruz kalmış ve büyük toplumsal alt-üst oluşumların/değişimlere maruz kalmıştır. Ancak bu coğrafyada kültürler ve medeniyetler adeta harmanlanmış olup, inançlar arasında bir birlik ruhunu oluşturmuş ve gerek kültürel gerekse teolojik açıdan çok önemli modellerin oluşmasını sağlamıştır. Osmanlı’nın ötekine olan yaklaşımının bir örneği olarak Arnavut gayrimüslimlere karşı yaklaşımını Osmanlıca ve Arnavutça kaynaklara dayanarak ele almak önem arz etmektedir. Dolayısıyla, Osmanlı’nın fetih anlayışını ve fethedilen topraklardaki çalışmaları ve gayrimüslimlere karşı yaklaşımı daha iyi anlaşılabilir.

Anahtar Kelimler: Öteki, Din, İslam, Hıristiyan, Arnavut, Osmanlı, Gayrimüslim.

Abstract

Albanians have a special importance for the Ottoman State. When we look at the non-Muslims under the rule of the Ottoman State, we can see that in terms of religion Albanians consist of Christians from Catholic and Orthodox sects. It is known that in the pre-Ottoman period the conflicts between Catholic-Orthodox caused tides among sects. It is a fact that these discussions

for the first time were terminated after they came under the rule of the Ottoman State. It is known that after the Ottoman conquest, Albanians slowly but steadily adopted the religion of Islam. In this direction, Albania topographically and geographically was regarded by the Ottoman in a place with high emphasis on the people in the lands conquered and the understanding of conquering the hearts, it draws attention as a "top model" in terms of Ottoman conquest of new lands. It seems that this situation is one of the main reasons that enabled the Ottomans rule and existence to continue in this region for nearly five centuries. Due to its geographical location, Albania have been subjected to various occupations and due to this it has remained at the center of large up and down formations throughout history. In this topography, where cultures and civilizations are blended, it gave the different social factors and beliefs living on it a horizon of unity and resurrection; thus leaving behind the examples of socio-cultural models and historical-theological experiences in history. It is important to bring to the world of science with an objective view of how this unity is reflected in the "otherness" approach from the center of "self" in the Ottoman approach to Albanian non-Muslims, based on local sources in Ottoman and Albanian. Therefore, in this way we can better understand, its approach towards non-Muslims in the Ottoman understanding of conquest and its work in the conquered lands.

Keywords: Other, Religion, Islam, Christianity, Albanian, Ottoman, Non-Muslim.

Giriş

“Öteki” kavramı, ben’in karşısında diğerini, “ötekileştirme” ise farklı adedilen özellikleri nedeniyle birilerinin sosyal ve kültürel hayattan dışlanmasını ve toplumsal yapıda birilerine yönelik ayrımcılığı ifade etmektedir¹. İnsanlık tarihinde ötekileştirmenin ilk komplosu ve örneği ilk insan Hz. Âdem’in oğullarından Kâbil’in Hâbil’e yönelik şiddet içerikli planı sayılır (Aydın, 2009, 9-10, 15, 20-21). Öteki ya da kendinden olmayan, farklı inanç, kültür ve geleneğe mensup olan insanla bu farklılıklarını sorun etmeden bir arada yaşamak en önemli sorunlardan bir tanesidir (Batuk, 2020, 1/193). Fark-

¹ Öteki ve öteleme ile ilgili geniş bilgi için bk. (Yavuz, 2006, 137-145; Yavuz, 2006, 118-119; Yavuz, 2009, 34-35, 37-38)

lılıklar her ne kadar bir zenginlik kabul ediliyor ise de maalesef tarihe baktığımızda farklılığın getirmiş olduğu olumlu ve katkılar yerine genel anlamda bir ayrımcılık, ötekileştirme, uzaklaştırma ve bazen de başkasının hayat hakkının görmezlikten gelinip yok sayacak şekilde şiddet örnekleriyle de karşılaşılır.

Arnavutların yaşadığı bölgeler Osmanlı Hâkimiyetinden önce Sırp, Bulgar, Yunan, Venedik ve Haçlılar gibi yabancı güçlerin saldırıları ile karşı karşıya kalmıştır. Özellikle ortaçağ döneminde değişik işgallerin ve tahriplerin altında kalan bu bölgeler maddi ve manevî yönden yıpratılmış ve yıkılmışlardır. İşte bu çalışmada Arnavut Gayrimüslimlerin Osmanlı Devleti hâkimiyeti altındaki durumları, Osmanlı’nın onlara karşı uyguladığı vergilendirme hususu ele alınmıştır. Bu doğrultuda savaşlar ve çatışmalarla yıpranmış olan fakir gayrimüslim halkın vermekle yükümlü olduğu vergilerde Osmanlı Devleti tarafından farklı nedenler ile kendilerine tanınan vergi muafiyetleri incelenmiştir. Bu çalışma konu ile alakalı Arnavutça ve Türkçe arşivlerinin yanında özellikle Arnavutça yayınlanan çalışmalardan yararlanılarak hazırlanmış olup, 15. - 17. yüzyıl arası dönemi kapsamaktadır.

1. “Ben” ve “Öteki” Bağlamında Bir Arada Yaşama Sorunu

İnsanlık tarihine bakıldığında “birlikte yaşama” sorunu nedeniyle dünyanın değişik yerlerinde kültür, etnik, dil ve renk gibi her bir insanı özel ve farklı kılan en doğal özelliklerinden dolayı haksızlıklar, baskılar, zulümler, tartışmalar ve katliamlara kadar varan savaşların meydana geldiği görülür. Oysa her bir inanç veya din ister mahalli, ister evrensel, ister vahiy eksenli veyahut ister ideoloji-kült eksenli olsun her din kendi mensuplarına getirilen hakikat ekseninde huzur, mutluluk ve devamlılığını kurma arzusundadır (Yavuz, 2009, 32). Öyle ki “öteki” ile olan dinî, ekonomik, sosyal, kültürel vb. ilişkilerde birbirinin inancının doğruluğunu veya yanlışlığını sorgulamadan bütün inanç, kültür, dil ve ırkların bir değere sahip olduğu anlayışı çerçevesinde hoşgörülü (hoşgörüyeye dair geniş bilgi için: Aydın, 2009, 9-10, 15, 20-21; Aydın, 2007, 234-235) bir yaklaşımla herkes kendi inancını ve kültürünü rahat bir şekilde yaşama imkânı bulabilir. Bu çerçevede Rumeli’de Osmanlı Devleti tarafından da fetihten sonra köylü, şehirli zenaatkâra, ruhban ve toprak sahiplerine bazen İslâm hukukunu bile zorlayan imtiyazlar verilmiş, fetih öncesine

ait hukukî müessese ve kaideleri sürdürülmekle beraber eski düzen ağır şartlar içeriyorsa lağvedilmiş, eski yönetici grupları ve toprak sahipleri askerî zümreye sokulmuştur. Bu politikaya ve sisteme “istemâlet” denmiştir. Ve bu durumun değişmesi için zorlayıcı sebepler olmadıkça bu statü devam etmiştir (geniş bilgi için bk.: Ortaylı, 2005, 30/66-70).

Kur’an-ı Kerim’de bu hususla ilgili hakikat ve alınması gereken mesaj şu şekilde vurgulamaktadır: “...Eğer Allah dileseydi, elbette sizi tek bir ümmet yapardı...” (*Kur’an-ı Kerim Meâli*, 2011, Mâide Süresi, 5/48); “**Rabbin dileseydi, insanları (aynı inanca bağlı) tek bir ümmet yapardı...**” (Hûd Süresi, 11/118); “...Allah dileseydi, sizi tek bir ümmet yapardı...” (Nahl Süresi, 16/93). Ayrıca başka bir ayette ise Yüce Allah (c.c) şöyle buyurmaktadır: “**İnsanlar tek bir ümmetti. Allah, müjdeciler ve uyarıcılar olarak peygamberler gönderdi ve beraberlerinde, insanların anlaşmazlığa düştükleri şeyler konusunda, aralarında hüküm vermek üzere kitapları hak olarak indirdi...**” (Bakara Süresi, 2/213). Aktarılan ayetlerden anlaşılacağı üzere Kur’an-ı Kerim, Yahudi ve Hıristiyanların kendi lehine olan dışlayıcı iddialarının aksine insanlığı tek bir ümmet olarak nitelendirerek Allah (c.c)’ın evrensel rehberliğine vurgu yapmaktadır. Bunun yanında “öteki” ve “ötekilik” bakımından Kur’an-ı Kerim, gayrimüslimlere karşı dışlayıcı bir tavır yerine onlara eşit mesafeli bir şekilde yaklaşmaktadır (bk. Aydın, 2007, 242-248).

Zimmî, İslâm ülkesinde (Dârü'l-İslâm) yaşayan diğer dinlere mensup vatandaşlara denir. Sözlükte ise sahip çıkma, antlaşma, ödemeye mecbur olduğu borç vb. anlamlara gelmektedir. Bu tanımdan hareketle zimmî kavramının kendisine güvence verilmiş ve koruma altına alınmış olan kimse şeklinde ifade edilmesi mümkündür (Fayda, 2013, 44/428). Bir kişinin zimmî kavramı içerisinde yer alabilmesi, ancak egemenliği altında bulunduğu İslâm Devleti’ni tanıyarak vermekle yükümlü oldukları cizyeyi (Yaman, 2013, 44/434-435) ödemeleri vb. yükümlülüklerini yerine getirmesi şartı ile mümkündür. Nitekim bu şekilde hakları da güvence altına alınmış olmaktadır. Bu statü ilk bakışta çok farklı bir durum olarak göze çarpıyor olsa da, zimmîler Müslümanlar ile aynı haklara ve yükümlülüklerle sahip olmakla beraber, sadece kamu yönetimi ve inanç alanında aralarında farklılıklar bulunmaktadır (Aktan, 2007, 364; Yaman, 2013, 44/435).

Gayrimüslim tebaası için gerek Osmanlı Devleti, gerekse Osmanlı’dan önceki İslam Devletleri döneminde İslâm hukukunun zimmîler ile ilgili hükümleri ve prensipleri ne ise onlar uygulanmıştır (Kenanoğlu, 2005, 553). Konumuz olan Osmanlılar da, İslâm geleneği içinde ehl-i kitaba hoşgörü ile davranmayı hukukî bir mecburiyet kabul etmişlerdir (Kenanoğlu, 2013, 44/438-439). Dolayısıyla zimmîlere karşı, renk, dil ve ırk farkı gözetmeksizin hepsine aynı şekilde ve “şer-i şerif” ne diyorsa öyle muamele yapılır (Akgündüz, 2008, 37). Ayrıca aradaki fark; din ayrılığından doğan bir farklılıktır, yoksa insanî bakımından kaynaklanan herhangi bir farklılık yoktur (Özgişi, 2014, 348-349). Dolayısıyla gayrimüslimlerin haklarının kısıtlandığı yaklaşımı gerçeği yansıtmamaktadır. Bu husus ile ilgili Hz. Peygamber Efendimiz (s.a.v) “...bir zimmîyi öldüren kimsenin kırk yıllık mesafeden duyulan cennet kokusunu alamayacağını” (İbn Hanbel, 1995, 6/288; bk. El-Buhârî, 2001 Kitâbu’l-Cizye, 5) belirtmiştir. Bütün bu haklar ve statü ancak zimmîler tarafından zimmet akdinin ihlal edilmediği sürece devam eder. Gayrimüslimlerin haklarını koruyan ve gözetilen söz konusu akdin feshedilmesi ve bozulması ancak kendi isteği veya antlaşmanın şartlarını çiğnemesi halinde olur (Rruqa, 2017, 165-166; Yaman, 2013, 44/435). Bu durumlar dışında gayrimüslimin Müslüman olması da bu akdi doğal olarak feshetmektedir. Aktarılan tüm bu bilgiler İslâm dininin “öteki” ve “ötekilik” yönelik yaklaşımını anlama açısından büyük önem arz etmektedir.

2. Osmanlı Devleti’nin Gayrimüslimlere Karşı Yaklaşımı

Osmanlı Devleti’nin Arnavut bölgelerine sonradan gelmesi ve bu bölgeleri değişik nedenler sonucu hâkimiyeti altına almasına muhakkak ki yerel halk tarafından olumlu ve olumsuz tepkiler gösterilmiştir. Arnavutların Osmanlı Devleti ile asırlardır bir arada yaşamaları ve muhtemelen halkın ekseriyetinin İslam dinini benimsemeleri nedeniyle özellikle gayrimüslim yazarlar, bu meseleyi ezen ve ezilen taraflar bir yaklaşımla ele alındığı ve sunulduğu görülmektedir (geniş bilgi için bk.: Jacques, 1996, 218, 237; Malaj, 2012, 67-69; Meksi, 1980, 189; Mirdita, 1998, 66, 187; Thomo, 1998, 250; Zefi, 2009, 67-68). Bu doğrultuda Osmanlı hâkimiyetinden “Arnavutların dinî ve millî bakımdan tarihinde yaşadığı en karanlık dönem” (bk.: Meksi, 1980, 189; Zefi, 2009, 67-68) olarak bahsedenler olmuştur. Böyle bir kanaate varmalarının başlıca sebepleri olarak öne sürdükleri iddiaları ise Katolik ve Ortodoks kiliseleri için maddî ve

manevî çöküşün yaşandığı, baskıların ve katliamların gerçekleştirildiği (Mirdita, 1998, 177), Hıristiyan halkın köleleştirildiği, göçe zorlandığı, Hıristiyan merkezlerinin tahrip edildiği ve zorla Müslümanlaştırmanın gerçekleştirildiği (Zefi, 2000, 180) şeklindedir. Aslında demografik, topografik ve dinî konularda meydana gelen değişiklikler ele alındığında bilinen veya bilinmeyen çeşitli nedenlerden kaynaklanan önyargılar ve sübjektif yaklaşımların görülme ihtimali yüksek olup, özellikle bu çalışmaların yerel yazar ve araştırmacılar tarafından ele alınması da bu sübjektif yaklaşımların artmasına sebep olmaktadır. Bu konuda olumsuzlukları gidermek ve tarafsızlığı mümkün kılmak oldukça güçtür. Bu durum özellikle din, mezhep veya inançlar arasında daha fazla görülebilir ve hissedilebilir.² Ancak tüm bu zorluklara rağmen araştırmacı, şahsî düşünce ve inançlar yerine bilimsel bir anlayış ve çalışmanın gereği olarak bahsedilen dönemle ilgili olup bitenleri objektif bir bakış açısıyla, mümkün olabildiğince her görüşe eşit mesafede yaklaşarak gerçeklerin ortaya konulmasına gayret göstermelidir.

Osmanlı Devleti, Arnavut bölgelerini hâkimiyeti altına aldığı dönemde Arnavut halkı içerisinde gayrimüslim olarak Ortodoks ve Katolik Hıristiyanların yanında az sayıda da olsa Yahudilerin de bulunduğu bilinmektedir. Gayrimüslimler Hz. Peygamber döneminde olduğu³ gibi Osmanlı Devleti döneminde de zimmî statüsüne sahip olarak hakları güvence altına alınmıştır. Nitekim Osmanlı'nın asırlardır bu bölgelerdeki hâkimiyetini sürdürebilmiş olması ancak halkı ötekileştirmeden, dinsel farklılıkları kabul etme ve karşılıklı anlayış, saygı ve hoşgörü gösterilmesi ile mümkün olmuştur. Huzurlu ve refah içinde yaşamaya katkı sağlayan unsurlardan biri de devletin halkın yararına yönelik ekonomik uygulamalarıdır. Maddî açıdan zor durumda olan gayrimüslimlerin vermekle yükümlü oldukları vergilerinden farklı sebeplerle muaf tutulması bu duruma örnek olarak gösterilebilir.

Halil İnalçık'ın bir çalışmasında Arnavut bölgelerinde vergi muaflığının ve müsellemler durumunun Sultan I. Mehmed'in döneminden itibaren uygulandığı (İnalçık, 1953, 173-174) ve bu durumun Sultan II. Mehmed zamanında

² Dinî gruplar arası önyargılarla ilgili bk. (Yapıcı - Albayrak, 2002, 44-48)

³ Hz. Peygamber'in gayrimüslimlerle olan ilişkilerle ilgili bk. (Çoban, 2012, 411-415)

da devam ettiği bilgisi yer almaktadır.⁴ Bu ayrıcalıklara sahip olanları dört gruba ayırabiliriz: 1. Haraca tabi olan Hıristiyan reaya. 2. Devlete karşı herhangi bir şekilde bağlılıklarını ispat etmiş olanlar. 3. Hükümdar, Beylerbeyi veya Sancak Beyi tarafından *Berat* veya *Biti* verilen kimseler. Bunlar da vergilerden kısmen veya tamamen affedilenlerdir. 4. Kale muhafızlığı hizmetiyle mükellef tutulanlar (İnalçık, 1953, 173-174).

Fatih Sultan Mehmet 1466 yılında İlbasan şehrini inşa ettikten sonra şehre getirmiş olduğu 73 Hıristiyan aileye göçlerine karşı ispençe ve avâriz vergilerinden muaf hakkı tanımıştır (Kiel, 1990, 108). 1570 yılı kaydında “isyancıların davranışlarını düzeltme, saldırı halinde orduya yardım etme vb.” hizmetler karşılığında avâriz ve tekâlif vergilerinden muaflık hakkı tanındığı bilgisi aktarılmaktadır (Kiel, 1990, 108-109). Ayrıca Mühimme Defterlerinde bu ayrıcalıkların Fatih Sultan Mehmet tarafından verilen haklar olduğu geçmektedir (*MD*, XLVIII, h, 465).

Müsellemler, Osmanlılar’da geri hizmet kıtalarından oluşan, ilk maaşlı piyade birliği olup özellikle Batı Anadolu kesiminde ve özellikle XV. yüzyılda Rumeli’de teşkilatlanan bir askerî birliktir (bk. Emecen, 2013, 43/354). Kayıtlara bakıldığında Arnavutluk bölgelerinde ilk dönemden itibaren uygulandığı anlaşılmaktadır. Gjorgj oğlu Kaznes Balçisha adlı birinin 1485 yılı İşkodra kayıt defterinde yer alması bu durum ile ilgili kayda geçen örneklerden biridir (Pulaha, 1974, 418). Aktarılan örnek Kuzey Arnavutluk bölgesine aittir. Yalnız söz konusu uygulamalardan biri olan Görice kalesini koruma hizmetinde bulunan müsellemler ve onların vergi muaflığını ortaya koyan kayıtlarda (bk. Ek. 1) görülmektedir (Akgündüz, 1993, 6/616-618; Egro, 2012, 194-195). Görice kalesi ile ilgili örneğin aktarılıyor olması, bu uygulamanın Arnavutluk’ta ihtiyaç duyulan farklı bölgelerde gerçekleştirildiğini göstermektedir.

Kuzey Arnavutluk’taki İşkodra bölgesine bakıldığında, burada da benzer durumların söz konusu olduğu görülmektedir. Nitekim İşkodra’ya bağlı Drişt bölgesi 1485 yılında fethedildiğinde kalede 16 Hıristiyan aile yaşamakta olup, ailelerin altısı sultanın fermanı ile kalede değişik hizmetleri karşılığında vergilerden muaf tutulmuştur (Malaj, 2012, 63-64). Söz konusu ailelerin reisleri

⁴ Bu eserde aynı zamanda Hıristiyanlar haneler 53 hane, 10 bekar ve 3 kale tamircisi şeklinde de yazılmıştır (İnalçık, 1969, I/184).

kayıtlarda şu şekilde geçmektedir: “Dobros’un oğlu Gjergj, Bardos oğlu Stepan, Kuç oğlu Domenik, Preimir oğlu Petri, Dobros oğlu Gjon ve diğer Dobros Gjon” (Pulaha, 1974, 137; Malaj, 2012, 63). 1485 yılına ait İşkodra kayıt defterinde, Kadrin adlı köyünden olan çok sayıda kimsenin (İşkodra) gölündeki gemilerde ve Buna/Boyana nehrinin üzerinde bulunan köprüde çalışma hizmetlerine karşılık muaflık hakkı tanınan listede olduğu zikredilmiştir (Pulaha, 1974, 376). Yine İşkodra’ya bağlı olan Klementi kabilesinin 1486 tarihli bir hakânî deftere göre vergilerden muaf tutulmuş olduğu aktarılmaktadır. Kendileri yılda maktu olarak 1000 akça ispence ve 1000 akça haraç veriyorlardı. Buna karşılık devlet onlardan yolların muhafazasını istiyordu. Bu durumun 19. yüzyılda da değişmediği bilgisi aktarılmıştır (İnalçık, 1953, 169. Ayrıca bk. aynı eser dipnot 98).

Yol ve kale gibi onarım-bakım hizmetlerinin yanında koruma hizmetlerinde bulunanlara da değişik ayrıcalıklar verilmiştir. *Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid* adlı eserde 1431 yılına ait Osmanlı kayıtlarına göre Akçahisar (Kruja/Kruya)’da 1431’de 125 Hıristiyan aile vardı. Rumeli Beylerbeyi görevini yapmış olan Yakup Paşa ve Firuz Hoca Paşa’nın fermanı ile cizye hariç Hıristiyan aileler şehrin kalesini koruma ve tamir hizmetlerinden dolayı diğer vergilerden muaf tutulmuşlardır (İnalçık, 1987, 103-104; Ayrıca bk. İnalçık, 1969, I/183, 185). Yalnız böyle bir hizmet ve statü Arnavutluk’un değişik bölgelerinde de söz konusudur. Örneğin, Berat, Elbasan, Dıraç, Avlonya, Baştove ve Kurveleş gibi kalelerin korunması, dışarıdan herhangi bir saldırının gelmesi veya ayaklanmaların olması halinde kaleyi ve yerlerini silahlı olarak savunacakları şartı ile kendilerine vergi muaflığı tanınmıştır (Pulaha, 1978, 20, 95). Gayrimüslimlerden kale koruyuculuğu, bakım ve onarımı vb. görevlerde bulunanlara Osmanlı yönetimi tarafından kendilerine ya yevmiye (2 akçe) maaş verildiği ya da vergilerden muaflık hakkı tanındığı (Kiel, 1990, 18; Duka, 2002, 14) bilgisi geçmektedir.

Bu ayrıcalıklardan sadece fakir olup vergilerini ödeyemeyecek durumda olanlar değil, varlıklı kesimlerden bu tür hizmetlerde bulunanlar da faydalanmışlardır. Debre’nin Zgur yerinde inşa edilen kalenin koruyuculuğu için Elbasan ve Ohri sancaklarında bulunan koruyuculara bu konuda haber verildiği ancak onların varlıklı olmaları sebebiyle bu görevle ilgilenmeyip, bunun yerine tımarların verilmesini talep ettikleri geçmektedir (Pulaha, 1978, 79).

Böyle bir teklifin onlara da sunulmuş olması varlıklı ailelerin de bu hizmetlerde görev alabileceklerini göstermektedir.

XVI. yüzyılın ikinci yarısında Akçahisar nahiyesinde “kale, kale köprüsü, çardak, ev, yol ve idarî binaların bakım ve onarımı gibi” değişik hizmetlerde bulunan Hıristiyanların senelik vermeleri gereken 1900 akçeden muaf olma taleplerinin kabul görerek vergiden muaf sayıldıklarına dair bilgi kayıtlarda yer almaktadır (bk. İncalcık, 1969, I/184-186). Akçahisar bölgesi ile ilgili Halil İncalcık’ın Arnavutça’ya tercüme edilmiş ve yayınlanmış bir çalışmasında dikkatimizi çeken bir bilgi yer almaktadır. Çalışmada “XVI. yüzyılın ikinci yarısında Akçahisar’da kalenin muhafazasının Hıristiyanlara teslim edilmiş olduğu” (İncalcık, 1969, I/185) bilgisi önemli bir husus olup, Hıristiyanlar ile Osmanlı Devleti arasındaki güven ve uyumu gösteren örneklerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Tanınan Alman tarihçi Peter Bartl’in bir çalışmasında Tivar başpiskoposu ve Arnavut Katolik Kilisesinden sorumlu olan Visentius Zmajeviç (Vicko Zmajević/Vicentius Zmajevich - d.1670 - ö.1745)’in Arnavutluk’a bir takım görüşmeler için gittiği İşkodra’da Arnavut olan Paşa tarafından çok iyi karşılandığını belirtmiştir. Ayrıca bu görüşme sonucunda Tivar ve Sape gibi bazı yerlerdeki Hıristiyanlara vergi muaflığı tanındığı bilgisini aktardığı geçmektedir (Bartl, 2009, 82). Böyle bir örnek Osmanlı idaresinin yerel Hıristiyan halk ile iyi bir iletişim halinde olduğunu göstermektedir.

Aslında onarım, bakım ve kale hizmetleri gibi uygulamalar Bizans döneminde de söz konusu olmuştur. Örneğin, II. Andronik Paleolog tarafından İstulus (Stelush), Petrile (Petrela) ve Kocacık (Sfetigrad) kalelerinde bu uygulama kullanılmıştır. Böyle bir uygulamanın aslında gayrimüslim halk ile Osmanlı Devleti ile yakınlaşmasına (İncalcık, 1969, I/185; Duka, 2006, 36 (ayrıca bk. aynı eser dipnot 8)) ve karşılıklı olarak ötekileştirmeden uzak bir şekilde güven ve huzurun artmasına katkı sağladığı söylenebilir.

Bazı dönemlerde ise belirli şahıs veya köy ahalisinin ya vergilerden muaf tutulduğu ya da ödemeleri gereken vergilerinin silindiği bilgisi kayıtlarda geçmiştir (Pulaha, 1978, 16). Örneğin, 1583 tarihinde kaleme alınan Osmanlı kayıtlarındaki *Defter-i Mufassal-ı Delvina*, 91 no’lu defterde Delvine kazasında yer alan ve kendisine vergi muaflığı tanınmış kişilerin isimleri yer almaktadır. Bu defter Vexhi Buharaja (Veci Buharaya) tarafından çalışılmış olup, söz ko-

nusu değişik vergi muaflığına tabi olan kişilerin ve buldukları köylerin isimleri şu şekilde belirtilmiştir: “Kamenice köyünden; Jani Kosta, Dhimo Aleksi, Nike Koçi, Koçi Dhimo, Jorgo Dhimo, Koste Vodi, Jorgo Aleksi, Aleks Vedi ve Nike Jani (Buharaja, 1992, 126-128), Kakodhiq köyünden; Petko Marta M. ve Gjin Marta (Buharaja, 1992, 138), Katllat köyünden; Dede Gjini, Gjike Dhime Gjoneci ve Qirjak Dhima (Buharaja, 1993, 166), Pece Köyünden; Dhimo Leka ve Dede Leka (Buharaja, 1993, 171), Gardhiq köyünden; Gjin Nika, Zhupe Naqi, Denomo Gjero, Jorgo Andrea, Argjiro Qirjaku ve Tanush Andrea (Buharaja, 1993, 185-187), Kostana köyünden; Gjon Voda ve Andrea Gjini (Buharaja, 1993, 193) ve Vergodh köyünden Jani Prati adlı papaz (Buharaja, 1993, 174). Ayrıca Papazların muaf tutulması ile ilgili bk. Özgişi, 2014, 353). Jani Prati adlı papazın bu ayrıcalıklardan faydalanmış olması din adamları için de geçerli olduğunu göstermektedir. Ayrıca başka bir kaynakta ise Hıristiyan din adamlarına XVII. yüzyıla kadar baş vergisinden muaflık hakkı tanındığına (Thengjilli, 1999, 243) dair bilgiler yer almaktadır.

Vergilerin silinmesi veya vergilerden muaf olma hakkı yalnızca bir hizmet ve çalışma karşılığında verilmemiştir. Halkın maddi durumunun gözetilerek vergilerinin silindiği ve muaf tutulduğuna dair örneklerden biri ise, Himara bölgesine bağlı olan köylerinde görülmektedir. Nitekim 1622 ve 1640 yılında Sultan 4. Murat döneminde Himara'nın fakir köylerine belli ayrıcalıklar tanınmıştır. Ayrıca gayrimüslimlere yanlarında (taşınması yasak olan) silah bulundurmalarına izin verildiği ve haraç muaflığı tanındığı görülmektedir (Faveirial, 2004, 292, 312). Osmanlı Devleti'nin gayrimüslim (Katolik ve Ortodoks Hıristiyan) halka yönelik hoşgörülü yaklaşımı ve sunmuş olduğu ayrıcalıklar büyük bir önem arz etmiştir. Çünkü bu insanî yaklaşım, Katolik (ve Ortodoks) halkın da zaman içerisinde kademeli bir şekilde Hıristiyanlık inancından uzaklaşmaları ve İslâm dinini benimsemelerine neden olmuştur (Thengjilli, 2003, 231). Öyle ki Hıristiyan reaya tımar verilmesi, vergilerden muaf tutulmaları ve benzeri ayrıcalıkların tanınmış olması Osmanlı Devleti'nin dinî hoşgörüsünün bir göstergesidir. Bu ayrıcalıklar Hıristiyanların hem Osmanlı sistemine uyum sağlamalarında hem de Müslümanlaşmalarında etkili olmuştur (Duka, 2009, 34). Çünkü aktarılan bilgilere göre özellikle tımar sistemine dâhil olan Hıristiyanların Müslümanlaşma süreci genellikle 2 nesilden fazla sürmemiştir. Öyle ki 16. yüzyılın başlarından itibaren Arianiti, Dukagjin (Du-

kakin), Muzakaj gibi bazı Arnavut feodallerin İslâm dinini benimsemiş oldukları görülmektedir (Duka, 2009, 43).

Osmanlı Devleti’nin gayrimüslimlere tanıdığı söz konusu ayrıcalıkların ve yardımların Müslümanlar için de geçerli olduğu hatırlanmalıdır. Örneğin; Akçahisar kazasında bulunan Müslümanların (1501-1502 yılında), yol ve diğer onarım-bakım çalışmalarında yer almalarının karşılığında avarız ve bazı diğer vergilerden muaf tutulduğu bilinmektedir (Duka, 2006, 46). Ayrıca yine Akçahisar kalesinin dışında yerleştirilen 65 Müslüman hanenin askeri hizmetlerde bulunma, sancakbeyine eşlik etme, sultanın gelen giden emirlerine eşlik etme, haraçgüzara yardım etme, ihtiyaç halinde kaleyi koruma gibi hizmetlerinden dolayı tımar sahibine %10’luk vergiden hariç diğer vergilerde muaflik ayrıcalığına sahip oldukları aktarılmıştır (bk. İnalçık, 1969, I/185-186). Bu durumun Arnavutluk’un farklı bölgelerinde de uygulandığına dair örnekler mevcuttur (bk. Duka, 2002, 15-16).

Osmanlı Devleti’nin gayrimüslimlere karşı birtakım ayrıcalıklar tanıması bir nevi devlet ile tebaa arasındaki ilişkinin iyi olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu durumun sonraki dönemlerde de devam ettiği görülmektedir. Nitekim 23 Mart 1857 yılında İşkodra’daki savaş olması durumunda gayrimüslimlerden düşmana karşı asker vb. görevlerde yer almaları sebebiyle kendilerinden alınan savaş vergilerinin kaldırılmasına yönelik emrin buyurulmuş (bk. Sarıay, 2008, 133) olması buna bir örnek teşkil etmektedir.

Arnavutluk’un Osmanlı eline geçmesi ile birlikte bu bölgelerde sosyo-kültürel, siyasî, ekonomik vb. alanlarda ciddi değişiklikler meydana gelmiştir (Rruqa, 2017, 164). Dolayısıyla Osmanlı’nın fütühat anlayışını, “öteki” ve “ötekilik” kavramlarına bakışını daha iyi anlayabilmek adına Arnavutlar ve Arnavutluk örneği önemli bir yer almaktadır.

Sonuç

Arnavutluk’ta Osmanlı hâkimiyeti altında bulunan gayrimüslimler, zimmî statüsü içerisinde dinî, sosyal, ekonomik, kültürel ve diğer alanlardaki haklarını garanti altına almışlardır. “Ben” ve “Öteki” kavramları açısından bakıldığında kendi inancı, kültürü, dili ve benzeri diğer değerlerinden taviz vermeksizin Osmanlılarla – bazı dönemler ve durumlar dışında – barış içerisinde ve birbirine karşı hoşgörülü bir yaklaşım sergileyerek beş asırdan fazla

birlikte yaşamışlardır. Öyle ki bu beraberlik ve birliktelik “ben” ve “öteki” kavramları açısından “birlikte yaşama”ya yönelik tarihe geçmiş önemli örneklerden biri olmuştur.

Osmanlı Devleti bu birliktelik döneminde gayrimüslimlere tanıdığı vergi muafiyeti ile yerel halkın yükümlülüklerini hafifletmiştir. Bu sayede halkın Osmanlı Devleti’ne vermekle yükümlü olduğu vergilerden kurtulmuş olması ile birlikte ekonomik açıdan da önemli bir imkân elde etmiş olduğu söylenebilir. Ayrıca söz konusu çalışma ve hizmetlerin gayrimüslimlerin kendi yaşamlarını daha güvenilir hale getirme, belli bir hayat standardına ulaşma ve gelecek nesillerin yarınları daha umutla bakmalarına katkısı olmuştur. Her ne kadar halk bu ayrıcalıklar sayesinde birtakım olumlu sonuçlar elde etmiş olsa da bu durumun karşılıklı menfaate dayandığı bir gerçektir. Nitekim bu hizmetler, devletin bu bölgelerde halk tarafından daha kolay bir şekilde kabul görme ve benimsenmesine katkısının yanı sıra devlete karşı ayaklanmaların ve savaşların meydana gelmesinin önüne geçilmesini sağlamıştır. Yolların düzeltilmesi, resmi binaların onarımı, liman ve gemilerin bakımı, yolların eşkiya ve benzeri tehlikelerden korunarak güvenilir hale getirilmesi gerek bölgenin gerekse devletin ekonomik ve sosyo-kültürel alanlara katkısı olmuştur. Nitekim Osmanlı Devleti bölgeyi hâkimiyeti altına alır almaz İşkodra, Leş, Dıraç ve Avlonya gibi limanların bakımı ve onarımına önem verdiği bir gerçektir. Ayrıca bu tür stratejik çalışmalar ile askerî açıdan da büyük kolaylıklar elde edilmiştir. Çünkü bu çalışmalar sonucu ordunun varmak istediği bölgelere hem daha hızlı hem de daha güvenilir bir şekilde ulaşabilme imkânına sahip olması büyük bir önem arz etmiştir.

Osmanlı Devleti ile gayrimüslim halk, çatışma ve isyanlar yerine hep birlikte olmayı, ötekileştirme ve yabancılaştırmanın yerine birbirini yakından tanıyarak güven içerisinde huzurlu bir şekilde yaşamayı tercih etmiştir. Bu sayede gayrimüslim halk, İslâm dinini ve Müslümanları daha yakından tanıyarak belli bir dönemden sonra yavaş ama devamlı bir şekilde İslâm dinini benimseme yolunu tercih etmişlerdir. Nitekim günümüzde de Balkanlarda ve Avrupa’daki Müslüman nüfusun yüzdelik oranının en yüksek olduğu millet Arnavutlar olup, ülke ise her ikisi Arnavut olan Kosova ile Arnavutluk Devleti’dir.

Kaynakça

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi, *Mühimme Defteri*; XLVIII, h, 465.
- Akgündüz, Ahmed. *Osmanlı Kanunnâmeleri ve Hukukî Tahlilleri*. İstanbul: FEY Vakfı, 1993.
- Akgündüz, Ahmed. *Pax Ottoman. Osmanlı Devleti’nde Gayrimüslimlerin Yönetimi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2008.
- Aktan, Hamza. “Kur’an ve Sünnet Işığında Zimmilerin Hak ve Yükümlülükleri”. İstanbul: y.y., 2007.
- Aydın, Mahmut. “Dinsel Çoğulculuğun Öteki ile Birlikte Yaşamaya Katkısı Üzerine Bazı Mülâhazalar”. *Milel ve Nihal: inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi* 6/2 (2009), 9-30.
- Aydın, Mahmut. “Yahudi ve Hıristiyanlarla İlgili Öğretisi Bağlamında Kur’an’ın ‘Dini Öteki’ ile Diyalogu”. *Kur’ân’ın Farklı İnanç Mensuplarına Yaklaşımı - Sempozyum - (12-13 Mayıs 2006) Konya*. 233-251. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları, 2007.
- Bartl, Peter. “Kryeipeshkvi Vinçenc Zmajeviçi dhe Thirrrja e Konçilit te Pare Kombetar Shqiptar (Kuvendi i Arbñit)”. çev. Blerina Meçule. *300 vjetori i Kuvendit të Arbñit: 1703-2003: simpozium: Tiranë 24-25 tetor 2003*. 79-91. Tiranë: Konferenca Ipeshkvnore e Shqiperise, 2009.
- Batuk, Cengiz. “Bir arada Yaşama Sorunu Bağlamında Osmanlı - Fransisken İlişkileri”. *Balkanlar ve İslâm -Balkanlarda İslâm Dini ve Kültürel Hayat*. 1/193-225. İstanbul: İSAV Vakfı - Ensar Neşriyat, 2020.
- Buharaja, Vexhi. “Kazaja e Delvines 1 (Nga defteri Osman i sanxhakut te Delvines i vitit 1583)”. *Studime Historike* 46/1-4 (1992), 121-151.
- Buharaja, Vexhi. “Kazaja e Delvines 2 (Nga defteri Osman i sanxhakut te Delvines i vitit 1583)”. *Studime Historike* 47/1-4 (1993), 165-194.
- Çoban, Bekir Zakir. “Siyer Yazıcılığında Öteki Dinler: Hz. Peygamber’in Yahudi ve Hıristiyanlarla İlişkileri Meselesi Üzerine Dinler Tarihi Açısından Bir Değerlendirme”. ed. Tahsin Koçyiğit. 409-420. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.

- Duka, Ferit. "Perhapja e Islamizmit ne harkun kohor nga pushtimi Osman deri ne kuvendin e Arbnit". *300 vjetori i Kuvendit të Arbnit: 1703-2003: simpozium: Tiranë 24-25 tetor 2003*. Tiranë: Konferenca Ipeshkvnore e Shqipërisë, 2009.
- Duka, Ferit. "Profili i nje qyteti Shqiptar te kohes Osmane. Gjirokastra gjate shek. XV-XVI". *Studime Historike* 1-2 (2002), 7-28.
- Duka, Ferit. *Shekujt Osmanë në Hapësirën Shqiptare (Studime dhe dokumente)*. Tiranë: UET (Universiteti European i Tiranës), 2009.
- Duka, Ferit. "Tokat e Kastriotëve: Zona Kruje-Diber". *Skënderbeu dhe Europa (Përmbledhje Kumtesash)*. Tiranë: Akademia e Shkencave e Shqipërisë, 2006.
- Egro, Dritan. *Ligji Osman nder Shqiptaret e Mesjetes se Vone*. Tiranë: Qendra e studimeve albanologjike instituti i historise, 2012.
- El-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmî'u'l-Musnedu's-Sahîhu'l-Muhtesar min Umûri Rasûlillahi Sallallahu Aleyhi ve Sellem ve Sunenihî ve Eyyâmih*. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necâh, 2001.
- Emecen, Feridun. "Yaya ve Müsellem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/354-356. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Faveirial, Zhan Klod. *Historia (me e vjeter) e Shqiperise*. çev. Gent Ulqini. Tiranë: Plejad, 2004.
- Fayda, Mustafa. "Zimmî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/438-440. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- İbn Hanbel, Ebû Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995.
- İnalcık, Halil. "Arnavutluk'ta Osmanlı Hâkimiyetinin Yerleşmesi ve İskender Bey İsyanının Menşei". *Fâtih ve İstanbul* 1/1 (1953), 153-175.
- İnalcık, Halil. "Krahina e Krujes dhe e Dibres rreth vitit 1467". *Konferenca e Dyte e studimeve Albanologjike (12-18 Janar 1968)*. I/181-193. Tiranë: Universiteti Shtetëror i Tiranës - Instituti i Historise dhe i Gjuhësisë, 1969.

- İnalcık, Halil. *Sûret-i defter-i Sancak-i Aroanid 835/ 1431*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2., 1987.
- Jacques, Edwin. *Shqiptarët: Historia e Popullit Shqiptar nga Lashtësia Deri në Ditët e Sotme*. çev. Edi Seferi. Tiranë: Kartë e Pendë, 1996.
- Kenanoğlu, M. Macit. “İslam-Osmanlı Hukukunda Zimmiler”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 3/5 (2005), 553-557.
- Kenanoğlu, M. Macit. “Zimmî: Osmanlı’da”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/438-440. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Kiel, Machiel. *Ottoman Architecture in Albania 1385-1912*. İstanbul: Research Centre for Islamic History Art & Culture (IRCICA), 1990.
- Malaj, Edmond. “Disa Aspekte nga Pushtimi i Shkodrës dhe i Qendrave Përreth saj nga Osmanët në Fundin e Shekullit XV”. *Studime Historike* 3-4 (2012), 45-70.
- Meksi, Aleksander. “Ndertimet e kultit mysliman në Shqipëri”. *Studime Historike* 1 (1980), 189-220.
- Mirdita, Zef. *Krishtenizmi ndër Shqiptarë*. Prizren - Zagreb: Drita & Misioni Katolik Shqiptar në Zagreb, 1998.
- Ortaylı, İlber. “Millet: Osmanlı’da Millet Sistemi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/66-70. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Özgişi, Tunca. “Osmanlı Devleti’nin Balkanlarda Birlikte Yaşama Kültürünü geliştirmek için uyguladığı politikalara örnekler”. *The Journal of Academic Social Science Studies* 26 (Yaz-II) (2014), 345-356.
- Pulaha, Selami. *Defteri i regjistrimit të sanxhakut të Shkodrës i vitit 1485*. Tiranë: Akademia e Shkencave e RP. të Shqipërisë Instituti i Historisë, 1974.
- Pulaha, Selami. *Qendresa e Popullit Shqiptar Kundër Sundimit Osman nga Shekulli XVI deri në Fillim të Shekullit XVIII: (Dokumente Osmane)*. Tiranë: Akademia e Shkencave e RPS të Shqipërisë Instituti i Historisë, 1978.
- Rruga, İllir. “XIV-XVI. Yüzyıllar Arasında Arnavutluk’ta Gayrimüslimler”. *İSTEM Dergisi* 15/29 (2017), 159-172.

- Sarınay, Yusuf (ed.). *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Arnavutluk - Shqiperia ne Dokumentet Arkivale Otomane*. çev. Ermal Nurja. İstanbul: T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, 2008.
- Thengjilli, Petrika. *Historia e popullit Shqiptar 395-1875*. Tiranë: SHBLU, 1999.
- Thengjilli, Petrika. "Katolicizmi ne Shqiperi perballe shtetit Osman (shek. XVI-XVIII)". *Krishtërimi ndër Shqiptarë (simpozium ndërkombëtar Tiranë 16-19 Nëntor 1999)*. Shkodër: Phoenix, 2003.
- Thomo, Pirro. *Kishat Pashbizantine ne Shqiperine e Jugut*. Tiranë: KOASH (Kisha Orthodoxkse Autoqefale e Shqiperise), 1998.
- Yaman, Ahmet. "Zimmî: Fıkıh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/434-438. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Yapıcı, Asım - Albayrak, Kadir. "Öteki"ni Algılama Bağlamında Dinî Gruplar Arası İlişkiler". *Dini Araştırmalar Dergisi* 5/14 (2002), 35-59.
- Yavuz, Şevket. "İslâm'ın Ötekileştirmeye Meydan Okuması veya 'Ontolojik Öteki'den 'Vasıfsal Öteki'ne İntikalın Macerası". *Mari-fe: Dini Araştırmalar Dergisi* 6/3 (2006), 135-156.
- Yavuz, Şevket. "'Öteki' ile 'Beriki' Arasındaki Salınımında Dinlerde Birlikte ve Beraber Yaşamının Teolojik ve Pratik İmkânı". *Milel ve Nihal: inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi* 6/2 (2009), 31-50.
- Yavuz, Şevket. "Takdirден Tahayyüle: Dinin Kadastrolaşması ve Varlığın Ötekileştirilmesi Bağlamında Oksidantalizmi Yeniden Düşünmek". *Mari-fe: Dini Araştırmalar Dergisi* 6/3 (2006), 107-122.
- Zefi, Dom Shan. "Fenomeni i Laramanizmit në Vazhdën e Islamizimit Ndërshqiptar në Dritën e Relacioneve Kishtarë". Shkodër: Phoenix, 2000.
- Zefi, Dom Shan. "Kuvendi i Parë i Arbnit (1703)". Tiranë: Konferenca Ipeshkvnore e Shqiperise, 2009.
- Kur'an-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12., 2011.

EKLER

EK. 1. (İnalcık, 1953, 174. Aynı eser bk. dipnot 130)

Görice kalesine ait şu kayıt ta (96a) mühimdir:

«Kâfirân kim evleriyle Görice kal'asında otururlar, hisar beklerler, ellerinde merhûm Sultan ve Sultanımız beratları vardır, haracdân ve sâir kanun-ı kaideden muâf ve müsellemler olalar deyu»

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2021, s. 6: 89-117

Covid-19 Küresel Salgın Sürecinde Ev ve Aile
Home and Family in the Covid-19 Pandemic Process

Ejder OKUMUŞ

Prof. Dr. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

Din Sosyolojisi Anabilim Dalı

Ankara / TURKEY

ejder.okumus@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1337-3255

DOI: 10.5281/zenodo.5506785

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 02 Ağustos / August 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Eylül / September 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September 2021

Atıf / Citation: OKUMUŞ, E. (2021). Covid-19 Küresel Salgın Sürecinde Ev ve Aile.

Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi, 6 (Eylül 2021): 89-117.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Tarihte daha önce meydana gelen pandemilerden büyüklüğü, hızı ve etkileri bakımından farklı boyutları olan Covid-19 pandemisi, bireysel ve toplumsal etkileriyle bütün dünyayı çepeçevre kuşatmıştır. Yeni tip koronavirüs hastalığı, tabiatı gereği doğrudan insanlara saldıran, toplumsal hayatları altüst eden, toplumsal yaşamın bütün veçhelerinde olağanüstü şartlarla mücbir sebep durumu hasıl eden toplumsal bir krizdir. "Evde kal, sağlıklı kal", "Hayat eve sığar" gibi sloganlar eşliğinde salgın sürecinde evde kalmak ve mümkün olduğunca sokağa, meydanlara, kamusal alanlara çıkmamak, insanlara bu krizle başetmede temel bir çözüm yolu olarak sunuldu. Ev, bu süreçte ortaya konulan tedbir, karar ve uygulamalarda anahtar konum kazandı. Aile de buna göre içinde ve etrafında yeni durumların ortaya çıktığı merkezi bir grup ve kurum haline geldi. Nitekim bu çalışma salgın sürecinde ev ve aileye odaklanmaktadır. Çalışmada salgın sürecinde evde kalma durumuyla pandemi sonrası aile kurumunun halini anlamak amaçlanmaktadır. Çalışma, nitel bir yaklaşımla ev ve aile hakkındaki yazılı kaynaklara başvurmak suretiyle yürütülmüştür. Çalışmanın bulguları çerçevesinde aile eve evin salgın sürecinde önemli değişiklikler yaşadığı ailede din hayatının da bu değişikliklerden etkilendiği söylenebilir. Salgın zamanlarında evde ve ailede işlevsel değişimler gerçekleşmiştir.

Anahtar kelimeler: Covid-19, ev, aile, toplum, değişim.

Abstract

Covid-19 pandemic, which has different dimensions from previous pandemics in terms of size, speed and effects, has surrounded the whole world with its individual and social effects. The new type of coronavirus disease, by its nature, is a social crisis that directly attacks people, disrupts social lives, and creates force majeure with extraordinary conditions in all aspects of social life. Accompanied by slogans such as "Stay at home, stay healthy", "Life fits into the home", staying at home during the epidemic process and not going out to the streets, squares and public spaces as much as possible was presented to people as a basic solution to cope with this crisis. The house has gained a key position in the measures, decisions and practices put forward in this process. Accordingly, the family has become a central group and institution in

which new situations emerge in and around it. As a matter of fact, this study focuses on the home and family during the epidemic process. In the study, it is aimed to understand the state of staying at home during the epidemic and the state of the institution of family after the pandemic. The study was conducted with a qualitative approach by using written sources about home and family.

Keywords: Covid-19, home, family, society, change.

Giriş

İnsanlık, yirmi birinci asrın ilk çeyreğinde Aralık 2019'da bütün dünyada hızla etkisini gösteren yeni tip Koronavirüs olarak nitelendirilen Covid-19 küresel salgın felaketiyle karşılaştığında, küresel ölçekte büyük bir şok, bunalım, travma ve krizle yüzyüze geldiğini anladı. Tarihte daha önce meydana gelen pandemilerden, mesela M.Ö. 430-426 yılları arasında Atina'da meydana gelen veba salgını, altıncı yüzyılda Roma İmparatoru Jüstinyen'in hükümdarlığı zamanında (527-565) kendini gösteren Jüstinyen Vebası, yedinci Asırda Şam bölgesinde ortaya çıkan Amvas Vebası, on dördüncü yüzyılda Çin ve Orta Asya'dan başlayıp Avrupa'ya yayılan ve Avrupa'da büyük yıkıma yol açan Kara Veba, on beşinci yüzyılda Amerika'da çiçek hastalığı, 1652 yılı civarında Sofya'da veba salgını, İngiltere'de 1665 yılında meydana gelen büyük veba salgını, on sekizinci yüzyılın sonu ile on dokuzuncu yüzyılın başında Haiti'de ortaya çıkan Sarıhumma salgını, 1817-1823 Kolera salgını, 1855'de Çin'in Yunnan kentinde başlayıp yayılan veba salgını, Afrika'da 1888-1897 yılları arasında sığır vebası virüsü, 1918-19 İspanyol Gribi, yirminci yüzyılda kendini gösteren AIDS ve HIV gibi salgınlar, yirimi birinci yüzyılın başlarında insanlığın maruz kaldığı Sars (2002-2003), Domuz Gribi (2009-2010), Mers (2012-2014), ve Ebola (2013-2016) gibi salgınlardan büyüklüğü, hızı ve ürktüçülüğü itibariyle farklı özellikler taşıyan Covid-19 küresel salgını, bir hastalık ve sağlık krizi olmanın çok ötesinde bireysel ve toplumsal etkileriyle bütün dünyayı çepeçevre kuşatmıştır.

Tesirleri bakımından Covid-19 salgını BM'in Ekonomik ve Sosyal İşler Departmanının açıklamasında dile getirildiği gibi sağlık krizinin çok ötesine geçen bir hastalıktır (BM, 2020). Bu salgın, insanî, ekonomik, toplumsal, kültürel, dinî vd. boyutlarda kendini ağır bir şekilde gösteren bir krizdir. Dünya

Sağlık Örgütü (WHO) tarafından bir pandemi olarak karakterize edilen yeni tip koronavirüs hastalığı, tabiatı gereği doğrudan doğruya birey ve toplumlara, toplumsal ilişkilere saldıran, insanlara acı veren, toplumsal hayatları altüst eden, insanlarda *traumalar* meydana getiren, toplumsal yaşamın bütün veçhelerinde ve uluslararası ilişkilerde olağanüsü şartlarla *mücbir sebep* durumu hasıl eden toplumsal bir buhrandır.

Covid-19 küresel salgın, hakikaten büyük bir felaket, musibet ve afet olarak insanların başına korkunç bir belayı, zor zamanları, olağanüstü durumları musallat eden bir hastalıktır. Bu anlamda salgın, bazı kapitalist küresel güçlerin küreselleşme sürecinde yapmak istedikleri dünya toplumunun, hastalıkta, hastalıkla mücadelede, korkuda, panikte, streste bütün dünyayı birleştirmek ve benzeştirmek suretiyle kurulmuş oldu. Salgın, mevcut dünya sistemini sarsmaktadır, belki de bütün dünyayı *hızlandırıcı etkisiyle* kalıcı değişimlerle karşı karşıya getirecek veya kalıcı değişimlerin hızlıca gerçekleşmesine sebebiyet verecektir. Bu salgınla birlikte devletler, siyaset, siyasal gruplar, iktidarlara, medya, uluslararası kurum ve örgütler, dev şirketler, devlet-dışı organizasyonlar veya sivil toplum kuruluşları, sosyolojiler, ekonomiler, aileler vs. her zamankinden farklı şekillerde algılanabilir, tanımlanabilir duruma gelmektedirler.

“Evde kal, sağlıklı kal”, “Hayat eve sığar” gibi sloganların hayatın neredeyse bütün boyutlarında güçlü bir şekilde tezahür etmesine çalışıldığı salgın sürecinde evde kalmak ve mümkün olduğunca sokağa, meydanlara, kamusal alanlara çıkmamak, neredeyse bütün dünyada insanlara salgın afetiyle mücadele etmede ve sağlıklı olarak bu süreci atlattırma temel bir çözüm yolu ve strateji olarak sunuldu. Salgın döneminde sosyal hayatın mezkur sloganlar ve anlam dünyası ile şekillendirildiği söylenebilir. *Ev*, salgınla mücadele kapsamında alınan tedbir, karar ve uygulamalarda anahtar kavram ve konumda yerini aldı. Aile de buna göre içinde ve etrafında yeni durumların ortaya çıktığı bir grup ve kurum haline geldi (Okumuş, 2020a). Nitekim bu çalışma da salgın bağlamında ev ve aileyi konu edinmektedir.

Bu çalışmada yazar, söz konusu yeni durumdan hareketle salgın sürecinde evde kalma durumuyla pandemi sonrası aile kurumunun halini anlamayı amaçlamaktadır. Çalışma, nitel bir yaklaşımla büyük ölçüde ev ve aile hak-

kındaki yazılı kaynaklara başvurmak suretiyle yürütülmüştür. Araştırmacı, salgın sürecinde içinde yaşadığı toplumsal evreni hem ikamet ettiği Ankara'da hem de yazılı ve görsel medya üzerinden Türkiye'de ve dünyanın diğer ülkelerinde yaptığı yoğun gözlemlerle ev ve aile üzerine araştırmasına odaklanmıştır.

1.Genel Olarak Küresel Salgının Toplumsal Etki Durumu Olağanüstü Durum Sosyolojisi

Toplum; olağan, normal, rutin durumlarla salgın hastalık gibi afetlerin veya başka olayların yol açtığı olağanüstü durumları, anormallikleri, rutin dışlıkları, patolojileri veya kriz şartlarını birlikte içinde barındıran bir sosyali-
teyi, sosyal ilişkiler mecmuasını, hayatı, insan birlikteliğini ihtiva eden etkile-
şimler ağıdır. Biraz farklı kelimelerle ifade etmek gerekirse, toplum hayatı
rutin ve olağan durum ile değişimin, normal ile anormalin, istikrar ile istikrar-
sızlığın veya krizin, sıradanlıkla sıra dışılığın, eski ile yeninin, gelenek ile mo-
dernin, olağan ile olağanüstü veya olağandışılığın, kurallılıkla kuralsızlık ve-
ya anomi ve yabancılaşmanın, uyum ile sapma ve kaymanın, bütünleşme ile
parçalanmanın, birlik olmakla ayrılmanın, barış ile savaş veya çatışmanın bir-
likte gerçeklik bulduğu etkileşimler ağını ifade eden bir insan birlikteliğidir.

Küresel ölçekte büyük travma ve olağanüstüliklere sebebiyet veren Co-
vid-19 salgınıyla toplumun rutin dışı durumlarına tanıklık edilmektedir. Hiç
şüphesiz rutin dışı durumun kendi içinde de bir takım normal, rutin boyutlar
varlığını sürdürmektedir. Fakat genel olarak sosyal hayat gidişatına bakıldı-
ğında, salgın sürecinde insanlar üzerinde kendini ağır bir şekilde hissettiren
sıra dışılığın öne çıktığı görülmektedir. Bu tür olağanüstü durum veya zaman-
larda insanlar, rutin, gündelik hayat akışlarında hissettikleri, düşündükleri ve
davrandıkları gibi davranmazlar. Çünkü şartlar, zamanın içeriği veya ruhu
değişiklik göstermektedir. Bu gibi durumlarda insanlar az veya çok yeni *içsel*
süreçlere girer, az veya çok kaygı, şok, sarsıntı, gerilim gibi yeni *psikolojik veti-*
relere dahil olur, yeni toplumsal etkileşimlere girerler (Okumuş, 2020b).

Pandemi sürecinde genel olarak toplumda meydana gelen olağanüstü
durumlar sosyolojisine aile de dahildir. Bu pandemik süreçte aile sosyoloji-
sinde de olağanüstü durumlar söz konusudur. Covid-19 salgını aile hayatında

gözle görülür olağanüstülükler yol açtı. Bütün toplumun karşı karşıya geldiği olağanüstü durumların yükünü en çok aile omuzlamıştır.

2. Evde Kalma

Küresel salgının en önemli olağanüstü boyutlarından biri, hatta en etkili- si, evde kalma olarak tespit edilebilir. Girişte de bahsedildiği gibi Covid-19 salgın sürecinin en önemli boyutu evde kalma ve dolayısıyla ev ile aile olmuştur (Okumuş, 2020a).

Bu salgın sürecinde ev ve aile, rutinden farklı bir hale dönüştü. Ev mesela ekonominin de mühim bir unsuru haline geldi. Elbette bu durum, salgın öncesi bütün dünyada gerçekleşmeye başlayan, hatta bazı ülkelerde gerçekleşen bir olaydır; bazı ülkelerde salgın bu süreci hızlandırırken, bazı ülkelerde de işyeri ve çalışma ofisi evden ayrı olan konumundan bu süreç içinde çıkıp evin içine girdi, evin bir parçası haline geldi. Salgın sürecinde birçok iş insanı, çalışan evini işyeri ve ofis olarak kullanmaya başladı. Bu anlamda da ev salgınla birlikte ekonomik bir merkez üssü haline geldi. Ev aynı zamanda eğitim merkezi oldu, okul haline geldi. Öğrenciler, öğretmenler, öğretim elemanları, okul müdürleri, anabilim dalı başkanları, bölüm başkanları, dekanlar ve rektörler için eğitimin yönetildiği ve uygulandığı bir mekân konumunu aldı. Ev boş zamanları değerlendirme mekânı haline de geldi. Birçok insan, vaktinin büyük çoğunluğunu evde geçirirken, zorunlu işlerini ve görevlerini yaptıktan sonra arta kalan zamanlarını da çeşitli stratejiler üreterek evde aile ortamında mesela kitap okuyarak, aile bireyleriyle çeşitli oyunlar oynayarak, spor yaparak, sinema filmleri izleyerek, sanat ve edebiyatla ilgilenerek, müzikle meşgul olarak değerlendirebilmektedirler.

Covid-19 zorlu olağanüstü sınav sürecinde eve kapanmak, evde uzun süre zaman geçirmek, aileyle her zamankine göre çok fazla bir arada olmak vardır. Bu durum, aile içinde tahammülü, özeni, sabrı gerektirir. Anne, Baba, çocuklar tarafından sabredilmez, bu ev süreci iyi yönetilmezse, aile salgın sürecinde sorun üreten, özellikle eşler arasında uyuşmazlıklara yol açan, hatta boşanmaları tetikleyen problemler yumağı haline gelebilir. Buna dair net veriler hiç şüphesiz daha sonra ortaya çıkacaktır (Krş. TÜİK, 2020). Ayrıca aile içinde evde kalan gençleri yönetmek, yaş durumlarının karakteristik özelliklerle-

rinden dolayı çok zordur. Yaşlıların durumu da farklı açılardan buna benzerdir.

Küresel salgın, toplumsal hayatta olağanüstü durumlar sosyolojisine yol açtı. İnsanlar salgın sürecinde toplumsal olarak inşa edilen gündelik hayat gerçekliğinin rutininin dışına çıktılar ve yeni bir gündelik hayat gerçekliği sürecine girdiler. Bu demektir ki insanlar, gündelik hayatlarında pandemiyle belirlenen yeni bir bilgiyle hareket etmektedirler. Toplumsal olarak inşa olunan gündelik hayat gerçekliğinin salgınla yeniden kurulduğundan bahsedilebilir. Buna bağlı olarak insanlar yeni gündelik hayat gerçekliği içinde ona uygun bilgi sistemlerine tabi olurlar (Berger & Luckmann, 1967). Evde kalma sürecinde ailenin gündelik rutin hayatında da ciddi değişiklikler kendini göstermiş ve aile hayatının normal sürecindeki bilgi sisteminde doğal olarak bazı farklılaşmalar ortaya çıkmıştır.

Aile hayatında salgın sürecinde alınan tedbirler kapsamında gelen değişikliklerin teknik anlamda ne tür değişimlere yol açacağı, önemli bir konudur. Salgınla birlikte ev sosyolojisi ne gibi değişimlere konu olacaktır? Ailede fırsat ve imkânlar mı öne çıkacak yoksa tehditler ve kısıtlılıklar mı? Mesela eşler arasında huzur ve mutluluğun artması, daha fazla yakınlaşma ve samimiyet veya tam tersine huzursuzluklar, gerginlik ve gerilimler, ailenin yönetiminde stres ve benzeri problemler, ebeveyn ile çocuklar arasında çeşitli sorunlar bu noktada akla gelen hususlardır (Okumuş, 2020c: 75-82).

3. Küresel Salgın Sürecinde Evde Kalma, Ailede İletişim, Sosyalleşme ve Bağlılıkta Yoğunlaşma

Salgın sürecinde karantinanın tabiatı gereği *evde kalmaya* bağlı olarak aile içi *iletişimin* güçlendiği söylenebilir. Aile bireyleri evde kalma sürecinde her zamankinden daha fazla iletişim ve etkileşim haline girmişlerdir.

Salgın boyunca ailede daha yoğun bir iletişimin bulunması durumu evin kendi içinde bazı düzenlemeleri de getirebilmektedir. Mesela daha fazla iletişim kendi içinde iletişimsizliğe de alan açmaktadır. Gerek salgınının olası bulaşma riskine karşı gerekse internet, sosyal medya vs. gibi araçlarla vakit geçirme arzusuna bağlı olarak aile bireyleri ayı ayrı odalara çekilebilmektedir.

Ailede iletişimde yoğunlaşma ayrıca aile bireyleri arasında duygusal yakınlaşma sağlayabileceği gibi uzaklaşma da getirebilir. Fazla bir arada kalma bazı aile bireylerinde mutluluğa, daha iyi geçinmeye yol açarken bazılarında öfkeye, huzursuzluğa, geçimsizliğe yol açabilir. Bunun boyutlarını zaman gösterecektir.

Salgınla birlikte ev aile bireylerinin daha yoğun vakit geçirdikleri yer haline gelmiştir. Buna bağlı olarak aile hayatında çocuklar, gençler, yetişkinler ve yaşlılar yeni bir mekân ve zaman zemininde yeni ilişkilere girişmişlerdir. Denilebilir ki salgında aile, *sosyalleşme*de daha da güçlü bir merkez haline gelmiştir (Yamaç, 2021). Bunun için salgın boyunca diğer zamanlara kıyasla çok daha fazla olan evde kalma durumuna bakmak yeterlidir. Evde kalmaya bağlı olarak aile bireyleri arasında daha fazla ve sıkı görüşme, buluşma, oturma, kalkma, sohbet etme, yemek yeme gibi durumlar olduğu söylenebilir.

Covid-19 küresel salgının yol açtığı afet durumunda evde kalma sürecinde evde ve aile içinde, ev ve aile sosyolojisinde dikkat çekici gelişmeler yaşanmaktadır. Adeta ev ve aile *yeniden* kurulmakta ve yapılanmaktadır. Ev içi ilişkiler farklı şekillenmektedir. Aile bireyleri arasında her zamanki *sosyalleşme usulleri* değişmektedir. Ev içinde dahi bazı *izolasyon* durumları ortaya çıkmaktadır. Salgın zamanlarında “evde kal, sağlıklı kal” ve “hayat eve sığar!” gibi sloganlarla evde kalma uygulamasıyla bir yandan da evin belki de yeniden keşfedilmesi de söz konusu olmaktadır. Ev, her zamanki sembolik ve sosyolojik anlamlarından belli düzeylerde farklılaşmaktadır. Aile bireyleri, evde yeni bir topluluk tesis etmekte, yeni bir dünya kurma imkânı elde etmektedirler. Aile sanki doğal bir dinî topluluk, *kutsal* veya *seküler maneviyat* yapısına evrilmektedir (Okumuş, 2020a: 26).

Pandemiyle gelen olağanüstü şartların, ailede *bağlılığın düzeyini* arttırdığı söylenebilir, Bu bağlılık artışında Türkiye bağlamında din ve dindarlığın etkisi de gözlemlenmektedir (Gültekin, 2020: 131-164; Yamaç, 2021: 74-75 vd.). Evde kalmaya bağlı olarak aile bireylerinin daha sıkı ve yoğun iletişime geçmeleri ve sosyalleşme sürecinin ailede yoğunlaşması ile aile bireylerinin bağlılık düzeylerinin yükselmesi anlamlıdır. Bu bağlılık, ailede aidiyet duygusunun güçlenmesini de beraberinde getirmektedir.

4. Olağanüstü Süreçte Zorluklarla Başetme Aktörü Olarak Aile

Afet veya felaketlerin sebep olduğu veya ortaya çıkardığı olağanüstü durumlara ve boyutları ile sonuçlarına yakından bakıldığında, onların bazen toplum veya bazı toplumsal aktör ve gruplar için bir *kötülük problemi* olarak anlam kazandığı görülür. İnsanlar, olağanüstü durum bizatihi iyi kabul edilsin, kötü kabul edilsin, sonuçta toplum, onunla başa çıkmak, onu atlatmak, izah etmek, olağanüstü şartlar altında yaşamayı öğrenmek için bazı *mana arayışlarına*, *anlamlandırma* ve *meşrulaştırmalara*, teodiseye gitme veya başvurma ihtiyacı hisseder, bu noktada stratejiler geliştirir, bazı araçlara başvurma yoluna giderler (McGuire, 1987; Okumuş, 2018, 2020b; Roberts, 1990; Russel, 1999; Yaran, 1997).

Belirtmek gerekir ki insanların başlarına gelen afet veya felaketler ve onların ortaya çıkardığı toplumsal kargaşa, gerilim ve düzensizliklerin din veya İlahî adâlet açısından meşrulaştırılıp anlamlandırılması, toplumsal yaşamın belirgin hususiyetleri arasında yer alır. Toplum, dinî meşrulaştırmayla düzensizlik ve kötülükleri açıklayarak bir yere yerleştirir. Şu halde düzensizliklerin, olağanüstü zamanlarda yaşanan sıra dışılıkların, örneğin Covid-19 salgınının ve onun yol açtığı problemlerin dinî meşrulaştırmayla izah edilmesi olarak teodise, insan toplumsallığının, insanın toplumsal hayatının en açık yönlerindedir (Berger, 1967). Anlaşılmaktadır ki teodiselerde önemli olan inanan insanlara anlam kazandırması, yaşadıklarının, başına gelenlerin, sözgelimi, ölüm, fakirlik, yaralanma, deprem, sel gibi tecrübelerinin mânasını vermesidir (McGuire, 1987: 29).

Sonuçta olağanüstü durumların toplumda yol açtığı kötülükleri veya olumsuzlukları, düzensizlikleri izah etmede, anlamlandırmada, iç dünyamızda ve dış dünyamızdaki düzenlilik içinde geçerli ve haklı kılmada, Allah'ın adaleti, bilgisi ve kudreti temelinde açıklamada din, meşrulaştırım boyutuyla çok önemli roller oynamaktadır. Dinî meşrulaştırmalar, kimi zamanlarda olağanüstü durumlarda, örneğin büyük depremlerde, büyük/köklü değişimlerde, sosyal ve ekonomik krizlerde dindarlığın artışında, mesela namaz kılma oranının yükselişinde, camiye gidip cemaatle namaz kılma oranında nisbî artışta da etkili olabilmektedirler (Okumuş, 2020b). Elbette olağanüstü durumlarda dini meşrulaştırmaların etkili olmadığı ve mesela namaz kılmada

düşüşler meydana geldiği durumlar da söz konusudur. Fakat konu bağlamında burada olumlu etkisinden bahsedilmektedir.

Evde kalmanın ve ailenin yeni durumlarında kötülük problemi olarak Covid-19 salgınının yol açtığı olumsuzluklarla baş etmede de bizzat aile kurumunun kendisi çok yönlü işlevlere sahip olduğu gibi ailenin bu işlevleri göstermesinde de din çok etkili bir işlevsellik ortaya koymaktadır.

5. Aile Bireylerin Sorumluluk Dağılımı ve İş Yükünde Değişiklikler

Salgınla birlikte karantina gereği evde daha fazla kalmaya veya vakit geçirmeye bağlı olarak aile bireylerinden bir kısmının sorumluluk alanı genişlemiş veya büyümüş, bir kısmının ki azalmıştır. Bazı ailelerde bireylerin rollerinde değişimler gözlenmiştir. Ayrıca kadınların iş yükü artmıştır. Evde fazla zaman geçirme, evin daha çok kullanımını beraberinde getirmiş; bu da daha fazla mutfak işlerine, çamaşır işlerine, temizliğe yönelmeyi zorunlu hale getirmiştir. Bu işlerde de Türkiye’de en çok kadınlar rol üstlenmişlerdir. Belirtmek gerekir ki bu durum bazı ailelerde erkeklerin de temizlik işlerinde ve diğer farklı işlerde, sözgelimi mutfakta her zamankinden daha fazla zaman harcamalarına yol açmıştır.

Salgın sürecinde işsiz kalmaya veya gelirlerde düşmeye bağlı olarak evin çalışma mekânı haline getirilmesi söz konusu olmuşsa, o durumda ailede babanın ve diğer aile bireylerinin görev ve sorumluluk alanlarında da artışlar veya zorlaşmalar olabilir.

Evde fazla kalma, evin masraflarında artış da getirmiştir. Mesela su ve elektrik daha fazla tüketildiği için ister istemez bunlar için ödenen ücretler de her zamankine göre artmıştır. Ayrıca yeme içme masrafları artmıştır. İnsanlar, daha önce dışarda nispeten daha ucuza yemek yemeyi tercih ederlerken evde kalma sürecinde daha fazla yeme içmeye yönelmelerine paralel olarak fazla harcama yapmaktadırlar. Gerçi bazı ailelerde de tersine evde daha az yeme içme masrafı olduğu da gözlemlenmektedir. Fakat salgın sürecinde ailede genel olarak tüketimin arttığı söylenebilir.

Evde kalma eğitimde de aile bireylerinin başta ebeveynler olmak üzere sorumluluklarını arttırmıştır. Özellikle okul öncesi ilkökul, ortaokul ve lise eğitimine devam eden çocukları olan ailelerde ebeveynler ve yetişkin bireyler,

çocukların eğitim süreçlerine çeşitli şekillerde dahil olmak suretiyle sorumluluk üstlenmişlerdir.

6. Ailede Eğitim

Salgın sürecinde evin bir eğitim merkezi haline gelmesine bağlı olarak aile hayatında eğitim eksenli önemli değişimler ve yeni durumlar gözlemlenmektedir ve bu durum devam etmektedir. Salgın afeti ve kriziyle birlikte *eğitim*, mesela Türkiye’de olduğu gibi *dijitalleşmekte*, dijital ve sanal ortamlardan yürütülmekte, uzaktan eğitime evrilmektedir. Dolayısıyla eğitim de internet üzerinden daha çok ev içinde aile ortamında yapılmaktadır. Bunun eğitim ve eğitimin aktörleri üzerinde bırakacağı etkiler büyüktür. Yüz yüze eğitimin etkili boyutlarını uzaktan ve de internetle eğitimde sahip olmak mümkün değildir. Ayrıca internetle eğitim, devlet eğitimini, öğretmenleri, görünen ve görünmeyen eğitim kadrolarını, eğitim araçlarını evin içine aileye yerleştirmekte, bütün aile az veya çok normal örgün eğitimden oldukça farklı bir şekilde eğitimin bir parçası olmaktadır (Okumuş, 2020a: 26-27).

Birçok ülkede olduğu gibi Türkiye’de de bireylerin çoğunun sadece boş zamanlarını, spor ve eğlence zamanlarını evlerinde geçirmesine ilaveten hem aileler hem de çocuklar eğitimlerini evlerinden çevrimiçi veya sanal yollarla sürdürmek zorunda kalmışlardır. Türkiye’de ilk Covid-19 vakalarının ilan edilmesinden hemen sonra çevrimiçi uzaktan eğitime geçilerek okullar ve üniversitelerdeki örgün eğitime ara verilmiştir. Milli Eğitim Bakanlığı’nın 2019 raporlarına göre, Türkiye’de örgün eğitim için ilköğretim ve liseye giden öğrenci sayısı 17,749,876 iken, üniversite öğrenci sayısı da 7,740,502 olarak belirtilmiştir. Türkiye’de toplamda yaklaşık 25 milyon öğrenci eğitime devam etmektedir. Bu birçok ülkenin nüfusunun üzerindedir ve ev ve ailede getireceği değişikliklere dikkatle bakmayı gerekli kılmaktadır. Buna ek olarak, 22 Mart 2020’den sonra 65 yaşın üzerindeki vatandaşların ve 03 Nisan 2020’den sonra 20 yaşın altındaki vatandaşların evlerini terk etmeleri yasaklandı. Bu düzenlemeler, özellikle okul ve üniversite çağındaki insanlara uygulandığında, Türk toplumunun hareketliliğini önemli ölçüde etkilediği, azalttığı ve eve kanalize ettiği söylenebilir. Bu durumda evler artık okul hayatı olanlar için okul, eğitim merkezi, sınıf, ödevlerini yapacakları yerler veya çevrimiçi kurslara katıldıkları mekânlar haline döndü. Ancak bu dönüşümün her zaman aynı olması da

mümkün değildir. Evde yaşayanlar için internetin ve bilgisayarın olup olmaması ve uygun/özel bir odanın olup olmaması da ev sakinlerinin hangi boyutlarda evin geçirdiği bu işlevsel değişimi tecrübe etmelerinde oldukça önemlidir (Aydın, 2020).

Salgın sürecinde ev ve ailenin okul haline gelmesinin ve eğitimin en önemli unsuru ve mekanı olarak anlam kazanmasının iyi olup olmadığını zaman gösterecektir.

7. Evde Kalma, Ev ve Ailenin Yaşam Alanı Haline gelmesi

Salgın boyunca karantina uygulamalarından dolayı evde kalmanın yoğunlaşmasıyla birlikte ev mekansal değişikliğe uğradı ve ailenin yaşam alanı ve kurumu haline gelmesine sebep oldu. Türkiye'de ilk Covid-19 vakalarıyla birlikte insanların çoğu tarafından evler daha aktif olarak kullanılan mekanlar oldu. Evin iş yeri haline gelmesi, spor alanı ve boş zamanları değerlendirme mekanı olarak işlev görmeye başlaması, daha çok yemek pişirilen ve yenilen bir yer olması, internetin daha yoğun kullanıldığı bir mekana dönüşmesi gibi durumlardan dolayı salgın sürecinde evin önemli değişimlere uğradığı ve ailenin de buna bağlı olarak yaşam alanı olarak hizmet verdiği söylenebilir (Aydın, 2020).

8. Ailede Din

Covid-19 salgınının yol açtığı olağanüstü durumlarda genel sosyoloji gibi din sosyolojisi de olağanüstü durumlara bağlı olarak şekillenir. Bu durum ailede din için de geçerlidir (Okumuş, 2020b).

Küresel salgın sürecinde din aile boyutunda dikkat çekici boyutlarda kendini göstermektedir. Bilhassa pandeminin sebep olduğu mücbir durumların, aile dindarlığının artmasında etkili olduğunun örnekleri söz konusudur (Yamaç, 2021). Daha ileri araştırmalarla salgının ailede dindarlığın artmasına mı yoksa zayıflamasına mı yol açtığı veya hangi durumlarda dindarlığı canlanmasına hangi durumlarda zayıflamasına neden olduğu gibi noktalar aydınlığa kavuşturulabilir. Felaket zamanlarında insanların dindarlık düzeylerinde dikkate değer değişimler gerçekleşebilir; canlanma olabileceği gibi zayıflama veya düşme de olabilir. Her iki durumun olduğuna dair araştırmalar olduğu bilinmektedir. Bu çalışmada Covid-19 küresel salgın afetinin dindarlık

ğı ne kadar ve nasıl etkilediği üzerine kesin bir şey söylemek için henüz erken olduğu açıktır. Aynı şekilde salgın sürecinde sosyolojik anlamda *dindarlığın yeni durumlarından*, örneğin *bireysel ve özel bazı dindarlıklardan* bahsedilebilir bahsedilemeyeceği gibi hususlar gözlemlenmeye ve tartışılmaya değerdir (Okumuş, 2020c).

Karantina uygulamalarına bağlı olarak gerçekleşen dini sınırlamalardan dolayı evde kalma artmış ve evde dini hayatta canlanma meydana gelmiştir. Ayrıca genel olarak pandemic olağanüstü şartlardan dolayı da evin anlamı değişmiş, ev hayat alanı olarak birçok açıdan daha anlamlı bir mekân haline gelmiş, buna bağlı olarak aile hayatında dini anlamda önemli farklılaşmalar ortaya çıkmıştır.

Özet olarak salgın sürecinde din boyutunda yaşananlar, salgın sonrasında genelde toplumda özelden ailede *yeni normal zamanlarda* bazı *yeni normal dini durumların* olacağını göstermektedir (Okumuş, 2020a).

Salgın sürecinde evde kalmadaki yoğunlaşmaya bağlı olarak ev ve aile içinde bir tür *özel dindarlık biçimleri* meydana gelebilir. Evlerde cemaatle namazlarda yeni durumlar olmaktadır. Bazı evlerde ve ailelerde dini sohbetler, dualar, bazı ritüeller artmıştır. Bu ve benzeri durumlar, salgın ortaya çıktığı günden beri alınan karar ve yapılan uygulamalarla kendini gösteren dinî durumdan hareketle salgının dinî boyuta tezahürleri bağlamında akla gelmektedirler.

Covid-19 salgını örneğinde belki de en çok üzerinde durulması gereken kurum ailedir. Çünkü sosyal mesafe kuralı ve izolasyon süreçlerinde en çok vakit geçirilen yer ev ve ailedir. Aile, bireylerinin zorunlu olarak birlikte en çok vakit geçirdikleri bir sosyolojiye dönüşmüştür. Elbette salgın öncesinde de aile birçok kişi için en çok vakit geçirilen yerdi, ama bu vakit geçirme uzun süre hiç ara vermeden olmuyordu, insanlar istediklerinde evden dışarı çıkabiliyor ve sonra tekrar gelebiliyorlardı. Fakat salgın sürecinde uzun süre hiç ara vermeden, evden çıkmadan bir arada kalmak durumun kaldılar. Ev ve ailede dikkati çeken en önemli hususlardan biri de din ve dinî hayattır. Evde din, salgın sürecinde değişiklikler gösterdi. Camiye gidemeyen ve orada cemaatle ibadetlerini yerine getiremeyen birçok insan evinde ya bireysel olarak ya da cemaatle yani aile bireylerini, eşini, oğlunu, kızını, babasını, annesini, torunla-

rını yanına alarak ibadetlerini ifa etmeye başladı. Bu, ailede dinî hayatı daha bir hareketlendirdi. Ayrıca aile, yapısı gereği bir maneviyat, hatta dindarlık üreten bir topluluktur. Aile bireyleri, bir arada iken salgın psikolojisinin de etkisiyle maneviyata ve dine yönelebilirler. Denilebilir ki salgın gibi olağanüstü zamanlarda yeni aile dindarlıkları gelişebilir. Kuşkusuz ailenin dinî hayat-taki durumu, yapılacak daha ileri çalışmalar ortaya koyacaktır (Okumuş, 2020b).

Türkiye’de camilerin söz konusu durumundan dolayı ailelerden evlerini veya evlerinin bir bölümünü aynı zamanda mescid haline getirenler oldu. Evde cemaatle daha çok namaz kılınmaya başladı. Bazı apartmanlarda veya özel mekânlarda, evlerde sınırlı sayıda bir cemaatle Cuma namazları kılanlar da söz konusudur. Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kararı ve uygulamasıyla her hafta değişik camilerde sınırlı sayıda insanla Cuma namazları kılındığını da belirtmek gerek.

Kur’an kursları salgın afeti sonlanıncaya kadar kapandı. İnternet ortamında kısmen uzaktan eğitim verilmektedir (<https://www.diyaret.gov.tr/>). Kur’an kurslarına ara verilmesinden dolayı evlerde aile ortamında Kur’an eğitimi başlatanlar oldu. Bu manada ev, okul veya Kur’an kursu oldu (Okumuş, 2020c).

Gerçekten de ev ve aile sosyolojisinde genel anlamda bir değişiklik olduğu gibi din planında da değişiklikler olmaktadır. Dindarlığının belli bir bölümünde cami önemli bir yer teşkil eden kişi, camiye gidemediğinde, özel bir kısıtlama veya engellemeyle karşılaşmazsa, camide yaptıklarını evinde ailesinin gözü önünde yapama yoluna gitmektedir. Birçok insan, evinde mümkünse eşi, çocukları veya kardeşleriyle birlikte cemaat halinde namazlarını kılmaktadır. Evinde namaz kılan bir tek kendisi ise tek başına ibadetlerini yerine getirmektedir. Cuma namazını cemaatle kılmak farz olduğu için evinde tek başına veya cemaatle öğle namazı kılmaktadır (Okumuş, 2020c: 103-104). Hatta Cuma namazı olup olmayacağından bağımsız olarak Cuma namazını ifa etme tatminini, duygusunu yaşamak için evde, apartmanda veya işyerinde tanıdıklarıyla bir araya gelerek Cuma Namazını kılmaktadırlar. Bu bağlamda Diyanet İşleri Başkanlığının her hafta farklı bir camide sosyal mesafe kuralına uyarak az sayıda bir cemaatle Cuma namazı kılma uygulaması da söz konusu

tatmin ve tabii ki topluma böyle önemli bir ibadetin hiç olmazsa sembolik anlamda da olsa inkıtaya uğramadığının gösterilmesi anlamında zikre değerdir. Bazı kişiler Diyanet'in bu uygulamasını örnek alarak kendi özel mekânlarda Cuma namazı kılma yoluna gitmektedirler.

Evde namazın dışında toplu dualar, Kur'an okumalar, hatim yapmalar da artmaya başladı. Hele Ramazan ayında teravih namazlarının bireysel olarak ve cemaatle kılınması, aile fertlerinin hep birlikte hatim yapması gibi durumlar da evde dindarlık konusunda yeni noktalar içermektedir.

İnsanların camide yapamadıklarını evlerine taşıması, hem evlerin içindeki bireyleri hem de komşuları çeşitli düzeylerde etkilemektedir. Evde namaz kılan kişi, diğerlerine de namaza konu kılmaktadır. Diğer aile üyelerinden bir kısmı veya tamamı kişinin evdeki dinî davranışlarından, örneğin namazından olumlu etkilenebileceği gibi olumsuz da etkilenebilir. Bu durumların her biri ev içinde farklı aile ilişki ve etkileşimlerine yol açmaktadır. Aynı durum komşulara da yansiyabilir.

Bütün bunlardan *bireysel dindarlıkların* ve aile de dahil bir takım *özel dindarlıkların*, farklı bir *aile dindarlığı* üretip üretmeyeceği düşünmeye değerdir. Aile içinde din planında ortaya konulanlar salgından sonra kalıcı hale gelebilir. Kalıcı hale gelmesi durumunda denilebilir ki bu camide cemaatle ibadetleri etkileyebilir, mesela cemaate katılmada azalmaya yol açabilir veya tam tersine özlemlerle artmaya yol açabilir. Bunların tamamının olması mümkündür. Bunu tam olarak anlamak ve görmek için salgın sürecini ve salgın sonrasını gözlemlemek gerekmektedir.

Ailede özel dindarlık çerçevesinde önemli bir husus da salgın afetiyle baş etmek adına alınan tedbirlerle ortaya çıkan yeni iletişim tarzları, yeni beden sosyolojileri ve yeni hayat durumlarının getirdiği yeni ev sosyolojisi ve aile hayatıdır. Salgın sürecinde insanlar, özellikle de yaşlılar evde ve dolayısıyla aile bireyleriyle daha fazla bir arada bulunmak, daha fazla vakit geçirmek zorunda kaldılar. Bu durum, bazı bireylerde aileyi yeniden keşfetmeyi, ailede mutlu olmayı, aileyle bütünleşmeyi, evin huzuruna ermeyi, evde aile üyeleriyle dinginleşmeyi beraberinde getirdi. Böyle bir durum, ailenin yapısı ve tabiatı gereği inanan ve dindarlık düzeyi nispeten yüksek kimselerin bir tür

dine yönelmelerine ve maneviyatla buluşmalarına sebep olabilir. Dindar insanlar için bu normaldir ve beklenebilir.

Evde kalmayla gelen *yeni aile* durumunda ailenin tabiatına uygun bir şekilde aile içinde cemaatsel durumların gelişmesinden ayrıca bahsedilmelidir. Yeni ev ortamında aile bireylerinde dine ve maneviyata yönelimin işaretleri görülmeye başladı. Aile içinde dinî eğitim, Kur'an eğitimi, Kur'an tilaveti, cemaatle namaz, dua gibi hususlar, önceki rutin zamanlara göre artmış ve yoğunlaşmış görünmektedir.

Salgın sürecinde evde kalmaya bağlı olarak bir tür *cemaatleşme* meydana geldiği ve *aile cemaati* denilebilecek bir yapının ortaya çıktığı söylenebilir.

Salgın sürecinde evde kalma ve aile üyeleri birlikteliğinin zaman ve yoğunlaşma itibarıyla artması, inanmayan veya inansa da din ve dindarlık ile arası iyi olmayan kimselerde *seküler nitelikli bir dinsellik ve maneviyat* oluşmasına yol açabilir. Bu kişiler için ev ve aile bir tür *seküler maneviyat* alanı haline gelebilir. Belirtmek gerekir ki bu seküler maneviyat, bir süre sonra dinî maneviyata da evrilebilir. Seküler olarak kaldığında da zaten bir süre sonra kendi içinde bir kutsallık ve dinîlik, hatta belki bir tür dindarlık halini alabilir (Okumuş, 2020c).

9. Evde Kalma ve İşyeri Haline Gelen Evde Aile

Covid-19 salgını ile beraber dünyada ve Türkiye'deki evlerin ofis ve işyeri olarak kullanımı hızlanmış ve daha yaygın hale gelmiştir. Gerek resmi gerekse sivil birçok kuruluş çalışanı veya işyeri sahibi karantina zamanlarında işlerini evden yürütmeye başlamıştır. Salgın boyunca bunun somut örnekleri Türkiye'de izlenmiştir (Aydın, 2020).

Evde kalmayla birlikte evin işyeri haline gelmesinin aile içinde ve ekonomide çeşitli sonuçlarının olduğu ve daha sonra daha fazla olacağı aşikardır. Öncelikle aile içi ilişkiler ve iş yükünde değişiklikler olacaktır. Duruma göre bazı aileler daha çok gelir elde edecek, bazıları ise daha az.

Şu da belirtilmelidir ki evde kalma, bazı kişiler ve aileler için yoksullaşma anlamına da gelir. Çünkü herkes işini eve taşıyacak durumda değildir. Hatta bazı kişiler işten çıkarılmışlardır. Bundan dolayı bu tür ailelerde yoksulluk durumu ortaya çıkmıştır.

10. İnternet, Sanal Dünya, Dijitalleşme, Sosyal Medya ve Aile

Bu salgın afetinin toplumsal tezahürlerinden biri de boş zamanları geçirmek, alışveriş yapmak, reklam ve tanıtım işleri yapmak, ticaret yapmak, öğrenci olarak veya öğretmen olarak eğitim faaliyetine katılmak, resmi toplantılar yapmak, konferans, panel, sempozyum veya kongre gibi dinî, fikrî ve ilmî programlar icra etmek ve bunlara iştirak etmek, makale ve kitap okumak, gazete okumak, sosyal medya üzerinde iletişimde ve haberleşmede bulunmak gibi amaçlarla internet kullanımına yoğun ilgi olmasıdır (Yamaç, 2020). Yüz yüze yapılamayan okul öncesi, ilk ve ortaöğretim, üniversite lisans ve lisansüstü düzeylerinde eğitim, internet üzerinden Skype, Zoom, İnstagram, Google Meeting gibi programlar veya daha farklı programlar aracılığıyla yapılmaktadır. Esasen sadece eğitim konusu bu noktada ayrıca ele alınması gereken geniş bir konudur.

Covid-19 sürecinde çeşitli düşünceler etrafından internette buluşan ve canlı sohbet edenlerin durumu da önemlidir. Özellikle üniversite öğretim elemanlarının zorunlu eğitimin dışında internetle bilimsel programlar düzenleyerek ve mesela bu programlarda 20, 30, 50, 60, 80, hatta 100 ve daha fazla kişiden oluşan gruplar halinde buluşarak bu salgın sürecini kendileri için fırsata dönüştürme çabaları dikkat çekicidir. Yine çeşitli kadın gruplarının, meslek örgütü mensuplarının, ekonomik aktörlerin, devlet dışı organizasyon üyelerinin, medya mensuplarının internet üzerinden bir araya gelip programlar yapmaları da önemli bir durum olarak görülmektedir.

Anlaşılmaktadır ki Covid-19 salgınının en önemli boyutlarından biri, internetin ve sanal alemin hayatımızdaki yerinin daha belirleyici hale gelmesidir. Önceden de elbette internet hayatta çok önemli bir pozisyondaydı, fakat bu salgın sürecinin hızlandırıcı etkisiyle *internette yeni bir aşamaya* geçildiğini göstermektedir (Okumuş, 2020c).

Salgın sürecinde internet, sanal dünya, dijital süreçler ve sosyal medya bombardımanına maruz kalan aile, sosyal medyanın olumlu kazanımlarına sahip olmanın tam tersine can yakıcı, aşırı meşgul edici, uykusuz bırakıcı, bağımlılık yapıcı etkilerine daha fazla muhatap oldu. Bu, belki genel olarak toplumda böyle oldu (Boz, 2020), fakat ailenin söz konusu durumla karşılaş-

ması üzerinden toplum da sosyal medyadan daha fazla olumsuz etkilenmeye maruz kaldı.

11. Boş Zaman Mekanı Haline Gelen Ev ve Aile

Covid-19 salgınının evde getirdiği gözle görülebilir önemli farklılıklardan biri, evin boş zamanları değerlendirme mekanı haline getirilmesidir. Bazı evlerde salgın sürecinde aile bireyleri örneğin evin bir odasını veya salonunu spor salonu haline getirmişlerdir. Bu ayrılan yerlerde fizik hareketleri, yürüyüş gibi spor aktiviteleri yapmaktadırlar. Yine boş zaman mekanı haline gelen evde aile bireyleri çeşitli eğlenceler, oyunlar vd. ile zamanlarını değerlendirmektedirler.

12. Evde Çocuk, Genç, Yaşlılar

Covid-19 salgını küresel bir pandemi olarak toplumsal hayatı derinden etkilemekte, bütün toplumları kuşatmaktadır; fakat belki de en çok yaşlıları etkilemektedir. Yaşlılar bu salgından psikolojik ve sosyolojik düzlemde bu salgından belki de en çok etkilenen toplumsal grubu oluşturmaktadır. Koronavirüsten en çok etkilenen ve ölüme maruz kalan yaşlılar olduğundan toplumun ailede ve aile dışında, toplumsal hayatın bütün alanlarında yaşlıların hayatında, ilişkilerinde önemli değişimler gerçekleşmektedir. Alınan tedbirlerle yaşlılar, diğer yaş gruplarından daha çok ev içinde zaman geçirmek durumunda kalmaktadırlar. Bu yaşlılar için çekilmesi çok zor bir durumdur.

Şüphesiz benzer bir durum 20 yaş altı gençler, hatta çocuklar için de söz konusudur. Bu kısıtlama durumu gençler ve çocuklar için çekilecek türden değildir. Tabii ki salgından korunmak amacıyla bu kısıtlamalar getirilmektedir; fakat bu mücbir sebep, son tahlilde söz konusu zorluklardan bahsetmeye engel değildir. Gençlerin yaş özellikleri gereği kapalı ortamlarda uzun süre kalmaya zor dayanabilecekleri bir gerçektir. Özellikle meskenlerinde veya dairelerinin bulunduğu binalarda bahçe, balkon gibi açık alan olmayan gençler için durum gerçekten daha zor hale gelmektedir.

Yaşlıların ve gençlerin bu kısıtlı zamanları aşmalarında ailenin ve yakın komşuların desteklerinin önemi büyük olsa gerektir. Fakat Batı ülkelerinin bir kısmında salgının başlangıç zamanlarında afeti hafife alan yaklaşımlar düşünüldüğünde, ayrıca yaşlı bakım merkezleri ve huzurevlerinde kalan yaşlıların

ihmal edilmesi gibi durumlara bakıldığında, bazı devletlerin yaşlıları bilhassa da ekonomik kaygılarla gözden çıkarıp çıkarmadığı sorusunun akla geldiğini de belirtmek gerek.

Yaşlıların kısıtlılık durumu bazı toplumlarda, mesela Türkiye’de onlara karşı bazı küçük istisnalar dışında ilgiyi, sevgiyi, saygıyı, özlemi arttıracığa benzemektedir. Yapılan haber ve gözlemlerden böyle bir sonuç çıkarılabilir (Okumuş, 2020c).

13. Evde Dikkat Çekici İşlevsel Değişim

Evin normal zamanlardaki insan gerçekliği düzlemindeki anlamı ve işlevsel boyutları, olağanüstü durumlarda yeni anlamlar ve işlevsel boyutlar kazanmaktadır. Bu demektir ki pandemic sürecinde ailenin de mekansal ve zamansal boyutunda merkezi önemi bulunan evde anlamsal ve işlevsel değişim söz konusudur.

Öncelikle belirtmek gerekirse, zamanın şartlarına göre birçok toplumda aile yapısında önemli değişimler gözlenmiş ve gözlenmeye devam edilmektedir. Mesela Türkiye’de 1960’lardan, özellikle de 1980’lerden itibaren ev noktasında kayda değer değişiklikler vaki olmuştur. Evin büyüklüğü, iç mimari yapısı, estetik boyutu vd. planında önemli değişiklikler kendini göstermiştir (Keleş, 2017). Ayrıca aynı mekânın farklı insan grupları için farklı anlamları vardır ve bu durumun zamanla değişimi de mümkündür (Urry, 1995). Şunu da belirtmek gerekir ki evin işlevine dair çeşitli yaklaşımlar söz konusudur (Ronald, 2008). Mesela evi duygusal bağlanma ve aidiyet duygusunu öne çıkararak açıklayanlar olduğu gibi (Duyvendak, 2011) yalnızlığı, şiddeti, fiziksel ve zihinsel sağlık problemlerini öne çıkararak izah etmeye çalışanlar da söz konusudur. Eve ve ev içindeki aile bireylerinin durumuna daha farklı şekillerde yaklaşanlar da vardır (Dowling & Mee, 2007). Sonuçta neresinden bakılırsa, o taraf bakımından bir yaklaşım getirilebilir (Aydın, 2020).

Evin işlevlerini belirleyen hususlar söz konusu evin işlevselliği hususunda dikkatle gözlemlenmesi ve incelenmesi gereken hususlardır. Mesela evin mimari yapısı, iç dizaynı, odaların dizilişi, salonun büyüklüğü veya küçüklüğü, tuvaletlerin durumu, tavanın yüksekliği, evin müstakil mi yoksa apartman dairesi mi oluşu, küçük aile mi yoksa büyük aile mi oluşu, aile bireyleri-

nin cinsiyet ve yaş durumları, eğitim durumları gibi noktalar bu bağlamda önemlidirler.

Salgın sürecinde evin ofis veya çalışma mekânı olarak kullanılmaya başlanması, alışveriş merkezlerinin ve diğer bazı yerlerin kapatılması ve de kamusal alanların önemli mekanlarının yasaklanması dolayısıyla evin yaşam alanı haline gelmesi, evin eğitim merkezi haline gelmesi, dini mekan merkezi haline gelmesi, boş zamanları değerlendirme mekanı olarak işlevselleştirilmesi, spor alanı olması gibi çok önemli bir anlamsal ve işlevsel değişim gözlemlenmektedir (Aydın, 2020).

Pandemi sürecinde ev bağlamında en önemli hususlardan biri de, evin konumlanmasındaki değişimdir. Salgınla birlikte ekonomik gücü olan pek çok aile apartman dairesinden müstakil eve taşındı. Bu müstakil evlerin bir kısmı bahçeli, bir kısmı bahçesizdir; fakat özellikle sakin yerlerde, şehrin periferisinde veya çevre boyutlarında konumlanmışlardır. Ayrıca balkonsuz dairelerden balkonlu dairelere, çok kalabalık apartmanlardan az kalabalık apartmanlara taşınanlar da olmuştur.

14. Salgınla Değişen Beden Sosyolojisinin Ailede Tezahürleri

İnsanın toplumsal varlık olarak toplumda yer alması, beden ve bedenler arası etkileşimler hakkında birçok hususu içeren boyutları işaretlemektedir. Bedenin insanın insan olarak görünme vasıtası olduğu düşünülürse, insanı insan olarak konumlandırmanın da onun bedeni olduğu anlaşılır. Toplumsal bir varlık olarak insan, bedenle toplum sahnesine çıkar. Toplumsal ilişkiler, insan bedenlerinin toplumsal sahnede yer alışıyla gerçeklik kazanırlar. Bedenlerin topluma arzı veya toplum sahnesinde yer alışı ise, oldukça karmaşık bir süreçtir. Canlı dil olan bedenin, gündelik hayatta, sosyal iletişimde, iktidar ilişkilerinde, sınıfsal ilişkilerde vs. oldukça etkili olduğu ve de istenildiği oranda bedenin sahibi ve toplum tarafından, toplumun farklı aktörleri tarafından etki altına alınabildiği söylenebilir.

Bir iletişim dili veya aracı, hatta mekânı olarak beden, çevresini etkilemek ve diğer insanlara mesaj vermek için görece küçük ve büyük müdahalelere maruz bırakılabilmektedir. Bu müdahale, bizzat beden sahibinin kendisi tarafından yapılabildiği gibi, başka aktörler tarafından da yapılabilir (Okumuş, 2011). Konuya neresinden bakarsak bakalım, bedenin kendisi, sosyal hayatta

önemli bir yere sahiptir ve son çözümlemede beden, toplum içinde sürekli müdahalelerle karşı karşıya kalabilmektedir (O'neil, 1989; Frank, 1991; Okumuş, 2011) . Nitekim afet söz konusu olduğunda da bedenler müdahalelere, müdahaleler kapsamında baskı ve yönlendirmelere maruz kalmaktadır. Bu müdahaleler bazen bedenlerin ve dolayısıyla insanların ve toplumun lehine olurken bazen de aleyhine olabilmektedir.

Toplumsal kriz ve afet durumlarında ortaya çıkan olağanüstü şartlardan insanların zihinleri, ruhları, düşünceleri, inançları yanında bedenleri de etkilenir. Bedenlerin etkilenmesi, doğrudan toplumsal ilişkilere yansır. Bedenler, olağanüstü durumlar sosyolojisinin getirdiği zor durumlardan doğrudan etkilendiği gibi bu durumlara, krizlere, afetlere karşı geliştirilen mücadeleler ve alınan tedbirler aracılığıyla getirilen kısıtlama, sınırlandırma veya yasaklamalar ya da yönlendirmelerle dolaylı olarak da etkilenebilir. Nitekim yeni tip Koronavirüs salgını çerçevesinde de bu durum açıkça görülebilir. Covid-19 salgını küresel ölçekte insanlığı birçok açıdan, birçok düzlemde, birçok yönden etkileyen bir salgın hastalık afeti olarak toplumda beden sosyolojisini alt üst etmekte veya yeniden şekillendirmektedir. Bu salgın, doğrudan insan bedenine yönelik yıkıcı bir hastalıktır. Hızlı yayılması, bedenden bedene yakınlıkla, temasla, bir arada bulunmakla toplumda yaygınlaşması, seyahatlerle sınırları aşarak bütün insanlığa, bütün toplumlara bulaşması, bedenlerin toplumda kendilerini farklı bir şekilde konumlandırmalarına yol açmaktadır. Bu da bedenler üzerine psikoloji, sosyoloji, ekonomi, iletişim, siyaset ve sağlık ekseninde düşünmeyi ve tahliller yapmayı gerekli hale getirmektedir.

Salgın afetiyle birlikte değişen bedensel durumların tezahürleri, ailede, sağlıkta, eğitimde, siyasette, ekonomide, dinde vs. gözlemlenmektedir. Bedenler adeta yeniden tanımlanmakta, hatta sağlık eksenli yaklaşımla kayıt altına alınmakta, mühürlenip damgalanmakta ve bedensel mahremiyetler sağlık adına kamusallaştırılmakta, alenileştirilmektedir. Gözetleyiciler, denetleyiciler, bunu fırsata çevirmeye çalışarak bedenlere hükmetmek için yeni araç ve yollar üretmektedirler. Ayrıca salgın sürecinde bedenleri modern tıp, kontrolü altına aldı. Sosyal ilişkiler sağlık ve tıp ekseninde kurulmaktadır. İnsanı nesne olarak gören modern tıbbın iktidar alanı salgın sınavı boyunca daha da arttı. Bedenlere müdahaleler, sağlık gerekçesiyle doktorlar ve diğer sağlık çalışanları devreye sokulup istihdam edilerek, çeşitli ilaçlar, aşılardan ve yöntemler dene-

nerek daha da genişletilmekte ve derinleştirilmektedir. Bu açıdan da beden sosyolojisinde önemli değişiklikler meydana geldiği söylenebilir. Bu gerçeklik tam olarak *bedene yeni bir müdahale sosyolojisi*dir (Okumuş, 2020c; Turner, 1982, 1984a, 1984b).

Beden sosyolojisinin ailedeki tezahürlerine salgın süreci çerçevesinde ev ve aile hayatındaki değişikliklerle ilgili olarak bakıldığında evde kalmanın aile bireylerinin beden sosyolojilerinde dikakate değer yeni durumlar ortaya çıkardığı anlaşılabilir.

Salgına karşı alınan tedbirler kapsamında bedenler evde kalmakla karşı karşıya kaldılar. Bu durumda aile iletişim ve etkileşimde yeni bedensel durumlar kendini gösterdi. Bu yeni boyutta bedenlere kısıtlama veya sınırlandırmalar geldiği gibi yeni imkânlar da gelmektedir. Evde ve aile bireyleriyle birlikte daha fazla olma imkânı ve dolayısıyla ailede, dışardakine oranla daha yakın ve daha samimi *bedensel konumlanma* fırsatı verilmektedir.

15. Evliliklerin Özelleşmesi ve Ertelenmesi

Salgın sürecindeki karantina şartlarından dolayı evliliklerini erteleyenler evlenme merasimlerini, sözelimi nişanlarını, nikahlarını veya düğünlerini dar alanda, daha çok aile bireylerinin ve çok yakın görülen kişilerin katılımıyla gerçekleştirmişlerdir. Bu *evliliklerin özelleşmesi* olarak adlandırılabilir. Salgın daha da önemlisi birçok kişinin evliliğini ertelemesine yol açmıştır. Nikah başvurularının, nikah törenlerinin ve düğün merasimlerinin azalmasından bu anlaşılabilir. TÜİK rakamları da bunu doğrulamaktadır (TÜİK, 2020). Bu ertelemelerin, toplumda salgın sonrası aile hayatını ne kadar etkileyeceği, evlilikleri ve aile kurmaları azaltıp azaltmayacağı önemli bir noktadır. Bunu zaman gösterecektir.

Salgın sonrasında evliliklerde artış olması durumunda toplumda borçlanmaların, özellikle bankalardan kredi çekenlerin sayısı da artacaktır. Şunu da belirtmek gerekir ki evliliklerin normalleşmesine veya artmasına paralel olarak evlenen kişilerle ailelerinin harcamalarından dolayı toplumda ekonomik açıdan yararlı durumlar ortaya çıkabilir; zira bu durumda önemli miktarda bir para dolaşımına girecektir.

16. Boşanmalarda Artma veya Azalma Durumu

Salgın sürecinde ailede yoğun iletişim ve sosyalleşmeye bağlı olarak meydana gelen olumsuz ilişki durumlarından ve ortaya çıkan yeni sorunlardan dolayı boşanmalar artmış olabilir mi? Ailede iletişimde yoğunlaşma bazen geçimsizliklere yol açabilir. Geçimsizliklere çözüm üretilmemesi durumunda ise boşanmalar artar. Bu durumu salgın boyunca bazı ailelerde görmek mümkün olmuştur.

Salgın sürecinde boşanmaların arttığını söylemek için elimizde net bir istatistiki gösterge yoktur. Bazı aylarda evliliklerde de boşanmalarda da ciddi azalmalar görülürken, bazı aylarda artışlar görülmektedir. Bundan dolayı boşanmaların arttığını söylemek için biraz daha beklemeye ihtiyaç vardır. Hatta TÜİK'in verilerine göre Türkiye'de 2019'a göre 2020 yılında evliliklerde de boşanmalarda da azalma olmuştur. Bu rakamlar esas alındığında evliliklere oranla boşanmalarda daha fazla düşüş görülmüştür (TÜİK, 2020). TÜİK'in açıkladığı istatistiklere göre evlenen çiftlerin sayısı 2019 yılında 542 bin 314 iken 2020 yılında %10,1 azalarak 487 bin 270 oldu. Bin nüfus başına düşen evlenme sayısını ifade eden kaba evlenme hızı 2020 yılında binde 5,84 olarak gerçekleşti. Boşanan çiftlerin sayısı 2019 yılında 156 bin 587 iken 2020 yılında %13,8 azalarak 135 bin 22 oldu. Bin nüfus başına düşen boşanma sayısını ifade eden kaba boşanma hızı 2020 yılında binde 1,62 olarak gerçekleşti.

17. Toplumsal Sermaye Kurumu Olarak Aile

Ailenin salgın sürecinde bir *toplumsal sermaye* kurumu olarak daha fazla anlam kazanma yönünde seyrettiği söylenebilir. Bu bağlamda bazı aileler, ailenin toplum için çok önemli olduğunu daha fazla fark ettiklerini belirtmişlerdir. Genel olarak da aile, salgın sürecinde evde kalmaya da bağlı olarak bütün toplumlarda daha fazla gündem gelmek itibarıyla doğal olarak önemi de en fazla konuşulan ve değerlendirilen noktalardandır.

18. Bir Fırsat Mekanı Olarak Ev ve Aile

Covid-19 küresel salgınıyla birlikte ev ve ailenin toplumda merkezi pozisyon almasına bağlı olarak ev, bazı birey ve aileler için bir fırsat mekanı haline dönüşmüş ve aile de bir fırsat kurumu haline gelmiştir. Bu çerçevede gö-

rüşülen aile bireyleri, kendilerine bu yönde sorulan sorulara söz konusu fırsata atıfta bulunarak cevap vermeyi tercih etmişlerdir.

Gerçekten de salgın sürecinde bazı insanlar, bilinçli bir şekilde yeni bir ev ve aile sosyolojisi kurabilmek için çaba harcamışlardır. Nitekim aile içinde daha önce yapamadıklarını yapabilmeyi yollarını aramış, aile bireyleriyle olmanın zevkine ermeye çalışmışlardır. Geçici bir süreyle de olsa eşinin ve çocuklarının yanında daha düzenli yaşama fırsatı yakaladıklarını düşünmüşlerdir. Ebeveynler, her zamankinden farklı olarak çocuklarıyla ve birbirleriyle daha kaliteli zaman geçirmeye, özellikle çocuklarına ayıramadığı zamanı telafi etme fırsatı yakaladıklarını düşünmüşlerdir (Okumuş, 2020c).

19. Küresel Salgın Sonrası Aile

Salgın sürecinde ev ve ailede ortaya çıkan yeni durumların kalıcı hale gelip gelmeyeceği ve bu yeni durumların ayrıca başka boyutlarda ne gibi etkiler göstereceği, Covid-19'un etkileri bağlamında önemle üzerinde durulan konular arasındadır.

Salgın sonrası yeni normalleşmeyle kendini gösteren yeni durumlar, salgın boyunca kazanılan alışkanlıkların kalıcı olmasını sağlayabilir mi sağlayamaz mı? Muhtemelen yetişkinler, bir tür fabrika ayarlarına geri dönme eğiliminde olacaklardır; fakat çocuklar ve gençler salgın boyunca edindikleri alışkanlıkları sürdürebilirler. Çünkü onların fabrika ayarları salgın sürecinde oluştu.

Son tahlilde salgın sürecinde ev ve ailede meydana gelen değişiklikler, ailenin daha fazla kıymetlenmesine ve güçlenmesine hizmet edecek şekilde de seyredebilir, tersi bir şekilde de seyredebilir. Bu, biraz da toplumun ve aile bireylerinin alacakları tutum ve verecekleri kararlara bağlı olarak değişiklik gösterecektir. Şu da ifade edilmelidir ki ailenin durumunun salgın sonrası süreç boyutunda nasıl olacağını belirlemede aile, siyaset, ekonomi, sağlık, küresel etkileşimler vd. de etkili olacaktır.

Küresel salgın sonrası ev ve aile yapısındaki değişikliklerin kalıcı hale gelip gelmemesi hususunda önemli işaret edilmesi gereken bir husus da şudur: Salgın boyunca ev ve ailede meydana gelen yeni durumlar, diğer toplumsal durumlarda olduğu gibi acaba salgının ana etken olduğu ve yol açtığı durum-

lar mı yoksa zaten alt yapısı salgın öncesinde oluşmaya başlayan ve oluşumunda farklı etkenlerin rol oynadığı bir değişim sürecinin yol açtığı durumlar mıdır? Bunu tespit etmek için daha ileri çalışmalar yapılması gerektiği açıktır. Fakat ailede meydana gelen ve bir kısmı salgın sonrası yeni normalleşme sürecinde kalıcı hale gelecek değişikliklerde salgının yol açtığı olağanüstü şartlar ve kriz durumlarının bazı düzeyleri oluşturucu bazı düzeyleri ise hızlandırıcı olan etkilerinin rolü büyüktür.

Sonuç

Bu çalışmadan elde edilen bulguları maddeler halinde şöyle belirlemek mümkündür:

Covid 19 küresel salgınının yol açtığı olağanüstü durum ve şartlardan en çok etkilenen mekan ev, kurum ise ailedir. Bu evde kalmayla doğrudan bağlantılı bir olaydır. Salgının en önemli olağanüstü boyutlarından biri, hatta en etkili, evde kalma olarak tespit edilebilir. Salgın sürecinde genel olarak toplumda gündelik hayat gerçekliğinde kendini gösteren değişim, ev ve ailede de etkisini göstermiş, evde ve ailede işlevsel değişimler gerçekleşmiştir. Hatta ailede belki de daha sonra anlaşılacak bir değişim gerçeği, yani yapısal değişim ile karşı karşıya kalınabilecektir.

Pandemi döneminde ev, evde kalmaya bağlı olarak aile içi iletişimin yoğunlaştığı, aile bağlarının ve sosyalleşmenin daha da güçlendiği bir mekan haline gelmiştir. Bununla da bağlantılı olarak ev ve ailenin salgın sürecinde kötülük problemi olarak salgınla ve salgının yol açtığı zorluklarla başetmede temel mekan ve kurum olduğu söylenebilir.

Yine salgının en etkili boyutlarından biri, genel olarak eğitim alanında kendini göstermişse, ev ve aile boyutunda da evin eğitim merkezi olması ve aile bireylerinin ebeveynler başta olmak üzere eğitimin birer parçası haline gelmeleri noktasında tezahür etmiştir.

Bu çalışmanın da gösterdiği üzere salgınla birlikte ev yaşam alanı haline gelmiş; bununla da ilişkili olarak spor, dinlenme ve boş zamanları değerlendirme mekanı olmuştur.

Ev, salgın zamanlarında şu ana kadar gözlemlenebildiği üzere din açısından da önemli bir konum almıştır. Olağanüstü karantina şartlarından

dolayı mescid ve cami gibi kamusal mabetlere gidemeyen insanlar evlerinde bireysel ve cemaatle ibadetlerini yapmaya yönelmişlerdir. Bu noktada evde dijital dindarlıkların daha da arttığı gözlemlenmiştir. Ailede dinde önemli değişimler çerçevesinde yeni bir takım dine yönelme ve bağlanmalarla dindarlıklar vücut bulmuştur.

Ev salgın sürecinde internet merkezi haline gelmiş, aile bireyleri internetle her zamankinden daha fazla vakit geçirir hale gelmiştir. Evin içinde ailede sosyal medya daha bir etkinleşmiştir. Bu bağlamda ailenin sanal sosyalleşmenin daha fazla parçası olduğu ve dijital dünyanın önemli bir parçası haline geldiği tespiti yapılabilir.

Ev, iş toplantılarının, bilimsel toplantıların, dini sohbetlerin, taziyelerin aileye taşındığı mekan haline gelmiştir. Ev çalışma ofisi haline geldi. Bu da ailenin ekonomik merkez haline gelmesinde etkili olmuştur. Ev çocuklar, gençler ve yaşlılar için en çok vakit geçirilen mekan haline geldi. Bu da bu aile bireyleri için yeni stratejiler üretme anlamına geliyordu. Salgın sürecinde bazı aileler genişlerken bazıları daralmış; bazı aileler salgına karşı tedbir olsun diye bölünürken bazıları da bunu bir fırsata çevirmek adına üyelerini birleştirmek suretiyle genişlemeyi tercih etmişlerdir.

Salgınla birlikte müstakil evler ve balkonlu daireler daha tercih edilir hale gelmiştir. Nitekim bu tercihe bağlı olarak yeni evlere taşınmalar, hatta göçler meydana gelmiştir.

Evde ve ailede belirtilen değişimlerin salgın sonrası süreçte ev ve ailede bazı kalıcı ve yeni durumların ortaya çıkmasına yol açması muhtemeldir. Ev anlayışı, evin odaları ve diğer kısımlarıyla yeniden dizayn edilmesi, geniş evde oturmayı tercih etme, çok kalabalık apartmanlardan ziyade daire sayısı az apartmanları tercih etme, balkonlu, bahçeli ve müstakil evlere yönelme gibi durumlarla kendini gösterecek şekilde değişecektir.

Aile toplumsal hayat için daha merkezi bir konumda olacak, ev özellikle çocuklar ve gençler için daha fazla vakit geçirilen mekan haline gelecektir. Bunun olumlu ve olumsuz yönlerini birlikte düşünmek gerek. Örneğin evin ve ailenin güçlenmesi olumlu, fakat bu hareketsizliğe, bireylerin topluma katılmalarının azalmasına veya örneğin bazı gerginliklere, streslere, anlaşmazlıklara yol açarsa bu da olumsuz bir durum olacaktır.

Kaynakça

- Aydın, Y. (2020). Türkiye Özelinde Kovid-19'un Evin İşlevi Üzerindeki Etkisi. E. Okumuş (Ed.), *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar içinde* (511-527, ss.). Ankara: Eskiyeeni Yayınları.
- Berger, P. L. (1967). *The Sacred Canopy*. Garden City.
- Berger, P. L., Ve Luckmann, T. (1967). *The Social Construction of Reality*. Allen Lane The Penguin Press.
- BM. (2020). *The Social Impact of COVID-19*. <https://www.un.org/development/desa/dspd/2020/04/social-impact-of-covid-19/>
- Boz, N. (2020). Salgın Zamanı İletişim ve Toplumsal Direnç. E. Okumuş (Ed.), *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar içinde* (483-510, ss.). Ankara: Eskiyeeni Yayınları.
- Dowling, R., Ve Mee, K. (2007). Home and Home Making in Contemporary Australia. *Housing Theory and Society*. 24(3), 161-165.
- Duyvendak, J. W. (2011). *The Politics of Home, Nostalgia and Belonging in Western Europe and the United States*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Frank, A. W. (1991). For a Sociology of the Body: An Analytical Review. M. Featherstone, M. Hepworth, ve B. S. Turner (Ed.), *The Body: Social Process and Cultural Theory İçinde* (36-102. ss.). Sage Publications.
- Gültekin, M. B. (2020). Covid-19 Pandemisi Sürecinde Din Görevlileri-Cami-Cemaat İlişkileri (Ankara/Yenimahalle Örneği). *Kocaeli İlahiyat Dergisi*. 4(2), 131-164.
- Keleş, R. (2017). *Kentleşme Politikaları* (16. Basım). Ankara: İmge Kitapevi.
- Mcguire, M. B. (1987). *Religion: The Social Context*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Okumuş, E. (2011). *Bedene Müdahalenin Sosyolojisi*. K. Canatan (Ed). *Beden Sosyolojisi İçinde* (45-66. Ss.), İstanbul: Açılım Yayınları.
- Okumuş, E. (2018). *Din Sosyolojisi*. Maarif Mektepleri.

- Okumuş, E. (2020a). Afetleri Çok Yönlü Okumanın Önemi. E. Okumuş (Ed.), *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar* içinde (13-50, ss.). Ankara: Eskiye ni Yayınları.
- Okumuş, E. (2020b). Olağanüstü Zamanlarda Din: Küresel Kovid-19 Örneği. E. Okumuş (Ed.), *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar* içinde (173-206, Ss.). Ankara: Eskiye ni Yayınları.
- Okumuş, E. (2020c). Yeni Tip Koronavirüs Öneğinde Afetlerin Toplumsal Etkileri. E. Okumuş (Ed.), *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar* içinde (71-115, Ss.). Ankara: Eskiye ni Yayınları.
- O'neil, J. (1989). *The Communicative Body Studies In Communicative Philosophy, Politics, And Sociology*. Northwestern University Press.
- Roberts, K. (1990). *Religion in Sociological Perspective* (2. Basım). Wadsworth Publishing Company.
- Ronald, R. (2008). *The Ideology of Home Ownership: Homeowner Societies and the Role of Housing*. Palgrave Macmillan.
- Russel, J. B. (1999). *Şeytan, Antikiteden İlkel Hristiyanlığa Kötülük* (N. Plümer, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Turner, B. S. (1982). The Government of the Body: Medical Regimens and The Rationalization of Diet, *British Journal of Sociology*, 33(2), 252-269.
- Turner, B. S. (1984a). *The Body and Society, Explorations in Social Theory*, Oxford: Basil Blackwell.
- Turner, B. S. (1984b). *Tıbbî Güç ve Toplumsal Bilgi* (Ü. Tatlıcam, Çev.). İstanbul: Sentez Yayınları.
- TÜİK. (2020). *Evlenme ve Boşanma İstatistikleri, 2020*. <https://Data.Tuik.Gov.Tr/Bulten/Index?P=Evlenme-Ve-Bosanma-Istatistikleri-2020-37211>
- Urry, J. (1995). *Consuming Places*. London: Routledge.

- Yamaç, M. (2020). Küresel Covid-19 Salgınının Sosyal Medyada Dini Tezahürleri. E. Okumuş (Ed.), *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar İçinde* (561-584, ss.). Ankara: Eskiyei Yayınları.
- Yamaç, M. (2021). Religious and Social Impacts in Turkey During the Coronavirus Pandemic. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8(1), 65-84.
- Yaran, C. S. (1997). *Kötülük ve Theodise*, Ankara: Vadi Yayınları.



mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2021, s. 6: 119-164

Ebû Dâvûd'un Sünnet Bölümü Özelinde Ehl-i Hadis ve Diyobend Ekollerinin İtikat Anlayışları - Azîmâbâdî ve Sehârenfûrî Örneği-

The Approach of Creed of Ahl al-Hadith and Deoband Schools Specific to Sunnah Section of Abu Davud –The Case of Azimabadi and Saharanfuri-

Fatih Mehmet YILMAZ

Doç. Dr., Hitit Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Associate Professor, Hitit University, Faculty of Theology.

Çorum / TURKEY

fatihmehmetyilmaz@hitit.edu.tr

ORCID: 0000-0002-5416-3986

DOI: 10.5281/zenodo.5506873

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 11 Ağustos / August 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Eylül / September 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September 2021

Atıf / Citation: YILMAZ, F. M. (2021). Ebû Dâvûd'un Sünnet Bölümü Özelinde Ehl-i Hadis ve Diyobend Ekollerinin İtikat Anlayışları- Azîmâbâdî ve Sehârenfûrî Örneği-. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (Eylül 2021): 119-164.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Öz

İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren zuhur eden farklı itikadî grupların teşekkülü ile birlikte akaide dair çeşitli konular da gündeme gelmiş hatta bu meseleler ilgili ekollerin rengini belirleyen birer unsur hâline dönüşmüştür. Tarih boyunca tartışılan bu mevzular, son dönemlerde dinî ve itikadî alanlarda birçok düşünce sisteminin ortaya çıktığı ve İslâm coğrafyasının önemli bir bölümünü teşkil eden Hint Alt Kıtası'nda da münakaşa konusu olmuştur. Bu bağlamda bölgede özellikle Şah Velîyullah ed-Dihlevî'nin oluşturduğu hadis merkezli yaklaşım, kendisinden sonraki sistemlere de etki etmiş neticede Ehl-i Hadis, Diyobend, Ehl-i Kur'an ve Aligarh gibi belli başlı medreseler vücut bulmuş ve bunlar arasında yer alan bazı gruplar hem sünnet hem de itikat anlayışları itibarıyla birbirlerinden de ayrılmışlardır. Mezkûr faaliyetleri yaklaşım tarzları itibarıyla İslâm'ın klasik değerlerini öne çıkarmayı hedefleyenler ve Batı öncülüğünde İslâm düşüncesine yeni bir yön vermeyi amaçlayanlar şeklinde iki grupta toplamak mümkündür. Ancak bir makale boyutunu aşacağı gerekçesiyle bu çalışmada sözü edilen yapılar arasından sadece hadislerle ameli temel prensip kabul eden Ehl-i Hadis ile Hanefî yaklaşımın temsilcisi niteliğinde olan Diyobend ekollerinin itikat anlayışları üzerinde durulacaktır. Bu doğrultuda her iki ekolün hadis alanında önde gelen isimlerinden Azîmâbâdî ve Sehârenfûrî'nin, Ebû Dâvûd'un *es-Sünen* isimli eserinin Sünnet bölümü özelinde şerhlerinde yer verdikleri açıklamalar üzerinden bahse konu düşünce sistemlerinin akaide ilişkin değerlendirmeleri gündeme taşınacaktır. Zira *Kitâbü's-Sünne*'lerin özeti mahiyetinde olan ilgili bölüm, İslâm itikat esaslarını belirleyen rivayetleri ihtiva etmekte ve hadis merkezli itikat anlayışını yansıtmaktadır. Dolayısıyla bu bölümdeki konular arasında yer alan; iman mahiyeti, kadere iman, bidatlerden sakınmak, ehl-i hevâyâ karşı takınılacak tavır, Kur'an'ın mahlûk olmadığı, vahy-i gayr-i metlûv, peygamberleri birbirlerine üstün tutmamak, sahâbede efdaliyet, kabir azabı, şefaat, müşrik çocuklarının ahiretteki durumu ve rü'yetullah meseleleri belirlenen çerçevede sırasıyla ele alınıp değerlendirilmeye tabi tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, İtikat, Hint Alt Kıtası, Ehl-i Hadis, Diyobend, Azîmâbâdî, Sehârenfûrî.

Abstract

With the formation of different creed groups that have emerged since the early periods of Islam, various issues related to creed have also come to the fore, and these issues have even turned into an element that determines the color of the relevant schools. These issues, which have been discussed throughout history, have also been the subject of debate in the Indian Sub-Continent, where many thought systems have emerged recently in religious and theological fields and constitute an important part of the Islamic geography. In this context, the hadith-centered approach created by Shah Veliyullah ed-Dihlavi, in particular, affected the systems after him, as a result, major madrasas such as Ahl-i Hadith, Diobend, Ahl-i Qur'an and Aligarh came into existence, and some of them differed from each other in terms of both their understanding of sunnah and belief. It is possible to gather these activities in two groups as those who aim to highlight the classical values of Islam in terms of their approach and those who aim to give a new direction to Islamic thought under the leadership of the West. However, due to the reason that it will exceed the size of an article, among the structures mentioned in this study, only the understanding of creed of the Ahl-i Hadith, which accepts the hadith as the basic principle, and the Diobend schools, which are representative of the Hanafi approach, will be analyzed. In this direction, in line with the explanations of Azimâbâdî and Sehârenfuri, who are the leading names of both schools in the field of hadith, in the commentaries of Abu Dâvûd's es-Sünen, specifically the Sunnah section, the evaluations of the aforementioned thought systems on creed will be brought to the agenda. Because the relevant section, which is a summary of the Kitâbü's-Sunnah, contains the narrations that determine the principles of Islamic creed and reflects the hadith-centered understanding of creed. Therefore, among the topics in this section; the nature of belief, belief in destiny, the issues of avoiding bidats, attitude towards people of desire, that the Qur'an is not created, wahy ghayr matluw, not favoring the prophets over one another, superiority among the companions, torment in the grave, intercession, the situation of the children of the polytheists in the hereafter and vision of God were determined and will be discussed and evaluated in turn.

Keywords: Indian Subcontinent, Ahl-i Hadith, Diobend, Azimabad, Sehârenfuri.

Giriş

Hint Alt Kıtası,¹ asırlardır İslâmî ilimler sahasında kayda değer birçok çalışmanın yapıldığı, sünnet-hadis çalışmalarıyla dikkat çeken ve bu bağlamda günümüze kadar yaşayan birçok hadis medrese ve merkezleriyle temayüz eden bir bölge olmasının yanı sıra (Daudi, 1995, 11) 17. ve 19. yüzyıllarda çok sayıda dini hareketin mücadelesine de sahne olmuştur. Söz konusu faaliyetleri yaklaşım tarzları itibarıyla İslâm'ın klasik değerlerini öne çıkarmayı hedefleyenler ve Batı düşüncesinin öncülüğünde İslâm düşüncesine yeni bir yön vermeyi amaçlayanlar şeklinde iki grupta toplamak mümkündür (Yücel, 2012, 219). Bunlardan ilki hicri 2. ve 3. yüzyıllarda hadis âlimleri tarafından temsil edilen ve ehl-i hadis çizgisini devam ettiren son dönem ehl-i hadis ekolüdür (Yücel, 2012, 219). Bu düşüncenin nazari olarak (Daudi, 1995, 251) ortaya çıkışı ümmetin çöküşünün sona ermesinin Kur'an ve sünnete sarılmakla mümkün olabileceğini söyleyen (Daudi, 1995, 156-157) ve hadisi asıl unsur olarak gören (Dihlevî, 1978, 64) Şah Veliyyullah ed-Dihlevî (ö. 1176/1762) ile olmuştur. Bu doğrultuda Veliyyullah tarafından kurulan ve Hint yarım adasının ilk hadis medresesi vasfını taşıyan Dâru'l-Hadis'in, söz konusu bölgede kendisinden sonraki ekollerin oluşumunda önemli katkılar sağladığı söylenebilir (Dihlevî, 1994, 1/IXV). Belli bir süre sonra ise önceleri Hanefi mezhebine bağlı olan Nezîr Hüseyin (ö. 1902), Hint Alt Kıtası'nda ehl-i hadisin temellerini atmıştır (Özşenel, 2007, 33/74). Müçtehit imamların herhangi birini taklidi reddederek doğrudan Kur'an ve sünnetle amel etmeyi kendilerine şiar edinen (Özşenel, 2014, 109) mezkûr düşüncenin bazı akidelerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Allah'ın sıfatlarında hiçbir tevil ve teşbih kabul etmemek (Daudi, 1995, 251),

¹ Hindistan, Pakistan, Nepal, Bhutan, Bangladeş, Sri Lanka ve Maldivler'i de kapsayan geniş bir bölgenin adıdır.

2. Kur'an ve hadisin zahirine göre hüküm vermeyi temel prensip sayıp re'yi Müslümanların tefrikaya düşme sebebi saymak (Daudi, 1995, 252; Yücel, 2012, 220),

3. İtikatta sahih rivayetlere dayanan Selef'in görüşlerine tabi olmayı benimsemek (Yücel, 2012, 220),

4. Kurtuluşa erecek tek grubun (fırka-i nâciye) fıkıh mezheplerine müntesip olanlar ile aşırı mezhep taassubuna sahip olanlar değil sadece ehl-i hadis olduğuna inanmak (Yücel, 2012, 220).

Diğeri ise Sehârenpûr'un Delhi yakınlarında bulunan Diyobend'in Çatta isimli mescidinde Muhammed Abid Hüseyin (ö. 1912), Mevlânâ Zülfikâr Ali (ö. ?) ve Mevlânâ Fazlu'r-Rahman Osmanî (ö. ?) tarafından kurulan Dâru'l-Ulûm Diyobend ekolüdür (Daudi, 1995, 291). Söz konusu medrese, inançta Ebû'l-Hasen el-Eş`arî (ö. 324/935-36) ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (ö. 333/944), fıkhıta Ebû Hanîfe (ö. 150/767), tasavvufta ise Nakşibendî vb. farklı tarikatlara tabi olmuşlardır (Daudi, 1995, 293; Sehârenfûrî, 2004, 40-42). Sözü edilen ekolün bazı itikat anlayışlarını da şu şekilde sıralamak mümkündür:

1. Hz. Peygamber'in kabrini ziyaret için yolculuk yapmak caizdir (Sehârenfûrî, 2004, 46),

2. Gerek hayatlarında gerek vefatlarından sonra dualarda nebiler, salihler, evliyalar, şehidler ve siddiklerle tevessülde bulunmak caizdir (Sehârenfûrî, 2004, 50),

3. Hz. Peygamber, kabrinde dünya hayatında olduğu gibi hayattadır (Sehârenfûrî, 2004, 51) ve

4. Allah'ın sıfatlarına inanmak gerekir; ancak keyfiyeti araştırılmaz (Sehârenfûrî, 2004, 64).

Sözü edilen iki ekol haricinde Hint Alt Kıtası'nda temelleri Seyyid Ahmed Han'ın (ö. 1898) çalışmaları ile atılmış, Abdullah Çekrâlevî (ö. 1914) tarafından kurulmuş hadisleri bütünüyle reddedip dinin tek kaynağının Kur'an olduğunu ileri süren ve ehl-i Kur'an diye isimlendirilen ekolden de bahsetmek gerekir (Bahş, 2000, 19-20; Yücel, 2012, 224). Zira çalışmamız boyunca da görüleceği üzere Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) *es-Sünen* isimli eserine yönelik

telif etmiş oldukları şerhlerinde² (Azîmâbâdî, 1990, 1/3, 4; Aydın, 1991, 4/329; Daudi, 1995, 205, 207; Çakan, *Hadis Edebiyatı*, 2013, 203; Agitoğlu, 2018, 68-74) gerek Ebü't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak el-Azîmâbâdî (ö. 1911) gerek Halîl b. Ahmed es-Sehârenfûrî'nin (ö. 1927) Sünnet bölümünde yer alan ilgili rivayetler bağlamında yapmış oldukları açıklamalar hem bu düşünce sistemine hem de Havâric, Mu`tezile, Müricie gibi ehl-i bidat fırkalarına yönelik olmuştur.

Ehl-i Kur'an itikadî olarak;

1. Allah Teâlâ'nın sıfatlarının tevilini benimseme (Bahş, 2000, 303),
2. Sünnet ve hadisle amel etmeyi şirk telakki etme (Bahş, 2000, 298),
3. Ölümden sonraki berzah hayatını reddetme (Bahş, 2000, 333) ve
4. Ahiretteki şefaathı inancını kabul etmeme (Bahş, 2000, 344) gibi bazı inançlara sahiptirler.

Bu makalede yukarıda haklarında kısaca bilgi verilen iki düşüncenin hadis alanında önde gelen temsilcilerinden Azîmâbâdî (Daudi, 1995, 207) ve Sehârenfûrî'nin Ebû Dâvûd'un Sünnet bölümü özelinde ilgili eserlerinde yer verdikleri açıklamalar doğrultusunda sözü edilen ekollerin itikat anlayışları üzerinde durulacaktır. Zira *Kitâbü's-Sünne'*lerin özeti mahiyetinde olan ilgili bölüm İslâm'ın itikat esaslarını belirleyen rivayetleri ihtiva etmekte (Kandemir, 2020, 17) ve hadis merkezli itikat anlayışını temsil etmektedir. Bu çerçevede ilgili kitapta yer alan konular arasında bulunan; iman mahiyeti, kadere iman, bidatlerden sakınmak, ehl-i hevâyâya karşı takınılacak tavır, Kur'an'ın mahlûk olmadığı, vahy-i gayr-i metlûv, peygamberleri birbirlerine üstün tutmamak, sahâbede efdaliyet, kabir azabı, şefaathı, müşrik çocuklarının ahiretteki durumu ve rü'yettullah meseleleri belirlenen çerçevede sırasıyla ele alınıp değerlendirilmeye tabi tutulacaktır.

1. İman

Sözlükte onay/tasdîk anlamına gelen iman (İbn Manzûr, ts., 13/23), Hz. Peygamber'in Allah tarafından getirdiği kesin olarak bilinen hususlarda onun

² Azîmâbâdî'nin eserinin ismi *Avnû'l-ma'bûd şerhu sünen-i Ebî Dâvûd*, Sehârenfûrî'nin kitabının adı ise *Bezlü'l-mechûd fî halli Ebî Dâvûd*'dur.

doğruluğuna inanmak demektir (İbn Manzûr, ts., 13/23). Söz konusu kavramın mahiyetine ilişkin Allah'ı bilmek (marifet) ve bunu ikrar etmek; kalp ile tasdik dil ile ikrar; sadece ikrar; yalnızca tasdik; kalp ile tasdik dil ile ikrar ve uzuvlarla amel şeklinde açıklamalar yapılmıştır (Pezdevî, 2003, 148-149). Bu bağlamda Ebû Dâvûd, eserinin Sünnet bölümünde imanun mahiyeti ve kadere iman ile alakalı hadisleri tahrir etmiştir.

1.1. İmanın Mahiyeti

İman-amel ilişkisi bağlamında Hâricilerin amelleri terk edenleri tekfir etmeleri neticesinde amelin imanun oluşumundaki rolü, onun imanun özüne dâhil olup olmadığı gibi meseleler İslâm düşüncesinde iman-amel ilişkisi ile ilgili tartışmaların esasını oluşturmuştur (Kutlu, 2016, 95). Bu bağlamda Sehârenfûrî, imanun yetmiş küsur şubesinin varlığından bahseden rivayetin (Buhârî, "İmân", 3; Müslim, "İmân", 57, 58; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 15; Tirmizî, "İmân", 16) zahirinden hareketle, hem kalbin hem de uzuvların amelinin imana dâhil olduğunu dolayısıyla bunların terki veya noksan bir şekilde yerine getirilmesi hâlinde ise kişinin imanına zarar geleceğini belirtmiştir (Sehârenfûrî, 2006, 13/86). Bu doğrultuda Hz. Peygamber'in Medine'ye gelen Abdülkays heyetine yönelik yaptığı iman tanımında (Buhârî, "İmân", 40, "İlim", 25, "Mevâkîtü's-salât", 2, "Zekât", 1, "Fardü'l-humus", 2, "Menâkıb", 5, "Meğâzî", 70, "Ahbâru'l-âhad", 5; Müslim, "İmân", 23, 24, 26; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16) dil ve uzuvlarla yapılan amellerin iman kapsamında değerlendirildiğini de ifade etmiştir (Sehârenfûrî, 2006, 13/87). Yine Hz. Peygamber'e Beyt-i Makdis'e dönerek namaz kılan ve kiblenin tahvilinden önce ölenlerin durumu sorulduğunda, "...Allah, sizin imanınızı boşa çıkarmayacaktır..." (el-Bakara, 2/143) ayeti nazil olmuş (Buhârî, "İmân", 30; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16) ve namaz, "iman" diye isimlendirilerek söz konusu amel imana dâhil edilmiştir (Azîmâbâdî, 1990, 12/285; Sehârenfûrî, 2006, 13/88).

Sehârenfûrî, iman-amel ilişkisi bağlamında kul ile küfür arasında bulunan yolun namazı terk olduğundan bahseden rivayetten (Müslim, "İmân", 134; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16; Tirmizî, "İmân", 9; Nesâî, "Salât", 8) hareketle ehl-i sünnete mensup kelimacılar, fukaha ve muhaddislerin amelleri imanı mükemmelleştiren birer unsur kabul ettiklerini dolayısıyla inkâr olmadıktan sonra farzları terk eden kimsenin kâfir değil fâsık olarak

niteleneceğini belirtmiştir (Sehârenfûrî, 2006, 13/87-88). Ayrıca o, zina eden, hırsızlık yapan ve içki içen kimselerin söz konusu fiilleri mümin olarak işlemeyeceğinden bahseden rivayet (Buhârî, "Mezâlim", 30, "Eşribe", 1, "Hudûd", 1, Müslim, "Îmân", 100; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16) ile alakalı olarak da İbn Hacer'in değerlendirmesine yer vermiştir (Sehârenfûrî, 2006, 13/97). Buna göre o, hadisin zahiri, her ne kadar söz konusu eylemler esnasında bu fiilleri irtikâp edenlerin imanının yokluğuna işaret etse de bu durumun sayılan fiilleri sürekli bir şekilde icra edenlerle ilgili olduğu ve günahta ısrar edenin büyük günah işleyen kimse gibi değerlendirileceğini ifade etmiştir (İbn Hacer, ts., 12/59). Ayrıca İbn Hacer, konuyla alakalı Muhammed el-Bâkır'ın (ö. 114/733) açıklamasını da zikretmiş ve onun böylesi kimselerin imandan çıkıp İslâm'a girdiklerini söylediğini belirtmiştir (İbn Hacer, ts., 12/115). Sehârenfûrî de söz konusu açıklamanın, bu durumun imanın aslı ile değil kemâline yönelik olduğu yönünde açıklamada bulunan cumhurun görüşüne de muvafık düştüğünü beyan etmiştir (Sehârenfûrî, 2006, 13/98). Konuya ilişkin benzeri açıklamalarda bulunan Azîmâbâdî ise böyle bir tevilin gerekçesini Nevevî'nin, "*lâ ilâhe illallâh diyen bir kimse zina etse de hırsızlık yapsa da cennete girecektir.*" (Ahmed b. Hanbel, 4/260, 5/285) rivayetine dayandırdığını ifade etmiştir (Azîmâbâdî, 1990, 12/290-291). Ayrıca Azîmâbâdî, Hattâbî'den yapmış olduğu nakille imanın birimlerinin bulunduğunu, onun ziyade ve noksanlık kabul edeceğini ve iman konusunda müminlerin farklılık arz edeceklerini söylemiştir (Hattâbî, 1932, 4/312). Bu doğrultuda farz namazı kasten terk eden kimsenin tekfiri konusunda ihtilaf edildiğini, Hz. Ömer'in böylesi bir kimsenin İslâm'da bir payının olmadığı yönünde görüş belirttiğini (Beyhakî, 2003, 3/511), İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652-53), farz namazın terkinin küfür diye nitelediğini (Taberânî, ts., 9/190) ve Abdullah b. Şakîk'in (ö. 108/726) de sahâbenin namaz haricindeki amellerin terkinin küfür görmediklerine (İbn Ebî Şeybe, 1989, 6/172) dair rivayetlere yer vermiş ve bazı âlimlerin söz konusu haberi namazın farzını inkâra veya tehdide hamlettiklerini belirtmiştir (Azîmâbâdî, 1990, 12/284). Daha sonra da İmam Mâlik (ö. 179/795) ve İmam Şâfî'nin (ö. 204/820) namazı terk edeni - ceza itibarıyla- mürted gibi kabul ettiklerini ancak onun dinden çıkmayacağı yönünde görüş belirttiklerini, Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) de böylesi bir kimsenin öldürülmeyeceği ancak namaz kılincaya kadar hapsedileceğine dair ifadelerine yer vermiştir (Azîmâbâdî, 1990, 12/284).

Tarih boyunca itikadî fırkalar arasında imanın mahiyeti, artması ve eksilmesine ilişkin farklı tartışmalar gündeme gelmiştir. Nitekim bu konuda imanın tasdikten ibaret olduğunu söyleyenlere veya onu ikrar ve amelden müteşekkil sayanlara göre farklı tarifler gündeme gelmiştir. Bu bağlamda Sehârenfûrî, *“iman, söz ve fiilden ibarettir, artar ve eksilir.”* (Buhârî, *“Îmân”*, 1) şeklinde Buhârî (ö. 256/870) tarafından yapılan iman tanımına yer vermiş ve mezkûr açıklamada yer alan, *“söz”* kapsamına kelime-i şehâdetin, *“amel”* muhtevasına da itikat ve ibadetleri de içerecek şekilde kalbin ve uzuvların amellerinin dâhil olduğunu belirtmiştir. Ayrıca o, selefin, *“iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve uzuolarla amel.”* şeklindeki tanımlarına da yer vermiş ve onların amelleri imanın kemâle ermesi için bir şart olarak kabul ettiklerini söylemiştir. Yine Sehârenfûrî, Mürcie, Kerrâmiye ve Mu`tezile tarafından yapılan iman açıklamalara da işaret etmiş ve iman ikrarında bulunanların putlara secde etmek gibi küfre delalet edecek bir fiil sergilemedikleri sürece küfürle itham edilemeyeceklerini belirtmiştir. O, yaptığı bu açıklamaların akabinde iman anlayışları konusunda selef ile söz konusu fırkalar arasındaki farka da değinmiş, mezkûr grupların amelleri imanın sıhhat; selefin ise kemâl şartı olarak değerlendirdiklerini ifade etmiştir (Sehârenfûrî, 2006, 13/90). Nitekim Sehârenfûrî, *“Kim, Allah için sever, Allah için öfkelenir, verdiğini Allah rızası için verir, vermediğini de Allah rızası vermezse onun imanı kemâle erer.”* (Ebû Dâvûd, *“Sünnet”*, 16) rivayetinden hareketle amelleri, imanı kemâle erdiren ve mükemmelleştiren unsurlar olarak görmüştür (Sehârenfûrî, 2006, 13/89). Ayrıca o, *“Müminlerin iman bakımından en mükemmeli ahlakı en iyi olanıdır.”* (Dârimî, *“Rikâk”*, 74; Ebû Dâvûd, *“Sünnet”*, 16; Tirmizî, *“Radâ”*, 11, *“Îmân”*, 6) beyanının da imanın artacağı ve eksileceği konusunda delil teşkil ettiğini söylemiştir (Sehârenfûrî, 2006, 13/91).

Azîmâbâdî ise İbn Hacer’den (ö. 852/1449) yaptığı nakille (İbn Hacer, ts., 1/46), selefin imanın artacağı ve eksileceği kanaatini taşıdıklarını belirtmiştir (Azîmâbâdî, 1990, 12/285). Fakat kelâmcıların çoğunun böylesi bir durumun kabul edilmesi hâlinde bir şüpheye sebebiyet vereceği endişesinden dolayı söz konusu görüşü paylaşmadıkları da ifade edilmiştir (Azîmâbâdî, 1990, 12/285; Sehârenfûrî, 2006, 13/90).

Tarih boyunca iman ve İslâm kavramlarının aynı anlamda kullanılıp kullanılmayacağına dair tartışmalar da devam edegelmiştir (Yılmaz, 2018,

18/2, 430-433). Daha önce de ifade ettiğimiz gibi iman, sözlükte tasdik olup Hz. Peygamber'in Allah tarafından getirdiği kesin olarak bilinen hususlarda onun doğruluğuna inanmaktır. Sözlükte boyun eğmek ve kabul etmek anlamlarına gelen İslâm ise kelime-i şehâdeti söyleyerek Allah ve Resûlünü tasdik etmek, farzları yerine getirip münkerâtı terk ederek Cenâb-ı Hakk'a itaat etmek şeklinde tanımlanmıştır (Cürcânî, 2002, 27). Bu bağlamda Ebû Dâvûd, Sünnet bölümünde iman-İslâm kavramlarının kullanımına işaret edecek tarzda bazı haberlere de yer vermiştir. Azîmâbâdî, bu meselede insanlardan birçoğunun hata ettiğini belirtmiş ve meseleye ilişkin Hattâbî'nin açıklamalarına yer vermiştir. Buna göre Hattâbî, İbn Şihâb ez-Zührî'nin (ö. 124/742) bu iki kavramın farklı manalara geldiğine dair görüşünü zikretmiş ve onun, "... De ki: Siz daha iman etmediniz. Boyun eğdik, deyin..." (el-Hucurât, 49/14) ayetini delil olarak kullandığını söylemiştir. Ayrıca bu iki sözcüğü, aynı anlamda kullananların varlığından da söz eden Hattâbî onların da, "Orada bulunan müminleri çıkardık. Zaten orada -bir hâne dışında- başka Müslüman bulamadık." (ez-Zâriyât, 51/36) beyanının Müslüman ile mümin kavramlarının aynı şeyler olduğuna delalet ettiğini belirttiklerini söylemiştir. Ancak Hattâbî bu mevzuda farklı bir tutum sergilemiş ve imanı tasdik; İslâm'ı ise boyun eğip teslim olmak diye tarif edip Müslümanın bazen mümin diye isimlendirilemeyeceğini ancak müminin tüm koşullarda Müslüman olarak adlandırılacağını ifade etmiş, "Her mümin Müslümandır buna karşın her Müslüman mümin değildir." açıklamasında bulunmuştur (Hattâbî, 1932, 4/315). Söz konusu izahlardan sonra Azîmâbâdî, mezkûr iki lafız arasında umum-husus ve mutlak ilişkisinin olduğunu söylemiştir (Azîmâbâdî, 1990, 12/288). Nitekim rivayete göre Hz. Peygamber, Müslüman olduklarını beyan eden bir grubu İslâm'a ısındırmak amacıyla ganimet dağıttığı esnada Müslümanlardan Cuayl b. Sürâka'ya (ö. ?) hiçbir pay vermemişti. Bu duruma şahit olan Sa'd b. Ebû Vakkâs (ö. 55/675) Cuayl'i diğerlerinden daha iyi tanınması (Sehârenfûrî, 2006, 13/92) ve mümin olarak bilmesine rağmen ona ganimetten neden hisse verilmediğine dair birkaç kez Resûl-i Ekrem'e müracaat etmiş, Resûlullâh (s.a.v.) da ona Cuayl hakkında, "mümin" kelimesi yerine "müslim" ifadesini kullanmasını tembihlemiştir (Buhârî, "İmân", 19; "Zekât", 53; Müslim, "İmân", 236, 237; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 16). İlgili haberden hareketle Sehârenfûrî, mümin ve Müslüman kavramlarının aynı anlamda kullanılmasının daha uygun olduğunu söylemiştir. Bu doğrultuda gerek

Azîmâbâdî gerek Sehârenfûrî sözü edilen rivayetin bazı varyantlarında bulunan, “Mümin deme fakat müslüman de.” (İbn el-A`râbî, 1997, 1/131) beyanından hareketle Hz. Peygamber’in “Mümin deme.” ifadesinin Cuayl hakkında sarf edilmesinin yanlış olduğunu ifade etmek üzere değil kendinden önceki cümleden ve mevzudan yeni bir konuya geçildiğini açıklamak (idrab) üzere kullandığını belirtmişlerdir. Ayrıca o ikisi, insanların kalbî durumunu bilemeyen kimselerin mümin kelimesi yerine zâhirî bir hüküm ifade eden Müslüman kavramını söylemelerinin daha uygun olacağını belirten bir görüşe de yer vermişlerdir (Azîmâbâdî, 1990, 12/287; Sehârenfûrî, 2006, 13/91).

1.2. Kadere İman

Ölçü, takdir, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirleme ve mümkün olan şeylerin yokluktan varlığa çıkışı anlamlarına gelen kader (Ezherî, 2001, 9/38; Cevherî, 1987, 2/786), Allah’ın bütün nesne ve olayları meydana gelmeden önce ezeli ilmiyle bilmesi ve belirlemesi (Ebû Hanîfe, 1999, 29) şeklinde tanımlanmıştır. Nitekim “Gerçekten biz her şeyi bir kadere göre yarattık.” (Kamer, 54/49) ayeti iyi kötü, acı tatlı, canlı cansız, faydalı faydasız her ne varsa Allah’ın bilmesi, dilemesi, kudreti, takdiri ve yaratması ile meydana geldiği gerçeğinin bir başka ifadesidir (Komisyon, 2014, 1/602).

İmanın unsurlarına dair nakledilen bazı rivayetlerde kadere iman da yer almıştır (Ahmed b. Hanbel, 1/27, 2/197; Buhârî, “Îmân”, 37; Müslim, “Îmân”, 1, 5; İbn Mâce, “Mukaddime”, 9; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 17; Tirmizî, “Îmân”, 4).

Bugün elde mevcut hadis koleksiyonları bâbları arasına kaderle ilgili ve onu ispat eden rivayetleri almışlardır (Koçyiğit, 1989, 155). Ebû Dâvûd da “Kitâbü’s-Sünne” bölümünde konuya ilişkin bazı haberlere yer vermiştir. Nitekim kadere imanı en net bir şekilde izah eden hadislerden birine göre Hz. Peygamber, Allah’ın yarattığı ilk şeyin kalem olduğunu ve ona kıyamete kadar olacak her şeyin kaderini yazma emrinin verildiğini, bu gerçeğe iman etmeden ölenlerin ise kendisinden olmadığını beyan etmiştir (Ahmed b. Hanbel, 5/317; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 17; Tirmizî, “Kader”, 17). Ayrıca sahâbeden Fîrûz ed-Deylemî (ö. 53/673) kader ile ilgili olumsuz düşüncelere kapıldığını ve mevzuyla alakalı Übey b. Kâ`b’a (ö. 33/654) müracaat ettiğini belirtmiş, Übey de, Allah Teâlâ’nın her şeyi yerli yerince yarattığını, kadere inanmadık-

ça yaptığı hayırlarının kabul edilmeyeceğini, takdir edilen şeylerin mutlaka gerçekleşeceğini ve kadere inanmadan ölmesi hâlinde ise cehenneme gireceğini söylemişti. Fîrûz (r.a.) daha sonra sırasıyla Abdullah b. Mes`ûd (ö. 32/652-53), Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656) ve Zeyd b. Sâbit'e (ö. 45/665) konuya açtığını onların da benzeri şeyleri (Sehârenfûrî, 2006, 13/112) söylediklerini ifade etmiştir (Ahmed b. Hanbel, 5/182; İbn Mâce, "Mukaddime", 10; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 17).

Rivayete göre Hz. Mûsâ, Allah Teâlâ'dan hem insanları hem de kendisini cennetten çıkartan Hz. Âdem ile görüşmeyi ve ona bunun sebebini sormayı talep etmişti. Bunun üzerine Hz. Âdem, "Allah Teâlâ'nın daha beni yaratmadan önce takdir buyurduğu bir şeyden dolayı beni nasıl kınıyorsun?" diye cevap vermişti (Buhârî, "Enbiyâ", 31, "Kader", 11, "Tevhîd", 37; Müslim, "Kader", 13-15; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 17; Tirmizî, "Kader", 2). İlgili rivayetten hareketle Sehârenfûrî, günah işleyen kimselerin yaptıklarını kadere yüklemelerinin bu dünyada (dâru't-teklîf) sorumlulukların iptaline sebebiyet vermesi sebebiyle mümkün olamayacağını belirtmiştir (Azîmâbâdî, 1990, 12/306; Sehârenfûrî, 2006, 13/115). Nitekim bir sahâbî, "Ey Allah'ın Resûlü! Kimin cennetlik kimin cehennemlik olduğu belli midir?" diye sormuş Hz. Peygamber de "Evet bellidir." cevabını vermişti. Bunun üzerine aynı kişi, "Öyleyse amel edenler niçin amel ediyorlar." şeklinde bir sual yöneltince o (s.a.v.), "Herkes niçin yaratıldıysa onu kolayca elde eder." yanıtını vermişti (Buhârî, "Kader", 2, "Tevhîd", 54; Müslim, "Kader", 9; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 17). Bu bağlamda Azîmâbâdî de geleceğin mükellefe kapalı olduğunu bu nedenle kendisine emredileni yapma konusunda çabalayıp sorumluluklarını terk etmemesi gerektiğini aksi takdirde kınanıp cezaya çarptırılacağını söylemiştir (Azîmâbâdî, 1990, 12/311).

İslâm'dan önceki çeşitli dinlere mensup kavimlerin zihinlerini de fazlasıyla meşgul eden meselelerden birini teşkil eden kader mevzuu hakkında Hz. Peygamber, neticesi hiçbir zaman alınamayacak söz konusu hususta münakaşalar yapmaktan sakındırmıştı. Buna rağmen ilk dört halife devrinden sonra İslâm akaidini zorlayan bazı fırkalar Müslümanlar arasında taraftar bulmaya başladı (Koçyiğit, 1989, 145). Buna göre kaderi ilk inkâr eden kimsenin Basra'da yaşayan Ma`bed el-Cühenî olduğu ifade edilmiştir (Müslim, "Îmân", 1; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 17; Tirmizî, "Îmân", 4). Nitekim tâbiîn neslinden

Yahyâ b. Ya`mer (ö. 89/708) bir defasında Humeyd b. Abdurrahman (ö. 95/713) ile birlikte hac veya umre için yola çıkmışlar ve sahâbeden biri ile karşılaşp Basra'da ortaya çıkan bu durumla ilgili düşüncelerini öğrenmek istemişlerdi. Bu sırada Abdullah b. Ömer'e (ö. 73/693) rastlamışlar ve ona ilgili hususu sormuşlardı. Bunun üzerine İbn Ömer, kendisinin kaderi kabul etmeyenler ile hiçbir yakınlığının olamayacağını, onların Uhud Dağı kadar altını Allah yolunda infak etseler dahi kadere iman etmedikçe bu hayırlarının hiçbir şekilde kabul edilmeyeceğini belirtmiş ve iman esasları arasında kader anlayışına da yer veren Cibrîl hadisini anlatmıştı (Ahmed b. Hanbel, 1/27, 2/197; Buhârî, "İmân", 37; Müslim, "İmân", 1, 5; İbn Mâce, "Mukaddime" 9; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 17; Tirmizî, "İmân", 4). Ayrıca Abdullah İbn Ömer, daha önce mektuplaştığı Şamlı bir arkadaşına, kader hakkında ileri geri konuşup onu inkâr etmesi sebebiyle kendisine bir daha mektup yazmamasını rica etmiş ve Hz. Peygamber'den, "Ümmetim arasında kaderi inkâr eden kimseler çıkacaktır." şeklindeki bir beyanını duyduğunu ifade etmiştir (Ahmed b. Hanbel, 2/90; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6). Dolayısıyla Resûl-i Ekrem, inanç noktasında vesveseye sevk edebilecekleri ve şüpheye düşürecekleri endişesiyle (Sehârenfûrî, 2006, 13/126) kaderi inkâr edenlere yakınlık duyarak bir arada oturulmamasını ve onlarla kader hakkında tartışmaya girilmemesini tembihlemiştir (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 17, 18).

Rivayete göre bir adam, Ömer b. Abdülazîz'e kader mevzuunun sünnet mi yoksa bidat mi (Azîmâbâdî, 1990, 12/241) olduğunu soran bir mektup yazmıştı. Ömer b. Abdülazîz, Allah'a karşı takva ve O'nun emirlerinde itidal üzere olmayı Resûlullâh'ın (s.a.v.) sünnetine ittiba etmeyi öğütledikten sonra, "Peygamber, bir sünnet ortaya koyduktan ve böylece gidilecek yolu gösterdikten sonra, bidatçilerin din diye ortaya attığı şeyleri terk etmeyi tavsiye ederim. Sana gerekli olan sünnete yapışmaktır. Çünkü sünnet, Allah'ın izniyle seni doğru yoldan sapmaktan ve helâk olmaktan koruyacaktır." tavsiyesinde bulunmuş, İslâm'ın kadere imanını farz kılıp bu inancı pekiştirdiğini belirtmiştir. Yine o, "Allah her şeyi takdir etmiş ve levh-i mahfuzda yazmıştır. Sadece iyilikleri değil kötülükleri de kaydetmiştir. Allah'ın takdir ettiği şeyler meydana gelecek, dilemediği hususlar olmayacaktır. Biz, kendimize ne fayda ne de zarar verebiliriz." şeklinde inanan ashâbın seçtikleri yolu takip etmesini zira onların itikadî hususları bilip anlama konusunda daha salâhiyetli olduklarını, mutedil çizgileriyle sırat-ı

müstakim üzere bulduklarını ve kadere iman ettiklerini ifade etmiştir (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6). Bu bağlamda gerek Azîmâbâdî gerek Sehârenfûrî, Begavî'den (ö. 516/1122) yapmış oldukları nakilde kadere imanın mutlaka inanılması gereken bir farz olduğunu, Allah'ın iyisi ve kötüsü ile kulların fiillerinin yaratıcısı olup iyi ve kötü her şeyi yaratmazdan önce onları *levh-i mahfuz*'da yazdığını, O'nun iman ve ibadete rıza gösterdiğini ancak küfür ve günahı onaylamadığını, bu eylemleri yapanları da ceza ile tehdit ettiğini (Begavî, 1983, 1/142) belirtmişler ve kaderi hiçbir melek ve peygamberin bilemeyeceği *Allah'ın bir sırrı* diye niteleyip bu hususta akıl yoluyla bir araştırma yapmanın caiz olmadığı yönünde açıklamalar yapmışlardır (Azîmâbâdî, 1990, 12/295; Sehârenfûrî, 2006, 13/20). Bu doğrultuda Sehârenfûrî, Hz. Ali'nin (ö. 40/661) kader hakkında kendisine sorulan bir suale verdiği cevabı da zikretmiştir. (Sehârenfûrî, 2006, 13/20) Buna göre Hz. Ali ilgili soruyu, "O, zor (karanlık) bir yoldur oraya girme." diye yanıtlamış aynı soruyu yinelenince, "Derin bir denizdir oraya dalma." şeklinde cevap vermiş, söz konusu kişi ikna olmayıp bir daha sorunca, "Allah'ın senden gizlediği bir sırdır onu araştırma." demiştir (Âcurrî, 1999, 2/844). Ayrıca Sehârenfûrî, Ma'bed el-Cühenî'nin Medine'ye gelip insanları ifsat ettiğini ve Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) de ondan uzak durmaları hususunda halkı uyardığını belirtmiştir (Sehârenfûrî, 2006, 13/103).

Kaderi inkâr edenler, "Her çocuk fitrat üzere doğar..." (Buhârî, "Cenâiz", 79, 92, "Kader", 3; Müslim, "Kader", 22-25; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 18) rivayetinden hareketle Allah Teâlâ'nın kulları *İslâm fitratı* üzere yarattığını dolayısıyla da O'nun hiçbir kimseyi saptırmadığını bu faaliyetin ebeveynler tarafından gerçekleştirildiğini söylemişlerdir (Sehârenfûrî, 2006, 13/133). Zira onlar, masiyet ve küfrün Allah'ın takdiri ile değil insanlar tarafından yaratıldığı kanaatini taşımaktadırlar (Azîmâbâdî, 1990, 12/321). Buna karşılık Abdullah İbn Mübârek (ö. 181/797), Allah'ın Müslüman olacağını bildiği çocuğun İslâm; kâfir olacağını bildiği çocuğun ise küfür fitratı üzere doğduğuna dair bir izahatla bulunmuştur (Hattâbî, 1932, 4/326; Sehârenfûrî, 2006, 13/134). Söz konusu rivayetle ilgili Azîmâbâdî, İbn Kayyim'in ilgili haberde geçen *fitrat* kavramının, "İslam" dışında başka şekillerde tevil edilmesine ihtiyaç olmadığını belirttiğini zira selefın de ilgili ifadeyi bu şekilde anladıklarını çocukların ise anne-babaları tarafından Yahudi veya

Hristiyan yapımlarının Allah'ın takdiri ile gerçekleştiği yönündeki açıklamalarına yer vermiştir (İbn Hacer, ts., 12/321). Buna göre Sehârenfûrî, kaderi inkâr edenleri bu ümmetin Mecusileri olarak niteleyen rivayetten (Ahmed b. Hanbel, 2/86, 87; İbn Mâce, "Mukaddime", 10; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 17) hareketle hayrı Allah'ın; şerri ise kulun yarattığını söyleyen kaderîleri, düalist bir tanrı inancına sahip Mecusilere benzeterek iyi ve kötünün yaratıcısının Allah Teâlâ olduğunu belirtmiş (Sehârenfûrî, 2006, 13/99-100) ve kadere imanın farzîyetini inkâr eden kimsenin iman dairesinden çıkacağını söylemiştir (Azîmâbâdî, 1990, 12/296; Sehârenfûrî, 2006, 13/25).

Ayrıca Ebû Dâvûd, Sünnet bölümünde Mu`tezile fırkasını kuran ve kaderi ilk inkâr edenlerden biri olan Vâsıl b. Atâ'nın (ö. 131/748) Hasan-ı Basrî'nin öğrencileri arasında bulunması (Bağdâdî, 1977, 15) ve talebelerinden bazılarının kaderi reddetmeye meyletmeleri sebebiyle onun da kaderi reddetmekle suçlanması (Azîmâbâdî, 1990, 12/244; Sehârenfûrî, 2006, 13/25) dolayısıyla kader hakkındaki görüşlerini ihtiva eden on üç ayrı habere de yer vermiştir (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6). Nitekim Hasan-ı Basrî, hayrı ve şerri Allah'ın yarattığını belirtmiş, "*Kendi fiillerimi ben yarattım.*" deyip kaderi inkâr etmektense (Sehârenfûrî, 2006, 13/27) gökyüzünden yere düşmeyi tercih edeceğini söylemiştir (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6). Bundan dolayı Sehârenfûrî, Hasan-ı Basrî'nin kaderi kabul etmediğini söyleyenlerin (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6) ona iftirada bulduklarını dile getirmiştir (Sehârenfûrî, 2006, 13/29). Zira o, kader meselesinde sünnete uygun görüşler serdetmiştir (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6).

Netice itibarıyla Azîmâbâdî, Resûl-i Ekrem'in kader ile ilgili birçok açıklama yaptığını sahâbenin de kadere inandıklarını belirtmiş (Azîmâbâdî, 1990, 12/242) ve sünneti her konuda olduğu gibi bu mevzuda da sapıklık, Allah'ın azabı ve öfkesinden koruyan bir kalkan şeklinde vasıflamış (Azîmâbâdî, 1990, 12/239), selefi sâlihinden sonra ihdas edilenleri batıl olarak nitelemiştir (Azîmâbâdî, 1990, 12/241). Sehârenfûrî de benzeri açıklamalarda bulunmuş ve kader inancını Kur'an'dan öğrenen ashâba uyulması gerektiğini söylemiştir (Sehârenfûrî, 2006, 13/21-22).

2. Bidat

Sonradan ortaya çıkmak (Ezherî, 2001, 2/142) ve bir örneği bulunmaksızın yapıp ortaya koymak (Kefevî, 1998, 226) anlamalarına gelen bidat, Hz. Peygamber, sahâbe ve tâbiîn dönemlerinde olmayan, şerî bir delilin de işaret etmediği şey (Bereketî, 2003, 43) ve sünnete muhalif davranış manalarına gelmektedir (Cürçânî, 2002, 43). Buna göre bidat kavramı, sünnetin zıddı (Fârâbî, 2003, 1/198) ve ona uygun olmayan davranış; bir başka ifadeyle dinde yeri bulunmayan inanç ve ibadetler (Kandemir, 2020, 66) diye de tanımlanabilir.

Ebû Dâvûd, eserinin Sünnet bölümünde hem bidatlerden sakınmanın gerekliliği hem de konuyla ilişkili olmak üzere ehl-i hevâyâ karşı takınılacak tavırla ilgili rivayetlere yer vermiştir.

2.1. Bidatlerden Sakınmak

Hz. Peygamber, *"Kim, bizim şu dinimizde bulunmayan bir şey ihdas ederse o kabul edilmez."* (Buhârî, "Sulh", 5; Müslim, "Akdiye", 17; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6) buyurmuş bidatlerden şiddetle kaçınılmasını tavsiye etmiştir (Dârimî, "Mukaddime", 16; Müslim, "Cuma", 43; İbn Mâce, "Mukaddime", 7; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6; Tirmizî, "İlim", 16). Bu bağlamda gerek ifade gerek kıyas yoluyla dinin aslî kaynaklarına dayanmayan ve ona delalet etmeyen şeyler de bidat olarak nitelenmiştir (Hattâbî, 1932, 4/301; Azîmâbâdî, 1990, 12/235). Dolayısıyla sonradan ortaya çıkan bir şeyin dinde herhangi bir aslı olması hâlinde, sözlük anlamı itibarıyla bidat olsa da, bu bidat diye isimlendirilmez (Azîmâbâdî, 1990, 12/235). Bu doğrultuda Azîmâbâdî, Hz. Ömer'in (ö. 23/644) sahâbeyi Übey b. Ka'b'ın (ö. 33/654) arkasında teravih namazını kıldıklarını gördüğünde, *"Bu ne güzel bir bidattir."* (Muwatta, "Kitâbü's-salât fi Ramazan", 3) şeklinde açıklamada bulunmasını, Resûl-i Ekrem ve ilk iki halife dönemlerinde Cuma günü imam minbere çıkana kadar bir ezan okunurken ihtiyaca binaen Hz. Osman (ö. 35/656) tarafından bir ezan daha ilave edilmesini (Buhârî, "Cuma", 21, 22, 24, 25; İbn Mâce, İkâmetü's-Salât", 97; Ebû Dâvûd, "Salât", 224; Tirmizî, "Cuma", 20; Nesâî, "Cuma", 15) ve İbn Ömer'in (ö. 73/693) söz konusu uygulamayı, *"Bu bir bidattir."* (İbn Receb, 1999, 2/129) diye nitelemesini buna örnek olarak zikretmiştir (Azîmâbâdî, 1990, 12/235). Buna karşın Azîmâbâdî, Muâz b. Cebel'in (ö.

17/638) din adına sonradan ortaya konan şeylerin insanları doğru yoldan ayıracağı (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6) ve Ömer b. Abdülazîz'in (ö. 101/720) kendisine kader ile ilgili soru yönelten kişiye (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 6) bidatçilerin ihdas ettiklerini terk etmesi yönündeki telkinlerinden hareketle Allah Teâlâ'nın kulları için dinini tamamladığını dolayısıyla onların yeni bir şey ortaya koymalarına gerek kalmadığını belirtmiştir (Azîmâbâdî, 1990, 12/239).

Allah Teâlâ, fırkalara ayrılmayı, bölünüp parçalanmayı asla hoş karşılamamış, (el-En`âm, 6/15) inananları bu çeşit bidatten uzak durmaları konusunda ikaz etmiştir (Âl-i İmrân, 3/105). Hz. Peygamber de bu minvalde, "Yahudiler ve Hristiyanlar yetmiş bir ya da yetmiş iki fırkaya ayrılmışlardı. Ümmetim ise yetmiş üç fırkaya ayrılacaktır." (Ahmed b. Hanbel, 2/332; İbn Mâce, "Fiten", 17; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 1; Tirmizî, "İmân", 18) buyurarak uyarıda bulunmuştur. Azîmâbâdî, rivayette bahsedilen olayın sahâbe döneminin sonlarında Ma`bed el-Cühenî (ö. 83/702 [?]) ve taraftarlarının ortaya attığı kaderle ilgili tartışmalar neticesinde gerçekleştiğini ve böylece sapık yetmiş iki fırkanın meydana geldiğini belirtmiştir (Azîmâbâdî, 1990, 12/222-223). Sehârenfûrî ise ilgili rivayetten hareketle dinin ferî meselelerinde vuku bulan ihtilafın kötülenmediğini hatta bunun Allah'ın bir rahmeti (Aclûnî, 1351, 1/64) olarak kabul edildiğini belirtmiş (Sehârenfûrî, 2006, 13/6) hadiste sözü edilenin ise itikadî esaslarda meydana gelen zemmedilmiş ihtilaf olduğunu ve hatta bu durumun insanların birbirlerini tekfir etmeye kadar dahi götürdüğünü dile getirmiştir (Sehârenfûrî, 2006, 13/50).

Ayrıca Resûl-i Ekrem, mevzuya ilişkin bir başka haberde, "... İslâm ümmeti yetmiş üç fırkaya ayrılacak bunlardan yetmiş ikisi cehennemlik bir tanesi cennetliktir o da cemaattir." (İbn Mâce, "Fiten", 17; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 1) buyurmuştur. Bahse konu beyanda yer alan "cemaat" ifadesini Azîmâbâdî, *fırka-i nâciye* diye niteleyip tahrif ve tağyir ile bidat ortaya koymayan, fasit reylerle ahkâmıda değişiklik yapmayan ve tüm olaylarda Hz. Peygamber'in âsârını takip eden ilim ehli olarak tanımlamış (Azîmâbâdî, 1990, 12/223), Sehârenfûrî ise ilgili sözcüğü *ehlü's-sünne ve'l-cemâa* kavramı ile açıklamıştır (Sehârenfûrî, 2006, 13/7).

Hız. Peygamber, tefrikadan sakınılmasını emrettiği ve yukarıda zikrettiğimiz rivayetin devamında bidatı eklemelere ve damarlara işleyen kuduz hastalığına benzetmiş ve onun ümmetinden bir gruba sirayet edeceğinden de bahsetmiştir (Ahmed b. Hanbel, 4/102; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 1). Buradan hareketle Sehârenfûrî, ilgili beyanın izlerinin kendi döneminde Hint yöresinde bidat ehli arasında apaçık bir şekilde görüldüğünü dile getirmiştir (Sehârenfûrî, 2006, 13/8).

2.2. Ehl-i Hevâya Karşı Takınılacak Tavır

Nefsin arzularına uyanlar anlamında kullanılan, inanç ve davranışlarını peygamberler tarafından tebliğ edilen ilâhi buyruklara dayandırmaksızın sadece beşerî görüş ve arzulara göre oluşturanlar manasına gelen ehl-i hevâ (Yavuz, 1994, 10/505) tabiri genellikle itikadî bakımdan ehl-i sünnetin inanç sisteminin dışında yer alan (Bereketî, 2003, 38) Râfiziler, Havâric, Mürcie, Kaderiyye (İbn Kuteybe, 1977, 1/252), Muattıla ve Müşebbihe için kullanılmıştır (Cürçânî, 2002, 40). Kur'an-ı Kerim'de gerçek bilgiye ve kesin delile dayanmayan, yanlış doğru, doğruyu yanlış göstererek hakikati reddetme ve bâtılı savunma amacına yönelik tartışma da yasaklanmıştır (Yavuz, 1993, 7/208). Bu bağlamda söz konusu gruplar Kur'an-ı Kerim'i tahrif ve ayetleri taşıdığı muhtemel manalarının dışında tevil etmekle itham edilmişlerdir (İbn Ebî Zemenîn, 1415, 308). Ayrıca müteşâbih ayetlere uyanlar da ehl-i hevâdan kabul edilmiş (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 2) ve onlarla tartışmadan uzak durulması istenmiştir (Dârimî, "Mukaddime", 19; Buhârî, "Tefsîr", 3/1; Müslim, "İlim", 1; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 2). Bu anlamda Resûl-i Ekrem, "Sana kitabı indiren O'dur. Onun bir kısım ayetleri muhkemdir ki bunlar kitabın esasıdır..." (Âl-i İmrân, 3/7) ayetini okumuş ve Allah Teâlâ'nın kalplerinde sapma meyli bulunanlar diye isimlendirdiği Kur'an-ı Kerim'in müteşâbih ayetlerine tâbi olanların görülmesi hâlinde onlardan sakınılmasını tavsiye etmiştir (Buhârî, "Tefsîr", 3/1; Müslim, "İlim", 1; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 2).

Ebû Dâvûd konuya ilişkin, "Cidalden ve Kur'an'ın Müteşâbih Ayetlerine Tâbi Olmaktan Sakındırmak" (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 2), "Ehl-i Hevâdan Uzak Durmak" (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 3) ve "Ehl-i Hevâya Selam Vermemek" (Ebû

Dâvûd, “Sünnet”, 4) şeklinde üç bâb başlığı belirlemiş ve konuya ilişkin rivayetleri söz konusu tercemeler altında tahrir etmiştir.

Azîmâbâdî, müteşâbih kavramına ilişkin İbn Kesîr’in (ö. 774/1373), “Allah’ın, hakkı tahrif etmemeleri ve bâtıla girmemeleri konusunda kullarını imtihan ettiği ayetlerdir.” (İbn Kesîr, 1998, 2/5) şeklindeki tanımına yer vermiş (Azîmâbâdî, 1990, 12/225-226) ve söz konusu ayetin kapsamına Hz. Peygamber ile İsâ (a.s.) hakkında tartışan Necrân Hristiyanlarının (Ahmed b. Hanbel, 1/317), İslâm ümmetinin dünyada kalacağı süre konusunda bilgi isteyen Yahudilerin (Süyûtî, ts., 1/58) münafıkların ve Havâricin girdiklerini belirtmiş neticede müteşâbih beyanların peşine düşenleri “*bidat gruplara mensup ve haktan sapanlar*” diye betimleyerek (Azîmâbâdî, 1990, 12/226-228) böylesi kimselerle bir arada bulunulmaması ve onların muhatap kabul edilmemesine yönelik açıklamalar yapmış hatta tövbe edip hakka yönelmedikleri sürece mezkur ayrılığın sürekli olması gerektiğini dile getirmiştir (Azîmâbâdî, 1990, 12/229). Ayrıca Azîmâbâdî, mevzuya dair açıklamasına Hz. Peygamber’in Âl-i İmrân suresi 7. ayeti okuduktan sonra, “*Ey Âişe! Müteşâbih ayetler konusunda mücadele edenler Allah Teâlâ’nın kendilerini ‘... Kalplerinde sapma meyili bulunanlar...’ diye isimlendirdikleridir. İşte böyle kimseleri gördüğümüzde onlardan sakının.*” (İbn Mâce, “Mukaddime”, 7) ifadesini de delil olarak kullanmıştır (Azîmâbâdî, 1990, 12/227). Yine o, İbn Kayyim el-Cevziyye’nin (ö. 751/1350) herhangi bir ayet veya sünneti kendi inanç ve hevâsına uygun açıklayan (İbn Kayyim, 1996, 4/189) kimsenin de fetva vermekten men edilmesi gerektiği yönündeki bir görüşüne yer vererek (Azîmâbâdî, 1990, 12/227) sünnet konusunda da fasit tevillerden uzak durulması gerektiğine dair kanaatini serdetmiştir. Netice itibarıyla Azîmâbâdî, tevilden uzak durulması, nasların zahirlerine hamledilmesi ve manalarının da Allah’a havale edilmesi yönünde görüş belirten selef ulemasına tabi olunması gerektiğini belirtmiş, böylesi bir meselede sahâbenin de benzeri bir tutum sergilediğini ifade eden Eş’arî kelâmcısı İmâmü’l-Haremeyn el-Cüveynî’den (ö. 478/1085) yapmış olduğu alıntıyla da (Cüveynî, 1993, 31-32) görüşünü desteklemiştir (Azîmâbâdî, 1990, 12/228).

Sehârenfûrî ise mezkûr ayetin kapsamına yukarıda zikredilen grupların yanı sıra müşrikler ve Mecusilerin de dâhil olduğunu belirterek muhtelif manalara ihtimali olan ayetlere olmayacak manalar yükleyenlere karşı yan

yana gelmemek ve onlarla konuşmamak şeklinde bir duruş sergilenmesi gerektiğini ifade etmiştir (Sehârenfûrî, 2006, 13/9). Hatta o, Hz. Peygamber'in herhangi bir mazereti olmadığı hâlde Tebük savaşına katılmayan Kâ'b b. Mâlik'in (ö. 50/670) de aralarında bulunduğu üç kişi ile konuşmayı yasaklaması (Buhârî, "Megâzî", 79; Müslim, "Tevbe", 53; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 3), sefer dönüşü çatlayan ellerine ailesinin zaferan sürdükleri Ammâr b. Yâsir'in (ö. 37/657) selamına karşılık vermemesini (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 4, "Tereccül", 8) ve yine Zeynep bint Cahş'tan (ö. 20/641) devesi hastalanan Safiyye'ye (ö. 50/670 [?]) bir deve vermesini emretmesine rağmen, "Ben, bu deveyi şu Yahudi'ye mi vereceğim." yanıtına karşılık Zeynep'e (r.a.) Zilhicce, Muharrem ve Safer ayının bir bölümünde küsmesi (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 4) rivayetlerinden hareketle amel bazında işlenen günahlara karşı takınulan tavrın böyle olması hâlinde itikadî meselelerde yanlışlık içinde bulunan ehl-i bidat ve ehl-i hevâ ile konuşmayı terk etmenin evleviyetle gerekli olduğunu belirtmiştir (Sehârenfûrî, 2006, 13/11-12).

3. Kur'an

Kur'an-ı Kerim, Cebrâil vasıtasıyla son peygamber Hz. Muhammed'e indirilen, mushaflarda yazılan, tevatürle nakledilen, okunmasıyla ibadet olunan, Fâtiha Suresi ile başlayıp Nâs Suresi ile biten ve başkalarının benzerini getirmekten aciz kaldığı Arapça muciz bir Allah kelâmıdır (Kefevî, 1998, 226; Mekkî, 1946, 10; Birişik, 2002, 26/383).

Ebû Dâvûd, eserinin Sünnet bölümünde ilgili mesele çerçevesinde Kur'an hakkında tartışılmaması ve onun mahlûk olmadığı ayrıca vahyin bir çeşidi olarak kabul edilen vahy-i gayr-i metlûv konusuna ilişkin rivayetlere de yer vermiştir.

3.1. Kur'an Hakkında Tartışmamak ve Kur'an'ın Mahlûk Olmadığı

Kur'an-ı Kerim, bir hususta anlaşmazlığa düşüldüğünde Allah'a ve ahiret inancına sahip olanların söz konusu meseleyi Cenâb-ı Hakk'a ve Resûl'üne götürmelerini emretmiştir (en-Nisâ, 4/59). Bu bağlamda Ebû Dâvûd, *Sünen*'inde Kur'an-ı Kerim hakkında tartışmanın/cidâl küfür olduğunu ifade eden bir rivayete (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 5) yer vermiştir. Söz konusu hadiste yer alan "mirâ/cidâl" kelimesi ile alakalı Sehârenfûrî, Hattâbî'den (ö. 388/998) yapmış olduğu nakilde ilgili sözcüğün "... Bu

kitaptan asla şüphelen olmasın..." (Hûd, 11/17) ayetinde de belirtildiği üzere "Kur'an-ı Kerim'in Allah kelâmı olup olmadığı konusunda kuşku duymak", "Bu konuda şüpheye götüren tartışmada bulunmak" ve Kur'an-ı Kerim'in yedi kıraat üzere nazil olduğunu beyan eden haberi (Buhârî, "Husûmât", 4, "Fezâilü'l-Kur'an", 5, 27, "İstîbâbetü'l-mürteddîn" 9; Müslim, "Misâfirîn", 270; Ebû Dâvûd, "Salât", 356; Tirmizî, "Kıraat", 11) dikkate almadan "Kur'an'ın kıraatleri mevzuunda tartışmak" (Hattâbî, 1932, 4/297) şeklinde üç ayrı anlama geldiğini belirtmiştir (Sehârenfûrî, 2006, 13/13). Azîmâbâdî ise sözü edilen anlaşmazlıkların tümünün selef akidesine uygun bir şekilde çözümlenmesi gerektiğine işaret etmiştir (Azîmâbâdî, 1990, 12/231). Ayrıca ilgili rivayette yasaklanan münakaşa, helâl, haram ve ibâha gibi hususlarda değil, kelâm ve cedel âlimlerinin kaza ve kader mevzularını ihtiva eden ayetler hakkında tartışmaları yönünde de anlaşılmıştır. Nitekim sahâbe de helâl, haram, emir ve nehiy içerikli meselelerde tartışmışlar ve çözemedikleri problemleri biraz önce zikrettiğimiz ayet çerçevesinde Allah'a ve Resûl-i Ekrem'e havale etmişlerdir (Sehârenfûrî, 2006, 13/13).

Allah'ın kelâmı (kelâmullah) meselesi, Cenâb-ı Hakk'ın sıfatları kapsamında kelâm ilminde mahlûk olup olmadığı yönüyle tartışmaların en yoğun olduğu konulardan birini teşkil etmiştir (Altundağ, 2000, 18/149). Nitekim halkü'l-Kur'an düşüncesi ilk defa Emeviler döneminde Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) ile gündeme gelmiş, Cehm b. Safvân (ö. 128/745) ve Bısr b. Gıyâs el-Merîsî (ö. 218/833) tarafından da savunulmuştur. (Ebû Gudde, 1975, 20/307) Nitekim Sehârenfûrî, İbn Hacer'den yaptığı nakilde (İbn Hacer, ts., 13/344-345) Cehmiyye'nin Kur'an'ın Allah kelâmı değil yaratılmış olduğunu söylediklerini, kendilerini *ehlü'l-adl ve't-tevhîd* diye niteleyen Mutezile'nin de teşbihe sebep olacağı ve şirke götüreceği gerekçesiyle ilâhî sıfatları nefyettiklerini belirtmiştir (Azîmâbâdî, 1990, 13/3; Sehârenfûrî, 2006, 13/137-138). Hâlbuki kelâmcıların Kur'an hakkında ileri sürdükleri bu görüşlerin menşei ne Kur'an ne de hadislerdir (Koçyiğit, 1989, 191).

Ebû Dâvûd, *Sünen*'inde Kur'an-ı Kerim'in mahlûk olmadığına dair rivayetlere de yer vermiştir. Nitekim Hz. Peygamber, tebliğ görevinin Kureyşliler tarafından engellenmesi üzerine Arafat'ta toplanan insanlara yaptığı konuşmada, "Beni, kabilesine götüreceksin kimse yok mu? Çünkü Kureyş, Rabbimin kelâmını tebliğ etmeme engel oluyor." (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 22; Tirmizî, "Fezâilü'l-

Kur'an", 24; İbn Mâce, "Mukaddime", 13) beyanı ile de Kur'an'ın Allah kelâmı olduğu gerçeğini dile getirmiştir (Azîmâbâdî, 1990, 13/43; Sehârenfûrî, 2006, 13/155). Hz. Âişe (ö. 58/678) de ifk hadisesi sonrası kendisini tezkiye ettiği ayetlerin nazil olması akabinde, "Allah Teâlâ'nın beni temize çıkarmak üzere okunan bir vahiy indireceğini düşünmemiştim." (Buhârî, "Şehâdât", 15, "Megâzî", 34, "Tevhîd" 35, 52; Müslim, "Tevbe", 56; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 22) şeklindeki açıklamasıyla Kur'an'ın Allah'ın kelâm sıfatı (Azîmâbâdî, 1990, 13/44) olduğuna vurgu yapmıştır. Yine Resûl-i Ekrem tarafından Yemen'e yönetici olarak tayin edilen (Sehârenfûrî, 2006, 13/156) Âmir b. Şehr (ö. ?), Necâşî'nin (ö. 9/630) yanında bulunduğu bir sırada, Necâşî'nin oğlu tarafından farklı bir lehçe ve kalın bir sesle (Sehârenfûrî, 2006, 13/156) İncil'den bir ayet okunduğunu duyduğunda gülmüştü. Onun bu tavrını gören Necâşî, Âmir'e, "Allah Teâlâ'nın kelâmına mı gülüyorsun?" diye çıkmıştı (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 22). Söz konusu rivayet, tahrif edilmeyen önceki kitapların da Allah kelâmı olduğunu ispat eden bir delil niteliği taşımaktadır (Sehârenfûrî, 2006, 13/156).

Rivayete göre Hz. Peygamber, torunları Hz. Hasan (ö. 49/669) ve Hz. Hüseyin'e (ö. 61/680) Hz. İbrahim'in oğulları İsmail ve İshak için yaptığı, "Allah'ın mükemmel kelimeleriyle ikinizi de şeytanlardan, zararlı hayvan ve dokunan gözlerden korumasını dilerim." şeklinde dua ederdi (Buhârî, "Enbiyâ", 10; İbn Mâce, "Tıb", 26; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 22). Azîmâbâdî, söz konusu hadiste Kur'an'ın Resûl-i Ekrem tarafından, "mükemmel/tam" diye nitelenmesini onun mahlûk değil Allah kelâmı olduğuna işaret ettiğini belirtmiştir (Azîmâbâdî, 1990, 13/45). Yine o, "... Sonunda kalplerinden korku giderilince, 'Rabbiniz ne buyurdu?' derler. Onlar da 'Hak olanı buyurdu' cevabını verirler. O yücedir, uludur." (Sebe', 34/23) ayeti bağlamında İbn Hacer'in, kelâm sıfatını yok sayan Mu'tezile'nin aksine Allah'ın sözünün kadîm, ezeli ve yaratılmışların kelimelerine benzemediğine (İbn Hacer, ts., 13/453) yönelik İbn Battâl (ö. 449/1057) tarafından yapılan değerlendirmelere yer vermiş ve netice itibarıyla selef ulemasının çoğunluğunun bu hususta detaya girmediğini ve Kur'an'ın yaratılmış olmadığını söylemekle yetindiklerini (İbn Hacer, ts., 13/455) aktarmıştır (Azîmâbâdî, 1990, 13/46-47). Sehârenfûrî ise biraz önce zikredilen rivayetteki, "Allah'ın mükemmel kelimeleri" ifadesinden hareketle Hattâbî'den bir nakilde bulunmuş ve Hz. Peygamber'in yaratılmış bir şeyle istekte bulunamayacağı

dolayısıyla Kur'an'ı Kerim'in mahlûk ve yaratılmış bir varlığın sözü olamayacağı aksi takdirde onun tam değil nakıs özellikler taşıyacağı şeklindeki Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/855) açıklamalarına (Hattâbî, 1932, 4/333) yer vermiştir (Sehârenfûrî, 2006, 13/157).

3.2. Vahy-i Gayr-i Metlûv

Sözlükte yol, usul, iyi veya kötü bir kimsenin alışkanlık hâline getirdiği davranış anlamlarında kullanılan (İbn Manzûr, ts., 13/225; Itr, 1981, 27) sünnet kavramı, muhaddislere göre bi'setten önce veya sonra söz, fiil, takrir, fizikî ve ahlakî vasıf olarak Hz. Peygamber'e izafe olunan her şeydir (Itr, 1981, 29).

Vahiy-sünnet ilişkisi ve sünnetin kaynağı konusunda; sünnet, Kur'an gibi vahiy mahsulüdür; vahyin yanında Hz. Peygamber'in içtihadının da ürünüdür ve Resûl-i Ekrem'in kendi çevresinden elde ettiği bilgi birikimi, akıl ve tecrübesinin ve bunlara istinaden Kur'an'ı yorumlamasıdır şeklinde üç yaklaşım söz konusu olmuştur (Kırbaşoğlu, 1996, 273). Bu bağlamda bir adam Resûl-i Ekrem'e gelerek bir rüya gördüğünü; yağ ve bal yağdıran bir buluttan insanların avuç avuç aldıklarını ayrıca gökten de yere doğru bir ipin uzandığını anlatmıştı. Bunun üzerine orada bulunan Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) bu rüyayı tabir etmek için Hz. Peygamber'den müsaade istemiş ve gökten yağın yağ ve balın Kur'an olduğunu söylemişti. Allah Resûlü, Hz. Ebû Bekir'e yorumlarının bazılarında hata ettiğini belirtmiş; ancak ne olduğunu açıklamamıştı (Buhârî, "Ta`bir", 47; Müslim, "Rüyâ", 17; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 9; İbn Mâce, "Ta`birü'r-rüyâ", 10; Tirmizî, "Rüyâ", 10). Bu rivayetle ilgili Sehârenfûrî, Ebû Ca`fer et-Tahavî'nin (ö. 321/933) yağ ve baldan birinin Kur'an, diğerinin ise sünnet olduğuna yönelik açıklamasına yer vermiş (Hattâbî, 1932, 4/305; Sehârenfûrî, 2006, 13/44) ve böylece her ikisinin de kaynağının birliğine işaret ederek sünnetin de Kur'an gibi vahiy mahsulü olduğunu belirtmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e uymanın gerekliliği ve davranışlarındaki örneklik özelliğine dikkat çeken, (el-Ahzâb, 33/21) ona uymayı (Âl-i İmrân, 3/31) ve itaati emreden (Âl-i İmrân, 3/32) pek çok ayet bulunmasının yanı sıra o (s.a.v.), kendisine inen Kur'an ayetlerini tebliğ, tefsir, tebyin ve tatbik ettiği gibi din alanında da bazı hüküm ve prensipler vaz etmiştir (Önkal, 1999, 55). Bu mesele itikadî bir husus olarak değerlendirilmiş

ve bu bağlamda Ebû Dâvûd, Sünnet bölümünde meseleye ilişkin bazı rivayetleri tahrir etmiştir. Nitekim Hz. Peygamber, “Erike Hadisi” (Ahmed b. Hanbel, 4/131; Dârimî, “Mukaddime”, 49; İbn Mâce, “Mukaddime”, 2; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 6; Tirmizî, “İlim”, 10) diye de bilinen ilgili rivayette bu gerçeği dile getirmiş, kendisine Kur’an ile birlikte onun bir benzerinin verildiğini dolayısıyla Kur’an dışında da vahiy aldığını, söz konusu teşrî yetkisini kabul etmeyip sünneti inkâr ve her meseleyi Kur’an’da aramak gibi temayüllerin belireceğini haber vererek (Uraler, 2012, 71) bu konuda uyarılarda bulunmuştur. Söz konusu rivayetten hareketle Azîmâbâdî, Resûl-i Ekrem’e Kur’an-ı Kerim ile birlikte verilen şeyi, “vahy-i bâtin gayr-i metlûv”, ziyadede bulunma, noksanlaştırma, tahsis ve umumileştirme anlamlarında, “te’vilü-vahyi’z-zâhir ve beyânüh (zâhir-i vahyin tevili ve beyanı)” veya ahkâm, öğüt ve misaller şeklinde amelin zorunluluğunu ve miktarını tespit eden kurallar anlamında Kur’an’ın benzeri diye isimlendirmiştir. Ayrıca o, Beyhâkî’den (ö. 458/1066) yaptığı nakille Erike Hadisi’nin, Hz. Peygamber’e “zâhir-i metlûv” gibi “vahy-i bâtin gayr-i metlûv”ün de verildiğini ve kendisine okunan vahiy olan Kitap ve onda olanları çeşitli şekillerde açıklama izninin verilmesi yani Kur’an’da olmayan hükümler koyma yetkisinin bulunması (Azîmâbâdî, 1990, 12/231) şeklinde iki anlama geldiğini de aktarmıştır (Azîmâbâdî, 1990, 12/231-232).

Sehârenfûrî ise ilgili rivayetten hareketle “vahy-i gayr-i metlûv”ün (Kur’an dışındaki vahiy) varlığından bahsetmiş ve bunun amel ve itikat açısından “vahy-i metlûv”e benzediğini zira Hz. Peygamber’den duyulması hâlinde hadisin de Kur’an gibi katîlik ifade ettiğini belirtmiştir (Sehârenfûrî, 2006, 13/14). Nitekim Resûl-i Ekrem, “... Şu Kur’an’a sarılın; onda helâl bulduğunuz şeyleri helâl, haram olarak bildiklerinizi de haram kabul edin...” beyanı ile Kur’an dışındaki hadislerin kabul edilmeyeceğini dile getiren kimselere dikkat edilmesi gerektiğine işaret edip Kur’an-ı Kerim’de olmadığı hâlde evcil eşek eti, yırtıcı hayvanlardan köpek dişli olanların eti ve önemsiz olanların dışında zimmîlerin kaybettiği şeylerin helâl olmadığını açıklamıştır (Dârimî, “Mukaddime”, 49; İbn Mâce, “Mukaddime”, 2; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 6; Tirmizî, “İlim”, 10). Zira ilgili rivayette sayılanlar Kitap’ta bulunmayan ancak haramlığı Hz. Peygamber tarafından açıklanmış hususlardır (Sehârenfûrî, 2006, 13/14).

Azîmâbâdî, Resûl-i Ekrem'in sadece Kur'an ile yetinilmesi gereğini savunanlara karşı ümmeti uyardığını belirtip yukarıda zikredilen ilgili rivayetten hareketle meseleye dair Hattâbî'nin (ö. 388/988) açıklamalarına yer vermiştir. Buna göre Hattâbî, *Erîke Hadisi'*nde Kur'an'ın zahirine takılan ve bu sebeple de onda olmayan hükümler konusunda Havâric ve Râfiziler gibi bidat fırkaların takındıkları yaklaşıma benzer bir tavır sergileyen ve bu sebeple de Allah Resûlü'nün sünnetine muhalefet etmekten sakındırma durumunun olduğunu söylemiştir (Hattâbî, 1932, 4/298). Ayrıca Azîmâbâdî, Hattâbî'den Hz. Peygamber'den sabit olan bir hadisin Kur'an'a arz edilmesine gerek olmadığı ve bunun tek başına hüccet değeri taşıdığına dair bilgiyi de aktarmış ve "*Arz Hadisi'*" (Aclûnî, 1351, 1/86) diye bilinen rivayetin mevzu olduğunu belirtmiş, Yahyâ b. Mâin'in de (ö. 233/848) söz konusu haber hakkında, "*zındıklar tarafından uydurulmuş bir sözdür.*" (Hattâbî, 1932, 4/299; Buhârî, ts., 3/10) dediğini nakletmiştir (Azîmâbâdî, 1990, 12/232).

Azîmâbâdî, mevzuya ilişkin kendi dönemine dair de bilgi vermiş ve Resûl-i Ekrem'in bir mucizesi olarak Hindistan'ın Pencap bölgesinde Ehl-i Kur'an'a müntesip olduğunu belirttiği ancak ismini açıkça zikretmediği bir kişinin çıktığını ifade etmiştir. Söz konusu şahsın önceleri salih bir kimse olmasına rağmen daha sonra sahih hadislerin tümünü reddedip bunların hepsinin yalan ve Allah'a iftiradan ibaret olduğunu belirterek sırat-ı müstakimden uzaklaştığını ve böylece Hz. Peygamber'e hakaret eden mülhid ve mürted biri hâline dönüştüğünü belirtmiştir. Dönemin ulemasının da bu gelişmeler karşısında onun hakkında küfür ve dinden çıkmakla fetva verdiğini, kendisinin de aynı kanaatte olduğunu söylemiştir. Ayrıca ilgili kişinin mütevatir olsa bile Nebi'nin (s.a.v.) hadisleri ile değil yalnızca Kur'an ile amel etmek gerektiği ve Kur'an dışında başka bir şeyle ameli, "*... Kim Allah'ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir...*" (el-Mâide, 5/44) ayetinin kapsamında değerlendirileceği iddiasında bulunduğunu dile getirmiş ve cahil birçok kimse- nin de onu rehber edindiklerine yönelik açıklamalarda bulunmuştur (Azîmâbâdî, 1990, 12/233).

4. Peygamberleri Birbirlerine Üstün Tutmamak

İslâm inanç sisteminde "*usûl-i selâse: üç temel*" diye isimlendirilen "*ulûhiyet, nübüvvet ve meâd*" alanları kelâm ilminin uğraş konuları arasında

yer almakta olup bunlar arasında yer alan nübüvvet meselesi Müslümanların yabancı kültürlerle karşılaşmasının hemen ardından tartışılmaya başlanmıştır (Aktepe, 2017, 13/5, 11). Kur'an-ı Kerim'de yer alan farklı ayetlerden anlaşıldığına göre Allah Teâlâ, yaratılıştan itibaren sayıları yüz yirmi dört bini bulan (Ahmed b. Hanbel, 5/265) peygamberler göndermiş (el-Bakara, 2/30; Âl-i İmrân, 3/33) ve onlardan kimini diğerinden üstün kılıp derecelere yükseltmiştir (el-Bakara, 2/253). Buna göre belli nebilere mahsus faziletlerin ve üstün vasıfların zikredilmesinde bir mahzur görülmemiş, ancak bir peygamberin diğerinden üstün olduğuna inanmak sakıncalı addedilmiş (Karaman, Çağrı, Dönmez ve Gümüş 2016, 1/393) ve bu anlamda peygamberlerden hiç birinin diğerinden ayırt edilmemesi ve her birine inanılması gereği de vurgulanmıştır (el-Bakara, 2/136, 285; en-Nisâ, 4/152). Zira Resûl-i Ekrem, peygamberleri insanları aynı dine davet eden, babaları bir anneleri farklı kardeşlere benzetmiş (Ahmed b. Hanbel, 2/319; Müslim, "Fezâil", 143-145; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 14) ve onların birbirleriyle yarıştırlmamasını emretmiştir (Buhârî, "Enbiyâ", 35; Müslim, "Fezâil", 159). Bu bağlamda Ebû Dâvûd da *es-Sünen* adlı eserinin Sünnet bölümünde konuyla ilgili rivayetlere yer vermiştir.

Biraz önce zikrettiğimiz rivayette de görüleceği üzere Resûl-i Ekrem, peygamberlerden birinin diğerine üstün tutulmasını menetmiştir. Sehârenfûrî, söz konusu yasağın onlardan birine karşı küçümseme ve edebe aykırı bir davranışa sevk edeceği endişesiyle alındığını belirtirken (Sehârenfûrî, 2006, 13/81); Azîmâbâdî bu işlemin kişisel bazı değerlendirmelerle yapılamayacağını zira söz konusu durumun peygamberler hakkındaki inancı zedeleyip (Hattâbî, 1932, 4/309) bazılarını değersizleştireceğini ifade etmiş ve bu faaliyeti küfür olarak addetmiştir. Yine o, peygamberlerin nübüvvet konusunda aynı seviyede olduklarını dolayısıyla bu açıdan onları birbirlerinden üstün tutmanın doğru olmayacağını ancak kendilerine verilen bazı özellikleri ile de farklılık arz edebileceklerini vurgulamış ve "*İşte bu peygamberlere birbirinden farklı üstünlükler verdik...*" (el-Bakara, 2/253) ayetini de buna delil olarak kullanmıştır (Azîmâbâdî, 1990, 12/277).

Rivayete göre Medine'de, "*Hz. Mûsâ mı yoksa Resûl-i Ekrem mi daha üstün.*" tartışması yaşanmış ve Yahudilerden biri, "*Mûsâ'yı herkesten üstün tutan Allah'a yemin ederim ki.*" deyince orada bulunan bir Müslüman söz konusu

Yahudiye bir tokat atmıştı. Bunun üzerine mezkûr şahıs, Resûlullâh'a (s.a.v.) giderek olup biteni anlatmış bunu duyan Hz. Peygamber, peygamberler arasında husumete götürecektir şekilde bir fazilet yarışına girilmemesini (Azîmâbâdî, 1990, 12/277), kendisinin Mûsâ'dan (a.s.) üstün tutulmamasını söylemiş (Buhârî, "Husûmât", 1, "Enbiyâ", 31, 35; Müslim, "Fezâil", 159-160; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 14) ve nübüvvet derecesi itibarıyla (Sehârenfûrî, 2006, 13/83) hiçbir nebinin, "Ben, Yûnus b. Mettâ'dan daha hayırlıyım." (Buhârî, "Enbiyâ", 24, 25; Müslim, "Fezâil", 166, 167; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 14) şeklinde bir ifade kullanmasının da uygun olmadığını belirtmiştir. Hâlbuki Hz. Peygamber, "Ben, Âdemoğlunun efendisiyim. Kabri ilk açılıp dışarı çıkacak olan benim. İlk defa şefaati isteyen, şefaati kabul edilip kendisine şefaati hakkı verilen de ben olacağım." (Müslim, "Fezâil", 3; İbn Mâce, "Zühd", 37; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 14) buyurmuştur. Azîmâbâdî, Nevevî'den (ö. 676/1277) nakille söz konusu rivayetin, Resûl-i Ekrem'in tüm varlıklardan üstün olduğuna işaret ettiğini, ehl-i sünnetin de bu görüşte olduğunu söylemiş ve konuya dair nakledilen ilgili haberler arasında gözükken çelişkiyi şu şekilde çözüme kavuşturmuştur:

1. Resûlullâh (s.a.v.), peygamberler arasında üstünlük yarışı yapılmaması emrini, kendisinin Âdemoğullarının efendisi olduğu gerçeğini bilmediği bir dönemde söylemiştir,

2. Hz. Peygamber, nebilerden birinin diğerinden üstün tutulmaması şeklindeki beyanını nezaketen yapmıştır (Nevevî, 1930, 15/37),

3. Ayrıca Resûl-i Ekrem, Yûnus'un (a.s.) Kur'an'da anlatılan kıssasını (el-Kalem, 68/48) duyan kimsenin onun hakkında olumsuz düşüncelere kapılacağından emin olamadığı için de, "Hiçbir kula benim, Yûnus b. Mettâ'dan daha hayırlı olduğumu söylemek yakışmaz." (Buhârî, "Enbiyâ", 35; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 14) buyurmuştur (Azîmâbâdî, 1990, 12/278-279).

Konuyla alakalı bir başka rivayette ise bir adam Hz. Peygamber'e, "Ey yaratılmışların en hayırlısı!" şeklinde hitapta bulunmuş buna karşılık Resûl-i Ekrem, "O, İbrâhîm'dir (a.s.)." diye cevap vermişti (Müslim, "Fezâil", 150; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 14). Sehârenfûrî ilgili haber bağlamında Hz. İbrâhîm'in en hayırlı olmasının, Resûlullâh'ın (s.a.v.) biseti öncesi dönemi ile alakalı olduğunu belirtmiş (Sehârenfûrî, 2006, 13/84), Azîmâbâdî de benzeri bir

görüş serdederek Resûl-i Ekrem'in söz konusu açıklamayı hürmeten yaptığını ifade etmiştir (Azîmâbâdî, 1990, 12/280).

5. Sahâbede Efdaliyet Meselesi

Farklı bilim dallarına göre çeşitli şekillerde tanımlanan sahâbî, hadis ilminde Hz. Peygamber'e mümin bir şekilde mülaki olan ve müslüman olarak ölen kimseye denilmektedir (İbn Hacer, 1995, 1/158). Hz. Peygamber'in en hayırlı nesil diye tanıttığı sahâbe dönemi (Ahmed b. Hanbel, 4/426-427; Buhârî, "Fezâilü's-sahâbe", 1; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 212; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 10; Tirmizî, Tirmizî, "Menâkıb", 57), bisseten başlamak üzere yaklaşık yüz yirmi yıllık bir dönemi kapsamaktadır (Sindî, 2010, 4/451; Azîmâbâdî, 1990, 12/267). Bir kimsenin akranlarına karşı üstünlüğünü ifade eden (İbn Manzûr, ts., 11/524-525) efdaliyet kavramı ise kelâm ilminin meselelerinden birini teşkil etmekte olup insan-melek, peygamberler ve insanlar arasındaki üstünlük şeklinde işlenmiştir (Topaloğlu & Çelebi, 2010, 298). Buna göre Resûl-i Ekrem'den sonra insanlar arasında kimin üstün olduğu sorunu, Hz. Peygamber'in vefatının ardından hilafet/imamet tartışmaları çerçevesinde ele alınmıştır (Acar & Durmuş, 2018, 294).

Ümmetin ilk nesli olan sahâbe dinde önemli bir yere sahiptir (Efendioğlu, 2019, 39). Bu bağlamda gerek Kur'an-ı Kerim (el-Bakara, 2/143, 218; Âl-i İmrân, 3/110; el-Enfâl, 8/74; et-Tevbe, 9/20-22, 100, 117; el-Feth, 48/29; el-Hadîd, 57/10; el-Haşr, 59/8) gerek Hz. Peygamber tarafından onlar hakkında övücü ifadeler kullanılması (Ahmed b. Hanbel, 5/357; Buhârî, "Fezâilü's-sahâbe", 1; Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 212; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 9; Tirmizî, "Fiten", 45), ayrıcalıklarına işaret edilmesi ve ümmet arasındaki konumlarından bahsedilmesi çok doğaldır (Efendioğlu, 2019, 52). Ancak sahâbiler fazilet bakımından aynı seviyede değildir. Müslüman olmadaki kidem, İslâmiyet için fedakârlıkta bulunmak gibi sebeplerden dolayı sahâbe-i kirâm arasında fazilet ve derece farklılığı söz konusu olmuştur (Efendioğlu, 1995, 12/535). Ancak ehl-i sünnet'in bir ekol olarak ortaya çıkışından önceki dönemlerde selef âlimleri ve muhaddisler, ashâbın faziletini tartışmak üzere eserler kaleme almamışlar, onlar bu konuya bidat fırkalarına karşı selef akidesini savunmak maksadıyla yazdıkları "*Kitâbü's-Sünne*" türü eserlerin

içinde yer vermişlerdir (Efendioğlu, 1995, 12/536). Nitekim Ebû Dâvûd da eserinde konuya ilişkin rivayetleri tahrir etmiştir.

Sahâbe arasındaki efdaliyet konusunda Abdullah İbn Ömer, kendilerinin Hz. Peygamber döneminde hiçbir kimseyi Ebû Bekir'e denk tutmadıklarını ondan sonra Hz. Ömer sonra da Hz. Osman gelir dediklerini ifade etmiş ve diğer sahâbileri fazilet bakımından birbirleriyle mukayese etmediklerinden bahsetmiştir (Buhârî, "Fezâilü's-sahâbe", 7; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 8). Bu doğrultuda Azîmâbâdî, Hattâbî'den nakille ilgili rivayette yer alan, "*Biz, peygamber döneminde hiç kimseyi Hz. Ebû Bekir'e denk tutmazdık.*" ifadesinin "... İş hakkında onlara danış..." (Âl-i İmrân, 3/159) ayetinde bahsedilen şura üyeleri olduğunu belirtmiş, söz konusu haberde Hz. Ali'den bahsedilmemesini ise onun henüz çocuk yaşta olmasıyla açıklamıştır. Yine Hattâbî, Hz. Osman mı yoksa Hz. Ali mi daha faziletli tartışmasında bir ihtilafın varlığından da bahsetmiş ve selef ulemasının çoğunluğunun Hz. Osman'ın Hz. Ali'ye; Kûfelilere göre ise Ali'nin (r.a.) Osman'a (r.a.) takdim edileceği görüşünde olduklarını (Hattâbî, 1932, 4/302) söylemiştir (Azîmâbâdî, 1990, 12/248).

Yine rivayete göre Hz. Peygamber, hastalığı esnasında insanlara namaz kıldırması için Ebû Bekir'e (r.a.) haber verilmesini istemiş, onu bulamayan Abdullah b. Zem`a (ö. ?) Hz. Ömer'e haber vermişti. Bunun üzerine Hz. Ömer, halkın önüne geçip tekbir aldığı anda onun sesini işiten Resûl-i Ekrem, Ebû Bekir'in (r.a.) nerede olduğunu sormuş ve o varken bir başkasının namaz kıldırmasına hem Allah'ın hem de Müslümanların razı olmayacağını söylemiştir (Ahmed b. Hanbel, 4/322; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 12). Bu olayda da ilk iki halife arasındaki fazilet derecesi ifade edilmiş hatta Hz. Ali, Allah Resûlü'nün Hz. Ebû Bekir'i din işlerinde öne geçirdiğini ve bu sebeple de kimsenin onu geride bırakamayacağını ifade etmiştir (İsfehânî, ts., 151-152).

Hz. Ali'nin oğullarından Muhammed b. Hanefiyye (ö. 81/700), "*Ömer'den sonra en faziletli insan kim?*" sorusuna babasının, "*Osman.*" diye cevap vereceğini tahmin edip böyle bir yanıt almaktan korktuğu için, "*Ömer'den sonra en hayırlı insan sensin, değil mi babacığım?*" diye sormuş Hz. Ali ise, "*Ben, sadece Müslümanlardan birisiyim.*" cevabını vermişti (Buhârî, "Fezâilü's-sahâbe", 5; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 8). Söz konusu rivayetlerden hareketle Sehârenfûrî, ehl-i sünnetin, efdaliyette hilafet durumunu gözettiğini buna

göre sahâbe arasındaki fazilet derecelendirmesinin, Ebû Bekir-Ömer-Osman ve Ali şeklinde olduğunu ve bu konuda icma meydana geldiğini belirtmiş ve ashâbtan hiçbir kimsenin bu hususa itiraz etmediğini ifade etmiştir (Sehârenfûrî, 2006, 13/38-39).

Sahâbe arasındaki efdaliyet meselesine ilişkin başkaca haberler de varid olmuştur. Rivayete göre bir adam, Hz. Peygamber'e gelip rüyasında gökten yere uzanan bir ip gördüğünü Resûl-i Ekrem'in bu ipi tutup yükseldiğini, sonra bir başkasının daha ona tutunup yükseldiğini, yine bir şahsın aynı tutumu sergilediğini sonra bir başka kişinin ipi tuttuğunu ancak söz konusu ipin koptuğunu akabinde ise mezkûr ipin çözüldüğü yerden ulandığını ve o adamın da iple birlikte yükseldiğini anlatmıştı (Buhârî, "Ta`bir", 47; Müslim, "Rüyâ", 17; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 9; İbn Mâce, "Ta`birü'r-rüyâ", 10; Tirmizî, "Rüyâ", 10). Sehârenfûrî, bahsedilen haberle ilgili göğe yükselenlerin Ebû Bekir (r.a.) ve Ömer (r.a.) olduğunu ancak Osman'ın (r.a.) akrabalarına idarecilik tevdi etmesi sebebiyle ilk iki halifeden farklı bir tutum sergilediğini bu nedenle de şikâyetlerin arttığını ve neticede onun şehit edildiğine yönelik değerlendirmelerde bulunmuş (Sehârenfûrî, 2006, 13/44) dolayısıyla elinde ip kopan kimsenin Osman (r.a.) olduğunu belirtmiştir (Sehârenfûrî, 2006, 13/42). Daha sonra söz konusu ipin Ali'nin (r.a.) halifeliği ile tekrar bağlandığını ifade etmiş (Sehârenfûrî, 2006, 13/43) ve mezkûr açıklamasıyla efdaliyetteki sıralamayı ortaya koymuştur. Ayrıca benzeri bir derecelendirme yine bir adamın rüyasında gökten sarkıtılan bir kavadan sırasıyla Ebû Bekir (r.a.), Ömer (r.a.), Osman (r.a.) ve Ali'nin (r.a.) su içmesinden bahsedilen rivayette de söz konusu edildiği görülmektedir (Ahmed b. Hanbel, 5/21, 6/4; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 9).

Azîmâbâdî ise bir sahâbînin Hz. Peygamber'e gelip rüyasında gökyüzünden bir terazinin indiğini ve onunla Resûl-i Ekrem'in Ebû Bekir; Ebû Bekir'in Ömer; Ömer'in Osman ile tartılması sonrasında ilgili terazinin göğe kaldırıldığını anlatması akabinde Hz. Peygamber'in yüzünde hoşnutsuzluk emaresinin görüldüğünden bahseden rivayetle (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 9) alkalı Ali el-Kârî'nin (ö. 104/1605) ilgili haberde Ali (r.a.) ve Osman'ın (r.a.) üstünlüğü konusunda bir ihtilafın varlığına işaret eden açıklamasına (Kârî, 1994, 10/426) yer vermiştir. Bu bağlamda Azîmâbâdî, anlatılan olayda Resûl-i Ek-

rem'in memnuniyetsizliğini fazilet derecelerinin sadece ismi anılan sahâbe ile sınırlandırılmasına bağlamıştır (Azîmâbâdî, 1990, 12/252-253).

Daha önce de ifade ettiğimiz gibi sahâbe arasındaki efdaliyet meselesi, imamet tartışmaları ile gündeme gelmiştir. Bu doğrultuda Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778) Allah'ın emirlerini hakkıyla yerine getiren ve Resûl-i Ekrem'in sünnetini aynen uygulayan (Azîmâbâdî, 1990, 12/249; Sehârenfûrî, 2006, 13/41) râşid halifeleri; Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali ve Ömer b. Abdülazîz olarak sıralamış (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 8), Hz. Ali'nin hilafet makamına Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'den daha layık olduğunu iddia eden kişinin, Ensâr ve Muhâcirin ile tüm sahâbeyi hatalı davranmakla suçlaması sebebiyle selef akidesine aykırı davranan bidatçi bir vasfa bürüneceğini belirtmiş (Sehârenfûrî, 2006, 13/40) hatta amellerinin Allah katında kabul edilmeyeceğini ifade etmiştir (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 8). Azîmâbâdî de söz konusu iddia sahiplerini Şia'ya mensup kimseler şeklinde nitelemiş ve mezkûr inancı fasit bir akide olarak tanımlamıştır (Azîmâbâdî, 1990, 12/249).

6. Ahiret Hayatı

Dünya hayatından sonra başlayıp devam edecek olan ahiret hayatı ile alakalı başta kabir azabı olmak üzere, şefaât, müşrik çocuklarının ahiretteki durumu ve rü'yetullah meseleleri itikadî fırkaların zuhuru ile birlikte tartışma konusu olmuş bu doğrultuda Ebû Dâvûd, eserinin Sünnet bölümünde ilgili hususlara ilişkin rivayetlere yer vermiştir.

6.1. Kabir Azabı

İki şey arasındaki engel anlamına gelen berzah sözcüğü, ölümle başlayıp yeniden diriltilmeye kadar sürecek olan dünya ile ahiret arasındaki âlem ve kabir hayatı için kullanılan bir kavramdır (İbnü'l-Esîr, 1963, 1/118; Cürçânî, 2002, 44). Kelâm literatüründe duyular ve akıl yürütme vasıtasıyla bilinemeyip vahiy yoluyla sabit olan gaybî konular arasında yer alan kabir âlemiyle ilgili, genellikle kabir sorgusu, kabir azabı ve kabir nimeti olmak üzere üç meseleden söz edilmektedir (Toprak, 2001, 24/37).

İslâm inancına göre ölen kişi, nerede ve hangi durumda bulunursa bulunsun kabir ve berzah âlemi safhasından geçecektir (Toprak, 2001, 24/37). Nitekim "Sizi ondan (topraktan) yarattık yine ona döndüreceğiz ve sonra oradan bir

defa çıkaracağız.” (Tâhâ, 20/55) ve “Nihayet onlardan birine ölüm gelip çatınca, ‘Rabbim! Beni geri gönder de geride bıraktığım dünyada iyi işler yapayım’ der. Hayır! Onun söylediği bu söz boş laftan ibarettir. Önlerrinde yeniden diriltilecekleri güne kadar bir berzah vardır.” (el-Mü’minûn, 23/99-100) ayetleri de bu gerçeği ortaya koymaktadır.

Kabir azabı ile ilgili yukarıdaki hükümler ve diğer bazı ayetlerin işareti (el-En`âm, 6/93; et-Tevbe, 9/101; es-Secde, 32/21; el-Mü’min, 40/46; el-Câsiye, 45/21-22; et-Tûr, 52/47; Nûh, 71/25) ve de hadislerin açık beyanları (Toprak, 2001, 24/37) varid olmuş, söz konusu mevzu İslâm’ın ilk dönemlerinden bu yana meseleye dair nasların mezhebî ilke ve prensipler doğrultusunda farklı yorumlanması sebebiyle itikadî mezhepler arasında tartışma alanı olagelmıştır (Kubat, 2020, 11/1, 10). Ebû Dâvûd da Sünnet bölümünde kabir hayatı ve azabına ilişkin rivayetlerden bazılarını tahrir etmiştir.

Rivayete göre Hz. Peygamber, müslümanın kabirde sorguya çekildiği zaman Allah’tan başka ilâh olmadığına ve Muhammed’in (s.a.v.) de Allah’ın Resûlü olduğuna şehâdet edeceğini belirtmiş ve “Allah, sağlam söze iman edenleri hem dünyaya hayatında hem de ahirette sağlam tutar.” (İbrâhîm 14/27) ayetinin manasının da bu olduğunu beyan etmiştir (Buhârî, “Cenâiz”, 86, “Tefsîr”, 14/2; Müslim, “Cennet”, 73, 74; İbn Mâce, “Zühd”, 32; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 27; Nesâî, “Cenâiz”, 114). Ayrıca Resûl-i Ekrem, bir defasında Neccâröğulları’nın hurma bahçesine girmiş ve orada bulunan kabirlerden gelen korkunç bir ses sebebiyle korkuya kapılmış ve söz konusu mezarlarda kimlerin bulunduğunu sormuştu. Yanında olanlar da mezkûr kabirlerde cahiliye devrinde ölenlerin bulunduğunu belirtmişlerdi. Bunun üzerine Hz. Peygamber, cehennem azabından ve Deccâl’in fitnesinden Allah’a sığınılmasını emredip hem mümin hem de kâfirin mezara konulduklarında iki melek tarafından sorguya çekileceklerini belirtmiştir (Buhârî, “Cenâiz”, 67, 86; Müslim, “Cennet”, 70; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 27). Bu sual neticesinde mümine cennet elbisesi giydirileceğini, gözünün gördüğü ufka kadar kabrinin genişletilip oradan cennete bir kapı açılacağını sonra da bulunduğu yere cennetin meltemi ve güzel kokularının dolacağını açıklamıştır. Aynı şekilde kâfir için de ilgili sorgu sonunda cehennemde bir yer hazırlanacağını, cehennem elbisesi giydirileceğini, mezarının da onu kaburga kemiklerinin birbirine geçinceye kadar sıkacağını, bulunduğu yerden cehenneme bir kapı

açılıp cehennemnin sıcaklığı ve kavurucu rüzgârının oraya dolmaya başlayacağını ve böylece kâfire azap edileceğini belirtmiştir (İbn Mâce, “Zühd”, 32; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 27; Nesâî, “Cenâiz”, 114). Sehârenfûrî, bu rivayetlere yönelik yapmış olduğu açıklamada kabir nimeti ve azabının kıyamete kadar süreceğini ifade etmiş (Sehârenfûrî, 2006, 13/180), gerek o gerek Azîmâbâdî, Kastallânî’den (ö. 923/1517) yaptıkları nakille bu durumun mümin için büyük bir müjde (Kastallânî, 1323, 2/464) olduğunu ifade etmişlerdir (Azîmâbâdî, 1990, 13/62; Sehârenfûrî, 2006, 13/173). Ayrıca Azîmâbâdî, kabir azabının ehl-i sünnet tarafından kabul edildiğini hem Kitap hem de sünnette konuya ilişkin pek çok delilin mevcut olduğuna yönelik Nevevî’nin değerlendirmelerine (Nevevî, 1930, 17/200) yer vermiştir (Azîmâbâdî, 1990, 13/63).

6.2. Şefaât

Haklarında suç sabit olan kişilerin günahlarının bağışlanmasını dilemek (Cürçânî, 2002, 127) anlamına gelen şefaât, ahirette peygamberlerin ve kendilerine izin verilen salih kulların, müminlerin bazılarının günahlarının bağışlanmasını veya günahı olmayanların ise derecelerinin yükseltilmesi için Allah katında niyazda bulunmaları demektir (Gölcük & Toprak, 1991, 396; Alıcı, 2010, 38/411).

Hem dünyevî hem de uhrevî tarafı bulunan (Yavuz, 2010, 38/412) şefaât meselesi, hicri 1. asırda kelâmî tartışmalar arasında yerini almış ve hicri 2. yüzyıldan itibaren itikadî mezheplerin ayırt edici esaslarından biri hâline gelmeye başlamıştır (Narol, 2015, 8/26, 127).

Kur’an-ı Kerim, cahiliye dönemi şefaât anlayışını kesin bir dille reddetmiştir. Bu bağlamda kıyamet günü Allah’tan başka hiçbir dost ve şefaâtçinin bulunmayacağı (el-Bakara, 2/255; Yunus, 10/2; Meryem, 19/87; Sebe, 34/23; ez-Zuhruf, 43/86), şefaatin Allah’a ait bir hak ve O’nun iznine bağlı olduğu (Kesler, 2014, 5/13, 134) beyan edilmiş, şefaatin vuku bulacağı belirtilmekle birlikte şefaât edecekler, edilecekler ve şefaatin niteliği konusunda ayrıntıya girilmemiştir (Özden, 2015, 2/4, 35). Yine bazı ayetlerde dolaylı da olsa meleklerin (el-İsrâ, 17/78; el-İnfitâr, 82/11-12; eş-Şûrâ, 42/5; en-Necm, 53/26) ve Hz. Peygamber’in (Âl-i İmrân, 3/52; en-Nisâ, 4/41; et-Tevbe, 9/103; Muhammed, 47/19) söz konusu yetkiye sahip oldukları da

bildirilmiştir. Buna karşılık şefaathat konusu, hadislerde farklı yönleriyle ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır (Kesler, 2014, 5/142). Bu bağlamda Ebû Dâvûd, Sünnet bölümünde konuya ilişkin iki hadise yer vermiştir.

Rivayete göre Hz. Peygamber, “Şefaathatım, ümmetimin büyük günah işleyenleri içindir.” (Ahmed b. Hanbel, 3/213; İbn Mâce, “Zühd”, 37; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 23; Tirmizî, “Kıyâmet”, 11) ve “Bazı insanlar, Muhammed’in şefaathat etmesiyle cehennemden çıkıp cennete girecekler ve bunlar ‘cehennemlikler’ (cehennemiyûn) diye anılırlar.” (Buhârî, “Rikâk”, 51, “Tevhîd”, 25; Müslim, “İmân”, 318; İbn Mâce, “Zühd”, 37; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 23) buyurmuştur. Bu haberlerden hareketle Sehârenfûrî, büyük günah işleyenlere (ehl-i kebâir) yönelik şefaathat konusunda farklı görüşlerin söz konusu olduğunu ifade etmiştir. Buna göre o, ehl-i sünnet âlimlerinin, büyük günah işleyenlerin Allah’ın lütfu, rahmeti ve Hz. Peygamber’in şefaathatı ile affedileceklerine dair görüş açıkladıklarını; mürtekb-i kebîrenin tekfir edileceği düşüncesinde olan Havâric ile söz konusu kişilerin imanla küfür arasında yer aldığını (el-menzile beyne’l-menziletayn) belirten Mu`tezile’nin ise şefaathatı inkar ettiklerini söylemiştir. Ancak biraz önce zikredilen rivayetlerin konuya dair ehl-i sünnetin görüşünün doğruluğunu ortaya koyduğunu ifade etmiştir (Sehârenfûrî, 2006, 13/162).

Azîmâbâdî ise, “lâ ilâhe illallâh Muhamedün Resûlullâh” cümlesini söyleyen ancak işlediği büyük günah sebebiyle cehenneme girenlerin, Resûl-i Ekrem’in şefaathatı ile oradan çıkacaklarına dair açıklamada bulunmuştur. Ayrıca o, mevzuya dair Kâdî İyâz’ın (ö. 544/1149) söylemlerine de yer vermiştir (Azîmâbâdî, 1990, 13/51-52). Bu doğrultuda Kâdî İyâz, ehl-i sünnet tarafından şefaathatın gerçekleşeceğine dair savunulan görüşün aklen mümkün ve “O gün Rahmân’ın izin verdiği ve sözünden hoşnut olduğu kimseler müstesna şefaathatın bir yararı olmaz.” (Tâhâ, 20/109) ayetinin de buna açık bir şekilde delalet ettiğini belirtmiştir. Ayrıca o, ahirette şefaathatın vuku bulacağına ilişkin haberlerin manen tevatür derecesine ulaştığını ve selef-i sâlihîn ile ehl-i sünnet âlimlerinin de ilgili olayın tahakkuk edeceği yönünde icma ettiklerini ifade etmiştir. Ayrıca Kâdî İyâz, “Artık şefaathatçıların şefaathatı fayda vermez.” (el-Müddessir, 74/48) ve “... Zâlimlerin ne bir dostu ne de sözü dinlenir bir şefaathatçisi olacaktır.” (el-Mümin, 40/18) şeklindeki beyanların, cehennemde ebedi kalacak kâfirler hakkında nazil olduğunu buna rağmen mezkûr hükümlerden

hareketle Havâric ve Mu`tezile mezhebine mensup bazı kimselerin şefaatin olmayacağı yönünde görüş belirttiklerini söylemiştir. Yine o, ilgili gruplar tarafından şfaat hadislerinin anlamlarının cennetteki derecelerin arttırılması ile alakalı olduğu yönündeki tevillerinin de batıl olduğunu açıklamıştır (Kâdî İyâz, 1998, 1/565).

6.3. Müşrik Çocuklarının Ahiretteki Durumu

Ortak olmak, ortaklık ve paylaşmak anlamlarında kullanılan şirik kelimesi (İbn Manzûr, ts., 10/448), Allah'ın zâtında, sıfatlarında, fiillerinde veya O'na ibadet edilmesinde ortağı, dengi yahut bir benzerinin bulunduğu inanmak demektir (Arbâvî, 1984, 61). Kur'an-ı Kerim'de en büyük zulüm (Lokmân, 31/13) şeklinde nitelendirilen söz konusu inanca sahip olanlara ise müşrik denilmiş ve bu eylemin bağışlanmayacağı beyan edilmiştir (en-Nisâ, 4/48, 116). Bu bağlamda müşrik çocuklarının ahiretteki durumlarına ilişkin farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Ebû Dâvûd, konuya ilişkin Sünnet bölümünde bazı hadislerle yer vermiştir.

Rivayete göre Hz. Peygamber'e müşrik çocuklarının ahiretteki durumları sorulduğunda o (s.a.v.), *"Allah, onların yaşadıkları takdirde neler yapabileceklerini çok iyi bilir."* şeklinde cevap vermiştir (Buhârî, "Cenâiz", 92, "Kader", 3; Müslim, "Kader", 28; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 18; Nesâî, "Cenâiz", 53). Azîmâbâdî ve Sehârenfûrî, ilgili rivayetle alakalı Hattâbî'nin, her ne kadar söz konusu hadisin zahirinden Hz. Peygamber'in müşrik çocukları Müslüman veya kâfir olarak nitelendirmeksizin durumlarını Allah'a havale ettiği anlaşılrsa da onların kâfir olup babalarına tabi oldukları ve yaşamaları hâlinde de küfür amelini işleyecekleri şeklindeki değerlendirmesini nakletmişlerdir (Azîmâbâdî, 1990, 12/316; Sehârenfûrî, 2006, 13/127). Ayrıca Resûl-i Ekrem'in, *"Onlar babalarına tabidirler."* (Ebû Dâvûd, "Sünnet", 18.) buyurmasının da (Hattâbî, 1932, 4/324) bu görüşü desteklediğini ifade etmişlerdir (Azîmâbâdî, 1990, 12/316; Sehârenfûrî, 2006, 13/127). Nitekim o ikisi, Hz. Âişe'nin cenaze namazı kılınması için getirilen Ensârî bir çocuk hakkında cennetlik olduğuna dair yargı içeren bir söylemde bulunması üzerine Hz. Peygamber, *"...Allah cenneti yarattı, cennetlik olanları da onlar daha babalarının sulbünde iken tespit etti. Allah cehennemi de yarattı, cehennemlik olanları da onlar daha babalarının sulbünde iken tespit etti."* (Müslim, "Kader", 31; İbn

Mâce, "Mukaddime", 10; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 18; Nesâî, "Cenâiz", 58) şeklinde cevap vermesinin de söz konusu çocukların cennet veya cehennemde olduklarına dair sarih bir açıklama içermediğini söylemişlerdir. Hz. Peygamber'in Hz. Âişe'ye yönelik rivayette zikredilen şekilde yanıt vermesini ise onun, gaybî bir konuya ilişkin kesin bilgisi olmadan konuşması ile ilişkilendirmişlerdir (Azîmâbâdî, 1990, 12/319; Sehârenfûrî, 2006, 13/129).

Sehârenfûrî, eserinde meseleye dair Ali el-Kârî'nin (ö. 1014/1615) aktardığı bilgilere de yer vermiştir. Buna göre Ali el-Kârî, müşrik çocuklarının ahiretteki durumlarının ne olacağına ilişkin farklı görüşlerin bulunduğunu belirtmiş ve onları şu şekilde sıralamıştır (Sehârenfûrî, 2006, 13/127):

1. Babalarına tabi olarak cehennemliklerdir,
2. Fıtrat dikkate alınarak cennetliklerdir,
3. Cennetliklerin hizmetkârlarıdır,
4. Cennet ile cehennem arasında bir yerde bulunmaktadırlar ve kendilerine ne azap edilecek ne de nimet verilecektir,
5. Durumları Allah'ın iradesine bağlıdır. Allah Teâlâ, onları dilerse cennete dilerse cehenneme koyabilir,
6. Söz konusu çocukların ahiretteki hâllerine ilişkin kesin bir şey söylemek yerine tevakkuf etmek gerekir. Ehl-i sünnetin çoğunluğunun görüşü de bu yöndedir. Ali el-Kârî, yapmış olduğu yukarıdaki açıklamalarından sonra müşrik çocuklarının cennete gireceklerine dair görüşün en sahih olduğu yönündeki İbn Hacer'in fikrine de yer vermiştir (Kârî, 1994, 1/167). Bu doğrultuda Sehârenfûrî, "...Biz, peygamber göndermeden kimseye azap etmeyiz." (el-İsrâ, 17/15) ayeti ve "Her çocuk, fıtrat üzere doğar." (Buhârî, "Cenâiz", 79, 92, "Kader", 3; Müslim, "Kader", 22-25; Ebû Dâvûd, "Sünnet", 18) rivayetinin de ilgili yargıyı doğruladığını ve müşrik çocukların ölmeleri hâlinde küçük yaşlarda yaptıklarından mükellef tutulamayacaklarını belirtip onların cehenneme gitmeyeceklerini ifade etmiştir. Ayrıca Sehârenfûrî, Hz. Hatice'nin (ö. 620) Hz. Peygamber'e cahiliye döneminde ölen iki çocuğunun durumu hakkında yönelttiği suale Resûl-i Ekrem'in, "Onlar cehennemdedirler." (Ahmed b. Hanbel, 1/134) şeklinde verdiği yanıtın da sözü edilen telakkiye aykırı olmadığını söylemiştir. Zira Araçların tüm zorluklar için "ateş" kelimesini

kullandıklarını ve her kademenin bir üstüne nazaran “ateş” şeklinde nitelendirildiğini belirtmiş dolayısıyla A`râf'ta bulunanların cennetliklere kıyasla bir güçlük içinde bulunacaklarını dile getirmiştir. Yine o, müşrik çocukların cennete girmeleri hâlinde orada hizmetçi konumunda bulunacak olmaları sebebiyle müminlerin çocuklarına yapılan ihsan ve ikramlara erişemeyecekleri şeklinde bir açıklama da yapmıştır (Sehârenfûrî, 2006, 13/128-129). Azîmâbâdî ise Nevevî'den yapmış olduğu alıntıda (Nevevî, 1930, 16/206-207) âlimlerin çoğunluğunun müşrik çocukların babalarına tabi olarak cehenneme gidecekleri kanaati benimsemelerine rağmen, muhakkik ulemanın bu konuda farklı düşündüklerini ve mükellef olmadıkları için onların cennette gireceklerine dair görüşü benimsediklerini söylemiştir (Azîmâbâdî, 1990, 12/316).

6.4. Rü'yetullah

Allah Teâlâ'nın ahirette gözle görülmesi/rü'yetullah meselesi, kelâmçılar tarafından münakaşa konusu yapılmıştır. (Koçyiğit, 1989, 172) Nitekim bu mevzu Cehm b. Safvân'ın Cenâb-ı Hakk'ın duyularla algılanamayan bir varlık olduğu ve insanın ruhunu göremediği gibi Allah'ı da göremeyeceğini söylemesi, daha sonra da “Gözler O'nu idrak edemez...” (el-En`âm, 6/103) ayetini kendi anlayışı doğrultusunda tevile tabi tutmasıyla ortaya çıkan itikadî konulardan birini teşkil etmiştir (Ahmed b. Hanbel, 2003, 132-135; Yeşilyurt, 2008, 35/312).

Kur'an-ı Kerim'de rü'yetin vuku bulacağına delalet eden âyetler söz konusu olup Hz. Peygamber de ilgili hükümleri tefsir ve teyid eden birçok açıklama yapmıştır (Koçyiğit, 1989, 172). Nitekim Ebû Dâvûd, Sünnet bölümünde mevzuya ilişkin aynı manaya gelen üç hadise yer vermiştir.

Rivayete göre Hz. Peygamber, müminlerin bulutsuz bir günün öğle vaktinde güneşi ve yine bulutsuz bir gecede dolunayı gördükleri gibi Allah Teâlâ'yı ahirette göreceklarını beyan etmiştir (Ahmed b. Hanbel, 3/16, 4/13-14; Buhârî, “Ezân”, 129, “Mevâkitü's-salât”, 16, 26, “Tefsîr” 4/8, 50/1, “Rikâk”, 52, “Tevhîd”, 24; Müslim, “Îmân”, 299, “Mesâcid”, 211, “Zühd”, 16; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 20). Sehârenfûrî, konuya dair bu ve benzeri sahih haberlerin varlığından hareketle, ehl-i sünnetin Allah'ın kıyamet gününde görüleceği yönünde görüş belirttiklerini; Mu`tezile

ve Cehmiyye'nin ise aksi düşüncede olduklarını ifade etmiştir (Sehârenfûrî, 2006, 13/149). Azîmâbâdî ise Buhârî tarafından *el-Câmiu's-sahîh* adlı eserinde ahirette rü'yetullah'ın vuku bulacağını ispat eden on bir rivayete yer verildiğine dair bir bilgiyi paylaşmıştır (Azîmâbâdî, 1990, 13/38). Ayrıca o, eserinde Mu'tezile, Havâric ve Mürcie'den bazıları hariç ümmetin çoğunluğunun rü'yetin mümkün olacağına inandıklarını konuya dair açıklama yapan İbn Battâl'ın ifadelerine ve söz konusu hususun imkânsızlığına dair beyanda bulunanların sıraladığı gerekçelere yer vermiştir (Azîmâbâdî, 1990, 13/37-38). Buna göre İbn Battâl, rü'yetullah'ın mümkün olmadığını savunanların, görülen şeyin yaratılmış ve bir mekânla sınırlı olacağını belirttiklerini, ayrıca onların, "O gün Rablerine bakan parlak yüzler vardır." (Kıyâmet, 75/22-23) ayetinde yer alan "نَاطِرَةٌ" kelimesini ise "منتظرة" (bekleyen) şeklinde tevil ettiklerini belirtmiştir (İbn Battâl, ts., 10/460). Ayrıca o, "Gözler O'nu idrak edemez..." (el-En'âm, 6/103) ve Allah'ın Hz. Mûsâ'ya hitaben, "... Sen, beni göremezsın..." (el-A'râf, 7/143) beyanlarının da muhalifler tarafından delil olarak kullanıldığını ancak her iki ayetin de dünya ile alakalı olduğunu söylemiştir. Yine İbn Battâl, görme ve görünen ilişkisinin bir benzerinin bilgi ve bilinen arasında da bulunduğunu dolayısıyla bu durumun malumun yaratılmış olmasını gerektirmeyeceğini belirtmiş ve Allah'ın mevcudiyetini ortaya koyan delillerden ötürü ahirette rü'yetullah'ın imkânsızlığını savunanların kanıtlarının fasit olduğuna ilişkin açıklamalarda bulunmuştur (İbn Battâl, ts., 10/461). Netice itibarıyla İbn Battâl, rü'yetin sahâbe ve tâbiîn döneminden itibaren kabul edilip benimsendiğini ve ilgili hususu kabul etmeyenlerin selefin akidesine muhalif davrandıklarını da belirtmiştir (İbn Battâl, ts., 10/462).

Sonuç

İbâdât, muâmelât ve ukûbât alanlarındaki temel hükümlerin birçoğu Kur'an-ı Kerim'in yanı sıra hadisler aracılığıyla tespit edildiği gibi dinin itikadî ilkelerinden bir kısmı da yine Hz. Peygamber'in açıklamaları ile teşekkül etmiştir. Bu doğrultuda ilk dönemlerde Müslümanlar arasında yaşanan bazı olumsuz olaylar neticesinde ortaya çıkan itikadî gruplar kendi düşüncelerini temellendirmedi hadislerden istifade etmişler hatta inanç hâline getirdikleri ilkelerden bazıları söz konusu fırkaların alametifarikası haline dönüşmüştür. Aynı durum çeşitli coğrafyalarda farklı gerekçelerle ortaya çıkan ekoller ara-

sında da yaşanmış ve böylece ilgili tartışmalar yeniden gündeme taşınmıştır. Nitekim söz konusu bölgeler arasında en dikkat çekenlerden birisi de hiç şüphesiz son dönemlerde dinî ve itikadî alanlarda birçok düşünce sisteminin ortaya çıktığı ve İslâm coğrafyasının önemli bir bölümünü teşkil eden Hint Alt Kıtası olmuştur. Nitekim ilgili yörede pek çok düşünce sistemi zuhur etmiş bunlar arasında kurtuluşu Kur'an ve sünnete sarılmakta gören son dönem ehl-i hadis; inançta Ebü'l-Hasen el-Eş'arî ve Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, fıkhıta Ebû Hanife, tasavvufta ise Nakşibendî vb. farklı tarikatlara tabi olan Diyo-bendîler ve hadisleri bütünüyle reddedip dinin tek kaynağının Kur'an olduğunu ileri süren Kurâniyyûn ekolleri çerçevesinde hadisler üzerinden çeşitli itikadî tartışmalar gündeme gelmiştir.

Araştırma konumuzu teşkil eden düşünce sistemleri arasında yer alan ehl-i hadis ve Diyo-bend ekolleri, itikadî esasları temellendirmede büyük oranda rivayetlerden istifade etmişler ve muhaliflerine yönelik duruşlarında bu usulden yararlanmışlardır. Bu bağlamda Ebû Dâvûd'un *es-Sünen* adlı eserinin şârihleri Azimâbâdî ve Sehârenfûrî ilgili kitabın Sünnet bölümünde bulunan rivayetlere yönelik açıklamaları ile başta ehl-i Kur'an olmak üzere çeşitli bidat gruplarına cevap niteliği taşıyan izahlarda bulunmuşlardır.

Netice itibarıyla ilk dönemlerden itibaren neredeyse her çağda tartışılan Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı, vahy-i gayr-i metlûv, kadere iman, sahâbe arasında efdaliyet, peygamberleri birbirlerine üstün tutmamak, imanın mahiyeti, rû'yetullah, şefaât ve kabir azabı gibi temel itikadî meseleler Hint Alt Kıtası'nda da yukarıda isimleri belirtilen şârihler tarafından Ebû Dâvûd'un Sünnet bölümü özelinde güncel bazı yorumlarla tekrar gündeme taşınmış ve bu çalışmada söz konusu isimlerin ilgili konulara yönelik yaklaşımları ortaya konmuştur.

Kaynakça

- Acar, M. A. & Durmuş, E. (2018). *İbn Hazm'da sahâbî kaoli ve efdaliyet nazariyesi*. İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahâbe-III -Sahâbe ve Dirâyet İlimleri. 293-320.
- Aclûnî, İ. (1351). *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme's-tehera mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-nâs*. 2 Cilt. Kâhire: Mektebetü'l-Kudsî.

- Âcurrî, M. (1999). *eş-Şeriâ*. Thk. Abdullah b. Ömer b. Süleymân ed-Demîcî. 5 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Vatan.
- Agitoğlu, N. (2018). *Hindistan Ehl-i hadis Ekolünde Şerh Geleneği, -Azîmâbâdî'nin (ö. 1911) Avnu'l-Ma`bûd adlı eseri*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. 6 Cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba.
- Ahmed b. Hanbel. (2003). *er-Red ale'l-cehmiyye ve'z-zenâdika fî mâ şekev fihî min müteşâbihî'l-Kurân ve teevelûhü alâ gayri te'vilihi*. Thk. Sabrî b. Selâme Şâhîn. Riyâd: Dâru's-Sebât.
- Aktepe, O. (2017). Peygamberler arasında üstünlük meselesi. *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 13(5).
- Alıcı, M. (2010). Şefaât. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Cilt 38, 411). İstanbul: TDV Yayınları.
- Altundağ, M. (2000). Kelâmullah -halku'l-kur'an tartışmaları çerçevesinde "kelâm-ı nefsi - kelâm-ı lafzî" ayırımı. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18, 149.
- Arbâvî, Ö. (1984). *Kitâbü't-tevhîd*. Matbaatü'l-Verrâka el-Asriyye.
- Aydın, M. A. (1991). *Azîmâbâdî*. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Cilt 4, 329). İstanbul: TDV Yayınları.
- Azîmâbâdî, M. (1990). *Avnü'l-ma`bûd şerhu sünen-i Ebî Dâvûd maa şerhi'l-hâfiz Şemsüddîn İbn Kayyim el-Ceoziiyye*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Bağdâdî, A. (1977). *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciyye minhüm*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde.
- Begavî, M. (1983). *Şerhü's-sünne*. Thk. Şuayb el-Arnâûd - Muhammed Züheyr eş-Şavîş. 15 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî.
- Bereketî, M. (2003). *et-Ta`rîdâtü'l-fikhiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Beyhakî, A. (2003). *es-Sünenü'l-kübrâ*. Thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye.
- Birişik, A. (2002). Kur'an. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Cilt 26, 383). Ankara: TDV Yayınları.

- Buhârî, A. *Keşfü'l-esrâr an usûli fahrü'l-İslâm el-Bezdevî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî.
- Buhârî, M. (1422). *el-Câmiu'l-müsned es-sahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâhi ve sünenihî ve eyyâmihî*. Thk. Muhammed Züheyr b. Nâsır en-Nâsır. 9 Cilt. Dâru Tavkî'n-Necât.
- Cevherî, İ. (1987). *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve shâhu'l-arabiyye*. Thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn.
- Cürcânî, A. (2002). *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Cüveynî, A. (1993). *el-Akâidetü'n-nizâmiyye fî erkânî'l-İslâmiyye*. Thk. Muhammed Zâhid el-Kevserî. yy.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs.
- Çakan, İ.L. (2013). *Hadis edebiyatı*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Dârimî, A. (2000). *Sünenü'd-Dârimî*. Thk. Hüseyin Selîm Esedü'd-Dârânî. 4 Cilt. Riyâd: Dâru'l-Muğnî.
- Daudi, Z. (1995). *Şah Veliyyulah Dehlevî'den Günümüze Pakistan ve Hindistan'da Hadis Çalışmaları*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Dihlevî, Ş. (1994). *Hüccetüllâhi'l-bâliğa*, Çev. Mehmet Erdoğan. 2 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Dihlevî, V. (1978). *el-İnsâf fî beyâni esbâbi'l-ihtilâf*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis.
- Ebû Dâvûd, S. (2004). *Kitâbü's-Sünen*. Thk. Muhammed Avvâme. 6 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Reyyân.
- Ebû Gudde, A. (1975). Halk-ı Kur'an meselesi raviler, muhaddisler, cerh ve ta'dîl kitaplarına tesiri. Çev. Mücteba Uğur. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20, 307.
- Ebû Hanîfe. (1999). *el-Fıkhü'l-ekber*. Birleşik Arap Emirlikleri: Mektebetü'l-Furkân.
- Efendioğlu, M. (1995). Fezâilü's-Sahâbe. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları.

- Efendioğlu, M. (2019). *Hulefâ-i Râşidîn devri sahâbe anlayış*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Ezherî, M. (2001). *Tehzîbü'l-lüga*. thk. Muhammed Ivaz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî.
- Fârâbî, İ. (2003). *Mu`cemü dîvânî'l-edeb*. Thk. Ahmed Muhtâr Ömer. 4 Cilt. Kâhire: Müessesetü Dâru's-Şa`b.
- Gölcük, Ş. - Toprak, S. (1991). *Kelâm*. Konya: Tekin Kitabevi.
- Hattâbî, H. (1932). *Meâlimü's-sünen*. 4 Cilt. Haleb: el-Matbaatü'l-İlmiyye.
- Itr, N. (1981). *Menhecü'n-nakd fî ulûmi'l-hadîs*. Dîmeşk: Dâru'l-Fikr.
- İbn Battâl, A. *Şerhu sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd.
- İbn Ebî Şeybe, A. (1989). *el-Musannef fî'l-ehâdîs ve'l-âsâr*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru't-Tâc.
- İbn Ebî Zemenîn, M. (1415). *Riyâdü'l-cenne bi tahrîci usuli's-sünne*. Thk. Abdullah b. Muhammed Abdürrahîm b. Hüseyin el-Buhârî. Medîne: Mektebetü'l-Gurabâ el-Eseriyye.
- İbn el-A`râbî, A. (1997). *Kitâbü'l-Mu`cem*. Thk. Abdülmuhsin b. İbrâhîm b. Ahmed el-Hüseynî. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbnî'l-Cevziyye.
- İbn Hacer, A. (1995). *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. Thk. Âdil Ahmed Abdülmecûd - Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Hacer, A. *Fethu'l-bârî şerhu sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. el-Mektebetü's-Selefiyye.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, M. (1996). *İ`lamü'l-mukvakkûn an Rabbi'l-âlemîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Kesîr, İ. (1998). *Tefsîru'l-Kur`ânî'l-azîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- İbn Kuteybe, A. (1977). *Garîbü'l-hadîs*. Thk. Abdullah el-Cebûrî. 3 Cilt. Bağdat: Matbaatü'l-Ânî.

- İbn Mâce, M. (2009). *Sünen-i İbn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnaûd v.dğr. 5 Cilt. Dımeşk: Dâru'r-Risâletî'l-Âlemiyye.
- İbn Manzûr, C. *Lisânü'l-arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır.
- İbn Receb, Z. (1999). *Câmiu'l-ulûm ve'l-hikem*. Thk. Şuayb el-Arnâud - İbrâhîm Bâcis. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- İbnü'l-Esir, Mecdüddîn M. (1963). *en-Nihâye fî garîbî'l-hadîs ve'l-eser*. Thk. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî. 5 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye.
- İlâhî Bahş, H. (2000). *el-Kurâniyyûn ve şübühâtühüm haole's-sünne*. Tâif: Mektebetü's-Siddîk.
- İsfehânî, A. *Fezâilü'l-hulefâi'l-erba`a ve gayrihim*. Thk. Sâlih b. Muhammed el-Ukayl. Medine: Dâru'l-Buhârâ.
- Kâdî İyâz, İ. (1998). *İkmâlü'l-mu`lim bi fevâid-i Müslim*. Thk. Yahyâ İsmâîl. 8 Cilt. Mısır: Dâru'l-Vefâ.
- Kandemir, M. Y. (2020). *Kitâbü's-sünne hadislerle iman ilkeleri*. Çev. ve şerh. İstanbul: Tahlil Yayınları.
- Karaman, H - Çağrıncı, M vdğr. (2016). *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 6 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kârî, A. (1994). *Mirkâtü'l-mefâtih şerhu mişkâti'l-mesâbih*. Thk. Muhammed Cemil el-Attâr. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Kastallânî, A. (1323). *İrşâdü's-sârî li şerhi sahîhi'l-Buhârî*. 10 Cilt. Mısır: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye.
- Kefevî, E. (1998). *el-Külliyât. (Mu`cem fi'l-mustalahât ve'l-furû ku'l-lügaviyye)*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım.
- Kesler, M. F. (2004). Kur'ân-ı Kerim ve hadislerde şefa'at inancı. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 5, 13.
- Kırbaşoğlu, M. H. (1996). *İslam düşüncesinde sünnet*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

- Koçyiğit, T. (1989). *Hadisçilerle kelamcılar arasındaki münakaşalar*. Ankara: TDV Yayınlar.
- Komasyon. (2014.). Kader her şey bir ölçü ile yaratılmıştır. *Hadislerle İslam*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kubat, M. (2020). Mezheplerin ana ihtilâf konularından biri olarak kabir azabı. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*. 11, 1.
- Kutlu, S. (2016). *Selefilîğin fikrî arkaplanı-islam düşüncesinde ilk gelenekçiler-*. Ankara: Otto.
- Mâlik b. Enes. (1985). *Muvatta*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Mekkî, M. (1946). *Târihu'l-Kurâni'l-Kerîm*. Cidde: Matbaatü'l-Fetih.
- Müslim, M. *el-Câmiu's-sahîh*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî.
- Narol, S. (2015). Fahreddin Razi ve Kadi Abdülcebbar'ın şefaât konusundaki ayetlere yaklaşımı ve değerlendirilmesi. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8, 26.
- Nesâî, A. *el-Müctebâ*. Thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye.
- Nevevî, M. (1930). *Sahîh-i Müslim bi şerhi'n-Nevevî*. 18 Cilt. Ezher: el-Matbaatü'l-Mısriyye.
- Önkâl, A. (1999). *Vahiy-Sünnet ilişkisi ve vahy-i gayr-i metluvv*. Kur'ân ve Sünnet Sempozyumu, (1-2. Kasım 1997), 1999.
- Özden, M. (2015). Kur'an'a Göre Hz. Peygamber'in şefaati meselesi. *Barın Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*. 2, 4.
- Özşenel, M. (2007). Nezîr Hüseyin. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Cilt 33, 74). İstanbul: TDV Yayınları.
- Özşenel, M. (2014). *Pakistan'da hadis çalışmaları*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları.

- Pezdevî, M. (2003). *Usûlü'd-dîn*. Thk. Hans Peter Lins. Kâhire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs.
- Sehârenfûrî, H. (2004). *el-Mühenned ale'l-müfenned*. Thk. Muhammed b.Âdem el-Kevserî. Amman: Dâru'l-Feth.
- Sehârenfûrî, H. (2006). *Bezlü'l-mechûd fî halli sünen-i Ebî Dâvûd*. Thk. Takiyyüdîn en-Nedvî. 13 Cilt. Hindistan: Merkezü'ş-Şeyh Ebi'l-Hasen en-Nedvî li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-İslâmî.
- Sindî, E. (2010). *Fethu'l-vedûd fî şerhü sünen-i Ebî Dâvûd*. Thk. Muhammed Zeki el-Hûli. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü Lîne.
- Süyûtî, A. *ed-Dürrü'l-mensûr*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Taberânî, S. *el-Mu`cemü'l-kebîr*. Thk. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye.
- Tirmizî, M. (1977). *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Mısır: Mektebetü ve Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî.
- Topaloğlu, B - Çelebi, İ. (2010). *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları.
- Toprak, S. (2001). Kabir. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Cilt 24, 37). İstanbul: TDV Yayınları.
- Uraler, A. (2012). *Sahâbe uygulanası olarak sünnete bağlılık*. İstanbul: M.Ü. İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (1993). Cedel. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Cilt 7, 208). İstanbul: TDV Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (1994). Ehl-i hevâ. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Cilt 10, 505). İstanbul: TDV Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (2010). Şefaât. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Cilt 38, 412). İstanbul: TDV Yayınları.
- Yeşilyurt, T. (2008). Rü'yetullah. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Cilt 35, 312). İstanbul: TDV Yayınları.

- Yılmaz, F. M. (2018). Buhârî'nin Kitâbü'l-İman'ı Üzerine Hanefi Bakış Açısı - Bedrüddin el-Ayni Örneği-. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi*, 18, 2.
- Yücel, A. (2012). *Hadis Tarihi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2021, s. 6: 165-171

M. Sait Uzundağ, Hindistan Ehl-i Hadis Ekolü ve Sıddîk Hasan Han (ö. 1307/1890). Ankara: Gece Kitaplığı, 2018. 145 s.

Furkan GAN

Araştırma Görevlisi, Mersin Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Research Assistant, Mersin University
Faculty of Islamic Sciences, Department of Hadith
Mersin, Turkey
furkangan@mersin.edu.tr

ORCID ID: 0000-0002-7837-3830

DOI: 10.5281/zenodo.5506879

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmeleri / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 05 Ağustos / August 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 19 Ağustos / August 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Mart / March 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Mart / March 2021

Atıf / Citation: GAN, F. (2021). M. Sait Uzundağ, Hindistan Ehl-i Hadis Ekolü ve Sıddîk Hasan Han (ö. 1307/1890). Ankara: Gece Kitaplığı, 2018. 145 s.. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (Eylül 2021): 165-171.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Hindistan alt kıtası Müslüman âlimlerin İslâmi ilimlere özellikle de hadise dair önemli çalışmalar yaptıkları bir bölgedir. Muhaddisler selef metodunu yaymak amacıyla buralara gelmişlerdir. XX. yüzyılda Hint alt kıtasında selef metodunu temsil ettiği belirtilen Ehl-i Hadis hareketi ayrı bir önemi haizdir. Bu harekete mensup âlimlerden biri olan Sıddık Hasan Han (ö. 1307/1890) özellikle hadis alanındaki çalışmalarıyla ön plana çıkmıştır. Değerlendirmesini yapacağımız bu çalışmada da genel hatlarıyla Sıddık Hasan Han hakkında ki bilgiler, onun kaleme aldığı eserler ve hadis ilmîndeki yeri incelenmiştir.

Eser giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde yazar araştırmanın önemi, amacı ve metoduna dair bilgiler vermiştir. Ardından Hint alt kıtasının siyasi, sosyal, ekonomik, kültürel ve dini yapısına dair genel bir çerçeve sunmuştur. Özellikle bölgenin kültürel ilmî-fikrî durumu, eğitim kurumları ve ekollerine dair ayrıntılı bilgiler vermiştir. En önemli ekolleri gelenekçiler, yenilikçiler ve uzlaşmacılar olmak üzere üç kısımda incelemiş; Ehl-i Hadis, Diyobendî, Birelvî, Mezâhirü'l-Ulûm ekollerini gelenekçiler; Aligarh, Ehl-i Kur'ân ekollerini yenilikçiler; Nedvetü'l-Ulemâ ve Cemaat-i İslâmî ekollerini ise uzlaşmacılar kısmında ele almış, bunlardan ayrı olarak Şiilik ve Kadıyânîlik akımlarını da zikretmiş ve bunlara dair yeterli bilgi verdiği belirtilebilir. Bu sayede çalışmanın birinci ve ikinci bölümlerine girizgâh mahiyetinde önemli bir katkı sunmuştur.

Birinci bölümde Sıddık Hasan Han'ın hayatı, ilmî kişiliği ve eserleri incelenmiştir. Yazar onun ilmî kişiliğinden bahsederken öncelikle Leknevî (ö. 1304/1886) ile arasındaki tartışmalarını, Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) bakışını, Şevkânî'nin (ö. 1250/1834) onun üzerindeki etkisini ele almıştır. Ardından fikhî görüşleri, fikhî mezheplerle ilgili görüşleri, icma ve kıyasa bakışı, tasavvuf hakkındaki görüşleri ve itikadına dair bilgiler vermiştir. Eserleri kısmında ise Arapça, Urduca ve Farsça yazdığı 223 eserini bilim dallarına göre tasnif ederek sıralamış, bazıları hakkında kısa bilgiler vermiştir.

Sıddık Hasan Han ile Leknevî arasındaki tartışmalara dair birbirlerine yazdıkları reddiyelerde Leknevî'nin muhatabını rencide etmeden hataları düzeltmeyi tercih ettiğini; Sıddık Hasan Han'ın ise reddiyelerine verdiği isimlerde taassup ve çatışmanın göze çarptığını belirtmiştir. Yazar, Leknevî'nin toplam dört reddiyesine yer vermiş ve açıklamalarda bulunmuştur. Bu reddi-

yelerden biri olan *Zaferu'l-emânî*'de Leknevî'nin Sıddîk Hasan Han'ı müspet olarak hiç anmadığını, isminin geçtiği her yerde mutlaka bir eleştiri yaptığını ve onu çoğu zaman *ğayr-ı mültezimi's-sihha* olarak nitelediğini ifade etmiştir.

Sıddîk Hasan Han'ın Ebû Hanîfe'ye bakışına dair onun Hanefî mezhebine karşı bir önyargısının bulunduğu, buna sebep olarak da Hanefî bir âlim olan Leknevî ile aralarındaki tartışmaların etkili olduğu söylenmiştir. Sıddîk Hasan Han Ebû Hanîfe'nin, sünnet ve hadise vukûfiyeti az olduğu için kıyasa diğer imamlardan daha fazla yer verdiğini, bu sebeple kendisinin ehl-i rey'den sayıldığını; ayrıca onun sahâbeden kimseyi görmediğini iddia etmiştir. Leknevî Sıddîk Hasan Han'ın bu gibi iddialarına, yazdığı reddiyelerde cevap vermiştir. Kanaatimizce de Sıddîk Hasan Han'ın Ebû Hanîfe hakkındaki görüşleri tutarlı gözükmemektedir. Bu durumun yazarın da ifade ettiği üzere Leknevî ile aralarındaki münakaşadan kaynaklandığı ifade edilebilir.

Sıddîk Hasan Han, Şevkânî'yi XIII. (XIX.) yüzyılın müceddidi ve asrın müçtehidini olarak nitelendirmiştir. Onun fıkıh anlayışı ve fikhî görüşleri üzerinde Şevkânî'nin önemli etkisi olmuştur. Ayrıca o, Şevkânî'nin eserleri üzerine şerh ve ihtisar çalışmaları yapmış, bu sayede Hindistan'da modern selefilik onun eserleri doğrultusunda teşekkül etmiştir. Ayrıca Şevkânî'nin eserlerinin yayımlanması ile ilgilenmesi gibi çeşitli durumlardan ötürü onun İslam dünyasında tanınmasının Sıddîk Hasan Han sayesinde gerçekleştiği ifade edilmiştir.

Yazar, Sıddîk Hasan Han'ın fikhî görüşlerini "genel olarak nasların zahirine bağlılık, sahih senedi olan âhâd hadisi ayete denk bir delil değerinde sayma, içtihadın sürekliliğini ve taklidin reddini esas alma ve mezheplere karşı çıkma" şeklinde özetlemiştir. Ayrıca o, mezhepleri ilke olarak tamamıyla reddetmekte, zayıf hadis ve re'ye en fazla önem veren mezhebin Hanefîlik olduğunu söylemekte, sünnete en bağlı mezhebin ise Hanbelîlik olduğunu savunmaktadır. Sıddîk Hasan Han icma ve kıyas konusunda Dâvud ez-Zâhirî (ö. 270/884) ve Şevkânî'yi (ö. 1250/1834) takip etmiştir. Fetvalarında istihâbü'l-hâl ilkesine sıkça başvurmuştur. Tasavvuf konusunda da yine Şevkânî'den etkilenmiştir. İtikadi görüşleri dikkat çeken Sıddîk Hasan Han, başta ulûhiyyet olmak üzere itikadi konularda Selefiyye'den etkilenmiş; Eş'ariyye'yi benimsediğini söylemekle birlikte ilâhi sıfatlar meselesinde Sele-

fiyye'nin görüşlerini savunmuştur. Yazar onun kendi içinde çelişkiye düştüğünü ifade etmektedir. Nitekim Sıddık Hasan Han bir taraftan dini konularda bilgi üretip bunları savunmayı ve İslam'a yönelik eleştirileri reddetmeyi en büyük cihad sayarken diğer taraftan kelim ilmi ve kelimcileri eleştirmiştir.

Yazarın ifadesiyle çalışmanın en önemli kısmını oluşturan ikinci bölümünde Sıddık Hasan Han'ın hadis alanındaki hizmetleri, sünnet ve hadisle ilgili bazı konulara yaklaşımı, *el-Hıttâ fî zikri Sihâhi's-sitte* adlı eseri özelinde hadisle ilgili meselelere yaklaşımı ve *Avnü'l-bârî*'deki hadisleri şerh metodu yani kısacası hadisçiliği ele alınmıştır. Yazar hadis/sünnet anlayışını ortaya koymak amacıyla onun sadece Arapça yazmış olduğu eserlerden yola çıktığını, Farsça ve Urduca dillerindeki eserlerini bu bağlamda ele almadığını belirtmiştir. Kanaatimizce Sıddık Hasan Han'ın Arapça dışındaki dillerde yazmış olduğu hadisle ilgili eserlerinin de incelenmesi alana pek çok katkı sunacaktır.

Sıddık Hasan Han'ın hadis alanındaki hizmetlerine dair medrese ve kütüphaneler kurması, hadis alanında eser yazması ve yazdırması, hadisle ilgili eserleri tercüme etmesi, kitapları ücretsiz dağıtması ve hadis ezberlemeye ödül vermesi örnek olarak zikredilmiştir.

Sıddık Hasan Han hadis ve sünnetin farklı olmadığı, her ikisinin aynı şeyleri ifade ettiği ve sünnetin müstakil bir teşri' kaynağı olduğu görüşündedir. Yazar hikmet-sünnet ilişkisine dair açtığı başlıkta hikmet kelimesini detaylı olarak yaklaşık üç sayfada açıklamış, Sıddık Hasan Han'ın bu konudaki görüşüne ise sadece son iki paragrafta yer vermiştir. Kanaatimizce konunun ilgili başlıkla bağlamı, daha öz bir şekilde ifade edilebilir. Buna göre Sıddık Hasan Han hikmet kavramı hakkında Şâfiî'nin (ö. 204/820), Kur'an-ı Kerim'deki bazı ayetlerde geçen hikmet kelimesinin Hz. Peygamber'in (s.a.s.) sünneti olduğu şeklindeki açıklamasını benimsemiş ve sünnetin vahiy kaynaklı olduğunu kabul etmiştir.

Sıddık Hasan Han fiten hadisleri konusunda lafız eksenli bir yaklaşım sergilemiş ve bu tür rivayetleri belli kriterler çerçevesinde nübüvvet alameti olarak kabul etmiştir. Mehdî ile ilgili olarak onun Hz. Peygamber'in (s.a.s.) soyundan geleceğinin kabul edilmeye daha layık olduğunu söylemiş, Nüzûl-i İsâ ve Deccâl ile ilgili rivayetlerin tevatür derecesine ulaştığını ifade etmiştir.

Mehdî, Nüzûl-i İsa ve Deccâl hakkında verdiği bilgilerde Şevkânî'nin görüşlerine vurgu yapmıştır. Yazar, Sıddîk Hasan Han ile aynı dönemde yaşamış Azimâbâdî'nin (ö. 1911) bu konuya yaklaşımını da dipnotta geniş bir şekilde açıklamıştır.

Sıddîk Hasan Han sünnetin Kur'ân'ı (Kitap) nesh edebileceği görüşündedir. Yazar onun bu görüşüne itiraz edildiğini söylemekte ve açıklama yapmaktadır. Sünnetin Kur'ân'a arzı meselesinde ise Sıddîk Hasan Han, bu konudaki rivayetlerin mevzu olduğu görüşündedir. Bunu ifade ederken İbn Mehdî (ö. 198/813-14) ve İbn Maîn'in (ö. 233/848) bazı sözlerini delil olarak zikreder ve arz rivayetinin Hâriciler tarafından uydurulduğunu belirtir.

Yazar *el-Hitta* özelinde Sıddîk Hasan Han'ın hadislerle ilgili meselelere yaklaşımını ele almadan önce eser hakkında genel bilgiler vermiştir. Buna göre onun en çok değer verdiği ilim hadistir ve o, bu ilmîn konularına dair görüş belirtirken çoğunlukla önceki âlimlerden nakilde bulunmuştur. O, eserinde *Kütüb-i Sitte*, *Muvatta* ve *Müsned-i İbn Hanbel* hakkında bilgiler vermiş, genel olarak hadis ilmî ile alakalı çeşitli konuları ele almıştır. Eserini tümevarım yöntemiyle kaleme almış, mustalahu'l-hadis kitaplarındaki dağınık meseleleri bir araya toplamış, bunları tasnifli bir şekilde tekrara düşmeden genel olarak nakletmiştir. Yazar, onun tartışma ve cevap verme hususunda yumuşak bir dil kullandığını belirtmiştir. Ancak daha önce de ifade edildiği gibi o, Leknevî'ye yönelik reddiyelerine verdiği isimlerde taassup ve çatışma hissiyatı uyandıracak bir tavır içinde olmuştur. Yazar, Sıddîk Hasan Han'ın bu eserde faydalandığı kaynakları açıklamadığını, bazı bilgileri sahibine nispet etmediğini ve bu sebeple eleştirildiğini de ayrıca zikretmektedir.

Yazar, Sıddîk Hasan Han'ın *el-Hitta* özelinde bazı hadis konularına yaklaşımını şu başlıklar altında açıklamaya çalışmıştır: a) Hadis ilmînin tarifi ve gayesi b) Hadis ilmînin fazileti c) Telfikü'l-hadis d) Garîbü'l-hadis e) Sahîhayn hakkındaki görüşleri f) Zayıf hadislerle amel konusu g) Muvatta'ya bakışı h) Sahîh-i Buhârî ile ilgili görüşleri ı) Cerh ve ta'dil ilmî.

Yazar *el-Hitta*'nın ardından incelediği *Avnü'l-bârî* adlı eserinde baştan sona belli bir yöntem takip etmiştir. Onun, hadislerin sened ve metnini şerh ederken takip ettiği metot şu şekildedir: a) Dile ve garîbü'l-hadise yönelik açıklamalar yapar. b) Kelimelerin zabtını gösterir. c) Sarf ve îrâbla ilgili açık-

lamalar yapar. d) Fıkhî meselelere yönelik açıklamalar yapar. e) Hadislerde geçen yerlerin belirlenmesi ve açıklanmasına dair izahlarda bulunur. f) Kur'ân-hadis ilişkisine değinir. g) Râvilerin biyografileri hakkında bilgi verir. h) Farklı rivayetlere temas eder. i) Râvilerin adlarının okunması ve rivayetleri hakkında bilgi verir. j) Kalam meselelerine dair görüşleri sunar. k) Letâifü'l-isnâda önem verir. l) Hadislerden sonuç çıkarır. m) Hadis-bâb uygunluğuna dikkat çeker. n) Muhtelifü'l-hadise yer verir. ö) Haberî sıfatlarla ilgili rivayetlere yaklaşımına dair bilgilere yer verir.

Çalışmada birtakım şekli hatalar mevcuttur. Örneğin şahıs adlarına gelen ekler, vefat tarihinden sonra yazılmıştır (s. 17). Noktalama işareti hataları bulunmaktadır (s. 18, 21, 47-9). Kelimeler okuyuşu zorlaştıracak şekilde kısaltılmıştır (s. 19). Bazı kelimelerde yazım hatası yapılmıştır (s. 23, 30, 42-8-9, 52). Yazar 22 numaralı dipnotta tırnak içerisinde doğrudan alıntı yapmıştır (s. 22). Fakat 33 numaralı dipnotta birebir aynı alıntıyı tırnak içerisine almadan vermiştir (s. 24). Burada bir dikkat eksikliği söz konusudur. Ayrıca birebir aynı açıklamayı farklı yerlerde tekrar etmiştir. Bunun yerine bir önce geçtiği yere yönlendirmesi yani açıklamanın bir kez yapılması çalışmanın hacminin artmaması yönüyle de daha isabetli olacaktır. Aynı durum 34 ve 43 numaralı dipnotlarda da bulunmaktadır (s. 25-7). Ayrıca metin içinde de arka arkaya gelen iki sayfada blok tekrarlar görülmüştür (s. 93-4). Çift ve tek tırnak kullanımları birbiri içinde uyumlu gözükmemektedir. Çift tırnakla başlayan alıntılar aynı şekilde bitirilmemiştir. Vefat veya ölüm tarihi kısaltmalarında kullanım birlikteliği yoktur. Eserin başlığında (ö.) kısaltması kullanılırken, başka yerlerde (ö.) kısaltması kullanılmıştır (s. 34). Eser adlarının yazımında büyük-küçük harf kullanımına dikkat edilmemiş ve imla hataları meydana gelmiştir (s. 77, 84-6, 101). Bazı cümlelerde, yüklem ile diğer ögeler arasında uyumsuzluk bulunmaktadır (s. 39, 46). Kelimelerin bazılarında imla birlikteliği yoktur (Vehhâbî-Vahhâbî; İbn Teymiye-İbn Teymiyye; Ahmed Han-Ahmet Han, s. 37-40). Birbirine bağlı cümlelerde yüklem tekrarı yapılmıştır (s. 42). Bazı şahısların vefat tarihleri hicrî olmaksızın sadece miladi verilmiştir (s. 46). Aynı yazılması gereken *-de* eki birleşik yazılmıştır (s. 49). Dipnotta *ay.* kısaltması kullanılmış (173. dipnot) ancak çalışmanın başındaki kısaltmalar kısmında buna dair bir açıklama yapılmamıştır. Yine aynı dipnotta, dolaylı alıntı olduğu halde pek çok yazım yanlışlığı bulunmaktadır. Bunların dikkatsizlikten kaynaklan-

dığı düşünülebilir. Nitekim çalışmanın pek çok yerinde imla hataları göze çarpmaktadır. Yazarın bazı kısımlarda dört satırı aşan uzun, bazen yedi satıra ulaşan hacimli cümleler kurması anlamayı zorlaştırmaktadır (s. 29). Bunun yerine cümleleri daha kısa ve anlaşılır ifade etmek uygun görünmektedir.

Yazar ilgili konuları açıklarken Sıddik Hasan Han'ın sözlerinden iktibaslarda bulunmuştur (s. 24). Sıddik Hasan Han'ın görüşlerini açıklarken bizzat onun eserlerinden, yani birincil kaynaklardan faydalanmıştır. Yazar, Sıddik Hasan Han'ın taassuptan kaynaklanan bir önyargıya sahip olduğunu belirterek onu eleştirmiştir. Ayrıca yazar çalışmayı dipnotlarla zenginleştirmiş ve meselelerle ilgili farklı fikirleri de olabildiğince sunmaya gayret etmiştir. Dipnotlarda bazı ıstılahları açıklamış ve konuyu daha anlaşılır hale getirmiştir. Eserin kurgusuna bakıldığında belli bir metot takip edilmeye çalışıldığı, başlıklandırma ve bölümlenmelerin yerinde olduğu görülmektedir. Sonuç itibarıyla eser alana bir katkı sunmaktadır. Yukarıda açıklandığı üzere her çalışmada olabileceği gibi bu çalışmada da birtakım eksiklikler ve gözden kaçan noktalar bulunmaktadır. Ancak bunlar eserin kıymetine gölge düşürecek nitelikte değildir.



mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2021, s. 6: 173-178

Doç. Dr. Recep Çetintaş, Mezheb İmamlarının Cuma Namazı Hakkındaki Görüşleri ve Delilleri. İstanbul: Asalet Yayınları, 2019. 272 s.

Uğur Bekir DİLEK

Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi
Hukuk Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assistant Professor, Yalova University
Faculty of Law, Department of Islamic Law
Yalova, Turkey
ugurbekir@yalova.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3606-0959

DOI: 10.5281/zenodo.5506891

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmeleri / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 24 Mayıs / May 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 03 Haziran / June 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September 2021

Atıf / Citation: DİLEK, U.B. (2021), Mezheb İmamlarının Cuma Namazı Hakkındaki Görüşleri ve Delilleri. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (Eylül 2021): 173-178.

İntihal: Bu makale, ithenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by ithenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Namazı dinin direği olarak gören İslâm dininde, cuma namazı müminlerin haftalık bayramı olarak nitelendirilmiş ve hutbe içermesi, cemaatle kılınmasının şart olması ve kaza edilememesi şeklinde taşıdığı özellikler nedeniyle beş vakit namaza nazaran ayrıcalıklı bir konuma sahip olmuştur. Bu ayrıcalıklı konumu nedeniyle mezhep imamları bu namazda, gerek vücüb şartları gerekse sıhhat şartları ile alakalı olarak beş vakit namaza ilaveten bazı şartlar aramışlardır. Bu şartların neler olduğu ve mezhep imamlarının aradığı ilave şartların Kur'an ve Sünnet'e muvafık olup olmadığı öteden beri tartışma konusu edilmiş ve bu konuda çeşitli eserler kaleme alınmıştır. Bu eserlerden birisi de Doç. Dr. Recep Çetintaş tarafından kaleme alınan "*Mezheb İmamlarının Cuma Namazı Hakkındaki Görüşleri ve Delilleri*" isimli eserdir. Bu eser, Türkiye'de konunun yoğun bir şekilde tartışıldığı 1990'lı yıllarda yazarın kaleme aldığı "*Devlet, Siyaset, İbadet Üçgeninde Cuma Namazı*" adlı eserin üçüncü baskısı olup, bu baskıda dönemin tartışmalarından önemli ölçüde uzaklaşmış ve cuma namazında aranan şartlarla alakalı olarak mezhep imamlarının görüşleri ve delillerinin değerlendirilmesi ön plana çıkarılmıştır.

Bir giriş ve üç bölümden oluşan eserin giriş bölümünde ilk olarak konunun önemi ve eserde izlenen yöntem ele alınmıştır. Burada yazar eseri kaleme alma gerekçesi olarak mezhep imamlarının özellikle Hanefilerin, cuma namazının gerek farz gerekse sahih olması için aradıkları şartların ve bu şartlar bulunmadığı zaman cuma namazının farz ve kılınan namazın sahih olmayacağını ileri süren görüşlerin, Kur'an ve Sünnet merkezli olarak efrâdını câmi, ağıyârını mani bir şekilde değerlendirilmesi olduğunu ifade etmiştir (s. 13-18). Bu bölümde yazar daha sonra Kur'an ve Sünnet'e uyma ve müctehid imamların Sünnet'e uyma konusundaki görüşlerine geniş bir yer ayırmıştır (s. 18-43). Kanaatimizce eserin ana eksenini teşkil etmediğinden bu hususlara yer verilmesi daha isabetli olurdu.

"Cuma İsmi ve Cuma Âyetinde Yer Alan Lafızlar" başlıklı birinci bölümde, cuma isminin ne zaman kullanılmaya başlandığı konusu ile cuma âyetinin nüzûlü, cuma âyetinde yer alan lafızlar, cuma gününün fazileti ve cuma günündeki icabet saati konularına temas edilmiştir. Yazar burada önceleri "arûbe günü" olarak isimlendirilen bu güne ne zaman cuma ismi verildiğinin izini sürmüş ve bu isimlendirme hakkındaki çeşitli görüşleri tenkit ederek bu ismin bizzat Hz. Peygamber (s.a.s.) tarafından verildiği sonucuna ulaşmıştır.

(s. 47-55). Yazarın ifadesine göre cuma namazı öğle namazından bağımsız olarak farz kılınan bir namaz olmayıp, aksine daha önce farz olan öğle namazının hutbe sebebiyle kısaltılıp cuma namazına dönüştürülmesinden ibarettir (s. 54).

Yazar cuma âyetinde yer alan lafızlar alt başlığı altında cuma namazına çağrı (nidâ) ve mahiyeti, cuma namazına gitmenin şekli (sa'y), zikrullâh ve mahiyeti ve alım satım yapma yasağı konularını ele alır. Yazarın beyanına göre, ayette geçen nidadan kastedilen hatip minbere çıktıktan sonra okunan ezandır. Bundan önce okunan ezanı, halifelîği döneminde Hz. Osman ihdas etmiştir. O, bu ezanı Medine çarşısında insanların namaza hazırlanmalarını sağlamak amacıyla mescitten uzakta Zevrâ denilen evinin üzerinde okutmuştur. Sahabeden bu ezana karşı çıkanlar olmakla birlikte çoğunluk muhtemelen fitne çıkmasın diye karşı çıkmamış, nitekim Hz. Ali de tasvip etmemiş olacak ki kendi halifelîği döneminde bu ezanı okutmamıştır. Tâbiîn neslinden de Hz. Osman'ın bu uygulamasını tasvip etmeyenler olmuştur. Yazar daha sonra tâbiîn neslinden olanların bidat olarak nitelendirdikleri ezanın bu ezan değil, Hz. Osman'dan 80 yıl sonra Emevî sultanı Hişam b. Abdülmelik tarafından ihdas edilen ve mescitte okutulan ezan olduğunu söylemekte ve İbn Hacer'den naklen bu hususu şu şekilde çözüme kavuşturmaktadır: Hz. Osman dönemi uygulamasında bu ezan mescitten bağımsız bir yerde okunduğu için önemli olayları haber vermek kabilinden sünnettir ve sahabe muhtemelen bu nedenle karşı çıkmamıştır. Emevî halifeleri zamanında ise bu ezan, mescitten bağımsız bir yerde değil bizzat mescitte okutulmuştur. Bidat olarak nitelendirilmesi de bundandır (s. 57-64). Burada kitabın başlığına uygun olarak mezhep imamlarının bu ezan hakkındaki görüşlerine de yer verilmesi daha doğru olurdu. Kaynaklarda cuma namazı hakkında birisi ikâmet, ikisi ezan olmak üzere üç ezandan söz edilmektedir. Bu nedenle sonradan eklenen bu ezan hakkında birinci ezan, ikinci ezan ve üçüncü ezan ifadeleri kullanılmaktadır. Her ne kadar yazarın alıntı yaptığı yerlerde böyle geçse de, en azından doğrudan alıntı olmayan yerlerde veya yazarın bizzat kendisine ait ifadelerde kullanım birliği sağlanması, eserin üslubuna katkı sağlayıcı bir rol üstlenirdi.

Yazara göre âyette yer alan sa'yin manası, ciddiyet ve vakar içerisinde yürümek (s. 65-68), Allah'ın zikredilmesinden (zikrullâh) murat ise hutbedir. Cuma namazının farziyeti ilk defa cuma âyeti ile sabit olmamıştır. Bu âyet

daha önce Hz. Peygamber tarafından günün öğle namazında tasarruf yapılarak farz (meşru) kılınan bu namazın farzietini tasdik ve teyit edici olarak gelmiştir. Âyette yer alan namaz kelimesinin marife oluşu bunun delilidir ve ayetlerin nüzül sebebi bu hususu desteklemektedir. Âyetlerin nüzül sebebi, cuma ezanı okunduğu zaman sahabeden bazılarının ticaret vb. sebeplerle hutbeye gitmekte ağır davranmaları ve Suriye’den dönen kervanı haber alınca Hz. Peygamber (s.a.s.) hutbe irat ederken oradan ayrılmalarıdır. Bu konuda daha önce âyet inmiş olsaydı, sahabenin böyle davranması düşünülemezdi. Alışveriş yasağı ile esasında cuma namazına mani her türlü meşgale yasaklanmıştır. Özellikle alışverişin zikredilmesi ayetin nüzül sebebi ile alakalıdır (s. 68-75).

Eserin esasını teşkil eden “Cuma Namazının Şartları” başlıklı ikinci bölümde, “Cuma Namazının Farz Olmasının Şartları” ve “Cuma Namazının Sahih ve Muteber Olmasının Şartları” alt başlıkları yer almaktadır. Eserde ifade edildiğine göre cuma namazı, müslüman, âkıl-bâliğ, erkek, hür, sıhhatli ve mukim olan herkese farzdır ve cumhur bu şartlar hususunda ittifak etmiştir. Âyetin ifadesi umumi olsa da, kadınların bu kapsamın dışında bırakılmalarının delili hadislerdir. Bununla birlikte yazara göre, kendilerine farz olmakla birlikte kadınların cuma namazına gitmelerinde hiçbir sakınca yoktur ve Hanefilerin fitne gerekçesiyle kadınları bu namazdan alıkoymaları isabetli değildir (s. 84-94).

Cumhur, cuma namazının farz olması için aranan şartlarda ittifak etmekle birlikte, sıhhat şartları hususunda ihtilaf etmiştir. Eserde bu şartlar, “Cuma Namazının Sahih ve Muteber Olmasının Şartları” alt başlığı altında vakit, cemaat, hutbe okumak, cuma namazını devlet başkanı veya vekilinin kıldırması, cumhurun devlet başkanı şartı konusundaki görüşü, cuma kılınacak yerin şehir olması ve bir şehirde birden fazla yerde cuma namazı kılmak başlıkları altında ele alınmıştır. Kanaatimizce bu bölümde dârülharpte cuma namazı meselesinin ele alındığı bir başlık açılarak halen güncelliğini koruyan bu meseleye teferruatlı bir şekilde yer verilmesi uygun olurdu.

Yazara göre cuma namazı cemaatle kılınması farz olan bir namaz olmakla birlikte cemaatin sayısı konusunda Hz. Peygamber’den kesin ve bağlayıcı bir rivayet sabit olmadığından bu konudaki naslarla kayıtsız şartsız amel etmek

gerekir ve Hanefîlerin dediği gibi topluluk ifade eden en az ayı ile yetinmek en uygun yoldur (s. 116). Eserde üzerinde en fazla durulan konu cuma namazını devlet başkanı veya vekilinin kaldırmasının sıhhat şartı olup olmadığı meselesidir. Ebû Hanîfe'ye göre cuma namazının sahih ve muteber olması için namazın devlet başkanı veya vekili tarafından kaldırılması şarttır. Diğer mezhep imamları ise, cuma namazının Kur'an'da herhangi bir kayıtla kayıtlanamaksızın mutlak olarak emredilmesinden hareketle böyle bir şart aramazlar. Yazarın tespitine göre, bu konuda Hanefîlerin delil olarak kullandığı hadisler sahih değildir, sahih olsalar bile haber-i vâhid derecesinde olduklarından Hanefî usulüne göre Kur'an'ın mutlakını takyit edemezler. Aksi halde Hanefîler kendi usulleriyle çelişmiş olurlar. Ayrıca başta Halvânî ve İbn Âbidîn olmak üzere Hanefîler'in büyük çoğunluğu, Ebû Hanîfe'nin bu şartı bir nassa binaen değil, kendi dönemine kadar cuma namazını yöneticilerin kaldırmasından hareketle ileri sürdüğünü söylemektedir (s. 132-168).

Umumi izin meselesi, Hanefîlerce ileri sürülen devlet başkanı şartının bir uzantısıdır. Yazara göre bu şart, cuma namazının sıhhatinin devlet başkanının iznine tabi olması değil, devlet başkanının sarayının cuma vakti herkese açık olması şeklinde anlaşılmalıdır (s. 179-181).

Cumhura göre her mevsim hür, âkıl-bâliğ insanların yaşadığı ve camisi bulunan şehir ya da köy bütün yerleşim yerlerinde cuma namazı kılınmalıdır. Cumhura göre cemaatin sayısı esastır. Hanefîlere göre ise cuma namazı kılınacak yerin şehir veya şehir hükmünde olması gereklidir. Bu, cuma namazının hem vücûb hem de sıhhat şartıdır. Hanefîler hadisler ve eserlerden hareketle bu şartı ileri sürmekle beraber hangi yerleşim biriminin şehir veya şehir hükmünde olduğu hususunda ihtilaf etmişlerdir. Yazarın tespitine göre, Hanefîlerin bu konuda delil olarak kullandıkları hadisler muteber değildir. Keza sahih olsalar bile haber-i vâhid derecesinde olduklarından onların usulüne göre Kur'an'ın mutlakını takyit etmekten uzaktır (s. 181-194). Yazara göre bir şehirde birden fazla cuma namazının kılınması hususunda en isabetli görüş buna cevâz veren Hanefîlere aittir. Zira bu konuda Kur'an ve Sünnet'te bunu câiz görmeyenleri destekleyen bir delil yoktur (s. 195-200).

“Cuma Namazı Etrafındaki Güncel Tartışmalar” başlıklı eserin üçüncü ve son bölümünde imamların İslâmî bir yönetim tarafından atanmaması, taat

karşılığında ücret alan imamların arkasında namaz kılmak, daha âlim ve faziletli varken ondan aşağı olanın imameti, Kûfelilerin mektubu, mescid-i dirâr meselesi, cuma günü ve hafta tatili, zuhr-i âhir namazı ve cuma namazını terk etmenin günahı meseleleri ele alınmaktadır. Eserin birinci ve ikinci bölümlerinde yer yer güncel tartışmalara da yer verildiğinden, kanaatimizce bu başlık altında ele alınan meselelerin önceki bölümler içine serpiştirilmesi daha isabetli olurdu.

Burada dikkat çeken en önemli hususlardan birisi, halen güncelliğini koruyan zuhr-i âhir namazı meselesidir. Bu namaz, eserde de ifade edildiği üzere aynı şehirde birden fazla cuma namazı kılınmasının câiz olup olmayacağı meselesi ile alakalıdır. Bu namazın kılınması gerektiğini söyleyenler, aynı şehirde kılınan birden fazla cuma namazının kabul edilmeyebileceği varsayımıyla hareket ederek ihtiyaten bu namazı gerekli görmekte-dirler. Ancak yazar, Kur'an ve Sünnet'in cuma namazı hakkındaki mutlak ifadelerini tahsis eden bir delil bulunmadığından hareketle aynı şehirde birden fazla cuma namazının kılınabileceği görüşünde olduğundan, cuma namazından ayrı olarak bir de zuhr-i âhir namazı kılmayı gerekli görmemektedir (s. 240-246).

Sonuç olarak bu eser, fıkıh tarihi boyunca cuma namazı etrafında meydana gelen tartışmaları temel kaynaklara inerek ele alması açısından önem arz etmektedir. Eser, özellikle müctehid imamların beş vakit namazda aranan şartlara ilave olarak bu namazda aradıkları ve ihtilaf ettikleri şartları Kur'ân ve Sünnet perspektifinden değerlendirmesi ve bu şartların cuma âyetindeki mutlak ifadeyi takyit edecek kuvvette olmadığını delillerle ortaya koyması açısından dikkate değer bir çalışmadır.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2021, s. 6: 179-186

Gülfem Kurt, Çeviriye Dair, Ankara: Fecr Yayınları, 2021,196 s.

Yusuf BUHAN

Araştırma Görevlisi, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı
Research Assistant, Tekirdağ Namık Kemal University
Faculty of Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric
Tekirdağ, Turkey
ybuhan@nku.edu.tr

ORCID: 0000-0002-5706-2435

DOI: 10.5281/zenodo.5506914

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmeleri / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 16 Ağustos / August 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Eylül / September 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September 2021

Atf / Citation: BUHAN, Y. (2021). Gülfem Kurt, Çeviriye Dair, Ankara: Fecr Yayınları, 2021,196 s.. *Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (Eylül 2021): 179-186.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevzusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



Bu çalışmada Dr. Gülfem Kurt'un doktora tezinden hareketle kaleme aldığı "Çeviriye Dair" adlı kitabı değerlendirilecektir. Temel ilgi alanları yabancı dil eğitimi, çeviri ve Arap kültürü olan Kurt, 2019 yılında Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü'nde "Necib Mahfuz Romanlarının Arapçadan Türkçeye Çevirilerinin Erek Odaklı Çeviri Kuramı ve Çeviri Stratejileri Açısından İncelenmesi" isimli doktora tezini tamamlamıştır. Tezinden esinlenerek yazdığı kitap ise önsöz ve kaynakça dışında giriş, bir kısım ve sonuçtan oluşmaktadır.

İnsanın duygu ve düşüncelerini yazılı veya sözlü aktarması konusunda dil, büyük bir öneme sahiptir. Çünkü dil, toplumsal kimliğin oluşması, gelişmesi ve ilerlemesinde kilit bir rol oynamaktadır. Ancak dünya üzerinde birden çok dilin varlığı aynı dili konuşamayan insanların iletişim sorununu da beraberinde getirmiştir. Tam da bu noktada toplumların etkileşimi, bilgi alışverişi ve kaynaşması için çeviriye ihtiyaç duyulmaktadır. Çeviri, sadece bir dilden başka bir dile aktarımla tanımlanacak basit bir kavram değildir. Çeviri toplumsal, kültürel ve sosyal açıdan milletlerin birbiriyle tanışmasını ve etkilenmesini de sağlamaktadır. Çeviri kavramı, geçmişten günümüze farklı tanımlama ve aşamadan geçmiştir. Nitekim çeviriye dair "aktarım", "yeniden oluşturma" ve "iletişim biçimi" gibi tanımlamalar da bunu göstermektedir. Tarih içerisinde yaşanan siyasi, sosyal ve kültürel olaylar da çevirinin seyrine yön vermiştir. Bu yüzden çeviri hakkında tekdüze bir tanım veya amaç ortaya konulamamıştır. Özellikle ilk dönemlerde çevirinin sosyal hayatın devam ettirilmesi için bir ihtiyaç görüldüğü, bir bilim hüviyetinde olmadığı söylenebilir. Ancak devlet içinde kurumsallaşmanın ve bilimsel faaliyetlere verilen önemin artması çeviriye ivme kazandırmıştır. Bununla birlikte çevirinin bilim haline gelmesi 20. Yüzyılda gerçekleşmiştir. Özellikle Batılı çeviri bilimciler tarafından bu alanda çalışmalar ortaya konulmuştur. Çevirinin ve çevirmenin nasıl olması gerektiği, kaynak ve erek kültür ayrımı ve uygulanabilir çeviri stratejileri üzerinde önemle durulmuştur. Bu kitapta ise Gülfem Kurt, Necib Mahfuz'un (1911-2006) Arapçadan Türkçeye çevrilmiş üç eserini Gideon Toury'nin erek odaklı kuramı çerçevesinde incelemiş ve çeviri stratejilerini uygulamıştır.

Yazar, kitabın önsözünde çalışmanın temel konusu, amacı ve içeriği hakkında bilgiler sunmaktadır. Eserde sade ve akıcı bir dil kullanılmakla beraber

terimlerin çokluğu dikkat çekmektedir. Ancak yazar, bu terimler ile ilgili kitap içerisinde gerekli açıklamalara yer vermiştir.

Giriş kısmında Kurt, çeviriye duyulan ihtiyaç üzerinde durmuştur. Yazar, çevirinin sadece toplumlar arasındaki iletişimi değil yazarlar açısından da önemli olduğunu vurgulamaktadır. Yazarın bizzat kendisi çeviriye dair bir tanım ortaya koymazken Batılı birçok çeviri bilimcinin tanımlarına başvurmuştur. Buna göre çeviri genel anlamda kaynak dilden erek dile yapılan bir aktarımdır. Yazarın eserde sistemli bir bölümlendirme yapmadığı bazı başlıklar adı altında çalışmasının teorik kısmını ele aldığı görülmektedir. Bu çerçevede yazar giriş kısmında sırasıyla; Çeviri nedir, Çevirmen, Çeviri Tarihi, Çeviri Bilim, Betimleyici Çeviri Araştırmaları, Çeviri Kuramları, Normlar ve Çeviri Stratejileri başlıklarını konu edinmiştir.

Çeviri nedir? başlığında yazar, çeviri sözcüğünün Arapça, Fransızca, İspanyolca ve Almanca gibi birçok dildeki karşılığını vererek başlamaktadır. Çeviri denilince kaynak dil ve erek dil kavramları öne çıkmaktadır. Kaynak dil, yazılı veya sözlü ifadenin aslına denilirken; erek dil, kaynak metnin çevrildiği dile denmektedir. Kitapta De Beaugrande, Susan Bassnett, Peter Newmark, Goethe ve Friedrich Schleiermacher gibi Batılı çeviri bilimciler ile Akşit Aktürk, Meriç Önder ve Özlem Berk gibi Türk çeviri bilimcinin çeviri hakkındaki tanımlamalarına yer verilmiştir. Böylelikle çeviri kavramı yabancı ve yerli bilim adamları eşliğinde birçok açıdan ele alınabilmiştir. Ancak bu noktada dikkat çeken husus yazarın Arap düşünürlerin görüşlerine yer vermemesidir. Oysa ele alınan metin Arapçadan Türkçeye çevrilmiş ve yazarı da Arap bir kimliğe sahiptir.

Yazara göre çeviriden bahsedebilmek için çevirmenin varlığı ve niteliği de önem arz etmektedir. Özellikle çevirinin kaynak metin odaklı mı yoksa erek metin odaklı mı yapılacağı hususunda çevirmenlerin zorlandığı görülmektedir. Çevirmen, asıl kaynak metne sadık kalmak ve metnin çevrildiği dilin özelliklerine göre hareket etme arasında bir noktada durmaktadır. Bu yüzden çevirmen kaynak dile hâkim olduğu gibi erek dile de aşina olmalıdır. Özellikle atasözleri ve deyimler gibi kalıplaşmış ifadelerin çevirisinde kaynak ve erek dilin yapısını, kültürünü ve çeviri stratejilerini bilmek gerekmektedir. Ayrıca çevrilecek metnin türü de çevirmenin dikkate alması gereken bir diğer

noktadır. Yazar bu başlıkta Abbasi dönemindeki uygulamalardan ve çevirmenin rolünden bahsetmiştir.

Yazar Eski Mısır döneminden başlamak üzere çevirinin Osmanlı ve Cumhuriyet dönemine kadarki sürecini aktarmıştır. Buna göre çeviri dönemin siyasi, sosyal, kültürel ve ekonomik etkenlerinden bağımsız düşünülemezdir. Kurt, bu başlık içerisinde çeviri tarihinin Arap dünyasındaki aşamalarını da ele almıştır. Burada yazar, Cahiliyye, İslam, Emeviler ve Abbasiler döneminde çeviriye duyulan ihtiyacı ve zamanla gelişimini konu edinmiştir. Mesela fetih hareketleri, divan ve sicil kayıtları, 19 yüzyıldaki nahda, matbaanın kurulması ve okulların açılması gibi birçok neden çevirinin gelişimine etki etmiştir. Yazarın bu bölümde Batıdaki gelişmelerin yanı sıra Arap dünyasındaki hareketliliği de aktarması, okuyucunun iki farklı düşünce yapısını tanımasını sağlamıştır.

Yazar çeviri bilim başlığında bu alanın ortaya çıktığı tarihe değinmiştir. Çeviri bilim yeni bir disiplin olarak 1970'lerde James Holmes tarafından kurulmuş ve geliştirilmiştir. Holmes, çeviri bilimde iki ana kısmın yer aldığını öne sürmektedir: Betimleyici çeviri (descriptive translation studies) ve kuramsal çeviri bilim (theoretical translation studies). Yine başka bir çeviri kuramcısı Gideon Toury de İtmar Even Zohar'ın oryaya attığı çoğul dizge kuramını temel alarak betimleyici çeviri araştırmaları yaklaşımını benimsemiştir. Yazar Toury'nin betimleyici yaklaşımında erek odaklı bir anlayışın olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Toury'e göre iki metin arasında eşdeğerliğin sağlanmasından çok bu eşdeğerliliğin derece ve türü önemlidir.

Yazar çevirinin kaliteli ve hem kaynak hem de erek dile uygun yapılması konusunda çeviri kuramlarının önemine değinmiştir. Yazarın görüşlerine yer verdiği Batılı düşünürlerin çoğu çeviri ile kültür arasındaki bağlantıya dikkat çekmişlerdir. Toury'e göre kaynak kültürün temel alındığı çeviri "yeterli", erek kültürün önemsendiği çeviri ise " kabul edilebilir" dir. Kaynak ile erek metin arasındaki eşdeğerliği belirleyen şey ise çeviri normlarıdır. Toury bunu süreç öncesi ve çeviri süreci normlar diye ayırmaktadır. Süreç öncesi norm, dil, metin ve yazarın durumuyla ilgilidir. Çeviri süreci norm ise çevirmenin çeviri sürecindeki tüm inisiyatifine denmektedir. Çeviriye dair ortaya konan bir diğer kuram ise Vermeer'in "Skopos kuramı" dır. Bu kuramda çevrilecek

metnin, yazarın ve işverenin amaçları ön plandadır. Vermeer'e göre kaynak kültür normları dikkate alınarak yapılan çeviri "kabul edilebilir" erek kültür önemsenerek yapılan çeviri ise "yeterli" çeviridir. Bu yönüyle Vermeer Toury'nin tam tersi bir bakış açısı sergilemektedir. Yazar bu kısımda Vermeer ile Toury'yi kuramsal bakışlarını karşılaştırmıştır. Bir diğer kuram ise Zohar'ın çeviri sürecinde toplumsal bağlamı ve tarihsel süreci dikkate almayı öne süren çoğul dizge kuramıdır. Bu kuram diğer başka kuramlara öncülük etmiş çevirinin durağan bir yapıdan devingen bir yapıya geçişini sağlamıştır. Bu başlık altında ele alınan son kuram ise yazarın da temel aldığı Toury'nin Zohar'ın çoğul dizge kuramından esinlenerek öne sürdüğü erek odaklı kuramıdır. Bu kuram metnin erek kültür ve okurunun beklentilerine göre çevrilmesini dile getirmektedir. Kurt, çeşitli kuramları bu başlıkta ele alarak çeviriye dair farklı bakış açılarını sunmuştur.

Yazar normlar başlığında dilbilimsel yaklaşım ile kuramcıların görüşlerini karşılaştırarak eş değerlilik kavramını değerlendirmiştir. Zira dilbilimsel yaklaşım kaynak metin ile erek metin arasındaki dilsel öğelerin birebir benzeşmesini eş değerlilik olarak tanımlamaktadır. Buna karşın kuramcılar, eş değerliliğin değişken olduğunu belirtmişlerdir. Bu eşdeğerliliği belirleyen şey ise normdur. Norm ise çevirmenin süreç öncesi ve çeviri sürecinde ortaya koyduğu davranışların tümüne denir. Bu kısmın sonlarına doğru yazarın sorduğu soruların okuyucunun konuya olan merakını etkilediği söylenebilir.

Yazar çeviri stratejileri kısmında çevirmenin takip etmesi gereken stratejiler ve kuralları maddeler halinde aktarmıştır. Stratejilerin temel amacı kaynak metnin okurunun kendisinde uyanan etkinin erek metnin okurunda da uyanabilmesidir. Yani bir tür eş değerliliğin sağlanabilmesidir. Çevirmen stratejiler sayesinde çeviri kayıplarını en aza indirmeyi hedeflemektedir. Kurt, çeviri stratejileri konusunda Mona Baker'in stratejilerini kitabında zikretmiştir: Yabancılaştırma, yerlileştirme, öykünme, Kültürel ödünçleme, telafi, açıklama, ekleme, uyarılama, yer değiştirme, iletişimsel çeviri ve sözcüğü sözcüğüne çeviri gibi birçok farklı çeviri stratejisinden bahsetmektedir. Yazarın bu kavramların İngilizce ve Arapça karşılıklarını vermesi okuyucunun terimlere aşinalığı bakımından önemlidir. Ayrıca bu kısımda yazar terimlerin tanımlarını ve bazı çeviri bilimcilerin taksimlerini de ele almıştır.

Yazar eserin ikinci kısmı olan karşılaştırmalı metin çözümlemesinde Necib Mahfuz'un Arapçadan Türkçeye çevrilen "Sersera Fevka'n-Nîl, Hân el-Halîlî ve Yevme Kutile'z-Za'îm adlı eserlerinden toplam 182 örneği Toury'nin erek odaklı kuramı çerçevesinde incelemiş ve değerlendirmelerde bulunmuştur. Yazar eserinde bu kuramı tercih sebebini zikretmemiştir. Çevirmenin tercih ettiği çeviri stratejileri, kaynak metnin dinamikleri ile erek dilin beklentileri bağlamında yazar, incelemelerde bulunmuş ve kendi yorumunu da yer vermiştir. Mesela *Sersera Fevka'n-Nîl* eserinden bir örnek de:

الحق أنه جاء بسؤال لم يسأله أحد من قبل!..

"Allah'ı var, daha önce kimsenin sormadığı bir soruyu sordu!"

Yukarıdaki ifadede Kurt, çevirmenin iletişimsel çeviri, uyarlama ve yerleştirme stratejilerini kullandığını belirtmektedir. Cümledeki الحق kelimesi Türkçede "hakkını teslim etmek gerek, hakkını yememek lazım" anlamlarında kullanılan bir deyiştir. Kültürel odaklı bir ifadenin erek dilde karşılığı olmadığı durumlarda ortaya çıkabilecek sorunları en aza indirmek amacıyla iletişimsel çeviri stratejisi kullanılmıştır. Erek dile "Allah'ı var" şeklinde çevrilen ifadede uyarlama (yani kaynak kültürde olan bir durumun erek kültürde olmaması durumunda kullanılan bir strateji) ve yerleştirme (kaynak metnin yabancılığını olabildiğince erek dil okuyucuları için azalmak için kullanılan bir yöntem) stratejileri kullanılmıştır. *Yevme Kutile'z-Za'îm* adlı eserden bir örnekte de:

وفي هذه الحالة لا غضاضة من الاستماع لرأي الآخرين

"Bundan böyle, başkalarının sana önerebileceği kısımlere kulak verebilirsin sanırım?"

"Bu durumda" manasına gelen وفي هذه الحالة ifadesi erek dile "bundan böyle" şeklinde yorumlanarak aktarılmıştır. Yazara göre çevirmenin لا غضاضة من الاستماع ifadesinin iletişimsel çeviri stratejisi uygulanarak "kulak vermek" şeklinde çevirmesi isabetli olmuştur. Çünkü birebir çeviri olması durumunda erek okuyucunun metni anlaması ve dolayısıyla bağlantının kurulması zorlaşmaktadır. Ayrıca لرأي الآخرين ifadesi "başkalarının kısmet bulması" anlamını da içerdiğinden çevirmen bu cümleyi erek okura açıklama (kaynak metindeki bir sözcüğün veya bir bölümün metni daha iyi açıklayabilmek için daha uzun

bir şekilde yeniden yazılarak erek metnin genişletilmesi) yöntemiyle çevirmiştir.

Kitaba teknik açıdan bakıldığında ise her ne kadar okuyucuyu rahatsız edecek derecede olmasa da yazım ve imla hataları bulunmaktadır (s.12,38,58,61,62,63,81,93,186...). Yazar özellikle bitişik ve ayrı yazılan kelimelerin kullanımında yanlışlıklar yapmıştır. Mesela “düz anlam, yan anlam, çeviri bilim, dil içi ve dil bilgisi” kelimeleri ayrı yazılması gerekirken bitişik, “Altyapı, üstyapı ve öngörmek” sözcükleri ise bitişik yazılması gerekirken ayrı yazılmıştır. Kurt, eserin bazı kısımlarında herhangi bir amaç olmaksızın tekrar eden bilgiler de aktarmıştır.

Yazar kitabı tezden yola çıkarak hazırladığından yer yer tezden olduğu gibi aktarılan kısımların varlığı söz konusudur. Mesela Kurt, giriş kısmında tezin bölümleri ve içerikleri hakkında bilgi vermektedir. Tezden olduğu gibi alınan bu bölümde tezde ele alınıp kitabın içeriğine dâhil edilmeyen kısımlar bulunmaktadır (s.14). Yazarın kitabını bölümlere ayırmayıp başlıklar halinde okuyucuya sunmasının kitabın sistematığına zarar verdiği söylenebilir. Kurt giriş kısmı içerisinde bazı başlıkları ele almak suretiyle eserin teorik kısmını aktarmıştır. Karşılaştırmalı metin çözümlemesi kısmı içerisinde de Necib mahfuzun eserleri çeviri stratejileri bağlamında incelenmiştir. Yazarın bu noktada tezdeki düzeni uygulaması ve düzenli bir bölümlendirme yapması beklenirdi.

Yazar tezinde, Necib Mahfuz’un hayatı ve eserlerine dair bir bölüm tahsis etmişken kitabında bu konuya değinmemiştir. Yazarın Necib Mahfuz’un hayatını kısa bir şekilde de olsa ele alması okuyucuya çeviri kuramları çerçevesinde incelenen metinleri anlama ve yorumlama noktasında katkı sağlayabilirdi. Ayrıca yazar incelemiş olduğu metinlerin çevirmenlerine dair herhangi bir bilgilendirmede de bulunmamıştır. Böylelikle çevirmenin kim olduğu, yaşadığı kültür ve eğitim seviyesi gibi dinamikler yazar tarafından kitaba yansıtılmamıştır veya yansıtıldıysa bu kontrolden uzak kalmıştır. Öte yandan Arapçadan Türkçeye yapılmış bir çeviride Arap dünyasına yeteri kadar değinilmemiş ve kitabın özellikle teorik kısmı Batı bakış açısıyla yazılmıştır.

Sonuç kısmında yazar kitabın amacı, içeriği ve sistemi hakkında bilgiler vermiştir. Çeviriye duyulan ihtiyacın önemi, toplumlar arasındaki sosyal ve

kültürel alışverişin sağlanması ve çevirmenlerin çeviri süreci ve öncesinde uyması gereken kurallar ve yöntemler üzerinde durulmuştur. Yazar kitabın çevirmenlere yol gösterici nitelikte olduğunu belirtmektedir. Kurt, çevirmenin stratejilere birebir bağlı kalmasını değil, gerekli görüldüğünde onlara başvurmasını vurgulamaktadır. Bu kısımda yazar Necip Mahfuz'un eserlerinin incelenmesi sonucunda elde ettiği bulguları ve çevirmenin erek odaklı bir yaklaşım içerisinde olduğunu zikretmiştir.

Çeviri, uzakları yakınlaştıran ve farklı kültürlerin kaynaşmasını sağlayan bir faaliyettir. Globalleşen dünyada çeviri, bilgi alışverişinin, ekonomik ilişkilerin ve sosyal kaynaşmanın temel unsurlarından biri sayılmaktadır. Bir bilim dalı hüviyetine kavuşmasıyla beraber çeviri alanında çeşitli kuramlar, stratejiler ve çeviri bilimciler ortaya çıkmıştır. Kurt ise bu kitabında Necip Mahfuz'un Arapçadan Türkçeye çevrilmiş üç eserini Gideon Toury'nin çeviri erek odaklı kuramı çerçevesinde incelemiş ve yorumlamıştır.

Kitap, çeviri alanında yapılacak çalışmalara örneklik teşkil edecektir. Kaynak ve erek dil sorunsalı karşısında zorluk çeken çevirmenlerin kitapta ele alınan çeviri stratejileri sayesinde yeni bir bakış açısı kazanacağı öngörülmektedir.

mevzu

sosyal bilimler dergisi | journal of social sciences

e-ISSN 2667-8772

mevzu, Eylül/September 2021, s. 6: 187-190

Murat Şimşek, İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları. Ankara: TDV Yayınları, 2021. 490 s.

M. Zeki UYANIK

Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,

Fıkıh Anabilim Dalı

Asst. Prof., Mersin University Faculty of Islamic Sciences,

Department of Fiqh

Mersin, Turkey

mzuyanik@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-8388-853X

DOI: 10.5281/zenodo.5506928

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Kitap Değerlendirmeleri / Book Review

Geliş Tarihi / Date Received: 03 Eylül / September 2021

Kabul Tarihi / Date Accepted: 14 Eylül / September 2021

Yayın Tarihi / Date Published: 15 Eylül / September 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Eylül / September 2021

Atıf / Citation: UYANIK, M. Zeki. (2021). İslâm Hukukunda Bağlayıcılık Bakımından Hz. Peygamber'in İctihad ve Tasarrufları Kitabının Değerlendirmesi.

Mevzu: Sosyal Bilimler Dergisi, 6 (Eylül 2021): 187-190.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/mevzu> | <mailto:mevusbd@gmail.com>

Copyright © CC BY-NC-ND 4.0



İslam hukuku, vahiy kaynaklı bir hukuk sistemi olup, birinci temel kaynağı Kur'ân, ikincisi ise onun uygulaması mahiyetindeki Hz. Peygamber'in sünnetidir. İslam hukukunun temel ilkelerinin vaazını Allah üstlenmiş, bu ilkelerin uygulaması ise Resûl-i Ekrem'e tevdi edilmiştir. Bu bağlamda risâlet görevi gereği Hz. Peygamber'in Kur'an-ı tebliğ ve tebyin etme sorumluluğu vardır. Ancak insan olması hasebiyle de gerçekleştirdiği birtakım tasarrufları ve Peygamberlik görevi sebebiyle kendisine münhasır emredilen birtakım yükümlülükler de söz konusudur. Bütün bu tasarrufların mahiyet ve sonuçları farklı olabilmektedir. Nitekim ashabın Hz. Peygamber'in uygulamalarıyla ilgili olarak kendisine, "Ya Resûlallah! Bu vahiy mi yoksa sizin tercihiniz mi?" şeklindeki soruları Hz. Peygamber'in söz ve fiillerinin bazılarının bağlayıcı olduğunu, bazılarının ise bağlayıcı olmadığını göstermektedir.

Murat Şimşek, bir fıkıh usulü çalışması olan ve usulün temel konularından sünnet bahsini kaleme aldığı bu eserinde ilk dönemden günümüze kadar konunun tarihi seyrine yer vermiş, Hz. Peygamberin içtihadı meselesini tartışmış ve bağlayıcılık anlamında tasarruflarını bütün yönleriyle ele almıştır. Eser, teorik bir inceleme olup, sünnetin temellendirilmesine yönelik tartışmalara değinmekte ancak çağdaş dönemdeki tartışmalara da mukayese anlamında yer vermektedir. Şimşek, çalışmanın temel tezini şöyle açıklamaktadır: "Araştırmanın temel tezi, sünneti referans alan fukahânın bunu değerlendiren Hz. Peygamber'in hangi vasfından kaynaklı olduğunu da dikkate alan bir kriter geliştirdikleridir. Nitekim bu konudaki yaklaşım farklılığı ahkâma da etki etmiştir. Bu eserde konu İslam hukukunun tüm ekol ve şahısları üzerinden ele alındığı için araştırmada birçok perspektiften tartışmalara yer verilmiştir." (s. 4)

Çalışma, İslam Hukuku Ana Bilim Dalında 2008 yılında bir doktora tezi olarak tamamlanmış, Türkiye Diyanet Vakfı 2009 Yılı Kutlu Doğum Haftası İslam Araştırmaları Yarışmasında ödül almış ve bu kurum tarafından basılmıştır. Eserin şuan itibari ile Türkiye Diyanet Vakfı tarafından üçüncü baskısı gerçekleştirilmiştir.

Eser, bir takdim yazısı, mukaddime ve medhalden müteşekkil bir giriş, üç bölüm, sonuç, ekler ve kaynakçadan oluşmaktadır.

Giriş kısmında yazar, çalışmanın serüvenine işaret etmek amacıyla mukaddimeye “mâ cerâ bihi'l-kalem” adını verdiğini söylemektedir. Müellif, mukaddime kısmında aynı zamanda konuyla ilgili süreç içerisinde kendisinin fikri dönüşümü ve tekâmülü olduğuna da işaret etmektedir. Ayrıca eserin yeni baskısında bazı şekli ve fikri tadiller yapıldığını, geçmişte gözden kaçan tekrarların çalışmadan çıkarıldığını ve eserin beşte bir oranında ihtisar edildiğini ifade etmektedir. Bunun yanında önceden yaptığı bazı tespit ve kanaatleri tekrar değerlendirdiğini ve genç araştırmacı olmanın ve ilgili dönemin bilim anlayışının etkisiyle ileri sürdüğü bazı iddialı ifadelerinin makul bir çerçeveye çektiğini dile getirmektedir. Özellikle klasik literatür değerlendirilirken verdiği bazı hükümleri ve aşırı yorumları da revize ettiğini söylemektedir. Bunun yanında konuyu klasik literatür temelinde ele aldığını ve tasnifinde Karâfî'yi esas aldığını haber vermektedir. (s. 3)

Yazar, eserinde İslam ilim tarihi boyunca yapılan önemli değerlendirmelere atıfta bulunduğunu ve modern dönemdeki tartışmaları da dikkate aldığını ancak hem Hz. Peygamber'in içtihadı hem de tasarruflarının tasnifi hususunda temel aldığı yaklaşımın klasik fıkıh ve usul literatürü verileri olduğunu dile getirmekte ve bunun kendisi için mutluluk verici bir durum olduğunu söylemektedir. (s. 3)

Medhalde Kur'an'ın anlamının sınırlarını belirleyen unsurlar olarak dil - sünnet - külliyat konusu üzerinde durulmuştur. Yazara göre klasik fıkıh usulünde bazı temel kabuller vardır. Buna göre hüküm Allah'ın hitabıdır; anlam ve hüküm ancak dilin imkânları dâhilinde temellendirilebilir. Sünnet ise Allah'ın hükmünün somut bir şekilde gerçekleştiği bir zemin olarak anlamın ve hükmün tespitinde vazgeçilmezdir. Bu çabaların en üst kriteri ise külliyat-ı şeriadır. Yine bu kısımda sünnetin kurumsal temsili olarak fıkıh ve mezhep konusuyla sünnet vahiy ilişkisine değinilmiş, son olarak da Hanefî haber teorisine yer verilmiştir.

Çalışmanın birinci bölümünde konu tarihsel ve teorik arka plan bakımından tartışılmıştır. Hicri ilk asırdan çağdaş döneme kadar, İslam âlimlerinin konuya bakışına ve meseleye yaklaşımlarına yer verilmiştir. Bunun yanında konunun bazı batılı araştırmalardaki durumu ve oryantalistlerin konuya bakışı da ele alınmıştır.

İkinci bölümde Hz. Peygamber'in içtihadının mahiyet ve meşruiyeti irdelenmiş, usulcülerin konuyla alakalı tartışmalarına yer verilmiştir. Ayrıca ilgili deliller irdelenerek Hz. Peygamber'in içtihadının meşruiyeti, sınırları ve tasarruflarının tasnifindeki temel rolü ortaya konmuştur.

Üçüncü bölümde ise bağlayıcılık açısından Hz. Peygamber'in tebliğ, fetva, kazâ, imamet tasarrufları ele alınmış ve İslam hukukçularının konuyla ilgili görüşleri tespit edilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in tasarrufları, hukuk kaynağı olma ve hukukî değer taşıma anlamında da değerlendirilmiştir.

Sonuç kısmında ise konu genel olarak değerlendirilmekte, tespitler ve elde edilen sonuçlar zikredilmektedir. Ekler kısmında da İslam âlimlerinin sünnet ve Hz. Peygamber'in tasarruflarıyla ilgili tasnif tabloları bulunmaktadır. Eserin kaynakçası ise çok zengin tutulmuştur.

Kitabın başlığı ile içeriği uyum içerisinde, konunun tasnif edilişi, kaynak kullanımı, argümanların belirli bir düzen içinde ele alınması, kavramsal izahlar gibi farklı açılardan güçlü ve iyi bir çalışma ortaya koyulmuştur. Teknik açıdan çalışmaya bakıldığında, alana ait tarama gayet başarılı yapılmış, ele alınan konu ile ilgili yeterli düzeyde bilgi elde edilmiştir. Ayrıca eserin dili yalın ve anlaşılır, üslubu sade, akıcı ve akademik olup okuyucuyu yormamaktadır. Çalışmada yazım ve noktalama açısından kayda değer bir yanlış bulunmaması ayrıca eserin ciddiyetine bir katkı sunmaktadır. Bu yönüyle kitap, ciddi bir emeğin ürünü olup, ilahiyat alanında çalışma yapan akademisyenler ve alana ilgi duyan okurlar için önemli bir kaynak ve kolaylıkla istifade edilecek bir eser olmuştur. Yazarı bu güzel emeğinden dolayı tebrik ediyor, bundan sonraki çalışmalarında başarılar diliyorum.

Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi Yayın İlkeleri

1. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip özgün makale, derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı çalışmaları yayımlayarak ilahiyat alanında ulusal ve uluslararası bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. Dergimizde Türkçe ve İngilizce dillerinde sosyal bilimler alanlarında özgün makalelerle birlikte derleme makale, yayım değerlendirmesi ve bilimsel toplantı tanıtımları yayımlanmaktadır.

2. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, yılda iki kez (15 Mart – 15 Eylül) yayınlanan hakemli bir dergidir. Mart sayısı için makale gönderim son tarihi 15 Şubat, Eylül sayısı için 15 Ağustos olarak belirlenmiştir. Belirtilen tarihlerden sonra gönderilen çalışmalar, bir sonraki sayı için değerlendirmeye alınır. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda son gönderim tarihinden itibaren en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.

3. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi'nin yayın dili Türkçedir. Ayrıca İngilizce bilimsel çalışmalar da yayınlanır. Diğer dillerdeki çalışmalara Yayın Kurulu karar verir. Makaleler, Türkçe olarak öz (en az 120 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram)'dan oluşmalı, ayrıca İngilizce başlık, İngilizce abstract (en az 120 kelime), keywords (en az 5 kavram)'tan oluşmalıdır. Makale APA atıf sistemine göre hazırlanan kaynakça içermelidir.

4. Dergide yayınlanacak makaleler, öncelikle kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılarak hazırlanmış özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Ayrıca bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, kitap ve sempozyum tanıtım, eleştiri ve değerlendirmeleri de kabul edilir. Çeviri eserlerin yayınlanması için eseri yayınlayan kurumdan izin belgesinin ibrazı mecburidir.

5. Dergiye gönderilen çalışmalar, başka yerde yayınlanmış ya da yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır. Bu durumdan kaynaklanacak sorunlarla ilişkili hukuki sorumluluk, yazara aittir.

6. Tebliğden üretilen makalelerin işleme alınabilmesi için yazarın “Çalışmam, yayınlanmamıştır veya yayınlanmayacaktır.” şeklinde ıslak imzalı taahhütname doldurarak sisteme yüklemesi gereklidir. Duplication / Tekrar Yayın / Bilimsel Yanıltma / Çoklu Yayın, suçtur. TÜBİTAK Yayın Etik Kurulu’na göre duplikasyon, aynı araştırma sonuçlarını birden fazla dergiye yayım için göndermek veya yayınlamaktır. Bir makale önceden değerlendirilmiş ve yayınlanmışsa bunun dışındaki yayınlar duplikasyon sayılır.

7. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.

8. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

9. Yayınlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazar(lar)ına aittir.

10. Yayınlanan çalışma, daha önce sunulan bir tebliğ ise veya yazı tezden üretilmişse çalışmada bu durum mutlaka belirtilmelidir.

11. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi’ne aittir.

12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Mevzu / Sosyal Bilimler Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

13. Üniversiteler Yayın Yönetmeliğinin 6. maddesi uyarınca yazıların, dil, üslup ve içerik yönünden ilmî ve hukukî her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir. Açıklanan görüşler, Mevzu / Sosyal Bilimler Dergisi Yayın Kurulunu herhangi bir şekilde bağlamaz.

14. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında APA atıf sisteminin kullanılmasını şart koşturmaktadır.

15. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi’nde yayımlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğü’ne devredilmiş sayılır.

16. Mevzu – Sosyal Bilimler Dergisi’nde yayınlanan makaleler iThenticate intihal tespit programıyla taranmaktadır.

17. Yayınlanmasına karar verilen makaleler için yazarlar tarafından ORCID numarası alınması gerekmektedir. (<https://orcid.org>)

Makale yazım kuralları için bakınız:

<https://dergipark.org.tr/mevzu/writing-rules>

Mevzu – Journal of Social Sciences Publication Principles

1. Mevzu – Journal of Social Sciences aims to contribute to accumulation of knowledge in the fields of theology and social sciences by publishing the studies that have the scientific qualifications both in national and international levels.

2. Mevzu – Journal of Social Sciences is a refereed journal which is published twice a year (March – September). Deadline to send articles for the March issue is 15th of February, and for the September issue the deadline is 15th of August. Studies sent after these dates are assessed for the next issue. Whether the articles sent to the journal are going to be published or not is decided in three months at the latest beginning from the deadlines, and then the owner of the study is informed.

3. The publication language of the Mevzu – Journal of Social Sciences is Turkish. Likewise, scientific studies in English are published, too. Studies in other languages are decided by the editorial board. Articles have to consist of an abstract in Turkish (at least 120 words), key words (at least five concepts), also of an English title, English abstract (at least 120 words), keywords (at least five concepts). The articles have to include a bibliography that is prepared in the APA style.

4. Articles to be published in the journal must be authentic and academic studies that are prepared with the research methods appropriate to their fields. Moreover; translations, book and symposium introductions, critiques and assessments that have the quality of a contribution to the scientific field are accepted, as well. For the publication of translation studies, the receipt of permission from the institution which published the study previously has to be presented.

5. The studies sent to the journal, should not be previously published in other journals or sent to be published in other journals. The author takes the legal responsibility related to the problems that may rise from this.

6. At most one study of an author (copyright or translation) can be published in an issue.

7. No copyright fee is paid to the author for the published articles. There is also no charge from the author.

10. All publication rights of the articles accepted to be published belongs to Mevzu.

11. Mevzu - Journal of Social Sciences Editorial Board has the decision making authority about the cases that are not mentioned here.

12. In accordance with the 6th article of the Universities Publication Guideline, authors have all kind of scientific and legal responsibilities in terms of the language, style and content of their articles.

13. Mevzu - Journal of Social Sciences sets the condition that for the writing of references and bibliography Chicago style be used.

14. The copyrights of the articles that are accepted to be published in Mevzu - Journal of Social Sciences are considered to be transferred to the journal's editorial board.

15. The articles published in Mevzu - Journal of Social Sciences are scanned via iThenticate plagiarism detection program.

16. For the articles that are decided to be published, ORCID numbers are needed to be taken by the authors. (<https://orcid.org>)

Article writing rules see: <http://dergipark.gov.tr/mevzu/writingrules>