

ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



Cilt / Volume 8
Sayı / Issue 2
Dönem / Season Eylül / September 2021
ISSN 2147-8171

ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF ESKİŞEHİR OSMANGAZI UNIVERSITY
FACULTY OF THEOLOGY

ESOGUİFD

Cilt / Volume 8 ▶ Sayı / Issue 2
Dönem / Season Eylül / September 2021
ISSN 2147-8171

Sayfa Tasarımı

İshak TEKİN

Kapak Tasarımı

Doç Dr. Şirin ŐENGEL

Basım Yeri

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi

Baskı Tarihi

23 Eylül 2021

İletişim

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Meşelik Kampüsü 26480 Odunpazarı
Eskişehir / Türkiye
Telefon: (0.222) 217 57 57
Faks: (0.222) 217 57 58
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

ESOGUİFD

ISSN 2147-8171

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

Cilt / Volume: 8 ▶ Sayı / Issue: 2

Yayıncı / Publisher	Yazı İşleri Müdürü / Resp. Mang.
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Dekan / Dean) Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / Owner on behalf of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology	Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL (Dekan Yardımcısı/ Vice Dean) Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
Editör / Editor	Editör Yardımcısı / Editorial Asst.
Dr. Öğr. Üyesi İshak TEKİN ishaktekin05@gmail.com	Arş. Gör. Barış ÇAKAN bcakan73@gmail.com

Yayına Hazırlık ve Son Okuma

Arş. Gör. Barış ÇAKAN bcakan73@gmail.com	Arş. Gör. Aynur KURT aynurpalabiyik@gmail.com
Arş. Gör. Kevser AY kevser_26_00@hotmail.com	Arş. Gör. Esmâ TÜRKMEN esmatrkmn.76@hotmail.com
Basım ve Yayın Tarihi / Date of Publication	Basım Yeri / Place of Publication
23 Eylül / September 2021	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Meşelik Kampüsü, 26480
Odunpazarı, Eskişehir / Türkiye
Telefon: 0 (222) 217 57 57 Faks: 0 (222) 217 57 58
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Alan Editörleri / Section Editors

Temel İslam Bil. / Islamic Sciences

Doç. Dr. Sezai ENGİN sezaiengin52@hotmail.com 0000-0002-3716-483X	Dr. Öğr. Üyesi Abdylkader DURGUTİ abdulkaderdurguti@gmail.com 0000-0002-6003-5841
Dr. Öğr. Üyesi Yunus ARAZ yaraz@ogu.edu.tr 0000-0003-1582-3176	Arş. Gör. Kevser AY kevser_26_00@hotmail.com 0000-0002-7333-0698

Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Theology

Doç. Dr. Kamil SARITAŞ saritaskamil@hotmail.com 0000-0003-4420-3881	Arş. Gör. Esmâ TÜRKMEN esmatrkmn.76@hotmail.com 0000-0003-3805-8112
---	---

İslam Tarihi ve Sanatları / Islamic History and Arts

Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL adiguzela63@gmail.com 0000-0002-4818-4051	Arş. Gör. Barış ÇAKAN bcakan73@gmail.com 0000-0003-4768-2689
--	--

Türkçe Edit./Turkish Language Edit.

Öğr. Gör. Nehri AYDİNÇE nehri.aydince@gmail.com 0000-0002-5849-9874	Arş. Gör. Aynur KURT aynurpalabiyik@gmail.com 0000-0002-7358-0312
---	---

İngilizce Editörleri / English Language Editors

Arş. Gör. Kübra YILDIZ kubrasitare@hotmail.com 0000-0002-6828-2214
--

Arapça Editörü/Arabic Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf KARATAŞ ysfkrta@hotmail.com 0000-0003-3075-8755
--

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. İbrahim MARAŞ Ankara University, Turkey ibrahimmaras@gmail.com	Prof. Dr. Yaşar SARIKAYA Giessen J. Liebig University, Germany Yasar.Sarikaya@islamtheologie.uni-giessen.de
Asst. Prof. Dr. Filip JAKUBOWSKI, Adam Mickiewicz University, Poznań, Poland fj622@amu.edu.pl	Assoc. Prof. Dr. Mesut KAYA Necmettin Erbakan University, Turkey mesudkaya@hotmail.com
Assoc. Prof. Dr. Mutlu GÜL Bursa Uludağ University, Turkey mutlugulx@hotmail.com	Assoc. Prof. Dr. Cem ERDEM Adam Mickiewicz Üniversitesi cemerdem@gmail.com
Asst. Prof. Dr. Erşahin Ahmet AYHÜN Eskişehir Osmangazi University, Turkey eayhun@gmail.com	Asst. Prof. Dr. Tarık DURAN University of Belgrade, Serbia trkdrnr@hotmail.com
Assoc. Prof. Dr. Bellil ABDELKARIM Chadli Bin Jadid University, Al-Tarf, Algeria bellkar23@yahoo.com	Asst. Prof. Dr. Ahmet ÇAKMAK Atatürk University, Turkey ahmetcakmak@atauni.edu.tr

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. H. Hüseyin ADALIOĞLU Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR Amasya Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN Selçuk Üniversitesi	Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Osman AYDINLI Ankara Üniversitesi	Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. Celal TÜRER Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK Sakarya Üniversitesi	Prof. Dr. Abdüllatif TÜZER Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Orhan ÇEKER Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. Ferit USLU Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Ali ÇELİK Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Doç. Dr. Şenol KORKUT Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA İstanbul Üniversitesi	Doç. Dr. M. Naci KULA Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ Ankara Üniversitesi	Doç. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Doç. Dr. Adil ŞEN Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail GÜLER Uludağ Üniversitesi	Doç. Dr. Fatih TOK Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Zekeriyya GÜLER İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi	Doç. Dr. Zikri YAVUZ Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Dursun HAZER Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Doç. Dr. Mustafa ÖZTOPRAK Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mefail HIZLI Uludağ Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi S. Mehmet UĞUR Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ Uludağ Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Şerefettin ADSOY Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ Uludağ Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÖZKAN Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet MAKSUDOĞLU Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi İsmail METİN Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ Ankara Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Günnur AYDOĞDU Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Journal of Eskişehir Osmangazi University
Fakültesi Dergisi Faculty Of Theology
ESOGUİFD

ISSN 2147-8171

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

Yayın İlkeleri ve

Makale Değerlendirme Süreci

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
tarafından yayımlanır.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
yılda iki kez yayımlanan
(15 Mart- 15 Eylül) uluslararası hakemli
bir dergidir.

Osmangazi İlahiyat Dergisi; araştırma makalesi, çeviri,
kitap değerlendirmesi, sempozyum değerlendirmesi ve
doktora tez özeti türündeki akademik çalışmaları
kabul eder.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve
Beşeri Bilimler alanlarında gerçekleştirilen akademik
çalışmaları yayımlar.
Online dergi açık erişimdir.

Dizinlenme Bilgileri

EBSCO

Index Copernicus Master List

ULAKBİM-TR DİZİN

(Turkish National Database)

DOAJ (Directory Open Access Journal)

MIAR (Inform. Matrix for the Analysis of Journals)

BASE: Bielefeld Academic Search Engine

The Publication Principles

and Rewiew Process

*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of
Theology* is published by Eskişehir Osmangazi
University Faculty of Theology.

*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of
Theology* is an international peer-reviewed academic
journal issued twice a year (15 March - 15 September).

*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of
Theology* accepts academics studies such as research
article, translation, book review, symposium review
and doctoral thesis summary.

*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of
Theology* publishes academic studies about Religion,
Philosophy, History as priority in the field of Social
Sciences and Humanities.

Electronic version of *Journal* is an Open Access.

Abstracting and Indexing Services

Indexing Start: 10.12.2020

Accepted: 28.10.2020

Accepted: 21.08.2020

Indexing Start: since 15 March 2019

Indexing Start: 01.07.2019

Indexing Start: 03.09.2019

Indexing Start: 01.07.2019

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt / Volume 8 ◀ Sayı / Issue 2 ▶ Dönem / Season Eylül / September 2021
ISSN 2147-8171

İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Memlûkler Dönemi Tarih Yazımına Bir Örnek: Ebû Zer Sibt İbnü'l-Acemî (ö. 884/1480) ve Künûzü'z-Zehab fî Târîhi Haleb Adlı Eseri**
An Example of Historiography in The Mamluk Period: Abu Zar Sibt Ibn al-Acami (ö. 884/1480) and His Book's Kunuz az-Zahab fi Tarikh Haleb
Esra ATMACA12-35
- Kur'ân'ın İstinsah Heyetinde Bulunan Saîd b. el-Âs Kimdir?**
Who is Saîd b. al-As in the commission for the reproduction of the Holy Quran?
Hasan YERKAZAN.....38-65
- Memî Cân Saruhânî'nin (ö.1008/ 1599-1600) Lübbü'l-Usûl fî Ma'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl Adlı Eserinde Şerîat-Tarîkat-Hakîkat Kavramları**
The Concepts of Sharia-Sect-Truth in The Work of Lübbü'l-Usûl fî Mâ'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl of Memî Cân Saruhânî (d.1008/1599-1600)
Sevim ARSLAN68-92
- Hanefî Mezhebine Göre Talakın Gizlenmesi Durumunda İddetin Başlangıcı: Meşâyih Fetvasının Müftâ Bih Hale Geliş Süreci**
Beginning of İdda (The Waiting Period After Divorce) in Case of Hiding Divorce According to Hanafî Sect: Process of Returning of the Mashâyikh's Fatwa to "Mufta Bih"
Mustafa ATEŞ 94-110
- Mısırlı Kârîlerin Mücevved Tilâvetlerinin Metro-Ritmik Karakteri**
The Metro-Rhythmic Character of Mujawwad Recitations of the Egyptian Reciters

Muhammed Recai ÇİFTÇİ	112-132
Mu'tezile'nin mucize anlayışı ve Nazzâm'ın Sarfe Teorisi Bağlamında Genel Bir Değerlendirme <i>A General Evaluation in the Context of Mu'tazila's Understanding of Miracles and Nazzam's Theory of Sarfe</i>	
Dr. Mikail İPEK	134-155
Hucurât Sûresinin 6. Âyeti Bağlamında Sosyal Medyadaki Gerçekdışı Haberler <i>Unreal News on Social Media in the Context of Verse 6 of Surah Hujurat</i>	
İbrahim YILDIZ	158-182
Büveyhîler'le Bahreyn Karmatîleri Arasındaki Siyasi İlişkiler ve Bunun Irak İle Yakın Çevresindeki Yansımaları <i>Political Relations Between the Buwayhids and the Qarmatians of Bahrain, and Its Reflections on Iraq and Its Close Environs</i>	
Hanoğlan HACIYEV - Reşat Ahmet AĞAOĞLU	184-208
Cinsiyetin Dini Başa Çıkma Üzerindeki Etkisi: Meta – Analiz <i>The Effect of Gender on Religious Coping: Meta-Analysis</i>	
Soner ERCAN - M. Naci KULA	210-228
Lise Öğrencilerinde Din Dışı Yönelim: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması <i>Non Religious Orientation Among High School Students: A Scale Development Study</i>	
Sibel KANDEMİR	230-256
Millî Eğitim Bakanlığına Bağlı Kurum Yöneticilerinin İlahiyat Fakültesi Mezunlarından Beklentileri: Erzincan İli Örneği <i>Expectations of Institutional Administrators Working in the Ministry of National Education from the Graduates of the Faculty of Theology: The Sample of Erzincan</i>	
M. Zeki GÖKSU - Hülya GÜVEN	258-283
Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin Hadis Rivayetindeki Yeri ve Önemi <i>Fudayl b. Mohammed al-Malatî His Stature and Importance in the Hadith Narration</i>	
Musab HAMOD	286-306
Kıraat Estetiği Bakımından Kur'an Tilâveti <i>The Chanting in Regarding Aesthetics of Quran's Recitation</i>	
İrfan ÇAKICI	308-331

Bakara Sûresinin 178. Âyetinin Tefsirlerdeki Yansımaları Üzerine <i>On the Reflections of the 178th Verse of the Baqarah Surah in Tafsirs</i> Zeynel Abidin AYDIN.....	334-352
Sosyal Bir Hastalık ve Gayrimeşru Bir Evlilik: “Nikâhu'l-Makt” <i>A Social Illness And An Illegal Marriage: “Nikâh al Makt”</i> Mustafa Harun KIYLIK.....	354-376
Zemahşerî'nin el-Minhac fî Usûli'd-Din Adlı Eseri ve Beyan Üslubu <i>Zamakhshari's Work titled al-Minhac fî Usûli'd-Din and his Statement Style</i> Hüseyin AVCI	378-396

Ek / Appendix

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology The Publication Principles and Review Process</i>	397-404
---	---------

Memlûkler Dönemi Tarih Yazımına Bir Örnek: Ebû Zer Sibt İbnü'l-Acemî (ö. 884/1480) ve Künûzü'z-Zeheb fî Târîhi Haleb Adlı Eseri

An Example of Historiography in The Mamluk Period: Abu Zar Sibt Ibn al-Acami (ö. 884/1480) and His Book's Kunuz az-Zahab fi Tarikh Haleb

Dr. Öğr. Üyesi Esra ATMACA

Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı
Asst. Prof., Sakarya Uni., Faculty of Divinity, Department of Islamic History and Arts, Sakarya, Turkey.
esraatmaca@sakarya.edu.tr

 0000-0002-5093-3621

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

06 Ocak / January 2021

31 May / May 2021

23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Atmaca, Esra. "Memlûkler Dönemi Tarih Yazımına Bir Örnek: Ebû Zer Sibt İbnü'l-Acemî (ö. 884/1480) ve Künûzü'z-Zeheb fî Târîhi Haleb Adlı Eseri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 12-35.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.855535>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Memlûkler Dönemi Tarih Yazımına Bir Örnek: Ebû Zer Sibt İbnü'l-Acemî (ö. 884/1480) ve *Künûzü'z-Zeheb fî Târîhi Haleb* Adlı Eseri

Öz ► Memlûkler dönemi ilmî çalışmaların zirve yaptığı bir dönemdir. Bu çalışmaların daha yoğun olduğu devletin merkezi Kahire'nin yanı sıra Suriye bölgesinde Dımaşk ve Halep'te de önemli ilim adamları yetişmiştir. Onlardan biri de Ebû Zer Sibt İbnü'l-Acemî el-Halebî'dir. Ebû Zer, devrinin pek çok büyük âliminden ders almış ve yaşadığı dönemde ulemânın önde gelenleri arasında yer almıştır. Ebû Zer'in kaleme almış olduğu eserlerin büyük kısmı kayıp olmasına rağmen *Künûzü'z-zeheb fî târîhi Haleb* adlı eseri kısmen de olsa günümüze ulaşmıştır. Bu makalede öncelikle Ebû Zer'in hayatı ve eserleri, sonra da *Künûzü'z-zeheb* adlı eseri tarihçiliği ve muhtevâsı açısından incelenmektedir. Birinci cildi hitat, ikinci cildi havâdis ve vefeyât ağırlıklı olan, Memlûk tarih yazıcılığında önemli unsurlardan nukât, evâil, el-'acâib ve'l-garâib gibi unsurların hepsini yoğun bir şekilde görmenin mümkün olduğu bu eser, genel hatlarıyla önceki tarihçiler örnek alınmış olsa da bazı yönleriyle Memlûkler dönemi öncü tarihçileri ve Halep tarihçilerinin eserlerinden ayrılmaktadır. Müellifinin kendi dönemine dair verdiği bilgilerin şahsî gözlemlerine dayanması hasebiyle bilhassa önemli olan bu eser, hem Memlûkler dönemi Halep'inin siyasî, idarî, sosyal ve kültürel durumu hem de Ortaçağ tarih araştırmaları için kıymetlidir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Ortaçağ, Memlûkler, Halep, Ebû Zer Sibt İbnü'l-Acemî, *Künûzü'z-Zeheb*.

An Example of Historiography in The Mamluk Period: Abu Zar Sibt Ibn al-Acami (ö. 884/1480) and His Book's Kunuz az-Zahab fi Tarikh Haleb

Abstract ► Mamluk period is a period when scientific studies peaked. In addition to Cairo, the center of the state where these studies are more intense, important scientists have been trained in Damascus and Aleppo in the Syrian region. One of these is Abu Zar Sibt Ibn al-Acami al-Halebi. Abu Zar took lessons from many great scholars of his time and was among the prominent scholars during his lifetime. Although most of the works written by Abu Zar were lost, his work named *Kunuz az-zahab fi tarikh Haleb* has reached today, albeit partially. In this article, first of all, Abu Zar's life and works and then his work named *Kunuz az-zahab* are examined in terms of its history and content. Although the first volume is hetat, the second volume is predominantly events and deaths, it is possible to see all of the important elements such as nukât, avâil, al-'ajaib va'l-gharaib, which are important elements in Mamluk historiography, although it is taken as an example by previous historians in general terms. In some ways, it differs from the works of the Mamluk period pioneer historians and Aleppo historians. This work, which is especially important as the author's information about his period is based on his personal observations, is valuable both for the social and cultural situation of Aleppo during the Mamluk period and for medieval history studies.

Keywords: History of Islam, Medieval, Mamluks, Aleppo, Abu Zar Sibt Ibn al-Acami, *Kunuz az-Zahab*.

Giriş

Asırlardır tarihin yazımı ve öğrenilmesine olan ilgi hiç azalmamıştır. Ancak bu ilginin zirve yaptığı dönemler olmuştur. İşte bu dönemlerden biri de hiç şüphesiz Memlûkler dönemidir (648-923/1250-1517). Bağdat'ın Moğol istilâsına maruz kaldığı ve bu nedenle Bağdat'taki Abbâsî Hilâfeti'nin (750-1258) son bulduğu sıralarda Mısır'daki Eyyûbî (567-650/1171-1252) hâkimiyetine son vererek devletlerini kuran Memlûkler, başkent Kahire'ye diğer ülkelerden akın eden ulemâyı desteklemiş, bu sayede Memlûk Devleti hızlı bir şekilde İslâm medeniyetinin ilim merkezi haline gelmiştir. Kahire'den sonra Dımaşk ve Halep de âlimlere ev sahipliği yapmıştır. Memlûkler dönemi her alanda bugün halen başucu eseri olarak kullanılan kitapların telif edildiği bir dönemdir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kesîr (ö. 774/1373), İbn Haldûn (ö. 808/1406), İbn Hacer (ö. 852/1449) gibi meşhur simalar bu dönemde yetişmiştir. Memlûkler döneminde gelişen ilim dalları arasında tarihin yeri ise çok daha özeldir. Zira İslâm tarihinde ilk defa bir dönemde bu kadar çok sayıda tarih eseri kaleme alınmıştır.¹

Özel olarak Memlûkler dönemi tarihçiliğine dair ülkemizde yapılan ilk çalışma Samira Kortantamer'in makalesidir.² Onun, Memlûk tarihçiliğinde bir üslûp üzerine kaleme aldığı makale de bu anlamda önemlidir.³ Bunun dışında İsmail Yiğit,⁴ Altan Çetin,⁵ Cengiz Tomar⁶ gibi tarihçilerin bu alana katkı sunan çok değerli çalışmaları bulunmaktadır. Kortantamer'den sonra Memlûk tarihçiliği hakkında özel olarak araştırmalar yapan Fatih Yahya Ayaz'ın çalışmaları ise bilhassa zikredilmelidir. Ayaz'ın, Memlûkler dönemi tarih, tabakât, vefeyât, terâcim gibi eserlerini genel olarak ele aldığı makalelerinin⁷ yanı sıra Aygül Düzenli ile birlikte hazırladıkları dönemin Hıristiyan

¹ Memlûk tarihçiliği hakkında detaylı bilgi için bk. Samira Kortantamer, "Memlûk Tarihçiliğine Genel Bir Bakış", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 1/1 (01 Haziran 1983), 31-35; Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020).

² Kortantamer, "Memlûk Tarihçiliğine Genel Bir Bakış".

³ Samira Kortantamer, "Memlûk Tarihçiliğinde Bir Üslup Unsuru el-'Acâib vel-Garâib", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 9/1 (01 Haziran 1994), 69-87.

⁴ İsmail Yiğit, "Memlûkler Dönemi (1250-1517) İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", *Türkler Ansiklopedisi* 5/ (2002), 748-756; İsmail Yiğit, *Memlûkler* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2008).

⁵ Altan Çetin, "Memlûkler Devleti Tarihi Kaynakları", *Ortaçağ Türk Tarihi Ana Kaynakları*, ed. Altan Çetin (İstanbul, 2014), 117-141.

⁶ Cengiz Tomar, "Tarih (Mısır, Suriye ve Filistin)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).

⁷ Fatih Yahya Ayaz, "Memlûkler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 1-38; A. mlf., "Memlûkler Dönemi (648-923/1250-1517) Tarih ve Tabakât Eserlerine Dair", *İslâm Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 147-179.

tarihçileri,⁸ Safedî özelinde siyer çalışmaları⁹ gibi özel konularda yaptığı araştırmalar ve yine bu konuyu bir bütün olarak işlediği kitabı¹⁰ ülkemizde Memlûk tarihi ve tarihçileri hakkında bilgi edinilebilecek ender çalışmalardandır.

Memlûkler dönemi tarih eserleri deyince akla gelen ilk isim şüphesiz Makrîzî'dir (ö. 845/1442). O, Mısır tarih ekolünün kurucusu kabul edilir. Makrîzî ve onun gibi Mısır'da yaşayan tarihçiler dışında Dimaşk'ta veya Halep'te yaşayan, tarih alanında mühim eserler telif eden âlimler de vardır. Mesela meşhur İbn Kesîr (ö. 774/1373) Dimaşklı, İbnü'l-Verdî (ö. 749/1349) ve İbn Habîb el-Halebî (ö. 779/1377) ise Halepli tarihçilerdir. Memlûkler döneminde kaleme alınan tarih eserleri muhteva açısından tarihçinin yaşadığı şehre göre değişiklik arz etmektedir. Devletin merkezi Mısır'da yaşayan tarihçiler havâdise ağırlık verirken Şamlı tarihçiler eserlerinde vefeyâta daha fazla yer vermişlerdir.¹¹ Ebû Zer'den bir asır önce yaşamış olan Halepli tarihçi İbn Habîb el-Halebî ise eserlerinde vefeyât kısmı daha hacimli olmakla birlikte kronolojik olarak havâdis ve vefeyâtı ele almıştır.¹² Halep'te yetişmiş tarihçilerden bir diğeri olan Ebû Zer Sibt İbnü'l-Acemî'nin *Künûzü'z-zehab fi târihi Haleb* adlı eseri yalnızca kronolojik olarak havâdis ve vefeyâtı ele almamakta eserin ilk kısmı hitat türünün güzel bir örneğini sunmaktadır. Dolayısıyla Ebû Zer'in eseri, Memlûkler ve komşu devletler hakkında naklettiği ve bizzat müşahede ettiği olayları aktarması, Halep hakkında oldukça detaylı bilgiler vermesi ve İbn Şeddâd'dan (ö. 684/1285) sonra Halep'teki mekânları her yönüyle ele alması nedeniyle değerli bir çalışmadır. Anlaşılır bir dilinin olması da eserden istifadeyi kolaylaştırmaktadır.

Memlûkler dönemi tarih yazımında Arap tarihçiliğinde çok nadir görülen nukât, nevâdir ve el-'acâib ve'l-garâib unsuru oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu dönemde çok geniş bir okuyucu kitlesi vardı ve dolayısıyla çok sayıda tarih eseri kaleme alınıyordu. Bu eserlerin daha fazla kişi tarafından tercih edilmesi için de okuyucunun beklentilerini karşılması gerekiyordu. Neticede tarihî bilginin yanında okuyanların ilgisini çekecek söz konusu unsurlar bu dönemin tarih kitaplarının belirgin özellikleri haline gelmişlerdir. Bu yönüyle Memlûk tarih eserleri günümüz gazetelerine

⁸ Aygül Düzenli - Fatih Yahya Ayaz, "Memlûkler Dönemi Hıristiyan Tarihçileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2017), 85-102.

⁹ Fatih Yahya Ayaz, "Memlûkler Döneminde (648-923/1250-1517) Siyer Çalışmaları Safedî'nin (ö. 764/1363) el-Vâfi Adlı Eserinde Hz. Peygamber'in Hayatı", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 11-34.

¹⁰ Ayaz, *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler*.

¹¹ Ayaz, *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler*, 206-207.

¹² Ebû Muhammed Bedrüddîn el-Hasen b. Ömer b. el-Hasen ed-Dimaşkî el-Halebî İbn Habîb, *Tezkiretü'n-nebih fi eyyâmî'l-Mansûr ve benîh*, thk. Muhammed Muhammed Emîn (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986); Ebû Muhammed Bedrüddîn el-Hasen b. Ömer b. el-Hasen ed-Dimaşkî el-Halebî İbn Habîb, *Dürretü'l-eslâk fi devleti'l-Etrâk* (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2014); Ayaz, *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler*, 206-207.

benzetilmiştir. Çünkü Memlûk toplumu bir tarih kitabı okurken hem haber edinmek, hem de eğlenmek istemiştir. Sonuç itibarıyla onların bu talepleri Memlûkler dönemi tarih eserlerinde kendini göstermiştir. Tarih kitaplarındaki el-'acâib ve'l-garâibler genel hatlarıyla doğadaki, insanlar ve hayvanlardaki garip hadiseler, gaybî bilgi, ilginç karşılaştırma ve tesadüfler, bazı harf ve sayıların anlamları, kaderin cilvesi gibi konulardır.¹³ Bu makalede Ebû Zer'in eseri bu yönüyle de incelenmektedir.

Bu makalede öncelikle Ebû Zer Sıbt İbnü'l-Acemî el-Halebî'nin hayatı ve eserleri ele alınmış, daha sonra *Künûzü'z-zeheb fî târîhi Haleb* adlı kitabı detaylı bir incelemeye tabi tutulmuştur. Bu aşamada önce eserin genel özellikleri ortaya konulmuş, sonra da muhtevası uygun başlıklar altında incelenmiştir. Bu çalışmanın amacı Memlûk Devleti'nin son asrında kaleme alınan bir tarih eserinin özelliklerini ortaya koymak ve bu dönemle ilgili çalışacak araştırmacılara ele alınan eserin sunacağı katkı konusunda bir fikir vermektir.

1. Ebû Zer Sıbt İbnü'l-Acemî el-Halebî'nin Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Tam adı Ahmed b. İbrahim b. Muhammed b. Halîl et-Trablusî el-Halebî eş-Şâfiî olup "Sıbt İbnü'l-Acemî" diye meşhur olan Ebû Zer, 9 Safer 818 (20 Nisan 1415) tarihinde Halep'te dünyaya gelmiş,¹⁴ hayatının büyük çoğunluğunu burada geçirmiştir. Kendisinden önce babası Ebü'l-Vefâ (ö. 841/1438),¹⁵ anne tarafından dedesi Ömer b. Muvaffak İbnü'l-Acemî'ye nisbetle "Sıbt İbnü'l-Acemî" diye meşhur olmuştur. Ebû Zer, Memlûkler dönemi boyunca ilimle meşgul olmuş ulemâ bir aileden gelmektedir. Geniş ailesi içerisinde ikisi kadın olmak üzere çoğunluğu hadis ile meşgul olmuş yirmi dokuz âlim tespit edilmiştir. Dedesi Ömer b. Muhammed'in çocuk ve torunları bunlar arasında çoğunluğu teşkil etmektedir.¹⁶ Hac için yola çıktığında (837/1434¹⁷) bir süre Dımaşk'ta bulunmuştur. Babasından, asrının hocalarından dersler almış, fıkıh, hadis, tarih, edebiyat gibi ilimlerle meşgul olmuş, manzum ve mensur birçok eser telif etmiştir. O, Halepli ulemâ dışında İbn Hacer gibi Halep'e gelen ve Dımaşk'tayken görüştüğü hocalardan da ders almıştır. Ebû Zer, babasından sonra en önemli

¹³ Kortantamer, "el-'Acâib ve'l-Garâib", 70-71.

¹⁴ Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahman Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'* (Beirut: Dâru'l-Cîl, 1992), 1/198; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *Nazmü'l-'ikyân fi a'yâni'l-a'yân* (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 30.

¹⁵ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/138; İbrahim Hatiboğlu, "Sıbt İbnü'l-Acemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

¹⁶ Bu makalede İbnü'l-Acemî ailesinin tüm bireylerinin zikredilmesi maksadı aşacağından detaylı bilgi için bk. Esra Atmaca, *Halep'te İlmî Hayat Memlûkler Döneminde (1250-1517)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 215-221.

¹⁷ Sıbt İbnü'l-Acemî Muvaffakuddîn Ahmed b. İbrahim Ebû Zer, *Künûzü'z-zeheb fî târîhi Haleb*, thk. Şevki Şa's - Fâlih Bekkûr (Haleb: Dâru'l-Kalemi'l-'Arabî, 1996), 2/172.

hocası olan İbn Hatîb en-Nâsiriyye'nin (ö. 843/1440)¹⁸kendisi için baba gibi olduğunu söylemektedir.¹⁹

Ebû Zer, ilk eğitimini babası Sibt İbnü'l-Acemî'den (ö. 841/1438) almış,²⁰ İbn Hatîb en-Nâsiriyye (ö. 843/1440), Şemseddîn es-Selâmî (ö. 879/1474),²¹ Alâüddin İbn Mektum er-Rahbî'den (ö. 848/1444-45)²² fıkıh; İbnü'l-A'zâzî (ö. 876/1471),²³ Şemseddîn es-Selâmî (ö. 879/1474),²⁴ Şemseddîn el-Malatî (ö. ?), Kemâleddin Muhammed b. Nâsîh'den (ö.?)²⁵ Arapça; Sadaka'dan (ö.886/1481[?]) arûz öğrenmiş;²⁶ Necmeddîn İbn Fehd'den (ö. 885/1480), Halep'e geldiğinde İbn Hacer el-Askalânî'den (ö. 852/1449),²⁷ hac yolculuğu sırasında Dımaşk'tayken Âişe bint İbnü's-Şerâihî (ö. 842/1438),²⁸ Abdurrahman Yusuf b. Tahhân (ö.?),²⁹ Hafız İbn Nâsirüddîn (ö. 842/1438-39),³⁰ İbn Fahrüddin el-Mısrî'den (ö. 867/1463)³¹ hadis dinlemiş; Zeynüddîn el-Harzî (ö. 862/1458),³² İbn Sehlûl (ö. 852/1449),³³ Kemâleddin Muhammed b. Nâsîh (ö.?),³⁴ Muhammed el-Kütübî'den (ö. 852/1449) de icâzet almıştır.³⁵ Ayrıca Muhammed b. Ali (ö. 899/1493-94),³⁶ Ebü'l-Fazl İbnü's-Şihne (ö. 890/1485),³⁷ Dımaşk'taki Ali İbnü's-Sayrafî (ö. 844/1440-41),³⁸ Sirâcüddîn Ömer el-Hımsî el-Mahzûmî (ö. 861/1456-57),³⁹ Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr el-Hamevî (ö. 844/1440-41),⁴⁰ Sirâcüddîn Abdüllatif b.

¹⁸ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198.

¹⁹ Ebû Zer, *Künûz*, 2/144.

²⁰ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198.

²¹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198; 6/275-276.

²² Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198.

²³ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198; 3/18.

²⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198; 6/275-276.

²⁵ Ebû Abdullah Radyıyüddin Muhammed b. İbrahim b. Yusuf el-Halebî İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habeb fî târihi Haleb* (Dımaşk: Menşûratu Vizâretü's-Sekâfe, 1972), 1/15.

²⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198; 3/319.

²⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198.

²⁸ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12/73.

²⁹ Ebû Zer, *Künûz*, 2/183.

³⁰ Hayreddîn Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyi'n, 2002), 7/115.

³¹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198; 5/270.

³² Ebû Zer, *Künûz*, 2/158; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 6/71.

³³ İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habeb*, 1/785.

³⁴ İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habeb*, 1/15.

³⁵ Ebû Zer, *Künûz*, 2/213.

³⁶ İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habeb*, 2/401.

³⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, thk. Şerefettin Yaltkaya (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941), 2/1949.

³⁸ Ebû Zer, *Künûz*, 2/162.

³⁹ Ebû Zer, *Künûz*, 2/281.

⁴⁰ Ebû Zer, *Künûz*, 2/162.

Muhammed el-Hanbelî (ö. 847/1443-44)⁴¹ gibi isimleri de hocaları arasında zikretmiş ve Abdurrahman b. Ebû Bekr eş-Şâmî'den (ö. 856/1452) At'ânî Zâviyesi'nde hırka giymiştir.⁴²

Ebû Zer'den hadis dinleyen, ders ve icazet alan talebeleri arasında Kādilkudât İbnü's-Seyyid (ö. 895/1489'dan sonra), Halep Camii vâizi Şihâbüddîn Ahmed el-Hâdırî (ö. 923/1517-18), İbnü's-Süyûfî (ö. 925/1519), Yeşbekiyye Fakîhi İbrahim b. Ahmed el-Kürdî (ö. 933/1526-27), Mahmud b. Ahmed el-Kureşî (ö. 934/1527-28) gibi isimler vardır.⁴³

Ebû Zer, 882 (1477-78) yılında bir hastalık geçirmiş ve bu hastalığından iyileşmesine rağmen hafızasında zayıflık ve görme kaybı yaşamıştır. 884 (1479-80) yılına kadar bu sıkıntısı devam etmiş, sonra bu yıl gözleri yeniden görmeye başlamıştır. Ancak bu iyi hali çok sürmemiş⁴⁴ ve aynı yıl yani 884'te (1480) Halep'te vefat etmiştir.⁴⁵ Sehâvî, biyografisini verdiği Ebû Zer'i övmüş, onun saygıdeğer, mütevâzi, zâhid biri olduğunu ve ondan sonra onun gibi birinin olmadığını söylemiştir.⁴⁶

Ebû Zer vefat ettikten sonra babasının da medfûn bulunduğu kabristana defnedilmiştir. *Künûzü'z-Zehab*'i neşredenlerin aktardığına göre Halep'te Ebû Zer Camii diye bilinen bir yerin güneydoğusunda içerisinde sekiz mezarın olduğu bir mezarlık vardır. Mezarlıkta herhangi bir kitâbe vs. olmadığı için bunların Ebû Zer ve ailesine ait olduğu tahmin edilmekteydi. Sonra Ahmed Serdar adlı araştırmacı bu mekâna farklı bir yönden bakmış, medfûn olanların isimlerinin yazılı olduğu bir kitâbe bulmuştur. Aralarında Allâme Müerrih Muvaffakuddîn Ebû Zer Ahmed b. Burhânüddîn İbrahim b. Muhammed b. Halil Sıbt İbnü'l-Acemî el-Halebî eş-Şâfiî ismi de vardır.⁴⁷ Neticede bu mezarlığın Ebû Zer ve ailesine ait olduğu tahmini doğru çıkmıştır. Bu kitâbede müellifin sadece tarihçiliğine atıf yapılması dikkat çekicidir. Zira onun fıkıh, hadis ve edebiyat alanında daha fazla çalıştığı ifade edilmektedir.⁴⁸

1. 2. Eserleri

Ebû Zer Sıbt İbnü'l-Acemî'nin nazım ve nesir türünde yazılmış eserlerinin sayısı çok olmakla birlikte bunların büyük bir kısmı kayıptır. Bilinen eserleri şunlardır:

⁴¹ Ebû Zer, *Künûz*, 1/30. (Neşredenin girişi)

⁴² Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198; 4/62-63.

⁴³ Ebû Zer, *Künûz*, 1/30-32. (Neşredenin girişi)

⁴⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/200.

⁴⁵ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/200; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâri men zehab*, thk. Abdülkadir Arnâût - Mahmûd Arnâût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 9/508.

⁴⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/200.

⁴⁷ Ebû Zer, *Künûz*, 1/39. (Neşredenin girişi)

⁴⁸ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/199-200; Ali Öngül, "Ebû Zer el-Halebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

a. *Evfe'l-vâfiye fi şerhi'l-kâfiye*: İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) Arap nahvine dair muhtasar eseri üzerine yazılmıştır.⁴⁹

b. *et-Tavdîh li'l-evhâmi'l-vâkı'atü fi's-Sahîh* : Buhârî şerhidir.⁵⁰

c. *Mübhemâtü'l-Buhârî*: İbnü'l-Irakî'nin (ö. 826/1423) mübhemâta dair eseri üzerine yazılmıştır.⁵¹

d. *Şerhu'ş-Şifâ*: Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) eserinin şerhidir ve tamamlayamamıştır.⁵²

e. *el-Mesâbih*: Ferrâ el-Begavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbihü's-Sünne* adlı hadis eserinin şerhi olup tamamlayamamıştır.⁵³

f. *Sitrü'l-hâl fimâ kıl fi'l-hâl*⁵⁴

g. *Seyrü'l-cemâl fimâ yükâl fi'l-hâl*: Ömrünün sonlarında kaleme almıştır.⁵⁵

h. *'Arûsü'l-efrâh fi mâ yükâl fi'r-râh*⁵⁶

ı. *'İkdü'd-dürer ve'l-lâl fimâ yükâl fi's-selsel*⁵⁷

i. *et-Tevki' bi bâbi İbn Hatîb en-Nâsırıyye*⁵⁸

j. *Kurretü'l-ayn fi fedâili'ş-şeyhayn ve's-sahrayn ve's-sıbtayn*⁵⁹

k. *Künûzü'z-zeheb fi târihi Haleb*⁶⁰

l. *Mübhemâtü Müslim*⁶¹

⁴⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâi'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-'Arabî, 1951), 1/134.

⁵⁰ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/199; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/553; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/134.

⁵¹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1583-84; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/134.

⁵² Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/199; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1054.

⁵³ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/199.

⁵⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198.

⁵⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/134; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1012. Bu eser bir önceki eserle aynı olup adı farklı kaydedilmiş olabilir.

⁵⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1133; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/134.

⁵⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1151; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/134.

⁵⁸ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198.

⁵⁹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/199; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1325; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/134.

⁶⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/134.

⁶¹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/199; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1584.

m. *el-Hilâlû'l-müstenîr fi'l-fedâi'l-müstedîr*⁶²

n. *el-Hilâlû'l-müstenîr fi'l-'izârî'l-müstedîr*⁶³

o. *el-Bedru izâ istinâru fimâ kîl fi'l-'izâr*⁶⁴

ö. *el-Kevâkibi'l-mudîe*⁶⁵

2. *Künûzü'z-zeheb fi târîhi Haleb* Adlı Eseri

Ebû Zer'in eseri *Künûzü'z-zeheb fi târîhi Haleb* (Halep tarihi hakkında altından hazineler), İbnü'l-Adîm'in (ö. 660/1262) *Buğyetü't-taleb fi târîhi Haleb*⁶⁶ adlı eserine Ebû Zer'in hocası İbn Hatîb en-Nâsırıyye'nin zeyl olarak yazdığı *Dürrü'l-müntehâb fi târîhi Haleb'e*⁶⁷ zeyl olarak yazılmıştır. *Künûz'a* da daha sonra İbnü'l-Hanbelî (ö. 971/1563) *Dürrü'l-habebe fi târîhi a'yâni Haleb*⁶⁸ adlı bir zeyl yazmıştır.⁶⁹

Neşredenlerin aktardığına göre *Künûzü'z-zeheb*'in yalnızca iki nüshası günümüze ulaşmıştır. Bu nüshalarda ise eksiklikler ve yazma kusurları bulunmaktadır. Vatikan Kütüphanesi'nde bulunan nüshanın başı ve sonu eksiktir. 119 varaktan oluşan nüshanın 27. varakasinda bulunan bir notta dolay 1170 yılından sonra yazıldığı tahmin edilmektedir. Bu nüsha müellifin müsveddeleriyle başlamaktadır. Çünkü bu sayfalarda muhtemelen müellifin daha sonra tamamlamak üzere boş bıraktığı yerler bulunmaktadır. Mısır Dâru'l-Kütüb'teki nüshada ise takdim, tehir, tekrar gibi problemler vardır. Bu nüshanın hitat türündeki birinci cildi 221 sayfa, havâdis türündeki ikinci cildi ise 110 sayfadır. Bu eseri neşredenler Şevkî Şa's ve Fâlih Bekkûr'dur. Neşredenlerin ilaveleriyle birlikte birinci cildi 625, ikinci cildi 496 sayfa olarak yayımlanmıştır. Birinci cilt ilk kısımları eksik olduğu için beşinci bölümle başlamış, müellifin daha sonra ikmal etmek için boş bıraktığı yerlerin bazıları sonradan tamamlanmış, bazıları ise boş kalmıştır. Nâşirler, eseri aslına en uygun şekliyle yayımlamaya gayret ettiklerini belirtmişlerdir.⁷⁰ Eserin sonunda Halepli tarihçi Kâmil el-Gazzî'nin (ö. 1933) *Künûzü'z-zeheb*'in müsveddelerinden elde ettiğini iddia ettiği şiirler bulunmaktadır. Bu

⁶² Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/134.

⁶³ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 1/198.

⁶⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 1/198.

⁶⁵ Ebû Zer, *Künûz*, 1/14. (Neşredenin girişi)

⁶⁶ İbnü'l-Adîm'in bu eserinin bugün mevcut olan kısmı 10 cilttir. Neşirlerinde bu 12 cilde çıkmaktadır. Ebü'l-Kâsım Kemâleddîn Ömer b. Ahmed İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fi târîhi Haleb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.).

⁶⁷ İbn Hatîb en-Nâsırıyye bu eserde a'yânı alfabetik olarak tertip etmiştir. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 249. Bu eserin yanlışlıkla Ebü'l-Fazl İbnü's-Şihne'ye nispet edilen eser olduğu ifade edilmektedir. Ebü'l-Fazl Muhibbüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü's-Şihne, *ed-Dürrü'l-müntehâb fi târîhi memleketi Haleb* (Dımaşk: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1984).

⁶⁸ İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habebe*; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/249; Ali Sevim, "Buğyetü't-taleb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

⁶⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/249, 292; 2/1520.

⁷⁰ Ebû Zer, *Künûz*, 1/5-6, 40-46. (Neşredenin Girişi)

şiiirler Arap, Acem, Türk, Deylem, Kürt gibi milletler ve Hemedân, Basra, Bağdat, Halep, Hama, Hicaz gibi şehirler hakkında kaleme alınmışlardır.⁷¹ Ebû Zer'in edebiyatla yakından ilgili olduğu, nazım türünde eserler verdiği ve *Künûz*'da da buna dair pek çok örnek bulunduğuna göre bu şiiirlerin ona ait olması mümkündür. Neşredenler tarafından, *Künûz*'da adı geçen kaynaklar özel bir fihristte alfabetik olarak listelenmiştir. Buna göre *Künûz*'da 118 eserin adı geçmektedir.⁷² Bu, müellifin çok zengin bir kaynak grubundan istifade ettiğini göstermektedir.

Künûzü'z-zeheb'in ilk cildi genel olarak hitat, ikinci cildi ise havâdis ve vefeyâta dairdir. Memlûkler dönemi tarih yazımına mahsus özellikler, bu eserde görülmektedir. Nitekim Memlûk tarihçiliğinde gerek dil gerekse üslup bakımından bazı farklar göze çarpmaktadır. Bu dönemin tarih eserleri bugünkü gazetelerin fonksiyonunu üstlenmiş, döneminin insanları tarafından ilgiyle okunmuştur. Bu amaçla eserlere dikkat çekici anekdot vb. unsurlar eklenmiştir. Bu unsurlardan biri de el-'acâib ve'l-garâibdir.⁷³ Ebû Zer, bu eserinde el-'acâib ve'l-garâibe özel bir yer ayırmış olmasına rağmen sene be sene bilgi verdiği kısımda da bu kapsamda değerlendirilebilecek konulara değinmiştir.⁷⁴ Daha önceki tarih eserlerinde bulunsa da Memlûk tarih eserlerinde belirgin bir artış görülen "nukât"lar da bu eserde oldukça fazladır. Nukât, yani anekdotlar tarihî olaylar arasında serpiştirilmiş dikkat çekici bilgilerdir.⁷⁵ Ebû Zer, eserinde "latife", "hikâye" başlıkları altında dikkat çekici bazı bilgiler vermiştir. Buna örnek olarak Süleyman b. Abdülmelik'in (ö. 99/717) kabrinin açılmasından bahsettikten sonra latife başlığı altında onun yemek yemeyi seven biri olduğuna, oğullarının ona engel olmak istediğine dair bilgiler verilebilir.⁷⁶ Bazen de "'fâide" başlığıyla ilave bilgilere yer vermiştir. Ebû Zer, kendisinin de hayatta olduğu 825 (1421-22) vebasına dair bilgi verdikten sonra "fâide" başlığıyla İslam dünyasında beş büyük tâun olduğunu yazıp açıklama yapmaktadır.⁷⁷ Bundan sonra da "diğer fâide" başlığı ile İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) Mekke ve Medine'de asla tâun olmayacağına dair sözünü aktarmaktadır.⁷⁸

⁷¹ Ebû Zer, *Künûz*, 2/345.

⁷² Ebû Zer, *Künûz*, 2/463-466.

⁷³ Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Kortantamer, "el-'Acâib ve'l-Garâib".

⁷⁴ Ebû Zer, *Künûz*, 2/210.

⁷⁵ Kortantamer, "Memlûk Tarihçiliğine Genel Bir Bakış", 33.

⁷⁶ Ebû Zer, *Künûz*, 1/120-121.

⁷⁷ Ebû Zer, *Künûz*, 1/170.

⁷⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1992), 602; Ebû Zer, *Künûz*, 1/170.

3. *Künûzü'z-zeheb*'in Muhtevâsı

3.1. Birinci Cilt / Hıtat

Bir şehrin topoğrafyası, tarihî coğrafyası, ekonomik ve kültürel durumu, mahalleleri, bina ve tesisleri hakkında bilgi veren Arapça eserlerin ortak adı olarak tanımlanan *hitat* türü, şehir tarihleri ve tarihî-coğrafya kitaplarında ayrı bir bölüm halinde, diğer tarih eserlerinde yeri geldikçe ele alınırken müstakil olarak bu amaçla kaleme alınan eserler de vardır. Memlûkler döneminde *hitat* türü Mısırlı ulemânın ilgi gösterdiği bir edebî tür haline gelmiş ve Makrîzî bu türü zirveye ulaştırmıştır.⁷⁹ *Makrîzî'nin el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitât ve'l-âsâr* adında olup *Hitatü'l-Makrîziyye* diye meşhur olan eseri hem bu türün en ünlüsü olmuş hem de kendinden sonra yazılan bu alandaki eserlere kaynaklık etmiştir.⁸⁰

Ebû Zer'in *Künûz*'unun ilk cildi *hitat* ağırlıklıdır. Birinci cildin ilk dört bölümü kayıp olduğu için beşinci bölümden başlamaktadır. Buna göre beşinci bölümde aşka dair konular, altıncı bölümde detaylı bir şekilde yerleriyle birlikte tılsımlı olduğuna inanılan yapı, mekân ve eşyalar, yedinci bölümde Halep ve çevresinde defnedilmiş olan halifeler ve sultanlar, sekizinci bölümde Halep'te görülen acâib olaylar, dokuzuncu bölümde Haçlılar'la yaşanan bazı olaylar, onuncu bölümden itibaren de şehrin yapısı ve mekânları ele alınmıştır. Müellifin bu ciltte ilk bölümler hariç Makrîzî'nin *Hitât*'ını örnek aldığı görülmektedir.⁸¹ Ebû Zer'in aşk konusunu özel bir bölüm yapması edebiyata olan ilgisinden olmalıdır. Bu bölümde aşkından ölenlerin şehit olup olmadığına dair görüşlere değindikten sonra aşkı nedeniyle sıkıntı çeken kişilerden olaylar anlatılmaktadır. Bu bölüm oldukça hacimli, yirmi sayfadan fazladır. Olaylar arasında aşka dair, aşkın ihtiyârî mi ıztırârî mi olduğu gibi tartışmalara ve görüşlere yer vermektedir.⁸²

Haçlılar'la ilgili bölüm kronolojiktir. 245-516 (859-1123) yılları arasını kapsayan bu olayları Halep ve civarı merkezli olarak kaydetmiştir. İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) ve Ebû'l-Fidâ'nın (ö. 732/1331) eserleri bu bölümün önde gelen kaynaklarıdır.⁸³

Ebû Zer, cami, medrese, ribat, zaviye gibi yapıları tanıttığı bölümde önce Halep'te yapılan ilk mescid hakkında bilgi vermiş,⁸⁴ ardından İbn Şeddâd zamanında Cuma namazı kılınan camileri, daha

⁷⁹ İsmail Yiğit, "Hitat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/401.

⁸⁰ Mehmet İpşirli, "Hitatü'l-Makrîziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/402.

⁸¹ Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b Ali b Abdülkadir Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitât ve'l-âsâr*, thk. Muhammed Zeynühhüm - Medîha Şerkâvî (Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1998).

⁸² Ebû Zer, *Künûz*, 1/53 vd.

⁸³ Ebû Zer, *Künûz*, 1/178-204.

⁸⁴ Ebû Zer, *Künûz*, 1/206.

sonra İbn Şeddâd'dan sonra yenilenen camileri anlatmıştır. Bunların sayısı otuz sekizdir. Makalenin sınırlarını aştığı için isimleri metinden çıkarılmıştır.⁸⁵ Camileri tanıtırken bunların inşası hakkında sık sık şiirlere yer vermektedir. Bu bilgiler arasında da latîfeler, garâibler yer almıştır.⁸⁶ Bunlar arasında camiye namaza giderken yeni ayakkabılar giyen bir kişi ve o ayakkabıların başına gelenler bile bulunmaktadır.⁸⁷

Şehrin medreselerini mezheplere göre sınıflandırarak tanıtmadan önce mescid yapmanın fazileti, buna dair hadisler ve İslam'daki ilk medrese hakkında bilgiler vermiş sonra da yirmi beş adet Şâfiî,⁸⁸ yirmi altı adet de Hanefî medresesini tanıtmıştır.⁸⁹ Mâlikî ve Hanbelî medreseleri olarak da Emir Seyfeddin Ali b. Süleyman'ın inşa ettiği bir medreseden ve Câmîu'l-Kebîr'deki zaviyeden bahsetmektedir.⁹⁰ Bu medreselerin sadece mimarî özelliklerini vermemiş, bânilerinin hayatları, medresede okutulan dersler, vakfiyelerinde belirtilen şartlar, görev yapan müderrislere dair de kıymetli bilgiler sunmuştur. Mesela Asrûniyye Medresesi hakkında önce bânîsi Sultan Nureddin Mahmûd Zengî (ö. 569/1174) ve ilk müderrisi İbn Asrûn'u (ö. 585/1189), sonra da ayrı ayrı medresenin müderrislerini tanıtmıştır. Bu açıdan eser Halep ilmî hayatının öğrenilmesi için değerlidir. Onun bu konulara giriş yaparken hadislere yer vermesi muhaddis yönüyle de ilgilidir. Ebû Zer'in birçok hocadan hadis dinlediği ve bu alanda eserler kaleme aldığı daha önce zikredilmişti.

Medreselerden sonra dönemin ihtisas merkezleri olarak düşünülebilecek olan dâru'l-Kur'an ve dâru'l-hadisler,⁹¹ genellikle bir medresenin bünyesinde faaliyet gösteren on beş yetim mektebine,⁹² hankah (Halep'in içinde yirmi altı, dışında beş tane),⁹³ ribat ve tekke (üç tane),⁹⁴ zâviye (on yedi tane)⁹⁵ gibi mekânlara yer vermektedir. Tanıttığı bu yapı türlerinin sonuncusu ise türbederdir. Eserde çoğunluğu âlimlere ait olmak üzere yirmi dokuz türbeden,⁹⁶ son olarak da dört

⁸⁵ Ebû Zer, *Künûz*, 2/213-267.

⁸⁶ Ebû Zer, *Künûz*, 1/228-229.

⁸⁷ Ebû Zer, *Künûz*, 1/228-229.

⁸⁸ Ebû Zer, *Künûz*, 1/270-329.

⁸⁹ Ebû Zer, *Künûz*, 1/339-270. Ebû Zer'in eserinde yer verdiği 55 medresenin 44 tanesi Memlûk öncesi yani Zengî ve Eyyûbî dönemlerinde diğerleri ise Memlûkler döneminde inşa edilmişlerdir. Camilerdeki ders halkalarında da eğitim öğretim devam etmiştir. Halep'teki ilmî kurumlar için bk. Atmaca, *Halep'te İlmî Hayat Memlûkler Döneminde (1250-1517)*.

⁹⁰ Ebû Zer, *Künûz*, 1/371.

⁹¹ Ebû Zer, *Künûz*, 1/372-379.

⁹² Ebû Zer, *Künûz*, 1/440-444.

⁹³ Ebû Zer, *Künûz*, 1/384-403.

⁹⁴ Ebû Zer, *Künûz*, 1/426.

⁹⁵ Ebû Zer, *Künûz*, 1/406-425.

⁹⁶ Ebû Zer, *Künûz*, 1/427-439.

bîmâristandan⁹⁷ bahsetmektedir. Ebû Zer, müesseseler konusunda kendisinden iki asır önce yaşamış olan İbn Şeddâd'dan nakiller yapmıştır. İbn Şeddâd'dan sonra Halep'teki bu mekânlar hakkında en kapsamlı eser Ebû Zer'in bu eseridir.⁹⁸

Halep şehri hakkında verdiği bilgiler arasında sokaklar (65 adet), çarşılar (3 adet), kale, dâruladl, surlar, kapılar (15 adet), meydanlar (3 adet), nehir⁹⁹ ve dağlar¹⁰⁰ bulunmaktadır. Her ne kadar Ebû Zer bunları özel bir başlık altında anlatsa da havâdis bölümünde 853 (1449) yılında Halep surlarının ve bir köprüünün yapım kararı ve işlemlerinden detaylıca bahsetmektedir.¹⁰¹ Dolayısıyla hitat kısmına malzeme olabilecek bilgiler havâdisin bulunduğu ciltte de karışımıza çıkabilmektedir.

Ebû Zer, el-'acâib ve garâibe dair konuları III./IX. yüzyıldan kendi çağı olan IX./XV. yüzyıla kadar kronolojik olarak ele almaktadır. Bu sırada "latîfe" başlığıyla ilave olaylar aktarmaktadır. Bu bölümde yaratılış itibarıyla normal bir insandan farklı olarak dünyaya gelen, birden fazla kafası, yüzü olan veya yapışık olarak doğan ikizler çokça yer bulmaktadır. Mesela 352 (963-964) yılında yaşayan ve 25 yaşına kadar gelmiş olan yapışık ikizler bunlardan biridir. Bu ikizlerin ayakları ortak ve arkadan bakıldığında bir kişi oldukları zannedilmekteydi. Devlet adamlarından Nâsiruddevle (ö. 358/969) onları bir doktora göstermiş, doktor da onlara beraber mi yoksa ayrı ayrı mı acıkıp susadıklarını sormuştur. Bu sorular iç organların ortak olup olmadığını anlamak için olmalıdır. Bu sorulara evet cevabını alan doktor, ikizlerin ayrılmaları halinde ölebileceklerini söylemiştir. Babası onların bu şekilde yaşamalarının çok zor olduğunu, sürekli kavga ettiklerini, sonra da küsüp konuşmadıklarını söyleyip sonuca razı olacaklarını belirtince ikizler ayrılmış, ameliyattan sonra biri hayatını kaybetmiş fakat diğeri uzun süre yaşamaya devam etmiştir.¹⁰² Tarihte ilk siyam ikizi ayırma operasyonunun X. asırda İstanbul'da Bizanslı bir doktor tarafından gerçekleştirildiği belirtilmektedir. Bu operasyonda ikizlerden biri ameliyat sonrası ölürken diğeri de sadece üç gün yaşayabilmiştir.¹⁰³ Aynı yüzyılda Bağdat'ta bu operasyonun yapılmış olması hem de ikizlerden birinin uzun süre yaşamını devam ettirebilmesi oldukça dikkat çekicidir. Bu gibi bilgiler İslam tıp tarihi çalışmaları için değerlidir.

⁹⁷ İslâm tarihinde hastaneler için kullanılan bir kelimedir. Bu kelimelerin dışında İslâm dünyasında "dârü't-tıb", "dârü'ş-şifâ", "dârü's-sıhha", "dârü'l-merzâ", "dârü'l-âfiye", "mâristân", "bîmârhâne" kelimeleri de hastaneler için kullanılmıştır. Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi* (İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2010), 207.

⁹⁸ Ebû Zer, *Künûz*, 1/206 vd.

⁹⁹ Ebû Zer, *Künûz*, 1/451-562.

¹⁰⁰ Ebû Zer, *Künûz*, 1/595-601.

¹⁰¹ Ebû Zer, *Künûz*, 2/223.

¹⁰² Ebû Zer, *Künûz*, 1/140.

¹⁰³ A. Erler vd., "Yapışık İkizler", *Perinatoloji Dergisi* 4/2 (1996), 110-112.

Ebû Zer, yukarıdakine benzer bir başka tecrübeyi babasına ait bir kitaptan aktarmaktadır. Babası Yemen'e gittiğinde orada vücudunun yarısından aşağısı tek bir kadın bedeni, yukarısında ise iki ayrı beden olan siyam ikizlerini görmüştür. Ebû Zer bu ikizleri de uzun uzun anlatmıştır.¹⁰⁴

Bir başka garip olay 647 (1249-50) yılında Bağdat'taki bir kadının tek batında 32 bebek doğurmasıdır. Bu kadının haberi halifeye ulaşınca kadın Dârulhilâfe'ye davet edilmiş ve kendisine bin dinarlık hediye takdim edilmiştir. Bu olayı aktardıktan hemen sonra kırk çocuk dünyaya getiren bir kadından (hatta bu kırk çocuğun büyüüp babaları ile savaştıklarından) ve yine tek seferde beş bebek dünyaya getiren birinden daha bahsetmektedir.¹⁰⁵ Aktarılan bu bilgilerden özellikle tek seferde 32 veya 40 çocuğun dünyaya gelmesi mantık sınırlarını aşan anlatılardır.

Doğumsal anomalilere dair Ebû Zer, 762'de (1360-61) Halep naibine gelen bir adamın iki başlı bir çocuğunun dünyaya geldiğini, sadece bir saat yaşadıktan sonra öldüğünü,¹⁰⁶ 810 (1407-08) yılında ise babasının aktardığına göre Halep'te dünyaya gelen bir çocuğun tek kafada iki tane yüzü bulunduğunu, bunların birinin kafasının önünde diğerinin arkasında olduğunu anlatmaktadır. Bu bebek doğduktan kısa süre bir süre sonra ölmüştür.¹⁰⁷ Bir başka garip doğum 852 (1448-49) yılında müellifin döneminde gerçekleşmiştir. Buna göre Sermîn¹⁰⁸ beldelerinden birinde bir tek boyunda iki başlı olan bir çocuk dünyaya gelmiştir. Bu başlarda bulunan her iki yüzünde de iki göz, dudak, burun bulunmaktaydı. Bu bebek, sadece bir gün yaşadıktan sonra hayatını kaybetmiştir.¹⁰⁹ 835 (1431-32) yılında Fâtıma bint Celâleddîn el-Bulkînî'nin çift cinsiyetli bir bebeği ölü doğurduğu veya doğduktan sonra öldüğü,¹¹⁰ (Safvân b. İsâ'dan naklen) Muhammed b. Aclân'ın annesinin karnında tam üç yıl kaldığı, doğum gerçekleşmeyince karnının yarıp çıkarıldığı ve doğduğunda dişlerinin bulunduğu¹¹¹ Ebû Zer'in anlattığı garip olaylar arasındadır.

Ebû Zer, garip doğan insan yavrularından başka diğer canlılar hakkında da benzer şeyler anlatmaktadır. Mesela 820 (1417) yılı Muharrem ayında iki başlı ve iki boyunlu, iki elli, iki ayağı tek bir yerden çıkan bir buzağı doğmuştur. İnsanlar bu garip doğumu günahlarına bağlamışlardır.¹¹² Bu,

¹⁰⁴ Ebû Zer, *Künûz*, 1/141.

¹⁰⁵ Ebû Zer, *Künûz*, 1/148.

¹⁰⁶ Ebû Zer, *Künûz*, 1/161.

¹⁰⁷ Ebû Zer, *Künûz*, 1/165-166.

¹⁰⁸ Halep beldelerinden biri olan Sermîn, Sâm b. Nuh'un torunu Sermîn'e nispetle isimlendirilmiştir. Eskiden büyük bir şehir idi. Daha sonraları ise sadece İsmâîlilerin oturduğu bir yer haline geldi. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullah el-Bağdâdî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sâdir, 1977), 3/215.

¹⁰⁹ Ebû Zer, *Künûz*, 2/208.

¹¹⁰ Ebû Zer, *Künûz*, 1/171.

¹¹¹ Ebû Zer, *Künûz*, 1/173.

¹¹² Ebû Zer, *Künûz*, 1/166.

insanların, başlarına gelen afet ve salgın hastalıklara olduğu gibi anormal doğumlara da günahlarının sebep olduğunu düşündüklerini göstermektedir.

3.2. İkinci Cilt / Havâdis ve Vefeyât

İslâm tarih yazıcılığında umumî tarih ve biyografi türü telif geleneği asırlarca gelişmiş, Memlûkler döneminde ise bu iki türün karışımından oluşan “el-havâdis ve'l-vefeyât” çalışmaları tarihçilerin en çok tercih ettiği tür haline gelmiştir. Bu eserlerde farklı bir sistem deneyenler bulunsa da genel olarak senelere göre havâdis, ardından o yıl vefat edenlerin isimleri ve onlara dair bilgilerin bulunduğu vefeyât kısmı bulunmaktadır.¹¹³ *Künûz*'un havâdis ve vefeyât kısmının bulunduğu ikinci cildi önce alfabetik olarak evâil bilgilerinden –ki bu konu daha sonra ele alınacaktır- sonra da 802-843 (1399-1440) yılları arasında görev yapmış olan otuz Halep nâibinden ve onların dönemlerinde yaşanan siyasî olaylardan bahsetmektedir.¹¹⁴ Buradaki bilgiler Ebû Zer'in bizzat müşahede ettiği veya müşahede edenlerden dinledikleri olduğu için oldukça kıymetlidir.

842 (1438-39) yılı itibarıyla kronolojik olarak yaklaşık 20 yıllık bir Halep tarihini yazan müellif daha çok Halep'te yaşanan siyasî gelişmelere, isyanlara, tayinlere ve yılın sonunda da ölen bazı kişilerin bilgisine yer vermektedir. Olayları yalnızca yıl veya ay değil günü gününe kaydetmiştir. Buradaki vefeyât kısmı genellikle hacimlidir. Vefeyât bilgileri Halep'te görev yapan kişiler ve bu görevlerin mahiyeti, hatta Mekke'de görevlendirilen kadılar¹¹⁵ hakkında zengin malumat sunmaktadır. Mesela Ebû Zer'in, hocası İbn Hatîb'in Halep kadılığından azledilmesi hakkında anlattıkları başka kaynaklarda bulunmayan detaylardır.¹¹⁶ Halep'te görev yapan kadıların bir gününü nasıl geçirdiğine dair bilgilere ulaşmak da mümkündür. Mesela İbn Hatîb'in görevden alınması nedeniyle göreve atanan İbnü'l-Harzî'nin Halep'e gelişi, göreve başlayışı, gününü nasıl geçirdiği gibi pek çok detay eserde yer almaktadır.¹¹⁷ Bu kitabın hıtat kısmında medreseler ve buradaki müderrislerden bahsetse de bu konulara dair bilgiler vefeyât kısmında da fazladır.

Havâdis kısmında yalnızca devletin içindeki meseleler değil dış devletlerle ilişkilere dair de malumat bulunmaktadır. Merkezî idarenin yaşadığı problemler, Timur (ö. 807/1405) gibi dış güçlerle mücadeleler, dönemin sultanı ile Şahrûh arasında geçen meseleler,¹¹⁸ devletlere gönderilen elçiler,¹¹⁹ silsile halinde yaşanan depremler¹²⁰ gibi konular bu kısımda yer almaktadır. Bu konular

¹¹³ Kortantamer, “Memlûk Tarihçiliğine Genel Bir Bakış”, 31-32.

¹¹⁴ Ebû Zer, *Künûz*, 2/108-142.

¹¹⁵ Ebû Zer, *Künûz*, 2/177.

¹¹⁶ Ebû Zer, *Künûz*, 2/144-145; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 5/303-307; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9/359-360.

¹¹⁷ Ebû Zer, *Künûz*, 2/146.

¹¹⁸ Ebû Zer, *Künûz*, 2/172.

¹¹⁹ Ebû Zer, *Künûz*, 2/207.

¹²⁰ Ebû Zer, *Künûz*, 2/226.

arasında Mekke Hanbeli kadısının Şahruh ile olan yakın ilişkisi ve Timur'un kemiklerini Mekke'deki Muallâ Kabristanı'na defnettirdiğine dair itham dikkat çekicidir. Bu ithamda bulunanların Mekke Hanbeli Kadısının düşmanları olduğu ve bu haberlerden sonra kadının Şahruh ile ilişkilerine dikkat ettiği ifade edilmiştir. Timur'un Semerkant'ta defnedildiği bilinmektedir.¹²¹ Konu hakkında araştırma yapanlara bu rivayeti, kadıların mücadeleleri, azledilmeleri için çıkarılan dedikodular gibi yönleriyle incelemeleri tavsiye edilmektedir.¹²²

Ebû Zer'in eserinin dikkat çekici yönlerinden biri de tılsımlar, acâib-garâib gibi konuların arasında da Halep'te vefat eden önemli kişilerin özellikle de halife ve sultanların isimleri, bazıları hakkında uzun bazıları hakkında kısa olmak üzere bilgiler vermesidir. Mesela Sultaniyye Medresesi'nde medfûn olan Selahaddîn Eyyûbî'nin (ö. 589/1193) oğlu Melikü'z-Zahir Gazi'yi (ö. 613/1216) tanıttıktan sonra onunla ilgili birçok kişinin daha biyografisini, görevlilerini, döneminin tarihî bilgisinin yanı sıra mutfağında kesilen tavuk sayısını bile zikretmektedir.¹²³ Görüldüğü gibi hiç beklenmedik bir yerde ilk ismi zikredilen ve hayatına dair bilgi verileceği anlaşılan kişiden başka birçok kişinin ölümüne de değinilmektedir. Bunun benzeri diğer birçok biyografide de görülmektedir.¹²⁴ Bu ilâve bilgiler Memlûkler döneminin mümtaz biyografi müellifi İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtü'l-a'yân* gibi eseri başta olmak üzere başka eserlerde de bulunmaktadır.¹²⁵ Bu, konunun bütünlüğü açısından faydalı olsa da eserler bütün olarak okunmadığı sürece bilgilerin kaçırılmasına sebep olabilecek bir durumdur.

Künûz'un ikinci cildi evâil¹²⁶ bölümü ile başlamaktadır. Burada Hz. Adem'den itibaren her peygamber ve döneme ait evâil bilgileri alfabetik olarak yer almaktadır. Burada zikredilen canlılar arasında melekler bile yer almıştır. Mesela İsrâfil'e ilk secde eden melek olarak yer verilmiştir. Es'ad b. Zürâre'den (ö. 1/623) Hz. Peygamber'den önce Medine'de ilk namaz kılan, Ebû İshak eş-Şîrâzî'den (ö. 476/1083) Bağdat'taki Nizâmiyye'de ilk ders veren, Râfi' b. Mâlik'ten (ö. 3/625) ensardan ilk Müslüman olan, Yahya b. Zekeriyya'dan Hz. İsa'ya ilk iman eden kişi olarak bahsedilmektedir.¹²⁷ Ebû

¹²¹ İsmail Aka, "Timur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

¹²² Ebû Zer, *Künûz*, 2/172.

¹²³ Ebû Zer, *Künûz*, 1/105-110.

¹²⁴ Ebû Zer, *Künûz*, 1/110-111, 119-125, 128, 130-134.

¹²⁵ Eseri bu yönüyle etraflıca inceleyen bir araştırma bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Ayaz, "Memlûkler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri", 6-8.

¹²⁶ Evâil, ilklerin anlatıldığı bir edebî türdür. Evâil rivayetlerinin büyük bir kısmının bir konudaki ilkleri bilme uğruna gösterilen çaba sonucu ortaya çıktığı algısı bulunsa da İslâm toplumunda güzel ve hayırlı işlerde önde olmanın değerli görülmesinin bu türe ilgi gösterilmesine etki ettiği düşünülmektedir. Zeynep Orhan - Hüseyin Kahraman, "Evâil Edebiyatı ve Hadis İlmiyle İlişkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 243. Evâil türü bazen bir kitap içerisinde ele alınmış, bazen de konuya özel kitaplar kaleme alınmıştır. Kâtip Çelebi evâil ilmini tarihin alt bölümlerinden biri olarak tanımlamıştır. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/199.

¹²⁷ Ebû Zer, *Künûz*, 2/6-99.

Zer, evâil bilgilerini verdikten sonra Hz. Peygamber'in, kendisinin ilklerine dair hadislerini aktarmaktadır. Ebû Zer'in evâile yer vermesi hem Memlûkler dönemi Şamlı tarihçilerin bu türe ilgi duyması hem de edebiyata olan ilgisindedir.

4. Genel Değerlendirme

Ebû Zer'in, *Künûz* adlı eserini kaleme alırken İbnü'l-Adîm öncesi müelliflerin kitaplarını bizzat gördüğü, ondan sonra kaleme alınanları da kaynaklarına eklediği görülmektedir. Ayrıca o, Zehebî (ö. 748/1348) ve Azîmî (ö. 556/110-61[?]) gibi bazı müelliflerin eserlerini isimleriyle zikrederken bazı kaynaklarını sadece müellifin adıyla "kâle fülân" diyerek belirtmektedir.¹²⁸ Mesela Halep'te medfûn olan halife ve sultanlarla ilgili bölümde Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm*'ına,¹²⁹ Eyyûbî hanedanından Melikü'l-Müeyyed Ebû'l-Fidâ'nın (ö. 732/1331) *el-Muhtasar fî târîhi'l-beşer*'ine,¹³⁰ Selçuklu tarihçisi Azîmî'nin *Târîh*'ine, İbnü'l-Adîm'in *Buğyetü't-taleb*'ine¹³¹ ve yararlandığı diğer eserlere atıfta bulunmaktadır. Ebû Zer'in bu bilgileri onların kitaplarından aldığı görülmektedir. Bu bilgileri verirken bazen cümlenin sonuna eserin adını yazmış, bazen "Zehebî dedi ki" diyerek cümleyi vermiş, bazen de "Azîmî'nin yazısından naklettim." diyerek kaynağını belirtmiştir.¹³²

Müellif, ilk bölümlerde yer alan sosyal hayata ve inanışlara dair bilgilerin arasında konu tarihî bir şahsiyete geldiğinde ondan uzun uzadıya bahsetmektedir. Bu, tarih kitaplarında hiç umulmadık bir yerde farklı bir bilgiye rastlanabileceğinin güzel bir örneğidir. Dönemin birçok tarih eserinde benzer özellikler bulunmaktadır. Meselâ Makrîzî'nin ve diğer Memlûkler dönemi tarihçilerinin eserlerinde bunun gibi konu içlerine serpiştirilmiş bilgi oldukça fazladır. *Künûz*'da buna örnek olarak bazı kitâbelerden yola çıkılarak Mesleme (ö. 121/739[?])¹³³ ve Hz. Ali (ö. 40/661) hakkında bilgi verilmesi gösterilebilir. Ebû Zer, *Künûz*'da Ashâb-ı Kehf dağına yakın bir mescidde İbranice bir kitâbe bulunduğunu ve üzerinde "Mesleme Rum diyarına girdi ve dört kaleyi fethetti." yazdığı bilgisini verdikten sonra uzun bir biçimde Mesleme'nin hayatına, hatta Mesleme'nin söylediği şiirlere yer vermektedir.¹³⁴ Benzer bir şeyi Sıffîn'deki bir duvarda yazılı olan Ali b. Ebî Talib'in sözlerinden bahsederken de yapmış, bu sözleri aktardıktan sonra Sıffîn'le ilgili bazı beyitlere yer vermiştir. Bu

¹²⁸ Ebû Zer, *Künûz*, 1/113.

¹²⁹ Ebû Zer, *Künûz*, 1/108.

¹³⁰ Ebû Zer, *Künûz*, 1/113-115.

¹³¹ Ebû Zer, *Künûz*, 1/119.

¹³² Ebû Zer, *Künûz*, 1/119.

¹³³ Burada bahsedilen Mesleme, Emevîler döneminde Anadolu fetihlerinde İslâm ordularını komuta eden, Abdülmelik b. Mervân'ın oğlu olan Mesleme b. Abdülmelik'tir.

¹³⁴ Mesleme hakkında kitabın ilk kısımlarında Halep'te vefat eden önemli kişilerden bahsettiği yerde de bilgi vermektedir. Ebû Zer, *Künûz*, 1/119.

şiiirleri İbnü'l-Adîm'den nakleden Ebû Zer, onların Kûfeli meşhur edebiyat âlimi İbn Firnâs (ö. 395/1004) ve Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 405/1014) kitaplarından alındığı bilgisini de vermiştir.¹³⁵

Ebû Zer, kendi yaşadığı dönemde Halep'te etkisini gösteren ve kendisinin de şahit olduğu tâunda çok kişinin hayatını kaybettiğini belirttikten sonra daha önce de yaptığı gibi vefeyât bilgilerine yer vermektedir.¹³⁶ Dolayısıyla onun eserinde yalnızca havâdis ve vefeyâtın yer aldığı ikinci ciltte değil, diğer bölümlerde de vefat eden şahıslara dair bilgilere ulaşmak mümkündür. Eserde gerek bu bölümde gerekse diğer bölümlerde vefat eden veya hakkında bir şeyler söyleyeceği kişilerin isimleri neşredenler tarafından koyu renk olarak yazıldığından bu bilgilerin tespiti kolaylaşmıştır.

Ebû Zer, “kultü/dedim ki” ifadesi ile müşahedelerini veya görenlerden dinlediklerini yazmıştır. Mesela müesseselerle ilgili başkalarından aktardığı bilgileri yazdıktan sonra kendi şahsî gözlemlerine “dedim ki” diyerek başlar. Bu, kendi görüşlerini ve müşahedelerini verdiği şekilde düşünülse de bazen gördükleri değil görenlerden duyduklarını da aynı şekilde aktarmaktadır. Mesela bir medreseden bahsettiği bir yerde “kultü/dedim ki” dedikten sonra Timur'un Halep'e gelişi sırasında bu medresenin harap hale geldiğini söylemiştir.¹³⁷ Halbuki Ebû Zer, Timur'un Halep'e girişinden (801/1399)¹³⁸ 17 yıl sonra dünyaya gelmiştir.

Künûz'z-zeheb'in birinci cildinin sekizinci bölümü tamamen el-'acâib ve'l-garâibe hasredilmiştir. Müellifin bu unsurlara yer vermesi kendi şahsî tercihi değil yukarıda da bahsedildiği gibi dönemin okuyucusunun talebi nedeniyledir. Bu bölümde olağanüstü pek çok doğumdan, gökyüzü olaylarından, birçok insanın ölümüne sebep olan deprem ve salgınlardan bahsedilmektedir. Ancak şu da belirtilmelidir ki eserde her ne kadar bu konular için ayrı bir bölüm bulunsa da eserin herhangi bir yerinde de el-'acâib ve'l-garâibe dair bilgilerle karşılaşılması mümkündür. Dolayısıyla bu konular hakkında araştırma yaparken eserin bir bütün olarak okunup değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

Künûz'un, İbnü'l-Adîm'in *Buğyetü't-taleb*'inin zeylinin zeyli olduğu daha önce belirtilmişti. İbnü'l-Adîm'in eserinde de el-'acâib ve'l-garâibe dair bir bölüm bulunmaktadır. Ancak onun anlattıkları tılsımlı sütunlar, şifalı sular gibi bilgilerdir. Garip doğumlar bunlar arasında yer almamaktadır.¹³⁹ Ebû Zer, İbnü'l-Adîm sonrası kaynaklardan yararlanarak bu konuyla ilgili çok fazla örnek vermiştir. Bu sırada bazen kaynakları açıkça belirtirken bazen sadece “dedi ki” diyerek

¹³⁵ Ebû Zer, *Künûz*, 1/100.

¹³⁶ Ebû Zer, *Künûz*, 1/172-173.

¹³⁷ Ebû Zer, *Künûz*, 1/302.

¹³⁸ Ebü'l-Fazl Muhibbüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'ş-Şihne, *Ravzü'l-menâzir fi 'ilmi'l-evâil ve'l-evâhir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 298-299.

¹³⁹ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 1/471 vd.

kaynağı net bir şekilde vermemiştir. Benzer şekilde Makrîzî'nin *Hittat*'ında da el-'acâib ve'l-garâibe dair bir bölüm yer almaktadır. Ancak o da garip doğumları bu bölüm içerisinde değerlendirmemiştir.¹⁴⁰ *Künûz*, el-'acâib ve'l-garâib bölümüne dâhil ettiği konular bakımından İbnü'l-Adîm'den ve Makrîzî'den ayrılmaktadır. Ebû Zer'in *Künûz*'undaki gerek özel bir bölümde ele alınan gerekse diğer kısımlarda yer verilen el-'acâib ve'l-garâibler, genelde Memlûkler özelde de Halep halkbilimi çalışmaları için oldukça değerlidir. Eser bu yönüyle özel bir çalışmaya konu olacak malzemeler içermektedir.

Ebû Zer, kendisine ulaşan tarihî bilgileri gerektiğinde tashih etmiştir. Mesela 18 Muharrem 853'te (13 Mart 1449) Humus ehlinde bir adam İbn Hacer'in vefat ettiği haberini vermiş, sonra Kahire'den Hanefî Kadısının haberi gelmiş ve onun Zilhicce'nin on sekizinci günü öldüğü bildirilmiştir. Ebû Zer daha sonra bu bilgiyi tashih etmiş ve bulduğu bir yazıda İbn Hacer'in 28 Zilhicce 852'de (22 Şubat 1449) vefat ettiğinin yazılı olduğunu söylemiştir.¹⁴¹ Bu bilgiler ile Kahire'den Halep'e bir şahsın ölüm bilgisinin 20 gün kadar uzun bir sürede geldiği sonuçlarına ulaşılmaktadır.

Ebû Zer, eserinde sık sık şahıslar veya olaylar hakkındaki beyitlerine yer vermiştir. Onun edebî yönü burada kendini göstermektedir. Mesela Sermîn Kadısı İmâdüddîn'in azledilmesi konusunda önce kendi beyitlerini sonra da başkalarının konu hakkındaki beyitlerini paylaşmıştır.¹⁴² Bazen de vefat bilgisini verdiği şahsa ait beyitlere yer vermiştir.¹⁴³

Ebû Zer, 858 (1454) yılı havâdisinden bahsederken Şevval ayında Ebû Abdullah Muhammed b. Ebi'l-Abbas el-Lahmî el-Gırnatî'nin Şam'ın sahil tarafında vefat ettiğini söylemiş ve 833 (1429-30) yılındayken evâil bilgilerini ondan aldığını eklemiştir.¹⁴⁴ Dolayısıyla eserin bir bölümündeki bilgilerin kaynak bilgisine bir başka bölümünde ulaşılabileceği mümkündür.

Sonuç

Memlûkler döneminde başkent Kahire'nin yanı sıra Dımaşk ve Halep'te de önemli âlimler yetişmiş ve bu âlimler günümüze kadar ulaşan pek çok eser kaleme almışlardır. Halep'te yetişmiş önemli simalar arasında Ebû Zer Sıbt İbnü'l-Acemî el-Halebî ve burada kaleme alınmış eserler arasında onun *Künûzü'z-zeheb fi târihi Haleb* adlı eseri de bulunmaktadır. Ebû Zer'in Halep tarihine dair zeyl mahiyetinde kaleme aldığı bu eserde dönemin idarî, sosyal, kültürel hayatına dair pek çok

¹⁴⁰ Makrîzî, garip doğumlarla ilgili konulara *Kitâbü's-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk* adlı eserinde ise çokça yer vermiştir. Buna dair tespitler için bk. Kortantamer, "el-'Acâib ve'l-Garâib".

¹⁴¹ Ebû Zer, *Künûz*, 2/219.

¹⁴² Ebû Zer, *Künûz*, 2/145.

¹⁴³ Ebû Zer, *Künûz*, 1/117.

¹⁴⁴ Ebû Zer, *Künûz*, 2/266.

kıymetli bilgiye ulaşılabilir. Bu eserin birinci cildi hitat, ikinci cildi havâdis ve vefeyât ağırlıklı olup Memlûkler dönemi eserlerinde göze çarpan evâil, el-'acâib ve'l-garâib gibi unsurlar da özel bölümler içerisinde yer almıştır. Halkın tılsımlı olduğuna inandığı mekânlar ve cisimlerden de uzun uzadıya bahsetmektedir. Bu hususların tarih kitaplarında bu kadar yer alması yalnızca bu eserin değil Memlûkler dönemi tarih eserlerinin büyük çoğunluğunun genel özelliklerindedir. Memlûkler döneminde kaleme alınan tarih kitapları sadece geleceğe not düşmek adına değil, gününün insanının okuması amacıyla da kaleme alınmışlardır. Bu yüzden tarihî olaylar içerisinde dikkat çekici bu tarz bilgiler çokça yer almaktadır. Ebû Zer'in *Künûz*'u da bu eserlerin güzel bir örneğini sunmaktadır. Bu eserde çift başlı doğan bebeklerden, siyam ikizlerinden ve bu ikizlerin ameliyat ile ayrılmasından, yılan ve akreplerle ilgili tılsımlardan birçok bilgiye rastlanmaktadır. Özellikle de siyam ikizlerinin ameliyatla ayrılması konusu oldukça dikkat çekicidir. Çünkü bilim dünyası tarafından bu ameliyatın ilk örneği İstanbul'da Bizanslı bir hekimin yaptığı ameliyat olarak bilinmektedir. Bu hekimin ayırdığı bebekler hayatta kalamamışlardır. Halbuki Bağdat'ta gerçekleşen ve Ebû Zer'in de aktardığı ameliyat sonrası ikizlerden biri uzun süre hayatına devam edebilmiştir. Hitat cildindeki el-'acâib ve'l-garâibe dair olan bölümde garip yaradılışlı insanlara dair bilgiler vermesi onun eserini Makrîzî'nin *Hitat*'ı ve İbnü'l-Adîm'in *Buğyetü't-taleb*'inden ayırmaktadır. Havâdis konusu içerisinde acâiblere yer vermesi yönüyle de eser, Makrîzî'nin *Sülûk*'u ile benzerlik arz etmektedir. Eserdeki bu bilgiler Halep halkbilimi araştırmaları için değerlidir. Bu bilgilere eserin herhangi bir yerinde rastlamak mümkün olduğu için konu hakkında araştırma yapacak olanların eseri bütün olarak okumaları tavsiye edilmektedir.

Ebû Zer, kaynaklarını bazen cümle başında bazen de cümle sonunda vermeyi tercih etmiştir. Evâile dair bilgilerde olduğu gibi zaman zaman kitabın bir bölümünde verdiği bilgilerin kaynağını bir başka bölümde açıklamıştır. Bu durum bilginin kaynağını tespiti zorlaştırmaktadır. Ayrıca eserde müellifin edebî yönü de belirgin biçimde görülmektedir. Ebû Zer'in diğer eserleri incelendiğinde hadis ve edebiyat ile daha fazla meşgul olduğu anlaşılmaktadır. Buna rağmen bir tarih eseri kaleme alması dönemin âlimlerinin tarih yazmaya ilgisi ve halkın da tarih kitabı okumaya istekli olmalarındandır.

Ebû Zer'in bu eseri, bizzat şahit olduğu olayları aktarması ve İbn Şeddâd'dan sonra Halep'teki önemli mekânları tanıtan ilk eserlerden olması nedeniyle Halep tarihi çalışmaları için önemlidir. Zira ne *Buğyetü't-taleb* ne de *Dürrü'l-müntehâb* bu konulara Ebû Zer kadar yer vermemişlerdir. *Künûz*, bu yönüyle zeyli olduğu eserlerden ayrılmaktadır. Ayrıca kendi döneminin görevlilerinin atanmalarına ve azledilme sebeplerine detaylarıyla yer vermesi nedeniyle bu konuda çalışanlara faydalı olacak bir eserdir. Medreselerden bahsederken burada ders veren âlimleri, vakıf şartlarını, okutulan dersleri ve kitapları detaylıca tanıtmaya yönüyle özelde Halep genelde Memlûk ilmî hayatına dair yapılacak çalışmalar için vazgeçilmez bir kaynaktır. Netice olarak, Ebû Zer'in *Künûzü'z-*

zeheb fi târîhi Haleb adlı eseri, Halep, Memlûkler, Ortaçağ tarihi araştırmacılarının müstağni kalamayacakları bir eserdir.

Kaynakça

- Aka, İsmail. "Timur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/173-177. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Atmaca, Esra. *Halep'te İlmî Hayat Memlûkler Döneminde (1250-1517)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Memlûkler Dönemi (648-923/1250-1517) Tarih ve Tabakât Eserlerine Dair". *İslâm Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 147-179.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Memlûkler Döneminde (648-923/1250-1517) Siyer Çalışmaları Safedî'nin (ö. 764/1363) el-Vâfi Adlı Eserinde Hz. Peygamber'in Hayatı". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 11-34.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Memlûkler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 1-38.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâ'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-'Arabî, 1951.
- Bayat, Ali Haydar. *Tıp Tarihi*. İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2010.
- Çetin, Altan. "Memlûkler Devleti Tarihi Kaynakları". *Ortaçağ Türk Tarihi Ana Kaynakları*. ed. Altan Çetin. 117-141. İstanbul, 2014.
- Düzenli, Aygül - Ayaz, Fatih Yahya. "Memlûkler Dönemi Hıristiyan Tarihçileri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2017), 85-102.
- Ebû Zer, Sıbt İbnü'l-Acemî Muvaffakuddîn Ahmed b. İbrahim. *Künûzü'z-zeheb fi târîhi Haleb*. thk. Şevki Şa's - Fâlih Bekkûr. 2 Cilt. Halep: Dâru'l-Kalemi'l-'Arabî, 1996.
- Erler, A. vd. "Yapışık İkizler". *Perinatoloji Dergisi* 4/2 (1996), 110-112.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Sıbt İbnü'l-Acemî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/85-87. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- İbn Habîb, Ebû Muhammed Bedrüddîn el-Hasen b. Ömer b. el-Hasen ed-Dımaşkî el-Halebî. *Dürretü'l-eslâk fî devleti'l-Etrâk*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2014.
- İbn Habîb, Ebû Muhammed Bedrüddîn el-Hasen b. Ömer b. el-Hasen ed-Dımaşkî el-Halebî. *Tezkiretü'n-nebîh fî eyyâmi'l-Mansûr ve benîh*. thk. Muhammed Muhammed Emîn. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 4. Basım, 1992.
- İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâleddîn Ömer b. Ahmed. *Buğyetü't-taleb fî târihi Haleb*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.
- İbnü'l-Hanbelî, Ebû Abdullah Radyüddin Muhammed b. İbrahim b. Yusuf el-Halebî. *Dürrü'l-habebe fî târihi Haleb*. 2 Cilt. Dımaşk: Menşûratu Vizâretü's-Sekâfe, 1972.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahabîri men zeheb*. thk. Abdülkadir Arnâût - Mahmûd Arnâût. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbnü'ş-Şihne, Ebü'l-Fazl Muhibbüddîn Muhammed b. Muhammed. *ed-Dürrü'l-müntehâb fî târihi memleketi Haleb*. Dımaşk: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1984.
- İbnü'ş-Şihne, Ebü'l-Fazl Muhibbüddîn Muhammed b. Muhammed. *Ravzü'l-menâzir fî 'ilmi'l-evâil ve'l-evâhir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997.
- İpşirli, Mehmet. "Hitatü'l-Makrîziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/402-404. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn*. thk. Şerefettin Yaltkaya. 2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941.
- Kortantamer, Samira. "Memlûk Tarihçiliğinde Bir Üslup Unsuru el-'Acâib vel-Garâib". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 9/1 (01 Haziran 1994), 69-87.
- Kortantamer, Samira. "Memlûk Tarihçiliğine Genel Bir Bakış". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 1/1 (01 Haziran 1983), 31-35.
- Makrîzî, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b Ali b Abdülkadir. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitat ve'l-âsâr*. thk. Muhammed Zeynühum - Medîha Şerkâvî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1998.
- Orhan, Zeynep - Kahraman, Hüseyin. "Evâil Edebiyatı ve Hadis İlimiyle İlişkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 229-244.

- Öngül, Ali. “Ebû Zer el-Halebî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/269. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Sehâvî, Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.
- Sevim, Ali. “Buğyetü't-taleb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/361-362. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Nazmü'l-'ikyân fi a'yâni'l-a'yân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Tomar, Cengiz. “Tarih (Mısır, Suriye ve Filistin)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/40-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullâh el-Bağdâdî. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Yiğit, İsmail. “Hıtat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/401-402. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yiğit, İsmail. “Memlukler Dönemi (1250-1517) İlmî Hareketine Genel Bir Bakış”. *Türkler Ansiklopedisi* 5/ (2002), 748-756.
- Yiğit, İsmail. *Memlûkler*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2008.
- Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

An Example of Historiography in The Mamluk Period: Abu Zar Sibt Ibn al-Acami (ö. 884/1480) and His Book's *Kunuz az-Zahab fi Tarikh Haleb*

Dr. Esra ATMACA

Extended Summary

The Mamluk period (648-923/1250-1517) is a period when scientific studies peaked. Numerous madrasas were built not only in the capital Cairo, but also in other states such as Damascus and Aleppo, and important scholars were raised. One of these scholars is Abu Zar Sibt Ibn al-Acami, who comes from a family of scholars who have grown up with dozens of scholars. He was born in 818 (1415) in Aleppo and spent most of his life here. He took lessons from the teachers who lived in Aleppo, came here or met in Damascus during his pilgrimage. Abu Zar, who developed especially in the fields of hadith, fiqh, literature and history, wrote many works, most of which have not reached today. The work of Abu Zar, who died in 884 (1480), which is the subject of this article, is *Kunuz az-zahab* work on Aleppo history. This work, written in addition to *Durru'l-muntahab*, which was written as an addition to the Ibn al-Adîm's (d. 660/1262) *Bugyat at-talab*, consists of two volumes.

The first volume of *Kunuz* is dominated and it starts with the fifth chapter since the first four parts of the first volume are missing. According to this, in the fifth chapter, the subjects about love, in the sixth chapter, the buildings, places and objects believed to be enchanted with their places, in the seventh chapter the caliphs and sultans who were buried in and around Aleppo, the eighth chapter, the unfortunate events in Aleppo, in the ninth chapter, the Crusaders. From the tenth chapter, the structure and places of Aleppo have been discussed. It is seen that the author takes the *Hitat* of Makrizi (d. 845/1442) as an example, except for the first sections in this volume. It must be due to his interest in literature that Abu Zer made a special chapter about love. The eighth chapter of the first volume of *Kunuz az-zahab* is completely devoted to al-'ajaib va'l-gharaib. The author's inclusion of these elements is due to the request of the reader of the period, not his own personal preference.

The second volume of *Kunuz*, which includes the al-havadis va'l-vafayat part, firstly mentions the knowledge of the alphabet, then thirty Aleppo naib who served between the years 802-843 (1399-1440) and the political events that took place in their period. Later, as of 842 (1438-39), the author, who wrote a 20-year history of Aleppo chronologically, mostly includes the political developments, riots, appointments and the information of some people who died at the end of the year. He recorded events by day, not just the year or month. The information about faith here is usually voluminous. The information here is very valuable as it is what Abu Zar personally observed or

listened to from those who observed. In this work, many valuable information about the administrative, social and cultural life of the period can be reached. In *Kunuz*, elements such as *avaıl*, *al-‘ajaib val-gharaib*, which stand out in the works of the Mamluk period, were also included in special sections. The fact that these issues take place in history books this much is valid not only for this work but also for the historical works of the Mamluk period. The history books written during the Mamluk period were written not only to note the future, but also for the people of the day to read. Therefore, such remarkable information is included in historical events. Abu Zar's *Kunuz* also provides a good example of these works. In this work, there is a lot of information about babies born with double heads, Siamese twins and the surgical separation of these twins, and talismans about snakes and scorpions. The surgical separation of Siamese twins is particularly striking. Because the first example of this surgery is known by the scientific world as the surgery performed by a Byzantine physician in Istanbul. Babies allocated by this physician did not survive. However, one of the twins survived for a long time after the surgery, which took place in Baghdad and reported by Abu Zar. Although this work has been taken as an example from previous historians in general terms, it differs from the works of the leading Mamluk historians and Aleppo historians in some aspects. The fact that he gives information about people of strange nature distinguishes his work from Makrizi's *Hitat* and Ibnu'l-Adim's *Bugyat at-talab*. This information in the book is valuable for Aleppo social science research. It is possible to find this information anywhere in the work.

Keywords: History of Islam, Medieval, Mamluks, Aleppo, Abu Zar Sibt Ibn al-Acami, *Kunuz az-Zahab*.

Tefsir Metinlerinin Hermenötik Analizi -el-Keşşâf Tefsiri Örneği-

Hermeneutic Analysis Of Tafsir Texts -Example of Kashesaf Tafsir-

Arş. Gör. Dr. Şeyma ALTAY

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Res. Asst. Dr., Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Eskişehir, Turkey.
saltay@ogu.edu.tr

 0000-0002-9381-6900

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
01 Temmuz / July 2021	Araştırma Makalesi / Research Article	24 Eylül / September 2021	15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Altay, Şeyma. "Tefsir Metinlerinin Hermenötik Analizi -el-Keşşâf Tefsiri Örneği-", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Eylül 2021), 12-38.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.960587>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Tefsir Metinlerinin Hermenötik Analizi -*el-Keşşâf* Tefsiri Örneği-

Öz ► Bu çalışmada, asırlardır devam eden Kur'ân'ı anlama çabasının ürünü olan tefsir metinlerini analiz etmeye yönelik bir yöntem sunulmuştur. Yöntem oluşturulurken, müfessiri tarihsel ve toplumsal bir varlık olması yönüyle ele alarak onun yorumlarını analiz etmede faydalanmak amacıyla çeşitli sosyal bilimlerin metodolojilerinden istifade edilmiştir. Teklif edilen yönetime göre tefsir metinleri, eş zamanlı ve art zamanlı kaynak taraması ile elde edilen bilgiler doğrultusunda yakın okuma ve satırarası okuma teknikleri ile analiz edilmelidir. Böylelikle yazarın ayetlere yaklaşımında etkili olan fikirleri, olayları ve nedenlerini tespit etmek mümkün olacaktır. Çalışmada sunulan yöntem, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* tefsirinden seçilen metinlere uygulanmıştır. İncelenen örneklerde Zemahşerî'nin Kur'ân yorumlarında tecrübelerinin, itikâdî mezhebinin, ilmî birikiminin ve dönemindeki sosyokültürel ortamın etkileri tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Tarih, Hermenötik, Zemahşerî, *el-Keşşâf*

Hermeneutic Analysis Of Tafsir Texts -Example of Kashesaf Tafsir-

Abstarct ► In this study, a method for analyzing the texts of tafsir is presented. This method has benefited from the methodologies of various social sciences while analyzing the comments by considering the mufassir as a historical and social being. According to this method, tafsir texts should be analyzed with close reading and reading between the lines techniques. Synchronic and diachronic resource analysis should be done to obtain the necessary information. Thus, it will be possible to identify the ideas, events and reasons that are effective in the author's approach to the verses. The practice of the method presented in the study was applied to the examples selected from al-Kashshaf tafsir of Zamakhshari. In the samples examined, it was seen that Zamakhshari's experiences, his creed, his scientific formation and the socio-cultural environment of his period were the effects in the interpretations of the Qur'an him.

Keywords: Tafsir, History, Hermeneutic, Zamakhshari, al-Kashshaf

Giriş

Başlangıçtan günümüze kadar Kur'ân'ı açıklamak amacıyla farklı tarihlerde ve farklı coğrafyalarda yaşayan Müslümanlar tarafından tefsirler yazılmıştır. İnsanı bir çaba olan Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyetleri, toplumsal bir ihtiyaç olması yönüyle devamlı ve dinamik bir özelliğe sahiptir. Bundan dolayı tefsirler, sabitelerinin yanı sıra değişken bakış açıları da

barındırmaktadır. Tefsir metinlerinin hermenötik analizi yapılarak müfessirin yorumlarını etkileyen unsurların tespit edilmesini ve tarihsel yönlerinin tefsire yansımalarını ortaya koymak mümkündür. Çalışmanın amacı, farklı dönemlerde farklı şahıslar tarafından kaleme alınan Kur'ân tefsirlerini analiz ederek söz konusu farklılıkların arka planını ortaya koymak ve yorumların aktüel anlamını tespit ederek günümüzle bağlantılarını kurabilmektir. Çalışmanın problemini, tefsirlerin Kur'ân metni gibi tarihüstü, genelgeçer bilgiler üretmediği ve belli bir tarihsellik altında kaleme alındığının gözardı edilmesi oluşturmaktadır. Bu bağlamda makalede bir müfessirin bir ayet hakkında “ne söylediği”nin yanısıra “neden söylediği” anlaşılmasına çalışılacaktır. Çalışmada yöntem olarak başta hermenötik olmak üzere tarih, edebiyat, sosyoloji gibi çeşitli sosyal bilimler metodolojilerinden istifade edilerek tefsir alanına özgü bir yöntem takip edilecektir. Böyle bir yöntem denemesinin sistemli olarak ilk kez çalışılması ve tefsir eserlerinden daha fazla faydalanılmasına olanak tanınması, konunun önemini artırmaktadır. Geliştirilen bu yöntem, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* tefsirinden seçilen örneklere uygulanacaktır.

1. Anlama ve Yorumlama Faaliyetinin Öznesi Olarak Müfessir

Doğası gereği sosyal varlık olan insan bir toplum içinde yetişir ve toplum yapısını oluşturan kültürel unsurlarla karşılıklı etkileşim içinde yer alır. Kültür, toplumun bir bireyi olarak insanın geliştirdiği ve kuşaktan kuşağa ilettiği; sanat, ahlak, ilim, dil, örf, inanç, davranış, düşünme kalıpları ve hâkim düşünceyi içine alan değerler bütünüdür.¹ Bir toplumda üretilen her bilgi, üretildiği tarihsel yapı içerisinde anlama ve yorumlama faaliyetlerinin konusu olur. Bundan olayı hermenötik teorisyenleri ve sosyologlar bir bilgiyi anlamak için bilgiyi üreten insan ile onun yetiştiği sosyokültürel çevreyi anlamının gerekliliğini vurgulamışlardır.² Özellikle sosyolojide ‘iç halka’ olarak ifade edilen aile ve yakın arkadaş çevresinin, bireyin düşünce yapısının oluşumunda önemli bir etkiye sahip olduğunu belirtmişlerdir.³

İnsanın bireysel ve toplumsal özellikleri, anlama ve yorumlama faaliyetleri açısından son derece önemlidir. Her insan bir sosyal çevre içerisinde doğmaktadır. Bu çevrenin ekonomik, psikolojik, politik ve ahlakî unsurları o kişiye tesir etmektedir. İnsanlar bu çevre vasıtasıyla, kendi kavramlarını oluşturur ve bu kavramlar ona bir dünya görüşü kazandırır. Bir insanın bunlardan soyutlanması demek, düşünememesi ve doğal olarak anlayamaması demektir.⁴ Yani anlam ve

¹ Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987), 36.

² Erol Göka, vd., *Önce Söz Vardı* (Ankara: Vadi Yayınları, 1996), 43-44, Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2018), 52, 70, 147. Peter L. Berger, *Sosyolojiye Çağrı Hümanist Bir Perspektif*, çev. A. Erkan Koca (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 96; Burhanettin Tatar, *Hermenötik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 33.

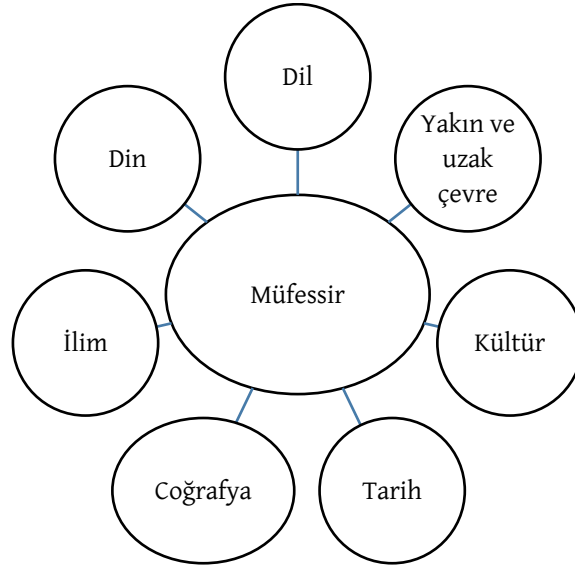
³ Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, 99.

⁴ İbrahim Görener, “Algılama-Anlama ve Tefsir”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2003), 317; Üzeyir Ok, “Kur'ân Okumanın “Metalingüistik” Yapısı: Bir Sosyo-kültürel Aktivite Teorisi Yaklaşımı”, *İslâmiyât* 6/4 (2003), 152-155.

yorum, ayrılmaz biçimde tarihsel, kültürel ve kurumsal çevreyle bağlantılıdır. Bu durumda bir insanı anlamak, onun üzerinde kalıcı izler bırakan ve onu şekillendiren tarihsel öğelerin anlaşılmasına bağlıdır. Bundan dolayı bir dönemde yaşamış bir yazarı anlamak için; onun bilgiyi ürettiği, eserini telif ettiği tarihsel ortama gitmek gereklidir.

İnsanın tarihsel ve kültürel yönü, doğal olarak Kur'ân'ı anlamaya ve yorumlamaya çalışan müfessirler için de geçerlidir. Müfessirin tefsir metodolojisini belirleyen temel parametrelerden biri olan din anlayışında hem sosyokültürel yapının hem de müfessirin bireysel özelliklerinin etkin olduğu bilinmektedir.⁵ Bundan dolayı Kur'ân tefsirlerini analiz ederken müfessirin tarihsel, sosyal ve psikolojik yönlerini göz önünde bulundurmak elzemdir. Kur'ân yorumcularının paradigmasını etkileyen kişisel özellikleri ile dış etkenler arasındaki bağlantıyı şu tablo ile ifade edebiliriz:

Tablo 1: Müfessir ve Sosyal Çevresi



Bu halka sistemi, müfessirin düşünce dünyasının etrafını çevreleyen unsurlar altında şekillendiğini ve onun yorumlarının, toplumun nitelikleri göz önünde bulundurularak anlaşılması gerektiğini göstermektedir.⁶ Ayrıca müfessirin mizacı, tecrübeleri, fiziksel ve psikolojik durumları onun öznel yönlerini oluşturmaktadır. Tefsir metnini okurken müfessirin kişisel özellikleri de dikkate alınmalıdır.

⁵ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), 44, 106.

⁶ bk. Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, çev. W. D. Halls, (New York: The Free Press, 1982), 101-102.

2. Tefsir Metinlerinin Yapısı

Tefsir metinleri diğer insanî metinlerle benzer öznel ve tarihsel özellikler göstermektedir. Bununla birlikte tefsirlerin ilahî kaynaklı bir eser üzerine yazılmış metinler olması sebebiyle kendine özgü bir yapısı bulunmaktadır. İlk dönemlerde eş anlamlı olarak kullanılan tefsir ve te'vil kavramları sonraki dönemlerde ayrılarak Kur'ân yorumlarının yapısındaki farklılığı ifade etmek üzere kullanılmıştır.⁷ Buna göre tefsir; Kur'ân'ın manaya dair rivayetler ile Arap dili ve belağatının kurallarına, sebab-i nüzûl, kıraat ve tarihsel bilgiye dayanarak anlaşılması ve açıklanmasıdır. Te'vil ise ayetin bağlama uygun, Kur'ân ve sünnete aykırı olmayan muhtemel bir manayla yorumlanmasıdır.⁸ Tefsir rivayete, te'vil dirayete dayandığı için müfessir nakil yapan, müevvil (yorumcu) ise kendi görüşleriyle ayetten çıkarımda bulunan kişi olarak tanımlanmıştır.⁹

Tefsir ile te'vil kavramlarının ortaya çıkması ve aralarında bir ayrıma gitmeyi gerektiren süreç, Hz. Muhammed ve ashabının tarih sahnesinden çekilmesi ve ardından İslam toplumunun fetihler sonucu değişen sosyal, siyasal ve kültürel yapısının getirdiği yeni problemlerle yüzleşmesi ile başlamıştır. Müslümanlar, yeni problemlere çözüm üretebilmek amacıyla farklı bilimsel disiplinler, yorumlar ve düşünce sistemleri geliştirmişlerdir. Allah'ın kelamı hakkında kesin ifadelerle konuşmanın sakıncalı olmasından dolayı bu yeni yorumlar için te'vil kelimesi, vahiy dönemine ilişkin açıklamalar için tefsir kelimesi tercih edilmiştir.¹⁰ Tefsir eserlerinde, bu iki yöntemin birlikte kullanılması, toplumsal bir ihtiyaç ve vahyin her dönemin insanına hitap etmesinin bir gerekliliğidir. Bu açıdan Kur'ân yorumları tefsire dayanan sabit anlamların yanı sıra te'vile dayanan tarihsel ve öznel anlamları da barındırmaktadır.

Tefsir metinlerinin tarihsel yapıda olması insanın varlık olarak sınırlılıklarından kaynaklanmaktadır. Çünkü müfessirin insanî metinlerde olduğu gibi kendini Allah'ın yerine koyup kelamının manasına nüfuz etmesi ontolojik olarak imkansızdır. Allah, zamandan ve mekândan münezzehtir, tarihestü bir varlık, insan ise tarihsel bir varlıktır. Bundan dolayı onun yaptığı yorumlar da tarihsel bir özellik göstermektedir. Bu durum sahabenin yorumları için de geçerlidir.¹¹ Farklı tefsir ekollerinin ortaya çıkması da insanın tarihselliğinden kaynaklanmaktadır.

⁷ Tefsir kelimesi; Kur'ân'ı açıklayan edebî eserler ve Kur'ân'ı açıklama yöntemi olmak üzere iki anlama gelmektedir. Tefsir geleneği derken ilk anlam, tefsir-te'vil ayrımından bahsederken ikinci anlam kastedilmiştir.

⁸ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bieslûm (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/349. Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2005), 1/33, 2/162-166.

⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/165-183.

¹⁰ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 49-50.

¹¹ Mevlüt Erten, "Tefsirde Sahabenin Öznelliği", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2016), 27, 85.

Yöntem olarak tefsirin, ayetleri rivayetlere ve Arap diline dayanarak açıklaması, bu yöntemi te'vile göre daha meşru ve nesnel kılmaktadır. Ancak müfessirin Arap diline hâkimiyeti, rivayetleri anlama, yorumlama ve seçmesi esnasında öznellik göstermesi sebebiyle bu yöntem, mutlak değil ağırlıklı nesnel olarak ifade edilebilir. Yorumcunun yaptığı te'vilin de kabul edilebilir olması için dil ve nakil zeminine dayanması gerekmektedir.

Belli oranda nesnel olan tefsir yöntemi, Kur'ân muhtevasının tamamını kapsamamaktadır. Nitekim alimler tevâtürden nakledilen Kur'ân-ı Kerim'i sübût açısından kat'î, lafızlarının delaleti açısından, bir kısmını zannî, bir kısmını kat'î olarak tanımlamışlardır.¹² Ebu Zeyd bu durumu, dinî metinlerin üç anlam düzeyi bulunmasıyla açıklamıştır. Bunlardan ilki mecazî te'vile veya başka bir yoruma açık olmayan tarihsel tanıklık mesabesindeki anlam düzeyidir. İkincisi mecazî yoruma açık olan anlam düzeyi, üçüncüsü metinlerin içinde bulunduğu sosyokültürel bağlamdan elde edilmesi mümkün olan ve maksat doğrultusunda genişleme imkânına sahip olan anlam düzeyidir.¹³ İkinci ve üçüncü anlam düzeyi, te'vil faaliyetinin gerçekleştiği alana işaret etmektedir. Bu açıdan Kur'ân yorumlarının değişken yönüne işaret eden te'vil, vahye hiç sahip olmadığı bir anlamı yüklemek değil; belli sınırlar içerisinde, Kur'ân'ın çağın gereksinimlerine cevap vermesi anlamına gelmektedir.

Yorumcunun metnin derinliğine nüfuz ederek onun delaletini ortaya çıkarması şeklinde gerçekleşebilecek olan kültürel nesnellüğün mümkün olduğu da ifade edilmektedir.¹⁴ Bu açıdan te'vil, tarihsel kesinlik içerebilir. Tarihsel kesinlik ifadesi ile, müfessirin metnin anlamına ilişkin ürettiği bilginin belli bir zaman diliminde, belli bir bölge ve kültürde bilgi değerinin olması kastedilmektedir. Nitekim tefsir ve te'vil arasındaki temel ayrım, genelgeçer bilgi değerine sahip olma noktasından kaynaklanmaktadır.

Tefsir metinlerinin kesin, nesnel, değişmez bilgiler içerdiğini kabul etmek, onların tarihselliğini gözardı etmek, bu eserleri bağlayıcılık ve kaynak yönünden Kur'ân ile eşdeğer görmek anlamına gelebilir. Zengin tefsir külliyyatına bakıldığında tefsirlerin müşterek noktalarda birleşmekle birlikte, çoğunlukla birbirlerinden farklı muhtevaları olduğu görülmektedir. Tefsir yazma hareketinin günümüzde hala devam ediyor olması, müfessirlerin çağdaşları olan Müslümanlara söyleyebileceği yeni yorumlar olduğunu göstermektedir. Hiçbir tefsir yazarı kendisinden öncekileri tekrar etme niyetiyle tefsir yazmaz ki bu, anlamsız bir durum olurdu. Sonuç olarak şunu ifade etmek mümkündür: Tefsir literatüründe bulunan eserlerin hiçbiri Kur'ân'ın içerdiği anlamların tamamını kendisinde barındıramaz, ancak Kur'ân, şu zamana kadar yazılmış ve gelecekte yazılacak bütün tefsir eserlerinin anlamlarını karşılayacak bir yapıya sahiptir. "Kur'ân'ın

¹² Zekiyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 54, 63.

¹³ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi* (Ankara: Kitâbiyât, 2002), 190-191.

¹⁴ Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Otto Yayınları 2013), 336-337.

bütün yorumları kapsayan bir yapıda olması” ifadesi ile meşru/metne sadık kalan te’vilin dayanak noktası olarak belirttiğimiz, tefsir ile uyumlu te’villeri kastetmekteyiz. Kur’ân’ın her çağda yorumlanması “en iyi yorum yönteminin” henüz keşfedilememiş olması ile alakalı değil, insan bilincinin faniliği ve Kur’ân’ın çağlar üstü bilgi karakterine sahip olması yani ilahî olması ile alakalıdır.¹⁵ Bir müfessirin yorumu murad-ı ilahî ile özdeş olsa dahi bunun bilinmesinin imkânı yoktur. Bu açıdan murad-ı ilahîyi anlama çabası inananlar için daima ulaşılması gereken bir ideal olmalıdır.¹⁶ Her müfessir, bu yüce ideale ulaşmayı hedefleyerek, donanımı ölçüsünde Kur’ân’ı anlamak ve anlatmak çabasındadır.

Buraya kadar verilen bilgilere dayanarak, Kur’ân ile onun üzerine yapılan açıklama ve yorumlama faaliyetlerinin yapısı arasındaki farkı şu tabloyla özetlemek mümkündür:

Tablo 2: Kur’ân Metni ile Tefsir Metni Arasındaki Farklar

Metin	Kaynak	Tarihsel Geçerlilik	Bilgi Değeri
Kur’ân	Salt ilahî	Genelgeçer	Mutlak nesnel
Tefsir	Büyük oranda insanî	Büyük oranda tarihsel	Büyük oranda öznel
Te’vil	Salt insanî	Tarihsel	Mutlak öznel, kültürel nesnel

Tefsiri açıklarken “büyük oranda” ifadesini kullanmamızın sebebi, tefsir rivayetlerinin küçük bir kısmının Hz. Peygamber’den gelen açıklamalara ve uygulamalara dayanması, diğer büyük kısmının ise sahabe’nin öznel algı ve açıklamalarından oluşması ve bu rivayetlerin sıhhatine ve bilgi değerine ilişkin alimlerin farklı yorumları bulunmasından kaynaklanmaktadır.

3. Hermenötik Analizin Tefsir Metinlerine Uygulanışı

Bir tefsir metnini doğru anlamak için, müfessirin hayatı, yaşadığı dönemin tarihsel ve toplumsal özellikleri hakkında bilgi sahibi olmak gerekir. Tefsir metinlerinin tarihsel ve öznel yönler barındırması sebebiyle bu metinleri analiz ederken hermenötikten ve tarih metodolojisinden faydalanılmalıdır. Biz bu çalışmada metnin derinine nüfuz edebilmek için *satırarası okuma* ve *yakın okuma* tekniklerine başvuracağız. Satırarası okuma, metnin satır aralarında geçen, yazarın açıktan ifade etmediği örtük anlamlara ulaşmaya çalışmaktır.¹⁷ Yakın okuma ise yazarı ve metnin inşa

¹⁵ Tatar, Burhanettin, “Anlamanın Tabiatı ve Kur’ân’ı Anlama”, *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 27 (2013), 129.

¹⁶ Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 37.

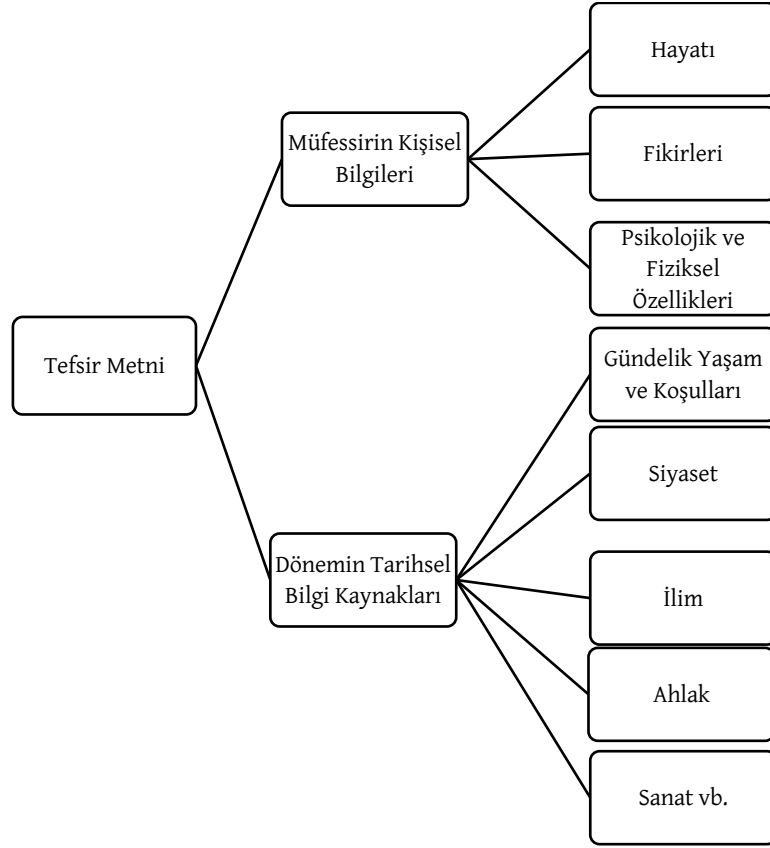
¹⁷ Blake Poland vd, “Reading Between the Lines: Interpreting Silences in Qualitative Research” *Qualitative Inquiry* 4/2 (1998), 293-312.

edildiği tarihsel ve sosyal bağlamı dikkate alarak eleştirel söylem analizi yapmaktır.¹⁸ Bu okuma tekniklerini uygulayabilmek için gerekli verilere eş zamanlı (yatay) ve art zamanlı (dikey) kaynak taraması yapılarak ulaşılabilir.

Eş zamanlı kaynak taramasında, müfessirin hayatı ve en geniş anlamıyla yaşadığı tarih hakkında bilgi toplanır. Müfessirin eğitimi, mizacı, düşünceleri, fiziksel özellikleri, yolculukları, ailesi hakkındaki bilgiler onun kişiliği ve kimliğinin Kur'ân yorumlarındaki izdüşümünü anlarken bize kaynak sağlayacaktır. Müfessir, tecrübelerine, toplumda gördüğü problemlere, siyasî meselelere, ilmî tartışmalara çeşitli ayetler vasıtasıyla değinir ve görüşlerini bildirir. Bu etkileşim kimi zaman bilinçli bir tercihle tefsire yansırken kimi zaman da müfessirin farkında olmadığı, zihnini çevreleyen ortamın bilinçdışı yansıması olarak gerçekleşir. Eş zamanlı okumada müfessirin yaşadığı tarihî bağlamı anlamak için tarih ve tabakât kitapları ile birlikte müfessirin ilişkili olduğu ya da etkilendiği çağdaşı müelliflerin eserlerine başvurmak gerekmektedir.

Tablo 3: Eş Zamanlı (Yatay) Kaynak Taraması

¹⁸ J.R. Martin, "Close Reading: Functional Linguistics As a Tool For a Critical Discourse Analysis", ed. Len Unsworth, *Researching language in Schools and Communities: Functional Linguistic Perspective*, (Cassell: London, 2000), 275-303.

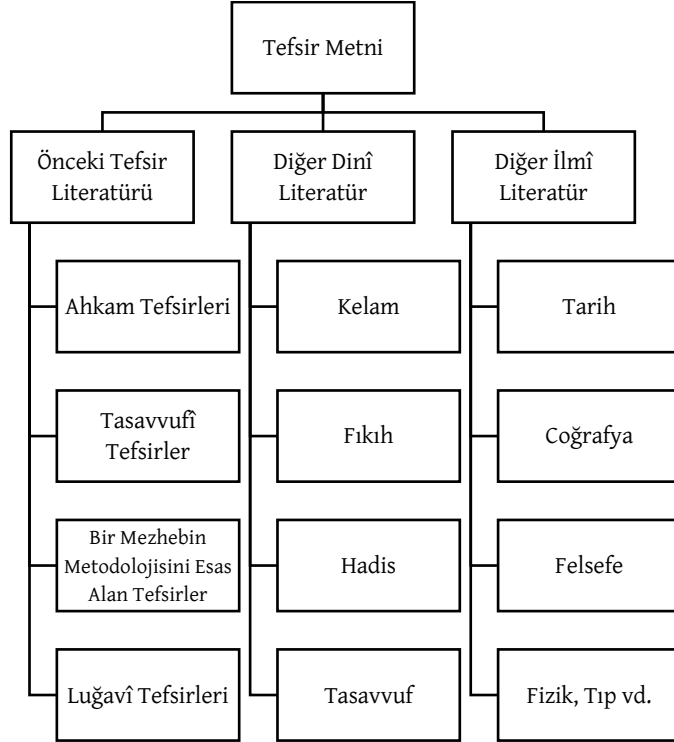


Art zamanlı kaynak taramasında ise incelenen tefsir metninde geçen bir fikrin, yorumun ya da kavramın kendisinden önceki tefsir metinleri ile mukayesesi yapılarak aralarındaki etkileşim veya farklılaşmalar tespit edilmeye çalışılır. Kur’ân’ı tefsir etmeye çalışan kişi mutlaka ulaşabildiği oranda kendinden önce telif edilmiş eserlere müracaat eder. Bazen bir yorumu onaylayarak kendi eserinde yer verir bazen ise eleştirmek amacıyla önceki müfessirlerin açıklamalarını tefsirine alır ve onları yanlış olarak nitelendirir. Bu tercihi, açık şekilde kendini gösterdiği gibi örtük bir anlatım ile lafızda da hissedilebilir. Özellikle örtük etkileşimlerin fark edilmesinde bir yorumun, ilk dönem müfessirlerinin açıklamaları ile mukayese edilmesi önemlidir.

Bu kaynak taramasında mukayese edilecek tefsirler konunun içeriğine göre değişebilir. Rivayet tercihlerinde rivayetleri barındıran tefsirlere, fikhî meselelerde ahkam tefsirlere, mezhepsel bir konuda kelâmî yönü ağır basan tefsirlere, tasavvufî konularda sûfî tefsirlere, dil ile ilgili meselelerde filolojik tefsirlere müracaat edilir. Ancak, müfessirin yaptığı yorumun tarihsel arka planını tefsirlerde bulamamak mümkündür. Bu durumda müfessirin uzmanlık sahasıyla uyumlu olarak kelâm, fıkıh, hadis, tasavvuf, tarih ve dil ilimleri alanları da tarihsel analiz için kaynak oluşturmaktadır. Bu geniş külliyat sahasında tarama yaparken kaynakları daraltmak için müfessirin

kişisel bilgileri, bağlantıları dikkate alınmalıdır. Örneğin Şîî bir müfessir hakkında Şîî kaynaklardan, Mu'tezilî bir müfessir hakkında Mu'tezilî kaynaklardan veri toplanabilir.

Tablo 4: Art Zamanlı Kaynak Taraması



Hermenötik analiz için gerekli kaynakları zikrettiğimizde çok geniş bir külliyatla karşılaşırız. Ancak burada yöntemin kapsayıcı olması amacıyla olası kaynakları da yöntem içinde belirttik. Araştırmacıyı, müfessirin kendisi ve incelenen yorum doğal olarak yönlendirecektir. Tefsir metinlerini analiz ederken diğer önemli nokta, yorumcunun düşünce bütünlüğünü kavramaktır. Şayet yorumcu bir meseleye eserinin farklı yerlerinde değindiyse bu parçalar bir araya getirildikten sonra onun bu konudaki te'villeri analiz edilebilir. -Eğer varsa- müfessirin diğer eserleri de onun düşünce dünyasını anlamamızda temel kaynaklardan olacaktır.

Hermenötik analiz yönteminin sınırlılıklarına gelecek olursak, öncelikle sosyal bilimlerde mutlak şekilde nesnel bir sonuca ulaşabileceğimiz yöntemden bahsetmemiz mümkündür değildir.¹⁹ Çünkü insan zihnî son derece kompleks bir yapıya sahiptir. Her zaman fikirlerin ya da fiillerin nedenleri tespit edilemeyebilir. Ayrıca, tarihin bir dönemine ait verilerin tamamına sahip

¹⁹ Max Weber, Sosyal Bilimler Metodolojisi, çev. Vefa Saygın Ögütte, (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 196-222.

olamayabiliriz. Diğer bir kısıtlılık ise tarihsel veriler arasında bağlantı kurmaya çalışan tarihinin önyargıları ya da bilgi eksikliği sebebiyle yanlış bir çıkarımda bulunma ihtimalidir. Bundan dolayı mutlak nesnellik değil, mümkün olan en ileri nesnellik hedeflenebilir. Bu bağlamda araştırmacının bağlı kalması gereken ilkeleri kısaca şöyle sıralayabiliriz:

1. Her olayı, dönemin siyasî, sosyal, iktisadî şartları içerisinde değerlendirmelidir.

2. Mensubu olunan dinî, siyasî ve ideolojik anlayışlarla ve peşin hükümlerle tarihçilik yapmamalı, kendi doğrularını tarihte aramamalı ya da tarihi meşrulaştırma aracı görmemelidir.

3. Belge ve bilgiler arasında kendi görüşüne göre seçme yapmamalıdır.

4. Doğru bilgi ve belgeleri yerinde ve usulüne uygun kullanmalıdır.

5. Tarihî olaylarda taraf olmamalıdır.²⁰

Özetle müfessirin yaptığı bir yorumu anlamak ve “neden böyle yorumladı” sorusuna cevap verebilmek için şu adımlar atılmalıdır:

1. Yorumun, müfessirin kişisel yönleri ve/veya dönemin tarihsel, siyasî, ilmî ortamı ile etkileşimini gösterecek veriler tespit edilir. (Eş zamanlı kaynak taraması)

2. Kendisinden önceki tefsir eserleri başta olmak üzere etkilendiği düşünce sisteminin literatürüne ve diğer ilimlere ait eserlerde konuya yaklaşım incelenir. (Art zamanlı kaynak taraması)

3. Bu taramalar sonucu elde edilen veriler, yakın okuma ve satırarası okuma teknikleri kullanılarak analiz edilir ve müfessirin yorumu ile bağlantısı ortaya konur.

Şayet art ya da eş zamanlı kaynak taramasından birisi tek başına bir yorumun arka planını anlamak için yeterli veriyi sağlıyorsa diğer kaynaklara başvurmaya gerek olmayacaktır. Aksi takdirde iki yönlü bir veri taraması yapılması gerekmektedir.

4. *el-Keşşâf* Tefsirinden Hermenötik Analiz Örnekleri

el-Keşşâf müellifi Zemahşerî (ö. 538/1143), 467/1075 yılında Selçuklu Devletinin egemenliğinde olan Horasan bölgesindeki Harizm şehrinin Zemahşer köyünde dünyaya gelmiştir.²¹ Arap dilindeki

²⁰ Mustafa Öztürk, *Tarih Felsefesi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2020), 65.

²¹ Abdurrahman el-Mukaddesî, *et-Târihu'l-Mu'teber fi Ebnâi Men Çaber* (Suriye: Daru'n-Nevâdir, 2011), 3/232.

mahareti ve koyu bir Mu'tezilî olmasıyla meşhur olan müfessirin,²² hayatı ve fikirleriyle ilgili diğer bazı ayrıntılara tefsirinden örnekler incelenirken yer vereceğiz.

1. Kişisel Yönleri

Zemahşerî, "Ey iman eden kullarım! Rabbinize karşı gelmekten sakının. Bu dünyada iyilik yapanlar için (ahirette) bir iyilik vardır. Allah'ın arzı geniştir. Sabredenlere mükâfatları elbette hesapsız olarak verilir." (Zümer 39/10) ayetini şöyle açıklamıştır:

"İyilik yapmakta gevşeklik gösterenler için elbette hiçbir mazeret yoktur. Eğer yaşadıkları vatanlarını sebep gösterip iyilik etmeye imkanları olmadığını, ihsan için çaba sarf edemediklerini iddia ederlerse, onlara "Allah'ın arzı geniş değil miydi?" denir. Acziyet içinde kalmayın, başka yerlere hicret edin. Hicretinizde Peygamberleri ve salih kullarını örnek alın; iyiliğinize iyilik, itaatinize itaat eklensin. Bu ayette bahsedilen kişilerin; müşrik beldede yaşayan müminler olduğu, onlara hicretin emredildiği de söylenmiştir. Bu yorumu yapanlar "Allah'ın arzı geniş değil miydi, orada hicret etseydiniz ya!" (Nisâ 4/97) ayetini örnek vermişlerdir. Başka bir yoruma göre ise ayette geçen arzın, cennetin arzı olduğu söylenmiştir. Ayette geçen sabredenler; Allah'a itaat ve hayrı çoğaltmak amacıyla vatanlarından, akrabalarından ayrılmaya, cefalara, belalara sineye çekmeye sabreden kimselerdir."²³

Bu açıklamalarında Zemahşerî'nin "Allah'ın arzı geniştir" ifadesine odaklandığı ve bu kavramı bir tahsis yapmaksızın "Allah'a kulluk niyetiyle yapılan bütün hicretler" şeklinde yorumladığı görülmektedir. Zemahşerî'nin tefsirinde işaret ettiği, ayette hicret edilmesi emredilen kişileri "müşrik beldede yaşayan müminler" olarak yorumlayan müfessirler; Taberî (310/923)²⁴ ve Mâtürîdî'dir (333/944).²⁵ Arz kelimesini "cennet arzı" olarak açıklayan ise Mâverdî'dir (450/1058).²⁶ Zemahşerî'nin çağdaşı Beğavî de (516/1122) Zemahşerî'ye yakın ifadelerle ayetin, müminleri Allah'a isyanın olduğu bir bölgeden başka bir yere hicret etmeye teşvik ettiğini ifade etmiştir.²⁷ Erken dönem müfessirlerinden Mücâhid (103/721), bu ayeti "Hicret edin ve putlara tapmayı terkedin."

²² Cemalüddin el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nüvât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1982), 3/270.

²³ Ebu'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni't-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, thk. eş-Şirbînî Şerîde. (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012), 4/11.

²⁴ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fi Te'vili'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Şakir (b.y.: Müessesetü'r-Risale, 2000), 21/269.

²⁵ el-Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/666.

²⁶ Ebu'l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-Uyûn*, thk. es-Seyyid ibn Abdi'l-Maksud (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 5/118.

²⁷ Hüseyin el-Beğavî, *Me'âlimü't-Tenzil fi Tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Daru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1420), 4/81.

şeklinde tefsir ederken, Mukâtil (150/767), bu konuda “Medine geniştir.” açıklamasını yapmış ve ayeti sadece vahiy dönemi ile ilişkilendirmiştir.²⁸

Zemahşerî'nin hicretle ilgili bu yorumunun arka planını, başka bir ayetin tefsirinde geçen açıklamalarında görmemiz mümkündür:

“Ey mümin kullarım! Mutlaka benim arzım geniştir. Öyleyse bana kulluk edin.” (Ankebût 29/56) “Ayetin manası şudur: Bir mümin, bir beldede ibadetlerini kolaylıkla yapamıyorsa, bunları daha selim bir kalple yapacağı...yere hicret etsin. Ömrüme yemin olsun ki bölgeler çok fazla farklılık gösterir...Biz ve öncelerimiz gezip dolaştığımız yerler içinde nefse üstün gelme, şehvetin isyanını bastırma, bozuk kalplerin toplanması..., şeytanı uzaklaştırma, fitnelerin birçoğundan uzak durma gibi dinî emirleri yerine getirme hususunda, kullara Allah'ın haremine yerleşmek ve beytinin etrafında ikamet etmekten daha yardımcı olan bir şey bulamadık. Allah'a hamd olsun, bunu bize kolaylaştırdı, sabırla rızıklandırdı ve şükretmeyi nasip etti.”²⁹

Zemahşerî, kırk beş yaşlarında geçirdiği bir hastalık³⁰ sonrası Mekke'ye yerleşmiş ve tefsirini Mekke'de yazmıştır.³¹ O, yaptığı bu yolculuğu hicret olarak isimlendirmiş ve daha takvalı bir yaşam için hareme yerleştiğini belirtmiştir. Kendi memleketinde yaşadığı sıkıntılar da bölgeye hicretinin sebeplerinden olabilir. *Dîvân*'ında zaman zaman Harizm'den şikâyet etmiş, bölgenin değiştiğinden ve artık orada kalmaya devam etmesinin bir anlamı olmadığından bahsetmiştir.³² Ayrıca yöneticiler hakkında; “zamanın katılığı ve yöneticilerin bana yaptığı zulmü Allah'a arz ederim. Onlar, cahil insanları önemserler.” şeklinde ifadeler kullanmıştır.³³ Selçuklu yönetiminden övgü ile bahsetmesi,³⁴ zalim olarak nitelendirdiği yöneticinin, Harizm'deki yerel bir yönetici olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

“Sana bu ilim geldikten sonra seninle bu konuda çekişenlere de ki: Geliniz, sizler ve bizler de dahil olmak üzere, siz kendi çocuklarınızı biz de kendi çocuklarımızı, siz kendi kadınlarınızı, biz de kendi kadınlarımızı çağıralım, sonra da dua edelim de Allah'tan yalancılar üzerine lânet dileyelim.” (Âli İmrân 3/61) Bu ayet, inançlarının doğru olduğunu iddia eden Necran Hıristiyanlarını, Hz. Peygamberin ailesi ile mübâhele (lanetleşme) yapmaya davet etmektedir. Zemahşerî, bu ayetin tefsirinde ehl-i Beytin “Ashab-ı Kisâ” olarak isimlendirilmesine sebep olan rivayete yer vermiştir. Hz. Aişe'den naklettiği

²⁸ Ebu'l-Haccac Mücahid, *Tefsîru Mucâhid*, thk. Muhammed Abdusselam. (Mısır: Daru'l-Fikri'l-İslami'l-Hadîse, 1989), 578. Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Mahmud Şehhâte (Beyrut: Daru İhyâi'-Turâs, 1423), 3/129.

²⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/423.

³⁰ Zemahşerî, *Dîvânü'z-Zemahşerî*, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Daru Sadr, 2007), 543, 572.

³¹ Zemahşerî, *Keşşâf (Mukaddime)*, 1/17; *Dîvân*, 1.

³² Zemahşerî, *Dîvân*, 295, 542, 543.

³³ Zemahşerî, *Dîvân*, 549-550.

³⁴ Zemahşerî, *Dîvân*, 458.

habere göre, Hz. Nebi siyah kıldan yapılmış, nakışlı abasını giyinerek dışarı çıkmıştır. O sırada Hz. Hasan gelince onu abasının içine almış, sonra Hz. Hüseyin, Hz. Fatıma, Hz. Ali de gelince onları da abasının içine almış ve “*Ey Peygamberin ev halkı! Allah, sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.*” (Ahzâb 33/33) ayetini okumuştur. Zemahşerî, ayetteki sıralamada oğulların ve kadınların, insanın kendi nefsinden önce zikredilmesine dikkat çekerek, bunun Ashab-ı Kisâ'nın faziletine ilişkin çok sağlam bir delil içerdiğini söylemiştir.³⁵

Tefsir geleneğine bakıldığında Şîî olmayan müfessirlerin, bu ayetin tefsirinde ehl-i Beyte değinmedikleri görülmektedir.³⁶ Şîî müfessirlerden Tûsî (460/1067), ayet inince Hz. Peygamberin Hz. Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'in ellerini tutarak onları mübâheleye davet ettiğini rivayet etmiştir. Ve mezhebinin bu ayeti, Hz. Ali'nin en faziletli sahabî olduğuna delil getirdiklerini belirtmiştir.³⁷ Zemahşerî'nin bu yorumunda Şîî bir müfessirle yakın bir bakış açısı sergilediği görülmektedir. Nitekim onun Şîî olduğu iddia edilmiştir.³⁸ *Dîvân*'ında halifelerin fazileti konusunda Hz. Ali'yi, Hz. Osman'dan önce üçüncü sırada zikretmiştir.³⁹ Bu yaklaşımı, Mu'tezilenin kurucusu Vâsıl bin Atâ'nın (131/748) yaklaşımı ile örtüşmektedir. Ancak sahabenin fazileti konusunda mezhep içinde farklı görüşler bulunmaktadır.⁴⁰ Zemahşerî'nin kişisel olarak da Hz. Ali ve ehl-i Beyt'e muhabbet duyduğu ve bu muhabbetini tefsirine yansıttığı anlaşılmaktadır.

Zemahşerî, “*Onu sandığın içine koy ve denize bırak ki, deniz onu kıyıya atsın.*” (Tâ-Hâ 20/39) ayetinde yer alan zamirlerin mercii ile ilgili şu açıklamayı yapmıştır:

“Ayetteki bütün zamirler, Hz. Musa'ya râcidir. Bazı zamirlerin Musa'ya, bazılarının tabut kelimesine ait olması nazmın düzenini bozduğu için bir kusurdur. Eğer “denize konan (makzûf) ve sahile vuran (mulkî) sandıktır” dersin, şöyle derim: Sana ne zararı olur her ikisi de sandığın içindeki Hz. Musa'yı kastediyor desen? Böylelikle zamirleri ayırmamış ve Kur'ân nazmında tenâfür ortaya çıkarmamış olursun. Çünkü o nazım, Kur'ân i'câzının temeli olan tahaddinin dayandığı kanundur ve buna riayet etmek müfessirin en önemli vazifesidir.”⁴¹

³⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/345.

³⁶ Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsiru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423), 48; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/473 vd; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/392; Abdülkerim el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, thk: İbrahim el-Bisyûnî (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyye. t.y.), 1/247.

³⁷ Ebu Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fi Tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habib (Beirut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 2/484, 485.

³⁸ Muhammed Bâkır Hansârî, *Ravdâtü'l-Cennât fi Ahvâli'l-ulemâ ve's-Sâdât*, thk. Esedullah İsmailiyyân (Tahran: Müessesetü İsmailiyyân, 1390), 8/120-123.

³⁹ Zemahşerî, *Dîvân*, 547.

⁴⁰ Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/715.

⁴¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/57.

Zemahşerî Kur'ân i'câzının kaynağı olarak gördüğü kelamın dil ve belâğat özelliklerini, müphemâtın belirlenmesi konusunda uygulamış ve bu esasa dayanmayı müfessirler için bir zorunluluk gördüğünü ifade etmiştir. Müfessirin yukarıdaki ibarede, Nehhâs'ın (338/950) ayetteki zamirlerin birini Hz. Musa'ya, diğerini sandık kelimesine ait gören açıklamalarını kastettiği anlaşılmaktadır.⁴² Temel tefsir eserlerinde, Zemahşerî'nin tenkit ettiği yorum bulunmamaktadır.⁴³

Zemahşerî “Günahkarların (الأنثيم) yemeğidir.” (Duhân 44/44) ayetindeki الأنثيم kelimesinin çok günah işleyen fâcir anlamına geldiğini belirtmiştir. Ebû Derdâ'nın bu kelimeyi, doğru telaffuz etmekte zorlandığı için, yanlış telaffuz eden bir adama; طعام الفاجر şeklinde okumasını söylediğini nakletmiştir. O, bu rivayeti, bir kelimenin yerine, aynı anlamı taşıyan başka bir kelimenin getirilmesinin caiz olduğuna delil saymıştır. Bu ayetin tefsiri bağlamında Ebu Hanife'nin Farsça kıraati; okuyucunun anlamda hiçbir eksiklik barındırmaması ve bütün manayı kapsayan bir şekilde okuması şartı ile caiz gördüğü hükmüyle ilgili şunları söylemiştir:

“Bu şartlar, söz konusu izin, asla tam anlamıyla izin olmadığına şahitlik etmektedir. Çünkü, genelde Arap kelamı, özelde Kur'ân fesâhatı, nazmının ve üslubunun güzelliği, manalarının ve hedeflerinin incelikleri ile mu'cizdir ki ne Farsça ne de başka bir dil bu özellikleri yerine getiremez. Ebu Hanife'nin böyle bir hüküm vermesi, onun Farsça'yı iyi bilmemesi ve bundan dolayı bu görüşünü tahkik edip inceleyecek imkânı olmamasından kaynaklanmaktadır.”⁴⁴

Bu açıklamada Zemahşerî'nin Kur'ân'ın i'câzının kaynağı saydığı, Kur'ân'ın üstün dil ve belâğatı konusundaki düşüncelerinin tefsire yansıdığı görülmektedir. Farsça'nın Arapça kadar fasîh ve belîğ bir dil olduğunu düşünmeyen Zemahşerî, fıkhîta imamı olan Ebu Hanife'nin Farsça kıraate cevaz veren bu görüşünü kabul etmemiştir. Ondan önce belli başlı tefsirlerde bu ayet bağlamında manen ya da Farsça kıraat konusuna değinilmemiştir.⁴⁵ Mâtürîdî konuya başka bir mezhebî düşünce açısından yaklaşmıştır. O, büyük günah işleyenlerin bu ayet kapsamında olmadığını, çünkü “esîm” kelimesinin müminler için kullanılmayacağı ve bu ifadenin, mutlak günahkâr olan kafirleri kastettiğini belirtmiştir.⁴⁶ Ancak Zemahşerî, genel bir tanımlama ile çok günah işleyen kimse olarak tefsir etmiştir. Zemahşerî'den sonra gelen Râzî de (606/1210) Mâtürîdî'ye katılarak, Mu'tezilenin fâsıkları bu ayete dahil etmelerini reddetmiştir. Râzî, ayetin tefsiri bağlamında Ebu Hanife'nin söz konusu kıraate dayanarak, manen rivayeti caiz gördüğü fetvayı nakletmiştir. Ancak, bu delilin son derece zayıf olduğunu ifade etmiştir.⁴⁷ Zemahşerî'nin, Arap diline duyduğu hayranlık ve ona denk

⁴² Ebu Câ'fer Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'ân*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421,) 3/27.

⁴³ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/329; Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/179; Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân*, 3/356; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 18/302; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/279; Mâverdî, *en-Nüket*, 3/401-402; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 5/272; Tûsî, *et-Tibyân*, 7/173.

⁴⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/161.

⁴⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 22/43; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/210-211; Mâverdî, *en-Nüket*, 5/257; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 4/1.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/210.

⁴⁷ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 27/664.

bir dil görmemesi sebebiyle Farsça kıraat konusuna değindiği ve kendisinden sonra gelen Râzî'yi itikâdî konulardaki karıştıllığa rağmen etkilediği anlaşılmaktadır.

2. Dinî Çevresi

Zemahşerî, “*Nefsini arındıran kurtuluşa ermiş, kötülöklere gömen de ziyan etmiştir.*” (Şems 91/9-10) ayetini şöyle tefsir etmiştir: “Kaderiyye, *zekkâ* ve *dessâ* fiillerindeki zamirin Allah’a ait olduğunu söyleyerek, Allah’ı kaderi belirlemekle itham etmişlerdir. Bunu, gece gizlice işledikleri kötü eylemlerinin sorumluluğunu yüklenmeyip, onları kurnazlıkla Allah’a nispet etmek için yapmaktadırlar.”⁴⁸ Bu ayetlerin tefsirinde Allah lafzını fail gösteren bazı müfessirler; Mukâtil, Taberî, Sa’lebî (427/1035) ve Beğavî’dir.⁴⁹ Mâtürîdî, fiilin hem Allah’a hem de kula nispet edilmesinin caiz olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰ Şîî müfessir Tûsî, Zemahşerî ile benzer bir tefsir yaparak, söz konusu fiillerdeki zamiri nefse ait göstermiştir.⁵¹ Müfessirin, ayeti kendi mezhebî düşüncesi doğrultusunda yorumlayarak, önceki tefsir geleneğini itikâdî açıdan tenkit ettiği anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki açıklamalarında dikkat çeken bir durum Kaderiyye ifadesini, kaderi kabul etmeyenler için değil, kulun özgür iradesini kabul etmeyen Cebrîler için kullanmasıdır. Ayrıca Hasan Basrî’nin (110/728) “Hz. Peygamber Araplara gönderildiğinde, onlar günahlarını Allah’a yükleyen Kaderiyyeden olan mücbire kimselerdi.” dediğini nakletmiştir.⁵² Mu’tezilenin önden gelenlerinden Kâdî Abdulcebbâr; Mu’tezileye göre Kaderiyyenin Cebrîyye ve Müşebbihe olduğunu, bu gruplara göre ise Kaderiyyenin Mu’tezile olduğunu söylemiştir. “Biz onlara bu lakabı takıyoruz, onlar da bize aynı lakabı veriyorlar.” diyerek aralarındaki ihtilafa dikkat çekmiştir.⁵³ Zemahşerî, “Kaderiyye” kavramını mezhebinin tanımladığı şekilde kullanmış ve ayeti Mu’tezilenin adalet ilkesine bağlı kalarak yorumlamıştır.

3. Toplumsal Çevresi

“*Sûs içerisinde yetiştirilen ve tartışmada açık olamayana mı Allah’a yakıştırıyorlar?*” (Zuhruf 43/18) ayetinde inkarcıların “melekler, Allah’ın kızlarıdır” şeklinde inançlarını tenkit etmektedir. Zemahşerî’ye göre kadınlar, akıllarının zayıf ve erkeğe göre daha noksan olduğu için tartışma esnasında kendilerini savunacak deliller sunamamaktadırlar. Hatta kadın hakkında, “Konuştuğu zaman delille konuşmayı istemesi çok nadirdir. Böyle yaptığında da kendi aleyhine delillerle

⁴⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/591.

⁴⁹ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/478; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 24/456; Ebu İshak es-Sa’lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân an Tefsîri’l-Kur’ân*, thk. İbn Âşûr, (Beyrut: Daru İhyai’t-Türâsil’l-Arabî, 2002), 10/213; Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzil*, 5/260.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10/543.

⁵¹ Tûsî, *Tibyân*, 10/358.

⁵² Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/93-94.

⁵³ Kâdî, *Şerh*, 2/723.

konuşur” dendiğini belirtmiştir.⁵⁴ Bu açıklamalar, müfessirin çağdaşlarından, Beğavî ve Tabersî'nin (548/1154) ayete yaklaşımları ile örtüşmektedir. Zemaşerî'nin senedsiz naklettiği, kadının tartışmalarda kendi aleyhine delil getirdiği şeklindeki rivayet, bu tefsirlerde Katâde'ye (117/735) nispetle zikredilmiştir.⁵⁵

Erken dönem müfessirlerinden Mukâtil ve Mâtürîdî yukarıdaki ayetin tefsirinde kadının aklen zayıf olduğunu ifade eden bir açıklama yapmamışlardır. Mâtürîdî, ilk olarak ayette putlardan bahsedildiği görüşüne yer vermiştir. İkinci olarak, Mukâtil'in de zikrettiği, kızların daha zayıf ve hilelerinin daha az olması sebebiyle, düşmanlık ve savaş durumunda kendilerini açıkça ifade edemeyecekleri görüşünden bahsetmiştir. Ayetteki ifadenin müşriklerin algısını yansıttığına işaret ederek, kızları hem aciz, zayıf ve noksan olarak nitelemeleri hem de onları Allah'a nispet etmelerinin kınandığını söylemiştir. Katâde'ye nispet edilen rivayete ise yer vermemişlerdir.⁵⁶

Kadınlar hakkındaki başka bir yoruma “*Bana bunak demezseniz, şüphesiz ben Yusuf'un kokusunu alıyorum.*” (Yûsuf 12/94) ayetinin tefsirinde yer vermiştir. Ayette Hz. Yakub'un kendisi hakkında kullandığı “tefnîd” fiilinin yaşlılıktan ötürü aklın gitmesi ve saçma konuşmak anlamına geldiğini söylemiştir. Örnek olarak ihtiyar erkekler için *şeyhun müfennid*, “yaşlı bunak” dendiğini belirtmiştir. Bununla birlikte ihtiyar kadınlar hakkında *acûzün müfennide* “yaşlı bunak kadın” şeklinde bir kullanım bulunmadığına dikkat çekmiştir. Çünkü kadınlar, gençliğinde bile fikir sahibi olmadıklarından, yaşlandıklarında bunamaları gibi bir durum söz konusu değildir.⁵⁷ Bu ayetin tefsiri bağlamında kadınlarla ilgili benzer bir açıklama önceki tefsirlerde yapılmamıştır.⁵⁸ Zemaşerî'nin dildeki yetkinliğine güvenerek kadınlar hakkındaki öznel fikirlerini dilsel bir zemine yerleştirdiği anlaşılmaktadır.

Zemaşerî'nin bu yaklaşımının tarihî arka planına baktığımızda onun döneminde Selçuklu Devleti'nin eski Türk hukukundaki kadının değerli konumunu devam ettirdiği görülmektedir.⁵⁹ Ancak dönemin meşhur veziri Nizamülmülk'ün (485/1092) *Siyasetnamesi*'nde kadın aleyhinde kullanılan ifadeler dikkat çekicidir. Nizamülmülk, tıpkı Zemaşerî gibi kadın aklının kâmil olmadığını söylemiştir. Bu düşüncede Melikşah'ın eşi Terken Hatun'un ihtiraslarının devletin

⁵⁴ Zemaşerî, *Keşşâf*, 4/128-129.

⁵⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 21/580; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, 4/156; Ebu'l-Ali et-Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1994), 9/57.

⁵⁶ Mukâtil, *Tefsîr*, 3/187; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/155.

⁵⁷ Zemaşerî, *Keşşâf*, 2/461.

⁵⁸ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/246; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/286; Ebû Zekerriyya el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Yûsuf vd., (Mısır: Daru'l-Mısriyye, t.y.), 2/55; Ebu İshak ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbühü*, thk. Abdulcelil Abdüh Şelebî, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 3/128; Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Fuâd Sezgin, (Kahire: Mektebetü Hancî, 1381), 1/318; Mâverdî, *en-Nüket*, 3/77; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, 2/513; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, 5/350.

⁵⁹ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016), 310-311.

parçalanmasına etkili olmasının rolü bulunmuş olabilir. Nitekim saray kadınlarının, sultana hâkim oldukları zamanlarda, ülkede rezillik, kötülük, fitne ve fesattan başka bir şey görülmediği şeklinde yorumlar yapmıştır. Nizamülmülk, bu algıyı dinî bir temele dayandırmayı ihmal etmeyerek, ilk insan Hz. Adem'in de eşi Hz. Havva'yı dinlediği için cennetten çıkarıldığını hatırlatmış ve bu konuyla ilgili hadislere yer vermiştir.⁶⁰ Zemahşerî de saray kadınlarının erkekler konusunda daha tehlikeli hileler bildiklerini ifade etmiştir. İsim vermeden bir alimin, “ben kadınlardan, şeytandan korktuğumdan daha çok korkarım. Çünkü Allah şeytan hakkında, “Şüphesiz şeytanın hilesi zayıftır.” (Nisâ 4/76) buyururken, kadınlar hakkında “Şüphesiz sizin tuzağınız çok büyüktür.” (Yûsuf 12/28) buyurmaktadır” dediğini nakletmiştir.⁶¹ Zemahşerî'nin yaşadığı dönemde siyasî sebeplerden ötürü kadın algısında olumsuz değişimler gerçekleştiği ve bunun *el-Keşşâf*'a ve dönemin diğer eserlerine yansdığı anlaşılmaktadır. Ayrıca müfessirin evlenmemeyi tercih etmesinin de⁶² kadınlar hakkındaki düşüncelerini etkilemesi muhtemeldir.

“*Seni insanlara bir peygamber olarak gönderdik. Şahit olarak Allah yeter.*” (Nisâ 4/79) ayetinde Hz. Peygamberin elçilik yönüne dikkat çekilmiştir. Zemahşerî'nin ise ayette altını çizmek istediği nokta, Hz. Peygamberin sadece Araplara değil bütün insanlara peygamber olarak gönderildiğidir. Bu vurguyu “sen hem Arapların hem acemlerin peygamberisin” cümlesiyle ifade etmiştir.⁶³ Mukâtil ayeti; “Senin rasul olduğuna Allah'tan daha üstün şahit yoktur” şeklinde tefsir ederken Taberî, Hz. Peygamberin Allah ile yaratılmışlar arasında elçi olarak görevlendirildiği ve vazifesinin risaleti tebliğ etmek olduğunu söylemiştir.⁶⁴ Tûsî, Beğavî ve Tabersî önceki tefsirleri takip ederek, Hz. Peygamberin nübüvveti üzerinde durmuş, nübüvvetin muhatabı olarak Arap-Acem üyelere değinmemişlerdir.⁶⁵

Benzer bir durum şu ayetin tefsirinde bulunmaktadır: “*Onlara de ki: “Allah hakkında mı bizimle tartışıp duruyorsunuz? Hâlbuki O, bizim de Rabbimiz, sizin de Rabbinizdir.”* (Bakara 2/139) Zemahşerî'ye göre ayetin manası şöyledir:

“Allah'ın sizden değil de Araplardan bir peygamber seçmesi konusunda bizimle mi tartışıyorsunuz? Diyorsunuz ki; eğer Allah birini peygamber gönderseydi o bize gönderilirdi. Siz nübüvvete bizden daha layık olduğunuzu düşünüyorsunuz. Biz Allah'ın kulları olma noktasında

⁶⁰ Nizamülmülk, *Siyasetname*, çev: Nurettin Bayburtlugil, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 195 vd.

⁶¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/424.

⁶² Zemahşerî, *Dîvân*, 159, 550, 571.

⁶³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/502.

⁶⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/243; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/561.

⁶⁵ Tûsî, *Tibyân*, 3/296-297; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzil*, 1/666; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, 3/115.

ortağız. O, bizim Rabbimizdir, rahmetini ve cömertliğini kullarından dilediğine verir. Eğer kişi bu şerefe ehilse, Arap mı acem mi olduğu önemli değildir.”⁶⁶

Bu ayetin tefsirinde de Zemahşerî'nin yine kendisinden önceki müfessirlerden farklı bir yaklaşım sergilediği anlaşılmaktadır. Mukâtil, Taberî ve Mâtürîdî ayetin, kendilerini daha kadim bir dine mensup olmaları sebebiyle üstün gören Yahudi ve Hıristiyanlar hakkında olduğunu ifade etmişlerdir.⁶⁷ Zemahşerî'nin değindiği, Araplar ile acemlerin eşit olduğu ve nübüvvetin liyakate dayandığı şeklinde bir yorum yapmamışlardır. Zemahşerî'nin ayette neden peygamberin elçiliği yerine, vahyin muhataplarını merkeze alan ve ırklar arası eşitliğin altını çizen bir yorum yaptığını tespit etmek oldukça zordur. Ancak Türk ya da Fars asıllı olduğu iddia edilen müfessirin,⁶⁸ Arap milliyetçiliği ve Arapların üstünlüğü düşüncelerine bir tepki geliştirdiği söylenebilir. “Şeyhu'l-Arap ve'l-acem”,⁶⁹ “Arapçayı en iyi bilen acem”⁷⁰ gibi vasıflarla meşhur olan Zemahşerî'nin Arapları çok sevmekle birlikte onları vahye muhatap olmaları sebebiyle üstün görmediği anlaşılmaktadır. Bu vurgusunda eserini Mekke'de yazması sebebiyle, çevresinde bulunan Arapların tavırlarını gözlemleyerek onlara yönelik bir uyarı yaptığı izlenimi uyanmaktadır.

4. İlmî Çevresi

“Onların durumu, gökten yoğun karanlıklar içinde gök gürültüsü ve şimşekle sağanak halinde boşanan yağmura tutulmuş kimselerin durumu gibidir.” (Bakara 2/19) Zemahşerî'ye göre bu ayet, yağmurun suyunu denizden aldığı iddia edenlerin aksine, yağmurun gökten indiği ve suyunu da gökyüzünden aldığı göstermektedir. Bu iddiasına başka bir ayeti delil getirmiş ve “Gökten içinde dolu bulunan dağlar gibi bulutlar indirir.” (Nûr 24/43) ifadesinin kendi görüşünü desteklediğini söylemiştir.⁷¹ Bu görüşüne uygun olarak “Dönüş sahibi göğe yemin olsun ki.” (Târık 86/11) ayetini şöyle açıklamıştır: “Dönüş sahibi gök” ifadesi; Arapların, bulutların yeryüzündeki deniz sularını yüklenip, sonra onu yeryüzüne geri bıraktıklarını zannetmelerinden kaynaklanmaktadır. Ya da yağmurun düzenli yağması konusunda iyimser isteklerini ifade etmek için dönüş sahibi olarak isimlendirmiş olmaları muhtemeldir.”⁷²

Zemahşerî yukarıda geçen yorumlarında, yağmurun kaynağının yeryüzündeki sular olduğu düşüncesini, eski Arapların yanlış bilgilerinin bir sonucu olarak sunmuştur. Yağmurun oluşumu ile

⁶⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/185.

⁶⁷ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/81, 82; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 3/120-121; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 1/580.

⁶⁸ Fethi Ahmet Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 64.

⁶⁹ Abdüsselâm Enderesbânî, “Fî Sîreti'z-Zemahşerî Cârillah”, neş. Abdülkerim el-Yâfi, *Revne Academie Arabe de Damas*, 57/3 (1982), 370.

⁷⁰ Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât*, 3/270.

⁷¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/86.

⁷² Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/569.

ilgili bir yorum, önceki tefsirlerde geçmemiştir.⁷³ Zemahşerî sonrası müfessirlerinden Râzî, Zemahşerî'ye katılarak yağmurun yerdeki suların buharlaşması sonucu oluştuğu görüşünü ayetlere dayanarak reddetmiştir.⁷⁴ Bu yorumlardan Zemahşerî döneminde bir tartışma olduğu anlaşılmaktadır. Döneme bakıldığında Gazâlî'nin (505/1111), *Cevâhiru'l-Kur'ân* isimli eserinde, Kur'ân'ın dinî ve fennî ilimlerin hepsiyle alakalı ilkesel bilgiler barındırdığını savunduğu görülmektedir.⁷⁵ Aynı dönemde Ömer es-Sâvî (540/1145) ise Sultan Sancar'ın (552/1157) kütüphanesi için kaleme aldığı *er-Risâletü'l-Senceriyye fî kâinâti'l-Unsuriyye* eserinde, güneşin harareti ile yeryüzündeki suların buharlaştıklarını, soğuk havaya rastlayan buharların yoğunlaşarak yağmur halinde geri döndüklerini belirtmiştir.⁷⁶ Bu bilgiler, Zemahşerî'nin Kur'ân'ın yalnızca dinî alanla ilgili bütün meseleleri barındırdığı düşüncesiyle⁷⁷ değerlendirildiğinde, Gazâlî'nin aksine bilimsel tefsire mesafeli bir yaklaşım sergilemesi beklenmektedir. Ancak burada ayetin lafzî anlamını öncelediği ve dönemindeki bilimsel tartışmalarda Kur'ân'ı esas aldığı görülmektedir. Bu yaklaşımı, onun dinî deliller hiyerarşisinde Kur'ân'ı akıldan sonra gelen ikinci kaynak kabul etmesiyle⁷⁸ uyumlu bir görünüm sergilememektedir.

Zemahşerî “Sana gösterdiğimiz o rüyayı da Kur'ân'da lânetlenmiş bulunan o ağacı da sırf insanları sınamak için vesile yaptık.” (İsrâ 17/60) ayetinde yer alan ağacın “O zakkum ağacı ki günahkarların yiyeceğidir.” (Duhân 44/43-44) ifadelerinde bahsedilen ağaç olduğunu belirtmiştir. Naklettiğine göre Kureyşliler, Duhân suresindeki ayetleri işitince “Muhammed cehennem narının taşları bile yakacağını iddia ediyor, sonra da orada ağaç biteceğini söylüyor.” diyerek alay etmişlerdir. Bu sözlerin Allah'ın kudretini hakkıyla idrak edememelerinden kaynaklandığını belirten müfessir, Allah'ın ateş içinde yanmayan cinsten ağaç yaratmasını engelleyecek hiçbir şey olmadığını söylemiştir. Buna örnek olarak, Türklerin memleketinde yaşayan küçük bir hayvan olan semenderin tüyünü örnek vermiştir. Bu tüyden üretilen mendilin ateşte yanmayan bir yapıda olduğunu, kirlendiği zaman ateşe atıldığını, üzerindeki kirin gidip, mendilin ateşten etkilenmemiş halde sağlam kaldığını anlatmıştır. Konuyu başka örneklerle desteklemeye çalışan Zemahşerî, devekuşunun da ateşte kızarmış taş ve demir parçalarını yuttuğunu ancak zarar görmediğini, bunlardan daha açık ve belirgin örneğin ise Allah'ın bütün ağaçların içinde (potansiyel) ateş yaratmış olmasına rağmen, bu ateşin ağaçları yakmaması olduğunu vurgulamıştır.⁷⁹

⁷³ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/91; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*,1/333 vd.; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/396; Sa'lebî, *el-Keşf*, 1/161; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 1/91.

⁷⁴ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, (Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1420), 2/317.

⁷⁵ Muhammed el-Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'ân*, thk. Reşid Rıza, (Beyrut: Daru İhyai'l-Ulûm, 1986), 44-47.

⁷⁶ Turan, *Selçuklular Tarihi*, 336.

⁷⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/467.

⁷⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/467.

⁷⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/616.

Söz konusu semender isimli hayvan ile ilgili farklı bilgiler bulunmaktadır. Bunlardan birisi Hint kültürüne göre ateşte yanmayan bir kuş türü olduğudur.⁸⁰ Diğer bir açıklamaya göre ise sürüngen familyasından olan semender çoğunlukla nemli bölgelerde saklandığı için bu bölgeler yandığında, sıcağın etkisiyle dışarı çıkan semenderlerin ateşi söndürdüğüne inanıldığı şeklindedir.⁸¹ Diğer bir mesele deve kuşunun kızgın ateş parçalarını yemesi ve zarar görmemesi durumu, o dönemde bilinen bir durumdur. Mu'tezilî Câhız (255/869) ve Nazzâm'ın (231/845) deve kuşunun kızgın maddelere karşı midesinin dayanıklılığını ölçmeye yönelik deneysel çalışmalar yaptıkları bilinmektedir.⁸² Zemahşerî'nin yukarıdaki yorumlarında Mu'tezile ekolünün önde gelen bu iki kalamcısının zooloji ile ilgili çalışmalarından faydalandığı anlaşılmaktadır.

Hz. Süleyman döneminde, sihre ve cinlerin gaybı bildiğine inanan topluma Allah, Hârût ve Mârût isimli iki meleği göndermiş ve onları imtihan etmek için bu iki meleğe sihir ilmi vermiştir. Bu olay, Kur'ân'da şöyle anlatılmıştır. "Bu ikisi, 'Biz sadece imtihan ediyoruz, sakın inkar etme.' demedikçe kimseye bir şey öğretmezlerdi. Onlar kendilerine zarar verecek, faydalı olmayacak şeyler öğreniyorlardı." (Bakara 2/102) Zemahşerî'ye göre ayet; insanlara fayda sağlamayıp, aksine zarar veren sihirden uzak durmanın, en doğru tavır olduğunu anlatmaktadır. O, sihri felsefeye benzetmiş ve felsefe öğreniminin de aynı tehlikeyi barındırdığını, kişiyi doğru yoldan çıkarmayacağından emin olunamayacağını ve felsefeden sakınmak gerektiğini ifade etmiştir.⁸³ Burada, Zemahşerî'nin felsefe eğitimine sıcak bakmadığı görülmektedir. *Atvâku'z-Zeheb* isimli eserinde ise bazı filozofların sözüne kulak verilmemesini, onların ahmaklığa daldıklarını ifade etmiştir.⁸⁴

Felsefe konusunda başka bir açıklaması, "Peygamberleri onlara apaçık deliller getirince, sahip oldukları bilgi ile şımarıldılar. Sonunda alaya almakta oldukları şey kendilerini sarıverdi." (Mü'min 40/83) ayetinin tefsirinde yer almaktadır. Zemahşerî, burada bahsedilen kişilerin kimlikleri hakkında iki yorum yapmıştır. Bunlardan ilkinde göre ayet; ahiret hayatı, öldükten sonra diriltirme ve cehennem azabı konusundaki tutumları sebebiyle inkarcılardan bahsetmektedir. Diğer bir yoruma göre ise ayette, "bilgilerine dayanarak şımaranlar" şeklinde bahsedilen kimseler; Yunan oğullarından Dehriyyûn ve filozoflardır. Zemahşerî bu grubun, Allah'ın vahyini işittikleri zaman onu reddederek, kendi ilimlerine nispetle peygamberlerin ilimlerini küçük gördüklerini ifade etmiştir. Sokrat'ın (m.ö. 399), Hz. Musa'yı işittiği zaman "Sen de Musa'ya katılmana!" diyenlere, "Biz eğitilmiş bir toplumuz, bizi eğitecek bir kimseye ihtiyacımız yok." diyerek cevap verdiğini nakletmiş ve filozofların kendi

⁸⁰ Ebu Tâhir el-Fîrûzâbâdî, *Kamûsü'l-Muhît*, thk. Mektebe Tahkikü't-Türas, (Beirut: Müessesetü'r-Risale, 2005), 1016.

⁸¹ <http://www.herpamura.org/index.php/semenderates?view=featured> (10.09.2019)

⁸² Amr el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 5/167; Josef van Ess, "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46, (Nisan 2014), 268-269.

⁸³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/162.

⁸⁴ Zemahşerî, *Atvâku'z-Zeheb* (b.y: Matbaatü Nuhbetü'l-Ahbâr, 1304), 11.

bilgilerini vahiyden daha üstün gördüklerini ifade etmiştir.⁸⁵ Zemahşerî'nin Mü'min suresi 83. ayete yaptığı bu te'vilde hem hocası hem öğrencisi olmuş, Mu'tezilî kelamcı İbnü'l-Melâhimî'nin (536/1141)⁸⁶ etkisinden bahsedilebilir. *Tuhfetü'l-Mütekellimîn* isimli bir felsefe eleştiri kitabı bulunan İbnü'l-Melâhimî, eserinde bu ayette bahsedilenlerin filozoflar olduğunu, peygamberler onlara tevhid inancını getirdiğinde sahip oldukları; hendese, matematik gibi riyâzî ilimlerle övünerek, peygamberleri küçük gördüklerinden bahsetmiştir. Buraya kadar Zemahşerî ile aynı doğrultuda açıklamaları olan İbnü'l-Melâhimî, felsefe eleştirisini daha ileri götürerek "peygamberleri kabul ettiklerini iddia edenler hakikatte onlara muhalif iken, peygamberleri kabul etmeyenler nasıl olur?" diyerek, peygamberleri küçümseyenlere Müslüman filozofları da dahil etmiştir.⁸⁷ İki Mu'tezilî şahsın, filozoflar hakkındaki düşünceleri kıyaslandığında; Zemahşerî'nin daha ılımlı bir eleştiri yaptığı ve özellikle Yunan filozoflarını zikrederek, Müslüman filozofları bunun dışında tuttuğu dikkat çekmektedir.

5. Fizikî Çevresi

Zemahşerî, "O, taze et yemeniz ve takınacağınız süs eşyası çıkarmanız için denizi sizin hizmetinize verendir." (Nahl 16/14) ayetinde fikhî hükümler ile adetler arasındaki ilişkiye değinmiştir. Bu ayette balığın, et olarak ifade edilmesine rağmen fakihlerin, "Bir adam et yemeyeceğine yemin edip, balık yese yemini bozmuş olmaz." fetvasını izah etmeye çalışmıştır. Bu fetvanın kaynağı, yeminlerin adetlere dayanması ve insanların adetinin et tek başına zikredildiğinde, bundan balık anlamıyor olmalarıdır. Buna örnek olarak, bir adam oğluna "Şu dirhemlerle et al." dese, oğlu da balık getirirse bunun gerçekten yadrganacak bir durum olmasını sunmuştur.⁸⁸

Zemahşerî'nin balık eti örneği üzerinden, hükümlerin adetlerle bağlantısına değinmesi, kendisinin farklı adete sahip bir bölgede yetişmesinden kaynaklanmaktadır. Tarih eserlerinde müfessirin memleketi Harizm bölgesinde, balıkçılığın yaygın olduğu ve bölgede et deyince, balık eti anlaşıldığı ifade edilmiştir.⁸⁹ Zemahşerî, fakihlerin Harizm yöresinin adetlerine uygun olmayan fetvasını, başka bir bölgede yetişmiş olmalarıyla açıklamıştır.

Sonuç ve Öneriler

Her insan gibi müfessirler de anlama ve yorumlama faaliyetlerini gerçekleştirirken tarihsel ve öznel unsurlardan etkilemiştir. Bu etkileşim kaleme aldıkları tefsir metinlerine yansımıştır. Kur'ân

⁸⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/72.

⁸⁶ Enderesbânî, "Fî Sîreti'z-Zemahşerî", 368.

⁸⁷ Ruknüddin İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-Mütekellimîn fi Reddi ale'l-Felâsife*, thk: Hassan Ansari, (Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2008), 8.

⁸⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/546.

⁸⁹ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, (Daru Sadr: Beyrut, 1995), 2/395.

yorumcusunun belli oranda kendi yaşantısı, görüşleri ve sosyokültürel konjonktür doğrultusunda te'viller yaptığı anlaşılmaktadır.

Tefsir metinlerinde, müfessirlerin farklılaşan söylemlerini tarihsel analiz ile değerlendirmenin, yorumların doğru anlaşılmasında ve tefsirlerden daha fazla faydalanılmasında önemli bir yere sahip olduğu görülmüştür. Çalışmada sunulan yöntem ile bir metne yaklaşıldığında müfessirin yorumlarının tarihsel ve toplumsal bağlantısını ortaya koyabilmek mümkün olmuştur.

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* tefsirinden seçilerek incelenen örneklerde, müfessirin kimi zaman bazı problemleri meselelere cevap verdiği, kimi zaman dönemindeki tartışmalara katılarak tefsiri üzerinden fikir beyan ettiği, kimi zaman da kendi deneyimlerini, duygularını ayetlerin pratiği olarak okuyuculara sunduğu tespit edilmiştir.

Çalışmada metodolojisi ve uygulaması ortaya konan tefsir metinlerinin hermenötik analiz yönteminin geliştirilmesi için önerilerimiz şunlardır:

1. Daha derin bir analiz için incelenen tefsir metni belli konular ile sınırlandırılmalıdır. Örneğin; siyasî söylemin analizi, felsefî söylemin analizi, tasavvuf hakkındaki görüşlerinin hermenötik analizi gibi.

2. Müfessirin araştırmaya konu olan eseri ve diğer eserlerinde kullandığı ifadeler bir bütünlük içerisinde değerlendirilerek yazarın bütüncül bir portresi çizilebilir.

3. Dil ve edebiyat bölümlerinde uygulanan metin analiz yöntemlerinden ve kaynaklarından istifade edilmelidir.

Kaynakça

Açıkgenç, Alparslan. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.

Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2018.

Beğavî, Hüseyin. *Meâlimü't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*. 5 Cilt. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî. 1420.

Berger, Peter L. *Sosyolojiye Çağrı Hümanist bir Perspektif*. çev. A. Erkan Koca. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Câhız. Amr. *Kitâbü'l-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424.

Durkheim, Emile. *The Rules of Sociological Method*, çev. W. D. Halls. New York: The Free Press, 1982.

Ebu Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Otto Yayınları.

Ebu Zeyd. Nasr Hâmid. *Dinsel Söylemin Eleştirisi*. Ankara: Kitâbiyât, 2002.

Enderesbânî, Abdüsselâm b. Muhammed. “Fî Sîreti’z-Zemahşerî Cârillah”. nşr. Abdülkerim el-Yâfi. *Mecelletü’l-Mecme’i’l-Arabbiye bi Dimaşk* 3/57 (1982), 365-382.

Erten, Mevlüt. “Tefsirde Sahabenin Öznelliği”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2016), 57-90.

Ess, Josef van. “Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi”. çev. Mehmet Bulgen. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014). 267-286.

Ferrâ, Ebû Zekerriyya. *Meâni’l-Kur’ân*. thk. Ahmed b. Yûsuf vd. 3 Cilt. Mısır: Daru’l-Mısriyye, t.y..

Fîrûzâbâdî, Ebu Tâhir. *Kamûsü’l-Muhît*. thk. Mektebe Tahkikü’t-Tûras. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 2005.

Gazâlî, Muhammed. *Cevâhiru’l-Kur’ân*. thk. Reşid Rıza. Beyrut: Daru İhyai’l-Ulûm, 1986.

Göka, Erol vd. *Önce Söz Vardı*. Ankara: Vadi Yayınları, 1996.

Görener, İbrahim. “Algılama-Anlama ve Tefsir”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17 (2003) 275-314.

Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.

Hansârî, Muhammed Bâkır. *Ravdâtü’l-Cennât fî Ahvâli’l-ulemâ ve’s-Sâdât*, thk. Esedullah İsmailiyyân. 8 Cilt. Tahran: Müessesetü İsmailiyyân, 1390.

Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2012.

İbnü’l-Melâhimî, Ruknüddin. *Tuhfetü’l-Mütakellimîn fî Reddi ale’l-Felâsife*, thk: Hassan Ansari. Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2008.

Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Kıftî, Cemalüddin. *İnbâhu’r-Ruvât alâ Enbâhi’n-Nüvât*. thk. Muhammed Ebu’l-Fadl. 4 Cilt. Kahire: Dâru’l-Fikri’l-Arabi, 1982.

Kuşeyrî, Abdülkerim. *Letâifu’l-İşârât*, thk: İbrahim el-Bisyûnî. 3 Cilt. Mısır: el-Hey’etü’l-Mısriyye. t.y.

- Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Mehmed Fuâd Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Hancî, 1381.
- Martin, J.R. "Close Reading: Functional Linguistics As a Tool For a Critical Discourse Analysis". ed. Len Unswort. *Researching language in Schools and Communities: Functional Linguistic Perspective*. Cassell: London, 2000, 275-303.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vîlâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bieslûm. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebu'l-Hasen. *en-Nüket ve'l-'Uyûn*. thk. es-Seyyid ibn Abdi'l-Maksud. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Mukaddesî, Abdurrahman. *et-Târihu'l-Muteber fî Ebnâi Men Ğaber*. thk. Lecne. 3 Cilt. Suriye: Daru'n-Nevâdir, 2011),
- Mukâtil b. Süleyman. *Tefsiru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi'-Turâs, 1423.
- Mücâhid, Ebu'l-Haccac. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdusselam. Mısır: Daru'l-Fikri'l-İslami'l-Hadîse, 1989.
- Nizamülmülk, *Siyasetname*, çev: Nurettin Bayburtlugil, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.
- Ok, Üzeyir. "Kur'ân Okumanın "Metalinguistik" Yapısı: Bir Sosyo-kültürel Aktivite Teorisi Yaklaşımı". *İslâmiyât* 6/4 (2003). 151-170.
- Özlem, Doğan. *Tarih felsefesi*, (İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 1998),
- Öztürk, Mustafa. *Tarih Felsefesi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2020.
- Poland, Blake vd. "Reading Between the Lines: Interpreting Silences in Qualitative Research". *Qualitative Inquiry* 4/2 (1998), 293-312.
- Polat, Fethi Ahmet. *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler- Mu'tezilî Zemaşşerî'ye, Eş'ârî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*-.İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1420.
- Sa'lebî, Ebu İshak. *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. İbn Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türâsil'l-Arabî, 2002.
- Şa'bân, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Altay, *Hermeneutic Analysis Of Tafsir Texts -Example of Kashsaf Tafsir-*

Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Şakir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risale, 2000.

Tabersî, Ebu'l-Ali. *Mecmeu'l-Beyân*, 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1994.

Tatar, Burhanettin. "Anlamanın Tabiatı ve Kur'ân'ı Anlama", *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 27 (2013). 123-129.

Tatar, Burhanettin. *Hermenötik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.

Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016.

Turhan, Mümtaz. *Kültür Değişmeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987.

Tûsî, Ebu Ca'fer. *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habib. 10 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y..

Tüsterî, Sehl b. Abdillâh. *Tefsîru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423.

Weber, Max. *Sosyal Bilimler Metodolojisi*, çev. Vefa Saygın Öğütü, (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 196-222.

Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. 7 Cilt. Daru Sadr: Beyrut, 1995.

Zeccâc, Ebu İshak. *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbühü*, thk. Abdulcelil Abdüh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. *Atvâku'z-Zeheb fî'l-Mevâz ve'l-Hutab*. b.y: Matbaatü Nuhbetü'l-Ahbâr: 1304.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. *Dîvânü'z-Zemahşerî*, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Daru Sadr, 2007),

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni't-Ekâvîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, thk: eş-Şirbînî Şerîde. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012.

Zerkeşî, Bedreddin. *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ, 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 2005.

Hermeneutic Analysis Of Tafsir Texts -Example of Kashesaf Tafsir-

Res. Asst. Dr. Şeyma ALTAY

Extended summary

The Qur'an has been the subject of understanding, explanation and interpretation activities since the time it was revealed and has created a rich literature in this field. In this study, a method has been developed for the analysis of tafsir works. The aim of the study is to reveal the background of the differences in question by making a hermeneutic analysis of the Qur'an commentaries written by different people in different periods and to establish their connection with the present by determining the actual meaning of the interpretations. The problem of the study is ignoring that tafsirs do not produce suprahistorical and universal information like the text of the Qur'an and that they are written under a certain historicity. In this context, in this article, it has been tried to understand "why he said" rather than "what he said" about a verse. In the study, a method specific to the field of tafsir was followed by making use of various social science methodologies such as history, literature and sociology, especially hermeneutics. The systematic study of such a method trial for the first time increases the importance of the subject.

The first title of this article, which consists of four main parts, is titled "The Commentator as the Subject of Understanding and Interpretation". In this title, the interaction of the commentator with the socio-cultural and subjective elements that affect the world of thought is emphasized and the central role of these elements in the act of understanding is mentioned. In the second title, titled "The Structure of Tafsir Texts", the structure of the Qur'an and the concepts of tafsir and ta'wil developed for its explanation and interpretation were examined. At this point, the structural differences between the text of the Qur'an and the texts of tafsir; resource value, historical validity and information value. Attention is drawn to the necessity of an appropriate methodology in order to understand the divinely sourced Qur'an and the human-sourced tafsir that is the interpretation of the divine.

In the title of "Application of Hermeneutic Analysis to Tafsir Texts", the ways and resources to be followed in order to apply the mentioned methodology to the commentaries are shown. In this context, the interlinear reading technique was used to reach the implicit meanings between the lines of the text, which the author did not express explicitly, and the close reading technique, which takes into account the historical and social context in which the text was built, in order to penetrate the text more deeply. The data to be obtained while applying these techniques were obtained by simultaneous (horizontal) source scanning and diachronic (vertical) source scanning. In the simultaneous literature review, information should be collected about the life and history of the interpreter. The commentator refers to his experiences, issues in society, political and scientific debates through various verses and gives his views on these issues. While this interaction is sometimes reflected in the tafsir with a conscious choice, sometimes it occurs as an unconscious reflection of the environment surrounding his mind, which the interpreter is not aware of. In order to understand the historical context in which the tafsir lived in

simultaneous reading, it is necessary to refer to the books of history and *tabaqât*, as well as the works of contemporary authors with whom the tafsir was related or influenced. In the diachronic literature review, an idea, interpretation or concept in the analyzed tafsir text is compared with the previous tafsir texts and the interaction or differentiations between them are tried to be determined. The person who tries to interpret the Qur'an always applies to the works that have been copyrighted before him as much as he can reach. This preference can be felt in words with an implicit expression as well as manifesting itself clearly. It is important to compare an interpretation with the explanations of the early commentators, especially in recognizing implicit interactions.

There are some limitations of the hermeneutic analysis method. First of all, it is not possible to talk about a method that can reach an absolutely objective result in social sciences. Because the human mind has an extremely complex structure. The causes of ideas or actions may not always be identified. Also, we may not have all the data for a period in history. Another limitation is the possibility of making a wrong inference due to the prejudices or lack of knowledge of the historian trying to establish a connection between the historical data. Therefore, not absolute objectivity, but the highest possible objectivity can be aimed. In this context, the researcher should evaluate each event within its own history, should not choose between documents and should not be a party.

In the last part, hermeneutic analysis was applied to the samples selected from the exegesis of *al-Kashshaf*. The examples discussed here are classified according to the effects of Zamakhshari's personal aspects, religious environment, social environment, scientific environment and physical environment. It has been seen that Zamakhshari's interpretation of writing in Mecca and his evaluation of moving there as a migration is reflected in the verses that mention migration. When the other works of the mufassir and the social situation of his period were examined, it was determined that he migrated to Mecca due to certain problems. In addition, it has been understood that the commentator criticizes some linguistic interpretations that are incompatible with his proficiency in the Arabic language and his views on the *i'jaz* of the Qur'an. Again, it was seen that he used some of the concepts as defined by the Mu'tazila sect of which he belonged, and showed an oppositional approach to other ideas.

It has been understood that some of Zamakhshari's thoughts on women also have subjective and social effects, and these interpretations differ from the tradition of tafsir. It has drawn attention that he was influenced by the teachers who trained him and the scientific environment of the period on subjects that fall within the field of philosophy and some other positive sciences, and that he reacted harshly to some views. It has been seen that he evaluated the jurisprudence according to the geography he lived in in the verses about some *fiqh* issues.

As a result, the study revealed that commentators mostly made comments in line with their own life, views, experiences and socio-cultural conjuncture, and tafsirs can be more useful and more understandable when analyzed considering these situations.

Keywords: Tafsir, History, Hermeneutic, Zamakhshari, *al-Kashshaf*.

Kur'ân'ın İstinsah Heyetinde Bulunan Saîd b. el-Âs Kimdir?

Who is Saîd b. al-As in the commission for the reproduction of the Holy Quran?

Doç. Dr. Hasan YERKAZAN

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Amasya Uni., Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Amasya, Turkey.

hasanyerkazan@gmail.com

 0000-0001-8673-0546

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

15 Mayıs / May 2021

16 Ağustos / August 2021

23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Yerkazan, Hasan. "Kur'ân'ın İstinsah Heyetinde Bulunan Saîd b. el-Âs Kimdir?", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 38-65.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.937452>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Kur'ân'ın İstinsah Heyetinde Bulunan Saïd b. el-Âs Kimdir?

Öz ► Bu makalede İslâm tarihinde müstesna bir yere sahip olan Saïd b. el-Âs (öl. 58/678) farklı boyutlarıyla incelenmeye çalışılmıştır. O, hicret yılında Mekke'de dünyaya gelmiştir. Babası Bedir savaşında müşriklerin safında öldürüldükten sonra Hz. Osman (öl. 35/656) onu himayesi altına almıştır. Cesaret, dirâyet, hitâbet, fesâhat, cömertlik gibi bazı özelliklerinden dolayı insanlar arasında temayüz etmiş ve genç yaşta stratejik öneme sahip görevler üstlenmiştir. Ermenistan ve Azerbaycan seferlerinde komutan olarak orduyu yönetmiş ve önemli başarılar elde etmiştir. Askerî görevlerinin yanı sıra Hz. Osman döneminde Kûfe'de; Muâviye (öl. 60/680) döneminde ise Medine'de valilik yapmıştır. Kargaşanın hiç eksik olmadığı Kûfe'de valilik yaptığı dönemde yaşamış olduğu sıkıntılar azledilmesine sebep olmuştur. Hz. Osman'ın şehit edilmesi sürecinde onu korumaya çalışmış; Cemel ve Siffin savaşlarında tarafsız kalmayı tercih etmiştir. Medine'de valilik yaptığı dönemde başta Ehl-i beyt olmak üzere her kesimle iyi ilişkiler içerisinde olmaya gayret etmiştir. Görev yaptığı yerlerde insanların ihtiyaçlarını karşılamış, özellikle yardıma muhtaç olan kimselere vermiş olduğu büyük miktardaki meblağlarla dikkat çekmiştir. O, Hz. Osman döneminde teşekkül ettirilen Kur'ân-ı Kerîm'in istinsah heyetinde bulunmuş, nüsha çoğaltılma sürecinde önemli bir sorumluluk üstlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Kur'ân Tarihi, Saïd b. el-Âs, Kûfe, Medine.

Who is Saïd b. al-As in the commission for the reproduction of the Holy Quran?

Abstract ► In this article, Saïd b. al-As (d. 58/678) has been tried to be studied with different dimensions. He was born in Mecca in the year of the Migration (Hicra). Othman (d. 35/656) took him under his protection after his father was killed by the polytheists in the Battle of Badr. His courage, acumen, eloquence, language skills, generosity etc. He stood out among people due to some of his features such as and took on strategically important roles at a young age. He led the army as a commander in Armenia and Azerbaijan campaigns and achieved significant successes. In addition to his military duties, in Kufa during the Othman period; During the Muawiyah (d. 60/680) period, he was the governor of Medina. He tried to protect Osman during the process of martyrdom; he preferred to remain neutral in the wars of Cemel and Siffin. During the period when he was governor in Medina, he tried to be in good relations with all segments, especially Ahl al-Bayt. He met the needs of the people in the places he worked, and he attracted attention especially with the large amounts he gave to the people in need. He was in the committee of the Quran that was formed during the period of Othman and took an important responsibility in the process of reproducing the copies.

Keywords: Islamic History, Quran History, Said b. al-As, Kufa, Medina.

Giriş

İnsanlık tarihinin en önemli hâdiselerinden biri hiç şüphesiz Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Allah tarafından peygamber olarak gönderilmesidir. Ona kitap olarak Kur'ân-ı Kerîm inzâl olmuştur ve onun en büyük mucizesidir. Kur'ân, Rasûlullah'a vahyedilmeye başladığı ilk günden itibaren her bir âyeti titiz bir şekilde sadırlarda ve satırlarda muhafaza edilmiştir. Resûl-i Ekrem'in vefatından

sonra ihtiyaca binaen Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) döneminde Zeyd b. Sâbit'in (öl. 45/665) öncülüğünde oluşturulan bir komisyon marifetiyle âyetlerin yazılı olduğu malzemeler bir araya getirilerek Mushaf teşekkül ettirilmiştir. Hz. Osman döneminde gelindiğinde ise başka bir zaruretten dolayı Mushaf bir komisyon eliyle istinsah edilmiş ve İslâm coğrafyasının muhtelif beldelerine gönderilmiştir.¹

İslâm dinin en temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'in tarihî süreç içerisinde geçirmiş olduğu tüm safhalar yani âyetlerin nâzil olmasından cemedilmesine, istinsahından tefsirlerinin yapılmasına kadar başta Kur'ân tarihi olmak üzere İslâmî ilimlerin bütün alanları açısından büyük önemi haizdir. Bugüne kadar Kur'ân-ı Kerîm ile ilgili birçok konu belli başlı çalışmalara konu olmuştur. Bu makalede ise Kur'ân'ın istinsahı yani çoğaltılması sürecinde aktif rol alan Saîd b. el-Âs (öl. 58/678) farklı yönleri ile tetkik edilecek ve değerlendirilecektir. İslâm ve Kur'ân tarihi açısından oldukça değerli bir sürecin içerisinde görev almış olması onun daha yakından tanınmasını gerekli kılmaktadır. Tespit edilebildiği kadarıyla Saîd b. el-Âs, bugüne kadar makale, kitap ve tez düzeyinde herhangi bir akademik çalışmaya konu olmamıştır. Bu çalışmanın asıl amacı, Kur'ân tarihi ile ilgili yapılacak kapsamlı çalışmalara mütevazı bir katkıda bulunmaktır. Her ne kadar Saîd b. el-Âs'ın Kur'ân'ın istinsah heyetinde bulunma süreci bu çalışmanın ana konusunu oluştursa da doğumundan ailesine, valiliklerinden hadîs rivâyetlerine kadar birçok yönü farklı boyutlarıyla imkanlar ölçüsünde burada ele alınmaya çalışılacaktır.

Saîd b. el-Âs kimdir? Siyâsî ve askerî olarak hangi görevlerde bulunmuştur? Mushafın istinsah heyetine neden seçilmiştir ve buradaki görevi nedir? Kûfe ve Medine valilikleri döneminde ne tür hâdiseler ile karşılaşmıştır? Hz. Osman'ın şehit edilmesi sürecinde neler yaşamıştır? Cemal ve Sıffin savaşında hangi tarafta bulunmuştur? Dikkat çeken ahlâkî özellikleri nelerdir? Kaç tane hadîs rivâyet etmiştir? gibi soruların cevapları makale sınırları içerisinde aranmaya çalışılacaktır.

1. Ailesi ve Çocukluk Dönemi

Tam adı Saîd b. el-Âs b. Sâid b. el-Âs b. Ümeyye b. Abdüşşems b. Abdumenaf el-Kureşî el-Umevî'dir. Hicret yılında Mekke'de dünyaya gelmiştir. Babası el-Âs, Bedir savaşında müşriklerin safında yer almış olup Hz. Ali (öl. 40/661) tarafından öldürülmüştür. Kureyş kabilesinin ileri gelenlerinden biri olan dedesi Ebû Ecnihâ Saîd b. el-Âs da müşrik olarak vefat etmiştir. Çocuk yaşta yetim kalan Saîd, kendisi ile aynı aileye mensup olan Hz. Osman'ın himayesinde büyümüştür. Hz. Osman şehit oluncaya kadar onun en yakınlarından biri olmuştur. O, dokuz yaşında iken Rasûlullah (s.a.s.) vefat etmiştir. Hz. Peygamber'i görmesi sebebiyle sahabî kabul edilmiştir.² Hayatı

¹ Bk. Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/242-243.

² Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilberr en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 2/622; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem

boyunca önemli vazifelerde bulunmuş ve halk tarafından büyük bir teveccüh görmüştür. Muhtemelen ilk ve en önemli ilgiyi Hz. Peygamber'den görmüştür. İbn Ömer'den (öl. 73/695) nakledildiğine göre, kadının biri, Rasûlullah'a bir hırka getirmiş ve şöyle demiştir: "Ey Allah'ın Rasûlü! Ben bu hırkayı Arapların en şereflişine vermeyi adadım." Rasûlullah da orada bulunan Saïd'i işaret ederek demiş ki: "Öyle ise şu gence bunu ver."³ Bu hâdise, henüz çocuk yaşta Saïd'in Arapların en şereflişisi olarak taltif edilmesine sebep olmuştur. Hz. Peygamber'in istikbalde yapacağı hizmetlerden dolayı onu böyle bir payeye layık görmesi ihtimal dahilindedir. Ayrıca bu rivâyet, Rasûlullah'ın Sâid'i sevdiğini ve ona değer verdiğini de göstermektedir. Bu olay dışında onun çocukluk ve gençlik dönemine dair herhangi bir malumat tespit edilememiştir. Kaynaklarda Saïd b. el-Âs ile ilgili ayrıntılı bilgiler, daha çok onun yetişkinlik dönemine aittir. İlk olarak Ermenistan ve Azerbaycan seferlerinde üstlendiği görevlerle İslâm tarihinde yer almıştır.

2. Ermenistan ve Azerbaycan Seferleri

Hz. Ömer'in (öl. 23/644) emriyle Sa'd b. Ebî Vakkas (öl. 55/675) tarafından 17/638 tarihinde Güney Irak'ta Fırat'ın batı kolu üzerinde kurulan Kûfe, doğuya yapılan seferlerin merkezi haline gelmiştir. Hz. Ömer'in vasiyeti gereği Hz. Osman halife seçildikten sonra Muğire b. Şu'be'yi (öl. 50/670) görevden almış, Sa'd b. Ebî Vakkas'ı yeniden Kûfe valisi olarak atamıştır. Sa'd yaklaşık bir buçuk yıl burada görev yaptıktan sonra 26/647 tarihinde azledilmiş yerine Osman'ın anne bir kardeşi Velid b. Ukbe b. Ebî Muayt (öl. 61/681) tayin edilmiştir. Velid, Kûfe'ye tayin edildikten sonraki günlerde Azerbaycan ve civarındaki halk, Hz. Ömer zamanında yapılmış olan anlaşmayı bozarak isyan etmiştir. İsyanı bastırmak ve bu bölgeyi fethetmek üzere Saïd b. el-Âs ordu komutanı olarak görevlendirilmiş ve burada büyük bir başarı elde etmiştir.⁴ Saïd'in bu fetih hareketlerinde göstermiş olduğu başarısı, onun bundan sonraki dönemde daha da görünür olmasına imkân sunmuştur. Bu fetih esnasında askerler arasında Kur'ân'ın okunuşu ile ilgili yaşanan bir hâdise, onun Kur'ân tarihi açısından oldukça önemli olan bir görev üstlenmesine sebep olmuştur.

b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr el-Ensârî er-Rüveyfî, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1984), 9/306; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer İbn Kesîr ed-Dimaşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 8/83; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lamî'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1982), 3/445; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/90; Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 10/502.

³ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, 9/306; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, 10/504; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/84.

⁴ Adem Apak, "Hz. Osman Dönemi Fetihleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (01 Ocak 2000), 437-438.; Adnan Adigüzel, "Hz. Osman Döneminde (24-35/644-656) Fetihler", *Şarkiyat* 11/3 (31 Aralık 2019), 1180-1182.

3. Mushafın İstinsahı Heyetinde Bulunması

Azerbaycan ve Ermenistan fetihleri sırasında Hz. Peygamber'in sırdaşı Huzeyfe b. Yemân (öl. 36/656) Iraklı ve Suriyeli askerler arasında Kur'ân'ın farklı kıraatlerle okunduğunu görünce dehşete kapılmış ve sefer dönüşünde Hz. Osman'ın huzuruna çıkarak "Ey Mü'minlerin emiri! Yahûdî ve Hristiyanların ihtilafı gibi, bu ümmet Kur'ân'da bir ihtilafa düşmeden, acele tedbir al" diyerek bu karışıklığa son vermesi için onu uyarılmış ve insanların tek bir kıraat etrafında toplanması gerektiğini bildirmiştir.⁵

Bu önemli ve tarihi uyarıyı dikkate alan Hz. Osman, Hz. Hafsa'nın (öl. 45/665) yanında bulunan Mushaf'ı istemiş ve bir heyet oluşturarak Kur'ân'ın istinsahı sürecini başlatmıştır. Rivâyet edildiğine göre, Kureyş ve ensârdan on iki kişi bu süreçte görevlendirilmiştir. Übey b. Ka'b (öl. 33/654), Abdurrahmân b. Hâris b. Hişâm (öl. 43/663-4), Zeyd b. Sâbit, Saîd b. el-Âs ve Abdullah b. Zübeyr (öl. 73/692) gibi kişiler bu heyette önemli görevler üstlenmişlerdir.⁶

Saîd b. el-Âs'ın Azerbaycan ve Ermenistan fetihleri esnasında farklı Kur'ân okunuşlarına bizzat ordu komutanı olarak şahit olmasının, bu heyet içerisinde yer almasındaki en etkili âmil olabileceği akla gelmektedir. Tabii bu ihtimal dahilindedir. Ancak onun bu komisyonda bulunmasının asıl sebebi Kur'ân bilgisi, Arap diline hakimiyeti, belîğ ve fasih dil becerisine sahip oluşudur. Ayrıca lehçe bakımından Hz. Peygamber'e benzerliği de onun istinsah heyetinde görevlendirilmesinde etkili olmuştur.⁷

Komisyonda bulunan kişilerin seçiminde liyakat esas alınmıştır.⁸ Hz. Osman, Kur'ân'ın herhangi bir kelimesinde bir ihtilafa düşülmesi halinde Kureyş lehçesini esas almalarını istemiştir. Kur'ân nüshalarının çoğaltılması sürecinde Übey b. Ka'b imla ettirmiş, Zeyd b. Sâbit yazmış ve Saîd b. el-Âs ise irabını kontrol etmiştir.⁹ Bazen kelimelerin yazımında ihtilaflar olmuştur. Mesela, el-Bakara sûresinin 248. âyetinde geçen "التابوت" kelimesinin yazımı ile ilgili bir sorun yaşanmıştır.

⁵ Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb el-Misrî el-Kureşî İbn Vehb, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Miklos Muranyi (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 3/26.; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-saħîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Fedâilu'l-Kur'ân", 3.

⁶ İbn Manzûr, *Muhtasarı Târîhi Dimaşk*, 9/310.

⁷ Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbu'l-mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh (Kahire: el-Faruku'l-Ĥadîse, 2011), 102; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdulmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983), 6/60; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 2/622; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, 10/502; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, 3/447; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/84; İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*, 2/90;

⁸ Davut Ağbal, *Tertîbu'l-Kur'ân* (Ankara: Sonçağ Akademi), 66.

⁹ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, 100.; Ebû Şâme Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî, *el-Murşidu'l-vecîz 'ilâ 'ulûmin tete'allku bi'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sadır, 1975), 65; Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî, *Târîhu'l-Medîne*, thk. Fehim Muhammed Şeltût (Cidde: y.y., 1979), 3/1136.

Zeyd bu kelimenin “التابوة” şeklinde yazılması gerektiği söylemiştir. Saïd b. el-Âs ve İbn Zübeyr ise “التابوت” olarak yazılması hususunda görüş beyan etmişler ve bu durum Hz. Osman’a intikal ettirilmiştir. Hz. Osman, kelimenin Kureyş lehçesine uygun olarak Saïd’in dediği şekliyle “التابوت” olarak yazılmasını bildirmiştir. Kur’ân’ın çoğaltılma süreci sona erdikten sonra¹⁰ Hz. Hafsa’dan alınan asıl Mushaf tekrar ona iade edilmiştir.¹¹

Mushaf’ın çoğaltılması sürecinde yukarıda belirtilen örnek dışında kaynaklarda detaylı bilgiler tespit edilememiştir. Yani bu süreçte başka ihtilaflar oldu mu? Komisyon günde ne kadar çalıştı? Nüshalar kaç gün veya kaç ayda tamamlandı? şeklindeki soruların tam olarak cevapları tespit edilememiştir. Ancak tarihî olaylardan bazı çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Mushaf’ın istinsahı meselesi daha önce de izah edildiği üzere Azerbaycan ve Ermenistan seferleri sonrasında gündeme gelmiştir. Bu savaş Velid b. Ukbe b. Ebî Muayt’ın 26/647 tarihinde Kûfe’ye vali olarak tayin edildiği günlerde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu tarihten sonraki bir zaman diliminde Kur’ân’ın istinsah sürecinin başladığı söylenebilir. Peki bu faaliyet kaç yıl sürmüştür? O da yine Velid b. Ukbe’nin Kûfe valiliğinden 30/650 tarihinde azledilmesi ile ilişkilendirmek mümkün olabilir. Zira istinsah heyetinde bulunan Saïd b. el-Âs, Velid’ten sonra Kûfe’ye vali tayin edilmiştir. Bu bilgiden hareketle Mushaf nüshalarının 26/647-30/650 tarihleri arasında çoğaltıldığını ifade etmek mümkündür. Ayrıca Hz. Osman’ın hilafete geçtiği tarih 23/644 göz önünde bulundurulduğunda, onun göreve geldiği tarihten üç yıl sonra bu sürecin yaşandığı söylenebilir.

Saïd b. el-Âs’ın bu süreçte bir yandan ordunun komutanı diğer yandan Kur’ân’ın istinsahı gibi oldukça önemli ve hassas bir vazife içinde bulunduğu müşahede edilmektedir. Kûfe valiliği de onun üstlenmiş olduğu önemli vazifelerden biridir.

4. Kûfe Valiliği

Hz. Osman’ın terbiyesi altında yetişen Saïd, çok genç yaşta bilgisi ve tecrübesiyle kendini ispat etmiştir. Velid b. Ukbe b. Ebî Muayt’ın azlinden sonra Hz. Osman 30/650 tarihinde onu Kûfe valisi olarak tayin etmiştir.¹² Hicret onun doğum tarihi kabul edildiğinde Saïd bir el-Âs’ın bu dönemde 30 yaşında olduğunu söylemek mümkündür.

¹⁰ İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 3/995, 1002; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Tefsîru'l-Kur'ân", 11; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/538.;

¹¹ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Fedâ'ilu'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-Atiyye, Muhsin Hirâbe, Vefâ Takiyuddîn (Beyrut - Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1995), 282.; Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 3; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 10; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 3/991.

¹² Apak, "Hz. Osman Dönemi Fetihleri", 437-446.; Adigüzel, "Hz. Osman Döneminde (24-35/644-656) Fetihler", 1180-1181.

Saîd b. el-Âs, Kûfe bölgesinde yaşanan bir olaydan sonra bölgedeki huzur ve sükunu sağlamak amacıyla Hz. Osman döneminde buraya gönderilmiştir.¹³ Hâdise şöyle gerçekleşmiştir: Kûfe valisi Sa'd b. Ebî Vakkâs ile vergi toplama görevlisi Abdullah b. Mes'ûd arasında ödünç bir malın zamanında teslim edilmemesinden dolayı bir tatsızlık yaşanmıştır. Huzursuzluk büyüyünce durum Hz. Osman'a intikal ettirilmiştir. Hz. Osman, sükûnu sağlamak için Sa'd'ı azledip yerine Hz. Ömer döneminde Arap yarımadasının batı bölgesinde vergi memuru olarak istihdam edilen Velid b. Ukbe'yi Kûfe'ye vali tayin etmiştir. Velid kısa zaman içerisinde huzuru sağlamış ve halk tarafından da sevilmiştir. Ancak Kûfe'de yaşanan bir cinayet neticesinde suçluların kısas yapıp öldürülmesi, birtakım sorunların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Velid b. Ukbe'ye kin güden suçluların aileleri, onu içki meclislerinde bulunduğu söyleyerek dedikodusunu yapmak suretiyle yıpratmaya çalışmışlardır. Bu hâdise Hz. Osman'a intikal ettirildikten sonra Velid görevden alınmış ve Saîd b. el-Âs tayin edilmiştir. O, Kûfe'ye geldiğinde kısa zaman içerisinde kargaşanın ve fitnenin kaynağını tespit etmiş, halkı uyarak gerekli tedbirleri almaya çalışmıştır.¹⁴

Saîd b. el-Âs, Kûfe'ye geldiğinde kendisini bir kargaşa ve kaosun içinde bulmuştur. Her ne kadar Kûfe'ye vali olarak geldiğinde genç ve tecrübesiz bir kişi olsa da kısa zaman içerisinde kendisini halka kabul ettirmeye çalışmıştır. Kûfe'nin ileri gelenlerinin, bilginlerinin, kurrâlarının ve âlimlerinin katıldığı bir meclis teşekkül ettirmiştir. Halkla içli dışlı olmuştur.¹⁵ Ancak onun uygulamalarına bakıldığında sert bir yönetim tarzı benimsediği anlaşılmaktadır. Daha sonra da izah edileceği üzere Hz. Ömer'in üslûbunu kendisine rehber aldığını söylemek mümkündür. Bu tavrından dolayı daha sonraki süreçte Kûfeliler onu "eşgar bereke" (göğsü kıllı) olarak lakaplandırmışlardır. Bu lakap onun güçlü, gözü pek ve dirayetli olduğunu göstermektedir.¹⁶ Şairler onun hakkında şöyle demişlerdir:¹⁷

يا ويلنا قد ذهب الوليد ... وجاءنا من بعده سعيد

"Eyvah! Velid gitti, ondan sonra bize Saîd geldi."

Saîd b. el-Âs, Kûfe'ye vali tayin edildiği günlerde Azerbaycanlılar, Müslümanlar ile yapmış oldukları antlaşmayı bozmuşlardır. Saîd, onların üzerlerine gitmiş Taberistan ve Cürcan'ı

¹³ Zehebî, *Siyeru a'lamî'n-nübela*, 3/445.

¹⁴ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dımaşk*, 9/306; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/84; Zehebî, *Siyeru a'lamî'n-nübela*, 3/445; Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1992), 2/202-205.

¹⁵ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dımaşk*, 9/306; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/84; Zehebî, *Siyeru a'lamî'n-nübela*, 3/445; Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 2/202-205.

¹⁶ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, thk. Rüşdî Sâlih Melhas (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1979), 2/236.

¹⁷ İbn Abdilberr, *el-İst'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, 2/622.

fethetmiştir.¹⁸ Bu sefer esnasında askerleri arasında Huzeyfe b. el-Yemân da bulunmuştur. Taberistan'da savaşın kızıştığı bir anda Saïd, Rasûlullah (s.a.s.) ile beraber hanginiz korku namazı kıldı?" diye sormuştur. Huzeyfe, bu namazı Hz. Peygamber ile kıldığını belirtmiştir. Salât-ı havfın yani korku namazının nasıl kıldırıldığını orada Huzeyfe tarif etmiş ve bu şekilde namazlar eda edilmiştir. Saïd, Rasûlullah vefat ettiğinde henüz çocuk yaşta olduğundan dolayı bazı hâdiselere şahit olmamıştır. Ancak oü bu rivâyetten de anlaşılacağı üzere ihtiyaç olması halinde dinî konularda tecrübeli kişilerin görüşlerine müracaat etmiştir. Bu bağlamda korku namazı ile ilgili çok sayıda rivâyet bu hâdise ile bağlantılı olarak nakledilmiş ve hadîs kaynaklarında yer almıştır.¹⁹

Saïd b. el-Âs görev yaptığı süre zarfında diğer valiler ile birlikte Medine'ye gelerek Hz. Osman'a buldukları bölgelerde yaşananlar ile ilgili bilgiler vermiştir.²⁰ Saïd, Medine halkına hediyeler göndermiş ve Hz. Ali'yi bu hususta kayırmıştır. Elçisine "Kardeşinin oğlu sana selam söylüyor. Sana gönderdiğim kadar başka bir kimseye hediye göndermedim. Ki o kadar hediye ancak Emirü'l-mü'mininin hazinesinde olur" demesini istemiştir. Hz. Ali cevap olarak "Beni en çok düşündüren Muhammed'in (s.a.s.) mirasıdır. Vallahi, ona bir sahip olursam, toprağa düşen ciğer parçasını silkeleyip temizler gibi onu temizleyeceğim" demiştir.²¹ Hz. Ali bu sözleriyle sanki bu işten çok memnun olmadığını Hz. Peygamber'in mirasının çarçur edildiğini söylemiştir. Kaynaklarda yeterli bilgi tespit edilemediğinden dolayı bu diyalogun mahiyetini tam olarak anlayıp ve yorumlamak oldukça güç görünmektedir. Ancak Saïd b. el-Âs'ın Hz. Ali ile iyi bir diyalog içerisinde olmak istediğini söylemek mümkündür. Daha sonra ele alınacağı üzere Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonraki süreçte takındığı tavır da bunu göstermektedir. Ayrıca bir hac mevsiminde Mekke'de hastalanan Saïd b. el-Âs'ı Hz. Ali'nin ziyaret etmiş olması, aralarında bir ünsiyetin olduğunu da söylemek mümkündür.²² Ya da babasını Bedir'de öldüren Hz. Ali ile sorununun olmadığını bu tür davranışları ile göstermeye çalışmış olabilir.

¹⁸ İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, 2/622; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, 10/502; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/84; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, 3/445; İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, 2/90.

¹⁹ Bk. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Dâru'l-Kible, 2006), 2/461; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnâût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 38/302; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb Arnâût, Muhammed Kâmil Karabellî (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Salatu's-sefer", 18.

²⁰ Bk. İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 3/1097.

²¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 21/118.

²² İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 3/1098.

Rivâyet edildiğine göre, Saîd b. el-Âs'ın Kûfe'den gönderdiği heyet, Hz. Osman'ı övünce orada bulunan Mikdâd (öl. 33/653) onların yüzüne toprak saçmış ve Rasûlullah "Sizi yüzünüze karşı öven meddahlarla karşılaşırsanız yüzlerine toprak saçın"²³ rivâyetini bu vesile ile aktarmıştır.

Saîd b. el-Âs, Kûfe'de güçlü bir bağ oluşturmak için evlilik de yapmıştır. el-Ferâfisa isimli bir şahsın kızı ile evlenmiştir. Daha sonra bu bölge ile evlilik bağı kurmak isteyen Hz. Osman da Sâid'in baldızı Nâile ile nikahlanmıştır.²⁴ Fitne ateşinin hiç sönmediği Kûfe'de Saîd b. el-Âs yaklaşık beş yıl görev yapmıştır.²⁵ Yaşanan bazı hâdiseler onun süreç içerisinde azledilmesine sebep olmuştur. Şöyle ki:

Saîd b. el-Âs, Kûfe'de iken Ramazan ayının hilalini kim gördü? diye sormuş. Hâşim b. Utbe b. Ebî Vakkâs hilali gördüğünü söylemiş. Ancak Saîd ona "Sen bu tek gözünle mi hilali gördün?" diye sorunca, Hâşim ona "Sen bu kadar insan arasında beni gözümden dolayı ayıplıyorsun, oysa ben gözümün birini Yermük Savaşı'nda kaybettim." demiştir. Ertesi gün hilali gördüğünü söyleyen Hâşim, evinde orucunu bozmuş ve onun yanında bulunanlarda ona tabi olmuşlardır. Bu haber Saîd b. el-Âs'a ulaştınca insanlar arasında fitneye sebep olduğundan dolayı onu dövdürmüş ve evini yaktırmıştır. Bu olay üzerine Ümmü Hakem bnt. Utbe b. Ebî Vakkâs ve Nâfi b. Ebî Vakkâs Medine'ye gelmişler ve bu durumu Hz. Osman'a anlatarak şikayetçi olmuşlardır. Hz. Osman, Saîd b. el-Âs'ı haksız görmüş, onlara "O ve evi size aittir" demiştir. Yani bir şekilde kısas yapılabileceğini ifade etmiştir. Hz. Osman'ın bu sözü üzerine o günlerde henüz çocuk yaşta olan Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkâs, Saîd b. el-Âs'ın Medine'deki evine hızlı bir şekilde gitmiş ve orayı yakmıştır. Bu hâdiseler Hz. Aişe'ye (öl. 58/678) intikal edince, hemen Sa'd b. Ebî Vakkâs'a bir kişiyi göndermiş ve bu durumu sonlandırmasını talep etmiştir. O da bunu yaparak hâdisenin daha fazla büyümesine engel olmuştur.²⁶ Bu olay Kûfe'de başlayıp Medine'de devam eden bir kargaşanın çıkmasına sebep olmuştur. Huzursuzluğa asıl sebep olan ve Saîd b. el-Âs'ın Kûfe'de görevinden azledilmesi sürecini başlatan hâdiseler ise şöyle cereyan etmiştir:

Çeşitli konuların görüşüldüğü istişare ve müzakere meclisinde Saîd b. el-Âs, Sevâd-ı Irak'ın Kureyş'in bahçesi olduğu söylemiştir. Orada bulunan Mâlik el-Eşter en-Nehâî'nin (öl. 37/657) başı çektiği bir grup, "Allah'ın bize kılıçlarımızla ihsan etmiş olduğu bu araziler nasıl Kureyş'in çiftliği oluyor?" diyerek itiraz etmiştir. Saîd b. el-Âs olaya hemen müdahale etmiş ve kargaşa çıkaran grubun bu özel meclise girişini yasaklamıştır. Bu fitneci grup, Hz. Osman'ın emri ile önce Şam bölgesine gönderilmiş ve Humus bölgesine Abdurrahman b. Halid b. Velid'in (öl. 46/666) yanına

²³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnâût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 39/246; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 20/241.

²⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed es-Sâmerrî el-Harâitî, *İ'tilâlü'l-kulûb*, thk. Hamdî ed-Demirdâş (Riyad: Mektebetü Nezar Mustafa el-Bâz, 2000), 169.

²⁵ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 20/367; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübela*, 3/446.

²⁶ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târihi Dimaşk*, 9/307.

sürülmüşlerdir. Burada iken yaptıklarından pişman olduklarını ifade etmişler, bu özürleri kabul edilmiş ve Kûfe'ye dönmelerine müsaade edilmiştir.²⁷

Ancak fitne çıkarmaya alışkın olan bu grup rahat durmamıştır. Kargaşanın hiç eksik olmadığı Kûfe'de Mâlik el-Eşter öncülüğünde bir heyet, Medine'ye gelip Hz. Osman'dan Saïd b. el-Âs'ın görevden azledilmesini istemiştir. Süreç hakkında bilgi vermek üzere Saïd b. el-Âs da Medine'ye gelmiştir. Hz. Osman, Mâlik el-Eşter ve yanındakilerinin talebini reddetmiş ve onlara Kûfe'ye dönmelerini söylemiştir. İsteklerini halifeye kabul ettiremeyen Mâlik, Saïd'den önce Kûfe'ye gelmiş ve mescitte minbere çıkarak halka hitap etmiştir. Konuşmasında Saïd'in sevâd toprağını Kureyş'in malı gördüğünü, oysa bu bölgenin burada yaşayanların hakkı olduğunu ve babalarının mallarına sahip çıkmaları gerektiğini söylemiştir. Akabinde henüz Kûfe'ye giriş yapmayan Saïd'in Kûfe ile Hîre bölgesi arasında bulunan Ceraa denilen yerde karşılanarak şehre girmesine engel olunması gerektiğini bildirmiştir. Saïd b. el-Âs, Ceraa mevkiinde Mâlik'in kışkırttığı grupla karşılaşmış ve aralarında bir çatışma yaşanmıştır. Çok zor durumda kalan Saïd, Kûfe'ye girmeden Medine'ye dönmek mecburiyetinde kalmıştır. Mâlik askerleri ile tekrar Kûfe'ye döndüğünde minbere çıkmış, Allah'a hamd ettikten sonra kızgınlığının sadece Allah için olduğunu bildirmiştir. Akabinde Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi (öl. 42/662) vali tayin ettiğini ve Huzeyfe b. el-Yemân'ı fey işlerinde görevlendirdiğini halka bildirmiştir. Daha sonra minbere çıkan Ebû Mûsâ el-Eş'arî bu durumun Hz. Osman'a danışılması gerektiğini ifade etmiştir. Olay Hz. Osman'a intikal ettirilmiş ve bu süreçte beyatlar yenilenmiştir. Hz. Osman bu neticeyi kabul etmiş ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî Hz. Osman şehit oluncaya kadar bu görevinde kalmıştır. Huzeyfe b. el-Yemân'ı da ganimet görevinin başına tayin etmiştir.²⁸ Ancak bu hâdis ve neticesinde Hz. Osman'ın onayı idarede zafiyetin olduğunu artık daha açık bir şekilde ortaya koymuştur. Çünkü halk, artık bu şekilde isyanların netice vereceğini düşünmeye başlamıştır. Bu durum, kaostan beslenenleri daha güçlü hale getirmiş, merkezi yönetim ve valilerin halk üzerindeki güç ve otoritesini zayıflatmıştır.

Ceraa günü Kûfe'de yaşanan bazı hâdiseler ile ilgili birtakım bilgiler kaynaklarda yer almaktadır. Burada dikkat çeken isim Hz. Peygamber'in sırdaşı Huzeyfe'dir. Zira o da bu bölgede görevlendirilmişti. O, birçok işte Saïd b. el-Âs ile birlikte hareket etmiştir. Ancak Saïd b. el-Âs, Kûfe'ye sokulmadığında Huzeyfe'nin nasıl bir tavır sergilediği merak konusudur. Kûfe'de insanlar Saïd b. el-Âs'ı azletmeye karar verdikten sonra başlarına kendilerine uygun birini vali atanması konusunda aralarında mektup yazdılar. Bu süreçte Medâin'den gelen Huzeyfe'nin yanına gittiler

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 5/23; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, 9/306; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/84; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübela*, 3/445; Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 2/202-205.

²⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 5/23-25; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, 9/307-308; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübela*, 3/445; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/84; Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 2/202-205.

ve onun Saîd'in görevden alınması konusunda görüşünü de almak istediler. Huzeyfe onlara "Hakkınız olmayan bir topluluğun yönetimini mi üstlenmek istiyorsunuz?" diye bir soru yöneltmiş ve onlara bu girişimin fitne olduğunu bildirmiştir.²⁹ Bir başka rivâyette ise Kûfeliler Saîd b. el-Âs'ı kovduklarında, mescitte oturmakta olan Huzeyfe ve Ebû Mes'ûd'un (öl. 42/662) yanına bir adam gelerek "İnsanlar ayaklanıp isyan başlatmışken siz niçin burada oturuyorsunuz? Vallahi biz doğru yoldayız." dediler. Onlar valilerini kovan kişilerin nasıl doğru yolda olabileceklerini söylemişlerdir.³⁰ Muhtemelen Huzeyfe gibi bazı şahıslar fitne ateşi çok yükseldiğinden dolayı duruma müdahale edip Saîd b. el-Âs'a yardım edememişlerdir.

Saîd b. el-Âs, Kûfe'deki görevinden azledilince Medine'ye gelmiştir. Ancak kargaşa sona ermemiştir. Yeni bir fitnenin ateşi harlanmıştır. Zira Kûfe konusunda Hz. Osman'ın vermiş olduğu karar, otorite zafiyetini gün yüzüne çıkarmıştır. Buradan cesaret alan isyancılar, Hz. Osman'ın hilafetini tartışmalı hale getirmişlerdir.

5. Hz. Osman'ın Şehit Edilmesi

Hz. Osman'ın himayesinde büyüyen Saîd b. el-Âs, Medine'de yaşanan isyan sürecinde Hz. Osman'ın yanında bulunmuş ve onu korumaya çalışmıştır. Çocuk yaştan itibaren onun yanında olması aralarında daha yakın bir bağın kurulmasında etkili olmuştur. O, isyancı gruplarla savaşılmaması hususunda Hz. Osman'ı ikna etmeye çalışmıştır. Saîd, Hz. Osman'a "Onlar bize ok atıyorlar, kılıçlarını çektiler, bize taş fırlatıyorlar, ne zamana kadar elimiz kolumuz bağlı duracağız neden savaşıyoruz?" diyerek savaşıma hususunda ondan müsaade almak istemiştir. Ancak Hz. Osman savaşımdan kaçınmıştır. Bu süreçte kızgınlıkla dışarıya çıkan Saîd başına bir darbe almış ve yaralanmıştır. Daha sonraki dönemlerde gök gürültüsü olduğunda bu yaradan dolayı baygınlık geçirdiği rivâyet edilmektedir.³¹

Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra onun intikamını almak üzere Talha (öl. 36/656), Zübeyr (öl. 36/656), Muğire b. Şube, Aişe ve Mervân b. el-Hakem (öl. 65/685) ile birlikte Saîd b. el-Âs da Mekke'ye doğru yola çıkmıştır. Zât-ı ırk denilen yere geldiklerinde Saîd, orada bulunanlara bir konuşma yapmıştır. Konuşmasında Hz. Osman'ın faziletinden bahsetmiş ve ona duâ etmiştir. Daha sonra Müslümanlar arasında çıkacak olan bir tehlikenin ve ihtilafın farkına varmış, bu topluluk içerisinde bulunmayı doğru bulmayarak Tai'fe gitmiş Cemel ve Siffin savaşlarına da katılmamıştır.³² Her iki savaşta herhangi bir kesimin yanında bulunmayı uygun görmemiş ve tarafsız kalmıştır. Hz. Ali hayatta iken Emevî ailesine mensup olmasına rağmen Muâviye ile bir

²⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 21/136.

³⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 21/50.

³¹ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dımaşk*, 9/312; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübela*, 3/445-346.

³² İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 5/25-26; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 2/623; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dımaşk*, 9/308-310; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübela*, 3/445-346; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/85.

yakın temas içerisine girdiğine dair bir malumat kaynaklarda tespit edilememiştir. Hz. Ali'nin şehit edilmesinden sonraki dönemde Taif'ten ayrılarak Şam'a Muâviye'nin yanına gitmiş, o da Saïd b. el-Âs'ı Medine valisi olarak görevlendirmiştir.

6. Medine Valiliği ve Vefatı

Saïd b. el-Âs'ın ikinci valilik dönemi Muâviye döneminde Medine'de olmuştur. Muâviye siyasî mücadele sonucunda hakimiyeti tamamen eline alıp İslâm coğrafyasının tek gücü haline gelmiştir. Daha önce de belirtildiği üzere Saïd, Muâviye'nin siyasî mücadelesine iştirak etmemiş tarafsız kalmıştır. Hz. Ali'nin şehit edilmesinden sonra Muaviye'nin yanına gitmiştir. Şam'da dâr-ı naîm denen bir evi ve hammâm-ı naîm olarak isimlendirilen bir hamamı olduğu rivâyet edilmektedir. İlk zamanlarda kendi safında yer almadığından dolayı Muâviye onu kınamış ve ağır bir şekilde konuşmuştur. Bir müddet Şam'da kaldıktan sonra Medine'ye gönderilmiştir. O, iki kez Medine valiliği yapmıştır. İlk atamasında bir müddet görev yaptıktan sonra azledilmiş yerine Mervân b. Hakem vali olarak görevlendirilmiştir. Daha sonra Mervan azledilmiş, tekrar Saïd atanmıştır. Daha sonra yeniden Mervân görevi devralmıştır. Bu şekilde iki kez aynı kişi ile görev değişikliği olmuştur.³³

Saïd, Muâviye tarafından Medine'ye vali tayin edildiğinde Ümeyye oğulları arasında bir çekişme yaşanmaktaydı. O, mevcut tartışmalar ve husumetin içinde bulunmayarak adaletli bir yönetim tarzı benimsemiştir.³⁴ Medine'de valilik yaptığı dönemde, Hz. Ali ile ilgili kötü söz söylememiş, Ehl-i beyte karşı saygılı olmuş ve bu aileye karşı herhangi bir çirkin tavır içerisinde olmamıştır. Oysa Mervân görev yaptığı zamanlarda Hz. Ali hakkında ağır ifadeler kullanmış, hatta Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in bulunduğu mecliste dahi Ehl-i beyti yermiş ve lanetlemiştir.³⁵ Ancak Saïd, Mervân gibi davranmamış, Ehl-i beytle yakın ilişki içinde olmak için Hz. Ali'nin kızı ve aynı zamanda Hz. Ömer'in eşi Ümmü Gülsüm ile evlilik yapmak istemiştir.

Medine'ye vali tayin edildiği ilk günlerde Saïd b. el-Âs, hem Ehl-i beyte mensup bir hanımla evlenmek hem de Hz. Ömer'i daha yakından tanımak için Hz. Ali'nin kızı Hz. Ömer'in dul kalan eşi Ümmü Gülsüm ile nikahlanmayı arzu etmiştir. Evlilik teklifine Ümmü Gülsüm sıcak bakmıştır. Ancak kardeşleri Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin bu evliliğe rıza göstermemişlerdir. Bir başka rivâyete göre ise sadece Hüseyin bu evliliği hoş karşılamamıştır. Hal böyle iken evlilik hazırlığı yapılmış ve Ümmü Gülsüm'ün Hz. Ömer'den olma oğlu Zeyd nikah akdi için vekil tayin edilmiştir. Mehir olarak Saïd b. el-Âs yüz bin, başka bir rivâyete göre iki yüz bin dinar mehir göndermiştir.

³³ İbn Sa'd, *eş-Şabâkâtü'l-Kübrâ*, 5/28-32, 118; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dımaşk*, 9/309; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, 10/503; Zehebî, *Siyeru a'lamî'n-nübelâ*, 3/445; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/84-85.

³⁴ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dımaşk*, 9/313.

³⁵ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 3/85; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dımaşk*, 9/313; Zehebî, *Siyeru a'lamî'n-nübelâ*, 3/447; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/84.

Ancak Hüseyin'in rıza göstermediğini anlayan Saîd, bu evlilik akdinden vazgeçmiş, mehri ise geri almayarak Ümmü Gülsüm'e bırakmıştır.³⁶ Bu tavrını, Ehl-i beyte karşı sevgi ve saygısının bir göstergesi olarak değerlendirmek mümkündür.

Saîd b. el-Âs, Medine'de valilik yaptığı dönemde Ümmü Gülsüm bnt. Ali ve oğlu Zeyd vefat etmiş, cenazede Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin bulunmasına rağmen vali olması hasebiyle onların cenaze namazını kıldırmıştır.³⁷ İbn Ömer, İbn Abbâs, Ebû Hureyre, Ebû Saîd, Ebû Katâde gibi seksen kadar sahabî de bu cenazede bulunmuştur.³⁸

Saîd b. el-Âs, Hz. Hasan vefat ettiğinde onun da cenaze namazını kıldırmıştır.³⁹ Üzüntüsünden dolayı ağladığı da rivâyet edilmektedir.⁴⁰ Ancak Hz. Hüseyin ona "Şayet emirin öne geçip cenaze namazı kıldırması sünnet olmasaydı senin namaz kıldırmana müsaade etmezdim." demiştir.⁴¹ Hz. Hüseyin'in hem kardeşi Ümmü Gülsüm'ün Saîd ile evliliğine rıza göstermemesi hem de Hz. Hasan'ın cenaze namazının kıldırılması sürecinde Saîd b. el-Âs'a karşı takınmış olduğu tavrı farklı şekillerde okumak ve değerlendirmek mümkündür. Bu iki olaya bakıldığında Hz. Hüseyin'in Saîd b. el-Âs'tan hazmetmediğini söylemek mümkündür. Ancak kaynaklarda konu ile ilgili açık bir bilgi tespit edilemediğinden dolayı, söylenecek her şey sadece bir yorumdan ibaret olacaktır. Yukarıda da belirtildiği üzere Saîd b. el-Âs, Hz. Ali'ye karşı hayatı boyunca herhangi bir menfi bir davranış sergilememiştir. Hatta Ehl-i beyte evlilik vesilesiyle yakınlık kurmak istemiştir. Hz. Hüseyin'in duruşunu da farklı şekillerde değerlendirmek mümkündür. Öncelikle Hz. Hüseyin abisinin cenazesini kendisi kıldırmak istemiş olabilir. Ancak idareci durumunda olan kişinin bu görevi yapması sünnet olduğundan bunu yapamamıştır. İkincisi, Hz. Ali hayatta iken onun yanında yer almamasını kusur olarak görmüş veya Muâviye tarafından atanan bir valiyi Hz. Hüseyin bir türlü içine sindirememiş olabilir.

³⁶ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, 9/313; Zehebî, *Siyeru a'lamî'n-nübela*, 3/446-447; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/86.

³⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/8, 7/293.

³⁸ İbn Sa'd, *eş-Şabâkâtü'l-Kübrâ*, 8/340; Ebû Bekir Abdurrezzak b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habibu'r-Rahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1983), 3/465; İbn Sa'd, *eş-Şabâkâtü'l-Kübrâ*, 8/340; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, 4/52; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 2/428; Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm İbnü'l-Münzir en-Nîsâbü'rî, *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*, thk. Ebû Hammâd Sağır b. Ahmed b. Muhammed (Riyad: Dâru Taybe, ts.), 5/420.

³⁹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 3/26; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, thk. Yûsuf Abdurrahman el-Ma'raşlî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.), 3/169.

⁴⁰ Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, 3/173.

⁴¹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 3/136; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991), 5/283; İbnü'l-Münzir, *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*, 5/399.

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Saïd, Medine’de görev yaptığı süre içerisinde kendi kavmini kayırdığına dair bilgi bulunmamaktadır. Hatta Benî Ümeyye’den bir grup arasında yaşanan tartışmadan dahi uzak durmaya çalışmıştır.⁴²

İnsanlar arasında adaleti ve güveni sağlama konusunda Hz. Ömer’i kendisine örnek aldığı söylemek mümkündür. Saïd b. el-Âs, Hz. Ömer hayatta iken onu yakından takip etmeye çalışmıştır. Bizzat kendisi şöyle anlatmaktadır: “Bir gece Ömer’i gözetledim. Seher vaktinde Bakî’ye doğru çıktı. Onu takip ettim. O hızlandı ben de hızlandım. Bakî’e ulaştı ve namaz kıldı. Daha sonra elini açtı ve şöyle dedi: ‘Allah’ım yaşım ilerledi, gücüm zayıfladı, halkımın dağılmasından korkuyorum, aciz düşmeden ve kınanmadan beni yanına al’ dedi. Sabah oluncaya kadar böyle demeye devam etti.”⁴³ Hz. Ömer’i yakından takip ettiğini söylemek mümkündür. Onu daha yakından tanımak için Hz. Ömer vefat ettikten sonra onun dul kalan eşleri ile de evlenme teşebbüsünde bulunmuştur. Ümmü Gülsüm ile ilgili girişimine yukarıda değinildi. Her ne kadar bu evlilik gerçekleşirse de o, Hz. Ömer’in bir başka eşi ile evlenmiştir. Evlendiği kadına, kadınlara olan isteğinden dolayı onunla evlenmediğini, Ömer’in hayatını anlatması için nikahlandığını söylemiştir.⁴⁴

Medine valisi iken ashâbın ileri gelenleri ile istişare etmiş ve bazı konularda onların görüşlerine müracaat etmiştir. Mesela, Ebû Mûsa el-Eş’arî ve Huzeyfe b. el-Yemân’ın bulunduğu bir mecliste Hz. Peygamber’in kurban ve ramazan bayramlarında nasıl tekbir aldığını sormuş, Ebû Mûsâ cenaze namazındaki gibi dört tekbir alırdı diye cevap vermiştir. Huzeyfe de bunu onaylamıştır.⁴⁵

Kendisine gelen davaların çözümünde farklı içtihatlarda bulunduğu dair bazı bilgiler de aktarılmıştır. Ancak o genel kuralların dışına çıkmamıştır. Mesela Abdullah b. Ömer’in bir kölesi hırsızlık yapmış ve kaçmıştır. Daha sonra İbn Ömer, köleyi Medine valisi olan Saïd’e elinin kesmesi için göndermiştir. Saïd bundan ilk önce imtina etmiştir. “Hırsızlık yapıp kaçan kölenin elini kesmeyin.” demiştir. İbn Ömer, “Bunu Allah’ın hangi kitabında buluyorsun” diyerek itiraz etmiş ve kölenin eli kesilmiştir. Burada İbn Ömer’in bir ısrarı dikkat çekmektedir.⁴⁶ Bir diğer davada ise Saïd

⁴² Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebi’-Dünyâ, *el-İşrâf fi menâzili’-eşrâf*, thk. Necm Abdurrahman Halef (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1990), 231.

⁴³ Ma’mer b. Râşid el-Basrî es-San’ânî, *el-Câmi*, thk. Habiburrahman el-A’zâmî (Beyrut: Mektebetü’l-İslamiye, 1403), 11/315.

⁴⁴ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Şu’abu’l-imân*, thk. Abdulali Abdulhamîd Hâmid (Beyrut: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 6/391.

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/510; Ebû Dâvûd, “Salât”, 251; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebîr*, 9/104; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübra*, 3/408-409; İbnü’l-Münzir, *el-Evsat fi’s-sünen ve’l-icmâ’ ve’l-ihtilâf*, 4/275.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî, *Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa el-A’zami (Abu Dabi: Devletü’l-Emarati’l-Arabiyyeti’l-Müttahide, 2004), 5/1219; Abdurrezzak b. Hemâm, *el-Musanef*, 10/240; İbn Ebî Şeybe, *el-Musanef*, 14/380; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübra*, 8/466; Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, 12/406.

b. el-Âs, hataen öldürülen kölenin diyetini dört bin olarak belirlemiştir. Ancak kölenin değeri bundan çok daha fazlaymış. O, bir kölenin diyetinin bir hürden daha fazla olmasını hoş görmüyorum demiştir. Burada onun bir içtihadını da görmek mümkündür.⁴⁷ Yine başka bir rivâyette Saîd b. el-Âs öğle veya ikinci namazını kıldırırken kıraatı unutarak cehrî okumuş, orada bulunanlar “sübhanallah” demişler. Ancak o cehrî okumaya devam etmiştir. Daha sonra minbere çıkıp cehrî başladığından dolayı Kur'ân'ı tekrar gizli okumayı hoş görmediğini belirtmiştir. Sehv secdesi de yapmamıştır. Bu namazda ashâbtan çok sayıda kişi olmasına rağmen herhangi bir itiraz olmamıştır.⁴⁸

Yukarıda yer alan örneklerden anlaşılacağı üzere ashâb-ı kirâmın bulunduğu bir ortamda yanlış bir uygulama varsa ve vali de uyumlu bir kimse ise düzeltilmiştir. Abdullah b. Zübeyr ile kardeşi Amr arasında yaşanan bir husumet buna örnek olabilir. Abdullah, Saîd'in yanına vardığında kardeşinin onun yanında sedirde oturduğunu görmüştür. Saîd, Abdullah'a “Buraya buyur.” demiştir. Ancak Abdullah, Rasûlullah'ın hükmünün/sünnetinin böyle olmadığını, iki hasmın hâkimin önünde oturması gerektiği söylemiştir. O da bunu hemen uygulamıştır.⁴⁹

Medine'de görev yaptığı süre içerisinde insanların her türlü sorunları ile ilgilenmiştir. Hatta Muâviye'ye kendisinden sonra yönetim kimin eline geçecektir şeklinde bir soru yöneltildiğinde o Saîd b. el-Âs, Abdullah b. Amir, Hasan b. Ali, Mervân b. Hakem, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr şeklinde saymış olduğu isimler arasında ona da yer vermiştir. Onu Kureys'in âl-i cenâbı olarak vasfetmiştir.⁵⁰ Yani o dönemde potansiyel bir halife adayı olarak dahi görülmüştür. Fakat onun vefatında yaklaşık on yıl geçince Muâviye farklı bir tercihte bulunarak oğlu Yezid'i kendisinden sonra halife tayin etmiştir.

Saîd b. el-Âs, hicrî elli sekiz veya elli dokuz senesinde Medine'ye üç mil uzaklıkta bulunan Arbasa'daki evinde/çifliğinde vefat etmiş ve Bakî kabristanına defnedilmiştir.⁵¹ Ebû Hureyre, Hz. Aişe ve Sa'd b. Mâlik de bu yıl dâr-ı bekaya irtihal etmiştir.⁵² Vefatından sonra oğlu Amr b. Saîd b. el-Âs, babasının borcunu ödemek üzere Arbasa'da bulunan evini ve bostanlarını üç yüz bin

⁴⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 14/132.

⁴⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/244; İbnü'l-Münzir, *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*, 3/302; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm el-Endelusî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, thk. Abdulğaffâr Süleyman el-Bundârî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002), 3/26; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, 2/490.

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 26/29; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 13/103; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 4/94.

⁵⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk İbn Ebî Âsım eş-Şeybânî, *el-Âhâd ve'l-mesânî* (Riyad: Dâru'r-Râye, 1991), 1/393; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, 9/309-310; 9/309-310 *Tehzibu'l-kemâl*, 10/502; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübela*, 3/446; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/85.

⁵¹ Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübela*, 3/448.

⁵² Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 3/507.

dirheme Muâviye'ye satmıştır.⁵³ Aslında o, maddî durumu kötü olan biri değildi. Borçları daha çok sehâvetinden kaynaklanmakta idi. Saïd b. el-Âs hayatı boyunca, cömertliği ve başkalarına ikram etmeyi yaşam prensibi haline getirmiştir.

7. Cömertliği ve Ahlâkı

Saïd b. el-Âs, kendisinden bir şey talep edenleri geri çevirmemiştir. Eğer yanında yeterli miktarda bir parası yoksa bir belge yazdırmış daha sonra söz verdiği parayı ödemiştir. Çok cömert olduğundan dolayı ukkatü'l-asel (bal tulumu) olarak isimlendirilmiştir.⁵⁴

Bir gün Medine sokaklarının birinden geçerken bir evden su istemiş ve kendisine su verilmiş, verilen suyu içmiştir. Bu esnada kendisine su veren adamın, evini satılığa çıkardığını öğrenmiş ve bunun sebebini sormuştur. Adam, 4000 dinar borcu bulunduğu için satmak istediğini söyleyince, Saïd adamın alacaklısına haber göndererek: "Alacağın bana ait, ben sana ödeyeceğim." söylemiştir. Ev sahibine haber göndererek: "Evini satma. Dilediğin gibi evinde otur." demiştir.⁵⁵

Onun cömertliği ifade eden şöyle bir rivâyet daha aktarılmaktadır: Meclisinde bulunan kurrâlardan biri fakirlikten dolayı muhtaç duruma düşmüştür. Karısı ona, durumlarını valiye yani Saïd'e bildirmelerini söylemiştir. Bu kişi utancından dolayı halini gidip anlatmaktan imtina etmiştir. Eşinin ısrarı üzerine valinin makamına girmiştir. Bir şeyler talep etmek için geldiğini anlayan Saïd, orada bulunanları dışarıya çıkarmış ve adam arzusunun rahat ifade etsin diye kandili de söndürmüştür. Muhtaç kişi çok yoksul düştüğünü ve maddî durumunun kötü olduğunu arz etmiştir. Bunun üzerine Saïd ona sabah olunca vekilinin yanına gitmesini bildirmiştir. Ertesi gün bu kişi vekilin yanına gitmiş ve Saïd'in gönderdiğini söylediğinde, vekil eşyaları taşıyabilmesi için bir iki adam bulup getirmesini ondan talep etmiştir. Eşyaları taşıyacak kişi bulamayan bu fakir zat, evine gelerek hanımına kızmış ona, "Beni ne hallere düşürdün. Bana biraz un ve gıda verecekler bunun için adam istediler, para verecek olsalardı hamala ihtiyaç olmazdı." demiştir. Eşi, olsun ona da ihtiyacımız var, gidip eşyaları almasını istemiştir. Adam eşyaları almaya gittiğinde vekil ona "Eşyalarını seninle birlikte taşıyacak kimsen olmadığını valiye bildirdim. O da şu üç Sudanlıyı eşyaları taşımak için gönderdi." söylemiştir. Bu fakir zat eşyalar eve taşındığında her bir kişinin başının üzerinde 10.000 dirhem olduğunu görünce çok şaşırmıştır. Sudanlı hizmetçilere eşyaları indirdikten sonra gidebilecekleri söylemiş, fakat onlar kendilerinin vali tarafından armağan edildiğini belirtmişlerdir.⁵⁶ Bu örnek onun cömertlikte ne kadar yüksek bir konumda olduğunu göstermektedir.

⁵³ Zehebî, *Siyeru a'lamî'n-nübela*, 3/448.

⁵⁴ İbn Abdilberr en-Nemerî, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 2/623; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, 9/313; Zehebî, *Siyeru a'lamî'n-nübela*, 3/447.

⁵⁵ Zehebî, *Siyeru a'lamî'n-nübela*, 3/347; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/84.

⁵⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/85-86.

Başka bir rivâyette ise, bir Bedevî ondan yardım istemiştir. O da bu kimseye 500 dirhem verilmesini emretmiştir. Görevli olan hizmetçi “Dirhem mi? dinar mı?” diye sorduğunda “Dirhem demiştim, ancak gönlünden kopan dinarsa onu ver.” diye emretmiştir. Bunu duyan fakir bedevî ağlamaya başlamıştır. Ağlamasının sebebi sorulduğunda, onun gibi bir kişinin cesedini toprağın nasıl çürüteceğini aklının almadığını söyleyerek Saîd’in cömertliği karşısında hissettiği duyguları ifade etmiştir.⁵⁷

Yine rivâyet edildiğine göre, adamın biri, ödemesi gereken dört diyetin parasını toplamak üzere Medine’ye gelmiş, Saîd b. el-Âs’a giderek ihtiyacını arz etmiştir. Saîd ona mal taşıyacak birini getirmesini söylemiştir. Adam bu sözün üzerine paraya ihtiyacının olduğunu hurmaya ihtiyacının olmadığını bildirmiştir. Saîd, ona 40.000 dinar gibi büyük bir meblağ verince neden taşıyıcıya ihtiyacı olduğunu anlamıştır.⁵⁸

Saîd b. el-Âs’ın ihtiyaç sahibi olmayan kişilere dahi ikram etmekten hoşlandığı rivâyet edilmektedir. Saîd bir gün mescide doğru yalnız başına yürürken Kureyşli biri kalkıp onun sağında yürümeye başlamıştır. Saîd’in evinin önüne geldiklerinde ona neye ihtiyacı olduğunu sormuştur. Adam, “Bir şeye ihtiyacım yok, sadece sana eşlik ettim” demiştir. Saîd kahyası Ebû Ka’b’a yanında ne kadar var demiş, o da üç bin dinarın var olduğunu belirtmiştir. Saîd, dinarların bu adama verilmesini istemiştir.⁵⁹

O, insanlara bir şey vereceği zaman onları utandırmamaya da özen göstermiş, “Eğer ben çok açık ve bariz bir şekilde istendikten sonra vereceksem, ona vereceğim ondan alınan (mahcubiyeti) karşılayamaz.” demiştir.⁶⁰ Ayrıca mescitte namaz kılmakta olan ihtiyaç sahiplerinin önünde para keseleri bırakmıştır.⁶¹

Kendisine gelen hediyeleri dahi çevresindekilere dağıtmıştır. Rivâyet edildiğine göre, Ziyâd b. Ebî Süfyan’ın (öl. 53/673) kendisine gönderdiği bir miktar mal ve hediyeleri meclisinde oturan kişilere vermiştir.⁶² Bazen vali olarak bu tür harcamaları onun görevden alınmasına dahi sebep olmuştur. Mesela, Medine’de valilik yaptığı dönemde, yaşanan bir kıtlık sebebiyle beytül’-malı

⁵⁷ İbn Abdilberr, *el-İstî‘âb fî ma‘rifeti’l-aşhâb*, 2/623-624; İbn Manzûr, *Muhtasarı Târîhi Dımaşk*, 9/314; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 8/86.

⁵⁸ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebi’d-Dünyâ el-Bağdâdî, *Mekârimü’l-ahlâk*, thk. Mecdî es-Seyyîd İbrâhîm (Kahire: Mektebetü’l-Kur’ân, ty.), 135; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 8/86.

⁵⁹ İbn Ebi’d-Dünyâ, *Mekârimü’l-ahlâk*, 113.

⁶⁰ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebi’d-Dünyâ, *Kadâu’l-havâici*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1993), 43.

⁶¹ İbn Manzûr, *Muhtasarı Târîhi Dımaşk*, 9/313-314; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 8/84.

⁶² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 8/86.

seferber etmiş, hazinedeki mallar tamamen tükenince Muâviye onu görevden almıştır.⁶³

O, alış-veriş esnasında karşı tarafı koruyup kollamayı ihmal etmemiştir. Medine’de Zurayk oğullarına mensup Ebü’l-Mualla ailesinden bir ev satın almıştır. Bu aile daha sonra evi geri almak istemiş, o da evi geri iade etmiştir. Sonra bu kimseler tekrar pişman olmuşlar, yeniden satmak istediklerinde ise Saïd onlara fazladan yüz bin göndermiştir.⁶⁴

Saïd b. el-Âs, dostlarına karşı çok hassas davranmıştır. Dostları ile ilgili şöyle demiştir: “Dostumun benim üzerimde üç hakkı vardır: Bana geldiğinde onun için ortamı geniş tutarım. Oturduğunda ona yönelirim. Konuştuğunda onu dinlerim.”⁶⁵ Her Cuma komşularını ve dostlarını davet etmiş, onları yedirmiş, içirmiş ve giydirmiştir. Ayrılacakları zaman onlara hediyeler vermiştir.⁶⁶

Cömertliği ile temayüz eden Saïd b. el-Âs, insanlar ile olan münasebetini de şöyle izah etmiştir: “Kendimi bir adam olarak bildiğimden beri kimseye sövmedim, dizimle de dahi olsa eziyet maksadıyla kimsenin dizini itmedim. Beni ziyarete geleni ben de ziyaret ederim. Bunu o kadar ciddiye alırım ki o kişi, içine konulan sudan dolayı terleyen kap gibi alını terleyinceye kadar ziyarette bulunurum. Allah’a yemin ederim ki böyle yapmadığım takdirde kendimi ihmalkâr sayarım.”⁶⁷ Bu durum onun ahlakî hassasiyetini en iyi bir şekilde özetlemektedir. Başta cömertlik olmak üzere bu tür ahlakî meziyetler onun insanlar arasında sevilmesine ve sayılmasına sebep olmuştur. Onun hakkında Ferezdak (öl. 114/732) şöyle demiştir:

تَرَى الْعُرَّ الْجَحَاجِحَ مِنْ فُرَيْشٍ ... إِذَا مَا الْأَمْرُ ذُو الْحَدَّتَانِ عَلَاً

قِيَاماً يَنْظُرُونَ إِلَى سَعِيدٍ ... كَأَنَّهُمْ يَرَوْنَ بِهِ هِلَالاً⁶⁸

“Gece ve gündüz için hedeften saptığı esnada, Kureyş’in önde gelen şahsiyetlerinin durup Saïd’e baktıklarını görürsün. Onlar sanki Saïd’te hilali görüyorlar.”

⁶³ İbn Manzûr, *Muhtasaru Târîhi Dımaşk*, 9/315; Zehebî, *Siyeru a‘lami’n-nübelâ*, 3/447.

⁶⁴ İbn Ebi’-d-Dünyâ, *Mekârimü’l-ahlâk*, 108.

⁶⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Ca’fer b. Muhammed es-Sâmerrî el-Harâitî, *Mekârimü’l-ahlâk ve me’âlihâ*, thk. Eymen Abdül câbir el-Buheyri (Kahire: Dâru’l-Âfâk, 1999), 237.

⁶⁶ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebi’-d-Dünyâ, *el-İhvân*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1988), 244-246.

⁶⁷ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebi’-d-Dünyâ, *el-Hilm*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1413), 74.

⁶⁸ Zehebî, *Siyeru a‘lami’n-nübelâ*, 3/445; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 8/84.

Saîd b. el-Âs, yaptığı iyiliklerden dolayı insanların duâsını almıştır. Bir gün ikramda bulunduğu bir kadın ona gelerek şöyle demiştir: “Allah, seni namerde muhtaç etmesin, onurlu kimselere karşı da lütfunu devam ettirsin ve hep onları senin minnetin altında bıraksın. Şerefli bir kimsenin elindeki bir nimeti Cenâb-ı Allah giderdiği zaman o nimeti o şerefli kimseye geri vermek için seni sebep kılsın.”⁶⁹

Rivâyete göre, Saîd b. el-Âs vefat ettiğinde Muâviye, Saîd'in oğlu Amr'a “Senin gibi bir evladi geride bırakan kimse ölmüş sayılmaz. Allah, Ebû Osman'a (babana) rahmet etsin, gerçekten de yavaşca benden küçük ama rütbece benden büyük olan bir kimse vefat etti.” demiştir.⁷⁰

Saîd b. el-Âs'ın kız ve erkek olmak üzere toplam on çocuğu olmuştur. Amr, Muhammed, Abdullah, Osman, Ebân, Utbe, Yahya isimli çocuklarının olduğu kaynaklarda yer almaktadır.⁷¹ O, çocuklarına hitaben özel bazı nasihatlerde bulunmuştur. Ahlâkî içerikli olan bu öğütler bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

8. Nasihatleri ve Hadîs Rivâyeti

Saîd b. el-Âs, sahabî olması hasebiyle onun sözleri mevkûf hadîs olarak değerlendirilmektedir. Kaynaklarda doğrudan çocuklarına hitaben “Ey oğulcuğum!” hitap cümlesi ile başlayan öğütleri bulunmaktadır. Çocuklarının terbiyesine ve yetişmesine özen göstermiştir. Konu ile ilgili olarak şöyle demiştir: “Çocuğuma Kur'an'ı öğrettiğim, hacc ettirdiğim ve evlendirdiğim zaman hakkını vermiş olurum ve benim onda hakkım kalmış olur.”⁷² Tespit edilebildiği kadarıyla evlatlarına nasihatleri şöyledir:

“Ey oğulcuğum, Allah için iyilik yap, senden istenmeden sen ver. Bir adam yüzü kızarmış, âdeta kan başına sıçramış ya da kendisine verip vermeyeceğini bilmediği için tereddüt içinde iken sana gelirse, vallahi sen ona malının tamamını versen bile onun bu haline denk bir iyilikte bulunmuş olamazsın. Benim meclisimde oturacak olan kimseler üçtür: Biri, yaklaştığında kendisine merhaba dediğim ve yer gösterdiğim kimsedir. Biri de meclisimde oturduğunda kendisine yerini genişlettiğim kimsedir. Biri de konuştuğumda kendisine yöneldiğim ve dinlediğim kimsedir.”⁷³

“Yavrucuğum! Güzel ahlâk çok kolay olsaydı, kötüler onda sizi geçerlerdi. Fakat güzel ahlâk

⁶⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/86-87.

⁷⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/86-87.

⁷¹ İbn Abdillâh, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 2/623. Bu kaynakta Amr değil de Ömer yazılı.

⁷² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 13/416; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, 3/120.

⁷³ İbn Abdilberr en-Nemerî, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 2/92.

acıdır, hoş gitmez; ona ancak sevabını Allah'tan uman ve faziletini bilenler sabreder.”⁷⁴

“Ey oğulcuğum! Soylu ve şerefli olanla şakalaşıp laubali olma, senden nefret eder. Aşağılık ve şerefsizle şakalaşma, sana karşı cüretkâr olur.”⁷⁵

Saïd, vefat edeceği zaman çocuklarını topladı ve onlara şöyle dedi: “Arkadaşlarım sadece benim yüzümü görmekten mahrum kalacaklar, onlara hayatta iken nasıl davrandıysam, siz de öyle davranın. Aradaki dostluk bağlarımı koparmayın. Onlara yaptığım iyilikleri sürdürün, ihtiyaçlarını giderin. Bir kişi ihtiyacını gidermek için birisinden bir talepte bulunduğu zaman vücudu sarsılır, eklemeleri tir tir titrer ve reddedilmekten korkar. Allah'a yemin ederim ki, sizi ihtiyacını giderecek kimseler olarak gören bir adamın kendi yatağında kıvrınması, sizin ona vereceğiniz yardımdan ve bahşedeceğiniz ikramdan sizin için daha büyük bir minnettir. Onlar, sizden istemeye gelmeden önce ihtiyaçlarını giderin.” Saïd böyle dedikten sonra çocuklarına daha birçok vasiyetlerde bulunmuştur. Mesela, borçlarını ödemelerini, verdiği sözleri yerine getirmelerini, kız çocuklarını denkleri olan kimselerden başkalarıyla evlendirmemelerini, büyüklerini başlarına lider yapmalarını vasiyet etmiştir. Bu vasiyetlerinin yerine getirilmesini oğlu Amr b. Saïd el-Eşdak (öl. 70/690) üstlenmiştir.⁷⁶

Hadîs kaynaklarında onun merfu olarak nakletmiş olduğu hadîsler de bulunmaktadır. Ancak o, Rasûlullah vefat ettiğinde takriben dokuz yaşında olduğu için Hz. Peygamber ile uzun süre vakit geçirme imkânı elde edememiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla yirmi civarında hadîs rivâyet etmiştir. Bu rivâyetlerin bir kısmı da sahabî mürselidir. Hz. Peygamber dışında Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Aişe'den hadîs nakletmiştir. Oğulları Amr b. Saïd el-Eşdak ile Ebû Saïd, Urve b. Zübeyr, Salim b. Abdullah vd. ondan hadîs almışlardır.⁷⁷

Saïd b. el-Âs, aracılığıyla nakledilen hadîslerin bir kısmı ise şöyledir: “Hiçbir baba, evlâdına güzel terbiyeden daha üstün bir hediye vermemiştir”,⁷⁸ “Büyük kardeşin küçük kardeşler üzerindeki hakkı, anne babanın çocukları üzerindeki hakkı gibidir”,⁷⁹ Osman b. Maz'ûn Rasûlullah'a (s.a.s.) “Ey Allah'ın Rasûlü! Bana hadım olma hususunda izin ver” demiş. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Ey Osman! Allah ruhbanlığa karşılık bize müsamahakâr bir Hanifliği bahşetti. Tekbir, bütün şereflerin üstündedir. Sen bizden isen bizim gibi yap”,⁸⁰ “Rasûlullah (s.a.s.)

⁷⁴ İbn Ebi'd-Dünyâ el-Bağdâdî, *Mekârimü'l-ahlâk*, 30; Beyhakî, *Şu'abu'l-imân*, 11/63.

⁷⁵ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebi'd-Dünyâ, *es-Samt*, thk. Ebûİshâk el-Huveynî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1410), 211.

⁷⁶ İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-İhvân*, 223; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/86-87.

⁷⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, 10/502; Zehebî, *Siyeru a'lamî'n-nübela*, 3/445.

⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/128; Tirmizî, “Birr”, 33; Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, 4/263.

⁷⁹ Beyhakî, *Şu'abu'l-imân*, 11/313.

⁸⁰ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 6/62.

Mekke'den çıktığında Akîk ve Zî Tuvâ mevkiinde namazı kısaltırdı”,⁸¹ Hz. Aişe'nin yanında Ramazan ayının yirmi dokuz gün olduğu zikredildi. O, buna şaşırды ve şöyle dedi: Bunda neden şaşırıdınız. Rasûlullah (s.a.s.) ile otuz günden daha fazla yirmi dokuz gün oruç tuttum”⁸² gibi hadîsler onun aracılığı ile nakledilmiştir.⁸³

Sonuç

Bu makalede İslâm tarihinde önemli bir yere sahip olan Saîd b. el-Âs'ın hayatı; dinî, ilmî ve siyâsî yönü incelenmiştir. Hicret yılında dünyaya gelen Saîd b. el-Âs çocuk yaşta babasını kaybetmiş, yakın akrabalarından biri olan Hz. Osman'ın himayesinde büyümüştür. Hz. Osman şehit edilinceye kadar onun en yakınında biri olmuştur. Güçlü ve dirayetli duruşu sayesinde genç yaşından itibaren önemli görevlerde istihdam edilmiştir. Ermenistan ve Azerbaycan'a seferlerinde ordu komutanı; Kûfe ve Medine gibi stratejik öneme sahip şehirlerde vali olarak görev yapmıştır. Kur'ân-ı Kerim'in istinsah heyetinde üstlenmiş olduğu sorumluluk ise hiç şüphesiz onun en önemli görevlerinden biri olmuştur. Bu çalışma neticesinde Saîd b. el-Âs ile ilgili elde edilen sonuçları şöyle sıralamak mümkündür:

Saîd b. el-Âs'ın babası Bedir savaşında müşriklerin safında iken Hz. Ali tarafından öldürülmüştür. Bu sebepten dolayı Hz. Ali'ye karşı bir kırgınlığı veya husumeti olduğuna dair herhangi bir tavrı tespit edilememiştir. Bilakis Kûfe'de valilik yaptığı dönemde Hz. Ali'ye özel hediyeler göndermiştir. Medine'de valilik yaptığı zamanda ise Muâviye'nin iktidar dönemi olmasına rağmen Ehl-i beyte karşı bir saygısızlık içerisinde olmamıştır. Ayrıca Hz. Ali'nin kızı Ümmü Gülsüm ile nikahlanmayı dahi arzu etmiştir.

Medine'de görev yaptığı dönemde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile iyi ilişkiler içerisinde bulunmuştur. Bu kişileri üzmemeye gayret etmiştir. Zira Ümmü Gülsüm ile evlenmesine Hz. Hüseyin rıza göstermediğinden dolayı mehir vermiş olmasına rağmen nikahtan vaz geçmiştir. Bu

⁸¹ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *el-Merâsil*, thk. Şuayb Arnâût (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1408), 110; Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke* (Beyrut: Dâru Hader, 1414), 4/70.

⁸² Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlîsî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hacer, 1994), 3/134.

⁸³ Saîd b. el-Âs aracılığı ile nakledilen diğer hadisler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/538; Buhârî, “Menâkıb”, 22; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1989), 210; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc Müslim, *Sahihu Müslim* (Riyad: Dâru Tîbe, 2006), “Fedâilu's-Sahabe”, 27; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfûz Abdurrahmân Zeynullah (Medine: Mektebetü'l-Ulûm Ve'l-Hikem, 1988), 1/443; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 6/61-62; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Delâilu'n-nübüvve* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 6/465; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, 9/305; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/84.

tavrı, Ehl-i beyte göstermiş olduğu saygından ileri geldiğini söylemek mümkündür. Hz. Hüseyin'in bu evliliği onaylamamasının asıl sebebi ise tam olarak tespit edilememiştir. Muâviye'nin valisi olması, Cemel ve Siffin savaşlarında tarafsız kalması, Emevî ailesine mensup oluşu vs. gibi hususlar ihtimal dahilindedir. Ancak kesin bir şey söylemek mümkün değildir.

Büyük sahabîlerin bulunduğu ordularda komutanlık yapmış, dinî, ilmî ve siyasî meselelerde tecrübeli kişilerin görüşlerine müracaat etmiştir. Bu davranışı onun istişareye öneme verdiğini göstermektedir.

Kur'ân nüshalarının çoğaltılması için teşekkül ettirilen heyetin içinde bulunmuştur. Kur'ân bilgisi, Arap diline olan hakimiyeti, beliğ ve fasih dil becerisi, lehçesinin Hz. Peygamber'e benzemesi gibi meziyetlerinden dolayı bu komisyonda istihdam edilmiştir. Heyetteki asıl görevi ise kelimelerin doğru yazımı ile ilgili olmuştur. Birkaç örnek dışında hangi sûrelerde, âyetlerde ve kelimelerde ihtilaf edildiği ve bu komisyonun üstlenmiş olduğu sorumluluğu ne kadar süre içerisinde tamamladığı tam olarak tespit edilememiştir. Sadece savaşlar ve valilerin görev sürelerindeki tarihler dikkate alınarak hicrî 26-30 yılları arasında Kur'ân'ın istinsah edildiği sonucuna varılmıştır. Bu çalışma öncesinde Saïd b. el-Âs üzerinde istinsah heyeti ile ilgili geniş bir malumat elde edilebileceği düşünülmüş, ancak konu ile ilgili sınırlı bilgiye ulaşılmıştır.

Kûfe'de görev yaptığı süre içerisinde sert bir yönetim tarzı benimsediği görülmüştür. Kaos ve kargaşanın eksik olmadığı bu şehirde düzeni sağlamakta zorlanan Saïd, görevden alınmıştır. Onun valilikten azledilmesi Hz. Osman'ın da otoritesini sarsmış ve hilafetinin sona doğru gelmesine zemin hazırlamıştır. Cemel ve Siffin savaşlarında tarafsız kalmak suretiyle Müslümanların birbirleriyle çatışmasını hoş görmediği anlaşılmaktadır.

Yönetim tarzı olarak Hz. Osman'dan ziyade Hz. Ömer'i kendisine rehber edinmeye çalışmıştır. Hz. Ömer'i hayatta iken onu takip etmiş ve vefatından sonraki süreçte dul kalan eşleri ile evlenmeyi isteyerek dolaylı olarak da olsa onu daha yakından tanımaya çalıştığı tespit edilmiştir.

Cömertliği ile meşhur olmuştur. Özellikle Medine'de görev yaptığı sırada ihtiyaç sahiplerine yüklü miktarda para verdiği görülmüştür. Tasadduk ettiği dirhem ve dinarların bir kısmı abartı gibi görünse de konu ile ilgili çok sayıda rivâyetin olması onun cömertlik yönünün çok güçlü olduğunu ispat ettiği sonucuna varılmıştır. Çocuklarına yönelik yapmış olduğu nasihatlerin önemli ahlâkî prensipler içerdiği görülmüştür.

Hz. Peygamber'i (s.a.s.) gördüğünden dolayı sahabî kabul edilen Saïd, çok az sayıda hadîs naklettiği tespit edilmiştir. Nakletmiş olduğu hadîslerin çoğunlukla çocukları tarafından nakledilmiştir. Az hadîs rivâyet etmesinde Hz. Peygamber vefat ettiğinde henüz dokuz yaşında

olması, ömrünün büyük bir kısmı ordu komutanlığı ve valiliklerle geçmiş olmasından kaynaklanmış olabilir.

İslâm tarihinde önemli görevler üstlenmiş olan Saîd b. el-Âs gibi şahısların farklı boyutlarda ele alınıp incelenmesi ile bazı tarihî meselelerin çok daha iyi bir şekilde anlaşılacağı görülmüştür.

Kaynakça

- Abdurrezzak b. Hemmâm, Ebû Bekr es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habibu'r-Rahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1983.
- Adıgüzel, Adnan. "Hz. Osman Döneminde (24-35/644-656) Fetihler". *Şarkiyat* 11/3 (31 Aralık 2019), 1173-1199. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.604944>
- Ağbal, Davut. *Tertîbu'l-Kur'ân*. Ankara: Sonçağ Akademi.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnâût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Apak, Adem. "Hz. Osman Dönemi Fetihleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (01 Ocak 2000). <https://dergipark.org.tr/pub/uluifd/163158>
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *Delâilu'n-nübüvve*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübra*. thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *Şu'abu'l-imân*. thk. Abdulali Abdulhamîd Hâmid. 14 Cilt. Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Edebü'l-Müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *el-Merâsîl*. thk. Şuayb Arnâût. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1408.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb Arnâût, Muhammed Kâmil Karabellî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyeye, 2009.
- Ebû Şâme, Ebü'l-Ğâsım 'Abdurrahman b. İsmail el-Mağdisî. *el-Murşidu'l-vecîz 'ilâ 'ulûmin tete'allku bi'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sadır, 1975.
- Ebû Ubeyd, Ğâsım b. Sellâm el-Herevî. *Feğâ'ilu'l-Ğur'ân*. thk. Mervân el-Açıyye, Muhsin Ğirâbe, Vefâ Tağıyuddîn. Beyrut - Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1995.
- Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed. *Ahbâru Mekke*. thk. Rüşdî Sâlih Melhas. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1979.
- Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihî. *Ahbâru Mekke*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Hader, 1414.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed *el-Müstedrek*. thk. Yûsuf Abdurrahman el-Ma'raşlî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.
- Harâitî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed es-Sâmerrî. *Mekârimü'l-aĥlâk ve me'âlihâ*. thk. Eymen Abdulcâbir el-Buheyri. Kahire: Dâru'l-Âfâk, 1999.
- Harâitî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed es-Sâmerrî. *İ'tilâlü'l-ĥulûb*. thk. Hamdî ed-Demirdâş. Riyad: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 2000.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşĥâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk eş-Şeybânî. *el-Âhâd ve'l-mesânî*. 6 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1991.
- İbn Ebî Dâvûd Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbu'l-mesâhif*. thk. Muhammed b. 'Abduh. Kâhire: el-Fârûku'l-Ĥadîse, 2. Basım, 2011.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Bağdâdî. *Mekârimü'l-aĥlâk*. thk. Mecdî es-Seyyîd İbrâhîm. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ty.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî. *el-Hilm*. thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1413.

- İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî. *el-İhvân*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî. *el-İşrâf fi menâzili'l-eşrâf*. thk. Necm Abdurrahman Halef. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1990.
- İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî. *es-Samt*. thk. Ebûİshâk el-Huveynî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1410.
- İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî. *Kadâu'l-havâici*. thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1993.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. 26 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kible, 2006.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İşâbe fi temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Hâzım, Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed el-Endelusî. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. thk. Abdulğaffâr Süleyman el-Bundârî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Muhtaşaru Târîhi Dımaşk*. 29 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî. *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*. thk. Ebû Hammâd Sağîr b. Ahmed b. Muhammed. Riyad: Dâru Taybe, 1985.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menâ' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî. *Târîhu'l-Medîne*. thk. Fehim Muhammed Şeltût. 4 Cilt. Cidde: y.y., 1979.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Vehb el-Mısrî el-Kureşî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Miklos Muranyi. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.

- İmâm Malik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *Muvatta*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zami. 8 Cilt. Abu Dabi: Devletü'l-Emarati'l-Arabiyyeti'l-Müttahide, 2004.
- Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî. *el-Câmi'*. thk. Habiburrahman el-A'zâmî. 11 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslamiye, 1403.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/242-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *Sahihu Müslim*. Riyad: Dâru Tîbe, 1. Basım, 2006.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdulmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hacer, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Yıldız, Hakkı Dursun. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. 1-14+Ek Cilt. İstanbul: Çağ Yayınları, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lami'n-nübelâ* 2. thk. Şuayb Arnaûd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1982.

Who is Saîd b. al-As in the commission for the reproduction of the Holy Quran?

Assoc. Prof. Hasan YERKAZAN

Extended Summary

Saîd b. al-As was born in Mecca in the year of Hijrah. His father al-As, was on the side of the polytheists in the Battle of Badr, and Ali was killed by him. Saîd orphaned at a young age, grew up under the auspices of Uthman, who was a member of the same family as him.

Saîd b. al-As participated in the Armenian and Azerbaijani expeditions in the time of Omar and Uthman and achieved great success here. During these expeditions, he witnessed that the Qur'an was recited with different recitations among Iraqi and Syrian soldiers, and he was in the commission of copying of the Qur'an, which was established to put an end to this confusion. It is thought that the fact that Saîd b. al-As witnessed different Qur'anic recitations as an army commander during the conquests of Azerbaijan and Armenia was the most effective in his taking part in this commission. However, the main reason for his being in this commission is his knowledge of the Qur'an, having a brilliant comprehension of the Arabic language, and his eloquent and well-spoken language skills. Additionally, his similarity to the Prophet in terms of dialect was also effective in his appointment to the commission of copying.

Saîd b. al-As, who was brought up under Uthman's upbringing, proved himself at a very young age with his knowledge and experience. He was appointed as a governor of Kufa on 30/650. He found himself in turmoil and chaos when he came to Kufa. Although he was a young and inexperienced person when he came to Kufa as the governor, he tried to make himself accepted by the people in a short time. On the days when the governor was appointed to Kufa, the Azerbaijanis broke the agreement they made with the Muslims. Saîd went against them and conquered Tabaristan and Curcan. In Kufa, where chaos was never lacking, the people of Kufa did not give comfort to Saîd b. al-As. They even came to Madina and asked Uthman to dismiss Saîd b. al-As. Uthman, who wanted to end the chaos, accepted the requests of the people of Kufa, but it did not end. Because the decision Uthman gave about Kufa brought the weakness of authority to light. The rebels encouraged from this, made the caliphate Uthman controversial, and as a result, Uthman was martyred.

Saîd b. al-As was among the group that set out for Mecca to avenge Uthman after his martyrdom. However, he realized that there was a danger and conflict that would arise among the Muslims, and he did not find it right to be among this community and went to Taif and did not participate in the battles of Jamel and Siffin. Saîd did not participate in the political struggle of Muawiya and remained impartial. After Ali was martyred, he went to Muawiyah. Later, he was

appointed as a governor of Madina by Muawiya. Saïd b. al-As tried to get along with people in the places where he worked and became famous for his generosity. He did not turn down those who demanded something from him.

Because Saïd b. al-As is a Companion, his words are considered as mawkûf hadith. In the sources, there are advices that begin with an address sentence directly their children like “O my son!”. He took care of the decency and upbringing of his children. In this article, it is possible to list the results about Saïd b. al-As as follows:

The father of Saïd b. al-As was killed by Ali while he was on the side of the polytheists in the Battle of Badr. For this reason, it could not be determined that he had any resentment or hostility towards Ali. On the contrary, he sent special gifts to Ali during his governorship in Kufa. He was the governor of Madina, although Muawiya was in power, he did not show any disrespect towards the Ahl al-Bayt. He also wanted to marry Umm Kulthum, Ali's daughter.

He had good relations with Hasan and Husayn during his duty in Madina. He tried not to upset these people. Because Husayn did not give consent him to marry Umm Kulthum, he gave up the marriage although he gave the mahr. It is possible to say that this attitude is due to the respect he showed to the Ahl al-Bayt. The main reason why Husayn did not approve this marriage could not be determined exactly. Being the governor of Muawiya, being neutral during the wars of Jamal and Siffin, being a member of the Umayyad family, etc. such matters are possible. However, it is impossible to say for sure.

He commanded the armies including great Companions and sought the opinions of experienced people in religious, scientific, and political matters. This behavior shows that he attaches importance to consultation.

He was included in the commission established to reproduce the copies of the Qur'an due to his virtues such as his knowledge of the Qur'an, brilliant comprehension of the Arabic language, and his eloquent and well-spoken language skills, and the resemblance of his dialect to the Prophet's. His main task in the commission was correcting the spelling of words. Except a few examples, it has not been determined exactly in which surahs, verses and words there was disagreement and how long this commission completed its responsibility. It has been concluded that the Qur'an was copied between the years 26-30 Hijri, taking into account only the wars and the dates during the term of office of the governors.

It was observed that he adopted a strict management style during his time in Kufa. Saïd, who had difficulty in maintaining order in this city where chaos and turmoil was not missing, was dismissed. His dismissal from the governorship also shook the authority of Uthman and paved the way for his caliphate to come to an end. It is understood that by remaining impartial in the wars of Jamal and Siffin, he did not tolerate the conflict of Muslims with each other.

He tried to take Omar as his guide rather than Uthman as a management style. It has been determined that he followed Omar while he was alive and tried to get to know him better, even indirectly, by wanting to marry his widowed wives after his death.

He was famous for his generosity. It was seen that he gave a large amount of money to the needy, especially while he was working in Madina. Although some of the dirhams and dinars he gave may seem like an exaggeration, it has been concluded that the fact that there are lots of narrations on the subject proves that his aspect of generosity was very strong.

It has been determined that Saîd, who was accepted as a Companion because he saw the Prophet himself (pbup), transmitted very few hadiths. The hadiths he narrated were mostly transmitted by his children. The reason why he narrated few hadiths may be that he was only nine years old when the Prophet passed away, and that he spent most of his life in command of the army and governorships.

It has been seen that some historical issues can be understood in a much better way by examining individuals such as Saîd b. al-As, who has undertaken important tasks in the history of Islam with different dimensions.

Keywords: Islamic History, Quran History, Said b. al-As, Kufa, Medina.

Memî Cân Saruhânî'nin (ö.1008/ 1599-1600) Lübbü'l-Usûl fî Ma'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl Adlı Eserinde Şerîat-Tarîkat-Hakîkat Kavramları

The Concepts of Sharia-Sect-Truth in The Work of Lübbü'l-Usûl fî Ma'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl of Memî Cân Saruhânî (d.1008/1599-1600)

Dr. Öğr. Üyesi Sevim ARSLAN

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Asst. Prof., Eskişehir Osmangazi Uni., Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Eskişehir, Turkey.

sevimiylma@yahoo.com

 0000-0001-5392-2162

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

20 Mayıs / May 2021

14 Temmuz / July 2021

23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Arslan, Sevim. "Memî Cân Saruhânî'nin (ö.1008/ 1599-1600) Lübbü'l-Usûl fî Ma'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl Adlı Eserinde Şerîat-Tarîkat-Hakîkat Kavramları", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 68-92.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.939864>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

[1051702/esoguifd.939864](https://doi.org/1051702/esoguifd.939864)

Memî Cân Saruhânî'nin (ö.1008/ 1599-1600) *Lübbü'l-Usûl fî Ma'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl* Adlı Eserinde Şerîat-Tarîkat-Hakîkat Kavramları

Öz ► *Lübbü'l-Usûl fî Mâ'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl*, Şeyh Hasan Hüsameddin Uşşâkî'nin halifelerinden Şeyh Memî Cân Saruhânî'ye (ö.1008/1599-1600) ait Türkçe tasavvufi bir eserdir. Eserin girizgâhında Peygamber Muhammed (sav)'ın sülûk-i mi'râc ederken kendi hakikatine yaptığı yolculuktan bahsedilmektedir. Daha sonra başta sahâbe olmak üzere insanların sülûk-i mi'râclarına değinilmektedir. Kitabın ilerleyen aşamalarında “Hakîkat-ı Muhammediyye”, zikir, tevhid gibi tasavvuf kavramlarına yer verilirken son bölümünde şerîat, tarîkat ve hakîkat kavramları teferruatlı bir şekilde ele alınmaktadır. Tasavvufta sıklıkla kullanılan “*nihâyeti bidâyetinde dürüldür*” ifadesi, bu eserde tam olarak karşılığını bulmuştur. Zira bu üç kavram, eserin başlangıcında mücmel olarak bahsedilen hakikate doğru yolculukta nasıl bir yol izleneceğini ayrıntılı biçimde gösterir. Başka bir deyişle şerîat-tarîkat-hakîkat kavramlarının ifade ettiği mana katmanları idrak edilip yaşantıya geçirildiğinde sâlikin sülûk-i mi'râcının ancak o zaman gerçekleşebileceği ifade edilir. Bu çalışmamızın amacı, Osmanlı dönemine ait mezkûr yazma eserde yer alan bu üç kavrama dair müellifin görüşlerini değerlendirerek gün yüzüne çıkarmaktır.

Anahtar Kavramlar: Tasavvuf, Memî Cân, Şerîat, Tarîkat, Hakîkat.

The Concepts of Sharia-Sect-Truth in The Work of Lübbü'l-Usûl fî Mâ'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl of Memî Cân Saruhânî (d.1008/1599-1600)

Abstract ► The *Lübbü'l-Usûl fî Mâ'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl* is a Turkish Sufistic work belongs to the Shaykh Memî Cân Saruhânî (d.1008/1599-1600), one of the caliphs of Shaykh Hasan Husameddin Ushaki. In the introduction of the work, it is mentioned, Prophet Mohammad (p.) made towards his truth, while his journey of ascension. Then, respectively, the rulers and other ascension of journey of people. In the following stages of the book, the concept of Sufism, such as dhikr, tawhid, is given to “Hakîkat-i Muhammediyye”, whereas in the last part, the concepts of sharia-sect-truth are dicussed in detail. In Sufism, the expression of “The end of, it is convoluted at the beginning” is in here. Thus these three concepts, at the beginning of the work, the journey towards the truth as a core, shows us how to make a route in detail. In other words, it will be possible to realize his ascension for the person, when the meaning layers, which are expressed by the concepts of sharia-sect-truth, are understood occurred. The aim of study, we will try to reveal the comments, made by the author on these three concepts.

Keywords: Sufism, Memî Cân, Shari'ah, Sect, Truth.

Giriş

Makâlemize konu teşkil eden *Lübbü'l-Usûl fî Mâ'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl* adlı eserin müellifi, Pir Hüsameddin Uşşâkî Hazretlerinin ileri gelen halifelerinden âlim ve ârif bir zât olarak bilinen Memî Cân Efendi'nin (ö.1008/1599-1600) hayatı hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Vassâf ve Bursalı'nın verdiği kısa bilgilerden onun aslen Saruhan/Manisalı olduğu ve ilk tahsilini Saruhan'da

yaptığı anlaşılmaktadır. Nihâyetinde onun, Manisa, Bursa ve İstanbul'da Uşşâkî Tarîkatı'nın yayılmasında önemli rol oynayan bir Osmanlı mutasavvıfı olduğunu öğrenmekteyiz.¹

Bu eser, adından da anlaşılacağı üzere Allah'a ulaşmada izlenen yolun ve yöntemlerin özünü bildiren tasavvufî bir eserdir. Eserde konular sistematik bir şekilde ele alınmamış, konudan konuya geçilmiştir. Bununla birlikte dikkatle incelendiğinde kendi içinde bir bütünlüğün olduğunu söylemek mümkündür. Meselâ bir konu hakkında bir âyet delil olarak ileri sürüldüğünde o âyeti açıklamak için başka âyetlere de yer verilmektedir. Bu da konunun anlaşılmasında bir kolaylık sağlamaktadır. Bu nedenle eserin bazı kısımları, adeta tefsir kitabı görünümünü arz etmektedir. Eserde konuları açıklamada Mesnevî'den de birçok alıntıya yer verilmiştir.

Müellifimiz esere hamdeyle başlamakta, ardından ism-i zât tecellisinin mahalli olan insanın hakîkatine değinmektedir. Daha sonra Peygamberimize (sav) salat ve selam getirerek onun hakîkatine geçiş yapmakta ve Peygamberimizin(sav) kendi hakîkatinde yaptığı sülûk-i mi'râcı anlatmaktadır. Böylece Peygamberimizin (sav) örneği içinde mü'minlerin kendi sülûk-i mi'râclarını yaşayabilmeleri yani hakîkatlarına ulaşmaları hedef olarak gösterilmektedir. Fakat bu nasıl gerçekleşecektir? Bunun yolu, şerîat- tarîkat- hakîkat çerçevesinde yaşamaktan geçmektedir. Bu çalışmamızda bir makale sınırları içerisinde müellifin şerîat-tarîkat- hakîkat kavramlarına dair görüşlerini ele alarak tasavvufî açıdan değerlendirmeye çalışacağız.

1. Şerîat- Tarîkat- Hakîkat

Âlemde her şey kademeli bir şekilde yaratılmıştır. Yani tek düzelik söz konusu değildir. Bu bağlamda dine baktığımızda onun da tek düze olmadığı, kendi içinde kademeli bir yapı ortaya koyduğu görülür. Esasen şerîat, tarîkat ve hakîkat, bu kademelere genel olarak verilen isimlerdir. Şerîat- hakîkat ilişkisi, bütün ilmî disiplinlerin temel konuları arasında bulunduğu gibi tasavvuf ilminde yer almış bir husustur. Fakat tabii olarak her ilmî disiplin bu kavramları kendi penceresinden yorumlamıştır.

Diğer taraftan düşünce tarihine bakıldığında insan, varoluşsal sorularına cevap bulmak için sürekli hakîkate ulaşma çabasında olmuştur. Aslında bu arayış, insanlığın en kadim meselesi olarak görülür. Bu durumda sormamız gereken soru şudur: Acaba hakîkat bilgisine nasıl ulaşılabilecektir? İşte bunun cevabı, filin bulunduğu karanlık odadaki insanların fili tanımlama hikâyesi üzerinden verilmektedir. Hikâyede, filden habersiz, karanlık odada dokunma duyularıyla filin ne olduğunu tanımlamaya çalışan insanlar bulunmaktadır. Herkes kendi durduğu açıdan dokunduğu kısmın

¹ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Ali Yılmaz ve Mehmet Akkuş, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011), 3/309, 4/385-387; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333),1/141-42; Hüseyin Ayvansarâyî, *Mecmûa-i Tevârîh*, haz. Fahri Ç. Derin-Vahid Çabuk, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 219; Mahmut Erol Kılıç, Memî Cân Efendi", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2004,) 29/86.

bilgisine ulaştığı için o verinin hakîkatin bütünü olduğunu iddia etmiştir. Ancak dışarıya çıkabilmiş, aydınlıkta fili görmüş ve onun ne olduğunu bilen biri gelip karanlıktaki insanlara filin ne olduğunu anlatana kadar kimse hakîkatin bütününe ulaşamamıştır. Dışardan gelen kişi filin ne olduğunu söylediğinde herkes hakîkatin bütünü olduğunu iddia ettiği hükümlerin aslında bir vehimden ibaret olduğunu anlamıştır. Esasen bu hikâyede karanlık oda, insanların kendi algılarına göre yaşadığı dünyayı temsil eder. Fil ise ulaşılmak istenen hakîkatin sembolü görülür.²

Hikâyede karanlık odadakiler değil, ışıktaki fil gören ve ne olduğuna dair haber getiren kişinin önemi vurgulanmaktadır. Bu kişi İslâm dinine göre Peygamberimizdir (sav). Allah'ın kullarından ulaşmalarını istediği hakîkat, ancak Peygamberimizin rehberliğinde O'na ittiba etmek sûretiyle elde edilebilmektedir. Zira dinî düşüncede hakîkatin zirvesinde Allah bulunmaktadır. Bilinip tanınmak isteyen Allah, kullarına rehberlik edecek hakîkate vardırarak yöntemi gösteren Peygamberini (sav) göndermiştir. Böylece hakikate ulaşmak, ancak O'na uymak sûretiyle mümkün olmaktadır.³

Şerîat, sözlükte “bir ırmaktan veya bir kaptan su içmek, su yolu/kanalı ve su kaynağına ulaşmak için girilen yol” gibi anlamlara gelmektedir.⁴ İstilahta ise şeriat; “Genel manada bir peygamberin, Allah'tan insanlar için getirdiği dinî hükümlerin tamamıdır. Bu hükümlerden itikatla ilgili olanlar itikâdî ve aslî, pratikle ilgili olanlar ise fer'î ve amelî hükümlerdir.”⁵ “Şerîat” kavramı ile “din” kavramı arasında, kişiyi hayra ulaştırma konusunda bir benzerlik söz konusudur. Nasıl su kaynağına götüren yola giren kimse neticede suya ulaşırsa, din yolunda yürüyen de ebedi hayatı elde etmiş olur. Bu açıdan “din”e “şerîat” denilmiştir. Tarîkat; “Sâlikin Allah'a vasil olmak için makamlara yükselmesi ve menzilleri kat etmesidir.”⁶ Hakîkat ise; “Görünen varlığın arkasındaki gizli manalara, ilâhî sır ve nûrlara muttali olmaktır”, şeklinde tanımlanmıştır.⁷

Bu durumda dinî hükümlerin bilinip eyleme geçirilmesiyle şerîat ve tarîkat karşılığını bulmaktadır. Din ve varlığın ardındaki manaya ulaşmakla da hakîkat elde edilmektedir. Bu sebeple şerîat ve tarîkatın hâkîkate ulaşma adına bir araç konumunda olduklarını söylememiz mümkündür.

Mevlânâ (ö. 672/1273) teşbih yaparak şerîat, tarîkat ve hakîkat kavramlarını şöyle izah eder. “Şerîat muma benzer; insana yol gösterir. Fakat mum ele alınmakla yol aşılmaz. O mumun ışığında yola düştün mü, işte bu gidiş tarîktir. Yola çıkıştaki hedefine ve maksadına ulaştın mı, işte bu da hakîkattir.” Yine O, dönemindeki simya ilmine işaret ederek şöyle bir teşbih yapar: “Simyâ ilmi,

² Ekrem Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine. Söyleşiler ve Konuşmalar “Filler ve Körler”*, (İstanbul: Sufi Yayınları, 2016), 7-8.

³ Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine*, 8-9.

⁴ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru sâdır, trs.), 2/299.

⁵ Mûsâ Muhammed Yûsuf, *el-Emvâl ve nazariyyetü'l-‘ağd fî'l-fikhi'l-İslâmî*, (Kahire, 1987), 10.

⁶ Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta'rîfât*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, (İstanbul: Litera Yayınları, 2014), 103.

⁷ Mehmet, Demirci, “Hakîkat”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/178.

şerîat bilgisidir. Bu ilme göre hazırlanan karışımın (iksir), değiştirilecek maddenin üstüne sürülmesine tarîkat ve onda istenen değişimin meydana gelmesine de hakîkat denir.”⁸

Görüldüğü üzere Mevlânâ, teşbihlerle konuyu somutlaştırarak daha anlaşılır hale getirmiştir. O, şerîatı, simya bilgisi ve mum sembolleri üzerinden hakîkate giden ilk aşama olarak görür. Cibril hadisini⁹ esas aldığımızda, bu aşamanın dinin bütününde İslâm kavramına tekâbül ettiğini düşünebiliriz. Simya bilgisine göre değiştirilecek maddeye iksir sürülmesi ve mumun verdiği aydınlıkla yola koyulmak ise îmân ve İslâm'ın gereklerinin eyleme dönüşmesi olmaktadır. Maddenin özünden ortaya çıkarılan altın ve mumun aydınlığında yapılan yolculukla hedefe varılması da hadisteki ihsan kavramına benzetilebilir.

İmâm- Rabbânî (ö. 1034/1624) de hikemî bir misalle bu üç kavramın birbirleriyle münasebetini şöyle açıklar: *Yalan söylememek şerîattır. Yalan söylememek için kişinin kendisiyle mücadele edip çaba göstermesi tarîkattır. Eğer kişi bu mücadele ve çaba olmadan yalan söylemiyorsa bu da hakîkattir.*¹⁰ Görüldüğü üzere İmâm-ı Rabbânî, şerîat bilgisinin insanın benliğinde yerleşme çabasına tarîkat derken, bu bilginin içselleştirilip sâlikin istidadı haline dönüşmesini de hakîkat olarak değerlendirir. Memî Cân Efendi'ye baktığımızda söz konusu kavramları, kendine has bir yol izleyerek daha çok teşbihler üzerinden açıklamıştır. Şimdi müellifin bu kavramları nasıl yorumladığını görelim.

Memî Cân Efendi'ye göre hakîkat âlemi yedi dünya genişliğindedir. *Tarîkat fezâsının genişliği bir dünya kadardır. Şerîat meydanının genişliği bunlara nispetle bir harman miktarı kadardır.* Hakîkat bu kadar genişliği ile tarîkatın içine, tarîkat bu kadar genişliği ile şerîatın içine hikmet ile vaz' olunmuştur. Hakîkat ve tarîkatın tafsilatı ise, şerîat içinde öz olarak bulunur. Dolayısıyla hakîkat ve tarîkat şerîatın açılımı olup ona dayanırlar.¹¹ Yani esas olan şerîattır, şerîat olmadan bunlar olmaz.

Memî Cân Efendi'nin hakîkat, tarîkat ve şerîat kavramlarını tanımlarken yaptığı benzetme ve kıyaslamalar, onun zihinsel tasavvurlarını yansıtan temsili ve mecazî bir anlatımdır. Yoksa gerçekte şehâdet/fizik âleminde, “hakîkat âlemi”, “tarîkat fezası” diye somut bir şey söz konusu değildir. Burada müellif tamamen kendi itibarları çerçevesinde metaforik tanımlamalar yapmaktadır. Zira hakîkatın şerîatta mücmel oluşu, şehâdet âleminin şartlarında görünür olmadığını ifade eder.

⁸ Şefik Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006), 5-6/ 1-2.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sağîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “İman”, 37, (No. 1/20).

¹⁰ İmâm Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî'de Şerîat ve Tasavvuf*, çev. Necdet Tosun vd., (İstanbul: Erkam Yayınları, 2014), 70.

¹¹ Bu eserin beş nüshası bulunmaktadır. Bizim esas aldığımız nüsha ise şudur: Memî Cân Saruhânî, *Lübbü'l-Usûl fî Mâ'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüdayî Efendi, 670), 5a; bk. Halime Kara, *Memî Cân Efendi'nin “Lübbü'l-Usûl fî Ma'rifeti Tarîkat'l-Vusûl” Adlı Eserinin Tahkik ve Tıpkıbasımı*, (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), XII+295.

Görünenin ötesinde görünmeyenin bilgisi şehâdet âleminde dilin sınırlarını aştığı için bu konuda temsili ifadelerin kullanımı bir bakıma zorunlu olmaktadır. Mevlânâ, bu âlemde her sûretin kendi hakîkatini gizlemekte olduğunu hakîkate ulaşmak isteyenlerin önünde bu sûretlerin engel teşkil ettiğini belirtir. İşte bu durum, Allah'ın kâinata koyduğu bir kanun olarak görülür.¹²

Şerîat, tarîkatı ve hakîkati bünyesinde barındırıyorsa hakîkate ulaşmak ne demektir veya hakîkati elde etmiş bir insan nasıl bir özelliğe sahiptir? Meselâ, Hacı Bektâş-ı Velî'ye (ö. 669/1271 [?]) göre, hakîkat kapısına gelen kişi öncelikle topraktan yaratıldığını öğrenir. Bu ifade tam da Memî Cân Efendi'nin hakîkat ve tarîkatın şerîatta dürülü olarak bulunduğunun bir açıklamasıdır. Hakîkat kapısına gelmeye hacet kalmadan da herkes bilir ki insan topraktan yaratılmıştır. *Fakat gerçekten topraktan yaratıldığımızı bilmekte miyiz? Bilip bilmediğimizin göstergesinden biri, Hacı Bektâş-ı Velî'ye göre hakîkat kapısının ikinci makamında 72 milleti bir görmeye bağlıdır.*¹³

Buradan çıkartacağımız sonuç, hakîkatın maddî âlemdeki yansıması, ahlâkla görünür hale gelmesidir. Böylece şerîat ve hakîkat aynı şey olmaktadır. Değişen şey insanda yerleşen ahlâkî ilkelere bağlı olarak oluşan bilinç seviyesinin yükselmesidir. Bundan dolayıdır ki Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) tasavvufu, "*nihâyeti bidâyetine dönüştürmektir*"¹⁴ diye tanımlamıştır. Topraktan yaratıldığını bilmek, bidâyeti ifade eden şerîat iken, daha yüksek bir bilinç düzeyinde topraktan yaratıldığını fark etmek, nihâyette hakîkatın bilgisine dönüşmektedir. Dolayısıyla şerîat, tarîkat ve hakîkat yapılanması, dairesel bir yapı arz eder.

Burada şunu belirtmek gerekir ki, Kur'ân-ı Kerîm (vahiy), hakîkat ilminin kendisidir. Onda hiçbir hakîkat gizlenmiş değildir. Peygamberimizin (sav.) açıklamayıp da başkalarının açıklamasına bırakılan hiçbir yönü yoktur. Bununla birlikte hakîkatler, her seviyedeki insanın görebileceği ve anlayabileceği şekilde açık da değildir. Bu bağlamda Mevlânâ'nın "*Hakîkatler meydanda olsaydı, şerîatlar bâtil olurdu.*"¹⁵ sözü anlam kazanmaktadır. Hakîkatın sır olarak ifade edilmesi, kişinin istidatlarını geliştirmesine bağlı olarak ortaya çıkarılması ya da anlatılması gereken birtakım mânâların olmasıdır. Başka bir ifadeyle, temsili yolla anlatılma ihtiyacı duyulan hakîkatler, sadece birilerinin tekelinde olan sırrîlik anlamında bir gizlilik değildir. Herkes bu hakîkate ulaşmada eşittir. Ama yukarıda Mevlânâ'nın ifade ettiği gibi *sûretler hakîki bilgiye ulaşmada tuzak olduğu için sûretin ardındaki bilgiye ancak çaba ve gayretle ulaşmak mümkündür.* İnsanları birbirinden ayıran özellik hakîkati anlamlandırmadaki çaba ve mücadeleleridir. Nitekim "*Herkes çalıştığına karşılığı*

¹² Şefik Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016), 1/98; Osman Nûri Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim Benliğin Dönüşümü ve Mi'râcı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 259.

¹³ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, haz. Esad Coşan, sad. Hüseyin Özbay, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996), 11- 18.

¹⁴ Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer Sühreverdi, *Avârifü'l maârif*, thk. Abdülhalîm Mahmud, Mahmud b. şerîf, (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts), 334.

¹⁵ Can, *Mesnevî*, 5-6/ 1.

verilecektir.”¹⁶ “Allah katında en değerli olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınmanızdır.”¹⁷ âyetlerinde anlatılmak istenen de bizce budur. Bunun yanında kul, Allah'a yakınlık kazandıkça ilham, keşif gibi yollarla bazı bilgiler elde edebilmektedir. “Üstü kapalı bir şeyin açılması ve gözle görülür hale gelmesi”¹⁸ anlamına gelen keşf, zaten var olan bir şeyin gün yüzüne çıkartılmasıdır. Bu durumda ortaya yeni bir şey çıkartılmış değildir. Aykırılık varsa orada bir problemin olduğu aşikârdır.

Erken dönem sûfilerinden Kuşeyrî (ö. 465/1072), bu konuda; şerîatla çelişen hakîkatin bir geçerliliği olmadığı gibi hakîkatle ilişkisi olmayan şerîatın da geçersiz olduğunu söyler ve bu şekilde şerîat ve hakîkat uyumuna vurgu yapar. Bununla birlikte şerîatin hükümlerinin mutlaka yerine getirmesi gerektiğini söylerken diğer yandan hakîkati, Allah'ın tecellilerini görebilmek şeklinde değerlendirir.¹⁹

Hücvîrî (ö. 465/1072 [?]) ise şerîat ve hakikati, ruhla beden ilişkisi gibi görür. Şerîatı, nefse karşı mücadele ederek zâhirî hükümlerin muhafaza edilmesi şeklinde değerlendirirken hakîkati de Allah'tan kula bağışlanan şeyler olarak değerlendirir. O, buna mukabil hakîkat ortaya çıkınca şerîatın ortadan kalktığını iddia eden Karmatîler, Şîîler ve Bâtınîlerin görüşlerini de kesinlikle reddeder.²⁰ Bu da bize şunu gösterir ki, şerîat, herkesin yapmakla mükellef olduğu hükümlerdir. Hakîkat ise Allah'tan bazı kullarına vehbî verilen bir lütuftur.

Memî Cân Efendi, halk dilinde yaygın rivâyetlere temas ederek Mi'râc Gecesi'nde, Cenâb-ı Hak ile Rasûlü arasında geçen doksan bin kelamdan oluşan konuşmayı da ele alır.²¹ Bunların otuz bini şerîatın esası, otuz bini tarîkatın dayanağı, geri kalan otuz bini de hakîkatle alakalıdır.²² Kadim geleneksel tasavvufî çizgiye baktığımızda bu ifadelerin daha önce de kullanıldığını görmekteyiz.²³

Memî Cân Efendi'ye göre “şerîat”, “tarîkat” ve “hakîkat” iç içe girmiş yapılardır ve aralarında güçlü bir bağ vardır. Bu üç kavramdan her birinin kendi içinde şerîatı, tarîkatı ve hakîkati söz konusudur.²⁴

Bu ifadelerden anlamaktayız ki, Memî Cân Efendi İslâm dininin tek mertebeden ibaret olmadığını, dinin kendi bünyesinde iç içe geçmiş birbirini kemâlâta doğru tamamlayan birçok

¹⁶ Necm, 53/39.

¹⁷ Hucurât, 49/13.

¹⁸ Süleyman Uludağ, “Keşf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/315-317.

¹⁹ Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Haşim Selamî, (Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-'İlmiye, 1434/2013). 118.

²⁰ Osman el- Cüllâbî el- Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 441.

²¹ Necla Pekolcay, *Mevlid*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 96.

²² Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 43a.

²³ İsmail Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 1/111.

²⁴ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 44b.

mertebeden oluştuğunu savunmaktadır. Binâenaleyh bu mertebeleri yaşayan insanların hem kendi içlerinde hem de kendi aralarında bir takım mertebeler hiyerarşisinin bulunması kaçınılmaz olacaktır. Şimdi bu mertebelerin ne ifade ettiğini görelim.

1.1. Hakikat

Memî Cân Efendi hakikati kendi içerisinde tasnif eder. Hakikate dair hükümler şerâat basamağını oluştururken; tarikat bu hükümler gereği doğrultusunda hareket etmektedir. Hakikati ise, bunların sonucunda ortaya çıkan bir keyfiyettir. Buna göre:

a) Hakikatin Şerâtı

Hakikatin şerâtı, Peygamberimizin (sav) Mi'râc Gecesi'nde ve onun dışında Allah'ın katından getirdiği hükmü ümmet-i merhumeye beyan etmesinden ibarettir.²⁵

b) Hakikatin Tarîkatı

“Tarikat tekâmîl-i ta'lîm, tetmîm-i tefhîmden sonra, ümmetin amele şurû'î ve vâkı'olan kusurlarını itmâm ve bi'l-cümle sırran ve cehran i'lâm-ı cidd-i belîğ etdüğü olub, husûsan Esedu'llâhi'l-Gâlib Hz. Ali b. Ebî Tâlib'e ka'r-ı câhda eylediği ta'lîm ve telkîn ona işarettir.”²⁶ Yani, hakikatin tarîkatı, seyr ü sülûk eğitimi nihayete erdirilip anlama ve kavrama işi tamamlandıktan sonra ümmete gizli ve açıkta ciddi bir tebliğde bulunmak ve ümmetteki eksikleri gidermeye çalışmaktır. Özellikle Peygamberimizin (sav.) Allah'ın aslanı Hz. Ali'ye yüksek mertebede verdiği eğitim ve ümmete yönelik yapmasını istediği hizmetler bunu gösterir.

c) Hakikatin Hakikati

Hakikatin hakikatini ifade etmek asla mümkün değildir. Bu, kuyu başında anlatılan sırların tesiriyle kuyudaki suyun coşup akması ve aktığı yerde oluşan kamışlıktaki bir kamıştan elde edilen kavalardan bir çobanın üflemesiyle ortaya çıkan sesin hakikatini işitenlerin katl olunması şeklinde anlatılan olaydan temsili bir anlatımdır.²⁷

Memî Cân Efendi daha önce Peygamberimizin mi'râcda kendi hakikatine ulaştığını ifade etmişti. Allah Teâlâ'nın Peygamberimize (sav) mi'râcda ve mi'râc haricinde diğer zamanlarda bildirdiği hükümler, işte bu hakikatin şerâtını oluşturmaktadır. Meselâ, namaz mi'râcda verilen bir hükümdür. Bu yüzden “Namaz, mü'minin mi'râcıdır.”²⁸ ifadesi anlam kazanmaktadır. Yani şerâat

²⁵ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 44b.

²⁶ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 44b.

²⁷ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 44a-b.

²⁸ Muhammed Hamidullah, *İslâm'a Giriş*, çev. Kemal Kuşçu, (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1961), 74.

çizgisinde namaz kılarken kendi mi'râcımızı, dolayısıyla kendi hakikatimizi gerçekleştirmiş olmaktadır. Diğer hükümleri de buna kıyas etmek mümkündür.

Hakîkatin tarîkatı ise, herkesi kapsamamaktadır. Bunun bir ön şartı vardır: “*Ta’lîm-i tekmil* (tekmil-i ta’lîm) *ve tetmîm-i tefhîm*”. Yani kişinin, yaşantıda ve idrak seviyesinde belli bir olgunluğa ulaşması gerekmektedir. Bu seviye elde edildikten sonra insanlara tebliğde bulunulması uygun görülmüştür. Bu durum bize kemâle ermiş kişinin, artık nefis şehvetini kontrol altına almış olduğunu gösterir. Burada örnek olarak Hz. Ali’ye Peygamberimizin ta’lîm ve telkin de bulunduğunu söylemesi dikkat çekicidir.

Tasavvuf geleneğinde Hz. Ali’nin önemli bir yeri bulunmaktadır. Örneğin Hucvîrî O’nu şöyle vâfeder: “Mustafa’nın amcazadesi, bela denizinin dalgıcı (ve garîk’i), dostluk ateşinin yakıp kül ettiği, evliya ve asfiyanın rehberi Ebû Hasan Ali b. Ebî Tâlib. Bu yolda onun şanı büyük ve derecesi yüksektir. Hakikatlerin usulünden bahsederken ince (ve dakik) ifadeler kullanmada mükemmel bir hazzı ve nasibi vardı.”²⁹ Ebû Nasr es-Serrâc ise (ö. 378/988) O’nun sahip olduğu hakikat ilminin birçok sûfiye kaynaklık ettiğini söyler.³⁰ Memî Cân Efendi’nin hakîkate dair Hz. Ali’ye atıfta bulunması da gelenek çizgisinde yer alan bu düşünceyi desteklediğini gösterir.

Hakîkatin hakîkatini, yaşadığımız şu sınırlı âlemin diliyle anlatmaya çalışmak, onun özüne halel getirmektedir. Bu nedenle hakîkatin hakîkatinden söz etmek uygun görülmemiştir. Ama bu durum yine de hiç anlatılamaz anlamına gelmemektedir. Temsil veya sembolik bir anlatım yoluyla cüz’î de olsa ifade edilmesi imkân dahilindedir. Tabî ki bu tür anlatımın gerçek manayı ortaya koymadığı hususu, her zaman göz önünde bulundurulmalıdır.

Sûfilerin bu sembolik anlatımları, kapalı bir anlatım olduğu için bu dili anlamayanlar tarafından reddedilmiş hatta kimi sûfiler bu sözler sebebiyle fizikî şiddete uğramışlardır.³¹ Bu konuda İbn Haldûn (ö. 808/1406) da hakîkate dair ifadelerin melekût âlemine ait olması sebebiyle şehâdet âleminin sınırlı diliyle ifade edilmesinin zor, hatta imkânsız olduğunu söyler. Ona göre bunun gerekçesi, dilin özellikleriyle ilgilidir. Konuşurken kullanılan kelimeler bilinen bir şeyi tanımlamak içindir. Hakîkati idrak eden insanların sayısının çok az olmaları sebebiyle anlatacaklarının toplumun genelinde anlaşılması mümkün değildir. Aynı zamanda kullanılan sembolik ve mecaz anlatımlar da yetersizdir. Zira mecazî ifadenin işaret ettiği bir mânâ olması gerekir. Ancak o mananın da şehâdet âleminde karşılığı bulunur. Şehâdet âlemiyle melekût âlemi

²⁹ Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*,135.

³⁰ Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî Serrâc, *el-Lüm’a*, thk. Abdülhalim Mahmud, Taha Abdülbâki Surûr, (Mısır : Dârü'l-Kütübi'l-hadîse, 1960), 179; Veysel Akkaya, Tasavvuf Klasiklerinde Hz. Ali’nin Şahsiyeti, Kur’an ve Hadis Perspektifiyle Karşılaştırma, *USUL İslam Araştırmaları Dergisi*, 32 (2019), 69-90.

³¹ Ethem Cebecioğlu, “Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 17 (2006), 7/14.

arasında hiçbir yönden ortaklık olmadığını belirten İbn Haldûn, bu nedenle mücmel ve mecaz anlatımın, tasavvufun anlaşılmasını müphem bırakacağını belirtir.³² Nitekim tasavvufta bu durum “Bilen söylemez, söyleyen bilmez.”³³ deyiimiyle ifade edilir.

Üftâde (ö. 988/1580) konuyla ilgili olarak şöyle der: “İnsanlar, şerîat ve tarîkat mertebelerindeki sâliki severler. Ancak mârifet ve hakîkat mertebelerine intikal ettikten sonra aralarındaki mücâneset kaybolduğu için onlara buğz ederler. Çünkü onlar bir âlemdirler, bunlar ise başka bir âlemde...”³⁴ Buradan şunu söylemek mümkündür: Hakîkata dair ifadelerin, hakîkat diline muttali kişilerce konuşulmasının bir sakıncası yoktur. Fakat o dili anlamayan insanlar yanında, herkesin anlayabileceği seviyede ve o seviyeyi gözeterek konuşmak veya susmak gerekmektedir.

Memî Cân Efendi'nin eserinde genel olarak edebî anlatımlara geniş yer verilir. O, hakîkatin anlatılamazlığını yine aynı uslûpla kuyuya anlatılan sır metaforu üzerinden aktarmıştır. Nitekim eski edebiyata bakıldığında kuyu/çâh kelimesinin, bazı durumlarda soyut bir konuyu, benzetme yoluyla anlaşılır yapmak için kullanıldığı görülmektedir.³⁵

1.2. Tarîkat

Memî Cân Efendi tarîkatı, yol ve eylem anlamıyla birlikte belirli bir eğitim sürecini kapsayan kurumsallaşmış ekol anlamında ele alır. O'na göre, bu doğrultuda tarîkatın da kendi içinde şerîatı, tarîkatı ve hakîkatı bulunmaktadır.

a) Tarîkatın Şerîatı

Tarîkatın şerîatı şu şekilde ifade edilmiştir: Donanımlı bir mürşid -i kâmilin, sâdik olan müridine, kelime -i tevhidi şeyhlerin usulüne göre telkin etmesidir. Mürid, nefis mertebelerinin- ki bunlar “Emmâre”, “Levvâme”, “Mülhime”, “Mutmainne”, “Râziyye”, “Mardiyye” ve “Sâfiyye”dir.- sonuna varıncaya kadar mürşidi tarafından bu mertebelerden geçirilip tekâmül ettirilir. Mürşid, her mertebenin hükmünü müridin nefsinde ortaya çıkartır ve müridi onlarla yüzleştirecek, onun nefsinin tezkiye etmesine yardım eder.³⁶

³² İbn Haldûn, *Şifâ'ü's-sâ'il li tehzîbi'l-mesâil*, nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, (İstanbul, 1957), 55-56; Cebecioğlu, *Şatahat*, 15.

³³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. (Ankara: Rehber Yayınları.1997), 155.

³⁴ Aziz Mahmûd Hüdâyî, *Vâkıât*, I, thk. Mustafa Bahadıroğlu, (Bursa: Uludağ üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2003), 134.

³⁵ Adnan İnce, “Kuyu Cadısı ve Düşündürdükleri”, *TÜBAR*, 21(Bahar 2007), 110.

³⁶ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 44a.

Memî Cân Efendi bu nefis mertebelerinin özelliklerine kısaca atıfta bulunur: Sıfat-ı emmârenin hükmü; çirkin ahlâk ve kötü huylardan olan cimrilik, hırs, cehalet, kibir, hased, öfke ve şehvettir.

Sıfat-ı levvâmenin hükmü; talep, heves, aldatma, hile, acelecilik, izzet, kahr ve birçok arzu ile ömrü ve nefesi zayi' etmektir.

Sıfat-ı mülhimenin hükmü; ilim, kanaât, tevâzu', tevbe, sabır, tahammül ve bu tür sıfatlarla süslenme arzusudur.

Sıfat-ı mutmainnenin hükmü; cömertlik ve eldekini paylaşma arzusu, şükür, tevâzu', tevekkül ve rızâdır.

Sıfat-ı radiyyenin hükmü; zühd, ihlâs, vera, rüşd, felah, sekîne, vakar, çokça zikir ve çeşitli riyazâtlarla kerâmet izharıdır.

Sıfat-ı mardıyyenin hükmü; ahlâklı olma arzusu, terk, acziyet, lütuf sahibi olmak, takarrub ve devamlı zikirdir.

Memî Cân Efendi bu nefis mertebelerindeki sıfatlara dair hükümlerin her birinin beşeriyet ve gaflet perdeleriyle sâlikin nefsinde saklı bulunduğunu belirtir. O'na göre mürşid-i kâmil, nefisteki bu gizlilikleri gün yüzüne çıkartır. Daha sonra sâliki onlarla yüzleştirecek daha üst bir boyuta yükselmesini sağlar. O, bu durumu bir örnek üzerinden açıklar. Meselâ; denizin dibine düşen bir nesneyi normal olarak gözle görmek mümkün değildir. Fakat maharetli dalgıç, cismin düştüğü alana bir miktar zeytin yağı dökerek denizin dibini berraklaştırır. Böylece düşen cisim rahatlıkla görülebilir hâle getirir. İşte buna benzer şekilde mürşid-i kâmil de her mertebenin durumuna uygun olan bir eğitimle, sâdik müridin kulağından kalp denizine nefes ilka ederek o müridin nefsinde saklı olan hükümleri açığa çıkartır. Nihâyetinde sâlikin kalb aynasını bütün sıfatların renginden arındırıp temizlemesine yardım eder.³⁷

Görüldüğü üzere Memî Cân Efendi'ye göre tarîkatın şerîatı, mürşid-i kâmilin, kendi şeyhlerinden öğrendiği zikri, sâdik müride telkin ile başlar. Daha sonra bu zikir talimleri ve mürşid-i kâmilin verdiği uygulamalarla, nefis mertebeleri basamak basamak geçilir. İşte bu noktada Memî Cân Efendi, mânevî eğitimde bir mürşid-i kâmilin zorunlu oluşuna dikkat çeker. Nitekim bir insanın, ruhunun güzelliğini ve nefsinin zaaflarını beşeriyet ve gaflet perdesinden dolayı fark etmesi zordur. Bu yüzden kendine ayna olacak kalitede olgun bir insana ihtiyaç hisseder. A. Reza Arasteh'in ifadesiyle; "İnsan, kendi davranışlarını ölçebilecek mihenk taşına sahip değildir."³⁸ Bu bakımdan kişiye

³⁷ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 45b- 45a.

³⁸ A.Reza, Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Kişilik Çözümü*, çev. Bekir Demirkol- İbrahim Özdemir, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2000), 91.

mihenk taşı olacak, kendisinin fark edemediği eksikleriyle onu yüzleştirecek bir üst şahsiyet gereklidir. Tasavvufî eğitimde bu üst şahsiyet, mürşid-i kâmilidir. Nitekim Memî Cân Efendi, denizdeki nesneyi çıkararak dalgıç örneğinde bahsettiği üzere bu hususa dikkat çeker. Nasıl ki yüzme konusunda uzman olan dalgıç, yüzme kabiliyeti yetersiz olan insanların gidemeyeceği derinliklere ulaşarak aranan nesneyi en derinde olsa bile gün yüzüne çıkartabiliyorsa, aynı şekilde bir mürşid-i kâmil de müridinin gönül deryasında saklı olan güzel vasıflarını gün yüzüne çıkartmasına yardım eder.

Mevlânâ'nın ifadesiyle insan, ayağına batan küçük bir diken bile çıkarmakta zorlanırken, gönlüne saplanıp onu hasta eden mânevî dikenlerin farkına varması, varsa bile bulup çıkarması kolay değildir.³⁹ Bu itibarla mürşid-i kâmilin, müridin can kulağından kalbine giden bir nefes maya vermesi, onu eğitmenin önemli bir unsuru olmaktadır. Bu nefes ruhları dölleyici özelliğe sahiptir. Yani mürşidin söylemleri enerji yüklüdür. Kişinin kalbinde bu söylemlerin dölleyici bir husûsiyeti olup insanı yeni doğuşlarla inşâ eder.

Memî Cân Efendi nefis mertebelerinin en son aşamasındaki Sâfiyye Mertebesi'nin hükmünü; "âşıkların vâsfi sıfatsızlık ve renksizliktir." sözünün gereğince, renksizlik ve sıfatsızlık olduğunu bildirir. O'na göre sâlik, nefis mertebelerinin başlangıcından "Mutmainne"ye varıncaya kadar kendi iniş çıkışlarının farkında değildir. Bu aşamalarda sâlikin güveni bazen artar bazen azalır hatta bazen yok olur. Bununla birlikte sâlik, "Mutmainne"ye vardığında mürşidine güveni artar. Bu güven üzerine mürşidin her emrine uyar ve talimatlarını yerine getirir. Böylece "Mutmainne"den "Sâfiyye" mertebesine ulaşana kadar, sâlikin gayretine ve itikadının kuvvetine göre, kelime- i tevhidde gizli olan isim ve sıfatların bazı yönleri, kendine açılmaya başlar.⁴⁰

Memî Cân Efendi "Sâfiyye" mertebesine varan sâlikin karşısında, ism-i zâtın parlak bir ayna gibi olduğunu söyler. Ona göre sâlike diğer isim ve sıfatlar, ism-i zât etrafında kırılmış aynalar gibi görünür. Sâlikin yansıması bu aynalarda sıfatın hariçte görüldüğü şekliyle ortaya çıkar. Bu mertebede sâlik, Âlem -i Kübra'yı kendi zâtı olarak müşahede eder. Âlem -i Suğra'ya (dünya) uygun düşen bir şekilde her şeyin uhrevî sûretini görerek âlem i ukbâ'yı dahi seyretmiş olur. Sâlikin kuvvet-i nazarı yeterli olmadığı için sıfat aynasında kendini, kendi hakîkati üzere değil, sıfatların görüntülerinin sûretinde görür.⁴¹

Memî Cân Efendi, sâlikin yaşadığı bu durumu bir misalle daha da somutlaştırarak açıklar. Meselâ, uzak mesafeden yeşil bir dağa bakıldığında gök mavisi renginde görünür. Haddizâtında dağ

³⁹ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî*, çev. Tâhirü'l Mevlevî, (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2011), 1/150-6; Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim*, 585-598.

⁴⁰ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 46b.

⁴¹ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 46b.

yeşildir. Ancak mesafenin uzaklığı ve göz ışığının yetersizliğinden dolayı farklı renkte algılanır. Ancak dağa yaklaşınca asıl rengi ortaya çıkar. Aynı şekilde sâlik terakki ettikçe nazarındaki kuvvet artar ve sıfatlar aynasında hakikatini tespit edebilme istidâdını elde eder. Bu mertebede mazhar olduğu nûraniyyeti, güneşe nispetle yıldız gibi olup müşâhede de buna göredir. Fakat kendini sıfat aynasında gören sâlik, âhirete bu sûretlerle varma korkusundan bir an beklemeden o sûretin tebdil edilmesi için gayret sarf ederek nazarını aynadan eksik etmez. Bu çaba ile lâhûtî âleminden kendisine bir kapı açılıp içeri girince sâlikin nûru, kendini kuşatır.⁴² O'nun bu ifadelerinden anlaşıldığına göre tekâmül sonucu sâlik nazar/düşünce gücünün basiret seviyesini yükseltmesiyle içteki gayb âlemini müşâhede etmeye başlar. Sâlikin nûru; nazar ile yani tefekkür yüklü bakışla ortaya çıkar. Bu, yıldız gibi küçük nûrdur. Nûr'a giden yolda ilk kıvılcımdır.

Memî Cân Efendi bu noktada açıklamalarını devam ettirir; bu âleme ulaşan sâlikin, her gün güzelliği ve değeri artar. Sâlikin nûraniyyeti, yıldızlardan dolunaya varıncaya kadar, nûranî cisimlerin birbirine olan nispeti gibi her mertebede gittikçe artar. O'nun bu âlemdeki nûraniyyeti, güneşin dünyayı aydınlatmasına benzer ve burada ilk şeklinden eser kalmaz. Basîretinde tam ve umûmî bir kuvvet hâsıl olur. O bakımdan ism-i zât ve sıfatların aynasına sahih bir nazarla bakıldığında, söz konusu âlemlerden ictibas ettiği nûrlar ile kendi hakîki sûretini müşâhede eder hale gelir. İşte bu mertebede sâlik, ehlullah zümresine dâhil olur. Ancak bu âleme vasıl olduğu vakit, hizmet makamı olan şehâdet âlemine geri döndürülür. Nihâyet, bu âleme gelince o âlemlerin her birinde tahsil ettiği ilim ve mârifeti aktarmada meleke kazanmış olduğundan ehl-i mârifet zümresine dâhil olur. Bu mertebede sâlik mürşidi ile aynı renkte olup aralarında benzerlik meydana gelir. Böylece emr-i tesaddur (hangisinin öne geçtiği hususu) müşkil olduğu için Allah'ın izniyle mürşid tarafından hilâfete ruhsat verilerek seccade-i hilâfet mesnedi (görevi) için dört dîvâna mülâzemet icâzet verilir. Sâlik bu makama gelince tarîkatın elbisesi mesâbesinde olan şerîat yönünü artık tamam etmiş olur.⁴³

Görüldüğü üzere Memî Cân Efendi, bir sâlikin şehâdet âleminden lâhûtî âlemine kadar yaptığı yolculuktan bahseder. Nefis mertebelerinden altı mertebeyi arka arkaya ahlâkî özellikleriyle beraber ele alır. Ancak "Sâfiyye Mertebesi"ni daha sonra zikrederek bu mertebenin özelliğini renksiz ve vasıfsız olarak ifade eder. Tasavvufta renkler, beşerî ilişkileri ve adetleri ifade etmektedir. Bu durumda renksizlik; *beşeriyetten sıyrılmış, maneviyata yükseliş ve ileri bir olgunluğa ulaşır orada mekân tutmayı ifade eden bir makamdır.*⁴⁴ Mevlânâ, bu renksizlik makamını renkli camlar metaforu üzerinden şöyle açıklar:

⁴² Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 46b-a.

⁴³ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 47a.

⁴⁴ Cebecioğlu, *Mevlânâ Üzerine Bazı Notlar*, (Ankara: Sami Efendi Vakfı Yayınları, 2010), 85.

“Her bir insanın hareketi, dünyayı ve insanları görüşü kendi bulunduğu mertebe ve makama göre dir. Herkes âleme kendi görüş dairesinden bakar. Mavi cam güneşi mavi gösterir; kızıl cam da kızıl. Camlar, renkten kurtulunca güneş o zaman beyaz görünür. Renksizlik rengi olan beyaz, bütün renklerin aslı ve hakîkati olduğundan diğer renklerden daha doğru gösterir, hepsinin de başı ve rehberidir.”⁴⁵ Kısaca sâlik, renksizlik makamı olan “Sâfiyye Mertebesi” ne ulaştınca, varlığın hakîkatini o zaman idrak eder.

Şehâdet âleminden lâhût âlemine kadar sâlikin yaşadığı durumlar, tasavvufta dört seyr merhalesi olarak da açıklanır:

1) *Seyr-i ilallâh (Allah'a doğru seyr): Sâlikte isimlerin tecelli etmesidir.*⁴⁶

2) *Seyr-i fillâh (Allah'ta seyr): Sâlikin, Allah'ın isimlerini tahakkuk ettirdikten sonra O'nun ahlâkıyla ahlaklanmak sûretiyle beşerî sıfatlardan fâni olmasıdır. Bu seyrde ledünnî ilimler ortaya çıkar.*⁴⁷

3) *Seyr-i ma'allâh (Allah'la seyr): Sâlikin “Ayn-ı Cem” ve Hazret-i Ehadiyyet'e terakki ettiği mertebedir.*⁴⁸

4) *Bir de pek az kişiye nasip olan dördüncü bir seyr daha vardır ki, bu da “Seyr-i anillâh”dır. Bu seyr, cem'den sonra taliplerin tekmîli ve irşâda layık olanların irşâdı için “mahv” dan sonra “sahv” a rücû makâmıdır. Bu seyrin sonu, adâlet istikametinde Hak'tan halka dönüp kesrette vahdeti ve vahdette kesreti müşâhede eder ki bu; Hak'ın halkla tecellisi ve halkın Hak'ta izmihlâli mertebesidir.*⁴⁹

Burada zikredilen insanın nefis mertebeleri, seyr ü sülûk eğitimiyle mîsaktaki haline kavuşması şeklinde de değerlendirilebilir. Tasavvufun kurucu şahsiyetlerinden Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) sülûku, insanın Elest Bezmi'ndeki saflığına dönme çabası olarak görür. Bu düşünce onun temel teorisidir.⁵⁰ Bu durumda yeryüzündeki her şey, ruhânî âlemdeki varlığı hatırlamanın önünde engel görülür. Elest Bezmi'nde “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?”⁵¹ hitâbına “Belâ”⁵² diyen ruhlar yeryüzü hayatında, verdikleri bu cevapla imtihan edilmek üzere bulunur. Cevabın yeryüzü şartlarında ortaya çıkabilmesi için aradaki perdelerin ortadan kalması gerekir. Nedir bu perdeler? Bunlar; yukarıda zikrettiğimiz nefsin arzu ve hevâları, makam- mevki, kibir, haset, benlik vs. gibi nefste terbiye edilmesi gereken özelliklerdir. Bu perdeler ortadan kalktığı takdirde Elest Bezmi'ndeki durumumuzu

⁴⁵ Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevi Gelişim*, 267.

⁴⁶ Mahmut Erol Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, (İstanbul: Sufi Yayınları, 2011), 237; a.mlf, *İbnü'l-Arabî*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 121.

⁴⁷ Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 238; a.mlf, *İbnü'l-Arabî*, 121.

⁴⁸ Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 238; a.mlf, *İbnü'l-Arabî*, 121-122.

⁴⁹ Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 238; a.mlf, *İbnü'l-Arabî*, 122.

⁵⁰ Ateş, Süleyman, “Cüneyd-i Bağdâdî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları. 1993), 8/119-121.

⁵¹ A'râf, 7/172.

⁵² A'râf, 7/172.

korumak sûretiyle aslî hüviyetimize yani hakîkate ulaşmak mümkündür. İşte bu noktada nefis eğitimi hakîkate ulaşmada önemli bir yere sahiptir.

Memî Cân Efendi'nin değindiği bir diğer önemli husus da mürşidiyle aynı makama ulaşan sâlike, hilâfet verilebilmesi için şeyhlerin usulüne göre, dört dîvânda bulunmasına izin verilmesidir. Bu da mürşitlik vazifesinin önemini gösterir. Zira kişi Allah'a yakınlığı elde etmiştir ancak veli bir zât olsa bile, bu herkes tarafından bilinemez veya anlaşılabilir. Fakat söz konusu mürşid-i kâmil ise, onun bilinmesi gerekir. Çünkü mürşid-i kâmil denildiğinde işin içine eğitim girer ve bu yüzden durum değişir. Dolayısıyla manevî açıdan belli bir seviyeye gelmek, tek başına yeterli değildir. Mürşid-i kâmil olabilmek için icâzete tescîl ve ilân edilmesi gerekir. Yukarıda bahsedilen usûllere uyulmaması; mürşid-i kâmillik makamının zayıflamasına, bozulmasına, buna bağlı olarak kâmil olmayan ya da sahte mürşidlerin ortaya çıkmasına sebep olur. Bu husus, tasavvuf açısından günümüzde yaşanan en büyük sorunlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

c-Tarîkatın Tarîkatı

Tarîkatın tarîkatı, sâlikin, seccade-i hilâfet mesnedi (görevi) için mülâzemet ettiği dört dîvâna -ki ikisi gece ikisi gündüz olur- devam etmesidir. Gece dîvânlarının birisi yatsıdan sonra diğeri teheccüdden sonradır. Bunlar tarîkatın bîatinını güçlendirir. Gündüz dîvânları ise biri fecrden diğeri ikindiden sonra tarîkatın zâhirini düzene sokup canlı tutarlar. İkindiden sonra olan dîvân, dîvân-ı hümâyûndaki ikinci dîvânına benzemekte olup, Peygamberimiz (sav) hazretine mahsustur ki günahkârlar için orası bir ihsan makamı olarak bilinir ve onların işlemiş olduğu amelleri belirlenerek Cenâb-ı Hakk'a arz olunurlar. Fecrden sonraki dîvân, dîvân-ı hümâyûndaki sabah dîvânı tarzında olup, Cenâb-ı Hakk'a mahsustur. Bu dîvânda günahkârlar için ilâhî kurtuluş fermanı verilir. Makâm ve ihsânı hak edenlere de hak ettikleri makam verilerek kendilerine inâyet olunur.⁵³

Mülâzemet rütbesine ulaşan halife, pirden gördüğü usûl ve esâs üzere bu dîvânlara devam edip bazı talebeye doğrudan ders vermeye başlar. Ancak henüz seccâde-nişîn olmadığı için kendisine irşâda umumî izin verilmez.⁵⁴ Daha sonra yeryüzündeki seccâde sahiblerinden birisine ölüm emri geldiğinde Allah'ın izniyle melâike-i kirâm durumu Allah'a arz eder. Melekler, hizmette kâim ibadette dâim "*filan b. filandır*" diye mülâzımı arz ettiklerinde, şeref-i intikâlde olan (ölüm emri gelen) sahib-i seccâdeye; "*Seccadeyi ona teslim eyle*" diye emredilir. Nihâyetinde mülâzemet makamındaki sâlik ahkâmı irşâda başlayıp hakikat yolunu arayan saliklere yardım etmeye başlar. Böylece tarîkatın tarîkatı tamamlanır ve ehl-i tahkik sülûküne girilmiş olunur.⁵⁵

⁵³ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 48b.

⁵⁴ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 48b-a.

⁵⁵ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 49b.

d- Tarîkatın Hakîkati

Bu bölümde Memî Cân Efendi, hilâfet mertebesinde seccâde-nişîn olan müşşidin hizmetine devam etmekle birlikte ilâhî nimetlere tam manasıyla nâil olduğunu ve terakki etmeye başladığını söyler. Sonrasında bu müşşidin amel defterine, kararlarına, âdâbına, taliplere hakkıyla muamelesine ve tüm hallerine bakılsın, halleri ve davranışları önceki evliyadan hangisinin haline uygun olduğu tespit edilsin diye meleklerle emredilir. Allah'ın emriyle haline uygun olan önceki veliye aynıyla riâyet etmek sûretiyle feyzi artar. Nihâyet geçmişteki velîye dair hüküm onun kademi üzere olan bu sâlikte açığa çıkar Böylece tarîkatın hakikatının mertebesi, “Âlem-î Cem'u'l-Cem' ” e ulaşır ve özeline de özeli olan “Mukarrebun” zümresine katılır.”⁵⁶

Tasavvufî eğitimde bir kural olarak her veli, genelde Hz. Peygamberin (sav) özelde bir nebinin kademi/yolu üzeredir. Bütün veliler, Peygamberimizin (sav) manevî verâsetine ermiş olmakla birlikte, meşrep ve mâkam olarak bir veya birkaç nebinin nübüvvet ışığından feyz alabilmektedir.⁵⁷ Memî Cân Efendi ise burada velilerin kademi üzerinden takip edilen yola dikkat çekmiş ve bunların tek tip insan olmadıklarını göstermek istemiştir. Ona göre herkesin ayrı ayrı bir meşrebi vardır. Dolayısıyla verilen eğitim, sâlikin kabiliyet durumuna göre farklılık arz eder.

d- Şerâtin Şerâtı

Osmanlı Devleti'nde şer'î hükümlerin usûl ve furû'unun muhafaza edilip gelecek nesle taşınması için yetiştirilen ulema hakkında birtakım kanunlar ortaya konulmuştur. Memî Cân Efendi, şerâtin şerâtını bu sisteme göre anlatır.⁵⁸ Bu kanunlar çerçevesinde ehliyet sahibi kişiler imtihan edilerek tespit edilir. Meselâ her mertebede o mertebenin eğitimi, tayin edilen bir mümeyyiz tarafından talebelere verilir. İlim tahsil eden bir öğrenci, ilimde istediği en yüksek seviyeye varana kadar birçok sınava tabi tutulur. Böylece söz konusu olan talebeler, danişment (stajyer) namını elde eder.⁵⁹ Bir medresede müderris olan kişi, mümeyyize ilmi seviyesini arz eder, o da üstlerine onun durumunu bildirdikten sonra, o mertebe için mülâzım tayin olunur. Birisi görevden alınınca ulû'l-emr'in emri ile o mülâzım onun yerine atanır. Daha sonra tedris yolunda mertebe kat' edip nihâyetinde kadı, kazı asker veya müftü olup en sonunda şerâtin koruyuculuğunun reisi olan şeyhü'l-İslâm makamına yükselir.⁶⁰

Buna göre Memî Cân Efendi'nin şerâtin şerâtı dediği husus, hukukî boyutu ifade etmektedir. Bu ise, İslâm binasının temelini oluşturan asıl yapılanmadır. Buradaki herhangi bir bozukluk içteki

⁵⁶ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 49a.

⁵⁷ Cebecioğlu, *Mevlânâ Üzerine Bazı Notlar*, 77.

⁵⁸ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 50b.

⁵⁹ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 50b-a

⁶⁰ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 50a.

yapının da bozukluğunu göstermektedir. Temel bozuk inşa edilirse binanın yıkılması muhtemeldir. Bu nedenlerle Memî Cân Efendi, şerîatın şerîatının muhafaza edilmesi için bu makamların ehliyet sahibi kişilere tevdi edilmesinin önemine vurgu yapmaktadır.

e- Şerîatın Tarîkatı

Memî Cân Efendi, hakîkate tâlib olan müridin, mürşid- i kâmilin himmet ve yardımı ile nefsin mertebelerini geçip istidadı ölçüsünde kemâle vasıl olabileceğini belirtir. Bu mertebelerin görünen âlemdeki misali Osmanlı'da kabul görmüş dîvân- ı hümayuna özel olmak üzere tertib ve vaz' edilen kanunlardır.⁶¹ Buna göre dîvân-ı hümayûn mertebelerinden birincisi, dîvân- ı hümayundan orta kapıya kadar olan yerdir. O kapıda her zaman muhafızlar vardır. Ancak onlar asla kimseye dokunmazlar. Genel ve özel, piyade ve süvari olsun, herkesin o kapıdan içeri girmesine izin verilir. Dîvânın nihâyetinde seyisler ve işsiz güçsüz insanlar beklemekte olup padişahın haşmetinden uzak oldukları için rahatlıkla konuşurlar ve birbirileriyle latîfe ederler. Bu kısım sülûk mertebelerinden “Nefsi Emmâre” mertebesi gibidir. O mertebeye avam ve havas herkes dâhil olup hakîkatten hiçbir şey müşâhede etmedikleri için istedikleri gibi rastgele kendilerine göre yaşarlar. Bu grubun düzenli halleri, kurallara bağlı edep ve sözleri bulunmaz.⁶²

İkinci mertebesi kafes önüdür. Kişi buraya gelince atını, silahını, üzerinde ağırlık yapacak şeyleri dışarıda bırakıp edebini muhafaza ederek kapıya gider. Buradaki kapıcılar da bu şekilde edep üzere girenlere karşı çıkmayıp içeri girmelerine izin verirler. Bunlar ahaliden ihtiyaç sahibi havas olanlara dokunmazlar. Avamdan olan ehl-i hacete bazan izin verirler bazan izin vermezler. Bu nedenle bu bölgenin sonunda orada bir sıkışıklık ve yoğunluk oluşur. İşte bu bölüm sülûk mertebelerinden “Nefs-i Levvâme” mertebesi gibidir. Bazan hakîkat cihetine kararlılıkla ileri adım atar bazan da geri döner.⁶³

Üçüncü mertebesi, kafes önündeki dîvân- ı hümayun kapısıdır. O kapının önünde bekleyen bekçiler, ciddiyetle ihtiyat üzere olup dîvân-ı hümayûna girmek isteyenleri sıkı bir kontrol altına alır. Daha ileride olan makamdan işaret geldikçe ziyaretçiler birer ikişer salı verilir. Bu mertebeye varan kimse engelleri aşırp ‘dîvân erkânını görmeye yakın oldum’ diye sevinir. İşte bu mertebe de “Nefs-i Mülhime” ye benzer. Sâlik engelleri aştıkça kendisine bazı açılmalar olur. Selefin bazı usûl ve tertibine vakıf olunca sevinir ve daha da ileriye gitmeyi şiddetle arzular.⁶⁴

⁶¹ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 51b-a.

⁶² Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 52 b.

⁶³ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 52 b-a.

⁶⁴ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 52a-53b.

Dördüncü mertebesi söz konusu yerden dîvân- ı hümayun kapısı yakınında matharacı⁶⁵ nın durduğu yerdir. Matharacılardan ruhsat alındıktan sonra o meşhedden dîvân erbâbını olduğu gibi görünce kalbine bir sekine gelir. Bu mertebeye de “Nefs-i Mutmâinne” mertebesine benzer. Sâlik bu mertebeye “mesned nişîn” olan mürşidin büyüklüğünü ve menziline açıkça görerek itmi'nan mertebesine vâsıl olup itikâdı kemâle erer.⁶⁶

Beşinci mertebesi matharacının bulunduğu yerden ilerisi, dîvân kapısından içeri çavuş başının olduğu makamdır ki, burası onca meşakkatlerden kurtulup dîvâna girdiği için kişinin razı olduğu yerdir. Bu mertebeye, sülûk mertebelerinden “Râziye” mertebesine benzer. Sâlik o mertebeye vasil olunca nefis, tam bir rızaya ulaşmakta ve daha ilerisini temenni etmektedir.⁶⁷

Altıncı mertebesi, söz konusu makamdan geçip vezir- i a'zam huzurunda ihtiyacını arz ettikten sonra önceki hizmetten razı olunması sebebiyle ihtiyacının kendisine verildiği mertebedir. Bu, “Marziyye” mertebesinin sûretidir ki, nefis-i sâlihadan zuhur eden amel ve mücâhede ile rıza makamlarını geçip meşkûr olduktan sonra o mertebeye himmeti tamam olur.⁶⁸

Yedinci mertebesi vezirin kendi oturduğu makamdır ki padişah-ı âlem ile yüz yüze konuşup aralarında bir perde olmadığı için cemâl-i şerifini müşahade etmektedir. Bu, “Sâfiye” mertebesine benzer.⁶⁹

Aynı şekilde sâlik nefsin mertebelerini geçerek hakikat-i mürşide vasil olduktan sonra, hakikatü'l-hakâika ulaşmak için mürşid önüne gelip Allah'a yakınlık kazanınca, haline münasib mertebeye ile teşrif olunur. Âlem-i şehâdete döndürüldükten sonra hilâfet-i hâssa varınca bir sülûk daha yapıp sonunda “Makâm- ı Cem'u'l- Cem” e ulaşır. Âlem-i şehâdete döndürüldüğünde mürşidinin kendisine verdiği ruhsatla halife namını alır. Böylece eğitime ve tasarrufa başlamış olur.⁷⁰

Görüldüğü gibi Memî Cân Efendi, nefis mertebelerini, Osmanlı İmparatorluğu bürokrasi hiyerarşisinde uygulanan dîvân-ı hümayûn un işleyişi tarzından hareket ederek örnekleme üslûbuyla açıklar. Bilindiği üzere dîvân-ı hümayûn teşkilatı, Osmanlı İmparatorluğu'nda, (şimdiki bakanlar kurulu gibi) memleket işlerinin yürütüldüğü önemli bir kurumdur. Dîvân-ı hümayûnda,

⁶⁵ Mathara; askerlikte su kabı olarak kullanılan “matara” kelimesinin orijinalidir.

⁶⁶ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 53b-a.

⁶⁷ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 53a.

⁶⁸ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 53a.

⁶⁹ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 54b.

⁷⁰ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 54b-a.

siyasî, idarî, askerî, örfî, şer'î, adlî ve malî işler, şikâyet ve davalar görüşülüp, gerekli araştırmalar yapıldıktan sonra bir karara bağlanır.⁷¹

Memî Cân Efendi şer'iatın tarikatında, nefis mertebelerini işte bu dîvân-ı hümâyûn teşkilatı üzerinden zâhirle bâtın arasında yapısal bir bağ kurup her iki yapının aslında birbirlerine paralel olduğunu ifade eder. Nitekim, tasavvuf hâdiselere sadece zâhirden bakmaz; içten (bâtınî) bir bakış açısı sergiler. Burada diyebiliriz ki; Memî Cân Efendi, şer'iatın tarikatını açıklamak için bir nev'i zâhirde var olan hiyerarşik yapı üzerinden bâtına doğru bir okuma yapmıştır.

Memî Cân Efendi'nin buradaki anlatımı, İbn Arabî'nin Hak ile insan arasındaki varlıkların hususiyetlerini anlatmakta kullandığı "Hakk'ın teşrifatçısı" benzetmesine de uygunluk arz eder. Bu benzerlik aradaki vasıtaların ortak özellikleri yönündendir. İbn Arabî Hak mertebesini, kapısında görevli askerlerin bulunduğu hükümdarlık makamına benzetir. Hakk'ın da hükümdardaki gibi emrinin altında birtakım memurları bulunur. Hak onlar vasıtasıyla bütün varlığa hükümlerini ulaştırır. Bu bekçi veya memurlar, kendileri Hakk'a ulaşmış ve talipleri de O'na ulaştıran kâmil müridler olarak görülür. Bu durumda *insan-ı kâmil bekçi olması itibarıyla, ilâhî mertebenin kapısını bekler ve teşrifatçı olması itibarıyla müridi o kapıdan içeri kabul eder. Ayrıca vekil olması itibarıyla de Rabbinin emriyle tasarruf eder. Hak onlar vasıtasıyla bütün varlığa hükümlerini ulaştırır.*⁷²

f- Şer'iatın Hakîkati

Memî Cân Efendi'ye göre vuslata ulaşanların hiçbiri şer'iatın hakîkatinden "*an-râ ki haber şod haberî bâz-neyâmed*" (Her kime ki haber geldi, ondan bir daha haber alınmadı.) sözünün mefhumunca haber veremez. Çünkü sınırlı göz onu kavrayamadığı gibi dil de onu ifade edemez. Bu bakımdan hakîkati açıklamak kolay değildir. Memî Cân Efendi bu durumu, bir padişahın huzurunda cereyan eden bir olayı padişahın yakınlarından birinin dışarıya çıkıp onu ifşa ettiği takdirde huzurdan kovulmasına benzetir. Aynı şekilde bir mürid için de hakîkatin sırlarını ifşâ etmek memnûdur ve ek olarak o konuda söz söylemek meşru değildir. Burada sessiz kalmak uygun görüldüğünden bu kısa açıklama ile yetinilmiştir.⁷³

Memî Cân Efendi, şer'iatın hakîkati konusunu iki zâviyeden ele alır. Bunlardan ilki, hakîkate varan kişinin bulunduğu makâmın gereği olarak sükût edip onu ifşâ etmemesidir. Zira bu makam, Allah'la kul arasında çok özel ve mahrem bir alandır. Dolayısıyla mahremiyete dair sırların açıklanması uygun görülmemiştir. İkincisi, sırları hakîkat mertebesini yaşayamayanlara anlatmanın

⁷¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, (Ankara: 1984), 8.

⁷² Suat el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kocabalı Yayınları, 2005), 237.

⁷³ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 62b-a.

ve onların da anlamasının zorluğudur. Bu da bize tasavvuf alanının, anlaşılma problemiyle yüz yüze kalmasının gerekçesini açıklar.

Memî Cân Efendi'nin ele aldığı bu kavramların kendi içindeki sınıflandırmaları, daha önce bazı sûfilerce makamlar şeklinde tasnif edilmiştir. Bu kavramlar tasavvuf ıstılâhında “dört kapı ve kırk makam” şeklinde isimlendirilmiştir. Meselâ, Hacı Bektâş-ı Velî; dört kapı denilen şerîat, tarîkat, marîfet ve hakîkat kavramlarının her birini onar makam halinde ele alır.⁷⁴ Ahmet Yesevî'nin (ö. 562/1166) Dîvân-ı Hikmet'ine baktığımızda şerîat, tarîkat ve hakîkat şeklinde üçlü tasnifi benimsediği görülür. Ona göre şerîat, bu kavramların temelini teşkil eder.⁷⁵

Memî Cân Efendi'nin bu konuyla ilgili görüşlerine genel olarak baktığımızda, bize insanı ve hayatı yorumlama ve okuma adına bir ufuk kazandırdığı görülür. Zira şerîatı; gerek Kurân-ı Kerîm'deki hükümler ve gerekse dinin bütünü olarak ele aldığımızda, hakîkate ulaşma adına esasî bir işaret ve sembol olduğunu anlarız. Hayatı ve insanı bu sembollerin ardındaki hakîkatin idrakiyle yaşayabilmek bize hedef olarak gösterilir.

Toshihiko İzutsu bu manada hakikate ulaşmada dünyadaki sıradan doğal olguların ilâhî semboller ve işaretler olarak görülmesi gerektiğini söyler. Yolcunun yoldaki işaretlere ve sembollere takılıp kalmadan onların temsil ettiği manayı kullanarak varacağı yere doğru gitmesi gerekir. ilâhî semboller dünyasında yaşayan insan da hakikate ulaşmak için doğal olguların sembolize ettiği şeye odaklanmalıdır.⁷⁶

Bu durumda diyebiliriz ki, hakîkat kimilerinin tekelinde olan bir sır değildir. Herkesin istidatlarını kullanabilme becerisine göre kendini gösterir. Bunun ferdî ve toplumsal karşılığı kişinin sahip olduğu ahlâkî ilkelerdir. Nefis terbiyesi de işte bu noktada elzem olmaktadır.

Sonuç

Memî Cân Efendi, *Lübbü'l-Usûl fî Mâ'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl*, adlı eserinde **şerîat**, **tarîkat** ve **hakîkat** kavramlarını ele alır ve bunların birbirleriyle olan güçlü ve girift bağlantılarını ortaya koyar. Bu kavramlardan her birinin kendi içinde hakîkat, tarîkat ve şeriatları bulunur. Böylece İslâm dininin tek mertebeden ibaret olmadığı, dinin kendi içinde sarmal olarak iç içe geçmiş birçok mertebeden oluştuğu dikkatimize sunulmuştur. Şerîat ve hakîkat ise özde aynı kabul edilir. Bu ayniyetteki ilişki, görünür âlemde sûret ve mânâ arasında paradoksal yapının olması gibidir. Sûretin arkasındaki bu

⁷⁴ Hac-ı Bektâşî Velî, *Makâlât*, haz. Ali Yılmaz vd., (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 68-81; Abdullah Kahraman, “Yunus Emre Dîvân'ında Şerîat, Tarîkat, Hakîkat ve Marîfet (Dört Kapı)”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 1(Mayıs 2017), 1/1-18.

⁷⁵ Öncel Demirdaş, “Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'inde Şeriat, Tarikat ve Hakikat”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 4(2019), 8/2501-2521.

⁷⁶ Toshihiko İzutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 206.

hakikat maddî âlemde ahlâkla görünür hale gelir. Farklılık ise, insanda yerleşen ahlâkî ilkelere bağlı olarak oluşan bilinç seviyesinin yükselmesidir.

Eserde bu mertebelerin özellikleri tek tek ele alınmıştır. Bu üç kavramın şeriatla ilgili açıklamalarında öne çıkan husus, dinin hukukî boyutudur. Tarikatla ilgili yapılan açıklamalarda da amel, mücâhede, tefekkür gibi dinin pratik kısmı anlatılır. Hakikatın ifade edilmesinde ise, kelimeler yetersizdir. Hakikati, yaşadığımız şu sınırlı âlemin diliyle anlatmaya çalışmak, onun orijinalitesine hâlel getirmektedir. O bakımdan temsil veya sembolik bir anlatım yoluyla cüz'î de olsa ifade edilmiştir. Zira hakikatın şeriatla mücmel oluşu, şehâdet âleminin şartlarında görünür olmadığını ifade eder. Görünenin ötesinde görünmeyenin bilgisi şehâdet âleminde dilin sınırlarını aştığı için temsili ifadelerin kullanımı bir bakıma zorunlu olmaktadır.

Diğer taraftan Kur'ân-ı Kerîm (vahiy), hakikat ilminin kendisidir. Esasen onda hiçbir hakikat gizlenmiş değildir. Başka bir ifadeyle, buradaki temsili yolla anlatılma ihtiyacı duyulan hakikatler, sadece birilerinin tekelinde olan sırrîlik anlamında bir gizlilik değildir. Herkes bu hakikate ulaşmada eşittir. Bununla birlikte hakikatlerin sır olarak değerlendirilmesi, sıradan bir insanın görebileceği ve anlayabileceği şekilde açık olmadığı içindir. Hakikat, Hak yolunda kişinin gayretine ve istidatlarını geliştirmesine bağlı olarak anlaşılabilir. Aksi takdirde imtihanın bir önemi kalmazdı.

Müellif kavramları ve bu bağlamda nefsin mertebelerini açıklarken, hemen her mutasavvıf gibi sembolik anlatım üslubuna ağırlık vermiştir. Bazen de konuları müşahhas örnek ve kıyaslamalarla açıklamayı tercih etmiştir. Bu bağlamda onun yaşadığı dönemdeki devletin siyasi teşkilat yapısını oluşturan dîvân-ı hümayûn üzerinden şeriatın mertebelerini izah etmesi de dikkat çekicidir. Başka bir deyişle o, zâhîrle bâtın arasında yapısal bir bağ kurup her iki yapının aslında birbirlerine paralel olduğunu ifade eder. Yani şeriatı açıklamak için bir nev'i zâhîrde var olan hiyerarşik yapı üzerinden bâtına doğru bir okuma yapmıştır. Nitekim, tasavvuf hâdiselere sadece zâhîrden bakmaz; içten (bâtınî) bir bakış açısı sergiler.

Sâlik, mürşidiyle aynı makama gelince kendisine hilâfet verilebilmesi için, şeyhlerin usulüne göre, dört dîvâna devam etmesine izin verilir. Bu, mürşidlik vazifesinin ne kadar zor aşamalardan sonra elde edildiğini gösterir. Kişi Allah'a yakınlığı elde etmiş veli bir zât olsa bile, bu herkes tarafından bilinemeyebilir. Fakat eğitim söz konusu olunca mürşid-i kâmilin bilinmesi gerekir. Dolayısıyla manevî açıdan belli bir seviyeye gelmek, irşada ehliyet kazanmada tek başına yeterli değildir. Mürşid-i kâmil olabilmek için diploma şarttır. Ancak usûllere uyulmaması; mürşid-i kâmillik makamının zayıflamasına, bozulmasına, buna bağlı olarak kâmil olmayan ya da sahte mürşidlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu husus, tasavvuf açısından günümüzde yaşanan en büyük sorunlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Memî Cân Efendi'nin bu görüşlerine genel olarak baktığımızda, bize insanı ve hayatı yorumlama ve okuma adına bir ufuk kazandırdığı görülür. Zira şerîatı; gerek Kur'ân-ı Kerîm'deki hükümler ve gerekse dinin bütünü olarak ele aldığımızda, hakîkate ulaşma adına esasî bir işaret ve sembol olduğunu anlarız. Hayatı ve insanı anlamlandırma ise bu sembollerin ardındaki hakîkatin idrakiyle mümkündür.

Kaynakça

- Ayvansarâyî, Hüseyin. *Mecmûa-i Tevârîh*. haz. Fahri Ç. Derin-Vahid Çabuk. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Ateş, Süleyman. "Cüneyd-i Bağdâdî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 8/ 119-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Arasteh, A.Reza. *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Kişilik Çözümü*. çev. Bekir Demirkol- İbrahim Özdemir. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Câmi'u's-şâhîh. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bursalı Mehmed Tâhir. Osmanlı Müellifleri. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Can, Şefik. Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.
- Cebecioğlu, Ethem. "Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 17 (2006).
- Cebecioğlu, Ethem. *Mevlânâ Üzerine Bazı Notlar*. Ankara: Sami Efendi Vakfı Yayınları, 2010.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1997.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. Ta'rîfât. çev. Abdülaziz Mecdi Tolun. İstanbul: Litera Yayınları, 2014.
- Demirci, Mehmet. "Hakîkat". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları. 1997.
- Demirdaş, Öncel. "Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'inde Şeriat, Tarikat ve Hakîkat". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 4 (2019).
- Demirli, Ekrem. *İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar "Filler ve Körler"*. İstanbul: Sufi Yayınları, 2016.
- el-Hakîm, Suat. *İbnü'l Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.
- el-İmâdî, Ebu's-Suûd Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâye'l-Kitâbi'l-Kerim*. Kahire: trs.

- Hacı Bektaş-ı Velî. *Makâlât*. haz. Esad Coşan. sad. Hüseyin Özbay. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996.
- Hacı Bektâşî Veli. *Makâlât*. haz. Ali Yılmaz vd. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm'a Giriş*. çev. Kemal Kuşçu. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1961.
- Hücvârî, Osman el- Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Hüdâyî, Azîz Mahmûd. *Vâkıât, I*. thk. Mustafa Bahadıroğlu. Bursa: Uludağ üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora tezi, 2003.
- İbn Haldûn. *Şifâ'ü's-sâ'il li tehzîbi'l -mesâil*. nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî. İstanbul: 1957.
- İbn Manzur. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru sâdır, trs.
- İmâm Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî'de Şeriat ve Tasavvuf*. çev. Necdet Tosun vd. İstanbul: Erkam Yayınları, 2014.
- İnce, Adnan. "Kuyu Cadısı ve Düşündürdükleri". *TÜBAR*. 21(2007).
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsan*. çev. M.Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Kahraman, Abdullah. "Yunus Emre Dîvân'ında Şeriat, Tarikat, Hakikat ve Marîfet (Dört Kapı)". *Kocaeli İlahiyat Dergisi*. 1(2017).
- Kara, Halime. *Memî Cân Efendi'nin "Lübbü'l-Usûl fî Ma'rifeti Tarîkat'l-Vusûl" Adlı Eserinin Tahkik ve Tıpkıbasımı*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2020. XII+295.
- Kazıcı, Ziya. "Osmanlı Devleti'nde Din ve Hukuk". *İstem Dergisi*. 1(2003).
- Kılıç, Mahmut Erol. "Memî Cân Efendi". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/86-87. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Kılıç, Mahmut Erol. *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Yayınları, 2011.
- Kılıç, Mahmut Erol. *İbnü'l-Arab*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *er-Risâle*. thk. Ahmed Haşim Selamî. Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-'İlmiye, 1434/2013.
- Küçük, Osman Nûri. *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Mesnevî*. çev. Tâhirü'l Mevlevî. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2011.
- Memî Cân Saruhânî. *Lübbü'l-Usûl fî Mâ'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Hüdâyî Efendi, 670.
- Özmen, İsmail. *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.

Pekolcay, Necla. *Mevlid*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî. *el-Lüm'a*. thk. Abdülhalim Mahmud. Taha Abdülbâki Surûr. Mısır : Dâru'l-Kütübi'l-hadîse, 1960.

Soysaldı, H. Mehmet. "Kur'an'da İslâm ve Şerâat Kavramlarına Semantik Bir Yaklaşım" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2/29. (1997).

Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer. *Avârifü'l maârif*. thk. Abdülhalîm Mahmud. Mahmud b. Şerîf. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts. 334.

Uludağ, Süleyman. "Keşf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/315-317. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*. Ankara: 1984.

Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.

Yûsuf Mûsâ Muhammed. *el-Emvâl ve nazariyyetü'l-'ağd fî'l-fıkhî'l-İslâmî*. Kahire: 1987.

The Concepts of Sharia-Sect-Truth in The Work of Lübbü'l-Usûl fî Mâ'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl of Memî Cân Saruhânî (d.1008/1599-1600)

Dr. Sevim ARSLAN

Extended Summary

“Lübbü'l-Usûl fî Mâ'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl” was belong to Sheikh Memî Cân Saruhânî'ye (ö.1008/1599-1600) who was The Khalif of Sheikh Hasan Hüsameddin Uşşâkî. Memî Cân was from Saruhan where is the township of city of Manisa in Turkey. He has an important role at enlarging of The Sect of Uşşâkî to Manisa, Bursa and İstanbul. He was an Ottoman Sufi.

This work is an sufistic work which explains the essence of the ways that course to reach The Allah. The topics are not sistematic and regularly, are skipped form a topic to other topic. However, if it is analyzed carefully, it is in sight that there is a unity in itself.

At beginning of the work, it is mentioned about the journey of the Prophet Muhammad to the his own reality while he was travel to miraj. An then, it is mentioned about the travel of mirajs of whole humans and especially The Companions of Prophet Muhammad. In the advancing chapters of the book, it is given place to the sufistic concepts like “Reality of Muhammad”, “Dhikr”, “Oneness”. In the last chapter of the book, it is discussed the concepts of “Sharia”, “Sect”, “Reality” in detailed.

Indicated as:

“Sharia”; is the whole of the rules of religious that is brown with a prophet from Allah to humans, in the general meaning. The rules, that are related to belief, are fundamental. The rules, that are related to pratic, are nice. There is a similarity between “Sharia” and “Religious” about the subject of transportation to the beneficence. Just as, if a person enters to a water way that takes away to the water resource, he arrives the water resource, the person who walks in te way of islamic religious, he obtains the forever life. In this respect, islamic religious is named as “Shari”.

“Sect”; is elevation and reaching to the situations for reaching Allah.

“Reality”; is to have a good graps of the secret means behind of visible nature, divine lights and mysteries.

On the other hand, everything is created by stagely in the universe. It is not monotonous in the universe. In this connection, when we look to the religious, it is not monotonous, it is stagely in itself. “Sharia”, “Sect”, “Reality” are the name of that stages.

In the history of idea, the human efforts continuously to reach “The Reality” fort to take answer to the questions of existential. How to reach “The Reality”. “Sharia”-“Reality” relationship

takes place in the whole basic islamic knowledge. Also it takes place in the sufistic knowledge. In this connection, Memî Cân discusses the concepts of “Sharia”, “Sect” and “Reality” as interwoven concepts. He exhibits the strong connection between these concepts.

According to Memî Cân, the universe of “Reality” is as wide as seven earths. The space of “Sect” is as wide as an earth. The concept of “Sharia” is as big as a threshing as compared with the others. The “Reality” is get into the “Sect”, even it is the biggest. The “Sect” is get into the “Sharia”, even while this wide, with mystery. The “Reality” and The “Sect” take place into The “Sharia” as a core. Therefore, The “Reality” and The “Sect” are opening out “Sharia”. These concepts are standing up The “Sharia”. In this position, The “Sharia” is core. Without “Sharia” there is no “Sect”, no “Reality”. If the “Sharia” contains the others, what is “to reach the “Reality””? and the person who obtained the “Reality”, has how speciality?

Memî Cân gave answers to these questions in his systematic. For the clarity of subject, he made simulations and comparing. Because, beyond the visual, the knowledge of invisible is identified with respectful expression, simulations and comparing. The “Reality” is reflected to the visual universe with ethics. Thus, the “Sharia” and the “Reality” are being the same things. The changing thing is rising of awareness that is connected to the ethic rules, in the human. Thus these concepts have circular structure.

Memî Cân explains the personality stages like organization of Ottoman “Divan-ı Hümayun”. He connects visible to invisible. Actually, these structures are parallel with the each other, he says. Thus he reads from visible to invisible.

Memî Cân discuss subject of the “Reality of Sharia” with two perspective. First, the person who arrived to the “Reality”, he does not say, keep quite it. Because of it needs to do on this level. Because this space is private and secret, and between Allah and person. Second, it is too difficult to explain of the secrets to the persons who can't experience these secrets and too difficult to understand of the secrets. Thus, it is explain the problem of understanding of sufistic knowledge.

Al-Qur'an is The “Reality Knowledge” itself. Actually, no reality is in secret, in the Al-Qur'an. All of the person are equal to reach these reality. However, in the consideration of the realities as secrets, because it not clear to see and understand for ordinary person. The “Reality” can understand according to ability and effort of the person. In this point, personality training is important.

The terms of “Final is rolled up in the beginning” that is used in the sufism, is get to the answer in this work. Because, these three concepts explain how to travel to reach the “Reality” that is mentioned as a core, in the beginning of work. Aim of this work; to reveal the opinions of the writer about these three concepts, in the mentioned work, in the Ottoman periods.

Keywords: Sufism, Memî Cân, Sharia, Sect, Reality.

Hanefî Mezhebine Göre Talakın Gizlenmesi Durumunda İddetin Başlangıcı: Meşâyih Fetvasının Müftâ Bih Hale Geliş Süreci

Beginning of İdda (The Waiting Period After Divorce) in Case of Hiding Divorce According to Hanafi Sect: Process of Returning of the Mashâyikh's Fatwa to "Mufta Bih"

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ATEŞ

Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Asst. Prof., Dumlupınar Uni., Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Kutahya, Turkey.

mustafa.ates@dpu.edu.tr

 0000-0001-7449-5454

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

21 Mayıs / May 2021

31 Ağustos / August 2021

23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Ateş, Mustafa. "Hanefî Mezhebine Göre Talakın Gizlenmesi Durumunda İddetin Başlangıcı: Meşâyih Fetvasının Müftâ Bih Hale Geliş Süreci", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 94-110.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.940736>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Hanefî Mezhebine Göre Talakın Gizlenmesi Durumunda İddetin Başlangıcı: Meşâyih Fetvasının Müftâ Bih Hale Geliş Süreci

Öz ► Talakın sonuçlarından biri olan iddet, nikâh bağının sona ermesiyle birlikte kadının beklemesi gereken süre anlamına gelmektedir. Normal şartlarda boşanma durumunda iddet talakla birlikte, ölüm durumunda ise vefatın akabinde başlar. Tek taraflı irade beyanıyla meydana geldiği için talakın kadına haber verilmesi gerekmez. Ancak kadından talakın gizlenmesi durumunda iddetin talaktan itibaren başlaması bir taraftan kadının nafaka ve süknâ gibi bazı haklarının kaybına sebep olmakta diğer taraftan da karı ile koca arasında muvâzaa yapılmak suretiyle birtakım yasak fiillerin meşrû hale getirilme ihtimali ortaya çıkmaktadır. Söz konusu mahzurlar dikkate alınarak Hanefî mezhebi içerisinde mütekaddimûn döneminde çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu çalışmada, talakın gizlenmesi durumunda iddetin başlangıcına dair meşâyih'in fetvası ve bu fetvanın Hanefî mezhebinde müftâ bih hale geliş süreci incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Meşâyih, Fetva, Talak, İddet.

Beginning of 'Idda (The Waiting Period After Divorce) in Case of Hiding Divorce According to Hanafi Sect: Process of Returning of the Mashâyikh's Fatwa to "Mufta Bih"

Abstract ► 'Idda, one of the consequences of divorce, means the period to be waited by the woman after the divorce. Under normal circumstances, in the case of divorce, 'Idda begins with divorce, and in case of death, after death. The woman does not have to be notified of the divorce. Because divorce takes place with the one-sided declaration of will. However, if the divorce from the woman is hidden and if 'Idda begins after the divorce, it causes the woman to lose some of her rights such as alimony and home. On the other hand, with the collusion between husband and wife, there is a possibility that some prohibited acts may become legitimate. Considering these problems, various opinions were put forward in the first period within the Hanafi school. In this study, if the divorce is not informed to the woman, the mashâyikh's fatwa regarding the beginning of the 'Idda and the becoming "mufta bih" of this fatwa is examined.

Keywords: Islamic Law, Mashâyikh, Fatwa, Divorce, 'Idda.

Giriş

İslâm hukukuna göre talak, kocanın tek taraflı irade beyanıyla ve belirli lafızlarla nikâh akdini sona erdirmesi olarak tanımlanmaktadır.¹ Buna göre koca ister vicâhî olsun isterse gıyabında

¹ Çeşitli talak tanımları için bk. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 3/88; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/221; Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*, thk. Mahmud Ebû

olsun, talak lafızlarından biriyle ya da talak anlamına gelen kinayeli lafızlarla karısını boşayabilir. Başka bir ifadeyle erkeğin karısını haber vermeden boşaması geçerlidir, talakın gerçekleşmesi için kadının boşandığından haberdar olması şart değildir. Söz gelimi koca bir kâğıda ya da yere veya duvara (günümüz şartlarında örneğin telefonun ekranına), boşamaya niyet ederek karısını boşadığını yazsa, o anda boşanmış olur. Karısının bu yazıyı görüp görmemesi önemli değildir. Veyahut başka bir şehirde bulunan karısına onu boşadığını haber veren adresli bir mektup yazsa, mektup karısına ulaşmasa bile bu mektubu yazdığı andan itibaren boşanmış olur.²

Talakın sonuçlarından biri olan iddet ise, nikah bağının sona ermesi durumunda kadının beklemesi gereken süre anlamına gelmektedir.³ İddet, boşanma durumunda talakın akabinde, ölüm durumunda ise vefatla birlikte başlar.⁴ Ancak tek taraflı irade beyanıyla gerçekleşmesi sebebiyle talakın gizlenmeye elverişli olması, normal şartlarda yasaklanmış olan bazı tasarruflara imkân vermektedir. Bu çerçevede tartışılan konulardan biri, beşinci kadınla ve boşanan kadının kız kardeşiyle nikâh meselesidir. İslam hukukuna göre bir kişinin beşinci kadını ya da karısının kız kardeşini nikâhlanması mümkün değildir. Yine bununla alakalı olarak dört karısı olup bunlardan birini boşayan ve başka bir kadınla evlenmek isteyen ya da boşadığı karısının kız kardeşiyle evlenmek isteyen erkeğin, evlenmeden önce boşadığı karısının iddetini beklemesi gerekir.⁵ Dört karısı olup da bunlardan birini daha önce boşadığını ve iddet süresinin bittiğini iddia eden bir kimse, iddet süresini beklemeden başka bir kadınla ya da boşadığını iddia ettiği karısının kız kardeşiyle nikâh kıyabilir. Çünkü iddet süresi olarak bekleyeceği bir zamandan daha önce karısını boşadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu durumda karısının iddet süresi de dolmuş olmaktadır. Yine talakın gizlenmesi durumunda iddetin talaktan itibaren başladığı kabul edilirse, dört karısı olan bir kişi bunlardan birini boşayıp iddeti dolduğunda -hangisini boşadığını haber vermediği

Dakika (Matbaatü'l-Halebî, 1937), 3/121; Muhammed b. Ferâmurz Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Gururî'l-ahkâm* (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 1/358; Halil İbrahim Acar, "Talak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/496.

² bk. Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 4/455-456.

³ bk. Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bâriî ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik (Hâşiyetü's-Şelebî ile birlikte)* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 3/26; Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân Dâmad Efendi, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/142; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 3/80.

⁴ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyzâ (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 170; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/276; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik (Minhatü'l-hâlik ile birlikte)* (Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.), 4/157.

⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/178-179.

halde- başka bir kadınla evlenebilir. Nitekim Sultan II. Abdülhamid vefat ettikten sonra geride kalan dokuz hanımının her birinin nikâh iddiasında bulunduğu veraset ilâmı davası, bazı hukuk tarihçileri tarafından bu minvalde yorumlanmıştır.⁶

Talakın gizlenmesi durumuyla ilgili gündeme gelen konulardan biri de muvâzaa ihtimalidir. Daha çok ölüm hastalığı durumunda olan bir kişinin karısını daha önce boşadığını ve iddet süresinin de tamamlandığını söylemesi halinde gündeme gelen muvâzaa ihtimali, söz konusu durumda iddetin ne zaman başlayacağı konusunda mezhep içinde ihtilafa neden olmuştur. Aşağıda araştırmanın konusu çerçevesinde muvâzaa ve kanuna karşı hile kavramları ele alındıktan sonra, meseleyle ilgili tartışmalar ve meşâyihin konuyla ilgili fetvası ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

1. Muvâzaa ve Kanuna Karşı Hile Kavramları

Genel olarak göstermelik ve danışıklı sözleşmeler için kullanılan muvâzaa kavramı,⁷ “gerçekleşmesini istemedikleri halde bir akdi insanların önünde gerçekleşmiş gibi göstermek üzere iki kişinin anlaşması” şeklinde tarif edilmektedir.⁸ Muvâzaa kavramıyla önemli benzerlikleri olan kavramlardan biri de hiyeldir. Hiyel kavramının caiz olan ve olmayan şeklinde kategorize edilerek tartışıldığını ve bu bağlamda caiz olmayan hilenin günümüz hukukundaki *kanuna karşı hile* kavramına denk düştüğünü ifade eden Köse,⁹ kanuna karşı hileyi “şekil bakımından hukuka uygun

⁶ Söz konusu veraset ilâmı davasında geride kalan dokuz hanımın her biri II. Abdülhamid’le vefatına kadar nikâhlı olduklarını ve Sultan Abdülhamid’in kendilerini boşamadığını şahitlerle ispat etmektedir. Dokuz hanımla aynı anda nikâhlı olunamayacağından hareketle Ekrem Buğra Ekinci, II. Abdülhamid’in dördüncü karısından sonraki evliliklerinde yeni bir nikâh kıyacağı zaman eşlerinden birini boşadığını ve bu şekilde vefatına kadar dörtten fazla bir evlilik yapmadığını, bununla birlikte bu boşamaları saray adabı gereği boşadığı hanımlarına bildirmedığını ifade etmektedir. Talakın tek taraflı hukukî işlemlerden biri olması sebebiyle bu durumun da İslam hukukuna aykırı olmadığını ileri sürmektedir. Ancak aşağıda ele alınacağı üzere talakın gizlenmesi durumunda iddetin ikrar anından itibaren başlayacağına ve ikrar gerçekleşmeden bu şekilde bir nikâh kıyılmayacağına dair müftâ bih görüş, bu yorumu geçersiz kılmaktadır. “Sultan II. Abdülhamid’in Eşleri ve Nikâh Meselesi” adlı makalemizde ayrıntılarıyla ele alındığını üzere burada zikri geçen nikâh, kanaatimizce nikâh-ı tenezzühî olmalıdır. bk. Ekrem Buğra Ekinci, *Sultan Abdülhamid’in Son Zevcesi Behice Sultan’la Altı Ay* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 169. Sultan II. Abdülhamid’in eşleri ve nikâh meselesiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ali Akyıldız, “Son Dönem Padişahlarının Nikah Meselesi”, *Osmanlı İstanbulu V*, ed. Feridun M. Emecen vd. (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2018), 693-712; Ali Akyıldız, *Saray Harem ve Mahrem* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 245-262; Mustafa Ateş - Abdullah Erdem Taş, “Sultan II. Abdülhamid’in Eşleri ve Nikâh Meselesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (Aralık 2020), 1263-1284.

⁷ Cengiz Kallek, “Telcie”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/397; Saffet Köse, *İslâm Hukuku Açısından Kanuna Karşı Hile ve Hile-i Şer’iyye* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020), 112.

⁸ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr ‘alâ İfâdati'l-envâr* (Pakistan: İdâratü'l-Kur’ân ve'l-‘Ulûmi'l-İslâmiyye, 1997), 262.

⁹ Saffet Köse, “Hiyel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/170-171; Köse, *Kanuna Karşı Hile*, 91.

bir işlem vasıta kılınarak yasaklanmış bir neticeyi elde etme kastıyla yapılan muamele” olarak tanımlamaktadır.¹⁰ Buna göre kanuna karşı hilede yapılan işlemin şekil bakımından hukuka uygun olması, kanun koyucunun maksadına aykırılık ve hile kastı olmak üzere üç unsur bulunmaktadır.¹¹

Muvâzaa ve kanuna karşı hilenin en önemli ortak noktası, ilgili hükmün amacı dışında başka bir gayeyi gerçekleştirmeye yönelik olmalarıdır. Bununla birlikte aralarında bazı farklılıklar da mevcuttur. Söz gelimi muvâzaada taraflar gerçek amaçlarını gizlediği halde, kanuna karşı hilede gizlilik söz konusu değildir. Yine muvâzaada, göstermelik olarak yapılan akdin üçüncü tarafları aldatma maksadı bulunmasına rağmen, kanuna karşı hilede kanunen caiz olan işlemler vasıtasıyla kanunun maksadına aykırı sonuçlara ulaşmak amaçlanmaktadır.¹²

Araştırma konumuz olan talakın gizlenmesi durumunda iddetin başlangıcı meselesini hem muvâzaa hem de kanuna karşı hile açısından incelemek mümkündür. Muvâzaa açısından bakıldığında, belirli bir maksadı gerçekleştirmek için karısıyla anlaşılan koca, söz gelimi beş yıl önce karısını boşadığını söyleyebilir. Bu örnek üzerinden düşünüldüğünde -iddetin, talakın akabinde başladığı kabul edilirse- karı ve kocanın muvâzaa yapmak suretiyle gerçekleştirmek isteyebilecekleri maksatlara şu örnekler verilebilir:

Böyle bir durumda kadının iddeti tamamlanmış olacağından kadın iddet beklemekten, erkek de nafaka ve süknâ gibi birtakım yükümlülüklerden kurtulmuş olur. Burada muvâzaa yapmalarına sebep olabilecek şekilde her iki tarafın da çıkarı bulunmaktadır. Yine hasta olan bir kimse, karısına mirastan düşecek paydan daha fazla bir mal bırakmak istediğinde karısıyla yukarıdaki örnekteki gibi bir muvâzaa yapabilir. Bu durumda karısı onun için yabancı biri konumunda olacağından, karısının mirastaki payından daha fazla bir miktarı vasiyet edebilir veya ona borcu olduğunu beyan edebilir. Böylelikle karı ve koca aralarında daha önce anlaştıkları bir amaca (yani kadının terekeden daha fazla mal alması amacıyla) ulaşmış olurlar. Bir diğer muvâzaa ihtimali de yukarıda da değinildiği üzere erkeğin boşadığı karısının kız kardeşiyle ya da boşadığı karısı dışında dört kadınla nikâhı meselesinde gündeme gelmektedir. Normal şartlarda boşadığı karısının kız kardeşine ya da onun dışında dördüncü kadına nikâh kıymak istediğinde, boşadığı karısının iddetini beklemek zorundadır. Bu iddet süresini beklemeksizin nikâh kıymak istediğinde, karısını söz gelimi bir yıl önce boşadığını ve bu durumda iddetinin dolduğunu iddia edebilir. Burada boşadığı karısının da iddet bekleme yükümlülüğü ortadan kalkacağı için karı-kocanın muvâzaa yapmış olma töhmeti söz konusudur.

Bu konu çerçevesinde değerlendirilebilecek örneklerden biri de dört karısı olduğu halde başka bir kadınla evlenmek isteyen bir kimsenin, mevcut hanımlarından herhangi birini onlara

¹⁰ Köse, “Hiyel”, 18/171.

¹¹ Köse, “Hiyel”, 18/171; Köse, *Kanuna Karşı Hile*, 94.

¹² Köse, *Kanuna Karşı Hile*, 114-115.

haber vermeden boşayıp iddet süresi de dolduğunda beşinci kadına nikâh kıymasındır. Böyle bir durumda ilk dört kadın da mevcut konumlarından ve kocalarının mirasından mahrum olmamak için söz konusu talakın kimin hakkında olduğunu sorgulamayabilirler. Böylelikle koca, aynı anda beş ya da daha fazla kadınla nikâhli görünebilir ya da vefat ettiğinde hangi karısını boşadığı bilinmediği için beş kadının her biri aynı kocanın vârisi olabilir. Bu örnek muvâzaadan daha çok, günümüzde *kanuna karşı hile* olarak ifade edilen kavrama uygun düşmektedir. Zira burada koca ile kadının gizli bir anlaşma yapmaları şart değildir. Bununla birlikte, bu örnekte -meşâyihin fetvası göz ardı edilirse- işlemin kanuna uygunluğu, Şâri'in maksadına aykırılık ve hile kastı gibi *kanuna karşı hile* kavramının bütün özellikleri bulunmaktadır.

2. Talakın Gizlenmesi Durumunda İddetin Başlangıcı

2.1. Meşâyihin Fetvasından Önceki Durum

Bir kimsenin, karısını daha önce boşadığını ikrar etmesi durumunda karısı açısından söz konusu ikrarı "tasdik" veya "yalanlama" ya da "bu talaktan haberinin olmadığını açıklaması" şeklinde üç farklı durum gündeme gelmektedir. Bu sebeple konu, kadının tasdik etmesi ve yalanlaması/bilmiyorum demesi ihtimallerine binaen iki açıdan değerlendirilmektedir.

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Asl* adlı eserinde konuya dair şöyle bir mesele zikredilmektedir: Bir adamın hastalık esnasında karısına "sağlığında seni üç talakla boşamıştım ve iddetin tamamlanmıştı" demesi durumunda kadın da bu konuda adamı tasdik ederse kadın artık ona vâris olmaz. Yine adam daha önce boşadığını söylediği bu kadına borcu olduğunu ikrar etse ya da vasiyette bulunsa caizdir. Kadın artık başka bir kimseyle evlenebilir, adam da bu kadının kız kardeşi ve bununla birlikte üç kadınla daha evlenebilir. Bu görüş İmâmeyn'e aittir. Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göre ise bu kadın miras ile borçtan/vasiyetten hangisi daha az ise onu alır.¹³

Bu meseleyi *el-Mebsût*'ta ayrıntılı bir şekilde inceleyen Serahsî (ö. 483/1090 [?]), İmâmeyn ile Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin dayanaklarını ortaya koymaktadır. Buna göre, kocasının kendisini daha önce boşadığına ve iddetinin dolduğuna dair söylemini kadının doğrulaması durumunda, söz konusu talak karı-kocanın hakları konusunda beyyine ile sabit olmuş gibidir. Çünkü kadının mirasta hakkı vardır ve kadın bu ikrarıyla miras hakkını düşürmektedir. Serahsî'nin ifadesiyle İmâmeyn'e göre, kadın artık adama mirasçı olamayacak şekilde bir yabancı konumundadır. Bu sebeple adamın kadına vasiyeti ya da borcu olduğuna dair ikrarı geçerli olur ve yine kadın beklemeksizin başka biriyle evlenebilir. Şayet burada muvâzaa töhmeti dikkate alınacak olsa, evlilik hususunda da bu töhmete itibar edilmesi gerekir. Oysa adamın boşadığı karısının kız

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 4/539.

kardeşiyle veya onun dışında başka dört kadınla evliliği ve kadının beklemezsizin başka biriyle evlenmesi caizdir. Bu durumda söz konusu meselede muvâzaa töhmetinin olmadığı anlaşılır. Serahsî Ebû Hanîfe'nin görüşünü de şu şekilde temellendirmektedir: Bu adamın zâhiren karısıyla hala nikâhlıyken hastalanması, borç ikrarını ve vasiyeti engelleyen bir durum olduğu için muvâzaa yapma ihtimalleri ortaya çıkar. Buradaki muvâzaa töhmeti kadına kalacak mirasla ilgili değildir, aksine bu mirasın miktarı üzerindeki ziyade hakkındadır. Bu sebeple töhmetin söz konusu olduğu miras üzerine ziyade meselesinde vasiyet/borç ikrarı ile mirastan hangisi azsa kadına o verilir. Diğer taraftan bu töhmet, karı-koca ve diğer vârislerle ilgili olduğu için kul hakkıyla alakalıdır. Allah hakkı kapsamında herhangi bir töhmet olmadığından dolayı kadının başka biriyle, adamın da dört kadınla ya da boşadığı kadının kız kardeşiyle evlenmesi caizdir.¹⁴ Bu meselede İmâmeyn ile Ebû Hanîfe arasında her ne kadar ihtilaf olsa da her iki tarafın da iddeti talaktan itibaren başlattığı görülmektedir. Zira kadının talak ikrarını tasdik etmesi, haklarından mahrum edilme ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Ebû Hanîfe'nin vasiyet/borç ikrarı konusunda muvâzaa ihtimalini dikkate almasından hareketle, diğer durumlarda muvâzaa ihtimali görmediği söylenebilir.

Bir kimsenin, karısını daha önce boşadığını ikrar etmesi durumunda karısının bu ikrarı yalanlaması ya da bu talaktan haberi olmadığını söylemesi, tasdik etmesi durumundaki meseleden ayrı değerlendirilir. Çünkü ikrar, kadının nafaka ve süknâ hakkını düşürmektedir. Bu sebeple mezhep imamlarına göre kadının nafaka ve süknâ hakkını korumak için adamın daha önce karısını boşadığını ikrar etmesi durumunda iddet, ikrar anından itibaren başlar ve böylelikle iddet süresi içerisinde kadın nafaka ve süknâ hakkını kullanma imkânı bulur.¹⁵ Bu mesele, kadının nafaka ve süknâ hakkıyla ilgili görüldüğü için, bazı kaynaklarda meşâyih'e göre talakın ikrar vaktinden itibaren başlaması sadece nafaka ve süknâ hakkına hasredilmiş, boşanan kadının kız kardeşiyle ya da onun dışında dört kadınla evlenme meselesinde iddetin talak vaktinden itibaren dikkate alınacağı ifade edilmiştir.¹⁶ Ancak Hâherzâde'ye (ö. 483/1090) göre evlilik hususunda da talakın ikrar vaktinden itibaren başlaması gerekir.¹⁷

2.2. Meşâyih Fetvasının Müftâ Bih Hale Geliş Süreci

¹⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Kitâbü'l-Mesûât* (Beyrut: Dâru'l-Marife, ts.), 6/165.

¹⁵ Serahsî, *el-Mesûât*, 18/145. Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilâzîz el-Buhârî el-Mergînânî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, thk. Nuaym Eşref Nûr Ahmed (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2004), 5/231; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/174; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/32; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Dâru'l-Fikr, ts.), 4/329; *el-Fetâva'l-Hindiyye* (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310), 1/532.

¹⁶ bk. Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 5/231; Muhammad Akram Hakim, *Cemâleddin el-Konevî'nin* (V. 770/1369) *el-Gunye fi'l-Fetâvâ Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 255.

¹⁷ bk. Hakim, *Konevî'nin el-Gunye fi'l-Fetâvâ Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, 255.

Meşâiyih in konuyla ilgili fetvasına geçmeden önce Hanefî mezhebinde sıkça karşılaşılan meşâiyih kavramı üzerinde kısaca durmak yerinde olacaktır. Meşâiyih, son dönem bazı Hanefî kaynaklarında “Ebû Hanîfe’ye yetişemeyen fakihler” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁸ Ancak meşâiyih döneminin başlangıcına işaret eden bu tanım dışında söz konusu kavram hakkında klasik kaynaklarda pek bir bilgiye rastlanmaz. Ali Bardakoğlu meşâiyih, “genelde bir bölgede belirli bir fakihin etrafında toplanan veya benzer fikhî tercihlere sahip bulunan fakihler grubu” şeklinde tarif etmekte;¹⁹ Eyüp Said Kaya ise meşâiyihin “... iftâ ve kaza faaliyetlerinde esas olacak hükümlerin tespitinde ortak kabul ve kıstaslara sahip olan fakihlerden müteşekkil” olduğunu ifade etmektedir.²⁰ Meşâiyih döneminin başlangıcı ve bitişine dair çeşitli görüşler ileri sürülmekle birlikte,²¹ Osman Bayder’in tespitine göre hicrî 200 yılından itibaren muhtelif Hanefî fakihler için hemen hemen her dönemde meşâiyih ifadesi kullanılmıştır.²² Bu çalışmada ise genel olarak meşâiyih kavramıyla; Ebû Hanîfe’nin öğrencilerinden sonra gelen ve Irak, Belh, Buhara, Semerkand gibi bölge isimleriyle birlikte anılan mütekaddimûn dönem Hanefî fakihleri kastedilmektedir.

Talakın gizlenmesi durumunda iddetin başlangıcı meselesi, yukarıda ele alındığı üzere meşâiyih in fetvasından önce kadının talak tasdik etmesi veya yalanlaması/haberinin olmadığını beyan etmesi şeklinde iki farklı açıdan değerlendirilmiştir. Her iki durumda da belirleyici olan husus, kadının nafaka ve süknâ hakkıdır. Kadın, daha önce yapılmış olduğu iddia edilen talak tasdik ettiğinde kendi rızasıyla nafaka ve süknâ hakkı ile miras hakkını düşürmüş olur. Diğer taraftan kadının yalanlaması/haberinin olmadığını söylemesi durumunda, kadının rızası olmaksızın haklarının düşmesi söz konusu olacağından kocanın önceki bir zamana talak isnad etmesi kabul edilmez ve kadının haklarını korumak amacıyla iddet, ikrar vaktinden itibaren başlatılır.

Konuyla ilgili meşâiyih in fetvasına göre ise, talakın gizlenmesi durumunda -kadın ister tasdik etsin ister yalanlasın veya haberi olmadığını beyan etsin- iddet, talakın ikrarından itibaren başlar. İddetin ikrardan itibaren başladığına yönelik fetva, Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983)

¹⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/735.

¹⁹ Ali Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/9.

²⁰ Eyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2001), 179.

²¹ bk. Seyit Mehmet Uğur, “Hanefî Mezhebinde Müftâ Bih Görüşün Belirlenmesinde Meşâiyih in Rolü”, 6. *Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi-Bildiriler Kitabı III* (İstanbul: İlem, 2017), 100-101.

²² Osman Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Hanefî Mezhebi Örneği-* (Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2018), 117-119. Meşâiyih hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*, 179, 209-222, 170-277 vd; Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı*, 117-125; Uğur, “Hanefî Mezhebinde Müftâ Bih Görüşün Belirlenmesinde Meşâiyih in Rolü”, 99-112; Seyit Mehmet Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 104-115.

Nevâzil adlı eserinde Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-İskâf el-Belhî'ye (ö. 336/947)²³ nispet edilerek zikredilmektedir.²⁴ Ebû Bekir el-İskâf'ın fetvasına göre bir adam karısını elli yıl önce boşadığını ikrar etse iddet, ikrar vaktinden itibaren başlar. Bununla birlikte kadının nafaka ve süknâ hakkı İskâf'ın bu fetvasında da gündeme gelmektedir. Her ne kadar iddet ikrar vaktinden itibaren başlayacak olsa da kadın kocasının ikrarını tasdik ederse nafaka ve süknâ hakkı düşer, ancak talaktan ikrar vaktine kadar geçen sürede duhul gerçekleşmişse ikinci mehre hak kazanır. Diğer taraftan kadın eğer kocasını yalanlarsa, bu durumda tek mehir alır ve nafaka ile süknâ hakkı olur.²⁵ Ebû Bekir el-İskâf'ın bu fetvası, aynı ibarelerle Ahmed b. Musa el-Keşşî'nin (ö. 550/1155) *Mecmu'u'l-havâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâkı'ât* adlı eserinde tekrarlanmaktadır.²⁶

Ebû Bekir el-İskâf'ın fetvası her ne kadar hicrî üçüncü asrın sonu ile dördüncü asrın başına denk düşse de bu yöndeki bir fetvanın meşâyihle nispetle varlığına dair ilk beyana Burhâneddin el-Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *Hidâye* adlı eserinde rastlanılmaktadır. Mergînânî, iddetin talakın ve vefatın akabinde başlayacağını belirttiikten sonra, meşâyihin muvâzaa töhmetini ortadan kaldırmak için talakta iddetin ikrar vaktinden itibaren başlayacağı yönünde fetva verdiklerini ifade ederek kendisi de zımnen bu görüşü tercih etmektedir.²⁷ *Hidâye*'deki bu fetvanın ilk kaynağının Ebû Bekir el-İskâf olduğunu söylemek güç olsa da en azından bu fetvanın kaynaklarından birinin Ebû Bekir el-İskâf olduğu açıktır. Mergînânî'nin "Meşâyihimiz böyle fetva verdiler" şeklindeki çoğul ifadesi, farklı fakihlerin benzer fetvaları olabileceğine işaret etmekle birlikte, el-İskâf'ın fetvası sonraki dönemde kabul görerek diğer fakihler tarafından da benimsenmiş olabilir. Nihayetinde söz konusu ifade, bu fetvanın kolektif bir tercih olduğunu göstermektedir.

Talakın gizlenmesi durumunda iddetin *ikrar vaktinden* itibaren başlayacağına dair fetvanın meşâyihle nispetle ilk zikredildiği kaynaklardan biri de Mergînânî'nin çağdaşlarından olan

²³ Hayatı hakkında bilgi için bk. Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Cîze: Hicr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1993), 3/76, 4/15-16; Mahmûd b. Süleymân el-Hanefî el-Kefevî, *Ketâbü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, thk. Saffet Köse vd. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017), 2/30-32.

²⁴ Fetvayla ilgili kısım, "Ebû Bekir'e soruldu" ifadesiyle başlamaktadır. Ebû'l-Leys es-Semerkandî, kitabının başında dokuz Hanefî fakihinin ismini zikrederek bu fakihlerin nevâzil türü meselelerde yaptıkları ictihadlarını derlediğini beyan etmektedir. Burada ismi zikredilen fakihlerden biri de Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-İskâf'tır. Dolayısıyla kitap içerisinde geçen Ebû Bekir künyesiyle, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-İskâf kastedilmektedir. bk. Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Kitâbü'n-Nevâzil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2414), 1b.

²⁵ Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Kitâbü'n-Nevâzil*, 82b-83a.

²⁶ bk. Abdumalik Tuychibaev, *Ahmed b. Musa el-Keşşî'nin Mecmu'u'l-hevâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâkı'ât Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 212.

²⁷ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/276. Ayrıca bk. Ahmed Salih Ahmed Gyunesh, *Burhâneddin el-Mergînânî'nin "Muhtâratu'n-nevâzil" Eserinin Edisyon Kiriği* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2010), 218.

Burhâneddin el-Buhârî'nin (ö. 616/1219) *el-Muhîtu'l-Burhânî* adlı eseridir. Meseleyi oldukça tafsilatlı bir şekilde inceleyen Burhâneddin el-Buhârî, kadının ikrarı yalanlaması ve tasdik etmesi durumlarını ayrı ayrı değerlendirmektedir. Meşâyihin fetvasını da kadının ikrarı tasdik ettiği durumda zikretmektedir. Zira yukarıda da değinildiği üzere kadının ikrarı yalanlaması durumunda zaten iddet ikrar vaktinden itibaren başlamaktadır. *Muhît*'te dikkat çeken hususlardan biri de meselenin “elli yıl önce karısını boşadığını ikrar eden adam” örneği üzerinden sunulmasıdır.²⁸ Ebû Bekir el-İskâf'ın fetvasının da aynı örneği içerdiği dikkate alındığında, söz konusu fetvanın benimsenmesinde Ebû Bekir el-İskâf'ın etkisinin büyük olduğu söylenebilir. Öte yandan Burhâneddin el-Buhârî, fetvayı Belh meşâyihine nispetle zikretmektedir. Ebû Bekir el-İskâf'ın da Belhli olduğunu burada tekrar hatırlatmak gerekir.

Mergînânî'nin bir diğer çağdaşı olan Kâdîhân (ö. 592/1196), meşhur eseri *el-Fetâva'l-Hâniyye*'de *el-Muhîtu'l-Burhânî*'dekine benzer şekilde meseleyi kadının ikrarı yalanlaması ve tasdik etmesi durumuna göre ayrı ayrı ele almaktadır. Buna göre bir adam karısını beş sene önce boşadığını ikrar etse, kadın da bu isnadı yalanlasa ya da talaktan haberi olmadığını söylese, iddet ikrardan itibaren başlar ve kadının nafaka ile süknâ hakkı vardır. Eğer kadın adamın ikrarını tasdik ederse, Şeybânî'nin *el-Asl* adlı eserinde zikredilene göre iddet talak vaktinden itibaren başlar. Ancak müftâ bih görüşe göre iddet ikrar vaktinden itibaren başlar. Kadının bu ikrarı tasdik etmesi, sadece nafaka hakkını düşüren bir etkidir.²⁹ *el-Fetâva'l-Hâniyye*'de meseleyle ilgili dikkat çeken husus, mezkûr fetvanın meşâyihine nispet edilmeden zikredilmesidir. Bununla birlikte Kâdîhân, “el-fetvâ aleyhâ” ifadesiyle söz konusu görüşün müftâ bih olduğunu açıkça vurgulayan ilk müelliflerden biridir.

Mergînânî, Burhâneddin el-Buhârî ve Kâdîhân'ın yaşadıkları tarih dikkate alındığında, mezkûr fetvanın hicrî altıncı asıra kadar Hanefî mezhebinde istikrar kazanarak müftâ bih hale geldiği söylenebilir. Diğer taraftan yine Maveraünnehir ulemasından olan Serahsî'nin meşhur eseri *el-Mebsût*'ta söz konusu fetvanın herhangi bir şekilde yer almamış olması, hicrî beşinci asırda bu fetvanın henüz çok fazla gündemde olmadığına işaret etmektedir. Bununla birlikte yine hicrî beşinci asır Hanefî fakihlerinden olan Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin es-Suğdî (ö. 461/1068), *el-Asl*'da geçen zâhirü'r-rivâye görüşü ile mezkûr fetvayı telif etme çabasıdadır. Suğdî'ye göre *el-Asl*'da yer alan iddetin talak vaktinden itibaren başlayacağına dair görüş, talakın yapıldığı söylenen tarihten itibaren karı-kocanın ayrı yaşıyor olma durumuna hamledilir. Ancak karı-koca birlikte yaşamaya

²⁸ bk. Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 5/231.

²⁹ Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî Kâdîhân, *el-Fetâva'l-Hâniyye (el-Fetâva'l-Hindiyye ile birlikte)* (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310), 1/552.

devam etmişse, her ikisinin de yalan söylediği anlaşılır ve söz konusu ikrar ile kadının tasdiki dikkate alınmaz.³⁰

Hicrî altıncı asırdan itibaren Hanefî kaynaklarda yukarıda ayrıntılarına yer verilen tüm bu birikim çeşitli boyutlarıyla yer almakta ve meşâyih fetvasının müftâ bih görüş olduğu vurgulanmaktadır.³¹ Meşâyih fetvasına yer verilen kaynaklarda sıklıkla *Hidâye*'ye atıf yapılması, hicrî altıncı asır sonrasında söz konusu fetvanın müftâ bih olarak benimsenmesinde Mergînânî'nin etkili olduğuna işaret etmektedir.³² Bununla birlikte Sadrüşşehîd'in (ö. 536/1141) *el-Fetâva's-suğrâ*'sı, Burhâneddin el-Buhârî'nin *Tetimmetü'l-fetâvâ* ile *Zahiretü'l-fetâvâ*'sı ve Kâdîhân'ın *el-Fetâva'l-Hâniyye*'si de *Hidâye* sonrası eserlerde söz konusu fetvânın kaynağı olarak kullanılmaktadır.³³ Yine mezkûr fetvayla ilgili dikkat çeken hususlardan biri de *Hidâye* şerhlerinde ve bu şerhlerden alıntı yapan eserlerde fetvanın Buhara ve Semerkand meşâyihine ait olduğunun ifade edilmesidir.³⁴ Oysa *el-Muhîtu'l-Burhânî* ve *el-Gunye fi'l-fetâvâ* gibi eserlerde bu fetvanın Belh meşâyihine ait olduğu belirtilmektedir.³⁵ Mezkûr fetvânın en erken Ebû Bekir el-İskâf el-Belhî'ye nispet edilmesi de Belh meşâyihine aidiyetini kuvvetlendirmektedir. Bununla birlikte aynı fetva, Buhara ve Semerkand meşâyihini tarafından da benimsenmiş olabilir. Ancak bu konuda herhangi bir bilgiye erişilememiştir.

Sonuç

³⁰ bk. Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 5/231; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/32; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/329; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/203; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/84.

³¹ bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/174-175; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/32; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (Dârü'l-Fikr, ts.), 4/329; Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire 'alâ Muhtasari'l-Kudûri* (el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322), 2/78; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 5/610; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/329; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/157; Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürübülâlî el-Vefâî el-Mısırî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm fi buğyeti'd-Düreri'l-ahkâm* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphane, ts.), 1/403; Dâmad Efendi, *Mecmeu'l-enhur*, 2/149; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/532; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/203-205; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/84.

³² bk. Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2/78; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/157; Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed eş-Şelebî, *Hâşiyetü's-Şelebî alâ Tebyîni'l-hakâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 3/32; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/16; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/84.

³³ bk. Bâbertî, *el-İnâye*, 4/329; Aynî, *el-Binâye*, 5/610; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/157; Şelebî, *Hâşiyetü's-Şelebî*, 3/32; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/532.

³⁴ bk. Bâbertî, *el-İnâye*, 4/329; Aynî, *el-Binâye*, 5/610; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/157. İbnü'l-Hümâm Mergînânî'nin burada Buhara ve Semerkand meşâyihini kastettiğini ifade ettikten sonra söz konusu fetvanın Belh meşâyihine nispet edilmesini eleştirmektedir. bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/329.

³⁵ bk. Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 5/231; Hakim, *Konevî'nin el-Gunye fi'l-Fetâvâ Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, 255.

Hanefî mezhebine göre iddet, kural olarak boşanma durumunda talakın akabinde, ölüm durumunda ise vefatla birlikte başlar. Ancak bir kimsenin, karısını daha önce boşadığını ikrar etmesi ve karısının bu ikrarı yalanlaması ya da bu talaktan haberi olmadığını söylemesi durumunda iddet, kadının nafaka ve süknâ hakkını korumak amacıyla ikrar anından itibaren başlatılır. Öte yandan kadının bu ikrarı tasdik etmesi durumunda nafaka ve süknâ hakkını koruma durumu ortadan kalktığı için iddetin yine kural olarak talakın akabinde başlaması gerekir. Ancak meşâyih, muvâzaa töhmeti sebebiyle ve talakın gizlenmesini yasaklamak amacıyla bu tür durumlarda kadın ikrarı tasdik etse bile iddetin ikrar anından itibaren başlayacağı yönünde bir fetva vermiş ve bu fetva mezhepte müftâ bih hale gelmiştir.

Meşâyihin fetvasındaki muvâzaa gerekçesi, benzer bir meselede Ebû Hanîfe tarafından da kullanılmıştır. Bir adamın hastalık esnasında karısına “sağlığımda seni üç talakla boşamıştım ve iddetin tamamlanmıştı” demesi durumunda kadın da bu konuda adamı tasdik ederse Ebû Hanîfe’ye göre kadın, miras ile borçtan/vasiyetten hangisi daha az ise onu alır. Çünkü adamın karısıyla zâhire göre nikâhlyken hastalanması, borç ikrarını ve vasiyeti engelleyen bir durumdur ve bu konuda muvâzaa yapma ihtimalleri gündeme gelir. Bu sebeple vasiyet/borç ikrarı ile mirastan hangisi azsa kadına o verilir. Meşâyihin talakın gizlenmesi durumunda iddetin başlangıcı hakkındaki fetvası da muvâzaa töhmetini kaldırmak ya da kanuna karşı hileyi önlemek amacıyla matuf olduğuna göre, söz konusu fetvanın Ebû Hanîfe’nin zikri geçen görüşünden hareketle ortaya konduğu söylenebilir. Başka bir açıdan bakıldığında meşâyihin mezkûr fetvasının zâhirü’r-rivâyeye açıkça aykırı olmasına rağmen mezhepte müftâ bih olarak kabul görmesi, mezhep imamı Ebû Hanîfe’nin benzer meseledeki tavrına dayanmaktadır. Nitekim zaman zaman karşılaşılan “Ebû Hanîfe yaşasaydı o da böyle hüküm verirdi” şeklindeki ifadeler de bu tür aykırı fetvaları temellendirmek amacıyla söylenmektedir.

Talakın gizlenmesi durumunda iddetin ikrar vaktinden itibaren başlayacağına dair fetvanın en geç hicrî altıncı asırdan itibaren mezhepte müftâ bih hale geldiği anlaşılmaktadır. Bu yüzyıldan itibaren konuyla ilgili farklı bir görüşe ya da herhangi bir itiraza rastlanılmamıştır. Fetvanın mezhepte müftâ bih olarak benimsenmesinde özellikle Mergînânî, Kâdihân ve Burhâneddin el-Buhârî’nin etkili olduğu görülmektedir. Diğer taraftan Ebû’l-Hasan es-Suğdî’nin zâhirü’r-rivâyeye görüşü hakkında yaptığı açıklama, mezkûr fetvanın esasında zâhirü’r-rivâyeye aykırı olmadığını göstermesi bakımından önemli görülmüş ve birçok kaynakta bu vesileyle zikredilmiştir. Suğdî’ye göre *el-Asl*’da yer alan iddetin talak vaktinden itibaren başlayacağına dair görüş, talakın yapıldığı söylenen tarihten itibaren karı-kocanın ayrı yaşıyor olma durumuna hamledilir. Nitekim karı-kocanın ayrı yaşaması, talaka delalet eder ve muvâzaa ihtimali ortadan kalkar. Ancak karı-koca birlikte yaşamaya devam etmişse, bu durumda her ikisinin de yalan söylediği anlaşılır ve söz konusu ikrar ile kadının tasdiki dikkate alınmaz.

Yapılan araştırmada en geç hicrî altıncı asırda müftâ bih hale geldiği anlaşılan ve meşâyih nispetle aktarılan bu fetvanın, ulaşılabilen kaynaklar çerçevesinde ilk olarak Ebû Bekir el-İskâf el-Belhî'ye nispet edildiği görülmüştür. Sonraki dönemlerde de mezkûr fetvanın Belh meşâyihine nispetle zikredilmesi, fetvanın benimsenmesinde Ebû Bekir el-İskâf'ın etkisinin büyük olduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte aynı fetvanın farklı zamanlarda diğer bölgelerin fakihleri tarafından da gündeme getirilmiş olması elbette muhtemeldir. Öte yandan Ebû Bekir el-İskâf'ın hicrî dördüncü asırda yaşadığı dikkate alındığında, fetvanın en az iki asır sonra müftâ bih hale geldiği söylenebilir.

Kaynakça

- Acar, Halil İbrahim. "Talak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Akyıldız, Ali. *Saray Harem ve Mahrem*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- Akyıldız, Ali. "Son Dönem Padişahlarının Nikah Meselesi". *Osmanlı İstanbulu V*. ed. Feridun M. Emecen vd. 693-712. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Ateş, Mustafa - Taş, Abdullah Erdem. "Sultan II. Abdülhamid'in Eşleri ve Nikâh Meselesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (Aralık 2020), 1263-1284.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 1-13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî. *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*. 1-10 Cilt. Dâru'l-Fikr, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bayder, Osman. *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Hanefî Mezhebi Örneği-*. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2018.
- Burhâneddin el-Buhârî, Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî. *el-Muhîtu'l-Burhânî*. thk. Nuaym Eşref Nûr Ahmed. 1-25 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2004.
- Dâmad Efendi, Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân. *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Ebû'l-Leys es-Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî.

- Kitâbü'n-Nevâzil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2414.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Sultan Abdülhamid'in Son Zevcesi Behice Sultan'la Altı Ay*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- Gyunesh, Ahmed Salih Ahmed. *Burhaneddin el-Mergînânî'nin "Muhtâratu'n-nevâzil" Eserinin Edisyon Kitiği*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2010.
- Haddâd, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd. *el-Cevheretü'n-neyyire 'alâ Muhtasari'l-Kudûrî*. 1-2 Cilt. el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322.
- Hakim, Muhammad Akram. *Cemâleddin el-Konevî'nin (V. 770/1369) el-Gunye fi'l-Fetâvâ Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Nesemâtü'l-eshâr 'alâ İfâdati'l-envâr*. Pakistan: İdâratü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1997.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebâr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 1-10 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik (Minhatü'l-hâlik ile birlikte)*. 1-8 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. 1-10 Cilt. Dârü'l-Fikr, ts.
- Kâdîhân, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî. *el-Fetâva'l-Hâniyye (el-Fetâva'l-Hindiyye ile birlikte)*. 1-6 Cilt. Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310.
- Kallek, Cengiz. "Telcie". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/397-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 1-7 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kaya, Eyyüp Said. *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2001.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleymân el-Hanefî el-Kefevî. *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. thk. Saffet Köse vd. 1-4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017.

- Köse, Saffet. "Hiyel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/170-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukuku Açısından Kanuna Karşı Hile ve Hile-i Şer'îyye*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî. *Muhtasarü'l-Kudûrî*. thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyzâ. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 1-5 Cilt. Cîze: Hicr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 2. Basım, 1993.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Talâl Yûsuf. 1-4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Mahmud Ebû Dakîka. 1-4 Cilt. Matbaatü'l-Halebî, 1937.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 1-4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*. 1-2 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî. *Kitâbü'l-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- Şelebî, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed eş-Şelebî. *Hâşiyetü'ş-Şelebî alâ Tebyîni'l-hakâik*. 1-6 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. 1-12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şürünbülâlî, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürünbülâlî el-Vefâi el-Mısrî. *Gunyetü zevi'l-ahkâm fî buğyeti'd-Düreri'l-ahkâm*. 1-2 Cilt. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphane, ts.
- Tuyçibaev, Abdumalik. *Ahmed b. Musa el-Keşşî'nin Mecmu'u'l-hevâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâki'ât Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Uğur, Seyit Mehmet. "Hanefî Mezhebinde Müftâ Bih Görüşün Belirlenmesinde Meşâyih'in Rolü". 6.

Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi-Bildiriler Kitabı III. 99-112. İstanbul: İlem, 2017.

Uğur, Seyit Mehmet. *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîî ez-Zeylaî. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik (Hâşiyetü'ş-Şelebî ile birlikte)*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.

el-Fetâva'l-Hindiyye. 1-6 Cilt. Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310.

Beginning of ‘Iddah (The Waiting Period After Divorce) in Case of Hiding Divorce According to Hanafi Sect: Process of Returning of the Mashâyikh’s Fatwa to “Mufta Bih”

Dr. Mustafa ATEŞ

Extended Summary

According to Islamic law, talâq is defined as the termination of the marriage with the husband’s unilateral declaration and specific words. Accordingly, it is valid for the husband to divorce his wife without informing, it is not necessary for the wife to be aware of the divorce for the talâq to take place. ‘Iddah, one of the results of talâq, means the time that the woman has to wait in case the marriage ends. ‘Iddah begins after talâq in case of divorce and after death in case of death. However, the fact that talâq is suitable for concealment, as it occurs with a unilateral declaration of will, allows some savings that are normally prohibited. One of the issues discussed in this context is the issue of marriage with the fifth woman and the sister of the divorced woman. According to Islamic law, it is not possible for a person to marry his fifth wife or his wife’s sister. Again, in relation to this, a man who has four wives and divorces one of them and wants to marry another woman, or who wants to marry the sister of his divorced wife, must wait for the ‘iddah of his divorced wife before getting married. A person who has four wives and claims that he has divorced one of them before and that the period of iddah has expired can marry another woman or the sister of his wife, whom he claims to have divorced, without waiting for the ‘iddah period. Because he states that he divorced his wife before the ‘iddah period. Therefore, in this case, his wife’s ‘iddah period also expires. Again, if it is accepted that the ‘iddah starts from the talâq in case the talâq is hidden, a person who has four wives can divorce one of them and marry another woman when his ‘iddah expires, although he does not tell which one he has divorced. As a matter of fact, after Sultan Abdülhamid II’s death, the inheritance case, in which each of his nine remaining wives claimed marriage, has been interpreted in this way by some legal historians. One of the issues related to the concealment of talâq is the possibility of collusion. The possibility of collusion, which comes to the fore when a person who is sick with death says that he has divorced his wife before and that the period of ‘iddah has been completed, has caused a disagreement within the madhhab about when the ‘iddah will start in the aforementioned issue. A husband who agrees with his wife to achieve a certain purpose may say that he divorced his wife, for example, five years ago. Considering this example, if it is accepted that ‘iddah started after talâq, there may be some purposes that the husband and wife may want to achieve illegally by colluding. For this reason, the mashâyikh gave a fatwa that ‘iddah would start from the moment of acknowledgement, even if the woman approved the acknowledgement in such

cases, due to the possibility of collusion and to prohibit concealing the talāq. This fatwa became a rule in the madhhab. It is understood that the fatwa stating that if the talāq is hidden, the ʿiddah will start from the time of acknowledgement, has become a rule in the madhhab at the latest as of the sixth Hijri century. Since this century, no different views or objections have been encountered on the subject. It is seen that especially Marghīnānī, Ḳādī Khān, and Burhān al-Dīn al-Bukhārī were influential in the adoption of the fatwa as a rule in the sect. On the other hand, the statement made by al-Sughdī about the zāhir al-riwāya view was considered important in that it showed that the aforementioned fatwa was not contrary to the zāhir al-riwāya, and it was mentioned on this occasion in many places. According to al-Sughdī, the view in al-Mabsut that ʿiddah will start from the time of talāq is attributed to the fact that the husband and wife live separately from the date of talāq. The separation of husband and wife indicates divorce, and the possibility of collusion disappears. However, suppose the husband and wife continued to live together. In that case, it is understood that both of them lied, and the aforementioned acknowledgement and the woman's approval are not taken into account. In the research, it was seen that this fatwa, which was transmitted in relation to the mashāyikh, was first attributed to Abu Bakr al-Iskāf al-Balkhī within the framework of accessible sources. The fact that the aforementioned fatwa was mentioned in relation to the "Mashāyikh al-Balkh" in the following periods indicates that Abu Bakr al-Iskāf had a significant influence on the adoption of the fatwa. However, it is of course possible that the jurists of other regions brought up the same fatwa at different times. On the other hand, considering that Abu Bakr al-Iskāf lived in the fourth Hijri century, it can be said that the fatwa became a rule at least two centuries later.

Keywords: Islamic Law, Mashāyikh, Fatwa, Divorce, ʿIddah.

Mısırlı Kâfîlerin Mücevved Tilâvetlerinin Metro-Ritmik Karakteri

The Metro-Rhythmic Character of Mujawwad Recitations of the Egyptian Reciters

Dr. Muhammed Recai ÇİFTÇİ

Diyamet İşleri Başkanlığı

Dr., Presidency of Religious Affairs, Ankara, Turkey.

muhammedrecai@gmail.com

 0000-0003-0915-982X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

23 Mayıs / May 2021

28 Ağustos / August 2021

23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Çiftçi, Muhammed Recai. "Mısırlı Kâfîlerin Mücevved Tilâvetlerinin Metro-Ritmik Karakteri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 112-132.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.941226>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Mısırlı Kârîlerin Mücevved Tilâvetlerinin Metro-Ritmik Karakteri

Öz ► Mısır, İslam dünyasında Kur'an tilâveti için dikkate değer ve seçkin bir merkez konumunda bulunmaktadır. Bu coğrafyada yetişen kudretli okuyucuların bütün dünyada şöhret kazandığı görülmektedir. Abdüssamed, Husarî, Minşâvî, Muhammed Rif'at, Mustafa İsmâil ve Şa'sâî gibi isimlerin de arasında bulunduğu kârîlerin tilâvetleri, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında daha çok radyo ve kaset gibi teknolojilerle dünya müslümanlarına ulaşma imkanı bulmuştur. Mısırlı okuyucuların okuyuşları, hız karakteri, melodik yapı ve sunum gibi ön plana çıkan bazı dinamiklere bağlı olarak iki kategoride şekillenmektedir. Murattal ve mücevved olarak isimlendirilen bu okuyuşların sunum ve melodik yapı gibi özellikleri batıdaki çeşitli araştırmalarda analiz edilmiş olsa da, zamansal ve metro-ritmik özelliklerinin inceleme konusu yapılmadığı anlaşılmaktadır. Mücevved okuyuşların analiz edileceği bu araştırmanın amacı, öncelikle Mısır'da iki kategoride şekillenen okuyuşlar arasında etraflı bir karşılaştırma yapılmasına imkan tanıyacak ön adımları atmak, daha sonra da bu okuyuşlarla ülkemizdeki okuyuşların benzeşen ve ayrışan yönlerinin ortaya konulmasına imkan tanımaktır. Bu araştırmada Abdüssamed, Husarî, Minşâvî, Muhammed Rif'at, Mustafa İsmâil ve Şa'sâî'nin Fâtiha sûresi okuyuşları analiz edilmiştir. Elde edilen veriler değerlendirildiğinde okuyuşların büyük oranda benzeştiği ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Din Musikisi, Mısır, Kur'an, Mücevved, Seyir, Metro-Ritmik.

The Metro-Rhythmic Character of Mujawwad Recitations of the Egyptian Reciters

Abstract ► It is a remarkable and distinguished center for Qur'an recitation in the Islamic world of Egypt. It is seen that powerful reciters who grew up in this geography gained fame all over the world. Especially in the second half of the 20th century, the recitings of the reciters, including names such as Abdüssamed, Husari, Minşâvî, Muhammed Rif'at, Mustafa İsmâil and Şa'sâî, had the opportunity to reach Muslims of the world with technologies such as radio and cassettes. The recitings of the Egyptian reciters is shaped in two categories, depending on some dynamics that come to the fore, such as the tempo, melodic structure and presentation. Although the features such as presentation and melodic structure of these recitings, which are named as *morattal* and *mujawwad*, had been analyzed in various studies in the west, it is understood that their temporal and metro-rhythmic properties were not subject to examination. The purpose of this study, in which mujawwad recitings will be analyzed, is to first take the preliminary steps that will allow a comprehensive comparison between the recitings shaped in two categories in Egypt, and then to reveal the similar and divergent features of the recitings in our country with these recitings. In this research, the recitings of Abdüssamed, Husari, Minşâvî, Muhammed Rif'at, Mustafa İsmâil and Şa'sâî *Surah al-Fatiha* were analyzed. When the data obtained were evaluated, it was revealed that the readings were mostly similar.

Keywords: Turkish Religious Music, Egypt, Qur'an, Mujawwad, Tempo, Metro-Rhythmic.

Giriş

Mısır, özellikle 20. yüzyılın son yarısıyla birlikte Kur'an tilâveti konusunda bütün müslümanlar için büyük öneme sahip bir ülke haline gelmiştir. Bu coğrafyada yetişen kârîlerin kendine has tarzları ile gerçekleştirmiş oldukları Kur'an tilâvetleri önceleri radyo yayınları ile kitlelere ulaşmakta iken, sonraları ise her dinleyicinin münferit bir yayıncı olmasına imkan sağlayan kaset teknolojisi ile kalıcı bir ulaşılabilirlik kazanmıştır. 21. yüzyılın başlarına gelindiğinde, dijitalleşen

dünyanın insanlığa sunduğu imkanlara paralel olarak dünyanın herhangi bir yerindeki Kur'an okuyuşuna müslümanların anlık ulaşma imkanına sahip olduğu görülmektedir.

Bir devlet politikası olarak da tanıtılıp yaygınlaştırılmasına önem verildiği anlaşılan Mısırlı okuyucuların kendine has Kur'an tilâvet modellerinin, okuyucuların İslam ülkelerine yaptıkları seyahatlerle de şöhret kazandığı anlaşılmaktadır.

Mısır'da murattel ve mücevved olmak üzere iki tür okuyuş modelinin geçerli ve uygulanabilir olduğu görülmektedir. Namaz ibadetinde ve pedagojik yönüyle Kur'an'ın eğitim süreçlerinde yer bulan murattel okuyuş, melodik açıdan sadeliği, tempo düzeyi itibarıyla de hızlı karakteri ile ön plana çıkmaktadır.

Mücevved okuyuş biçiminin en belirgin tarafı ise hız özelliklerinin oldukça ağır bir karakter taşıması ile zengin ve ağırlıklı bir müziksel icra alanına yer açmasıdır. Bunun yanında hem cümlelerin hem de duraklamaların daha uzun tutulması göze çarpar. Melizmatik melodilere yer verilir. Buna karşılık metinsel netliğin zayıflayabildiği görülür. Öğrenim süreçlerinde kullanıma uygun değildir. Seyirdeki yavaşlık, sesi karmaşıklaştıran slayt ve trill gibi çeşitli ses süslemelerine imkan tanır.¹ Müzik/makam bilgisinin yanında etkili doğaçlama becerilerini gerektiren bir stil olarak göze çarpar. Tekrarlamaların büyük yer bulduğu bu okuyuş modelinde dinleyicilerden de geri dönüşler görülür. Okuyucu ile dinleyiciler arasındaki sıcak iletişim ve etkileşim bu modelde ön plana çıkmaktadır.

Mısır'ın Kur'an tilâvet kültüründeki canlılık, mücevved okuyuş modeli üzerinden okunabilmektedir. Kâriilerin okuyuşları, dinleyiciler tarafından ellerinde tuttıkları bir kayıt cihazı ile kaydedilmekte², dinleyicilerin tilâvetten etkilendiklerini gösteren bariz jestleri rahatlıkla gözlemlenebilmektedir.³ Bu ortamda, dinleyicilerin okuyucuya seslenerek çeşitli isteklerde buldukları anlaşılmaktadır.

“Bir daha, ki ezberleyelim!', 'Daha yüksek perdeden!', 'Ey Nil'in bülbülü', 'Bize Şûri ver!', 'Harika okudun', 'Allahu Ekber', 'Saba (makamı)! Peygamber hakkı için, sabâ bekliyoruz!' gibi ifadelerle dinleyiciler beklentilerini ifade ederler. Okuyucu başka hafızlara müzikal göndermeler yaptığında bilgili dinleyiciler kendisine gönderme yapılan hafızın adını büyük bir hazla bağırarak, 'Bizi otuz yıl öncesine götürdü!' gibi yorumlarda bulunur. Dinleyicilerin sevdiği ya da istediği belli makamlarda kalmak ya da başka makamlara geçmek gibi konularda hafızların, dinleyicilerin yol göstericiliğine güvendikleri anlaşılmaktadır. Dinleyicilere yanıt veren, onları yol gösterici ve esin

¹ Kristina Nelson, *The Art of Reciting the Qur'an* (Cairo: American University in Cairo Press, 2001), 132; Lois Ibsen al-Faruqi, “The Cantillation of the Qur'an”, *Asian Music* 19/1 (1987), 9-10; Michael Anthony Sells, *Approaching the Qur'an: The Early Revelations* (Ashland, Or: White Cloud Press, 2007), 163.

² Nelson, *The Art of Reciting the Qur'an*, xxvii.

³ Ali Jihad Racy, *Arap Dünyasında Müzik: Tarab Kültürü ve Sanatı*, çev. Serdar Aygün (İstanbul: Ayrıntı, 2007), 145.

kaynağı olarak kabul eden hafızların müzikal aktarımlarının daha etkileyici olduğu ifade edilmektedir.”⁴

Müslüman toplumlardaki tilavet kültüründe görülen bu canlılıkta, İslam’ın Kur’an’ı güzel okumayı teşvik etmesinin çok önemli bir rolünün olduğu düşünülebilir. “Kur’an’ı seslerinizle süsleyiniz”, “Allah, hiçbir şeyi, bir peygamberin Kur’an’ı açıktan, güzel sesiyle okumasını dinlediği kadar dinlemedi”, “Kur’an’la teğanni etmeyen bizden değildir” şeklinde rivayet edilen ve ülkemizde Kur’an ve müzik ilişkisinden bahseden çeşitli çalışmalarda⁵ da ortaya konulan hadislerden⁶ okuyuşta müzikselliğin -en basit şekliyle dahi olsa- bulunmasının teşvik edildiği anlaşılmaktadır. Hadislerle ifade edilmiş olan bu teşvik çerçevesinde de Müslümanların bugün Kur’an’ı makamsal olarak en iyi ve etkili şekilde okumaya gayret ettiği söylenebilir.

Kur’an okurken güzel sesle okumanın önemi hadislerle ortaya konulmakla birlikte, Kur’an’ın sadece bir müziksel icra metni olmadığı⁷ da bütün Müslümanların üzerinde ittifak ettikleri bir konudur. Kur’an tilaveti ile müzikselliğin buluşmasının dinî duygu ve duyarlılığı diri tutan bir yönü olduğu, yaygın bir kanaat olarak karşımıza çıkmaktadır. Tilavet ile müzikselliği bir araya getirme noktasında, okuyucuların ilahî metindeki ahenk ve estetiği daha iyi ortaya koymaya gayret ettikleri de düşünülebilir.

Bu çalışmanın, ülkemizdeki bazı araştırmacılarca ortaya konulan Kur’an’ın fonetik i’cazı konusuna da bir yönüyle temas edebileceği ifade edilmelidir. Söz konusu araştırmalarda Kur’an’ın metin yapısının ve bu yapıyı oluşturan bir takım iç dinamiklerin Kur’an’a özgü bir müzikalite oluşturduklarından bahsedilmektedir.⁸ Kur’an harflerinin yapısal ve niteliksel olarak zengin ve renkli bir fonetiğe sahip olduğu, aynı vokallerin (harekelerin) art arda sıralanmasıyla bir ses uyumunun meydana geldiği, belirli sûrelerde bazı harflerin sıklıkla tekrarlanarak bir ritim oluşturulduğu gibi bir takım yargılar bu araştırmalarda yer almaktadır.

Kur’an ve müzik ilişkisine dair dünya literatürü incelendiğinde çok büyük oranda batılı araştırmacıların kısmen ele almaya çalıştığı ve genel olarak Arap ülkelerinde yetişen kâriflerin tilâvetlerini konu edinen araştırmaların, daha çok Kur’an tilâvetlerinin müziksel ve sosyo-kültürel

⁴ Nelson, *The Art of Reciting the Qur’an*, 165; Kristina Nelson, “Reciter and Listener: Some Factors Shaping the Mujawwad Style of Qur’anic Reciting”, *Ethnomusicology* 26/1 (1982), 43.

⁵ Necdet Çağıl, *Kur’an Belagati ve Fonetik Yönünden Kıraatler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002); Muhammet Yılmaz, “Muhammed Ebû Zehre’ye Göre Kur’an’ın Teğanni ile Okunuşu”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020), 93-111; Abdülmecit Okçu, “Kur’an Tilavetinde Ezgi”, *Dinî Araştırmalar* 10/28 (2007), 213-247.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhîh*, nşr. Mustafa Dib el-Buga (b.y.: Daru İbn Kesir, 1407/1987), “Fezailü'l-Kur’an”, 19, “Tevhîd”, 32, 44, 52.

⁷ Turan Koç, *İslam Estetiği* (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), 174.

⁸ Alican Dağdeviren, “Kur’an’ın Fonetik i’cazı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2009), 71-78.

yönüyle ilgilendikleri görülebilir.⁹ Ancak okuyuşta farklı stillere imkan tanıyan başat dinamik olarak gördüğümüz zamansal ve metrik karaktere dair literatürde herhangi bir araştırmaya rastlanmamaktadır.

Bu araştırmada Mısırlı okuyucuların Kur'an tilâvetlerinde kullandıkları mücevved adlı okuyuş modelinin zamansal ve metrik karakteri ele alınmaktadır.

1. Araştırmanın Amaç ve Metodolojisi

Kur'an'ın metro-ritmik özelliklerini analiz ettiğimiz, birbirinin devamı niteliğinde bir dizi olarak yayınlamayı sürdürdüğümüz bu gibi araştırmaların amacı, *tavır* kavramının “*efrâdını câmî ağyârını mânî*” bir tanımına imkan sağlayacak adımları atmaktır. Bu kavramın müzik ve kıraat gibi birbiri ile yakın ilişkisi bulunan disiplinlerde melodik yapı ve fonetik gibi okuyuş unsurlarına atıfta bulunularak kullanıldığı görülmektedir. Bununla birlikte bu unsurların *tavır* kavramını karşılamakta yetersiz kalabileceği düşünülmektedir. Bu noktada hem ülkemizdeki hem de diğer tilâvet merkezlerindeki okuyuşların analiz edilmesi, ortaya çıkan sonuçların karşılaştırılması, böylelikle okuyuştaki metro-ritmik özelliklerin tilâvet kültürleri arasında ayırt edicilik özelliklerine sahip olup olmadığının ortaya konulması önem taşımaktadır.

Bu araştırmaların tamamı hacimli bir karaktere sahip olmasından dolayı bir dizi olarak hazırlanmaktadır. Mücevved ile murattel okuyuşların yanında, ülkemizdeki Kur'an okuyuş biçimleri olan tahkik, tedvir ve hadr ayrı birer çalışmanın konusu olarak belirlenmiştir.

1.1. Problem Durumu

Mısır, Kur'an tilâvetinde dünya maüslümanlarının büyük bir beğeni ile takip ettiği

⁹ Lauren Osborne, “Textual and Paratextual Meaning in the Recited Qur'an: Analysis of a Performance of Surat al-Furqan by Sheikh Mishary bin Rashid al-Afasy”, *Qur'anic Studies Today*, ed. Angelika Neuwirth and Michael Sells (New York: Routledge, 2016), 228-246; Kristina Nelson, *The Art of Reciting the Qur'an* (Cairo: American University in Cairo Press, 2001); Michael Frishkopf, “Mediated Qur'anic Recitation and the Contestation of Islam in Contemporary Egypt”, *Music and the Play of Power in the Middle East, North Africa and Central Asia*, ed. Laudan Nooshin (Farnham, Surrey: Ashgate, 2009); William A Graham - Navid Kermani, “Recitation and Aesthetic Reception”, *The Cambridge Companion to the Qur'ân*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Józef M. Pacholczyk, *Regulative principles in the Koran chant of Shaikh 'Abdu'l-Basit 'Abdu's Samad* (Los Angeles: University of California, 1970). Bu çalışmaların birkaç basit hatayı içerdikleri de ifade edilmelidir. Munfasıl ve muttasıl medlerin birbirine karıştırılması, ayetlerdeki CV kalıbındaki hecelerin CVV, CVV kalıbındaki hecelerin CV olarak belirtilmesi ve ayetlerdeki bazı kelimelerin yanlış yazılması en bariz hatalara örnek verilebilir.

okuyucuların yetiştirdiği önemli bir merkezdir. Abdüssamed¹⁰, Husarî¹¹, Minşâvî¹², Muhammed Rif'at¹³, Mustafa İsmâil¹⁴ ve Şa'şâî¹⁵ bu okuyuculardan bazıları olarak zikredilebilir. Okuyuşlarında murattel ve mücevved olmak üzere iki tür seyir kullanan bu okuyucuların esas şöhret kazandıkları seyir biçimi olan mücevved okuyuş çerçevesinde, tilâvetleri metro-ritmik açıdan ele alan bir araştırma bulunmamaktadır.

1.2. Problem Cümlesi

Mısırlı kârîlerin mücevved seyirinde gerçekleştirdikleri okuyuşların zamansal özellikleri nelerdir?

1.3. Hipotez

Mısırlı kârîlerin mücevved seyirindeki okuyuşları karşılaştırmalı olarak analiz edildiğinde zamansal ve metrik özelliklerinin benzeştiği görülür.

1.4. Alt Problem Soruları

1.4.1. Abdüssamed'in okuyuşunun¹⁶ CV birim süre ortalaması ve uzun hece-kısa hece oranı nedir?

1.4.2. Husarî'nin okuyuşunun¹⁷ CV birim süre ortalaması ve uzun hece-kısa hece oranı nedir?

1.4.3. Minşâvî'nin okuyuşunun¹⁸ CV birim süre ortalaması ve uzun hece-kısa hece oranı nedir?

1.4.4. Muhammed Rif'at'in okuyuşunun¹⁹ CV birim süre ortalaması ve uzun hece-kısa hece

¹⁰ Ahmet Özel, "Abdülbâsit Muhammed Abdüssamed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/300.

¹¹ Muhammed Mahmud Halil El-Husari, "Mahmûd Halil Husarî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/412-413.

¹² Saîd Murâd, "Muhammed Sıddîk Minşâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/117.

¹³ Saîd Murâd, "Muhammed Rif'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/566-567.

¹⁴ Saîd Murâd, "Mustafa İsmâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/303-304.

¹⁵ Saîd Murâd, "Şa'şâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/367.

¹⁶ Huzur veren Sesler, "Fatiha Suresi - Abdulbasit Abdussamed", *Youtube* (9 Kasım 2019), 0:0:0-0:2:28

¹⁷ Reul McG, "al-Fatiha Tajwid Hussary, Mujawwad rendition", *Youtube* (18 Aralık 2016), 0:0:0-0:1:34

¹⁸ <https://ia800308.us.archive.org/17/items/minshavi/Infitar6-19-tarik1-17-fecr1-30-fatiha-bakara1-5285-286-mescidiEmevi.mp3>

¹⁹ Kur'an Medresesi مدرسة القرآن, "Fatiha Suresi Şeyh Muhammed Rifat", *Youtube* (27 Haziran 2017), 0:0:0-0:3:19

oranı nedir?

1.4.5. Mustafa İsmâil'in okuyuşunun²⁰ CV birim süre ortalaması ve uzun hece-kısa hece oranı nedir?

1.4.6. Şa'sâî'nin okuyuşunun²¹ CV birim süre ortalaması ve uzun hece-kısa hece oranı nedir?

1.5. Yöntem

Bu araştırma betimsel bir karakterdedir. Örnekleme teşkil eden Fâtiha sûresinin okunuşlarındaki CV birim süre ortalaması ve uzun hece-kısa hece oranı, Praat fonetik analiz yazılımı²² ile incelenerek belirlenmiştir. Elde edilen sayısal değerler tablo ve grafiklere işlenmiş, bu değerlerin karşılaştırmalı olarak ele alınmasıyla hipotezin test edilmesi sağlanmış ve bütüncül bir yargıya ulaşmaya çalışılmıştır.

1.6. Sınırlamalar

Elde edilen veriler ve bunlara bağlı olarak yapılan yorumlar, ulaşılabilen kaynaklar çerçevesindedir. Abdüssamed, Husarî, Minşâvî, Muhammed Rif'at, Mustafa İsmâil ve Şa'sâî'nin mücevved seyrindeki Fâtiha sûresi okuyuşları bu çalışmada analiz edilmiştir.

Euzu-besmele şeklinde kavramlaşarak Kur'an okuyuşlarının başında okunagelen iki cümle kalıbı incelemenden istisna edilmiştir. Zira bu kalıplaşma ve kavramlaşma, onun müzikal ve çoğu zaman metro-ritmik olarak tilâvetin genelinden ayrışmasına neden olmaktadır. Araştırmanın geçerli sonuçlara ulaşması düşüncesiyle bu istisna gerekli görülmüştür.²³

Farklı verilerin ortaya çıkmasıyla daha farklı sonuçlara ulaşılması, her bilimsel araştırma için olduğu gibi bu araştırma için de imkan dahilindedir.

1.7. Varsayımlar

- Abdüssamed, Husarî, Minşâvî, Muhammed Rif'at, Mustafa İsmâil ve Şa'sâî'nin Mısır'ın şöhretli okuyucularından olup Mısır tilâvet geleneğini temsil ettiği, Kur'an kıraat ve tilâveti konusunda alanı temsil kabiliyetine sahip olduğu, tilâvet için gerekli olan asgari müzik teori ve pratik bilgisine, yeterli teknik donanım ve doğaçlama kabiliyetine sahip olduğu,
- web ortamlarından elde edilen görüntüsüz ses kayıtlarının okuyucuların kendilerine ait

²⁰ https://ia803102.us.archive.org/4/items/mustafa_mushaf_mucevved/1-Fatiha-Bakara1-28.mp3

²¹ <https://www.caferilik.com/abd-ul-fettah-sasai-kadir-suresi-beyyine-suresi-zilzal-suresi-adiyat-suresi-karia-suresi-tekasur-suresi-asr-suresi-humeze-suresi-fil-suresi-kureys-suresi-maun-suresi-kevser-suresi-kafirun/>

²² Praat: *Doing Phonetics by Computer* Version 6.1.32 (Yazılım, Hollanda: Paul Boersma - David Weenink, 1992).

²³ Bu istisnanın, besmelenin Fâtiha sûresinin bir ayeti olup olmadığı tartışması ile bir ilgisi bulunmamaktadır.

olduğu,

- araştırmada kullanılan Praat fonetik analiz yazılımının doğru ve güvenilir veriler sunduğu varsayılmaktadır.

1.8. Evren ve Örneklem

Araştırmamızın evren dairesini Mısır Kur'an tilâvet geleneği oluşturmaktadır. Örneklem kümesinde ise Abdüssamed, Husarî, Minşâvî, Muhammed Rif'at, Mustafa İsmâil ve Şa'shâî'nin mücevved seyrinde tilâvet ettikleri Fâtiha sûresi yer almaktadır.

1.9. Veri Toplama ve İşleme Teknikleri

Bu araştırmada örnekleme teşkil eden okuyucular 1882-1988 yılları arasında yaşamış olup, çağdaş olarak kategorize edilebilir. Okuyuş örneği tarama süreci, audio/video barındırma siteleri ve arama motoru olarak isimlendirilen web ortamlarında “mücevved, mujawwad, Fatiha (yabancı kaynaklara ulaşımı kolaylaştırmak ve genel yazım uygulamasına istinaden şapkalı a harfi kullanmadan)” gibi anahtar kelimeler ile okuyucu isimlerinin çeşitli kombinasyonları kullanılarak gerçekleştirilmiştir.

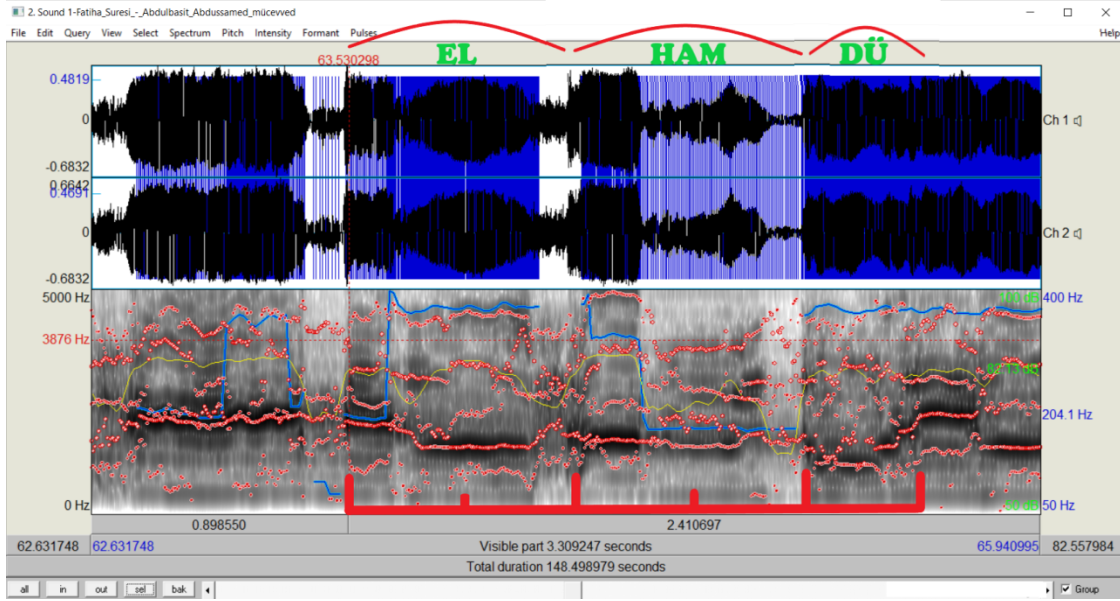
Araştırmamızda ele alacağımız Fâtiha sûresinin (bkz. Şekil 2) okunuşunun çözümlemesi için Praat yazılımı kullanılmıştır. Okuyuşlardaki medd-i tabî (aslî med) haricindeki med, idgam ve ihfâ uygulamaları ile cümle aralarındaki susma süreleri dışarıda tutularak okuyuşun CV kalıbındaki birim hece süre ortalaması tespit edilmiştir. Diğer bir ifade ile bu hesaplama CV kalıbındaki kısa hece ile onun 2 katı değerinde olduğu daha önceki araştırmalarımızda²⁴ tespit edilen CVV (medd-i tabî uygulaması) ve CVC kalıbındaki uzun hece dahil edilmiştir.

Şekil 1'e bakıldığında Praat yazılımının tilâvetler için ses dalgası, frekans, yoğunluk, formant ve pulsasyon düzeyinde sunduğu detaylı analiz imkanı yüzeysel olarak görülebilmektedir. Bunun yanında okuyuştaki, bir kelimenin unsuru olan hecelerin başlangıç ve bitiş noktalarının milisaniye düzeyinde işaretlenebildiği (örneğin; “el” hecesinin başladığı zaman noktası olan ve yukarıdan aşağı inen kesik kırmızı imleç çizginin bulunduğu 63 saniye 530 milisaniye), uzun ve kısa heceler arasındaki oransal ve zamansal boyutun belirgin bir şekilde ortaya konulabildiği görülmektedir.

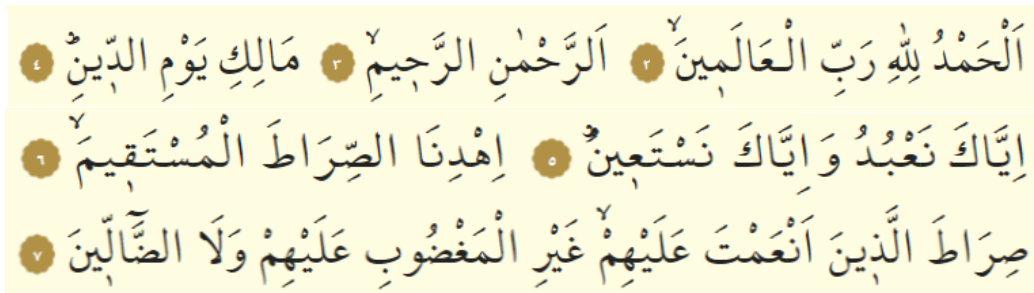
²⁴ Muhammed Recai Çiftçi, “Serbest Zamanlı Makamsal Okuyuşlar İçin Kullanılan ‘Notasyonda Zamansal Tespit Yöntemi’nin Tutarlılığı (İhlâs Sûresi - Davut Kaya Örneği)”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57 (2019), 67-84; Muhammed Recai Çiftçi, “Kur'an'ın Makamsal Okunuşunun Zaman-Metin İlerlemesi (Topçuoğlu-Kaya Örneği)”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 32/1 (2021), 84-98.

CVVC ile CVCC kalıbındaki heceler de uzun hece olmakla birlikte, bu araştırmalarda kapsam dışı bırakılmıştır. Zira bu kalıplardaki heceler, çeşitli harf kombinasyonları ile bulduklarında “fer'î medler” olarak adlandırılan ve zamansal olarak çeşitlenen özel fonetik kurallara (tecvîd) tabi olmaktadır.

Şekil 1: Praat Yazılımı “el-Hamdü” Kelime Analizi



Araştırmalarımızda kullandığımız “ortalama değer” yaklaşımı araştırmalarımız için büyük önem taşımaktadır. Kendi içinde hız yönüyle tutarlı olmayan okuyuşlarda ortalama değer yaklaşımının, sonuçların geçerliliğinin sorgulanması yol açacağı öngörülebilir. Ancak alanında yetkin okuyucuların aynı seyir türündeki okuyuşlarında görülen hız dalgalanmalarının yüksek oranda belirgin olmadığı söylenebilir. Analitik bir yaklaşımla farkedilebilen dalgalanmaların ise mücevved okuyuş türü içinde tolerans düzeyinde olduğu ifade edilebilir. Bu sebeple okuyuştaki bir cümlenin ya da bütün okuyuşun hız değerinin tespitinde “ortalama değer” uygulamasının geçerli sonuçlar ortaya koyma gücü belirgin bir hale gelmektedir.

Şekil 2: Fâtiha Sûresinin Orijinal Metni²⁵

²⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Kur'an-ı Kerim” (Erişim 7 Mayıs 2021).

Fâtiha sûrenin basit transkripsiyonu ve bu araştırma çerçevesinde ayetleri karşılayan cümle numaraları şu şekildedir.

1. cümle : El-ham**dü** lillâ**hi** Rabbi'l-â**lemîn**.
2. cümle : Er-Rahmâni'r-**Rahîm**.
3. cümle : Mâ**liki** yevmi'd-dîn.
4. cümle : İyyâ**ke** na'**büdü** ve iyyâ**ke** neste'**în**.
5. cümle : İh**dine**'s-**sırâta**'l-müstak**îm**.
6. cümle : **Sırâta**'l-**lezîne** en'amte aleyhim ğayri'l-mağdûbi aleyhim ve le'd-**dâllîn**.

Cümle numaralandırması, âyetlerin müstakil olarak numaralandırılmasına binaen yapılmış olup, kârîlerin tilâvetlerde bu cümle sistemine tam olarak riayet etmedikleri, cümleleri birbirine bağlayarak okuyabildikleri görülmektedir. Bu uygulama da âyetlerin hız düzeyinde birebir karşılaştırmasına engel olmaktadır. Araştırmamızda okuyucuların bu uygulaması göz ardı edilmiş, her âyet için müstakil olarak bir hız değeri ortaya konulmuş fakat bu değerler düzeyinde bir karşılaştırma yapılmamıştır. Okuyuşun genel hız tespiti için okuyucuların cümleleri tek tek veya birlikte okumalarının zaten bir etkisi bulunmamaktadır.

Ayetlerdeki zemini koyulaştırılmış son heceler, fer'î medleri içermesi sebebiyle analiz dışında bırakılan kısımlardır. CV kalıbındaki kısa heceler *bold* karakterle işaretlenmiştir. Bunların haricindekiler ise CVV ile CVC kalıbındaki 2 CV birimine karşılık gelen hecelerdir. 3. cümledeki "Mâliki" kelimesinin bazı okuyuşlarda "Meliki" şeklinde okunduğu görülmektedir. Bu kelimedeki CVV kalıplı ilk hecenin CV kalıbındaki halinin okuyucu tarafından tercih edildiği durumlarda, hesaplamalar bu tercih baz alınarak yapılmıştır. Buna göre okuyuştaki 101 adet olarak tespit edilen toplam CV birim adedi, ilgili ayetin ve bütün okuyuşun CV birim süre ortalama hesaplamalarında 1 birim eksiltiştir.

Tablo 1: Okuyuşun Hız Değerinin Tespiti

ABDÜSSAMED - MÜCEVVED				2. âyet (1. cümle)		
Âyet	CV bazlı birim adedi	Başlama	Bitiş	Okuma Süresi	Birim adedi toplamı	Birim Ort.
El	2	63,53		6,83	17	0,40
ham	2		65			
dü	1	65	65,37			
lil	2	65,37				
lâ	2		67,14			
hi	1	67,14	67,5			
rab	2	67,5				
bil	2					
â	2		69,97			
le	1	69,97	70,36			
mîn						

Tablo 1’de bir okuyuşta bulunan hecelerin ortalama süresinin nasıl hesaplandığı görülmektedir. Ortaya çıkan 0,40 saniye değeri bir hecenin ortalama okunma süresidir. Bu süre, söz konusu heceden bir dakika içinde kaç adet okunabileceğini gösteren CV-PM (CV per minute) değerine dönüştürülmekte ve okuyuşun hızı hesaplanabilmektedir. Bu süreç bütün okuyuş için işletilmektedir.

Tablo 2: Okuyuşlardaki Heceler Arası Oransal-Metrik İlişkinin Tespiti

ABDÜSSAMED - MÜCEVVED				Bu âyetteki (cümledeki)							
Âyet	CV bazlı birim adedi	Başlama	Bitiş	1 adet CV okuma süresi	CV toplam süresi	CV hece adedi	CV ort. süresi	CVV ve CVC okuma süresi	CVV ve CVC toplam süresi	CVV ve CVC hece adedi	CVV ve CVC ort. süresi
El	2	63,53			1,12	3	0,37				
ham	2		65					1,47	5,71	7	0,82
dü	1	65		0,37							
lil	2	65,37									
lâ	2		67,14					1,77			
hi	1	67,14		0,36							
rab	2	67,5									
bil	2							2,47			
â	2		69,97								
le	1	69,97	70,36	0,39							
mîn											

Bütün değerlerin saniye cinsinden işlendiği Tablo 2’de bir okuyuşta bulunan uzun ve kısa hecelerin sürelerinin ayrı ayrı hesaplanma süreci işlenmektedir. Bu okuyuştaki kısa hecelerin ortalamasının 0,37 saniye, uzun hecelerin ortalamasının ise 0,82 saniye olduğu anlaşılmaktadır. Bu iki değer birbirine oranlandığında ise $(0,82/0,37=2,2)$ bu okuyuştaki uzun ve kısa hecelerin birbiri ile olan metrik ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Bu süreç de bütün okuyuş için işletilmektedir.

Bu tablodaki birim adedi ile hece adedi ifadeleri birbirine karıştırılmamalıdır. Hece adedi “rab” hecesi örneği için 1 iken, birim adedi CV bazlı olduğundan bu hece için 2’dir. Bir diğer ifadeyle “CV bazlı” derken bir hecenin kaç adet kısa heceye karşılık geldiği kastedilmektedir.

Araştırmamızın bütününde kullanılan kavramlardan hız-tempo-seyir-biçim-stil ile, tilâvet-okuyuş ile, kârî-okuyucu-hafız ile, yavaşlama-ağırlaşma ile aynı anlam dairesinde kullanılabilmektedir.

2. Bulgular ve Yorumlar

2.1. Zamansal Özellikler

2.1.1. Abdüssamed

Tablo 3: Abdüssamed Mücevvad Fâtiha Okuyuşu Zamansal Özellikleri

ABDÜSSAMED MÜCEVVED FÂTİHÂ	CV Birim Adedi	Okuma Süresi (sn.)	CV Birimi Süre Ort. (sn.)
1. cümle	17	6,83	0,40
2. cümle	9	3,65	0,41
3. cümle	7	2,9	0,41
4. cümle	18	6,48	0,36
5. cümle	13	4,15	0,32
6. cümle	36	14,66	0,41
Tamamı	100	38,67	0,39

Mücevvad seyrinin kullanıldığı bu okuyuşta -her ne kadar tabloda yuvarlamadan kaynaklanan benzerlik görülsede milisaniye düzeyinde- ikinci ve üçüncü cümleye geçişin nisbeten ağırlaşarak gerçekleştiği görülmektedir. Son cümleye kadar kademe kademe hız kazanan okuyuşun altıncı cümlesinde kayda değer bir ağırlaşma yaşandığı söylenebilir.

2.1.2. Husarî

Tablo 4: Husarî Mücevvad Fâtiha Okuyuşu Zamansal Özellikleri

HUSARÎ MÜCEVVED FÂTİHÂ	CV Birim Adedi	Okuma Süresi (sn.)	CV Birimi Süre Ort. (sn.)
1. cümle	17	5,19	0,31
2. cümle	9	3,4	0,38
3. cümle	8	3,14	0,39
4. cümle	18	6,74	0,37
5. cümle	13	4,49	0,35
6. cümle	36	13,55	0,38
Tamamı	101	36,51	0,36

Mücevvad okuyuşunda ikinci ve üçüncü cümleye geçişini ağırlaşarak gerçekleştiren Husarî, dördüncü ve beşinci cümlelere geçerken kademe kademe hızlanmaktadır. Son cümlede ise görece bir ağırlaşma görülmektedir.

2.1.3. Minşavî

Tablo 5: Minşavî Mücevvad Fâtiha Okuyuşu Zamansal Özellikleri

MİNŞAVÎ MÜCEVVED FÂTİHÂ	CV Birim Adedi	Okuma Süresi (sn.)	CV Birimi Süre Ort. (sn.)
1. cümle	17	6,78	0,40
2. cümle	9	3,7	0,41
3. cümle	7	3,04	0,43
4. cümle	18	6,39	0,35
5. cümle	13	3,32	0,26
6. cümle	36	13,95	0,39
Tamamı	100	37,18	0,37

Mucevvved seyrindeki okuyuşunda Mişâvî'nin ikinci ve üçüncü cümlelere geçerken görece ağırlaştığı anlaşılmaktadır. Dördüncü cümle geçişinde bariz bir hızlanma görülen okuyuşta beşinci cümle geçişinin de belirgin bir hız kazandığı söylenebilir. Son cümleye geçişte ise okuyuşun görece sert bir ağırlaşma kaydettiği anlaşılmaktadır.

2.1.4. Muhammed Rif'at

Tablo 6: Muhammed Rif'at Mücevvved Fâtiha Okuyuşu Zamansal Özellikleri

M. RİF'AT MÜCEVVVED FÂTİHÂ	CV Birim Adedi	Okuma Süresi (sn.)	CV Birimi Süre Ort. (sn.)
1. cümle	17	6,44	0,38
2. cümle	9	3,54	0,39
3. cümle	7	3,04	0,43
4. cümle	18	8,25	0,46
5. cümle	13	5,5	0,42
6. cümle	36	16,56	0,46
Tamamı	100	43,33	0,43

Muhammed Rif'at dördüncü cümleye kadar diğer okuyucularla aynı ağırlaşma refleksini göstermekte iken, dördüncü cümlede ağırlaşmaya devam etmiştir. Beşinci cümleye geçişte hız kazanan okuyuş, son cümlede tekrar aynı tempoya dönmüştür.

2.1.5. Mustafa İsmâil

Tablo 7: Mustafa İsmâil Mücevvved Fâtiha Okuyuşu Zamansal Özellikleri

M. İSMÂİL MÜCEVVVED FÂTİHÂ	CV Birim Adedi	Okuma Süresi (sn.)	CV Birimi Süre Ort. (sn.)
1. cümle	17	3,59	0,21
2. cümle	9	2,95	0,33
3. cümle	8	3,27	0,41
4. cümle	18	6,18	0,34
5. cümle	13	4,28	0,33
6. cümle	36	12,62	0,35
Tamamı	101	32,89	0,33

Okuyucunun mücevvved seyrini kullandığı okuyuşundaki cümlelerin CV birim süre ortalamalarını içeren tablo analiz edildiğinde, ilk cümlelerin okuyuşun geneline oranla çok hızlı okunduğu görülmektedir. İkinci ve üçüncü cümleye geçerken belirgin biçimde ağırlaşan okuyuşun dördüncü ve beşinci cümlelerde hız kazandığı, son cümlede ise hafifçe ağırlaştığı söylenebilir.

2.1.6. Şa'şâî

Tablo 8: Şa'şâî Mücevvved Fâtiha Okuyuşu Zamansal Özellikleri

ŞA'ŞÂÎ MÜCEVVVED FÂTİHÂ	CV Birim Adedi	Okuma Süresi (sn.)	CV Birimi Süre Ort. (sn.)
1. cümle	17	6,27	0,37
2. cümle	9	3,13	0,35
3. cümle	8	3,25	0,41
4. cümle	18	6,92	0,38
5. cümle	13	4,84	0,37
6. cümle	36	14,39	0,40
Tamamı	101	38,8	0,38

Okuyucunun ikinci cümleye geçerken diğer okuyuculardaki refleksin aksine nisbeten hız kazandığı görülmektedir. Üçüncü cümleye geçişte ağırlaşan okuyuş, altıncı cümleye kadar görece hız kazanmış, son cümlede ise ağırlaşma kaydetmiştir.

2.2. Metrik Özellikler

2.2.1. Abdüssamed

Tablo 9: Abdüssamed Mücevvved Fâtiha Okuyuşu Metrik Özellikleri

ABDÜSSAMED MÜCEVVVED FÂTİHÂ	Uzun/Kısa hece oranı
1. cümle	2,20
2. cümle	2,15
3. cümle	2,28
4. cümle	1,92
5. cümle	1,94
6. cümle	2,15
Tamamı	2,1

Abdüssamed'in mücevvved okuyuşunda uzun hecelerin süre ortalamasının kısa hecelerin süre ortalamasına oranının çok yakın bir değerle 2 tam sayısını gösterdiği anlaşılmaktadır.

2.2.2. Husarî

Tablo 10: Husarî Mücevvved Fâtiha Okuyuşu Metrik Özellikleri

HUSARÎ MÜCEVVVED FÂTİHÂ	Uzun/Kısa hece oranı
1. cümle	2,16
2. cümle	2,18
3. cümle	2,24
4. cümle	2,15
5. cümle	2,18
6. cümle	1,99
Tamamı	2,1

Okuyucunun mücevved seyrini kullandığı okuyuşundaki uzun hecelerin süre ortalamasının kısa hecelerin süre ortalamasına oranı çok yakın bir değerle 2 tam sayısını göstermektedir.

2.2.3. Minşâvî

Tablo 11: Minşâvî Mücevved Fâtiha Okuyuşu Metrik Özellikleri

MİNŞÂVÎ MÜCEVVED FÂTİHÂ	Uzun/Kısa hece oranı
1. cümle	2,17
2. cümle	2,18
3. cümle	2,06
4. cümle	1,89
5. cümle	1,86
6. cümle	2,10
Tamamı	2,0

Minşâvî'nin mücevved okuyuşunda uzun hecelerin süre ortalamasının kısa hecelerin süre ortalamasına oranının 2 tam sayısını işaret ettiği görülmektedir.

2.2.4. Muhammed Rif'at

Tablo 12: Muhammed Rif'at Mücevved Fâtiha Okuyuşu Metrik Özellikleri

M. RİF'AT MÜCEVVED FÂTİHÂ	Uzun/Kısa hece oranı
1. cümle	2,28
2. cümle	2,28
3. cümle	2,27
4. cümle	2,34
5. cümle	2,51
6. cümle	1,91
Tamamı	2,1

Okuyucunun mücevved seyrini kullandığı okuyuşundaki uzun hecelerin süre ortalamasının kısa hecelerin süre ortalamasına oranı çok yakın bir değerle 2 tam sayısını göstermektedir.

2.2.5. Mustafa İsmâil

Tablo 13: Mustafa İsmâil Mücevved Fâtiha Okuyuşu Metrik Özellikleri

M. İSMÂİL MÜCEVVED FÂTİHÂ	Uzun/Kısa hece oranı
1. cümle	1,90
2. cümle	1,86
3. cümle	2,24
4. cümle	1,97
5. cümle	2,29
6. cümle	2,16
Tamamı	2,0

Mustafa İsmâîl'in mücevved okuyuşunda uzun hecelerın süre ortalamasının kısa hecelerın süre ortalamasına oranının 2 tam sayısını işaret ettiği görölmektedir.

2.2.6. Şa'sâî

Tablo 14: Şa'sâî Mücevved Fâtiha Okuyuşu Metrik Özellikleri

ŞA'SÂÎ MÜCEVVED FÂTİHÂ	Uzun/Kısa hece oranı
1. cümle	2,04
2. cümle	2,20
3. cümle	2,04
4. cümle	1,98
5. cümle	2,19
6. cümle	2,28
Tamamı	2,1

Okuyucunun mücevved seyrini kullandığı okuyuşundaki uzun hecelerın süre ortalamasının kısa hecelerın süre ortalamasına oranı çok yakın bir değerle 2 tam sayısını göstermektedir.

3. Karşılaştırma ve Değerlendirmeler

3.1. Zamansal Özellikler

Tablo 15: Mısırlı Hafızların Okuyuşlarının Karşılaştırmalı Zamansal Özellikleri

	Abdüssamed	Husarî	Minşavî	M. Rif'at	M. İsmâîl	Şa'sâî
Bütün okuyuşun CV süre ort. (sn.)	0,39	0,36	0,37	0,43	0,33	0,38

Mısırlı kârîlerin okuyuşlarının CV süre ortalamalarını içeren bu tablo incelendiğinde okuyuşların CV birim süre ortalamasının 0,33 – 0,43 saniye aralığında olduğu görölmektedir. Bu aralıkta Abdüssamed, Husarî, Minşavî ve Şa'sâî'nin okuyuşlarının bu iki değerin orta bölgesinde yoğunlaştığı, buna karşın Muhammed Rif'at ve Mustafa İsmâîl'in okuyuşlarının ise iki uç sınırı teşkil ettiği söylenebilir.

Tablo 16: Mısırlı kârîlerin okuyuşlarının CV-PM değerleri

MÜCEVVED OKUYUŞ TEMPO DEĞERLERİ	Toplam okuyuş süresi (sn.)	Uzunluk birimi genel ort. (sn.)	CV-PM değerı
Abdüssamed	38,62	0,39	155
Husarî	36,35	0,36	167
Minşavî	36,75	0,37	163
M. Rif'at	43,29	0,43	138
M. İsmâîl	32,83	0,33	185
Şa'sâî	38,76	0,38	156

CV-PM değerlerini içeren bu tabloya göre okuyuşlar 138 ile 185 CV-PM arasındaki bir hız skalasında dağılım göstermiştir. En uzun süreli okuyuş ile en kısa süreli okuyuş arasında da 10 saniyelik bir fark olduğu anlaşılmaktadır. Okuyuşlar arasında zamansal yönden genel olarak benzeşmenin olduğu söylenebilir.

3.2. Metrik Özellikler

Tablo 17: Mısırlı kârîlerin mücevved okuyuşlarının metrik özellikleri

METRİK	Abdüssamed	Husarî	Minşâvî	M. Rif'at	M. İsmâil	Şa'sâî
Okuyuştaki Uzun-Kısa Hece Oranı Ort.	2,1	2,1	2,0	2,1	2,0	2,1

Mücevved okuyuşlardaki uzun hecelerin kısa hecelere oranının yaklaşık olarak 2 tam sayısını çok yüksek oranda işaret ettiği bu tablodan anlaşılmaktadır.

Sonuç

Okuyuşların zamansal/tempo özellikleri çerçevesinde ulaşılabilecek olan sonuç, okuyuşların genel olarak benzeştikleri yönündedir. Metrik özelliklere bakıldığında ise zamansal özelliklere göre daha belirgin ve yüksek oranlı bir benzeşmeden bahsedilebilmektedir. Bu sonuçlar bizi, okuyuşların dayandığı metindeki metrik yönün zamansal karaktere göre daha muhkem ve daha az esnek bir özellik arzettiği sonucuna ulaştırmaktadır. Bir diğer ifadeyle bir okuyuşun metrik özellikleri, okuyuşun hız karakterine göre şekillenmemekte, bilakis hız unsurunun üzerine inşa edildiği bağımsız bir dinamik olarak belirginlik kazanmaktadır.

Bu araştırmanın “Mısırlı kârîlerin mücevved seyrindeki okuyuşları karşılaştırmalı olarak analiz edildiğinde zamansal ve metrik özelliklerinin benzeştiği görülür” şeklinde tesis edilen araştırma hipotezinin büyük oranda doğrulanabilir olduğu görülmektedir.

Bu çalışmamız ile Kur'an'ın zamansal ve metro-ritmik özelliklerinin analiz edildiği diğer çalışmalarımızda da ifade edildiği üzere, okuyuşların seyir özelliklerinde görülen hızlanma ve ağırlaşmalar, teknik analizlerle ortaya çıkabilen değerlere istinaden anlaşılabilir. Bunun temel sebebi, örneklem olarak aynı hız kategorisinde olan okuyuşların seçilmesidir. İncelediğimiz okuyuşların hızında da çok belirgin dalgalanmaların olmadığı görülebilir. Sadece; en hızlı ve en yavaş okuyuşun beraber dinlenmesi ile ayırt edilebilecek küçük düzeyli bir farklılaşmanın olduğu söylenebilir. 10 saniyelik bir farkın olduğu bu iki okuyuş, mücevved okuyuş olma açısından değerlendirilecek olursa her iki okuyuşun da ilk planda mücevved okuyuş tariflerine girebileceği görülmektedir. Her iki okuyuşun da murattal okuyuş olarak bilinen okuyuş biçimine göre daha ağır

karakterde oldukları söylenebilir. Cümleleri arasında uzun duraklamalar ile görece ağırdal müzikal ifadeler ve melizmatik melodiler görülmektedir. Şu durumda, aynı hız kategorisinde değerlendirilen okuyuşlar için algılabilir bir hız değişimi bulunmasının bu okuyuşların farklı bir kategoride değerlendirilmesini gerektirecek düzeye ulaşmamış olduğu ifade edilebilir.

Öneriler

Her ne kadar araştırmamızda âyetler arasında zamansal karşılaştırma yapılmamış olsa da, tablolara yansıyan cümle hız değerlerindeki dalgalanmaların sebepleri de ayrı bir araştırma konusu olarak karşımıza çıkma gücünü taşımaktadır. Zira metrik düzeyde çok yüksek düzeyli bir benzeşme söz konusu iken hız çerçevesinde yaşanan küçük ölçekli ayrışmalara sebep olan dinamiklerin ne olduğu ile müziksellik veya fonetik gibi etkenlerin okuyuşun zamansallığına etkisi tartışmaya değer konular olmaya adaydır.

Mısır'daki tilâvet geleneklerinde kullanılan diğer seyir biçimi olan murattel okuyuşun mücevved okuyuş biçimi ile karşılaştırması, kıraat, müzik, dilbilim gibi disiplinlere gönül veren akademisyenler için ele alınması gereken ayrı bir konu olarak karşımızda durmaktadır.

Kimi bilim insanlarınca Kur'an tilâveti konusunda mevcut estetik merkezin 21. yüzyılda Körfez ülkelerine kaymakta olduğu²⁶ ifade edilmektedir. Bu ülkelerdeki kâriflerin okuyuşlarının, Kur'an tilâvetinin inceleme alanına girdiği disiplinler için bir araştırma konusu olma ihtimali de günümüz için göz ardı edilmemelidir.

Kaynakça

Praat: *Doing Phonetics by Computer* Version 6.1.32. Yazılım. Hollanda: Paul Boersma - David Weenink, 1992. <http://www.praat.org/>

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Mustafa Dib el-Buga. 6 Cilt. b.y.: Daru İbn Kesir, 1407/1987.

Çağlı, Necdet. *Kur'an Belâgatı ve Fonetik Yönünden Kıraatler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.

Çiftçi, Muhammed Recai. "Serbest Zamanlı Makamsal Okuyuşlar İçin Kullanılan 'Notasyonda Zamansal Tespit Yöntemi'nin Tutarlılığı (İhlâs Sûresi - Davut Kaya Örneği)". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57 (2019), 67-84.

²⁶ Lauren Evans Osborne, *From text to sound to perception: Modes and relationships of meaning in the recited Qur'an* (Chicago: The University of Chicago, 2014), 154.

<https://doi.org/10.15370/maruifd.679214>

Çiftçi, Muhammed Recai. “Kur'an'ın Makamsal Okunuşunun Zaman-Metin İlerlemesi (Topçuoğlu-Kaya Örneği)”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 32/1 (2021), 84-98.

Dağdeviren, Alican. “Kur'an'ın Fonetik İ'cazı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2009), 69-88.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Kur'an-ı Kerim”. Erişim 7 Mayıs 2021. <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-1/fatiha-suresi-1/ayet-1/diyanet-isleri-baskanligi-meali-1>

al-Faruqi, Lois Ibsen. “The Cantillation of the Qur'an”. *Asian Music* 19/1 (1987), 2-25. <https://doi.org/10.2307/833761>

Frishkopf, Michael. “Mediated Qur'anic Recitation and the Contestation of Islam in Contemporary Egypt”. *Music and the Play of Power in the Middle East, North Africa and Central Asia*. ed. Laudan Nooshin. 75-114. Farnham, Surrey: Ashgate, 2009.

Graham, William A. – Kermani, Navid. “Recitation and Aesthetic Reception”. *The Cambridge Companion to the Qur'ân*. ed. Jane Dammen McAuliffe. 115-142. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

el-Husari, Muhammed Mahmud Halil. “Mahmûd Halîl Husarî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/412-413. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Koç, Turan. *İslam Estetiği*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.

Murâd, Saîd. “Muhammed Rif'at”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/566-567. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Murâd, Saîd. “Muhammed Sıddîk Minşâvî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/117. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Murâd, Saîd. “Mustafa İsmâil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/303-304. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Murâd, Saîd. “Şa'sâî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/367. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Huzur veren Sesler. “Fatiha Suresi - Abdulbasit Abdussamed”. *Youtube*. 9 Kasım 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=IxotoRHQesM>

Nelson, Kristina. “Reciter and Listener: Some Factors Shaping the Mujawwad Style of Qur'anic

- Reciting”. *Ethnomusicology* 26/1 (1982), 41-47.
- Nelson, Kristina. *The Art of Reciting the Qur'an*. Cairo: American University in Cairo Press, 2001.
- Okçu, Abdülmecit. “Kur’an Tilavetinde Ezgi”. *Dinî Araştırmalar* 10/28 (2007), 213-247.
- Osborne, Lauren Evans. “Textual and Paratextual Meaning in the Recited Qur’an: Analysis of a Performance of Surat al-Furqan by Sheikh Mishary bin Rashid al-Afasy”. *Qur’anic Studies Today*. ed. Angelika Neuwirth and Michael Sells. 228-246. New York: Routledge, 2016.
- Osborne, Lauren Evans. *From text to sound to perception: Modes and relationships of meaning in the recited Qur'an*. Chicago: The University of Chicago, 2014.
- Özel, Ahmet. “Abdülbasit Muhammed Abdüssamed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/300. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Pacholczyk, Józef M. *Regulative principles in the Koran chant of Shaikh 'Abdu'l-Basit 'Abdu's Samad*. Los Angeles: University of California, 1970.
- Racy, Ali Jihad. *Arap Dünyasında Müzik: Tarab Kültürü ve Sanatı*. İstanbul: Ayrıntı, 2007.
- Reul McG, “al-Fatiha Tajwid Hussary, Mujawwad rendition”. *Youtube*. 18 Aralık 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=deegmI8-egQ>
- Sells, Michael Anthony. *Approaching the Qur’an: The Early Revelations*. Ashland, Or: White Cloud Press, 2007.
- Kur'an Medresesi مدرسة القرآن, “Fatiha Suresi Şeyh Muhammed Rıfat”. *Youtube*. 27 Haziran 2017. https://www.youtube.com/watch?v=eF4sup_OfwU
- Yılmaz, Muhammet. "Muhammed Ebû Zehre'ye Göre Kur'an'ın Teğannî ile Okunuşu”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020), 93-111.

The Metro-Rhythmic Character of Mujawwad Recitations of the Egyptian Reciters

Extended Summary

In today's Islamic world, when it comes to recitation of the Qur'an, countries such as Egypt in North Africa, such as Iraq, Saudi Arabia and Kuwait in the Gulf region, and countries such as Indonesia and Malaysia in the Far East are more prominent. Among these, it is seen that Cairo is in a dominant position compared to other centers such as Istanbul, Damascus, Baghdad, Mecca and Medina.

A very active recitation culture and tradition is kept alive in Egypt. It can be seen that many listeners record reciters' recitations with various recording devices in their hands. In the reciting process, there is an effective communication and interaction between the reciters and the audience, and the obvious gestures of them can be easily observed. The audience also calls for repeats, shouting up suggestions to the reciter and special requests for maqamat. There may also be some musical references to other reciters, and the knowledgeable audience will shout out its delighted recognition with the name of the reciter quoted.

Qur'an recitation in Egypt broadly consists of two forms, mujawwad and morattal. Morattal is a simple chant using a set pattern of limited musical range and phraseology. However, mujawwad refers to a slow recitation that deploys heightened technical artistry and melodic modulation, as in public performances by trained experts.

The temporal characteristics of mujawwad recitations have not been analyzed and revealed until today. In this study, the reciting of the Egyptian reciters in the form of "mujawwad" is examined. The purpose of this study, is to take the preliminary steps that will allow a comprehensive comparison between the recitings in Egypt, which differ as mujawwad and morattal, which are formed in two categories.

When analyzing the reciting tempo, the most important element of the text that needs to be calculated is the syllable in the CV pattern. Because the syllable in the CV pattern is a very important rhythm unit on which the reciting tempo is built and represents the "pulse" element in reciting.

It is seen that some scholars who researched in the fields of music theory, Arabic phonology and Qiraah stated that the ratio of long syllables (CVV-CVC) and short syllables (CV) in Arabic prosody can be expressed with 2 integers. Within the framework of the recitings in Türkiye, we have verified these findings with our previous researches. In this study, the temporal and metric

character of the recitations of Egyptian reciters will be examined within the framework of reciters such as Abdüssamed, Husari, Minşâvî, Muhammed Rif'at, Mustafa İsmâil and Şa'şâî. In determining the recitations to be analyzed, it was preferred that they were recited by contemporary reciters who lived in the same period.

The hypothesis of the study was established as "when the Egyptian reciters' recitations in the mujawwad course are analyzed comparatively, it is seen that their temporal characteristics are very similar." Our research has a descriptive character that reveals the temporal and metric features seen in the reciters' performances. In this study, reciters' recitations of Surat al-Fatiha was analyzed with Praat phonetic analysis software.

In this study in which mujawwad tempo type is the subject, first of all, CV unit time averages and associated CV-PM values have calculated. Then, the time averages of the long syllables in the CVV/CVC pattern and the short syllables in the CV pattern have been compared to each other and the temporal relationship between the long and short syllables have been revealed.

When the tables containing the CV unit time averages of the sentences in the recitations, in which the reciters use the mujawwad course, are analyzed, it is seen that the average CV unit time of the recitations is in the range of 0.33 - 0.43 seconds. In this interval, it can be said that the recitations of Abdüssamed, Husari, Minşâvî and Şa'şâî are concentrated in the middle of these two values, whereas the recitations of Muhammed Rif'at and Mustafa İsmâil constitute two extreme boundaries.

If we examine the table, which includes CV-PM (number of syllables in CV pattern read in per minute) values, which is the value that shows how many short syllables reciters read in a minute in mujawwad course, it is understood that the recitations vary in a tempo scale between 138 and 185 CV-PM. It is also understood from the related tables that the ratio of long syllables to short syllables in the recitations of the Egyptian reciters in the course of mujawwad indicates 2 integers. It is seen that the research hypothesis of this research is largely verifiable.

Keywords: Turkish Religious Music, Egypt, Qur'an, Mujawwad, Tempo, Metro-Rhythmic.

Mu'tezile'nin Mucize Anlayışı ve Nazzâm'ın Sarfe Teorisi Bağlamında Genel Bir Değerlendirme

A General Evaluation in the Context of Mu'tazila's Understanding of Miracles and Nazzam's Theory of Sarfe

Dr. Mikail İPEK

Milli Eğitim Bakanlığı, Erzincan Ortaokulu

Dr., Ministry of National Education, Secondary School of Erzincan, Erzincan, Turkey.

mikail_ipek22@yahoo.com

 0000-0001-7594-0230

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

23 Mayıs / May 2021

22 Eylül / September 2021

23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

İpek, Mikail. "Mu'tezile'nin Mucize Anlayışı ve Nazzâm'ın Sarfe Teorisi Bağlamında Genel Bir Değerlendirme", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 134-155.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.941271>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Mu'tezile'nin Mucize Anlayışı ve Nazzâm'ın Sarfe Teorisi Bağlamında Genel Bir Değerlendirme

Öz ► İslâm mütekelimlerine göre mucize, peygamberlik alametidir ve birtakım özelliklere sahip olması gerekmektedir. Mu'tezile'ye göre mucizenin üç temel özelliği vardır: Allah'ın fiili olması, olağanüstü olması ve nübüvvet iddiasından sonra, iddiaya uygun bir şekilde meydana gelmesidir. Onlara göre Kur'an-ı Kerim de belâgat ve fesahat açısından bir mucizedir. Fakat Nazzâm, "Sarfe Teorisi" ile bunu reddetmiştir. O Kur'an'ın belâgat ve fesahat açısından bir mucize olmadığını iddia etmiştir. Ona göre müşriklerin Kur'an'ın benzerini getirememelerinin sebebi Allah'ın özel müdahalesidir. Bu çalışmanın amacı da Mu'tezile'nin mucize anlayışını ortaya koymak ve bu bağlamda "Sarfe Teorisi"ni değerlendirmektir. Bu itibarla, zihinlerde beliren bazı soru işaretlerinin giderilecek olmasını temenni etmekteyiz. Yapılan çalışmada mucize kavramı açıklanmış ve Mu'tezile'nin mucize anlayışı ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Mucize, Kâdî Abdülcebâr, Nazzâm.

A General Evaluation in the Context of Mu'tazila's Understanding of Miracles and Nazzam's Theory of Sarfe

Abstract ► According to Islamic scholars, miracle is a sign of prophethood and it must have some features. According to Mu'tezile, miracle has three main characteristics: God's deed, being extraordinary, and occurring in accordance with the claim after claiming prophethood. According to them, the Quran is a miracle in terms of rhetoric and purification. But Nazzâm rejected this with his "Theory of Sarfe". He claimed that the Quran was not a miracle in terms of rhetoric and purification. According to him, the reason why the polytheists could not replicate the Quran is God's special intervention. The purpose of this study is to reveal Mu'tezile's understanding of miracle and to evaluate "Sarfe Theory" in this context. In this respect, we hope that some question marks that appear in minds will be eliminated. In the study, the concept of miracle was explained and Mu'tezile's understanding of miracle was revealed.

Keywords: Kalam, Mu'tazila, Miracle, Qadi Abd Al-Jabbâr, Nazzâm.

Giriş

Peygamberin ahlak, üstün meziyetler, yalan söylememek ve günah işlemek gibi özelliklere sahip olması gerekmektedir. Ancak İslâm kelimcilerinin neredeyse tamamına yakını, nübüvvet delil teşkil etmesi açısından, mucize olmadan bu gibi özelliklerin bir önemi olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla nübüvvetin ilk şartının mucize olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. İslâm düşüncesindeki bu genel kabule karşın, Şia, Kerrâmiyye ve İbâdiyye gibi ekoller, Mu'tezile'den Nazzâm (ö. 231/845) ve İslâm filozofu İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi şahsiyetler farklı fikirler ortaya atmıştır. Mu'tezile ise öncelikle mucize kavramının anlamını ve özelliklerini ortaya koyarak, bu konudaki anlayışını oluşturmuş, daha sonra da söz konusu muhalif fikirlere cevaplar vermiştir. Mu'tezile'ye göre Hz. Peygamber'in en önemli mucizesi Kur'an'dır. Onlara göre Kur'an fesahat, belâgat, gaybten haber verme ve akla hitap etmesi bakımından bir mucizedir.

Mu'tezile'den Nazzâm ise ortaya "Sarfe Teorisi"ni atarak Kur'an'ın fesahat ve belâgat açısından bir mucize olmadığını ileri sürmüştür.

Mucize konusu ile ilgili şimdiye kadar pek çok eser kaleme alınmıştır. Osman Karadeniz'in *İlim ve Din Açısından Mucize* adlı kitabı, Halil İbrahim Bulut'un *Nübüvvet'in İspatında Mucize* adlı eseri, Sait Kar'ın "Mucizeler Gerçekten Felsefi-Teolojik Bir Problem Midir?" adlı makalesi, Abdullah Kartal'ın "Mucizelere İnanmanın Rasyonelliği Üzerine" adlı çalışması ve Yahya Yaşar'ın "Mekkeli Müşriklerin Hz. Peygamber'den Kur'an Dışında Mucize Taleplerine Cevabî Ayetlerin Tahlili" adlı makalesi bunlara örnek verilebilir. Ayrıca Ahmet Mekin Kandemir'in "Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mucize: Tabiat (Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme" isimli çalışması ve Adil Bebek'in "Kelâm Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi" adlı makalesi, zikredilmesi gereken değerli çalışmalardır. Bunların dışında mucizeye ilişkin birçok makale, kitap ve ansiklopedi maddesi kaleme alınmıştır. Bu eserlerde çoğunlukla mucizenin genel hatlarından bahsedilmiş ve nübüvvet açısından mucizenin önemine değinilerek, mesele çeşitli açılardan değerlendirilmiştir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle mucize kavramını, Kur'an'da nasıl kullanıldığını ve Mu'tezile kelâmcılarının bu konudaki genel görüşlerini ortaya koymak yerinde olacaktır.

1.Mucize Kavramına Genel Bir Bakış

Mu'cize, sözlükte "bir şeye gücü yetmemek, öne geçmek, aciz bırakmak, engel olmak, güçsüzlük, kararsız olmak, bir şeyin sonu, hızını kesmek, geri kalmak, bir şeyin arkası, becerememek"¹ anlamlarını içeren "عجز" (a-c-z) kelimesinin "if'al" babından türemiş, ism-i fâil olan bir kelimedir. Bu kelimenin aslı "معجز" olmanın yanında, manayı bir anlamda abartmak amacıyla "معجزة" şeklinde kullanılmaktadır. Burada bulunan "ة" müenneslik göstergesi olmayıp, mübalağa bildirmek için kullanılmaktadır.² Anlamı, "kendisine karşı konulamayan, insanı aciz bırakan, olağanüstü (harikulade) hâdiselerdir."³ Mucize kelimesi, Kur'an'da ve hadislerde geçmemektedir. Bu kelimenin yerine aynı manaya gelen "burhan"⁴ ve "ayet"⁵ kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir. Hadis âlimlerinin de bu kelimenin anlamını ifade etmek amacıyla

¹ Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrremi İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire, t.y.), 2817-2818; Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an* thk. Muhammed Seyyid Keylanî, (Beyrut: Dârü'l-Marife Neşr., t.y.), 322-323; Ayrıca bkz. Ebi'l-Kasım Cârullâhi Muhammed b. Ömer b. Ahmed Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa* thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, (Beyrut: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 635-636.

² Emrullah Yüksel, *Sistematik Kelâm* (İstanbul: İz Yayınları, 2011), 147; Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 220.

³ Seyyid Şerif Cürçânî, *Mu'cemü't-Ta'rifât* thk. Muhammed Sıddık Minşevî, (Kahire: Dârü'l-Fazile, t.y.), 184; Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü İstilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm* (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996), 2:1575.

⁴ el-Kasas, 28/32

⁵ el-Maide, 6/109

“delil” ve “alâmet” kavramlarını kullandıkları bilinmektedir.⁶ Kur'an'da peygamberleri, Allah'ın gönderdiğini ortaya koyan harikulade hadiseler genelde “ayet” kelimesiyle ifade edilmiştir. Mesela Hz. İsa'nın gösterdiği mucizeler⁷ Hz. Salih'in devesi⁸, Hz. Musa'nın asâsı ve beyazlaşan elinden⁹ bahsedilirken bu sözcük kullanılmıştır. Mucizenin Kur'an'da “ayet” ve “burhan” kelimelerinin yanında “beyyine”¹⁰, “sultan”¹¹, “hak”¹² ve “furkan”¹³ kelimeleri ile de ifade edildiği görülmektedir. Hadis-i şeriflerde de mucize kavramının yerine, yer yer “ayet”¹⁴ kelimesi kullanılmıştır.¹⁵

Kelâm literatüründe mucize kavramının ne zamandan beri kullanıldığı tam olarak bilinmemektedir.¹⁶ Erken dönem Mu'tezile âlimlerden Câhız (ö. 255/869)'ın nübüvveti ispat etmek için kaleme aldığı *Hücecü'n-Nübüvve*¹⁷ adlı eserinde mucize kelimesiyle karşılaşılmamıştır. Câhız, yazmış olduğu bu eserde mucize kelimesini “ayet”¹⁸, “hüccet”¹⁹, “burhan”²⁰, “a'lam”²¹, ve “delâil”²² kavramları ile aktarmıştır. Bağdat Mu'tezile'sinden Muhammed b. Zeyd el-Vâsîti (306/918)'nin *İcâzü'l-Kur'an* adında bir eser kaleme alması²³ Mu'tezile literatüründe icaz ve mucize kavramlarının III. yüzyılın sonu ve IV. Yüzyılın başı itibarıyla kullanılmaya başladığını göstermektedir. Kur'an'ın icâzı konusunu ilk defa gündeme getiren kişinin de Câhız olduğu belirtilmiştir. O *Nazmu'l-Kur'an* adlı eserinde buna temas etmiş, Kur'an'ın bir mucize olduğunu

⁶ Yüksel, *Sistematik Kelâm*, 147; Hâlil İbrahim Bulut, “Mucize”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 350-352; Orhan Aktepe, *Ebu Nuaym el-İsfahânî'nin Nübüvvet Anlayışı* (Erzincan: Doğu Yayınları, 2012), 109-110.

⁷ el-Âl-i İmrân, 3/49, 50.

⁸ el-A'raf, 7/73.

⁹ el-A'raf, 7/106, 108; el-Hûd, 11/96; el-Kasas, 28/31, 32, 35.

¹⁰ el-A'raf, 7/73.

¹¹ el-Kasas, 28/32; en-Nisa, 4/153; el-Hûd, 11/96.

¹² el-Yunus, 10/76.

¹³ el-Bakara, 2/53.

¹⁴ Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'an”, 1; Müslim, “İman”, 239.

¹⁵ Bulut, “Mucize”, 30:350; Topaloğlu ve Çelebi, *Sözlük*, 220.

¹⁶ Hâlil İbrahim Bulut, *Nübüvvet'in İspatında Mucize* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 17; Bulut, “Mucize”, 30:350.

¹⁷ Bkz. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb Câhız, *er-Resâil (Hücecü'n-Nübüvve)* thk. Abdusselam Muhammed Hârûn, (y.y.:Mektebetü Lisânü'l-Arab, t.y.), 3:223-281.

¹⁸ Câhız, *er-Resâil*, 3: 252, 256, 259.

¹⁹ Câhız, *er-Resâil*, 3: 224, 259, 261.

²⁰ Câhız, *er-Resâil*, 3: 266.

²¹ Câhız, *er-Resâil*, 3: 223, 259, 266, 270.

²² Câhız, *er-Resâil*, 3: 224.

²³ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramadan, (Beyrut: 1415/1994), 211.

ortaya koymaya gayret göstermiştir.²⁴ Yine son dönem Mu'tezile âlimlerinden Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinde mucize kavramını kullandığı bilinmektedir.²⁵

Mu'tezile'ye göre mucizeler “Manevî ve Aklî Mucize” ve “Maddî ve Hissî Mucize” olmak üzere iki kısımda incelenmelidir. Maddî ve aklî mucizeler Kur'an-ı Kerim, peygamberin gaybden haber vermesi ve güzel ahlakıdır. Maddî ve hissî mucizeler ise ölüleri diriltme, ayı ikiye bölme asâyı yılanı döndürme vb. sünnetullaha aykırı olaylardır.²⁶ Kâdî Abdülcebbâr'a göre maddî ve hissî mucizeler de kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. Birincisi yalnızca Allah'ın kudreti ve iradesi dâhilinde bulunanlardır ki ölüleri diriltme, cansızları konuşurma gibi olaylar buna örnek verilebilir. Bu tür olaylar insanın kendi iradesinde olmadığı gibi bunu gerçekleştirmeye gücü de bulunmamaktadır. İkincisi ise kulun kudreti dâhilinde olan mucizelerdir.²⁷ Bunlar da kendi aralarında ikiye ayrılmaktadır: Mu'tad (alışılmış) ve gayr-ı mu'tad (alışılmamış). Bunlardan birincisi mu'tad olmayıp o işin sadece cinsi kulun kudreti dâhilinde kabul edilenlerdir. Uçmak, su üstünde yürümek vb. buna örnek verilebilir.²⁸ Esasında bu eylemler insanın gücü nispetinde değildir. İnsanın gücü nispetinde kabul edilişleri tamamen cinslerinin aynı olmaları yönüyledir. Sözelimi küçük bir taşı kaldırmak insan için mümkün iken çok büyük bir taşı kaldırmak muhaldir. Fakat sonuç itibariyle iki fiil de aynı niteliğe sahiptir. Burada küçük taşı kaldırmak mu'tad iken, büyük taşı kaldırmak gayr-ı mu'tad olarak telakki edilmektedir.²⁹ Kâdî Abdülcebbâr mu'tad olmayan fiilleri de kulun kudreti dâhilinde kabul etmektedir.³⁰ Mu'tad olup her zaman yapabildiğimiz fiillere gelince, Hz. Zekeriyya'nın kendisine bir delil olmak üzere üç gün konuşmaktan men edilmesi buna örnek verilebilir.³¹ Mu'tezile'nin mucize anlayışına genel olarak bakıldığında, onların mucize niteliğindeki fiilleri olağan ve olağanüstü olmak üzere iki kısımda incelediği görülmektedir. Burada önemli olan fiilin olağan veya olağanüstü bir şekilde gerçekleşmesi değil, peygamberin iddiasına uygun bir şekilde gerçekleşmesidir. Olağanüstü olay zaten sünnetullaha aykırı olduğu için mucize olarak telakki edilmektedir. Olağan (mu'tad) olay ise insan tarafından gerçekleşmesi mümkün olduğu halde imkân, zaman, mekân ve şartlar çerçevesinde, gerçekleştiği zaman mucize niteliği taşıyan fiillerdir. Hz. Zekeriyya'nın üç gün konuşmadan men edilmesi buna güzel bir örnektir.

²⁴ Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 192.

²⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd-i ve'l-Adl* thk. Dr. Mahmud Muhammed Kâsım, (Kâhire, t.y.), 15: 199.

²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse* thk. Abdülkerîm Osman, (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1992), 569; *el-Muğnî*, 15: 262-263, 266.

²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 569.: *el-Muğnî*, 15: 262.

²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 569.: *el-Muğnî*, 15: 262.

²⁹ Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, 48-49.

³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 569.: *el-Muğnî*, 15: 262.

³¹ Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, 48.

2. Peygamberlerin Mucize Göstermeleri

Mu'tezile'nin mucize anlayışını aktarmak bağlamında üzerinde önemle durulması gereken ana problem "Mucizenin kimin elinde gerçekleştiği" dir. Yalnızca peygamberlerin elinde mi gerçekleşir, yoksa mucizeyi herkes gerçekleştirebilir mi? Mucizenin sahip olması gereken özellikler hangileridir? Meseleyle ilgili bir diğer önemli nokta, mucizenin bir peygamberin peygamberliğine işaret edip etmediği ve nübüvvetin ispatı açısından mucizenin gerekli olup olmadığı meselesidir. Bu başlık altında Mu'tezile'nin bahsi geçen konulardaki fikirleri incelenerek mucize olması bağlamında "Kur'an-ı Kerim" in i'cazî yönü değerlendirilecektir.

Mu'tezilî âlim Câhız, bir hadisenin mucize vasfına bürünmesi için onun kesinlikle bir peygamberin eliyle vuku bulması gerektiğini söylemiştir. O, normal insanların ortaya çıkardığı olağanüstü olayların mucize niteliği taşımadığını söyler.³² Peygamber olacak kimsenin bi'setten evvel tüm güzel ahlak özelliklerini taşıması o kişinin nübüvvetinin kesin olduğu anlamına gelmez. Câhız, bu vasıfların ancak ve ancak bi'setin ardından o kişinin peygamberliğine delalet edeceğini belirtmektedir. Ona göre, mucize, nübüvvetin olmazsa olmaz bir parçasıdır.³³ Ebû Hâşim el-Cubbâî (ö. 321/933), peygamber olmayan insanların elinden mucizenin gerçekleşebileceği düşüncesini şiddetle reddetmektedir. O, mucizenin ibâne³⁴ ve tahsis³⁵ vasıtasıyla gerçekleşebileceğini söyler. Bu sebeple diğer delillerden farklılık göstermektedir. Şayet mucize pek çok şeye delâlet gösterirse, o vakit delâlet olma özelliğini yitirir. Bir başka ifadeyle, diğer delilleri işaret edebilecek birden çok medlül bulunabilir. Ancak mucize bu özelliğe sahip değildir. Mucize, ibâne ve tahsis vasıtasıyla yani yalnızca tek bir kişiye özgü (mahsus) olmakla birlikte onu diğerlerinden ayrı tuttuğu için başka kişilerin elinde meydana gelmez. Çünkü bu gibi bir durumda mucizenin ibâne olma yönü kaybolmuş olur. Yani mucizenin ibâne özelliği olmazsa peygamber olmayan insanların da mucize göstermesi mümkün olur.³⁶ Ebû Hâşim el-Cubbâî' ye göre mucize diğer olaylardan ayrı değerlendirilmeli ve yalnızca peygamber eliyle gerçekleşmelidir. O, mucizenin tüm doğruların gerçekten doğru olduğuna işaret eden bir şey olmadığını savunur. Ona göre, "Şayet mucize, doğru söyleyen insanlarla yalan söyleyen insanlar arasında bir ölçüt kabul edilecek olursa, bu hâlde mucize gösteremeyen kimselerin yalancı olduklarının kabul edilmesi gerekecektir. kabul edilmek

³² Câhız, *er-Resâil*, 3: 259-264.

³³ Câhız, *er-Resâil*, 3: 265-267.

³⁴ "Fıkıhta Beynûnete yol açan boşanmaya denilir. Beynûnet ise yeni bir nikâh olmadan geri dönülmesi imkânsız olan bir boşanma anlamına gelmektedir. Burada ibâne iki obje arasındaki net ve geri dönülmez bir ayrımını ifade etmektedir." Bkz. Orhan Çeker, "Beynûnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 79-80.

³⁵ "Âmm bir lafızla, kapsadığı fertlerden bir kısmının kastedildiğinin bir delille açıklanması anlamında fıkıh usulü terimi". Bkz. Ferhat Koca, "Tahsis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 432-434.

³⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15: 217-218.

durumunda olacaktır. Dolayısıyla haber bildiren herkesin bir mucize göstermesi gerekecektir ki ona inanılsın.”³⁷ Ebû Haşim el-Cubbâi bu fikrinin dayanağını güçlendirmek amacıyla Ebû Zerr'in doğru bir insan olmasına Hz. Peygamber'in şahitlik etmesini örnek vermiştir: “Gökkubbenin altında ve yeryüzünün üstünde Ebû Zer'den daha doğru sözlü kimse yoktur.”³⁸ Bu olaya göre Ebû Zer'in kendi eliyle mucize gerçekleştirmesi gerekirdi ancak bu anlamda herhangi bir olay meydana gelmemiştir. Şayet durum böyle olsaydı, tüm doğru sözlü insanların mucize gerçekleştirmeleri elzem olurdu. Bu sebepten dolayı da mucizenin pek çok insanın elinde sürekli vuku bulması söz konusu olurdu. Bu durum da mucizenin olağanüstü olma (nâkızı li'l-âde) özelliğini ortadan kaldırarak sıradan bir hadise konumuna getirecektir.³⁹

Kâdî Abdülcebbâr da bu meselede benzer fikirler taşımaktadır. O, nübüvvete delil olabilecek akılla ilgili tüm mülahazaların, ancak mucizenin vuku bulmasının ardından bir mana kazanacağını söyler.⁴⁰ Görünen o ki o, mucizeyi peygamberliğe bir kanıt olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla mucizenin peygamberliğe delil olduğunun bilinmesi, peygamberliğin ve dinin ispat edilmesi bağlamında temel bir unsurdur. Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbâr, mucizenin yalnızca peygamberlerin gerçekleştirebileceği bir hadise olacağını savunur.⁴¹ Alelade insanların yapabildikleri, mucizeyi andıran olaylar mucize gibi değerlendirilemez ve asla nübüvvetin delili olamaz. Güneşin doğudan doğup batıdan batması gibi Allah'ın âdeti olduğu üzere vuku bulan olaylar da mucize olarak kabul edilemez. Çünkü bunun gibi hadiselerin, peygamberlik iddiasıyla gelen bir kimsenin, bunu iddia ettiği anda ortaya çıkması mümkündür.⁴² Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), mucize kavramına dair “Hakîki ve takdiri açıdan Allah'ın yarattığı, peygamber olduğunu iddia eden kişinin, haklı olduğunu ispatlamaya yönelik olarak diğer insanların bir benzerini getirmekten aciz oldukları harikulade olaylardır.” tanımlamasını yapmıştır. Mu'tezile, peygamberlerin nübüvvetlerini kanıtlamak amacıyla kendilerine mucizelerin verilmesini şart olarak görmüşlerdir.⁴³ Onlar, mucizeyi yalnızca peygamberin gerçekleştirebileceğini söylerler.⁴⁴

Şia'dan Şerif el-Murtazâ (ö. 436/1044) imamların da mucize gerçekleştirmesinin caiz olduğunu söyler. Hatta daha da ileri giderek bunun bazı durumlarda vacip olacağını belirtir. O, mucizeyi, iyi ahlaklı ve faziletli insanların bile gerçekleştirebileceğini ifade eder. Murtazâ meseleyi farklı bir açıdan değerlendirerek, mucizeye “İddia sahibinin iddia ettiği şeyi kanıtlamak için bir

³⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 15: 218.

³⁸ Tirmizî, “Menâkıb”, 35; İbn Mâce, “Mukaddime”, 11.

³⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 15: 219-220.

⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 15: 151-152.

⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 568; *el-Muğni*, 15: 147.

⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, 131.

⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 568; *el-Muğni*, 15: 197-199.

⁴⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'de Din Usûlü (el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn)* çev. Murat Memiş (İstanbul: İz Yayınları, 2011), 131; *el-Muğni*, 15: 217.

delildir.” şeklinde bir açıklama getirmiştir. Yani eğer bir kişi, nübüvvete dair bir iddiada bulunuyorsa ortaya koyacağı olağanüstü bir hadise o kişinin peygamberliğine işaret eder. Tıpkı bunun gibi o kişi imamet iddiasında bulunuyorsa imamete, faziletli, iyi ahlaklı bir insan olma iddiasında bulunuyorsa da iddiası ona delildir.⁴⁵

İslâm filozoflarından olan İbn Rüşd, delil ve davranış arasında bir ilişkinin olması gerektiğini savunmaktadır. Nübüvvet ve mucize arasında herhangi bir alaka bulunmadığından, mucize özelliği taşıyan olaylar nübüvvete delil olamaz.⁴⁶ Ona göre hiçbir İslâm düşünürü mucizeleri reddetmemektedir. Ancak mucizelerin felsefi yöntemlerle değerlendirilmesi ve bu konuda hüküm vermesi yanlış bir tutumdur. Asıl mesele mucizeyi kabul edip etmemek değil, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin gerçekleştirdiği fiilin mucize olup olmamasıdır. Bunu doğru tespit etmek gerekmektedir. Doğada gerçekleşen olağanüstü olaylar ile nübüvvet arasında bir ilişki bulunmadığı için mucize nübüvvete delâlet etmez. İbn Rüşd'e göre bunun en açık örneğini Hz. Peygamber'de görmekteyiz. O olağanüstü olaylardan ziyade Kur'an'ı mucize olarak takdim etmiş, onun muhtevasını öne çıkarmıştır.⁴⁷

Bu meselede Ehl-i Sünnet âlimleri ise Mu'tezile'nin fikirlerine benzeyen görüşler ileri sürmüşlerdir. Ebu'l-Muîn en-Neseî, peygamberin nübüvvetini ispatlamak için mucize gerçekleştirmesi gerektiğini söylemiştir.⁴⁸ Onların nübüvvetine en önemli delil mucizelerdir.⁴⁹ Eş'ârî âlim Teftazânî, nübüvvetin muhakkak mucize ile desteklenmesi gerektiğini belirtmiştir. Mucize yoluyla desteklenmediği sürece müddeînin iddiası doğru olarak müşahede edilmez. Böylelikle peygamberlerin gerçek mi sahte mi olduğu anlaşılmış olur.⁵⁰ Bununla birlikte Bağdâdî (ö. 429/1037)'ye göre mucize, yalnızca peygamberlik mevzusunda doğru sözlü olanların eliyle gerçekleşebilecek olan bir olaydır. O, nübüvvet konusuyla ilgili olarak yalan söyleyen birinin mucize gerçekleştirmesini caiz görmemektedir.⁵¹

Mu'tezile, Ehl-i Sünnet, Şia ile İslâm Filozofları mucizeyi peygamberlik için gerekli görmektedir. Bu meselede mucizenin vukuunun gerekli olmadığını söyleyen ekol ve kişiler de

⁴⁵ Hulusi Arslan, *İslâm Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 193-194.

⁴⁶ Hasan Aydın, “Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize” *Kelam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2008), 115-130.

⁴⁷ H. Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: /257-288.

⁴⁸ Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed Neseî, *Tabsiratü'l-Edille Fî Usûli-Dîn* Hazırlayan: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Cilt: 2, (Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 2: 38.

⁴⁹ Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)* çev. Şerafettin Gölçük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013), 145; Ebu'l-Hasan Eş'ârî, *el-İbâne ve Usûlü Ehl-i Sünnet* çev. Ramazan Biçer, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 128.

⁵⁰ Sa'düddîn et-Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid* çev. Talha Hakan Alp, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 283-284.

⁵¹ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn* (İstanbul: Matba'atü'd-devle, 1968), 173.

bulunmaktadır. Mesela İbâdiyye⁵² ile Kerrâmiyye⁵³, nübüvveti ispat etme noktasında mucizenin gerekliliğine inanmamaktadır. İbâdiyye'ye göre Allah'ın mucize olmaksızın peygamber göndermesi caizdir. Bu bağlamda Allah'ın gönderdiği mesajlardan kullar sorumlu olur ve nübüvvetin ispatı için mucize yaratmak Allah'a vacip olmaz.⁵⁴ Kerrâmiyye'ye göre ise nübüvvet ve risâlet peygamberlerin doğuştan sahip olduğu iki özelliştir. Peygamber bu özelliklerden birine sahip olduktan sonra Allah'ın peygambere nübüvvet vermesi vacip olur. Allah'ın bir kimseyi peygamber olarak göndermesinin asıl sebebi mucize göstermesi, vahiy alması veya günahlardan masum olması değil, nübüvvet ya da risâlet vasfına sahip olmasıdır. Onlara göre peygamberler mutlak bir şekilde günahlardan korunmuş değillerdir. Ayrıca onların mucizeye de ihtiyacı yoktur. Onlar, bir kişinin peygamber olduğunu söylemesi durumunda onu işiten herkesin onun nübüvvetini kabul etmesi gerektiğini söylemektedir.⁵⁵

İslâm âlimlerinin büyük bir kısmı peygamberin insanlar tarafından bilinmesi için mucizenin varlığını gerekli görmüşlerdir. Onlar, mucize dışında peygamberin güzel ahlak sahibi ve dürüst olması gibi nübüvveti işaret eden özelliklerinin yanında mucizenin gerçekleşmemesi halinde bu özelliklerin delil olarak gösterilmesinin doğru olmadığını söyler. Bu özelliklerin varlığı mucizenin gerçekleşmesi halinde bir anlamı vardır. Genel kabul gören bu görüş dışında Şia, mucizenin yalnızca peygamberlerin özelinde gerçekleşen bir hadise olmayıp, imamların ve başka insanların da gösterebileceği bir olay olabileceğini söylemiştir. Kerrâmiye ve İbâdiye ise mucize gösterilmesini nübüvvet için olmazsa olmaz bir özellik olarak görmemiştir. Burada Şia'nın, mucizeyi, imamet makamına da layık görmek gibi bir heves içinde olduğu görülmektedir. Onların bu çabası kanaatimizce imâmet makamını nübüvvet ile aynı kefedede göstermek ve imama meşruiyet kazandırma noktasında eli güçlendirme amacından ileri gelmektedir. Onlara göre sıradan her insan da mucize gösterebilir. Şayet durum onların söylediği şekilde olursa pek çok insan mucize kisvesi altında bazı sihir vb. olayları ileri sürerek peygamberlik iddiasında bulunacaktır.

⁵² “Abdullah b. İbâd (öl. m. 700) 'ın görüşleri etrafında toplanmış bir Hâricî fırka. Hâricilerin en mutedil ve günümüze ulaşmış tek koludur.” Bkz. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firâk* (Kâhire: Mektebetü İbn Sinâ, t.y.), 95; Ethem Ruhi Fıçlalı, “İbaziyye”, *Türkiye diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 256-261.

⁵³ “Muhammed b. Kerrâm (öl. 255/869)'ın itikadî görüşlerini savunan ekol.” Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 189; Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, *Türkiye diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 294-296.

⁵⁴ Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi) çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 124.

⁵⁵ Nüreddîn Sâbûnî, *el-Bidâye Fî Usûli'd-Diyâne (Mâtüridiyye Akâidi)* çev. Bekir Topaloğlu. (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 101.; Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 189-195.; Kutlu, “Kerrâmiyye”, 294-296.

3. Mu'tezile'ye Göre Mucize'nin Özellikleri

Mu'tezile mucize meselesini nübüvvet açısından ele alarak açıklamıştır. Ayrıca Berâhime, İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913) ve Ebûbekir er-Râzî (ö. 313/925) gibi şahıs ve ekollerin nübüvvet üzerinden mucizeye dair eleştirilerini büyük bir ustalıkla cevaplamıştır. Onlar, nübüvveti müdafaa ederken, mucizenin niteliklerini ön plana çıkarmıştır.⁵⁶ Mu'tezile, mucizenin en mühim özelliklerinden birinin Allah'ın meydana getirdiği fiil olduğunu iddia etmektedir.⁵⁷ Onlar mucizeyi ikiye ayırır. İlki ölülerin diriltilmesi, kör ve alaca hastalarının iyileştirilmesi, asanın yılanı dönüşmesi gibi sünnetullahı aykırı olduğu görülen olaylardır. İkincisi ise hurma kütüğünün inmesi gibi kaderin takdiriyle olan olaylardır. Hz. Peygamber'e vahyedilen Kur'an-ı Kerim de bu türden kabul edilmelidir. Nitekim o da sünnetullahı aykırı değildir. İnsan aklı onu, Allah'ın gönderdiğini söylediği hâlde, insanın bu gerçeği inkâr etmesi, Kur'an'ın Allah tarafından değil peygamber eliyle geldiğini kabul etmesi aynı anlama gelir. Oysaki diğer tüm mucizelerde olduğu gibi Kur'an'ın indirilmesi de Allah'ın ortaya koyduğu bir fiildir.⁵⁸

Mu'tezile, mucizenin sahip olduğu ikinci özelliğin ise, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin iddiasından hemen sonra gerçekleşmesi olduğunu söyler.⁵⁹ Mu'tezile'den Câhız, gösterilen mucizenin nübüvvet iddiası ile birlikte meydana gelmesi gerektiğini ifade etmiştir. Değişik niyetlerle gerçekleştirilen olağanüstü hadiseler, ancak o niyet edilen şeyleri gerçekleştirmek amacıyla yapılmış olur. Ancak nübüvvet iddiasıyla gerçekleştirilen herhangi bir mucize, onu gerçekleştiren kimsenin peygamberlik hususunda doğru sözlü olduğuna işaret eder.⁶⁰ Mucizenin nübüvvet iddiasından evvel gerçekleşmesi demek iddiayla ilgisi olmadığını gösterir. Bununla birlikte mucizenin iddiadan çok çok sonra meydana gelmesi durumunda da yine aynı şey söz konusu olacaktır. Bunun içindir ki nübüvvet iddiasıyla gelen kişinin doğru sözlü olduğu, ancak iddiasının hemen ardından bir mucize gerçekleşmesi ile anlaşılacaktır.⁶¹ Mu'tezile âlimlerinden Ebu'l-Kâsım (öl. 319/931) ise Mu'tezile kelamcılarının kabul ettiği bu genel görüşe katılmayarak

⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15: 146.; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 273.; Muhammed b. Tayyib Bakillânî, *Kitâbu Temhîdî'l-Evâil ve't-Telhîsî'd-Delâil* (Beyrut: Mektebetü's-Sekâfiyye, 1957), 112.; Ahmed b. Hamdân b. Ahmed Ebû Hâtim Er-Râzî, *A'lâmü'n-Nübüvve* (Lübnan: Dârü's-Sâkî, 2003), 65-74; Abdurrahman Bedevî, *Min Târîhi'l-İlhâd fi'l-İslâm* (Beyrut: Dirâsetü'l-İslâmiyye, 1980), 90-92.; Mahmut Kaya, "Ebû Bekir Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 479-485; Karlığa, "İbn Rüşd", 20: /257-288; Metin Özdemir, "Mu'tezile'nin Nübüvvet Müdafası", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 5/1 (2007), 47-64; İbrahim Aslan, "İmam Mâtürîdî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2014), 33-54.

⁵⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 130; Şerh, 569.

⁵⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 569.

⁵⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 130; Şerh, 569.

⁶⁰ Câhız, *er-Resâil*, 3: 263.

⁶¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15: 213.

mucizenin nübüvvet iddiasından önce de vuku bulabileceğini belirtmektedir.⁶² Kâdî Abdülcebbâr, üstadı Câhız gibi düşünmektedir. O, konuyu şu örnekle somutlaştırmıştır: Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye “Sen bozguncu ve zalimlerle savaşacaksın” dedikten sonra söylediği şey gerçekleşmiştir. Yine Hz. Peygamber “ Seni azgın bir topluluk öldürecek ve son içtiğin şey bir bardak süt olacak” demiş ve olay, söylediği şekilde vuku bulmuştur. Her iki durumda da Hz. Peygamber'in doğru sözlülüğü ortaya konularak bu hadiselerin onun nübüvvetine delalet eden mucizeler olduğu görülmüştür.⁶³

Mucizenin, kişinin iddia ettiği şeye uygun olması gerekir. Mesela bir kişi “Ben Allah'ın elçisiyim, benim doğruluğumun delili filanca kişinin filanca zamanda başını sallamasıdır “ dedikten sonra bu olay gerçekleşmezse, bu takdirde o kişinin iddia ettiği meselede doğru sözlü olmadığı anlaşılır. Kâdî Abdülcebbâr bu özelliğinin tersi yönünde kullanıldığını belirten Mu'tezilî âlimler olduğunu söylemiştir. Müseylimetü'l-Kezzâb, nübüvvet iddiasının ardından “Benim peygamberliğimin delili bu kuyuya tükürdüğüm zaman buradan su fışkırmasıdır.” demiştir. Anlatılana göre o bu cümleyi kurmasının ardından Allah o su kuyusunu kurutmuştur. Kâdî Abdülcebbâr bunları söylemesinin ardından bu düşünceye katılmadığını ifade etmiştir. O, Allah'ın, birini yalancı çıkarmak istemesi durumunda, o kişinin söylediği şeyi gerçekleştirmemesinin yeterli olacağını söylemiştir.⁶⁴

Mu'tezile, mucizenin sahip olması gereken son özellik olarak doğa olaylarına/âdete aykırı (nâkızan li'l-âde) olmasını sayar.⁶⁵ Bu bağlamda gerçekleştirilecek olan herhangi bir fiilin diğer insanların yapamayacağı bir nitelikte olması gerekir. Mevzu bahis olan fiilin sihir ya da illüzyon tarzı bir niteliği de olmamalıdır. Çünkü bu tarz olaylar zamanla başka insanlar tarafından da öğrenilir ve aynısı gerçekleştirilebilir.⁶⁶ Bunun yanında mucize olarak kabul edilecek olaylar, günlük hayatta belli zamanlarda vuku bulan hareketler de olmamalıdır. Mesela birisi, sabah güneşin doğacak olmasını, akşam ise batacak olmasını kendi iddiasına dair bir mucize olarak göstermek isterse, bu durumların gerçekleşmesi onun doğru sözlü olduğunu göstermez. Nitekim söz konusu olaylar zaten her zaman gerçekleşen türden olaylardır.⁶⁷

Özetle söylenecek olursa Mu'tezile, bir fiil ya da hadisenin mucize olarak telakki edilmesi için ilk olarak Allah'ın icra ettiği bir fiil olması gerektiğini söyler. Bununla birlikte mucize olduğu iddia edilen olayın, nübüvvet iddiasının hemen arkasından vuku bulması da şarttır. Ayrıca Mu'tezilî âlimler, söz konusu hadisenin mucize olarak kabul edilmesi için bir nübüvvet iddiasına dayanarak

⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 569.

⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 569-570.

⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 570-571.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 130; *Şerh*, 571.

⁶⁶ Câhız, *er-Resâil*, 3: 259-264.

⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 571.

ortaya koyulması gerektiğini söyler. Onlara göre, vuku bulan olayın aynı zamanda olağanüstü, insanların hiç de alışık olmadığı kabilden olması da gerekir. Bu üç şart bir araya geldiğinde, nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin peygamber olduğuna iman edilir. Burada Mu'tezile'nin mucizeyi Allah'ın fiili olarak nitelenmesi dikkat çekici ve değerlidir. Zira mucizeler peygamberlerin elinde gerçekleşse de nihayetinde Allah'ın izin verdiği veya müdahalede bulunduğu olaylardır. Öte yandan iddiayı müteakiben fiilin gerçekleşmesi ve fiilin iddia sahibinin söylediği şekilde meydana gelmesi şartı da tabir yerindeyse işi sağlama alma düşüncesinden ileri gelmektedir. Meydana gelen olayın olağanüstü olma özelliği taşınması ise mucizeye benzeyen sihir, hokkabazlık v.b. olaylar ile mucize arasındaki farkı ortaya koymaya yönelik bir şart gibi görülmektedir.

4. İ'câzü'l-Kur'an Bağlamında Nazzâm'ın Sarfe Teorisi

Sarfe Teorisi'ni açıklamadan önce şunu belirtmek yerinde olacaktır: Mu'tezile nazarında Hz. Muhammed'in peygamberliğine işaret eden en önemli mucize Kur'an'dır. Mu'tezile'ye göre Kur'an-ı Kerim'in müşriklere, belâgat ve fesahat yönüyle bir benzerini getirme mevzusunda meydan okumasına rağmen, onlar Kuran'ın bir ayetinin bile benzerini getirememiştir. Mu'tezilî kelimcileri, önceki peygamberlerin eliyle gerçekleşen hissi mucizeler gibi Hz. Muhammed'e de belâgat ve fesahat açısından mucizevî bir kitap gönderildiğini söylemiştir. Onlar Kur'an'ın belâgat ve fesahat açısından bir mucize olduğunu belirtmiştir.⁶⁸ Mutezile'ye göre Kur'an, edebî yönünün yanı sıra gayba ilişkin bilgiler vermesi açısından da mucizedir.⁶⁹ Ayrıca onlara göre Kur'an'daki hükümlerin akla uygun olması açısından onun mucize bir kitap olduğunu gösterir.⁷⁰ Nazzâm'a göre ise Kur'an'ın mucizedir fakat mucize olmasının sebebinin belâgat ve fesahat değeridir.

Sarf kavramı lügatte "bir nesneyi bir hâlden başka bir hâle çevirmek veya onu başka bir şeyle değiştirmek, geri döndürmek"⁷¹ gibi manalara gelmektedir. Sarfe Teorisi ise, Kur'an'ın Hz. Muhammed'in peygamberliğine işaret ettiğini ispatlamaya çalışan bir İ'câzü-Kur'ân düşüncesidir. Bu teorinin Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ya da İ'sâ b. Sabîh el-Murdâr (ö. 226/841)'a ait olduğunu söyleyenler olsa da kaynakların çoğu söz konusu teoriyi Mu'tezilî kelâmcı Nazzâm'a nispet etmiştir.⁷² Diğer taraftan sarfe düşüncesinin Hint kökenli Berâhime akımından geldiğini iddia

⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, 132-133; *el-Muğnî*, 16: 226; *Şerh*, 586; *Câhız, er-Resâil*, 3: 279-280.

⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve* thk. Abdülkerim Osman, (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, , t.y.), 1: 91-92; 2: 434-435.

⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metâin* (Beyrut, t.y.), 1: 86.

⁷¹ İsfahânî, *Müfredât*, 279-280.

⁷² Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 140-141.

edenlerin yanı sıra, Mu'tezile kelâmcılarının Aristo düşüncesinden hareketle ortaya attıkları bir teori olduğunu savunanlar da vardır.⁷³

Sarfe teorisi şöyle açıklanabilir: Kur'an-ı Kerim dili Arapça'dır ve nâzil olduğu dönemde Arap dili belâgat ve fesahat açısından çok üst seviyedeydi. Bu da şiir ve edebiyatta zirve yapmış Arap dilcilerinin Kur'an'ın hiç olmazsa bazı ayetlerine benzer cümleler veya surelerine benzer metinler getirebileceğini göstermektedir. Diğer taraftan Kur'an'ı Kerim'in bazı yerleri belâgat ve fesahat açısından üst seviye olsa da geri kalan bölümleri o kadar güzel bir retoriğe sahip değildir. Durum böyle iken, İslâm inancının yayılmasını ve büyümesini arzu etmeyen müşrikler, neden böyle bir teşebbüste bulunmamıştır? Nazzâm'a göre Allah müşriklerin iradelerine ket vurmuştur. Yani müşriklerin Kur'an'ın benzerini getirmeye gücü yettiği halde böyle bir teşebbüste bulunmamaları aslında kendi iradeleri ile değildir. Ona göre Allah'ın Arap müşrikleri bu teşebbüsten alıkoyacak özel bir engellemesi söz konusudur. Nazzâm'a göre bir mucize varsa o da budur.⁷⁴ Nazzâm'a göre Kur'an-ı Kerim belâgat ve fesahat açısından mucize değildir. Onun nazarında Kur'an'ın mucize olmasının başka bir nedeni gaybî bilgiler içermesidir.⁷⁵ Araplar Kur'an'ın bir benzerini getirebilecek kabiliyet ve donanıma sahiptir. Esas mucize, Arap müşriklerin bu konudaki kabiliyet ve yeterliliklerine karşın, Allah'ın kendilerine özel bir yolla engellemede bulunması ve Kur'an'ın geçmiş ve geleceğe dair gaybî haberler içermesidir.

Sarfe Teorisine ilişkin iki farklı görüş belirtilmiştir. Birincisi, Arapların Kur'an'a nazire yapmaya gücü yetmesine rağmen, amaçlarını icra edecek iradenin Allah'ın özel bir müdahalesi ile ortadan kaldırılmasıdır.⁷⁶ Buna "dolaylı sarfe" adı verilmiştir.⁷⁷ Nazzâm'ın savunduğu teori budur. Mutezile'den Rummânî (ö. 384/994)'nin de bu görüşte olduğu bilinmektedir. İkincisine göre ise Arapların Kur'an'a nazîre yapmaya niyet edip bu işe teşebbüs ettikleri hâlde, eylem sırasında müşriklerden sahip oldukları donanım ve yeterliliğin alınmasıdır.⁷⁸ Buna da "mutlak sarfe" adı verilmiştir.⁷⁹ Sarfe Teorisi'ni Mu'tezile'den Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Hişâm b. Amr el-Fuvâtî (ö. 218/833), ve İsa b. Sabih (ö. 226/841), Nazzâm (ö. 231/845), Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864), Câhız (ö. 255/869), ve Rummânî (ö. 384/994) gibi kelâmcılar kabul etmiştir. Öte yandan İbn Hazm (ö.

⁷³ Hâlıl İbrahim Erdoğan, "Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2/4 (2013), 77-96.

⁷⁴ Yavuz, "Sarfe", 140-141; İlyas Çelebi, "Nazzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 466-469.

⁷⁵ Ebu'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman Hayyât, *Kitâbü'l-İntsar ve'r-Redd Alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhîd* (y.y.: t.y.), 27-28; Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın. (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005), 197.

⁷⁶ Salâh Abdülfettah el-Hâlıdî, *el-Beyân fi İ'câzi'l-Kur'an*, (Amman: Mektebetü'l-Mü'tedîn, t.y.), 81-83.

⁷⁷ Erdoğan, "Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış", 77-96.

⁷⁸ Hâlıdî, *el-Beyân*, 81-83.

⁷⁹ Erdoğan, "Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış", 77-96.

456/1064), Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) gibi mütekellimler tarafından da kabul gördüğü belirtilmiştir.⁸⁰ Mu'tezile kelâmcılarından Hişâm b. el-Fuvâtî ve Abbâd b. Süleyman bu teoriyi kabul etmekle birlikte, arazların⁸¹ Hz. Peygamber (s.a.v.)'in nübüvvetine delâlet edemeyeceğini ileri sürmüştür. Onlara göre Kur'an, bir araz olması nedeniyle peygamberlik açısından bir delil sayılamaz. Yukarıda isimleri zikredilen mütekellimler hariç, Mu'tezile'nin tamamı Kur'an'ın belâgat ve fesahat açısından mucize olduğu konusunda hemfikirdir.⁸²

Mu'tezile kelâmcılarından Nazzâm'ın talebesi Câhız sarfe teorisini kabul etmemiştir. Ona göre Kur'an'ın belâgat ve fesahati, nazmı, mahrecinde te'lifindeki ve uslûbu onun mucize olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Kur'an, müşriklerin belâgat ve fesahat açısından en donanımlı ediplerine bu konuda meydan okumasına rağmen, cevap verebilen olmamıştır.⁸³ Fakat Câhız'a göre Nazzâm, Kur'an'ı mucize olarak kabul etmediği için değil, belâgat ve fesahat açısından mucize olarak görmediği için eleştirilmiştir. Buna benzer fikirlerinden ötürü bazı çağdaş düşünürler Câhız'ın da sarfeyi kabul ettiğini ima etmiştir.⁸⁴ Oysaki Nazzâm'a göre eğer Allah'ın özel bir müdahalesi olmasaydı Arap müşrikler Kur'an'a nazîre yapabileceklerdi. Nitekim onlarda o güç ve donanım ziyadesiyle vardı. Diğer taraftan Câhız'a göre Allah'ın özel müdahalesi olmasaydı yine müşrikler Kur'an'ın benzerini ortaya koyamazdı. Ancak Câhız, Arapların irade ortaya koyup değersiz de olsa bir metin yazabileceklerini savunmuştur.⁸⁵ Görüldüğü gibi Câhız, Arap edebiyatçılarının irade ve motivasyonun kendilerinden alınmış olma ihtimali üzerinde durmaktadır. Görünüşe göre Câhız, "mutlak sarfe"den ziyade "dolaylı sarfe"yi kısmen kabul etmiş görünmektedir. Diğer bir söylemle ona göre, müşrikler Kur'an'a nazîre yaparken, donanım ve yeterlilik konusunda engellenmemiştir. Daha ziyade kendileri irade ve motivasyon konusunda engellenmiş olabilir.

Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbâr da Sarfe Teorisi'ne karşı çıkmış, İslâm âleminin Kur'an'ın belâgat ve fesahat açısından bir mucize olduğuna dair icmâsı olduğunu söylemiştir. Ona göre eğer Kur'an'ın bir benzerinin ortaya konulamaması, Allah'ın Arap müşrikleri engellemesine müteallık olsaydı, Kur'an mucize olmazdı.⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, kendilerinden sahip oldukları iradeleri ve

⁸⁰ Yavuz, "Sarfe" 36: 141-141.

⁸¹ "Cevher ve cismin geliş geçici niteliği anlamına gelen, cevher ve zatın zıddı olarak kullanılan felsefe, mantık ve kelâm terimi." Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 337-342.

⁸² Eş'ârî, *Makâlât*, 197.

⁸³ Câhız, *er-Resâil*, 3: 277-280.

⁸⁴ Fethi Ahmet Polat, "Bir İ'câzü'l-Kur'an İddiası Sarfe" *Marife Dergisi*, 3 (2003 Kış), 185-218; Erdoğan, "Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış", 77-96.

⁸⁵ Erdoğan, "Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış", 77-96.

⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzih*, 232-233.

edebî yeterlilikleri alınmış olan müşriklerin Kur'an'a nazîre yapmaya davet edilmelerini mucizenin doğasına ters görmektir.

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğu bu teoriyi eleştirerek, bunun temelsiz ve tutarsız bir söylem olduğunu savunmuştur. Onların nazarında Allah'ın müşriklerden irade, motivasyon ve bilgi birikimini aldıktan sonra Kur'an'a nazîre yapma konusunda onlara meydan okuması anlamsız bir eylemdir. Bu durum cüz-i irade anlayışına ters düşmekle birlikte mucize mefhumu ile de çelişmektedir. Cahiliyye dönemindeki edip ve şairlerin Kur'an'ın mükemmel belâgat ve fesahati karşısında zayıflıklarını arz etmeleri sarfe teorisini çürüten başka bir realitedir. Öte yandan tarihte Müseylimetü'l-Kezzâb (ö. 12/633), İbnü'l-Mukaffa (ö. 142/759) ve Ebu'l-Alâ el-Maarrî (ö. 449/1057) gibi bazı kişilerin Kur'an'ın benzerini getirmeye gayret ettikleri rivayet edilmiştir. İslâm kelâmcıları buna benzer delilleri ortaya koyarak bu teoriyi reddetmiştir.⁸⁷

Sarfe teorisine genel bir çerçeveden bakıldığında, bu meselenin iki boyutlu bir düşünce olduğu görülmektedir. Birincisi Kur'an'ın belâgat ve fesahat açısından mucize olmadığı ile ilgilidir. İkincisi ise Allah'ın, müşriklerin Kur'an'a nazîre yapmaları noktasında onların irade, motivasyon, yetenek ve bilgi birikimlerinin elinden almış olması iddiasına müteallıktır. Öte yandan Nazzâm, Mu'tezile'nin Kur'an'ı mucize olarak kabul ederken öne sürdüğü diğer gerekçeleri kabul etmiş görünmektedir. Yani Nazzâm'a göre Kur'an'ın gaybden haber vermesi ve akla uygun ilkeler getirmesi, onun mucize bir kitap olduğunu gösterir. Çünkü ona göre Kur'an'da her ne kadar dil ve edebî açıdan üst düzey metinler bulunsa da bu özelliğe sahip olmayan, fesahat ve belâgat açısından düşük seviyelerde olan bölümler de mevcuttur. Müşriklerin nazîre yapma konusundaki irade ve motivasyonlarına Allah tarafından ket vurulmamış olsaydı, onlar Kur'an'ın en azından bazı bölümlerine benzer metinler getirebilirdi. Ama onların iradeleri Allah'ın müdahalesi ile elinden alındığı için böyle bir nazîre göstermeye cesaret edememişlerdir. Sarfe teorisine göre asıl mucize de budur. Yani Allah'ın özel bir müdahale ile müşriklerin cesaret ve iradelerini elinden alması bir mucizedir. Buna “dolaylı sarfe” denmiştir. Öte yandan “mutlak sarfe” adı verilen teoriye göre ise müşriklerin nazîre konusunda irade ve cesareti elinden alınmamış fakat onların icraat sırasında, yetenek ve bilgi birikimleri elinden alınmıştır. Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebâr bu fikre karşı çıkmıştır. Ona göre durum Nazzâm'ın dediği gibi olsaydı Kur'an'ın mucize olması söz konusu olmazdı. Ehl-i Sünnet de bu fikre katılmış, tarihte meydana gelen yalancı peygamber teşebbüslerinin bu fikri nakzettiğini belirtmiştir.

Meseleye “mutlak sarfe” penceresinden bakıldığında, Allah'ın müşriklerin elinden icraat sırasında yetenek ve bilgi birikimlerini alması, ilk bakışta bir mucize gibi telakki edilse de kanaatimizce böyle bir fikir Allah'ın adalet anlayışına ve “Sünnetullah” a aykırı bir düşüncedir. Elbette Allah ilim, irade ve kudret sıfatları gereği âleme müdahale etmektedir. Ancak Kur'an'ın

⁸⁷ Yavuz, “Sarfe”, 36: 140-141.

müşriklere hem meydan okuyup hem de onların yeteneklerinin ellerinden alınması akla aykırı bir durum arz etmektedir. Bu düşmanın elini kolunu bağlayıp sonra onu düelloya davet etmeye benzemektedir. “Dolaylı sarfe” için de aynı şeyleri söylemek mümkündür. Hz. Musa sihirbazlarla düelloya girdiği zaman, onların elinden ne iradeleri ne de yetenekleri alınmıştı. Sonunda bütün hepsi acziyetini kabul edip iman etmişlerdi. Şayet inkârcıların irade ve yeteneklerinin elinden alınması söz konusu olsaydı Allah burada da sihirbazlara aynı muameleyi yapardı. Öte yandan mutlak ve dolaylı sarfe kabul edilse bile, bu düşünceye yola çıkarak Kur'an'ın belâgat ve fesahat açısından mucize olmadığını ileri sürmek isabetsiz ve mantıksız bir tutumdur. Zira müşrikler Kur'an'ın belâgati karşısında acziyetlerini belirtmiş ve nazîre yapamamışlardır. Kanaatimizce tarihte yalancı peygamberlerin nübüvvet iddiasında bulunması ve teşebbüsü, irade ve yeteneğin ellerinden alınmadığını; bu konuda başarılı olamamaları da Kur'an'ın belâgat ve fesahat açısından mucize olduğunu göstermektedir. Aynı durum ilk dönem müşrikleri için de geçerlidir. Onlar Kur'an ayetlerini görünce Hz. Peygamber'in şair veya büyücü olabileceğini belirtmiştir. Bu da Kur'an'ın dil ve edebî özelliklerinin çok yüksek seviyede olduğunu ortaya koymaktadır. Nazzâm'ın bu teorisi doğru kabul edilecek olursa, Allah'ın birçok konuda âleme ve insanlara müdahâle ettiği düşüncesi hâsıl olur. Bu da insanları saf kadercı bir anlayışa yönelterek, imtihanın gerçek amacının yanlış anlaşılmasına sebebiyet verir. Dolayısıyla bu fikrin, İslâm'ın genel ruhuna uymaması sebebiyle, birtakım çelişkileri ve karmaşıklığı barındıran bir anlayışta olduğu kanaatindeyiz.

Sonuç

Nübüvvet İslâm dininin en önemli esaslarından biri, mucize ise nübüvvetin en önemli delildir. Mucize ile ilgili İslâm kelâmcıları birçok fikir ortaya atmış, bu konunun önemine dikkat çekecek beyanlarda bulunmuştur. Mu'tezile de mucize meselesini gündemine almış, nübüvvetle delil teşkil etmesi açısından itina ile incelemiştir. Onlara göre mucize Allah'ın fiili ve sadece peygamberlerin eline gerçekleşebilecek bir olaydır. Mu'tezile nübüvvetin ispatlanabilmesi için mucizeyi şart kabul etmiş, peygamberlerin sahip olduğu üstün meziyet ve ahlakın, ancak mucizeden sonra bir önem arz edebileceğini belirtmiştir. Ehl-i Sünnet'in de bu konuda Mu'tezile ile hemfikir olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte İslâm dünyasında mucizeye ilişkin ezber bozan fikirler mevcuttur. Örneğin Şia'ya göre mucize sadece peygamberlerin elinde gerçekleşen bir olay olmayıp imamlar vasıtasıyla da vuku bulabilir. Şerif el-Murtazâ'ya göre mucize “İddia sahibinin iddia ettiği şeyi kanıtlamak için bir delildir.” Bu tanım, mucizenin peygamberler ve imamlar bir tarafa, sıradan insanların da elinde gerçekleşebilecek bir hâdise olduğu fikrini doğurmuştur. Öte yandan İbn Rüşd mucizenin hak olduğunu kabul etmekle birlikte, nübüvvet ile bir alakası olmadığını savunmuştur. Ona göre mucize nübüvvetle delalet etmez. İbâdiyye ve Kerrâmiyye gibi fırkaların da buna benzer fikirler öne sürdüğü kaynaklarda geçmektedir. Onlara göre nübüvvetin hak olması için bir

kimsenin “Ben peygamberim” demesi yeterlidir. Bu sözden sonra herkesin ona iman etmesi gerekir.

Mucizenin özellikleri konusunda çok sayıda fikir ortaya atılmıştır. Mu'tezile ise gerek yukarıdaki fikir karmaşıklığını gidermek gerekse mucizenin karakterini net bir şekilde ortaya koymak adına birtakım ilkeler belirlemiştir. Onlara göre bir fiilin mucize olabilmesi için öncelikle Allah'a ait olması gerekmektedir. Mu'tezile'ye göre mucize nübüvvetin en önemli alâmetidir. Fakat nübüvvetle delil teşkil edebilmesi için, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin iddiasına müteakip olması ve iddia ile uyumlu olması esastır. Ayrıca meydana gelen olayın olağanüstü (nâkızan lil âde) olması gerekir. Mu'tezile'nin nazarında Hz. Peygamber'in en önemli mucizesi Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an'ın belâgat ve fesahat açısından üstün bir seviyede olması, gaybten haber vermesi ve gelen ilkelerin akla uygun olması, onun mucize bir kitap olduğunu göstermektedir. Mu'tezile'nin ve İslâm âlimlerinin çoğu bu görüştedir. Ancak Nazzâm'ın başını çektiği bazı âlimlere göre Kur'an, gaybten haber vermesi ve akla uygun ilkeler getirmesi bağlamında mucize olmakla birlikte belâgat ve fesahat açısından bir mucize değildir. Onlara göre müşriklerin Kur'an'a nazîre yapmamalarının sebebi kendi tercihleri olmayıp Allah'ın özel bir müdahalesinin sonucudur. Diğer bir ifadeyle müşrikler aslında Kur'an'a nazîre yapabilecek cesaret ve kabiliyete sahipti ki Kur'an'ın bütün sure ve ayetleri belâgat ve fesahatte üst düzeyde değildi. Fakat müşrikler bu işe girişmeye niyetlendiklerinde Allah onların iradelerini elinden alarak onları bu işten vazgeçirdi. Diğer bir görüşe göre de müşrikler irade ortaya koyup nazîre yapmaya karar verdiklerinde Allah onlardaki yetenek ve bilgi birikimini ellerinden almıştır. Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebâr bu düşünceye karşı çıkmıştır. Ona göre durum böyle olsaydı Kur'an mucize olmaktan çıkardı. Ehl-i sünnet'in geneli de bu görüştedir. Onlara göre tarih boyunca yalancı peygamberlerin ortaya çıkması sarfe teorisini çürütmektedir.

Kanaatimizce Mu'tezile'nin mucize için ortaya koyduğu ilkeler sağlam temeller üzerine inşa edilmiştir. Onların mucizeyi peygambere özgü kabul etmesi, imamlar ve diğer insanların elinde zuhur edemeyeceğini belirtmesi nübüvvet ve mucize müessesesini korumaya yönelik bir tutumdur. Bu bağlamda Mu'tezile'nin nübüvvetle ayrı bir önem verdiği görülmektedir. Mucize denildiği zaman akla peygamber gelir. Buna rağmen İbn Rüşd, Kerrâmiyye ve İbâdiyye gibi ekol ve kişilerin bu iki kavramı ayrı düşünmesi akla uygun gibi görülmemektedir. Yine Şia'nın mucize mefhumunu imamlar ve sıradan insanlarla bir arada zikretmesinin birtakım siyasi ve politik amaçlar için olduğu düşünülmektedir. Nazzâm tarafından ortaya atılan sarfe teorisi ise kendi içinde bazı tutarsızlıkları barındırdığı için değerli bulunmamıştır. Zira tarihte meydana gelmiş, yalancı peygamber teşebbüsleri, Hz. Musa'nın sihirbazlarla karşılaşması v.b. olaylar bu teorinin temelsiz olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Sarfe teorisinin bu fikir uğruna Kur'an'ın belâgat ve fesahat açısından bir mucize olmadığını belirtmesi ise ortaya atılan tutarsızlıkların yeni bir halkası hükmündedir.

Kaynakça

- Aktepe, Orhan. *Ebu Nuaym el-İsfahânî'nin Nübüvvet Anlayışı*. Erzincan: Doğu Yayınları, 2012.
- Arslan, Hulusi. *İslâm Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Aslan, İbrahim. "İmam Mâtürîdî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 12:2/33-54, 2014.
- Aydın, Hasan. "Gazzâli ve İbn Rüşd'e Göre Mucize". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 6:2/115-130, 2008.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-Firâk*. Kâhire: Mektebetü İbn Sinâ, t.y.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Usûlü'd-Dîn*. İstanbul: Matba'atü'd-Devle, 1968.
- Bakillânî, Muhammed b. Tayyib. *Kitâbu Temhîdî'l-Evâil ve't-Telhîsî'd-Delâil*. Beyrut: Mektebetü's-Sekâfiyye, 1957.
- Bedevî, Abdurrahman. *Min Târîhi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, Beyrut: Dirâsetü'l-İslâmiyye, 1980.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Şahîh*. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002.
- Bulut, Hâil İbrahim. "Mucize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/350-352, İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Bulut, Hâil İbrahim. *Nübüvvet'in İspatında Mucize*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *er-Resâil (Hücecü'n-Nübüvve)*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. y.y.: Mektebetü Lisânü'l-Arab, t.y.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Mu'cemü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık Minşevî. Kahire: Dâru'l-Fazile, t.y.
- Çeker, Orhan. "Beynûnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/79-80, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Çelebi, İlyas. "Nazzâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/466-469, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebû Hâtim Er-Râzî, Ahmed b. Hamdân b. Ahmed. *A'lâmü'n-Nübüvve*. Lübnan: Dâru's-Sâkî, 2003.
- Erdoğan, Hâil İbrahim. "Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 2:4/77-96, 2013.

- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan. *el-İbâne ve Usûlü Ehli's-Sünnet*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "İbaziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/256-261, İstanbul, 1999.
- Hâlidî, Salâh Abdülfettah. *el-Beyân fi İ'câzi'l-Kur'an*, Mektebetü'l-Mü'tedîn. Amman, t.y.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Redd Alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhîd*. y.y., t.y.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuvâd Abdalbâkî. y.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrremi. *Lisânü'l-Arab*. Kahire, t.y.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. nşr. İbrahim Ramadan. Beyrut: 1415/1994.
- İsfahânî, Râğıb. *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Keylanî. Beyrut: Dâru'l-Marife Neşr., t.y.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd-i ve'l-Adl*. thk. Dr. Mahmud Muhammed Kâsim. Cilt: 15, Kâhire, t.y.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen. *Mu'tezile'de Din Usûlü (el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn)*. çev. Murat Memiş. İstanbul: İz Yayınları, 2011.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdülkerîm Osman. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1992.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen. *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metâin*. Beyrut, t.y.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen. *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*. thk. Abdülkerim Osman. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, t.y.
- Karadeniz, Osman. İlim ve Din Açısından Mucize. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Karlığa, H. Bekir. "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/257-288, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- Kaya, Mahmut. "Ebû Bekir Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/479-485, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Koca, Ferhat. "Tahsis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/432-434, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kur'an-ı Kerim. Genel Koordinatör: Mehmet Emin Özafşar. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Kutlu, Sönmez. "Kerrâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/294-296, Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhîh*. Riyâd: Beytü'l-efkâri'ddüveliyye, 1998.
- Neseî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tabsiratü'l-Edille Fî Usûli-Dîn*. Hazırlayan: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Cilt: 2, Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Özdemir, Metin. "Mu'tezile'nin Nübüvvet Müdafaası". *Kelam Araştırmaları Dergisi*. 5:1/47-64, 2007.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr. *Usûlü'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*. çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013.
- Polat, Fethi Ahmet. "Bir i'câzü'l-Kur'an İddiası Sarfe". *Marife Dergisi*. 3/185-218, 2003.
- Sâbûnî, Nûreddîn. *el-Bidâye Fî Usûli'd-Diyâne (Mâtüridiyye Akâidi)*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Şehristânî, Muhammed. *el-Milel ve'n-Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi)*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Teftazânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfü İstilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu's-Sahîh*. Riyad: Beytü'l-efkâri'ddüveliyye, 1999.
- Topaloğlu ve Çelebi, Bekir ve İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Araz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/337-342, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Sarfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/140-141, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Yüksel, Emrullah. *Sistemik Kelâm*. İstanbul: İz Yayınları, 2011.

Zemahşerî, Ebi'l-Kasım Cârullâhi Muhammed b. Ömer b. Ahmed. *Esâsü'l-Belâğa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Mu'tezile's Mentality of Miracles

Dr. Mikail İPEK

Extended Summary

According to general acceptance in the religion of Islam, there are six principles of faith. Ahl as-Sunnah reduced these six principles to three and called it "Usul-i Selase". Accordingly, there are three basic principles of belief: divinity, prophethood and sem'iyat. Prophethood is one of the three most important principles of the religion of Islam, and miracle is the most important evidence of prophethood. Islamic theologians have put forward many ideas about the miracle and made statements that draw attention to the importance of this issue. Mu'tezile also took the issue of miracle on its agenda, and carefully examined it in terms of providing evidence for prophethood. According to them, a miracle is the act of Allah and an event that can only happen to the prophets. He accepted miracle as a condition for proving prophethood with Mu'tez and stated that the superior virtue and morality of prophets can only be important after miracle. It is known that Ahl al-Sunnah agrees with Mu'tezile on this issue. However, there are groundbreaking ideas about miracles in the Islamic world. For example, according to Shia, a miracle is not only an event in the hands of prophets, but can also occur through imams. According to Sharif al-Murtazâ, the miracle is "an evidence to prove what the claimant claims." This definition has led to the idea that miracle is an event that can happen in the hands of ordinary people, let alone prophets and imams. On the other hand, although Ibn Rushd admits that miracle is true, he argued that it has nothing to do with prophethood. According to him, a miracle does not signify prophethood. It is mentioned in sources that groups such as Ibâdiyye and Kerrâmiyye put forward similar ideas. According to them, it is sufficient for a person to say "I am a prophet" for prophethood to be true. After this word, everyone must believe in him.

Numerous ideas have been put forward on the properties of miracle. On the other hand, Mu'tezile has determined some principles in order to both eliminate the complexity of the above idea and to clearly reveal the character of the miracle. According to them, for an act to be a miracle, it must first belong to Allah. According to Mu'tezile, miracle is the most important sign of prophethood. However, in order to constitute evidence for prophethood, it is essential that the person who claims to be a prophet follows his claim and is compatible with the claim. In addition, the event that occurs must be extraordinary (nâkızan lil âde). Thus, the difference of some miracle-like events from miracles is clearly revealed. Because the miracle that happens in the hands of the parents or the magic that happens in the hands of some people is sometimes regarded as a miracle by some people. In the eyes of Mu'tezile, Hz. The most important miracle of

the Prophet is the Quran. The fact that the Quran is at a superior level in terms of rhetoric and clarification, that it informs the unseen and that the principles that come are reasonable show that it is a miracle book. Most of Mu'tezile and Islamic scholars share this opinion. However, according to some scholars led by Nazzam, the Quran is a miracle in the context of informing the unseen and bringing reasonable principles, but it is not a miracle in terms of rhetoric and eloquence. According to them, the reason why the polytheists did not make the verse to the Quran was not their own choice but the result of a special intervention of Allah. In other words, the polytheists actually had the courage and the ability to make verses to the Quran, and all the chapters and verses of the Quran were not at the highest level in rhetoric and perfection. However, when the polytheists intended to engage in this work, Allah took them away from their will and discouraged them from doing it. According to another view, when the polytheists showed their will and decided to make a verse, Allah took away their talent and knowledge. Kadi Abdülcebâr from Mu'tezile opposed this idea. According to him, if this were the case, the Quran would not be a miracle. The general of Ahl as-Sunnah is of this opinion. According to them, the emergence of false prophets throughout history refutes the theory of sarfa.

In our opinion, the principles Mu'tezile put forward for the miracle are built on solid foundations. It is an attitude to protect the institution of prophethood and miracle that they accept miracles as a prophet, and that they cannot appear in the hands of imams and other people. In this context, it is seen that Mu'tezile attaches a special importance to prophethood. When a miracle is said, the prophet comes to mind. Nevertheless, it does not seem reasonable for scholars and people such as Ibn Rushd, Karramiyya and Ibadiyya to consider these two concepts separately. Again, it is thought that Shia mentions the notion of miracle with imams and ordinary people for some political and political purposes. The theory of sarfa put forward by Nazzâm was not found valuable because it contained some inconsistencies within itself. Because the false prophet attempts that took place in history, Hz. Moses' encounter with magicians etc. events reveal that this theory is unfounded. The fact that the theory of Sarfa states that the Quran is not a miracle in terms of rhetoric and eloquence for the sake of this idea is a new link of the inconsistencies put forward. In the study, first of all, the concept of miracle was explained and Mu'tezile's understanding of miracle was revealed. Later, Mu'tezile's attitude towards groundbreaking ideas, especially "Sarfe Theory" was examined. The purpose of this study is to reveal Mu'tezile's understanding of miracle and to evaluate "Sarfe Theory" in this context. In this respect, we hope that some question marks that appear in minds will be eliminated.

Keywords: Kalam, Mu'tazila, Miracle, Qadi Abd Al-Jabbâr, Nazzâm.

Hucurât Sûresinin 6. Âyeti Bağlamında Sosyal Medyadaki Gerçekdışı Haberler

Unreal News on Social Media in the Context of Verse 6 of Surah Hujurat

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim YILDIZ

Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı
Mersin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir, Mersin, Turkey.
i.yildiz@mersin.edu.tr

 0000-0003-0438-6994

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

29 Mayıs / May 2021

13 Eylül / September 2021

23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Yıldız, İbrahim. "Hucurât Sûresinin 6. Âyeti Bağlamında Sosyal Medyadaki Gerçekdışı Haberler", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 158-182.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.944505>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Hucurât Sûresinin 6. Âyeti Bağlamında Sosyal Medyadaki Gerçekdışı Haberler

Öz ► Günümüzde sosyal medya, kullanıcılarının iletişim ve haber alma ihtiyaçlarını önemli oranda karşılamaktadır. Fakat sosyal medyadaki sahte kullanıcı profillerinin varlığı, paylaşılan içeriklerin gerçek olup olmadığı konusunda şüpheler oluşturmaktadır. Hucurât sûresinin 6. âyetinde masum insanlara zarar vermemek için bir fâsığın getirdiği haberin iyice araştırılması emredilmektedir. Dinî ve ahlâkî durumları bilinmeyen sosyal medya kullanıcıları, doğrudan fâsık olarak nitelendirilemese de en azından bunların fâsık olma ihtimali bulunan meçhul kişiler oldukları kesindir. Bu nedenle onların aktardıkları haberler de ilgili âyetin kapsamına girmektedir. Müslümanların sosyal medya platformlarında gerçekdışı haberleri beğenerek, paylaşarak veya yorumlayarak masum insanların maddî veya manevî zarar görmelerine sebep olmaları, dinî açıdan sorumluluk gerektiren fiillerdendir. Bu çalışmada sosyal medya, sahte kullanıcı hesabı açma, gerçekdışı haber üretip yayma ve bunların dinî sorumluluğu konuları, Hucurât sûresinin 6. âyeti bağlamında derinlemesine araştırılmıştır. Çalışmamızda Kur'ân, tefsir, internet ve sosyal medya konularında literatür taraması metodu kullanılarak elde edilen veriler, sosyal medya platformlarının dijital ortamda incelenmesi ile desteklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hucurât Sûresi, Sosyal Medya, Sahte Hesap, Fâsık, Manipülasyon.

Unreal News on Social Media in the Context of Verse 6 of Surah Hujurat

Abstract ► Today, social media significantly meets the communication and news needs of its users. However, the existence of fake user profiles in social media raises doubts about whether the shared content is real or not. In the 6th verse of the chapter of Hujurat, when a fasiq brings the news, it is ordered to investigate the news thoroughly in order not to harm people. Social media users whose religious and moral situations are unknown are not directly considered as a fasiq. However, it is certain that at least these people are anonymous people who are likely to a fasiq. For this reason, there is no doubt that the news they reported are also within the scope of the relevant verse. The fact that Muslims cause innocent people to suffer material and moral damage by liking, sharing or commenting on unreal news on social media platforms requires religious responsibility. In this study, social media, opening fake user accounts, producing, spreading false news and their religious responsibility were investigated in detail in the context of the 6th verse of the chapter of Hujurat. In our study, the data obtained by using the literature review method on the subjects of the Qur'an, commentary, internet and social media were supported by the digital examination of social media platforms.

Keywords: Commentary, Surah Hujurat, Social Media, Fake Account, Sinful, Manipulation.

Giriş

Günümüzde dijital teknolojinin hızla gelişmesi, hayatı adeta dijital platformlara taşımıştır. Müslümanlar da bu platformları kullanmakta ve zamanlarının önemli bir kısmını buralarda geçirmektedir. Sosyal medya olarak adlandırılan dijital ortamlar, bu platformların en çok kullanılanlarındandır. Sosyal medya, hayatın önemli bir parçası haline gelerek bireyin sanal ortamda diğer kullanıcılarla her an iletişim kurmasına, böylelikle sosyalleşmesine ve tüm dünyada meydana gelen olaylardan hızlıca haberdar olmasına imkân sağlamaktadır. Kullanıcılarının sadece

iletişim ihtiyacını değil oyun, eğlence ve bilgi edinme gibi ihtiyaçlarını da karşıladığından bu platformların üye sayıları hızla artmaktadır.¹ Devlet başkanlarından, sıradan vatandaşlara kadar toplumun her kesiminin kullandığı sosyal medya, başta duygu ve düşünce olmak üzere her türlü iletiyi paylaşmaya, insanın kendisini ifade edebilmesi nedeniyle de mutlu ve faydalı hissetmesine olanak sağlamaktadır.

Sosyal medyanın yaygınlığı ve şöhreti, ona olan güveni de artırmış ve bu nedenle çoğu insanda sosyal medya aracılığı ile ulaştığı bilgilere sorgulamadan güvenme eğilimi gelişmiştir. Bu eğilimin bir sonucu olarak kullanıcılar, rastladıkları her haberi, hızlıca beğenme ve paylaşma yoluna gitmektedirler. Fakat gerek şahısların gerekse toplumun ciddi zararlar görmesine neden olabilecek haberlerin güvenilir kaynaklardan teyit edilmeden diğer insanlara aktarılması ahlâkî, hukukî ve dinî sorumluluk doğurmaktadır. Gerçekdışı haberlerin kolayca üretilebildiği ve dolaşıma sokulabildiği sosyal medyada diğer insanlara zarar verecek iftira, yalan ve karalama içeren paylaşımlara bir müslümanın bilerek veya bilmeyerek destek vermesi, onların daha da yayılmasına sebep olması, aynen gündelik hayatta olduğu gibi sorumluluk gerektiren hususlardandır. Fakat çeşitli nedenlerden dolayı insanlar, dijital ortamlarda bu tür hassasiyetlere fazla dikkat etmemekte, günah veya mekruh sayılabilecek davranışları çok daha rahat sergileyebilmektedirler.² Fakat sevap-günah, helal-haram mefhumları gerçek ortamlarda olduğu gibi sanal ortamlarda da aynen geçerlidir. Müslümanın, hayatın her anında imtihan edildiğine iman etmesi hasebiyle başta Yaraticısına olmak üzere ailesine, akrabalarına, komşularına, çevresine velhâsıl tüm insanlara karşı sorumlulukları vardır ve bu hakikat, sanal ortamlarda da câridir.³

Bu çalışmada, sosyal medyada gerçekdışı haberlerin araştırılmadan beğenilmesi ve paylaşımına sokulması ile masum insanların maddî veya manevî zarar görmelerine sebep olacak eylemleri, Hucurât sûresinin “*Ey iman edenler! Size bir fâsık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.*” meâlindeki 6. âyeti kapsamında incelenecektir. Daha önce yapılmış internet ve sosyal medya içerikli bazı çalışmalarda⁴ konuya kısaca değinilmiş ise de ayrıntılı bir şekilde ele alan herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Araştırmamızın bu çalışmalardan farkı, sosyal medyada gerçekdışı haberler üretilip yayılması

¹ Sosyal medya platformlarının üye sayıları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Eda Deligöz, *Sanal Dünya ve İnsan* (İstanbul: KDY Yayıncılık, 2020), 186-218.

² Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Derviş Dereli, *Sanala Veda -Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık-* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 227-236.

³ Bahattin Akbaş, “Sanal Ortam ve Mahremiyet”, *Diyanet Aylık Dergi* 287 (2014), 48-50.

⁴ Örn. bk. M. Raşit Akpınar, “İslam Hukuku Açısından Sosyal Medya”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 28 (2017), 493-509; Mehmet Yusuf Yağır, “Günümüz Medyasının Hucurât Suresindeki Bazı Ahlaki İlkeler Göre Değerlendirilmesi”, *Şarkiyat* 10/2 (2018), 638-650; Kâşif Hamdi Okur, “Sosyal Medya ve Hak Bilinci”, *Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medya ve Aile*, ed. Fatih Kurt (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 45-52; Abdülaziz Kıranşal, *Gençler İçin Sosyal Medya İlmihali* (MGV Yayınları, 2020), 46-47.

konusunu Hucurât suresinin 6. âyeti özelinde ele almamızdır. Öncelikle gerçekdışı haberlerin oluşturulması ve yayılması merkezli sosyal medyanın gündelik hayatımıza yansıyan olumsuz yönleri ele alınacak, devamında ilgili âyette geçen bazı kelimeler bağlamında bu olumsuz yönlere karşı müslümanın nasıl bir tutum sergilemesi gerektiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Çalışmamızda Kur'ân, tefsir, internet ve sosyal medya konularında literatür taraması metodu kullanılarak elde edilen veriler, yine sosyal medya platformlarının dijital ortamlarda incelenmesi ile desteklenmiştir.

1. Sosyal Medya ve Olumsuz Yönleri

Sosyal medya, kullanıcıların çevrimiçi haber, fotoğraf, video, metin gibi içerikleri kolayca üretebildikleri, diğer kullanıcılarla hızlıca paylaşabildikleri ve böylelikle geniş kitlelere kolaylıkla ulaşabildikleri çevrimiçi platformlardır.⁵ İçerik oluşturma tamamen kullanıcı denetiminde olup katılım ve paylaşım, sosyal medyanın dayanak noktasını oluşturmaktadır.⁶ Sosyal medya düşünce, ilgi ve bilgi paylaşımına imkân sağlayarak kullanıcıları arasında karşılıklı etkileşim meydana getirir.⁷ Özellikle mobil cihazların kullanılmaya başlanması ile birlikte artık bilgi ve haberlere zaman ve mekân kısıtlaması olmaksızın ulaşılabilir.⁸ Bunun yanı sıra sosyal medya, herkesin kolaylıkla kullanabilmesi, bilgilerin her an değiştirilebilir ve yeniden düzenlenebilir olması, her türlü fikrin kendine yer bulması gibi nedenlerle zamanımızda geleneksel medyadan çok daha yaygın olarak kullanılmaktadır.⁹

Günümüz toplumları, bilgi toplumu olma yönünde baş döndürücü bir hızla yol almaktadır. Buna bağlı olarak internet, bilgisayar, tablet ve cep telefonu gibi bilgi edinme araçları, hayatın vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Bu nedenle sosyal medya platformlarının kullanıcı sayıları hızla artmış, eğlenceden eğitime, işten yardımlaşmaya kadar pek çok alanı etkisi altına almıştır. 2016 yılında yapılan bir araştırmaya göre sosyal medya platformlarından Facebook'un kullanıcı sayısı, yaklaşık bir buçuk milyar iken 2018 yılı sonunda iki milyara ulaşmıştır. Aynı şekilde kısa sürede popülerlik kazanan Instagram'ın kullanıcı sayısı, bir milyara ulaşmıştır.¹⁰ 2019 TÜİK verilerine göre Türkiye'de yaklaşık 81 milyon cep telefonu, 77 milyon internet aboneli bulunmaktadır. Bu verilere göre ülkemizde neredeyse herkesin cep telefonunun ve internet erişiminin olduğunu söylemek

⁵ Mustafa Bostancı, *Sosyal Medya -Dün Bugün Yarın-* (Konya: Palet Yayınları, 2019), 22.

⁶ Ali Murat Kırık, "Gelişen Web Teknolojileri ve Sosyal Medya Bağımlılığı", *Sosyalleşen Birey & Sosyal Medya Araştırmaları-1*, ed. Ali Büyükarıslan - Ali Murat Kırık (Konya: Çizgi Kitabevi, 2013), 74-75.

⁷ İdil Sayımer, *Sanal Ortamda Halkla İlişkiler* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2008), 123.

⁸ Vahit Özdemir, "Yeni Medyada Etik Sorunsalı", *Sosyal Medya ve Etkileri*, ed. Halil Özcan Özdemir (Ankara: Gece Akademi, 2019), 64-65.

⁹ Fatma Belgü Dikeçliçil, "Ailede Çözülme ve Sosyal Medya Etkisi", *Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medya ve Aile*, ed. Fatih Kurt (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 102.

¹⁰ Emrah Bolat - Yunus Macit, "Postmodern Şiddet: Siber Zorbalık", *Sosyal Medya ve Etkileri*, ed. Halil Özcan Özdemir (Ankara: Gece Akademi, 2019), 9.

mümkün gözükmektedir.¹¹ Hatta dijital dünyanın sunduğu imkânların her konuda insanları etkileyen ve yönlendiren birer araç halini aldığı modern dünyada gündemin artık toplum önderleri tarafından değil sosyal medya tarafından oluşturulmakta olduğu iddia edilmektedir.¹² Günümüzde sosyal medya; büyümesi engellenemeyen, kimsenin reddedemeyeceği, gündemi belirleyen, alınan kararları etkileyen ve yönetimleri değiştirebilen bir güç haline gelmiştir.¹³

Sosyal medya kullanıcılarının temel hedefi, insanlarla iletişime geçmek veya etkilemek istedikleri hedef kitlenin dikkatini çekecek ve daha fazla etkileşim alacak içerikler yayınlamaktır.¹⁴ Bu hedefe ulaşabilmek için internette gereğinden fazla zaman geçirilmesi, neticede bu gibi etkinlikleri yaşamın odak noktası haline getirmektedir. Böyle durumlarda kişinin sosyal ilişkileri, diğer insanların internetteki tutumlarına bağlı olarak gelişir veya biter.¹⁵ Sosyal medya, içeriğindeki doğru ve gerçek iletilerin yanı sıra gerçekdışı paylaşımlar nedeniyle eleştirilse de erişim kolaylığı, ileti çeşitliliği, çekici ve eğlenceli özellikleriyle çok sayıda insan tarafından kullanılmaktadır. Sosyal medya, çoğunlukla maddî kazanç elde etme adına koşuşturan, bu sebeple manevî duyguları ve insan ilişkileri geri planda kalan modern insan için bir rahatlama alanı oluşturmakta ve bu insanlar, karar vermekten tepki göstermeye kadar her türlü durumda sosyal medyayı kendilerine referans almaktadırlar.¹⁶

1.1. Sosyal Medyanın Zararları

Günümüzde üretilen yeni teknikler ve araçlar, çoğu zaman işleri kolaylaştırırken bazen de kötü niyetli insanların elinde tehlikeli birer araca dönüşmektedir. Fakat insanlar, gündelik hayatlarını kolaylaştıran ve kendilerini eğlendiren bu teknolojik ürünleri yaşamlarından çıkaramamaktadırlar. İnternet, kullanıcılarına sağladığı kolaylıklar ve faydaların yanında, insanlara zarar verme niyetinde olan kişilere de çeşitli imkânlar sağlamaktadır. Bu zararlar, iletişim araçlarının kullanımında yaşanan hızlı artışla orantılı olarak yaygınlaşmakta ve toplumun büyük bir kesimi tarafından hissedilir hale gelmektedir.

İnternet, insanlara özgür bir biçimde diğer insanlarla fikir alışverişinde bulunabileceği ve edinilen bilgilerle yeni düşünceler inşa edebileceği ortamlar sunarken aynı zamanda kendi sorunlarını da üretmiştir. İnternet zorbalığı, gerçekdışı bilgi ve haberlerin üretilip paylaşma

¹¹ <https://data.tuik.gov.tr/Search/Search?text=internet%20abone> (Erişim: 08.05.2021)

¹² Sedat Cerci, *Sosyal Medya -Çağlar, Ağlar, Bağlar-* (İstanbul: Onto Yayınları, 2019), 72.

¹³ A. Selim Tuncer, "Sosyal Medyanın Gelişimi", *Sosyal Medya*, ed. F. Zeynep Özata (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013), 15.

¹⁴ Bostancı, *Sosyal Medya*, 50.

¹⁵ Nevzat Tarhan - Serdar Nurmedov, *Bağımlılık Sanal veya Gerçek Bağımlılıkla Başa Çıkma* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 70.

¹⁶ Cerci, *Sosyal Medya*, 8, 16-18.

sokulması, kurgulanmış haberin gerçekmiş gibi gösterilmesi, kutuplaştırıcı kötülüğün yaygınlaşması ve nihayetinde trollerin varlığı, başta sosyal medya olmak üzere çevrimiçi platformların güvenilirliğinin sorgulanması gerektiğini ortaya koymaktadır.¹⁷ Sosyal medya paylaşımlarına gerçek olup olmadığı araştırılmaksızın hemen inanılması ve diğer kullanıcılarla arasında paylaşılması sorunu, bu sorgulamanın mutlaka yapılması gerektiğine işaret etmektedir.

1.2. Sosyal Medyada Sahte Hesap Sorunu

Sosyal medyanın, kullanıcılarına gerçek kimlikleri dışında başka kimliklerle giriş yapmalarına izin vermesi, birçok sorunu beraberinde getirmektedir. Bu ortamlarda farklı kimlik yapılarına bürünen insanlarda sorumsuzca hareket etme ve kendine özgü bir coşkunluk hali meydana gelmekte,¹⁸ bu ise çeşitli bunalımlara ve kimlik karmaşasına sebebiyet vermektedir.¹⁹ Sosyal medyadaki ahlâk dışı kullanıcı davranışlarını inceleyen araştırmacılar, birçok davranışın yanı sıra kişilerin gerçek kimliklerini gizleyerek sahte profiller oluşturmalarını da ahlâk dışı davranışlar arasında saymaktadır.²⁰

Sosyal medyanın kullanım nedenlerinden biri de bireyin kendini psikolojik olarak tatmin etmesine imkân sağlamasıdır. Gerçek hayattaki aile, okul, iş, arkadaş vb. ilişkilerinde başarılı olamayan veya istediği düzeyde tatmin sağlayamayan birey, sosyal medyada kendine ideal bir kimlik oluşturarak bu durumu dengelemeye çalışmaktadır.²¹ Birey, bir bakıma sanal bir gerçeklik olarak ifade edilebilecek olan bu tutumla yani yeni inşa ettiği sanal kimliği ile sahneye çıkmakta ve ortaya koyduğu bu kimlik doğrultusunda davranmaya çalışmaktadır.²² Bu nedenle araştırmacılar, sosyal medyanın insanları toplumdan soyutladığını, asosyalleştirdiğini belirtirken sosyal medyada kullanılan kimliklerin, hayâ duygusunu yok ettiğini ve insanları narsisizme sürüklediğini vurgulamaktadır.²³

Sosyal medyada kişilerin daha serbest ve sorumsuzca hareket etmelerinde, muhataplarının yüz yüze bakılan bir kişi değil de sadece bir internet hesabı olmasının büyük etkisi vardır. Bu durum, sosyal medya kullanıcılarının davranışlarına ket vurmasını zorlaştırmakta ve onlara sahte bir

¹⁷ Ekmel Geçer, *Sosyal Medya ve İletişim Psikolojisi* (İzmir: DİB Yayınları, 2020), 106.

¹⁸ Tarhan - Nurmedov, *Bağımlılık*, 70.

¹⁹ Burhan Demirdaş - Ali Emrah Kurtulan, "Sosyal Medyanın Toplumsal ve İş Ahlakı Üzerine Etkileri", *Sosyal Medya ve Etkileri*, ed. Halil Özcan Özdemir (Ankara: Gece Akademi, 2019), 46.

²⁰ Örn. bk. Korhan Mavnacıoğlu, "İnternette Kullanıcıların Oluşturduğu ve Dağıttığı İçeriklerin Etik Açısından İncelenmesi: Sosyal Medya Örnekleri", *Medya ve Etik Sempozyumu*, ed. Mustafa Yağbasan (Medya ve Etik Sempozyumu, Elazığ: Fırat Üniversitesi İletişim Fakültesi, 2009), 64.

²¹ Mehmet Emin Babacan, *Sosyal Medya ve Gençlik* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 2017), 86.

²² Babacan, *Sosyal Medya ve Gençlik*, 87.

²³ Demirdaş - Kurtulan, "Sosyal Medyanın", 44.

cesaret duygusu vermektedir.²⁴ Toplum içinde düşünerek ve seçerek sergilenen davranışlar, internette başkaları tarafından yargılanma endişesinin azalması nedeniyle kaygısızca ve rahatlıkla ortaya konulabilmektedir.²⁵ Ayrıca beden dilinin sosyal medyaya yansımaması nedeniyle kişi, duygularını daha rahat bir şekilde gizleyebilmektedir. Bu nedenle sosyal medyada gerçek kimliğini kullanmayarak bunun yerine farklı birçok sahte kullanıcı hesabı açan yüzbinlerce insan bulunmaktadır.²⁶ Şüphesiz sadece bu sahte hesaplar değil; bazı gerçek kullanıcılar da sosyal medyada ahlâkî değerlerin ya da sosyal normların geçerli olmadığını düşünmekte, bu nedenle başkalarına karşı kırıncı olmakta, onları ötekileştirmekte, farklı düşünceleri düşmanlaştırmakta, suçlamakta ve rahatlıkla yalan söyleyebilmektedir.²⁷ Sosyal medyada kişilerin olduklarından farklıymış gibi gözükme çabası, önemli bir ahlâkî sorun olmakla birlikte bu kişilerin yalan haber paylaşımları insanlarda diğer insanlara karşı bir güven bunalımına sebep olmakta ve herkesin her konuda bilgi sahibiymişçesine fikrini beyan etmesi de önemli bir bilgi kirliliğine yol açmaktadır.²⁸ Ayrıca bu hesapların gerçek kişiler tarafından oluşturulup oluşturulmadığı veya hangi amaçlarla oluşturulduğunun bilinmemesi de konunun ne kadar manipüle edilmeye elverişli olduğunu ortaya koymaktadır.²⁹

1.3. Sosyal Medyada Gerçekdışı Haber

Günümüzde sosyal medya içeriklerinin ne kadar gerçek olduğu meselesi önemli tartışmalara sebep olmaktadır. Yeni medya ve etik konusunu inceleyen bir çalışmada, sosyal medyanın da aralarında bulunduğu yeni medya platformlarının etik sorunları arasında; içeriğin gerçek kaynağının belirtilmemesi, üretilen içeriklerin doğruluğunun tespit edilmeden yayılması, aldatıcı etiketleme ve başlıklandırma gibi birçok sorun sayılmaktadır.³⁰ Sosyal medyada kullanılan bazı uygulamalarla videolar ve fotoğraflar üzerinde sınırsız değişiklikler yapılabilmektedir.³¹ Fakat bunların hepsi iyi niyetle ya da sanatsal kaygılarla yapılmamaktadır. Kötü niyetli ve bazen de yaptığı şeyin sonunun nereye varacağını bilmeyen kullanıcılar, ekleme veya çıkarımlar ile değiştirdikleri görüntülü ya da yazılı materyalleri daha çok etkileşim alma arzusuyla sosyal medyada paylaşmaktadır. Birçok kullanıcı gerçekdışı bu içeriklere inanmakta ve onlar da kendi takipçileriyle paylaşmaktadır. Böylece bireysel bir yalan, dakikalar içinde toplumsal bir yalana dönüşmekte,

²⁴ Ali Ayten, *Mutluluğun Peşinde* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2018), 83.

²⁵ Kemal Sayar, "Sosyal Medyanın Acımasız Yüzü: Linç Kültürü", <https://www.trthaber.com/haber/yasam/sosyal-medyanin-acimasiz-yuzu-linc-kulturu-494173.html> (Erişim Tarihi: 08.05.2021)

²⁶ Geçer, *Sosyal Medya*, 95-96.

²⁷ Geçer, *Sosyal Medya*, 96.

²⁸ Akpınar, "İslam Hukuku Açısından Sosyal Medya", 497.

²⁹ Özdemir, "Yeni Medyada", 70.

³⁰ Günseli Bayraktutan - Mutlu Binark, *Ayin Karanlık Yüzü: Yeni Medya ve Etik* (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2013), 39.

³¹ Geçer, *Sosyal Medya*, 100.

içeriğinin hassaslığına paralel önlenmesi zor bireysel veya toplumsal zararlara neden olabilmektedir.

Haberlerin daha çok tıklanması için özellikle başlıkların abartılarak verilmesi, gerçekdışı olayların kurgulanması, seslerin montajlanması, görüntü ve fotoğraflarla oynanması, sosyal medyada sıklıkla karşılaşılan manipülatif davranışlardır.³² Özellikle yapay zekâ uygulamaları yardımıyla orijinal videodaki yüzleri değiştirerek bir başka yüz fotoğrafını maske olarak videodaki kişiye ekleyebilen deepface teknolojisi, günümüzde sahte videolar yapma konusunda ulaşılan noktayı göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Gerçekdışı bu videoları tam anlamıyla tespit eden bir teknolojinin henüz olmamasının yanı sıra tespit edilip kamuoyu ile paylaşılıncaya kadar geçen süre içerisinde sahte haberin dijital platformlardaki yayılma hızı hesaba katıldığında deepface videolarının vahim sonuçlar doğuracağını tahmin etmek güç olmayacaktır.³³

Sosyal medya, güncel haberleri takip etme ve bilgi edinmede önemli kaynaklardan biri olmasına karşın buradaki en büyük sorun haber kaynağının anonimliği (isimsizliği)dir. Özellikle sahte hesaplarla oluşturulan gerçekdışı içerikleri tespit edecek kuruluşların eksikliği sosyal medya kullanıcılarını kirli ve yönlendirici bir alana maruz bırakmaktadır.³⁴ Sosyal medya platformları kullanıcı türevli olması nedeniyle hem haberin hem de bilgi verenin doğruluğunun kontrol edilmesi oldukça zordur.³⁵ İnternet, art niyetli kişilerce hazırlanan sitelerde kasıtlı verilen yanlış bilgiler nedeniyle adeta bilgi çöplüğüne dönmüş ve kullanıcıların bu kadar çok çeşitli bilgi arasında doğru bilgiyi ayırt etmeleri oldukça zorlaşmıştır. Neticede internet, her ne kadar bilgiye hızlı ulaşma imkânı verse de doğru bilgiye ulaşmanın zorluğu nedeniyle insanların doğru kararlar vermesine zannedildiği kadar yardımcı olamamaktadır.³⁶

2. Hucurât Sûresinin 6. Âyeti ve Gerçekdışı Haberler

Hucurât sûresi, Kur'ân'da İslâmî edep ve ahlâkın önemli ilkelerinin topluca zikredildiği bir sûredir. Bu sûrede beş defa tekrarlanan “*Ey iman edenler*”³⁷ hitabı ile Allah'a ve peygamberine karşı saygılı olunması, fâsıkların getirdiği haberlerin araştırılması, insanların birbirlerini aşışılmasını ve zanla hareket edilmemesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Son olarak “*Ey insanlar*”³⁸ şeklindeki

³² Geçer, *Sosyal Medya*, 103.

³³ Bostancı, *Sosyal Medya*, 112-113; Ayrıca bk. Geçer, *Sosyal Medya*, 104-105.

³⁴ Yakup Toktay - Ali Murat Kırık, “Sosyal Medyada Dezenformasyon, Manipülasyon ve Propaganda Etkisi: Zeytin Dalı Harekâtı Örneği”, *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Alanında Akademik Çalışmalar-2*, ed. Hasan Babacan (Ankara: Gece Kitablığı, 2020), 497-498.

³⁵ Şerife Öztürk, “Sosyal Medyada Etik Sorunu”, *Selçuk İletişim* 9/1 (2015), 300; Kırık, “Gelişen Web Teknolojileri”, 77.

³⁶ Mücahit Gültekin, *Algı Yönetimi ve Manipülasyon -Kanmanın ve Kandırmanın Psikolojisi-* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 67-69.

³⁷ el-Hucurât 49/1, 2, 6, 11, 12.

³⁸ el-Hucurât 49/13.

hitapla ırkların sadece tanışma vesilesi olduğu tüm insanlara hatırlatılmıştır. Müslümanlara “Ey iman edenler” şeklinde hitap edilerek gelecek olan emirlerin önemi ve bu emirlerin ihlâl edilmeyip aynen yerine getirilmesi, onların iman vasıfları ön plana çıkartılarak vurgulanmıştır.³⁹

Sûrede toplumsal birçok sorunu kökünden çözecek olan dürüstlük, adalet, barış, karşılıklı saygı ve hoşgörü ilkelerinin yanı sıra huzur ve güven ortamını zedeleyecek olan yalan haberlerin araştırılmadan gündeme alınmaması hakkında uyarı yapılmıştır. İlgili âyet, toplumsal düzenin bozulmaması, gerçekdışı haberler nedeniyle aralarına nifak ve tefrika girmemesi için mü'minlere sabırlı olmalarını, aralarında gidip gelen haberlerin doğru olmasına dikkat etmelerini emrederek onları irşat etmektedir.⁴⁰ Çünkü İslam toplumunun temellerine yönelik en büyük tehlike, müslümanları birbirine düşman edebilecek haberlere gerçek olup olmadığını araştırmadan güvenmek ve onlara dayanarak birbirlerinin aleyhinde kararlar almaktır.⁴¹ Hucurât sûresinin konu ile ilgili 6. âyeti şöyledir:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾

“Ey iman edenler! Size bir fâsık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.”

2.1. Âyetin Nüzûl Sebebi

Tefsirlerde bu âyetin nüzûl sebebi olarak şu olay nakledilir: Hz. Peygamber, Velîd b. Ukbe'yi Mustalikoğulları'nın zekâtlarını alması için gönderdi. Onlar, Hz. Peygamber'in elçisinin geldiğini duyunca onu karşılamaya çıktılar. Velîd, uzaktan onların şehirden çıktıklarını görünce aralarındaki cahiliye döneminden kalma bir husumet nedeniyle kendisini öldürmek istediklerini zannetti ve korkarak geri döndü. Hz. Peygamber'e Mustalikoğulları'nın zekât vermeyi reddettiklerini üstelik kendini de öldürmek istediklerini anlattı. Bunun üzerine Hz. Peygamber onların üzerine askerî bir sefer düzenlemeyi düşündü. Bu arada Mustalikoğulları Hz. Peygamber'in kendilerine bir elçi gönderdiğini ama elçinin yoldan geri döndüğünü öğrenince bir heyet gönderip Hz. Peygamber'e zekâtlarını vermek için hazırlık yaptıklarını fakat elçinin geri döndüğünü söylediler. Resûlullah, Hâlid b. Velîd'i onlara göndererek gerçeği öğrendi ve olay, Hz. Peygamber'in teenni ile hareket etmesi ve araştırma yapması neticesinde hiç kimse zarar görmeden kapandı.⁴²

³⁹ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 8/115.

⁴⁰ Abdullah Sirâcuddîn, *Havle tefsîrü sûreti'l-Hucurât* (Haleb: Mektebetü Dâri'l-Felâh, 1992), 67.

⁴¹ Cüneyt Eren, “Hucurât Suresindeki Ahlâkî İlkeler”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2016), 1-20.

⁴² Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîru'l-kebîr*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (y.y.: Merkezi Tahkîki't-Türâs, 1979), 4/92-93; Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsîn et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 21/350-352; Ebü'l-Hasen el-Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid Abdülmaksûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/328-329; Ebü'l-Hasen el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl (Beyrût: Dâru'l-

Neseî'ye (öl. 710/1310) göre müfessirler, bu âyetin Velîd b. Ukbe hakkında nâzil olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.⁴³ Fakat âyette geçen fâsık kelimesi ile Velîd b. Ukbe'nin kast edilmediği konusu ihtilaflıdır. İmam Mâtürîdî (öl. 333/944), bu kişinin Velîd b. Ukbe olmadığı görüşündedir. Ona göre bu âyet, Velîd b. Ukbe'nin getirdiği haberdan sonra nâzil olduğu ve haberin durumu iyice anlaşıldığı için artık o haberin doğruluğunu tekrardan araştırmak söz konusu değildir. Çünkü âyetin emri bundan sonra bir fâsığın getireceği haberin doğruluğunu araştırmayı emreder. Bu da âyetin Velîd b. Ukbe hakkında gelmediğini gösterir.⁴⁴ Fahreddîn er-Râzî'ye (öl. 606/1209) göre de bu âyet, fâsığın sözüne itimat edilmeyip araştırılması gerektiğini beyan etmek üzere genel anlamda nâzil olmuştur. Ayrıca bu âyetin sadece bu olay hakkında nâzil olduğuna dair Kur'ân'da veya hadislerde bir açıklama yoktur. Dolayısıyla bu olay bir bakıma âyetin iniş tarihini bildirmektedir. Râzî'nin bu izahı, Velîd'e fâsık sıfatının verilmesinin de haksız ve geçersiz olduğunu açıklamaktadır. Çünkü ona göre Velîd yanılmış, öyle sanmış ve sonuçta hata etmiştir. Hata edenlere ise fâsık denilemez.⁴⁵

2.2. Âyette Geçen Bazı Kelimeler ile Gerçekdışı Haberlerin Bağlantısı

Bu bölümde Hucurât sûresinin 6. âyetinde geçen bazı kelimelerin lügat manaları açıklanacak ve müfessirlerin görüşleri, konuyla alakalı diğer âyetler göz önünde bulundurularak sosyal medyadaki gerçekdışı haberler bağlamında günümüze yansımaları incelenecektir. Yapacağımız yorum ve bağlantılar sadece sosyal medya haberleri kapsamında olacağı için âyetin ve içinde geçen kelimelerin ifade ve işaret ettiği diğer manalar, bu çalışmamız kapsamında ele alınmamıştır.

Kütüb'î-İlmiyye, 1991), 406-408; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1981), 28/119; Ebû Abdullâh el-Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'l-Risâle, 2006), 19/367-368; Kâdî el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, thk. Subhî Hallâk - Mahmud Atraş (Beyrût: Dâru'r-Reşîd, 2000), 3/305-306; Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selîme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 7/370-372; Ebü'l-Fazl Celaleddin es-Süyûtî, *Lübâbü'n-nukûl fi esbâbi'n-nuzûl* (Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 2002), 240; Sirâcuddîn, *Havle*, 67-68.

⁴³ Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3/350.

⁴⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdi Ba Sellum (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 9/326-327.

⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/119; Âyette zikredilen fâsığın kim olduğu hakkında yapılan tartışmalar ve her iki tarafın delilleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhsin Demirci, *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 3/173-175.

2.2.1. Fâsık (الفاسيق) Kavramı ve Sosyal Medyadaki Sahte Hesap İlişkisi

Fısk, sözlükte “bir şeyin çıkması” demektir.⁴⁶ Örneğin tohumun toprağı yarıp veya civcivin yumurtayı kırıp dışarı çıkması, konulan bir sınırın aşılması, bir yasağın çiğnenmesi gibi manalara gelir. Daha sonra büyük günahları işleyerek adaletten ayrılma manasındaki kullanımı yaygınlaşmıştır.⁴⁷ Dinî örfte fısk, doğru yoldan saparak Allah’ın koyduğu emir ve yasaklara uymayıp itaatten çıkmaktır.⁴⁸ Eğer bu çıkış itikâdî konularda olursa küfür; amelî konularda olursa isyandır.⁴⁹ Kurtubî, fâsığı “çok yalan söyleyen, açıktan günah işleyen veya Allah’tan utanmayan kimse” şeklinde açıklar.⁵⁰ Bir kişi az veya çok günah işlediğinde fısk işlemiş sayılır fakat bu durum tövbe ile silinir. Ancak kişi iman ettikten sonra şeriatın bazı hükümlerini ihlâl eder, Allah’a ve Resûlü’ne itaat etmez ve dolayısıyla günah işlemekte ısrar ederse artık ona fâsık adı verilir.⁵¹

Kur’ân genelde “fâsık” kelimesini inkârcı anlamında kullansa da fâsık, işlediği cürme göre ya bütünüyle dinden çıkarak küfre girmiş biri olabilir ya da dinle irtibatını kesmemiş günahkâr biri olabilir. Dolayısıyla bu âyeti anlamak için fâsık kelimesini her iki anlamı ile de ele almak gerekir. Yani dirayetli müslüman, bir fâsık haber getirdiğinde onu hemen reddetmemeli, bir müslüman - özellikle şahsen tanınmayan- haber getirdiğinde de onu hemen kabul etmemelidir. Bilhassa gelen haber başka bir kişiyi/kişileri ilgilendiriyorsa daha da dikkatli olmak ve haberi mutlaka doğrulamak gerekmektedir. Aksi halde o kişiye/kişilere sonrasında pişman olunacak haksızlıklar yapılabilir.⁵² Fâsık “dinin emirlerine uymayarak günah işleyen, doğruluk ve dürüstlük vasıflarını kaybeden kişi” olduğuna göre sosyal medyada yalan haber uyduran veya bu tür haberleri başkalarına taşıyan kimseler de bu kavrama dâhildir. Bu nedenle yalandan ve günahattan sakınmayan bir fâsığın getirdiği haberi araştırmayan bir müslüman, fıskın çeşitlerinden olan yalan, iftira ve zulümden de kendini koruyamaz.⁵³

Âyetten çıkan genel hüküm, kim olduğu ve dinî hassasiyeti bilinmeyen veya günahattan çekinmeyen yalancı kimselerin verdikleri haberlere güvenilmemesi, bunlara dayanılarak hüküm

⁴⁶ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, tah. Ahmed Abdulgafûr Attâr, (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-melâyîn, 1990), 4/1543; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 380; Cemâleddin İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 10/308.

⁴⁷ Neseî, *Medârik*, 3/351.

⁴⁸ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-Ayn -Müratteben alâ hurûfi’l-mu’cem-*, thk. Abdülhamid Hendâvî (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2003), 3/321; Ebü’l-Abbâs Semîn el-Halebî, *Umdetü’l-huffâz fi tefsîri eşrefi’l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsıl (Beyrût: Mektebetü Dâri’l-İlmiyye, 1996), 3/231.

⁴⁹ Sirâcuddîn, *Havle*, 69.

⁵⁰ Kurtubî, *el-Câmi’*, 19/368.

⁵¹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 380.

⁵² Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 5/30.

⁵³ Ebü’l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ’iki gavâmizi’t-tenzil ve uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vil*, thk. Halil Me’mun Şeyha (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2005), 1035; Neseî, *Medârik*, 3/350.

verilmemesi ve harekete geçilmemesidir. Âyetin bu yöndeki manası ve hükmü geneldir, her zaman ve mekânda geçerlidir.⁵⁴ Sosyal medyada sahte hesapların yaygın olması ve kullanıcı hesaplarının kime ait olduğunun bilinmemesi, oradan elde edilen bilgilerin güvenilirliği hakkında önemli şüpheler doğurmaktadır. Bu nedenle gerçek kimlikleri belli olmayan bu kişilerin ilettikleri haberler, İslâmî ıstılahla “meçhul kişinin rivayeti” kabilindedir. Cumhura göre mechûlü’l-ayn (tanınmayan râvi), adı sanı belli olmayan râvi hükmünde olup rivayeti kabul edilmez.⁵⁵ İbn Kesîr’in (öl. 774/1372) tefsirinde belirttiği üzere bazı âlimler, günahkâr olma ihtimâlinde dolayı meçhul/tanınmayan kimselerin verdikleri haberlerin hemen kabul veya ret edilmemesi gerektiğini söylemişlerdir.⁵⁶ Sosyal medya platformlarının kişilere sahte kullanıcı profili oluşturmalarına olanak sağlaması nedeniyle kullanıcıların büyük bir çoğunluğunun gerçek kimliklerinin net olarak bilinmesi imkânsızdır. Dolayısıyla bu kullanıcılar müslümanların nezdinde en azından “meçhul/tanınmayan kişi” hükmündedir. Bu durumda kimliğinden yüzde yüz emin olunmayan kullanıcıların fâsik olabileceği ihtimalinden hareket eden bir müslümanın, bu âyetin hükmü gereği karar verme konusunda sabırlı olması ve haberin gerçekliğini teyit etmek için araştırma yapması gerekmektedir.

Sosyal medyada bir haberin sürekli tekrarlanması insanlarda onun gerçek olarak algılanma ihtimalini güçlendirmektedir. Hedeflenen kitleye ve sonuca ulaşıldıktan sonra artık haberin gerçek olup olmadığına veya kaynağının güvenilir olup olmadığına bir önemi kalmamaktadır. Sosyal medyada kaynağı belli olmayan ve üzerinde dijital ortamda değişiklik yapılarak dolaşıma sürülen bir resim bu konuda örnek olarak verilebilir. Ailede kadına şiddet teması ile sosyal medyaya servis edilen ve Mehmet adındaki 5 yaşındaki bir çocuğun aile bireylerinden sadece babasını kolları olmadan çizdiği görülen bir resmin binlerce kez paylaşılmış ve üzerinde yorumlar yapılmıştır. Çocuğun annesini dövmemesi için babasını kolsuz çizdiğini söylemesi ise resmin mesaj veren açıklamasını oluşturmuştur.⁵⁷ Fakat araştırmacılar bu resim, çocuk ve ailesi olayının⁵⁸ tamamen bir kurgu olduğunu ispat etseler de⁵⁹ binlerce kez paylaşılan ve yorumlanan resim, onu sosyal medyaya servis edenlerin amaçlarına yeterince hizmet etmiştir. Kaynağı belli olmayan ve aile bütünlüğüne, babanın aile içindeki saygınlığına saldıran bu paylaşımları, araştırmadan beğenen ve paylaşanlar da aile kurumuna saldıran meçhul/fâsik kişilerin bir bakıma oyununa alet oldukları açık bir gerçektir.

⁵⁴ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), 5/89-90.

⁵⁵ Emin Âşıkutlu, “Meçhul”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/287.

⁵⁶ İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-azîm*, 7/370.

⁵⁷ Resmin paylaşıldığı ve yapılan yorumlarla ilgili sosyal medya paylaşım örnekleri için bk.

<https://m.facebook.com/psikolojivepsikiyatri/photos/a.425800540198/10152044439495199/?type=3&p=30>;

<https://twitter.com/omerekinci/status/404689628961071104>. (Erişim Tarihi: 08.05.2021).

⁵⁸ Resim, yabancı bir siteden alınmış ve üzerinde değişiklik yapılarak kullanılmıştır. Resmin aslı için bk.

<https://www.dreamstime.com/stock-images-kids-drawing-family-image19130844>. (Erişim Tarihi: 08.05.2021).

⁵⁹ Gültekin, *Algı Yönetimi*, 75-76.

Bir başka örnek ise Bursa'da Suriyeli bir sığınmacının bir kadına tecavüz edip onu öldürdüğü haberidir. Sosyal medyada hızla yayılan ve halk arasında infiale neden olan bu haberin yalan, kullanılan fotoğrafların ise başka bir olaya ait olduğu resmi makamlarca açıklansa da çoğu sosyal medya kullanıcısı, doğruluğunu araştırmadan gerçekdışı bu haberin yayılmasına aracı olmuştur.⁶⁰ Özellikle Suriyeli sığınmacılar hakkında yapılan bir araştırmada konunun bu yönüne dikkat çekilmiş ve sosyal medya üzerinden yapılan her türlü nefret söylemine engel olunması ve gerçekdışı bilgilerle halkı sığınmacılara karşı kızdıran kişiler hakkında önlemler alınması istenmiştir.⁶¹ Aynı şekilde yalan haber olduğu sonradan ortaya çıkan fakat sosyal medya üzerinden binlerce kez paylaşılması nedeniyle halk arasında infiale yol açan onlarca örnek mevcut olup bunları paylaşanların büyük bir çoğunluğunun kimliği net değildir, meçhuldür dolayısıyla fâsık olma ihtimalleri vardır.⁶²

2.2.2. Nebe' (النبا) Kelimesi ve Kaynağı Belli Olmayan Sosyal Medya Haberleri

Haber manasında olan nebe' kelimesi, sadece büyük ve önemli haberler için kullanılır.⁶³ İbn Kayyim (öl. 751/1350), nebe' kelimesinin “haber verilen kimsenin bilmediği önemli bir bilgi” için kullanıldığını kaydetmiştir.⁶⁴ Âyette geçen fâsık ve nebe' kelimelerinin nekra olarak getirilmesi, “tüm fâsıkların getirdiği tüm haberler” şeklinde bir genellemeyi içermektedir.⁶⁵ Adeta “Herhangi bir fâsık, size ne tür bir haberi getirirse getirsin onu araştırın” denilmek istenmiştir.⁶⁶ Sosyal medyadaki kullanıcıların meçhul kişiler olmaları sebebiyle fâsık olabilecekleri ihtimali ve nebe' kelimesinin nekra olarak gelmesi, burada paylaşılan haberlerin mutlaka araştırılması gerektiğini

⁶⁰ <https://www.guvenliweb.org.tr/blog-detay/internet-ve-sosyal-medyada-yalan-haber-ve-sonuclari>;
<https://www.bursadabugun.com/haber/bursa-da-sosyal-medyadaki-tecavuz-edilip-olduruldu-iddiasina-sorusturma-869750.html> (Erişim: 08.05.2021).

⁶¹ Olgun Küçük - Mevlüt Can Koçak, “İnternet ve Sosyal Medya Haberlerinde Ötekinin (Suriyeli Sığınmacılar) Konumlandırılışı: Konya Örneği”, *Journal of Humanities and Tourism Research* 10/2 (2020), 282-287.

⁶² Sosyal medyada paylaşılan ve yalan olduğu tespit edilen bazı örnek haberlere ait web adresleri şöyledir:
<https://www.neokuyorum.org/linc-2-0-sosyal-medyada-linc-kulturu-kerem-gurel/>;
<https://www.hurriyet.com.tr/yasasin-demokrasi/kafam-kesilmedi-ben-hayattayim-40163766>;
<https://teyit.org/15-temmuz-darbe-girisimi-sirasinda-internette-yayilan-9-yanlis-iddia>;
<https://medium.com/consensusturkiye/%C3%A7ift-taraf%C4%B1-adalet-testeresi-sosyal-medyada-1b48b85d21b>.
(Erişim: 08.05.2021).

⁶³ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, 4/179; Cevherî, *es-Sihah*, 1/74; İsfahânî, *el-Müfredât*, 481; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/162.

⁶⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi'ut-Tefsîr*, thk. Seyyid Muhammed - Sâlih Ahmed (Riyad: Dâru İbn Cevziyye, 1427), 3/6.

⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1035; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/306; Nesefî, *Medârik*, 3/350; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1911), 9/70.

⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1035; Abdülmecîd el-Beyânûnî, *el-Beyyînâtü fi tefsîri sûreti'l-Hucurât* (Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 1997), 97.

ihlas ettirmektedir. Çünkü bu iki kelimenin nekra olarak gelmesi her türlü haberi içine alacak şekilde bir geniş anlam alanı oluşturmaktadır.

Kur'ân, bilgisizce tartışmalara giren Ehl-i kitabı şöyle uyarmaktadır: “İşte siz böyle kimselersiniz! Diyelim ki biraz bilginiz olan şey hakkında tartıştınız. Ya hiç bilginiz olmayan şey hakkında niçin tartışıyorsunuz? Allah bilir, siz bilmezsiniz.”⁶⁷ Onların bildikleri şeyler Tevrât ve İncil'in bildirdiği konular, bilmedikleri şeylerse kitaplarında olmayan Hz. İbrâhîm'in mensup olduğu din meselesidir.⁶⁸ Âyet, bildikleri konular hakkında tartışmalarını normal karşılarken hiç bilmedikleri Hz. İbrâhîm'in hangi dine mensup olduğu konusunda tartışmalarını eleştirmektedir. Taberî (öl. 310/923), Katâde'den (öl. 117/735) bu âyet hakkında şu görüşü nakleder: “Âyette şahit olduğunuz, gördüğünüz ve tetkik ettiğiniz şeylerle görmediğiniz, şahit olmadığınız ve tetkik etmediğiniz şeyler kastedilmektedir.”⁶⁹ Dolayısıyla insanların, bilgi sahibi olmadıkları bir konuyu tartışmaları yasaklanmaktadır.⁷⁰ Bu bilgiler ışığında sosyal medyada paylaşılan haberlerin gerçek olup olmadığı hakkında kesin bilgisi olmayan kişilerin, konuyu tartışmaları dahi yasaklanmışken onu başkalarına nakletmeleri, yorum yaparak başka kişileri etkilemeleri evleviyetle yasaktır.

Kaynağı güvenilir ve belli olmayan her haber, zan hükmündedir. Bir şeyi sırf başkaları yapıyor diyerek bilgisizce taklit etmek de zanna tâbi olmaktır ki bu durum birçok âyette yasaklanmıştır.⁷¹ Fakat sınırlı düşünce ve algılama yetisine sahip insanın her konuda bilgi sahibi olması beklenemez. Ayrıca bilmediği tüm konuları araştırması da hem kapasite hem de zaman açısından mümkün değildir. Dolayısıyla zan kavramı, insanın otantik olarak benliğinde taşıdığı bir realitedir.⁷² Fakat bu, insanın bilmediği konularda zanna tâbi olmasını zorunlu kılmaz. İnsan, özellikle inanç konularında mutlaka vahye ve ona dayanan araştırma sonucu elde edeceği bilgiye tâbi olmak zorundadır.⁷³ Çünkü kesin bilgiye ulaşmak için gayret göstermeyen insanda oluşan zanlar, temelsiz bilgilere dayandığı için onu yanıltabilir.⁷⁴ Sosyal medyanın cazip ortamı ve birçok kişinin aynı paylaşımı yapması, bir müslümanı zannın peşinden giderek yanlış işler yapmasına neden olmamalıdır. Çünkü bilginin olmadığı yerde zan devreye girer, fakat zan genelde kişiyi yanlışla ve günaha götürebilir: “Ey iman edenler! Zannın birçoğundan sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahdır...”⁷⁵

⁶⁷ Âl-i İmrân 3/66.

⁶⁸ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/283; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/483-484; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 176; Neseî, *Medârik*, 1/263.

⁶⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/484.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/395; Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/165.

⁷¹ el-En'âm 6/116, 148; Yûnus 10/36, 66; el-Hucurât 49/12; en-Necm 53/23, 28; Ayrıca bk. Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/301.

⁷² Muhammed Fatih Kesler, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Doğru Düşüncenin Engelleri* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 25.

⁷³ el-İsrâ 17/36; el-Hac 22/8; en-Necm 53/28.

⁷⁴ İbrahim Yıldız, *Kur'ân İnsan ve Yanılgı -Psikososyal Bir Okuma-* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 240.

⁷⁵ el-Hucurât 49/12.

Sosyal medyada paylaşılan haberleri de içine alacak şekilde anlam genişliği olan nebe' kelimesinin âyet içindeki anlamından anlaşılacağı üzere doğruluğundan emin olunmayan, sonuçları itibariyle kişiye/toplumla zarar verme ihtimali olan bir haberin paylaşılması Allah katında önemsiz bir şey değildir. İfk hadisesi hakkında nâzil olan âyetler de bu tespiti desteklemektedir. Hz. Âişe'ye (öl. 58/678) iftira atanlar ve bu iftirayı araştırmadan pervasızca toplumda yayanlar hakkında nâzil olan âyetler,⁷⁶ müslümanların yalan haber karşısında takınmaları gereken tavrı göstermesi açısından son derece önemlidir. İfk hadisesi incelendiğinde ortada müslüman toplumun zaafalarını gözetleyen ve düşmanlık peşinde olan örgütlü bir grubun olduğu görülür. Bu grubun ortaya attığı iftiraları toplumda yayanlar arasında bazı müslümanların da bulunması sosyal medyada dolaşan yalan haberlerin müslümanlar tarafından yayılmasına benzemektedir. Bu olay, bazı müslümanların farkında olmadan düşmanların tetikçiliğini yapabildiğini göstermektedir.⁷⁷ Dolayısıyla sosyal medyada paylaşılan ve kişileri aşağılayan, suçlayan ve zarar veren haberler karşısında bir müslümanın tavrı şu âyette ifade edildiği gibi olmalıdır: “Bu iftirayı işittiğiniz zaman, iman eden erkek ve kadınlar, kendi (din kardeş)leri hakkında iyi zan besleyip de, ‘Bu, apaçık bir iftiradır’ deselerdi ya!”⁷⁸

Sosyal medyanın yaygınlığı ve güçlü etkisi, kişilere güven telkin etmekte ve bu güven, paylaşımların sorgulanmasına engel olmaktadır. İşte tam bu noktada Hucurât sûresindeki ilgili âyetin önemi ortaya çıkmaktadır. Özellikle hassas konularla ilgili paylaşımlar hakkında verilen haberin doğruluğunu araştırmak yani medya diliyle “farklı kaynaklardan doğrulamak” gerekir. Bu nedenle âyet; hangi şartta ve durumda olursa olsun alınan haberin doğruluğunun ısrarla ve hassasiyetle araştırılması gerektiğini emretmektedir. Çünkü insan psikolojisi, kendi savunduğu düşünce, kurum ya da kişilerle ilgili her olumlu habere inanmaya, olumsuz haberleri ise göz ardı etmeye hatta baştan reddetmeye meyyalıdır. Bu nedenle sosyal medyada özellikle sevmediği veya rakip olduğu kişilerle ilgili olumsuz haberler karşısında müslüman kullanıcıya düşen, âyetin emrettiği gibi konuyu her açıdan hassasiyetle araştırmaktır. Bu noktada sabırlı olmak ve paylaşma konusunda acele etmemek, belki de birkaç saat/gün içinde gerçek olup olmadığı ortaya çıkacak bir haber hakkında günaha girilmemesini sağlayacaktır. Çünkü acele ederek ve araştırmadan bu yalan bilgi ve belgelerin etrafa yayılmasına neden olunursa sadece bu yalanların muhatabı değil bizzat üreticisi ve yayıcısı konumuna düşülebilir. Her ne kadar böyle bir durumda sağduyulu hareket etmek, sosyal medyadaki gerçekdışı haberleri durdurmayacak olsa da en azından onların oluşturduğu tahribatı ve etkiyi en aza indirecektir.⁷⁹

⁷⁶ en-Nûr 24/15.

⁷⁷ Gültekin, *Algı Yönetimi*, 244.

⁷⁸ en-Nûr 24/12.

⁷⁹ Geçer, *Sosyal Medya*, 101-106.

2.2.3. Tebeyyün (تبيين) Kelimesi ve Gerçekdışı Haberlerin Araştırılması

Tebeyyün kelimesi, “maksudu keşfetmek, açıklamak” demektir.⁸⁰ Bu âyette ise “acele etmeyerek gelen haberin gerçek olup olmadığını araştırın ve durumu açıklığa kavuşturun” manasındadır. İbn Kayyim, (تبيينوا) kelimesinin “haberlin bilgi açısından kuşatılması ve gerçek olup olmadığının araştırılması” anlamına geldiğini söyledikten sonra Allah’ın, fâşığın getirdiği haberlin hemen reddedilmesini değil aksine onun gerçek olup olmadığını araştırılmasını emrettiğini, buna göre haberlin doğruluğuna dair başka deliller varsa, o delillere göre davranılması gerektiğini söylemektedir.⁸¹ Âyetteki araştırma emri, haberi getirenin fâsik olması şartına bağlandığı için bu habere hemen güvenilmemesinin, bilhassa haberlin gereğini yapma konusunda acele edilmemesinin önemine işaret etmektedir. Dolayısıyla sosyal medyada paylaşılan haberlerin kaynağını kesin olarak bilebilmenin adeta imkânsız olması nedeniyle bu paylaşımlara inanma ve başkalarına aktarma konusunda acele etmemek gerekir. Yüz yüze tanışılan kişilerin paylaşımları dahi olsa acele etmemekte fayda vardır çünkü sosyal medya hesaplarının zaman zaman çalınması nedeniyle art niyetli kişilerin eline geçtiği bilinen bir durumdur. Bu nedenle haberi aktaran kimsenin fâsik olup olmadığı bilinmiyorsa hatta mü’min, muttaki biri de olsa eğer getirdiği haber tuhaf, alışılmamış, moral bozucu, öfkeye veya bir hak kaybına neden olacak nitelikte ise yahut getiren kişiyle habere konu olanlar arasında bir düşmanlık varsa yine de acele edilmeyip araştırma yapılması tavsiye edilmiştir.⁸²

Gelen haberlerin gereğini yapmadan önce iyice araştırmak, imanın bir gereğidir. Çünkü Allah, bu âyete “*Ey iman edenler*” şeklinde başlayarak mü’minlere Allah’ı, kitabını ve peygamberini tasdik ettiklerini hatırlatmaktadır. Dolayısıyla bu vasıflara sahip olan mü’min, doğruluğunu araştırmadığı bir haberden ötürü kardeşlerine zarar verebileceğini ve yapacağı şeylerden ötürü pişman olabileceğini, fakat sonuçta bu pişmanlığın bir kıymet ifade etmeyeceğini bilir.⁸³ Bir haberi sağlam bir delil olmadan doğrulayıp kabul etmek gibi delilsiz olarak onu yalanlayıp reddetmek de uygun değildir. Bu nedenle toplumsal bir kargaşanın oluşmaması için mü’minlerin sosyal medyada araştırdıkları, doğruluğunu tespit ettikleri haberlerin peşinden gitmeleri ve kişilere zarar verecek, toplumun ifsadına sebep olacak paylaşımlardan sakınmaları gerekmektedir. Kuşkusuz burada söz konusu olan sosyal medya haberleri; kişileri veya grupları ilgilendiren, onlara zarar verebilecek

⁸⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, 68-69; Halebî, *Umdetü’l-huffâz*, 1/251.

⁸¹ Cevziyye, *Bedâi’ut-Tefsîr*, 3/6.

⁸² Mustafa Adevî, *et-Teshîl li te’vili’t-tenzîl Tefsîru sûreti’l-Hucurât* (Cidde: Dâru Mâcid Asîrî, 2000), 41-42; Mehmet Zeki Duman, *Beş Surenin Tefsiri* (Ankara: Fecr Yayınları, 1999), 298.

⁸³ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Ravâ’i’u’l-Beyân fi Tefsîri Âyâti’l-Ahkâm* (Dımeşk: Mektebetu’l-Gazzâlî, 1980), 2/473.

tarzdaki önemli haberlerdir. Yoksa normal günlük, sıradan haberler için haber getiren herkesin itikâdî ve amelî durumunu veya haberin doğru olup olmadığını araştırmak zorunlu değildir.⁸⁴

İnsanın kendisine ulaşan birtakım haberlere dayanarak kararlar verip amel edebilmesi için onların üzerindeki zan perdesini kaldırması zorunludur.⁸⁵ Çünkü İsrâ sûresinde “*Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur.*”⁸⁶ buyurulmaktadır. Âyette geçen bu organlar, akıllı varlıklar gibi kabul edilerek yaptıkları amellerden sorumlu tutulmuşlar ve sâhibinin lehinde veya aleyhinde şahit getirilmişlerdir.⁸⁷ Mâverdî (öl. 450/1058), bu âyeti Abdullah b. Abbas’ın (öl. 68/687-88); “bilgin olmadığı bir konuda hiç kimse hakkında konuşma” şeklinde açıkladığını aktarmaktadır.⁸⁸ Mücâhid (öl. 103/721), âyeti “hakkında bilgi sahibi olmadığın bir hususta hiç bir kimseyi yermeye kalkma”⁸⁹ İbn Kuteybe (öl. 276/889) ise “zan ve tahminlerinin peşinden gitme” şeklinde izah etmiştir.⁹⁰ Zemahşerî (öl. 538/1144), “Allah bu ayetle, kişiyi bilmediği bir konuda söz söylemekten ve bilmediği şeylerle amel etmekten sakındırmaktadır” demektedir.⁹¹ Tüm bu izahlar, sosyal medyada meçhul bir kullanıcının yazdığı ve doğru olup olmadığı bilinmeyen haberlere inanma ve onları paylaşma konusunda acele edilmemesinin, gerekli araştırma yapıldıktan sonra kesin karara varılmasının gereği hususunda mü’minlere yol göstermektedir.

2.2.4. *Nâdimîn* (نادمين) Kelimesi ve Sosyal Medyada Pişmanlık

Nedâmet, bir üzüntü çeşidi olup kişinin yaptığına/söylediğine pişman olarak üzülmeye demektir.⁹² Yapılan fiil veya söylenen söz her hatırlandığında üzüntü, pişmanlık yenilenir ve kişi devamlı surette vicdan azabı çeker.⁹³ Özellikle iftira atılan ve töhmet altında bırakılan kişinin suçsuz olduğu ortaya çıktığında bu vicdan azabı daha da şiddetlenir.⁹⁴ Araştırılmadan elde edilen bilgi, cahillikle eşdeğerdir. Bu tür bir bilgiye dayanarak masum bir kişiye zarar verenler, telafisi mümkün olmayan bir üzüntüye kapılırlar. Çünkü böyle bir haksızlık yapan mü’minin imanı, onun vicdan

⁸⁴ Musa Kazım Yılmaz, “Hucurât Suresinin Öne Çıkardığı Âdâb-ı Muâşeret”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2017), 9.

⁸⁵ el-Hucurât 49/12; Müslim, “Birr”, 38.

⁸⁶ el-İsrâ 17/36.

⁸⁷ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/302; İbrahim Yıldız, “Kur’ân’da Hesap Günü Şahitleri”, *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (2017), 69-71.

⁸⁸ Mâverdî, *en-Nüket*, 3/243; Kurtubî, *el-Câmi*, 13/77.

⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi*, 13/77.

⁹⁰ Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur’ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1978), 254.

⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 597.

⁹² İsfahânî, *el-Müfredât*, 486.

⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1035; Neseî, *Medârik*, 3/351.

⁹⁴ Sirâcuddîn, *Havle*, 71.

azabı çekmesine neden olur.⁹⁵ Âyete “*Ey iman edenler*” şeklinde başlanması da bu hususiyete vurgu yapmak için olmalıdır. İnsanlar, “*Yapmakta olduğunuz şeylerden mutlaka sorguya çekileceksiniz.*”⁹⁶ âyetinin bir gereği olarak gerek gerçek hayatta gerekse sanal ortamlarda yapıp ettiklerinden mutlaka hesaba çekileceklerdir. Ayrıca Hz. Peygamberimizin “*Kişiye günah olarak her duyduğunu söylemesi yeter.*”⁹⁷ hadisi sosyal medyada rastlanılan her haberin araştırılmadan paylaşılmasını da kapsamaktadır. Müslümanların bu ve benzeri âyet ve hadislerle uygun hareket etmedikleri takdirde pişman olacakları haber verilmektedir.

Sosyal medyada yaptığı paylaşım nedeniyle pişman olan kişilere örnek olarak “07 AN 0054 plakalı kırmızı otobüsün şoförü” başlığıyla facebook platformunda paylaşım yapan bir kullanıcı gösterilebilir. Bu kişi, paylaşımında kızının ağlayarak eve geldiğini ve belediye otobüs şoförünün bir kadına “Eve gidiyorum gelecek misin?” diyerek taciz ettiğini söylediğini yazmış ve yetkililerden konunun gereğinin yapılmasını istemiştir. Fakat bu paylaşım sosyal medyada hızla yayılmış ve olayı araştıran yetkililer gerçeğin hiç de denildiği gibi olmadığını delilleriyle ortaya koymuşlardır. Sonuçta masum bir kişiyi hedef alan bu paylaşımın sahibi sayfasında yaşadığı pişmanlığı şu sözler ile aktarmıştır: “İşin aslının hiç de öyle olmadığını kamera kayıtlarından gördüm. Böyle bir utanç yaşamadığımı düşündüm o an ve kahroldum... Bu yanılsa sebep olduğum için kahroluyorum ve tekrar tekrar özür diliyorum, diliyorum, diliyorum...”⁹⁸

Sonuç

Sanal ortamlardan sosyal medya platformları, gerçekdışı haberlerin oldukça sık üretildiği ve paylaşımına sokulduğu mecralardır. Bilinçli veya bilinçsiz paylaşımına sokulan bu haberler nedeniyle birçok masum insan zarar görebilmektedir. Sosyal medya kullanıcısının birkaç saniye içinde beğenip paylaştığı, altına yorumlar yazdığı bir ileti belki de dakikalar içinde bir kişinin hayatını karartabilmektedir. Yapılan bu sorumsuzca davranışın, müslümanlar nezdinde zulüm kavramı çerçevesinde değerlendirilmesi gereken bir mesuliyet olduğu gayet açıktır. Çünkü sosyal medyada kişisel olarak kullanıcının kendi takipçileriyle paylaştığı gerçekdışı bir haberin internetteki hızlı dolaşım nedeniyle kısa bir zaman zarfında toplumsal bir gündeme dönüşebildiği ve bu durumun muhatap kişiye maddî veya manevî zararlar verebildiği görülmektedir.

Hucurât sûresinin 6 âyetinde müslümanlara, fâsik bir kişinin haber getirmesi halinde acele etmeyerek haberin doğruluğunu araştırmaları emredilmiştir. Günümüz sosyal medya platformlarında sahte kullanıcı hesaplarından veya dinî ve ahlâkî hassasiyet açısından tanınmayan kişilere ait hesaplardan yapılan paylaşımların gerçekdışı olma ihtimali her zaman vardır. Bu

⁹⁵ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 6/4457.

⁹⁶ en-Nahl 16/93; Ayrıca bk. el-Hicr 15/92; el-Enbiyâ 21/23; es-Saffât 37/24.

⁹⁷ Ebû Dâvût, “Edeb”, 80.

⁹⁸ <https://www.facebook.com/huseyin.turan.18/posts/1044954608957696?pnref=story> (Erişim Tarihi: 08.05.2021).

durumda bir müslümanın, ilgili âyetin hükmü gereği üçüncü şahıslara maddî veya manevî zarar verebilecek paylaşımları beğenme, yayma ve üzerinde yorum yapma hakkı yoktur. Özellikle ilgili âyette geçen *fâsık* ve *nebe'* (haber) kelimelerinin nekra olarak kullanılması çok dikkat çekicidir. Çünkü Arapçada nekra kelimeler umum ifade eder. Bu durumda, bu kelimelerin anlam alanlarının sosyal medyadaki kullanıcıları ve yaptıkları paylaşımları da içine alacak şekilde geniş olduğu görülecektir.

Gerçek hayatta dinî vecibelerini yerine getirmeyen ve güvenilirliği konusunda ciddi şüpheler bulunan tanıdık birinin getirdiği haberler ve sosyal medya paylaşımları da ilgili âyetin kapsamına girmektedir. Bu durumda hiç tanımadığımız hatta ahlâkî ve dinî hassasiyetini isim, din, ırk, cinsiyet gibi gerçek kimliğine ait hiçbir şey bilemediğimiz kişilerin verdikleri haberler evleviyetle bu âyetin kapsamına girmektedir. Aynı zamanda sosyal medyadaki haberlere güvenilir kaynaklarca doğrulanmadıkça inanmak, onları paylaşmak ve böylece başkalarına maddî ya da manevî zarar vermek kul hakkına girmektedir. Dolayısıyla meçhul veya güvenilir birisinden gelen haberin araştırılması yani haberin başka kaynaklarca da doğrulanması gerekmektedir. Çünkü günümüzde her türlü haberleşmenin sanal ortamlara doğru hızlıca kaydığı düşünülürse bu ortamlarda bulunan müslümanların gerçek hayatta olduğu gibi buralarda da dinî ve ahlâkî kurallara riayet etmesi gerekir. Aynı zamanda aşırı bilgi kirliliğinin olduğu internet ortamlarında olayların ve haberlerin gerçek yüzünü görebilmek için eleştirel bir çaba gösterilmesi de gerekmektedir. Bu, belki zahmetli olabilir ama buna katlanmayan kişiler, özellikle sosyal medyada zalimi mazlum, sahtekârı dürüst, suçluyu masum -veya tam tersi- olarak görebilirler. Bu durumda ise âyetin sonunda ifade edilen nedamet ile yüzleşmek kaçınılmaz olacaktır.

Sanal âlem, hiç kimseye sonsuz ve sorumsuz bir özgürlük sahası sunmaz ve de sunmamalıdır. “Ben özgürüm ve bana hiç kimse karışamaz” anlayışı, özellikle sanal âlem söz konusu olduğunda oldukça abartılmaktadır. Gerçek hayatta toplumun huzurunu her ne sebeple olsun bozanlara, başkalarının haklarına zarar verenlere bir yaptırım varsa, sanal ortamlarda da bunu yapanlara bir yaptırım elbette olmalıdır. Devletin ilgili kurumlarının yaptırımları olmakla birlikte bir müslüman için asıl yaptırım ahiret günü vereceği hesabı düşünmek olmalıdır. Çalışmamızda ele aldığımız Hucurât suresinin 6. âyeti, söz konusu sanal ortamlarda işlenebilecek günahlardan biri hakkında müslümanları uyarmakta ve yol göstermektedir.

Kaynakça

Adevî, Mustafa. *et-Teshîl li te'vili't-tenzîl Tefsîru sûreti'l-Hucurât*. Cidde: Dâru Mâcid Asîrî, 2000.

Akbaş, Bahattin. “Sanal Ortam ve Mahremiyet”. *Diyanet Aylık Dergi* 287 (2014), 48-50.

- Akpınar, M. Raşit. “İslam Hukuku Açısından Sosyal Medya”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 28 (2017), 493-509.
- Âşikkutlu, Emin. “Meçhul”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/286-288. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ayten, Ali. *Mutluluğun Peşinde*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- Babacan, Mehmet Emin. *Sosyal Medya ve Gençlik*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 2017.
- Bayraktutan, Günseli - Binark, Mutlu. *Ayn Karanlık Yüzü: Yeni Medya ve Etik*. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2013.
- Beyânûnî, Abdülmecîd. *el-Beyyinâtü fi tefsîri sûreti'l-Hucurât*. Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 1997.
- Beyzâvî, Kâdî. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Subhî Hallâk - Mahmud Atraş. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'r-Reşîd, 2000.
- Bolat, Emrah - Macit, Yunus. “Postmodern Şiddet: Siber Zorbalık”. *Sosyal Medya ve Etkileri*. ed. Halil Özcan Özdemir. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Bostancı, Mustafa. *Sosyal Medya -Dün Bugün Yarın-*. Konya: Palet Yayınları, 2019.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1911.
- Cereci, Sedat. “İslam Ahlakı Bağlamında Müslümanların Modern Dünyada Teknolojiyle İlişkileri: Sosyal Medyanın Hükümü”. *Modernleşme Sürecinde Müslümanlar*. ed. Necmettin Çalışkan. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018.
- Cereci, Sedat. *Sosyal Medya -Çağlar, Ağlar, Bağlar-*. İstanbul: Onto Yayınları, 2019.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh*. tah. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâ'în, 1990.
- Cevziyye, İbn Kayyım. *Bedâi'ut-Tefsîr*. thk. Seyyid Muhammed - Sâlih Ahmed. 3 Cilt. Riyad: Dâru İbn Cevzîyye, 1427.
- Deligöz, Eda. *Sanal Dünya ve İnsan*. İstanbul: KDY Yayıncılık, 2020.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar*. 3 Cilt. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Demirdaş, Burhan - Kurtulan, Ali Emrah. “Sosyal Medyanın Toplumsal ve İş Ahlakı Üzerine Etkileri”. *Sosyal Medya ve Etkileri*. ed. Halil Özcan Özdemir. Ankara: Gece Akademi, 2019.

- Dereli, Mustafa Derviş. *Sanala Veda Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.
- Dikeçligil, Fatma Belgü. “Ailede Çözülme ve Sosyal Medya Etkisi”. *Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medya ve Aile*. ed. Fatih Kurt. Ankara: DİB Yayınları, 4. Baskı, 2020.
- Duman, Mehmet Zeki. *Beş Surenin Tefsiri*. Ankara: Fecr Yayınları, 1999.
- Ebüssuûd Efendi. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Eren, Cüneyt. “Hucurât Suresindeki Ahlâkî İlkeler”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2016), 1-20.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn Müratteben alâ hurûfi'l-mu'cem*. thk. Abdülhamid Hendâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Geçer, Ekmel. *Sosyal Medya ve İletişim Psikolojisi*. İzmir: DİB Yayınları, 2. Baskım, 2020.
- Gültekin, Mücahit. *Algı Yönetimi ve Manipülasyon -Kanmanın ve Kandırmanın Psikolojisi-*. İstanbul: Pınar Yayınları, 6. Baskı, 2018.
- Halebî, Ebü'l-Abbâs Semîn. *Umdetü'l-huffâz fî tefsiri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsıl. 4 Cilt. Beyrût: Mektebetü Dâri'l-İlmiyye, 1996.
- Işık, Emin. “Hucurât Sûresi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/279. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selîme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 2. Baskı, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed. *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Manzûr, Cemâleddin. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Karaman, Hayrettin v.dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 4. Baskı, 2012.

- Kesler, Muhammed Fatih. *Kur'an-ı Kerim'e Göre Doğru Düşüncenin Engelleri*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Kıranşal, Abdülaziz. *Gençler İçin Sosyal Medya İlmihali*. MGV Yayınları, 12. Baskı, 2020.
- Kırık, Ali Murat. "Gelişen Web Teknolojileri ve Sosyal Medya Bağımlılığı". *Sosyalleşen Birey & Sosyal Medya Araştırmaları-1*. ed. Ali Büyükarıslan - Ali Murat Kırık. Konya: Çizgi Kitabevi, 2013.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh. *el-Câmi'li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Abdullah et-Türkî. Beyrût: Müessesetü'l-Risâle, 2006.
- Küçük, Olgun - Koçak, Mevlüt Can. "İnternet ve Sosyal Medya Haberlerinde Ötekinin (Suriyeli Sığınmacılar) Konumlandırılışı: Konya Örneği". *Journal of Humanities and Tourism Research* 10/2 (2020), 275-288.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü Ehlî's-sünne*. thk. Mecdi Ba Sellum. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid Abdülmaksûd. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mavnacıoğlu, Korhan. "İnternette Kullanıcıların Oluşturduğu ve Dağıttığı İçeriklerin Etik Açısından İncelenmesi: Sosyal Medya Örnekleri". *Medya ve Etik Sempozyumu*. ed. Mustafa Yağbasan. Elazığ: Fırat Üniversitesi İletişim Fakültesi, 2009.
- Mukâtil b. Süleymân. *et-Tefsîru'l-kebîr*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 4 Cilt. y.y.: Merkezi Tahkîki't-Türâs, 1979.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Okur, Kâşif Hamdi. "Sosyal Medya ve Hak Bilinci". *Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medya ve Aile*. ed. Fatih Kurt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Baskı, 2020.
- Özdemir, Vahit. "Yeni Medyada Etik Sorunsalı". *Sosyal Medya ve Etkileri*. ed. Halil Özcan Özdemir. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Öztürk, Şerife. "Sosyal Medyada Etik Sorunu". *Selçuk İletişim* 9/1 (2015), 287-311.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Ravâ'i'u'l-Beyân fî Tefsîri Âyâtî'l-Ahkâm*. Dımeşk: Mektebetü'l-Gazzâlî, 3. Basım, 1980.

- Sayimer, İdil. *Sanal Ortamda Halkla İlişkiler*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 2008.
- Sirâcuddîn, Abdullah. *Havle tefsîrî sûreti'l-Hucurât*. Halep: Mektebetü Dâri'l-Fellâh, 1992.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin. *Lübâbü'n-nukûl fî esbâbi'n-nuzûl*. Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 2002.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Taberî, Ebû Ca'fer. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdulmuhsîn et-Turkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tarhan, Nevzat - Nurmedov, Serdar. *Bağımlılık Sanal veya Gerçek Bağımlılıkla Başa Çıkma*. İstanbul: Timaş Yayınları, 8. Baskı, 2020.
- Toktay, Yakup - Kırık, Ali Murat. "Sosyal Medyada Dezenformasyon, Manipülasyon ve Propaganda Etkisi: Zeytin Dalı Harekâtı Örneği". *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Alanında Akademik Çalışmalar-2*. ed. Hasan Babacan. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Tuncer, A. Selim. "Sosyal Medyanın Gelişimi". *Sosyal Medya*. ed. F. Zeynep Özata. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen. *Esbâbü'n-nuzûl*. thk. Kemal Besyûnî Zağlûl. Beyrût: Dâru'l-Kütüb'i-İlmiyye, 1991.
- Yağır, Mehmet Yusuf. "Günümüz Medyasının Hucurât Suresindeki Bazı Ahlaki İlkelere Göre Değerlendirilmesi". *Şarkiyat* 10/2 (2018), 638-650.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 3. Baskı, 1979.
- Yıldız, İbrahim. *Kur'an İnsan ve Yanılgı -Psikososyal Bir Okuma-*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Yıldız, İbrahim. "Kur'an'da Hesap Günü Şahitleri". *Diyanet İlmi Dergi* 53/4 (2017), 55-75.
- Yılmaz, Musa Kazım. "Hucurât Suresinin Öne Çıkardığı Âdâb-ı Muâşeret". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2017), 1-30.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâfan hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Halil Me'mun Şeyha. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.

Unreal News on Social Media in the Context of Verse 6 of Surah Hujurat

Assistant Professor İbrahim Yıldız

Extended Summary

In the 21st century, people live in the internet age. In this age, means of receiving news, interpersonal relations, and even people's reaction to each other have been transferred to virtual environments. Today, social media significantly meets the communication and news needs of its users. There are doubts about the real identities of the users due to the fact that social media user profiles allow for the change of identity. This situation raises doubts about whether the content created or shared on social media is real or not.

In addition, these virtual environments allow their users to develop an attitude that they can act freely, escape from responsibility and will not be responsible for what they do, since they allow identity change and use of false identities. This thought is not an acceptable thought for a Muslim who believes that he will be held accountable in the hereafter. Since a Muslim believes that he will be accountable for all his behaviors and actions, he must know that this account will include what he does in virtual environments and behave accordingly. Therefore, it is a requirement of a Muslim's faith to continue the responsibilities of a Muslim under his virtual identity and to comply with these values in virtual environments as well.

Social media platforms from virtual environments are the channels where unreal news is produced and shared quite frequently. Many innocent people can be harmed by these news that are shared consciously or unconsciously. A message that a social media user likes and shares in a few seconds, writes comments under it, may darken a person's life within minutes. It is clear that this irresponsible behavior is a liability that should be evaluated within the framework of the concept of cruelty for Muslims. Because it is a fact that an unreal news that the user personally shares with his followers on social media can turn into a social agenda in a short time due to the rapid circulation on the internet and this situation can cause material and moral damages to the addressee.

Considering that all kinds of communication are rapidly shifting towards virtual environments today, Muslims in these environments should obey religious and moral rules in these environments as in real life. "O ye who believe! If a wicked person comes to you with any news, ascertain the truth, lest ye harm people unwittingly, and afterwards become full of repentance for what ye have done." the verse also covers the unreal news sharing on social media. It is within the scope of this verse

that the news that target some people and groups on social media, denigrate, humiliate and accuse them, immediately approves without being investigated, making a hasty decision, and making various accusations against them.

Unless the news received on social media are verified by reliable sources, it is also the right of people to believe in them, share them and thus cause material and moral harm to others. Therefore, investigating the news coming from an unknown or untrustworthy person and confirming the news by other sources with the language of the media should be one of the basic moral principles of Muslims. Because today, a critical effort is required to see the real face of events and news. This may be troublesome, but people who do not take it, especially on social media, can view the cruel as the oppressed, the honest thief, the criminal as the innocent.

Spreading unreal news on social media poses a problem in two ways. The first is to be put in a criminal situation due to the individual victimization caused by spreading this false news. The second is the situation that causes the society to become uncomfortable with an untrue news and to create hatred towards someone in the society. Therefore, those who cause harm to innocent people by producing fake news on social media platforms, knowingly or unknowingly, commit crimes in an open and uncontested manner.


The relevant verse of the Surah Hucurat that we discussed in our study warns and guides Muslims for one of the major sins that can be done in these virtual environments. In the 6th verse of the chapter of Hucurat, when a fasiq brings the news, it is ordered to investigate the news thoroughly in order not to harm people. Social media users whose religious and moral situations are unknown are not directly considered as a fasiq. However, it is certain that at least these people are anonymous people who are likely to a fasiq. For this reason, there is no doubt that the news they reported are also within the scope of the relevant verse. The fact that Muslims cause innocent people to suffer material and moral damage by liking, sharing or commenting on unreal news on social media platforms requires religious responsibility. In this study, social media, opening fake user accounts, producing, spreading false news and their religious responsibility were investigated in detail in the context of the 6th verse of the chapter of Hucurat.

Keywords: Commentary, Surah Hucurat, Social Media, Fake Account, Deepface, Manipulation.


Büveyhîler’le Bahreyn Karmatîleri Arasındaki Siyasi İlişkiler ve Bunun Irak İle Yakın Çevresindeki Yansımaları

Political Relations Between the Buwayhids and the Qarmatians of Bahrain, and Its Reflections on Iraq and Its Close Environs

Dr. Öğr. Üyesi Hanoğlan HACİYEV

Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı
Dr., Ardahan University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Ardahan, Turkey.
kaanoglu.haci1981@gmail.com
 0000-0002-3476-1479

Dr. Öğr. Üyesi Reşat Ahmet AĞAOĞLU

Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Dr., Ardahan University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Ardahan, Turkey.
rashadatahmadov@ardahan.edu.tr
 0000-0002-8924-9165

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

03 Haziran / June 2021

05 Eylül / September 2021

23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Hacıyev, Hanoğlan – Ağaoğlu, Reşat Ahmet. “Büveyhîler’le Bahreyn Karmatîleri Arasındaki Siyasi İlişkiler ve Bunun Irak İle Yakın Çevresindeki Yansımaları”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 184-208.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.947713>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Büveyhîler'le Bahreyn Karmatîleri Arasındaki Siyasi İlişkiler ve Bunun Irak İle Yakın Çevresindeki Yansımaları

Öz ► 334 (945-946) tarihinde Bağdat'a girerek hanedanın Irak kolunu tesis eden Deylem asıllı Büveyhîler'le Bahreyn Karmatîleri arasındaki siyasi ilişkiler inişli çıkışlı seyretmiştir. Zeydî-Şîî mezhebine mensup bir hanedan olan Büveyhîler'le Karmatîler arasındaki ilişkilerde önceleri savaşlar belirleyici rol oynamıştır. Irak Büveyhî hükümdarı Muizzüddevlle döneminde Büveyhî orduları, 340 (951) yılında Basra önlerinde Umman hükümdarı ve Hecer (Bahreyn) Karmatîleri'nden oluşan müttefik kuvvetleri mağlup etmiş ve bundan yaklaşık on beş yıl sonra Umman'ı ele geçirerek Karmatîler'in buradaki hâkimiyetine son vermiştir. Muizzüddevlle'den sonraki Irak Büveyhî hükümdarlarından İzzüddevlle Bahtiyâr ve Adudüddevlle dönemlerinde Büveyhîler'le Bahreyn Karmatîleri arasındaki ilişkilerin iyi düzeyde olduğunu söylemek mümkündür. Bahreyn Karmatîleri'nin Irak bölgesindeki nüfuzuna en ciddi darbe, Büveyhî hükümdarı Samsâmüddevlle'nin hakimiyeti döneminde Câmıayn savaşı ile vurulmuş ve bundan sonra Bahreyn Karmatîleri'nin Irak bölgesindeki nüfuzu sona erdirilmiştir (375/985). Yukarıdaki konuları ele alan bu makalede Irak Büveyhîleri'nin Bahreyn Karmatîleri ile olan siyasi ilişkileri farklı yönleri ile incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Büveyhîler, Karmatîler, Abbâsîler, Irak, Umman, Bahreyn.

Political Relations Between the Buwayhids and the Qarmatians of Bahrain, and Its Reflections on Iraq and Its Close Environs

Abstract ► The political relations between the Buwayhids, who were of Daylamite origin and entered Baghdad in 334 (945-946) and established the Iraqi branch of the dynasty, and the Qarmatians of Bahrain followed a bumpy course. In the past, the wars played a decisive role in the relations between the Buwayhids, a dynasty belonging to the Zaydî-Shî'î sect, and the Qarmatians. During the period of Iraqi Buwayhid ruler Mu'izz al-Dawla, the Buwayhid armies defeated the allied forces consisting of the Oman ruler and the Qarmatians of Hadjar (or Bahrain) in front of Basra in 340 (951); and approximately fifteen years later, they captured Oman and ended the Qarmatians' sovereignty there. It is possible to say that the relations between the Buwayhids and the Qarmatians of Bahrain were at a good level during the reign of Izz al-Dawla Bakhtiyar and Adud al-Dawla, who are the rulers of the Iraqi Buwayhids, after Muizz al-Dawla. The most serious blow to the influence of the Qarmatians of Bahrain in Iraq was struck by the Battle of Djâmiayn in the period of the sovereignty of Samsâm al-Dawla; and after this, the domination of the Qarmatians in Iraq was ended (375/985). In this article which deals with the above issues, the political relations of the Iraqi Buwayhids with the Qarmatians of Bahrain have been examined from various aspects.

Keywords: Islamic History, Buwayhids, Qarmatians, 'Abbāsids, Iraq, Oman, Bahrain.

Giriş

Büveyhîler'in Irak bölgesine gelişinden önce Karmatîler'in Abbâsî hilafetine yönelik siyasi faaliyetlerine kısaca değinmemiz Büveyhî-Karmatî ilişkilerinin mahiyetini anlamamız açısından önem arz edecektir. III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından sonra Irak'ın Sevâd bölgesinde ortaya çıkan ve aşırı Şîî-İsmâîlî mezhebine mensup bir zümre olan Karmatîler, Abbâsî hilafeti ile herhangi bir

uzlaşmaya gitmedikleri gibi Irak, Suriye ve Bahreyn'de sık sık terör estirerek Abbâsî halifelerini zor durumda bırakmışlardır. Nitekim Karmatîler'in 287-289 (900-902) yılları arasında Irak'taki kanlı ayaklanmaları Halife Mu'tazîd-Billâh (279-289/892-902) tarafından bastırılmıştır¹. Halife Mu'tazîd halifeliliğinin özellikle son iki yılında gönderdiği ordular sayesinde Zikreveyh b. Mikreveyh isyanı hariç, Kûfe Sevâdî'ndeki Karmatî isyanlarını sona erdirmeyi başarmıştır². Hamdân b. Karmat'tan sonra Kûfe Sevâdî'nda Karmatî hareketinin başına getirilen Zikreveyh b. Mikreveyh liderliğindeki Karmatîler, Abbâsî halifesi Müktefî-Billâh (289-295/902-908)'in hakimiyeti döneminde Suriye'nin büyük bir kısmını ele geçirmeyi başarmış ve yeniden Kûfe Sevâdî'nda etkili olmaya çalışmışlardır. Diğer taraftan Mekke güzergahında hac kabilelerine ve hacıların Kûfe ile Basra arasındaki uğrak yerlerine baskınlar düzenleyerek çok sayıda müslümanın kanını akıtmışlardır. Halife Müktefî, halifelik süresinin neredeyse tamamını kapsayan uzun bir mücadele sonucunda Zikreveyh'i ortadan kaldırmaya, onun ve adamlarının Irak ve Suriye'de çıkarmış oldukları ve yüzlerce insanın öldürülmesi ile sonuçlanan isyan hareketlerini bastırmaya muvaffak olmuştur³. Lakin Abbâsî halifeleri, bütün çabalarına rağmen hilafeti uzun süre meşgul eden Bahreyn Karmatîleri'nin yıkıcı faaliyetlerini bir türlü engelleyememişlerdir. Bahreyn'in büyük bir kısmında bağımsız bir güç haline gelen Karmatî lider Ebû Saîd el-Cennâbî'nin, 286'da (899) Katîf'e⁴ saldırarak burada katliam yapması ve Basra'yı tehdit eder hale gelmesi hilafet merkezinde büyük tedirginliğe yol açmıştır. 287 (900) tarihinde halife Mu'tazîd tarafından bölgeye sevk edilen Abbâsî kuvvetlerini ağır bir yenilgiye uğratan Ebû Saîd, uzun bir kuşatmanın ardından Bahreyn'in merkezî şehirlerinden Hecer'i ele geçirerek burada da pek çok kimseyi öldürmüştür⁵. Ebû Saîd'din ölümünden sonra

¹Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/510; Saim Yılmaz, *Mu'tazîd ve Müktefî Döneminde (279-295/892-908) Abbâsîler* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2006), 243-244; Michael Jan de Goeje, *el-Karâmita: Neş'etuhum, devletuhum ve alâkâtuhum bi'l-Fâtîmiyyîn*, trc. ve nşr. Hüseyinî Zîne (Beyrut: Dâru İbn Haldûn, 1978), 49-50; Abdullah Ekinci, "Irak-Suriye Bölgesinde Abbasi-Karmatî Mücadelesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2002), 86-87.

²Yılmaz, *Mu'tazîd ve Müktefî Döneminde Abbâsîler*, 244-245.

³Yılmaz, *Mu'tazîd ve Müktefî Döneminde Abbâsîler*, 298-321; Abdülkerim Özyayın, "Müktefî-Billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/535; Goeje, *el-Karâmita*, 50-52, 55-56; Hüseyin b. Hasan Âli Selhâm, *Sâhîlu'l-Karâmita: Dirâsetun târihiyyetun li Karâmitati Hecer* 281-378 (Beyrut: Dârü'r-râfideyn, 1435/2014), 375-377, 385-421; Wilferd Madelung, "Karmatî", *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, ed. C.E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 1997), 4/660-661; H. Halm, "Zakarawayh b. Mihrawayh", *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, ed. C.E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 2002), 11/405; Abdullah Ekinci, *Ortadoğu'da Marjinal Bir Hareket: Karmatîler (Ortadoğu'da İlk Sosyalist Yapılanma)* (Ankara: Odak Yayın Evi, 2005), 143-157.

⁴Katîf, Bahreyn bölgesinin en büyük şehridir (bk. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1397/1977), 4/378.

⁵Yılmaz, *Mu'tazîd ve Müktefî Döneminde Abbâsîler*, 251-252; Mustafa Öz, "Cennâbî, Ebû Saîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/371; Ali Aktan, "Mu'tazîd-Billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/384; Goeje, *el-Karâmita*, 42-44;

Bahreyn Karmatîleri'nin başına geçen küçük oğlu Ebû Tâhir el-Cennâbî de hilafet topraklarındaki yıkıcı faaliyetlerini devam ettirdi. 311'de (923) Basra'yı ele geçirerek vali ve birçok kişiyi öldüren Ebû Tâhir el-Cennâbî, bir sonraki yıl Mekke'den dönmekte olan bir hac kafilesini yağmalayıp hacıları katletti. Halife Muktedir-Billâh (295-320/908-932)'dan Basra ve Ahvaz'ın kendisine verilmesini talep eden Ebû Tâhir, bu talebi reddedilince yeniden Mekke'ye gitmek üzere yola çıkan hac kafilesine saldırdı. Ardından hilafet ordusunu yenerek Kûfe'ye girdi. Kûfe'de pek çok kimseyi katleden Ebû Tâhir, burada bulduğu her şeyi alıp Hecer'e götürdü (312/925). 315'te (927) Kûfe üzerine yürüyen Karmatîler'in, hilafet ordularını yenilgiye uğratarak başkente yaklaşmaları Bağdat'ta endişeleri arttırdı. Ebû Tâhir liderliğindeki Karmatîler'in 8 Zilhicce 317 (12 Ocak 930) tarihinde İslâm dünyasının kutsal merkezi Kâbe'ye saldırıp çok sayıda hacıyı katletmeleri ve Hacerülesved'i alarak Bahreyn'deki Hecer'e götürmeleri ile Karmatî fitnesi doruk noktasına ulaşmıştır. Diğer taraftan Ebû Tâhir el-Cennâbî, 318 (930) tarihinde Umman'ı ele geçirerek hâkimiyet alanını buraya kadar genişletti⁶. Michael Jan de Goeje, Arap Yarımadası'nın efendisi olarak nitelediği Umman'ı zapt eden Ebû Tâhir el-Cennâbî'nin bununla da nihai hedefi olan Irak'a hakim olmak için önemli bir fırsat yakaladığının altını çizmektedir⁷. Halife Râzî-Billâh döneminde de hac kafilesine saldırılarını devam ettiren Karmatîler, 323'de (935) Kûfe ve Kâdisiye arasında yapılan savaşta halife kuvvetlerini mağlup etmişlerdir. 327 (938-939) tarihinde yapılan anlaşmaya göre ise Ebû Tâhir el-Cennâbî, yıllık vergi ve hacları himaye bedeli (hifâre) karşılığında hac kafilelerine saldırıları durdurduğunu ilan etti. Ancak bu anlaşma da Karmatîler'in Irak'ın güneyine yaptıkları hücumları tamamen durdurmadı⁸.

334 (945-946) tarihinde hanedanın Irak kolunun temellerini atan⁹ Zeydî-Şîî mezhebine

Âli Selhâm, *Sâhîlu'l-Karâmita*, 335-336, 353-361, 367-368, 370-371; B. Carra De Vaux - M.G.S. Hodgson, "Al-Djannâbî, Abû Sa'îd Hasan b. Bahrâm", *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, ed. B. Lewis vd. (Leiden: Brill, 1991), 2/452; Ekinci, *Ortadoğu'da Marjinal Bir Hareket*, 173-175.

⁶ Abdülkerim Özyayın, "Muktedir-Billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/144; Mustafa Öz, "Cennâbî, Ebû Tâhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/372; Goeje, *el-Karâmita*, 73-74, 77-90, 93-97, 100; Âli Selhâm, *Sâhîlu'l-Karâmita*, 203-204, 439-441, 443-453, 455-458, 462-463, 465-467, 469-472; Madelung, "Karmatî", 4/662; M. Canard, "Al-Djannâbî, Abû Tâhir", *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, ed. B. Lewis vd. (Leiden: Brill, 1991), 2/453; Ekinci, *Ortadoğu'da Marjinal Bir Hareket*, 176-179, 181-182; el-Câmi' fi ahbâri'l-Karâmita fi'l-Ahsâ-eş-Şâm-el-İrâk-el-Yemen, der. ve nşr. Süheyl Zekkâr (Dımaşk: Dâru Hassân, 1407/1987), 343-344, 489-501, 503, 559-561.

⁷ Goeje, *el-Karâmita*, 100.

⁸ Canard, "Al-Djannâbî, Abû Tâhir", 2/453.

⁹ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*, nşr. Seyyid Kesrevî Hasan (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1424/2003), 5/275; İbnü'l-Esîr Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, nşr. Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1407/1987), 7/205-206; Ebü'l-Ferec Abdurrahman Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ

mensup¹⁰ Deylem¹¹ asıllı Büveyhîler, hilafet merkezinde tam bir otorite kurarak fiilî hâkimiyeti ellerinde buldurmalarına, Abbâsî halifesi üzerinde tam bir tahakküm kurmalarına¹² rağmen bazı dinî ve siyasi sebepleri göz önünde bulundurarak Abbâsî hilafetini ortadan kaldırma fikrinden vazgeçmişlerdir. Tarihsel şartlar da Büveyhîler'in Şîa merkezli bir devlet kurmalarını engellemiştir¹³. Bu yüzden Irak Büveyhîleri'nin ilk hükümdarı Muizzüddeve, İslâm ümmetinin

(Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1412/1992), 14/42-43; *Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik fi ahbâri'l-hakâik*, nşr. Ömer es-Saîdî (Dımaşk: y.y., 1972), 4/II, 430-432; Muhammed b. Abdilmelik el-Hemedânî, *Tekmiletü târihi't-Taberî (Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, 11. cilt içinde), nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Beyrut: Dâru Süveydân, ts.), 353-354; Muhammed b. Ali b. Muhammed İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ fi't-târihi'l-hulefâ*, nşr. Kâsım es-Sâmerrâi (Kahire: Dârü'l-âfâki'l-Arabiyye, 1419/1999), 176.

¹⁰Önceleri Mecûsî ve putperest bir kavim olan Deylemliler IV. (X.) yüzyılın başında özellikle Ali evlâdından Hasan el-Utrûş'un tebliğ faaliyetleri sonucu İslâm'a girerek Zeydîliği benimsediler (bk. Ebû İshâk İbrâhim b. Hilâl es-Sâbî, *Kitâbü'l-münteza' mine'l-cüz'î'l-evvel mine'l-kitâbi'l-ma'rûf bi't-Tâci fi ahbâri'd-devleti'd-Deylemiyye (Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye fi Taberistân ve Deylemân ve Gilân* içinde), haz. ve nşr. Wilferd Madelung (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1987), 23; Ebü'l-Abbas el-Hasenî, *Kitâbü'l-mesâbih (Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye* içinde), haz. ve nşr. Wilferd Madelung (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1987), 71, 73, 74; M.S. Khan, "The Early History of Zaydî Shîism in Daylaman and Gilan", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 125(1975), 305, 309, 310-311; İsa Doğan, "Hasan el-Utrûş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/357).

¹¹ Deylem İran'ın kuzeyinde Gilân eyaletinin bir bölümünü teşkil eden, Hazar denizi ile Kazvin arasındaki dağlık bölgenin ve bu bölgede yaşayan kavmin adıdır (bk. Tahsin Yazıcı, "Deylem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/263-264).

¹²Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, nşr. Necîb Mustafa Fevvâz - Hikmet Keşlî Fevvâz (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2004), 26/106; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Haldûn, *Divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi târihi'l-Arab ve'l-Berber ve men âsaruhum min zevî's-ş'e'ni'l-ekber*, thk. Halîl Şehâde - Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1421/2000), 4/575-576; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/206, 207-208; Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî, *Mürücü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Kemal Hasan Mer'î (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1425/2005), 4/296. Diğer taraftan Büveyhîler'in Irak hâkimiyeti döneminde işbaşında olan Abbâsî halifelerinden Müstekfi-Billâh'ın 334'de (946) Irak Büveyhî hükümdarı Muizzüddeve, halife Tâi'l-Lillâh'ın ise 381 (991) tarihinde Emîr Bahâüddeve tarafından azledilerek Mutî'l-Lillâh ve Kâdir-Billâh'ın onların yerine hilafet makamına getirilmesi, Büveyhîler'in fiilî hâkimiyeti tamamen ellerinde buldurmalarına bariz birer örnek teşkil etmektedir (bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/276; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/45, 348-349; *Kitâbü'l-uyûn*, 4/II, 436, 438-441; İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ*, 176, 182-183; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/206-207, 449-451; Ebû Şücâ' Zahîrüddîn Muhammed b. Hüseyin er-Rûzrâverî, *Zeylû tecâribi'l-ümem (Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*, 6. cilt içinde), nşr. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003), 123-125.

¹³Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *el-Cemâhir fi'l-cevâhir*, thk. Yûsuf el-Hâdî, (Tahran: Şeriket-i intişârât-i ilmî ve ferhengî, 1416/1995), 94-95; Hemedânî, *Tekmile*, 354-355; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/208; Ahmet Güner, *Büveyhîler'in Şîi-Sünnî Siyaseti* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 1999), 20-44; Khanoglan Hacıev, *Irak Büveyhîleri'nin Kuruluşu ve Muizzüddeve Dönemi (334-356/945-967)* (İstanbul: Marmara

büyük çoğunluğunun dinî ve manevi lider olarak kabul ettiği Sünnî Abbâsî halifesi ile uzlaşı yoluna gitmiş, formalite olarak da olsa biat ederek bağlılığını bildirmiştir¹⁴. Böylece fiilen yönetime hâkim olan Büveyhîler, Abbâsî halifelerine sadece dinî ve ruhani otoriteyi bırakmış, dünyevi idareyi ise kendi ellerine geçirerek bağımsız bir hükümdar gibi davranmışlardır¹⁵. Muizzüddeve'nin Abbâsî hilafetine dokunmamasını siyaseten isabetli bulan bir Karmatî liderin onun hakkında söylediği sözler bu bağlamda büyük önem arz etmektedir. İsmi bilmediğimiz bu Karmatî lider, Büveyhî Emîri Muizzüddeve'nin siyaseti hakkındaki fikirlerini şu sözleriyle ifade etmektedir: “Şayet İbn Büveyh'in (Muizzüddeve) anladığı şeyi biz de anlamış olsaydık işlerimiz yolunda giderdi. O, mezhepleri bir tarafa bırakarak yalnızca mülk ve saltanatı istedi ve insanlar da ona itaat ettiler”¹⁶.

1. Basra'nın Büveyhîler Tarafından Ele Geçirilmesi ve Beraberinde Gelişen Büveyhî- Karmatî İlişkileri

Büveyhî-Karmatî ilişkilerinin ilk safhası Irak Büveyhî hükümdarı Muizzüddeve'nin Basra'ya, Berîdîler'in¹⁷ üzerine düzenlediği seferle başlamıştır. 336 (947) tarihinde Berîdîler'i Basra'dan çıkarmak için Vâsıt'tan harekete geçerek kara yolunu takip eden Muizzüddeve, bu sefer esnasında Hecer (Bahreyn) Karmatîleri'nin kontrolündeki alana girmiş ve bu da onların hoşnutsuzluğuna sebep olmuştur. Bu yüzden Karmatîler, itirazlarını elçileriyle Emîr Muizzüddeve'ye bildirerek izinleri olmadan kendilerine ait olan araziden geçtiği için onu kınadılar. Onların bu tavrından hiddetlenen Muizzüddeve, elçiye asıl hedefinin Basra değil kendileri olduğunu, Basra'yı aldıktan sonra üzerlerine geleceğini söyleyerek elçinin getirdiği mektubu okumadan yırttı ve bu tehdit savurucu cevabı ile onu huzurundan kovdu. Ardından Basra'yı zapt ederek Berîdîler'in buradaki nüfuzuna son verdi. Büveyhîler'in Basra'yı ele geçirmesi üzerine Berîdî ailesinin reisi Ebü'l-Kâsım el-Berîdî 24 Rebûlâhir 336'da (12 Kasım 947) Bahreyn Karmatîleri'nin yanına kaçarak onlara

Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 73-95; Vefa Muhammed Ali, *el-Hilâfetü'l-Abbâsiyye fî ahdi tasalluti'l-Büveyhiyyîn* (İskenderiye: el-Mektebü'l-câmiî'l-hadîs, 1991), 63-64.

¹⁴ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/276; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/45; Hemedânî, *Tekmile*, 355; Ahmet Güner, “Mâverdî'nin Hilafet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (II)”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2003), 227-252. 239-240.

¹⁵ Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *el-Âsârü'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliye*, nşr. C. Eduard Sachau (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1923), 132.

¹⁶ Ebü Alî el-Muhassin b. Alî el-Kâdî et-Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara ve ahbârü'l-müzâkere*, nşr. Abbûd es-Şâlcî (Beirut: Dâru Sâdır, 1972), 4/171.

¹⁷ Abbâsî halifesi Muktedir-Billâh (908-932) ve halefleri zamanında Irak'taki siyasi olaylarda önemli rol oynayan bir aile olan Berîdîler, Ahvaz vilayetinin vergilerini toplama görevini üstlenmiş, diğer önemli görevlerde bulunmuşlardır. Ayrıca merkezi otoritenin zayıf olduğu dönemlerde Vâsıt ve Basra'yı da yönetimleri altına almışlardır (bk. Abdülkerim Özyayın, “Berîdîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/501-502; D. Sourdel, “Al-Barîdî”, *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, ed. H. A. R. Gibb ve vd. (Leiden: Brill, 1986), 1/1046-1047).

sığındı¹⁸. Kaynaklarda Karmatîler'in, Muizzüddeve'ye sert bir şekilde karşı çıkmalarının onların Berîdîler'le olan çok yakın ilişkilerinden kaynaklandığına işaret sayılabilecek bilgiler aktarılmıştır. Örneğin 331 (942-943) tarihinde Bahreyn Karmatî hükümdarı Ebû Tâhir'in çocuğu olduğunda Berîdîler'in reisi Ebû Abdullah'ın ona içinde altın ve mücevherle kaplı bir beşiğin de bulunduğu çok sayıda kıymetli hediye gönderdiği kaydedilmektedir¹⁹. Bu iyi ilişkiler Ebû Abdullah el-Berîdî'nin vefatından sonra da devam etmiştir. Nitekim 332'de (944) Berîdîler'in başına geçen Ebû'l-Hüseyn'in, askerinin isyanı sebebiyle Hecer'e giderek Karmatîler'e sığınması üzerine Karmatîler, onunla asker tarafından işbaşına getirilen yeğeni Ebû'l-Kâsım arasında uzlaşma sağlanmışlardır²⁰. Bu bilgiler Karmatîler'le Berîdîler arasındaki samimi ilişkileri ortaya koymak bakımından çok önemlidir.

Büveyhîler'in elde ettikleri galibiyete rağmen Karmatîler, Muizzüddeve'nin Basra seferi sırasında kendilerine iletildiği sözlü tehdidi unutmamış değillerdi. Diğer taraftan Umman hükümdarı Yûsuf b. Vecîh de Basra'ya sahip olmayı çok istiyordu. Fakat Berîdîler'le Karmatîler arasında dayanışma ve yardımlaşmaya dayanan bir ittifak söz konusu olduğu için bu planına geçici olarak ara vermiştir²¹. Büveyhî Emîri Muizzüddeve ile Karmatîler arasında çıkan anlaşmazlığı duyan Yûsuf b. Vecîh eski planını gerçekleştirmek için harekete geçti. Bahreyn Karmatîleri'ne elçi göndererek Basra'yı Muizzüddeve'nin elinden almak için düzenleyeceği saldırısı sırasında karadan ordu sevk ederek kendisine yardımcı olmalarını istedi²². Bu yardımlarına karşılık Basra'nın ele geçirilmesi durumunda oranın gelirinden onlara senelik pay ayıracağına söz verdi²³. Umman Emîri'nden aldıkları bu mektup üzerine Karmatî liderler 340 (951) senesinde kardeşleri Ebû Ya'kûb el-Hecerî'nin komutası altında güçlü bir askerî birliği yola çıkardılar. Bu birlik karadan, İbn Vecîh ise deniz yoluyla ilerleyerek Basra'ya doğru gittiler²⁴. O sırada Ahvaz'da bulunan Irak Büveyhî

¹⁸İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/288; Ebû'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-ayân*, nşr. Ammâr Rayhâvî (Beyrut: er-Risâletü'l-âlemiyye, 1434/2013), 17/262; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/221; *Kitâbu'l-uyûn*, 4/II, 456; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/64; İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber*, 3/524-525.

¹⁹Ebû Bekir es-Sûlî, *Ahbârü'r-Râzî Billâh ve'l-Müttakkî Lillâh ev târihu'd-devleti'l-Abbâsiyye min sene 322 ilâ sene 333 hicriyye min Kitâbi'l-Evrâk*, nşr. J. Heyworth Dunne (Beyrut: Dârü'l-mesîra, 1403/1983), s. 233; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (h. 331-350), nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1413/1992), 6; Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1413/1992), 3/321.

²⁰İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/264; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/181; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 17/223.

²¹*Kitâbu'l-uyûn*, 4/II, 465.

²²İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/305, 306; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/241; *Kitâbu'l-uyûn*, 4/II, 465.

²³*Kitâbu'l-uyûn*, 4/II, 465.

²⁴İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/306; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/241; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/84; Zehebî, *Târihu'l-İslâm* (h. 331-350), 47; Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Dâru Hicr, 1419/1998), 15/208; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 3/348; Ebû'l-Fidâ'

veziri Ebû Muhammed el-Mühellebî, müttefik kuvvetlerin Basra'ya doğru geldiğini haber alınca askerlerinin silah, para ve diğer ihtiyaçlarını tamamlayarak ordusunun başında çeşitli büyüklükteki gemilerle Basra'ya doğru hızla yol aldı. Ayrıca Büveyhî hükümdarı Muizzüddeve tarafından Bağdat'tan bir takviye birliği daha gönderildi. İbn Vecîh'den önce Basra'ya ulaşan Mühellebî, askerlerini Basra şehrinin surlarına yerleştirerek gereken savunma tedbirlerini aldı²⁵. Muizzüddeve'nin önde gelen Deylemli komutanlarından Rûzbihân da Vâsıt'tan gelerek Basra'da ona katıldı²⁶. Vezir Mühellebî, bu tahkimatın ardından Leşkerrûz b. Sehlân, Musa Katâde, Musa b. Mâkân ve onlar gibi önde gelen komutanlardan ve seçme askerlerden oluşturduğu birliklerin başında²⁷ gemilerle Übülle'ye yöneldi. Übülle'de iki taraf arasında günlerce süren bir savaş yapıldı. İbn Vecîh'i ağır bir hezimete uğratan Mühellebî onun bazı önde gelen komutanlarını esir aldı, ayrıca donanmasına ait gemileri içindeki denizciler ve askerlerle birlikte ele geçirdi. İbn Vecîh'in askerlerinin bir kısmı savaşta öldürülmüş, bazıları ise suda boğulmuşlardır. Mühellebî, İbn Vecîh ve ona yardıma gelen Bahreyn Karmatîleri'ni hezimete uğratarak geri püskürttüktan sonra ele geçirdiği esir ve ganimetlerle birlikte 340 Rebiülâhîrinde (Eylül-Ekim 951) Bağdat'a döndü²⁸.

Büveyhîler ile Bahreyn Karmatîleri arasındaki ilişkilerin ilk başlarda gergin seyretmesine rağmen kaynaklarda Karmatîler'in bazı durumlarda Büveyhî ordusunda görevlendirildiğine dair bazı bilgiler bulunmaktadır. Nitekim 337'de (949) Sâmanî ve Müsâfirî tehlikesi ile karşı karşıya kalan Cibâl Büveyhî hükümdarı Rüknu'ddevle'nin yardım talebi üzerine Irak Büveyhî Emîri Muizzüddeve'nin Rey'e göndermek amacıyla Deylemli, Türk ve Araplar'dan oluşturduğu ve başhâcibi Sebüktekin'in komutası altına verdiği üç bin kişilik seçme birliğin içinde Karmatîler de bulunmaktaydı²⁹. Ancak bu örneğin dışında başka herhangi bir bilgiye ulaşmadığımızı burada belirtmemiz gerekir. Buradan hareketle Karmatîler'in, Deylemli ve Türkler gibi ordudaki düzenli askerî birliklerden ziyade zaman zaman paralı askerler olarak görevlendirildiklerini söyleyebiliriz.

Bu bölümde son olarak bir hususa daha işaret edelim ki, Basra önlerinde hezimete uğramalarına rağmen Irak'ın önemli şehirlerinden Kûfe'de hala Karmatîler'e bağlı belli bir taraftar kitlesi bulunmaktaydı. 339 (951) yılında Bahreyn Karmatîleri'nin, Fâtımî halifesi Mansûr-Billâh'ın

el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî, *el-Muhtasar fî ahhârî'l-beşer*, nşr. Mahmûd Deyyûb (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1997), 1/436; İbnü'l-Verdî Zeynüddîn Ömer b. Muzaffer, *Târîhu İbni'l-Verdî* (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1996), 1/275.

²⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/306; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/241; *Kitâbu'l-uyûn*, 4/II, 465-466.

²⁶ *Kitâbu'l-uyûn*, 4/II, 466.

²⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/306; *Kitâbu'l-uyûn*, 4/II, 466.

²⁸ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/306; *Kitâbu'l-uyûn*, 4/II, 466; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/84; Hemedânî, *Tekmile*, 373; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm (h. 331-350)*, 47; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/208; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 3/348. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/241; İbn Haldun, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber*, 4/587.

²⁹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/290-291; Hemedânî, *Tekmile*, 368; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/227-228.

emrine binanen³⁰ yirmi iki yıl önce Bahreyn'deki Hecer'e götürdükleri Hacerülesved'i Mekke'ye iade ederken önce onu Kûfe'ye götürmeleri ve herkesin görebilmesini sağlamak için bir süre Kûfe camiinde sergilemiş olmaları³¹ yukarıdaki görüşümüzü teyit etmektedir.

2. Umman'ın Zaptı ve Karmatîler'in Oradaki Hâkimiyetine Son Verilmesi

Irak Büveyhî hükümdarı Muizzüddevele aradan on yıl gibi uzun bir süre geçmesine rağmen Bahreyn Karmatîleri ile iş birliği içinde olan Umman hükümdarının düşmanlığını unutmüş değildir. Ayrıca Muizzüddevele'nin bazı komutanları da kendisini Umman'a sefer düzenleyerek orayı ele geçirme hususunda teşvik ediyorlardı³². Neticede Umman seferine karar veren Emîr Muizzüddevele, veziri Ebû Muhammed el-Mühellebî'yi kalabalık bir ordunun başına geçirerek 6 Cemâziyelâhir 352'de (2 Temmuz 963) yola çıkardı³³. Vezir, sefer hazırlıklarını tamamlamak için önce Basra'ya geldi. Ancak askerler arasında deniz seferine çıkmak istemeyenlerin huzursuzluk çıkarması yönündeki haberlerin Bağdat'a ulaşması, ayrıca vezir Mühellebî'nin başkentteki rakiplerinin onu Emîr'in gözünden düşürmek için giriştikleri aleyhteki faaliyetlerinin bir sonucu olarak Muizzüddevele, vezire bir mektup göndererek seferden vazgeçip Bağdat'a geri dönmesini emretti. Mühellebî itaat göstererek Bağdat'a dönmek için yola çıktı³⁴. Fakat vezir geri dönüş yolunda aniden hastalandı ve bu hastalığı bir süre yol aldıktan sonra giderek ağırlaştı ve ölümü ile sonuçlandı³⁵.

Birinci Umman seferinin başarısızlıkla sonuçlanmasına rağmen Büveyhîler, Umman'dan vazgeçmemiş, bu seferden iki sene sonra Umman'ı itaat altına almak için yeni bir girişimde bulunmuşlardır. Bu amaçla Emîr Muizzüddevele, 354 (965) yılında komutanlarından Kardak'ı bir elçilik heyetinin başında Umman hükümdarını kendisine itaate davet etmek üzere oraya

³⁰Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Me'âsirü'l-inâfe fi me'âlimi'l-hilâfe*, nşr. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.), 1/309; İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber*, 4/129. Bir diğer rivayete göre ise Karmatîler, Abbâsî halifesi Mutî'-Lillâh'ın kendilerine fide ödemesi üzerine Hacerülesved'i yerine iade etmişlerdir (bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm (h.331-350)*, 44).

³¹İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/234; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/80; İbnü'l-Verdî, *Târîh*, 1/274; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/204; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 23/107; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü enbâ'iz-zamân*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1969), 2/149.

³²Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, nşr. Ahmed Ferîd Rifâî (Kahire: Dâru'l-Me'mûn, 1355/1937), 9/124.

³³İbn Miskeveyh, 5/335; İbnü'l-Esîr, 7/278; Hemedânî, *Tekmile*, 397; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 9/126; İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber*, 4/586.

³⁴Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 9/126-128.

³⁵İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/335; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/278; Hemedânî, *Tekmile*, 398; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 9/128.

gönderdi³⁶. Umman hükümdarı Yusuf b. Vecîh'in ölümünden sonra yerine geçen azatlı kölesi Nâfi'³⁷ ile görüşen Kardak, onu Muizzüddevl'e'nin hâkimiyetini tanımaya, onun adına hutbe okutup ismini dinar ve dirhemlerin üzerine kazımaya çağırır³⁸. Tenûhî, Büveyhî elçisi Kardak'ın Umman Emîri'ni bu teklifi kabul etmemesi durumunda ülkesine karşı sefer düzenlemekle tehdit ettiğini kaydetmektedir³⁹. Emîr Nâfi' elçinin isteğini kabul ederek Muizzüddevl'e'nin ismini dirhem ve dinarların üzerine kazıdı. Fakat Büveyhî elçisi Bağdat'a geri döndükten sonra Ummanlılar yaptığı anlaşmadan dolayı Nâfi'ye karşı ayaklanarak onu ülkeden kovdular ve ardından Bahreyn Karmatîleri'ni davet ederek ülkelerini onlara teslim ettiler. Bahreyn Karmatîleri gündüzleri şehirde ikamet ediyor, akşama doğru şehrin dışında kurdukları ordugâhlarına gidiyorlardı. Onlar Hecer'deki taraftarlarına mektup yazarak meydana gelen olaylar hakkında bilgi verdiler ve bundan sonra ne yapacakları hususunda onlardan talimat beklemeye başladılar⁴⁰.

Halkın daveti üzerine Umman'a gelen Karmatîler'den kâtip Ali b. Ahmed, Umman'ın yönetimi ve ordunun idaresini geçici olarak eline aldı. Nâfi'nin kovulmasından sonra ülkenin ileri gelenleri, aşiret sahibi ve aynı zamanda çok saygın bir zat olan Umman kadısının başkanlığında bir toplantı yaparak yönetimin başına rütbece alt derecede bir kumandan olan İbn Toğân'ı (Togân) getirmeyi kararlaştırdılar. İbn Toğân ülkenin yönetimini üstlenince kendisinden üst seviyede olan komutanların yönetimi elinden alabilecekleri korkusuyla onlardan seksenini tutukladı. Bir kısmını da öldürdü. Fakat bu olaydan az sonra öldürülen komutanlardan birisinin iki yeğeni Umman'a geldi. Dayılarının öldürüldüğünü öğrenince onun intikamını almak için bir plan hazırladılar. Bir süre gizlendikten sonra kabul günlerinden birinde diğer insanlarla birlikte İbn Toğân'ın huzuruna girdiler. Tören bittikten ve meclis dağıldıktan sonra İbn Toğân'ın üzerine hücum ederek onu öldürdüler. Onun öldürülmesinden sonra ileri gelenler kadının akrabalarından Abdülvehhâb b. Ahmed b. Mervân'ı gıyabında emirliğin başına getirdiler⁴¹. Fakat Abdülvehhâb b. Ahmed görevi davet edilince bunu kabul etmedi ve onlardan gizlendi. Bu durumda ileri gelenler kadıya baskı yaparak onu bulmasını ve görevi üstlenmesi için ikna etmesini talep ettiler. Kadı onların talepleri doğrultusunda hareket ederek Abdülvehhâb'la irtibat kurmayı başardı ve onun saklandığı yerden çıkararak görevi üstlenmesini sağladı⁴². Abdülvehhâb b. Ahmed, halkın daveti üzerine Karmatîler'le birlikte Umman'a gelen ve geçici olarak yönetimi üstlenen Ali b. Ahmed'i kendisine kâtip tayin etti. Ali b. Ahmed askerlere maaşlarını iki kat artırmayı vadetti ve para bulununca önce beyaz tenli

³⁶ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/342; Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara*, 1/347; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/290.

³⁷ Tenûhî, Umman'da Vecîh oğullarından sonra halk tarafından hâkimiyete getirilen ve zengin bir tacir olarak nitelediği bu şahsın ismini en-Nevkânî olarak kaydetmektedir (bk. *Nişvârü'l-muhâdara*, 1/347).

³⁸ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/342; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/290.

³⁹ Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara*, 1/347.

⁴⁰ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/342; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/290.

⁴¹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/343-344; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/292.

⁴² İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/344.

askerlere iki kat maaş dağıttı. Fakat altı bin kişilik Zenci birliğine sıra gelince Emîr Abdülvehhâb'ın kendilerine sadece bir maaş ödemesi hususunda talimat verdiğini açıkladı. Bu haberden hiddetlenen Zenci askerler karışıklık çıkarınca⁴³ onlara seslenerek Emîr'in yanına gitmelerini ve şikayetlerini ona söylemelerini istedi. Bu birlik Emîr'in yanına gitmek üzereyken onları geri çağırdı ve onlara bir konuşma daha yaptı. Emîr'in yanına gitseler bile huzura kabul edilmeyeceklerini ve ücretlerinin artırılmayacağını söyledikten sonra⁴⁴ şayet kendisine biat ederek emirliğin başına geçmesini sağlayacak olurlarsa, onların ücretlerini ikiye katlayacağını vadetti. Zenci birliğindeki askerlerin bu teklifini kabul etmeleri üzerine bu sonucun alınmasını beklemeden onlara söz verdiği ücretlerini iki kat dağıttı. Ancak kâtibin bu uygulaması ordudaki beyaz askerlerin itirazına ve ayaklanmasına neden oldu. Bu iki unsur arasında meydana gelen çatışmada Zencîler üstünlüğü ellerine geçirip beyazlardan bir kısmını öldürdüler. Bu çatışmadan sonra beyaz askerler sakinleştiler ve daha sonra Zenci askerlerle birlikte Ali b. Ahmed'e biat ettiler. Ardından Abdülvehhâb b. Ahmed'e haber yollayarak kendilerine başka bir hükümdar seçtiklerini ve ülkeden çıkması gerektiğini bildirdiler. Çaresiz kalan Abdülvehhâb'ın ülkeden ayrılması ile Ali b. Ahmed Umman emirliğinin başına geçti⁴⁵.

Umman'da bu siyasi olayların yaşandığı sıralarda Irak Būveyhî hükümdarı Muizzüddeve, Batîha⁴⁶ Emîri İmrân b. Şâhin ile savaşmak ve ayrıca Umman'a ordu sevk etmek için 11 Recep 355 (3 Temmuz 966) tarihinde Bağdat'tan hareketle Vâsıt'a gitti. Vâsıt'a varmasından sonra Umman'dan kovulan Nâfi', 28 Recep 355'de (20 Temmuz 966) Vâsıt'a gelerek Muizzüddeve'nin himayesine girdi. Muizzüddeve Umman'la ilgili ihtiyaç duyduğu gereksinimler konusunda onunla görüştüktan sonra Vâsıt'tan Übülle'ye geçti ve burada Umman'a gönderilecek ordu için hazırlıklar yapmaya başladı. Sefer için çeşitli ebatta gemiler yaptıran Muizzüddeve, hazırlıklarını tamamladıktan sonra Ebül-Ferec Muhammed b. Abbas'ı Deylemlî ve Türk askerlerinden oluşturduğu ordunun başına geçirdi⁴⁷ ve Umman'ı zapt ettiği takdirde onu oraya vali olarak tayin edeceğini bildirdi. 355 yılı Şevval ayının ortaları (Ekim 966) Ebül-Ferec, yüz parçadan ibaret donanmanın başında Umman'ın zaptı için harekete geçti. Eski Umman Emîri Nâfi'⁴⁸ de bu deniz kuvvetlerine eşlik ediyordu. Sîrâf'a vardıklarında orada amcası Muizzüddeve'ye yardım için bekleyen Fars Būveyhî Emîri Adudüddeve'nin hazırladığı takviye birliği gemilerle donanmaya

⁴³ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/344; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/292.

⁴⁴ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/344.

⁴⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/344; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/292.

⁴⁶ Batîha, Güney Irak'ta Kûfe, Vâsıt ve Basra arasında Fırat ile Dicle nehirlerinin meydana getirdiği bataklık bölgeye verilen isimdir (bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Batîha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/195).

⁴⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/344; Hemedânî, *Tekmile*, 404; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/292-293; İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber*, 4/587-588.

⁴⁸ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/344.

katıldı. Bu kuvvetlerin başında Umman'a ulaşan Ebü'l-Ferec, orayı ele geçirerek burada çok büyük katliam yaptı, ayrıca Umman halkına ait çok sayıda gemiyi yaktı. Karmatîler'in Umman'daki hâkimiyetini sonlandıran bu zaferin ardından bölge, Irak Büveyhî hükümdarı Muizzüddeve'nin hâkimiyeti altına girdi ve burada hutbe onun adına okunmaya başladı⁴⁹. Artık bu tarihten itibaren Umman, Büveyhî hükümdarlarına tabi emîrlere tarafından yönetilmeye başlandı⁵⁰.

3. Büveyhîler'le Bahreyn Karmatîleri Arasındaki Yakınlaşma ve İşbirliği Alanları

Bazı ikinci kuşak Büveyhî hükümdarları ile Karmatîler arasındaki ilişkilerde bir yakınlaşma olduğunu açık bir şekilde görmek mümkündür. Bu yakınlaşmada bazı siyasi menfaatlerin yanı sıra, Büveyhî hanedan üyeleri arasındaki taht kavgaları da önemli rol oynamıştır.

Nitekim Fâtımîler'in, Mısır'ı ele geçirdikten sonra Suriye'ye doğru genişleme siyaseti yürütmesi Karmatîler'le Büveyhîler'i birbirine yaklaştırmıştır. Şöyle ki, Fâtımîler'in Mısır fatihi Cevher es-Sıkkîlî, burada işleri yoluna koyduktan sonra Ca'fer b. Felâh el-Kutâmî komutasındaki kalabalık bir orduyu Suriye'ye doğru harekete geçirdi. Zilhicce 358'de (Ekim-Kasım 969) Remle'de meydana gelen savaşta İhşîdî kuvvetlerini yenilgiye uğratan Ca'fer, ardından Dımaşk üzerine yürüyerek orayı da ele geçirdi ve Abbâsîler adına okunan hutbeye son vererek hutbeyi Fâtımî halifesi Muiz-Lidînillâh adına okuttu (Muharrem 359/Kasım 969)⁵¹. Fâtımîler'in Suriye'yi ele geçirmesi ile önceden burada hüküm süren İhşîdîler'in Karmatîler'e ödemekte oldukları yıllık üç yüz bin dinar kesintiye uğradı. Bundan endişe duyan Karmatîler, Suriye'ye askerî sefer düzenlemeyi kararlaştırdılar. Alınan bu kararın ardından Karmatîler'in A'sem lakabı⁵² ile tanınan lideri Hasan (Hüseyn) b. Ahmed b. Behrâm, Irak Büveyhî Emîri İzzüddeve Bahtiyâr'a haber yollayarak askerî ve mali yardım talebinde bulundu. Bahtiyâr, Karmatî liderin yardım talebine olumlu cevap verdi ve iki taraf arasında varılan anlaşmaya uygun olarak kararlaştırılan askerî ve mali yardımı Suriye'ye gitmek üzere Kûfe'ye varan Karmatîler'e ulaştırdı. Aldıkları bu yardımla

⁴⁹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/344-345; Hemedânî, *Tekmile*, 404; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/293; İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber*, 4/588; Ahmet Güner, *Büveyhîler'den Adudüddeve ve Dönemi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 45; Hasan Müneymine, *Târîhu'd-devleti'l-Büveyhiyye es-siyâsi ve'l-iktisâdi ve'l-ictimâi ve's-sekâfi: Mukâtaatü Fâris 334-447/945-1055* (Beyrut: ed-Dârü'l-Câmi'iyye, 1407/1987), 130.

⁵⁰ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/354-355; Rûzrâverî, *Zeylû tecâribü'l-ümem*, 6/63; Ebü'l-Hüseyn Hilâl b. Muhassin b. İbrâhîm es-Sâbî, *el-Cüz'ü's-sâmin min târihi's-Sâbî (Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*, 7. cilt içinde), nşr. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003), 23; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/299, 8/14; İbn Haldun, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber*, 3/544, 4/588, 609; Güner, *Büveyhîler'den Adudüddeve ve Dönemi*, 45-46.

⁵¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/310; Takıyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ*, nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye, 1416/1996), 1/186; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 17/402-403.

⁵² İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/361; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Suayb el-Arnaût - Ekrem el-Bûşî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1404/1984), 16/274.

bölgeye ulaşan Karmatîler, 6 Zilkade 360 (31 Ağustos 971) yılında Dimaşk'ta meydana gelen savaşta Fâtîmî komutanı Ca'fer b. Felâh'ı hezimete uğrattılar. Ca'fer'in öldürülmesi ile sonuçlanan bu zaferin ardından Karmatîler, Dimaşk'ı, daha sonra da Remle'yi ele geçirdiler. Hatta Mısır'a doğru ilerleyerek Fâtîmî kuvvetleri üzerinde birkaç zafer kazandılar⁵³. Olayların seyrini diğer müelliflerden farklı bir şekilde anlatan İbn Taġrîberdî'ye göre İhşîdîler'in ödemekte olduğu verginin kesintiye uğraması ve Fâtîmî halifesinin Mısır'a sahip olduktan sonra kendilerine daha önce gösterdiği ilgi ve alakayı kesmesi Karmatîler'in çok ağırına gitmiştir. Bunun üzerine Karmatî lider Hasan b. Ahmed bizzat Bağdat'a giderek askerî ve mali yardım talebini Irak Būveyhî Emîri Bahtiyâr aracılığıyla Abbâsî halifesi Mutî'-Lillâh'a ilettiler. Ayrıca Fâtîmîler'i Suriye ve Mısır'dan çıkarabilmesi için bu bölgelerin yönetimini kendisine vermesini istedi. Karmatîler'in tamamının bir din üzerine olduklarını söyleyerek söze başlayan halife, onların hacıları öldürdüklerini, Hacerülesved'i yerinden söküp çıkardıklarını ve bunun gibi çirkin işler yaptıklarını ifade ederek Karmatî liderin bu isteğini geri çevirdi. Fâtîmîler'e gelince ise onların da sünneti ortadan kaldırdıklarını, alimleri öldürdüklerini sözlerine ilave etti. Bunun üzerine Bahtiyâr'ın, Karmatî lidere askerî ve mali yardımda bulunarak doğru bildiği şeyi yapmakta serbest olduğunu bildirdiği kaydedilir. Bu gelişmelerin ardından halifenin kendisini bu bölgeye tayin ettiğini ilan eden Hasan b. Ahmed el-Karmatî, üzerinde halife Mutî'-Lillâh'ın ismi yazılı olan siyah bayraklarla Suriye'ye doğru harekete geçti. Bölgeyi ele geçirerek Dimaşk camiinin minberinden Fâtîmî halifesine lanet okuttu⁵⁴. Ayrıca Karmatîler, zapt ettikleri bütün beldelerde Abbâsî halifesi Mutî'-Lillâh adına davet faaliyeti yürüttüler⁵⁵.

Nüfuzlu Būveyhî emîrlerinden Adudüdevle de Karmatîler'le iyi ilişkiler içerisinde olmuştur. Bahreyn Karmatî hükümdarı Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Hasan el-Cennâbî'nin Adudüdevle'yi desteklediğine⁵⁶ dair tarihi kayıt bize bunu söylemeye imkan vermektedir. Nitekim babası Rüküddevle'nin vefatından (Muharrem 366 / Eylül 976) bir müddet sonra Irak'ı ele geçirmek için seferber olan Fars Būveyhî hükümdarı Adudüdevle, Ahvaz'da meydana gelen savaşta kuzeni İzzüdevle Bahtiyâr'ı yendi (11 Zilkade 366 / 1 Temmuz 977) ve ardından Bağdat'a girerek Irak

⁵³ İbnü'l-Kalânîsî, Ebû Ya'lâ Hamza b. Esed b. Alî, *Târîhu Dimaşk*, nşr. Süheyl Zekkâr (Dimaşk: Dâru Hassân, 1403/1983), 1-4; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/326-327; Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ'*, 1/186-188; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/327; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 25/184-185. Bu seferi 361 (971-972) yılı olayları içerisinde anlatan Sibt İbnü'l-Cevzî, Fâtîmî ordusunun Suriye'yi ele geçirerek İhşîdîler'in Dimaşk valisi Hasan b. Ubeydullâh b. Tuġç'u esir alması üzerine Karmatîler'in askerî sefer için hazırlıklara başladıklarını ve yardım talebiyle Ebû Tarîf Adiy b. Muhammed el-Muammer'i elçi olarak Irak Būveyhî Emîri İzzüdevle Bahtiyâr'a gönderdiklerini kaydetmektedir. İki taraf arasında yapılan anlaşma sonucu Bahtiyâr, Karmatîler'e bir milyon dirhem, bin zırh, bin kılıç, bin mızrak, bin yay ve bin sadak göndermiştir (bk. *Mir'âtü'z-zamân*, 17/423).

⁵⁴ İbn Taġrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 4/78.

⁵⁵ Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ'*, 1/188; İbn Taġrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 4/78.

⁵⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (h. 351-380), 267.

Büveyhî tahtına oturdu (367/977)⁵⁷. Adudüddevle'nin Irak seferine çıkmadan önce bölgedeki Karmatîler'in yardımına başvurarak onları harekete geçirmesini⁵⁸ yukarıdaki ikili ilişkilerin bir sonucu olarak değerlendirebiliriz. Kuzeni üzerinde zafer kazanan Adudüddevle'ye yardım amacıyla bin kadar taraftarı ile birlikte Kûfe'ye giden Karmatî ileri gelenlerinden Ebû Bekir Muhammed b. Ali b. Şâhûye, Irak Büveyhî Emîri Bahtiyâr'ın adına okunan hutbeye son vererek Adudüddevle adına davette bulundu⁵⁹. Ayrıca yukarıdaki gelişmeler üzerine Kûfe'nin yanı sıra Sûrâ, Câmiayn, Nîl'de de Adudüddevle lehine davet faaliyeti yürütmeye başladı⁶⁰. İbnü'l-Cevzî, İbn Şâhûye'nin zikredilen beldelerde Adudüddevle ile birlikte halife Mutî'l-İllâh adına da davette bulunduğunu aktarmaktadır⁶¹. Kaynaklarda Adudüddevle'nin arkadaşı ve Karmatîler'in elçisi olarak takdim edilen Ebû Bekir b. Şâhûye'nin Adudüddevle ile Karmatîler arasında aracılık görevi yaptığı kaydedilmektedir⁶². Adudüddevle, Irak Büveyhî tahtına oturduktan sonra da Karmatîler'le iyi ilişkileri devam ettirdi. Örneğin bir defasında Karmatîler'in elçisinin Kûfe'ye vardığı ile ilgili haber kendisine ulaştırılınca Tâlibîler'in lideri Şerîf Ebû'l-Hasan Muhammed b. Ömer el-Kûfî'ye talimat göndererek elçiyi misafir etmeleri ve ikramda bulunmaları için Kufe'deki naiplerine haber yollamasını emretmiştir⁶³. Ayrıca Bahreyn Karmatî hükümdarı Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Hasan el-Cennâbî'nin vefatı haberinin Safer 367'de (Eylül-Ekim 977) Kûfe'ye ulaşması üzerine çarşıların üç günlüğüne kapatılarak yas tutulması⁶⁴, Büveyhî Emîri Adudüddevle ile Karmatî hükümdarı arasındaki sıcak ilişkilerin boyutunu ortaya koymakla birlikte Büveyhîler'in hakimiyeti altındaki Kûfe'de Karmatî taraftarlarının hala yoğun olduğu gerçeğini de açıklığa kavuşturmuştur.

Diğer taraftan Karmatîler'in eskiden alışagedikleri bazı icraatlarını Büveyhîler döneminde de devam ettirdikleri görülmektedir. Nitekim Kûfe'ye yakın çöl kesimlerinde ikamet eden Araplar'dan vergi toplayan Karmatîler, bu uygulamalarını Büveyhîler döneminde de sürdürmüşlerdir⁶⁵.

4. Câmiayn Savaşı ve Bahreyn Karmatîleri'nin Irak'taki Nüfuzuna Son Verilmesi

⁵⁷İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/426-429, 433; Hemedânî, *Tekmile*, s. 453, 454-458; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/364, 365-366, 377; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân* 17/485, 486-488, 498, 499-500; Yahyâ b. Saîd b. Yahyâ el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî el-ma'rûf bi-sılati târihi Ütîhâ*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Trablus: Jarrous Press, 1990), 183-184.

⁵⁸Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-İber fi haberi men ğaber*, nşr. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1405/1985), 2/125.

⁵⁹İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 4/129-130; Hemedânî, *Tekmile*, 454; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm (h. 351-380)*, 263.

⁶⁰Hemedânî, *Tekmile*, 454; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/247.

⁶¹İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/247.

⁶²Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara*, 4/93-94; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 17/107.

⁶³Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 18/121; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/22.

⁶⁴İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 4/133; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm (h. 351-380)*, 267; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/252.

⁶⁵Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. Alî b. Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdüniyye*, nşr. İhsan Abbas - Bekir Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1996), 4/145.

Bahreyn Karmatîleri'nin sahip oldukları kuvvet, yiğitlik ve heybetten dolayı Büveyhî emîrleri de dâhil, çevre bölgelerin hükümdarları onlarla uzlaşmaya ve iyi ilişkiler içerisinde olmaya özen göstermişlerdir. Nitekim Büveyhî hükümdarlarından İzzüddeve Bahtiyâr ve Adudüddeve kendi hâkimiyetleri döneminde Sakyu'l-Fırât ve Vâsıt'ta onlara geniş iktalar tahsis etmişlerdir. Karmatîler'in istek ve talepleri bu yönetimler tarafından yerine getirilmekteydi. Diğer taraftan Bahreyn Karmatîleri'nin Bağdat'taki nâibleri olan ve yukarıda da ismine değindiğimiz Ebû Bekir b. Şâhûye, başkentte vezirler gibi geniş yetkilere sahiptir⁶⁶. Büveyhî hükümdarları Bahreyn Karmatîleri'nden dolayı onların Bağdat'taki bu nâibinin sözlerini dinler, ileri gelenler ise ondan çekinir ve emirlerini yerine getirirlerdi⁶⁷.

Yukarıdaki durum Irak Büveyhî hükümdarı Samsâmüddeve'nin hâkimiyetinin başlarına kadar böyle sürüp gitmiştir. Samsâmüddeve dönemini, Karmatîler'in Irak'taki etkilerini tamamen kaybetmeleri açısından bir kırılma noktası adlandırabiliriz. Zira Adudüddeve'nin 372'de (983) vefatından cesaret alan Karmatîler, onun yerine geçen oğlu Samsâmüddeve'nin hâkimiyetinin başlarında Basra ve Kûfe'yi zapt etmek maksadıyla harekete geçerek Bağdat yakınlarına kadar ulaştılar. Lakin bu şehirleri kuşatmak için yeteri kadar güçleri olmayan Karmatîler, kendilerine takdim edilen para karşılığında sulh anlaşması yaparak kendi bölgelerine geri çekildiler (373/983 veya 374/984)⁶⁸. İbnü'l-Esîr, sebebini belirtmemekle birlikte Fars Büveyhî hükümdarı Şerefüddeve'nin 374 (984-985) tarihinde Karmatîler'e elçi gönderdiğini kaydetmektedir⁶⁹. Irak Büveyhî hükümdarı Samsâmüddeve ile taht mücadelesine girişen⁷⁰ Şerefüddeve'nin, bu mücadelesine destek sağlamak maksadıyla Karmatîler'e elçi gönderdiği ihtimal dahilindedir. Nitekim Rebûlevvel 375 (Temmuz-Ağustos 985) tarihinde "es-Sâde"⁷¹ (efendiler) olarak adlandırılan ve altı kişilik yönetici kadrodan oluşan Bahreyn Karmatî liderlerinden İshak ve Ca'fer, kalabalık bir orduyla Kûfe'yi işgal ederek burada hutbeyi Şerefüddeve adına okutmaya başladılar. Karmatîler'in Kûfe'yi işgal etmesi Bağdat halkı arasında büyük tedirginliğe yol açtı⁷². Sevâd

⁶⁶ Rûzrâverî, *Zeylü tecâribi'l-ümem*, 6/69; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/422; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/310; Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ*, 1/206; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/422.

⁶⁷ Rûzrâverî, *Zeylü tecâribi'l-ümem*, 6/69.

⁶⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/417; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/417; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 4/149; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/302; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 18/12.

⁶⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/419-420.

⁷⁰ Rûzrâverî, *Zeylü tecâribi'l-ümem*, 6/50-51, 63; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 17/555; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/406; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 26/132; İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber*, 4/609.

⁷¹ Bahreyn (Hecer) Karmatî hükümdarı Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Hasan el-Cennâbî'nin vefatının ardından Bahreyn Karmatî liderlerinden oluşan ve "es-Sâde" (efendiler) adlandırılan altı kişilik yönetici heyet ülkenin yönetimini ortaklaşa bir şekilde üstlenmişlerdi (bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/376; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 17/422; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/373-374).

⁷² Rûzrâverî, *Zeylü tecâribi'l-ümem*, 6/68-69; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/422; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/310; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/422; Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ*, 1/206; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 18/16.

bölgesindeki kabileler ile bölgenin ayaktakımından oluşan ve sayıları yirmi bini bulan bir kalabalığın da kendilerine katılmasıyla Karmatî ordusunun asker sayısı önemli ölçüde artmıştır⁷³. Bunun üzerine Samsâmüddevle onlara bir mektup yollayarak nazik bir şekilde Kûfe'ye gelişlerinin sebebini sordu. Karmatî liderler gerçekleştirdikleri bu askerî seferin Bağdat'taki nâibleri Ebû Bekir b. Şâhûye'nin tutuklanmasından kaynaklandığını cevabi mektupla Samsâmüddevle'ye iletiler⁷⁴. Bu cevabi mektubun ardından Samsâmüddevle'nin talimatı üzerine Karmatîler'le irtibata geçen vezir Ebû'r-Reyyân Hamd b. Muhammed, onlarla yakınlık kurmaya, nazik bir şekilde uyararak isyanlarından vazgeçirmeye çalıştı⁷⁵. Hatta Karmatîler'in Samsâmüddevle tarafından tutuklanan nâibleri Ebû Bekir b. Şâhûye'yi serbest bırakarak onun taraflar arasında arabuluculuk yapmasını sağladı. Ayrıca İbn Şâhûye'ye ihsan ve ikramlarda bulunarak daha önce kendisine yapılanları telafi etmeye çalıştı. Lakin Karmatîler, nâibleri İbn Şâhûye'nin tutuklanması olayını bahane ederek serzenişte bulunmaya devam ettiler⁷⁶. Karmatî liderlerin, taraftarlarını etraf bölgelere göndererek vergileri kendi adlarına toplatmaları bardağı taşıran son damla oldu⁷⁷.

Kûfe'yi işgal altında turmaya devam eden Karmatîler'in ileri gelen komutanlarından Ebû Kays Hasan b. Münzir'in kalabalık bir orduyla Câmîayn'da⁷⁸ konuşlanması üzerine Samsâmüddevle, hacib Ebû'l-Fazl Muzaffer b. Mahmûd'u Deylemliler, Türkler ve Araplar'dan oluşturduğu kalabalık bir ordunun başına geçirerek Karmatîler'in üzerine gönderdi. Fırat nehrini geçerek Câmîayn'a ulaşan Büveyhî kuvvetleri ile Karmatîler arasında meydana gelen savaş Karmatîler'in hezimetini ve bir grup taraftarı ile birlikte esir düşen Ebû Kays Hasan b. Münzir'in öldürülmesi ile sonuçlandı. Bu hezimetin ardından Karmatî ordusunun kalıntıları Kûfe'deki ordugâhlarına döndüler. Zafer haberi Bağdat'a ulaşınca başkent sevinç gösterilerine sahne oldu⁷⁹. Bu mağlubiyetin hemen ardından İshak ve Ca'fer, Karmatî ileri gelenlerinden İbnü'l-Cahîş'i iyi teçhizatlı bir ordunun başına geçirerek Büveyhîler'le savaşmak için Kûfe'den yola çıkardılar. Karmatîler'in Kûfe'den sevk ettikleri bu ikinci ordu ise Câmîayn'ın batısında yapılan savaşta hâcib Ebû Mezâhim Beckem komutasındaki Büveyhî ordusu tarafından ağır bir şekilde yenilgiye uğratıldı. İbnü'l-Cahîş'in ve binlerce askerinin hayatını kaybettiği bu savaşta Karmatîler'den çok sayıda komutan Büveyhî ordusu tarafından esir alındı. Ayrıca karargâhları ve ağırlıkları yağmalandı. Karmatî ordusundan altı yüz süvarininin bu savaştan sağ kurtulduğu rivayet edilir. Karmatî ordusunun savaştan sağ kurtulan askerleri Kûfe'ye giderek burada liderleri ile bir araya geldiler. Bu ağır yenilginin ardından İshak ve Ca'fer liderliğindeki Bahreyn Karmatîleri Kûfe'yi terk ettiler. Karmatî

⁷³ İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, 4/146.

⁷⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/422; Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ'*, 1/206-207.

⁷⁵ Rûzrâverî, *Zeylû tecâribi'l-ümem*, 6/69; İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, 4/146.

⁷⁶ Rûzrâverî, *Zeylû tecâribi'l-ümem*, 6/69.

⁷⁷ Rûzrâverî, *Zeylû tecâribi'l-ümem*, 6/69; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/422; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/310.

⁷⁸ Câmîayn Fırat nehri kıyısında, Bağdat ile Kûfe arasında yer almaktadır (bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/96).

⁷⁹ Rûzrâverî, *Zeylû tecâribi'l-ümem*, 6/69; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/422; İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber*, 4/610.

ordusunun kalıntılarının peşinden hareket ederek Kûfe'ye giren Büveyhî komutanı Ebû Mezâhim Beckem, onları Kâdisiye'ye kadar takip ettiyse de yetişemedi ve ardından Kûfe'ye geri döndü⁸⁰. Câmiayn'da kazanılan zafer, bölgedeki fitneyi sonlandırmakla birlikte Karmatîler'in saygınlığını ortadan kaldırmış, heybetlerinin kalplerde doğurduğu korkuyu gidermiş ve onların bölgedeki nüfuzunu sona erdirmiştir⁸¹.

Câmiayn hezimetinden sonra güçlerini önemli ölçüde kaybeden Karmatîler, Irak'a bir daha ciddi bir saldırı hareketinde bulunamadılar. Bu hezimetten sadece on yıl sonra 385 (995-996) yılında Karmatîler'in Basra'yı ele geçirmek maksadıyla harekete geçtikleri kaydedilir⁸². Bunun üzerine Basra halkı Abbâsî halifesi Kâdir-Billâh'a haber yollayarak yardım istediler. Diğer taraftan aralarında kadın ve çocukların da bulunduğu bir grup, bu haber üzerine şehirden ayrıldı⁸³. Lakin Irak Büveyhî hükümdarı Bahâüddeve'nin üzerlerine ordu gönderdiğini öğrenen Karmatîler'in geri dönmesiyle⁸⁴ sıcak bir çatışma yaşanmamış ve Karmatîler bu sefer sırasında herhangi bir sonuç elde edememişlerdir.

Sonuç

Aşırı Şîî-İsmâilî mezhebine mensup Karmatîler'in III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Abbâsî coğrafyasında, özellikle de Irak ve yakın çevresinde başlattıkları ve binlerce insanın öldürülmesi ile sonuçlanan yıkıcı faaliyetleri Abbâsî halifeleri Mu'tazîd ve Müktefi dönemlerinde büyük ölçüde sonlandırılmıştır. Bununla birlikte Hecer (Bahreyn) Karmatîleri Irak'ın güney kesimlerine ve hac kabilelerine saldırılarını neredeyse Büveyhîler'in hilafet merkezine gelişine kadar sürdürmüşlerdir. Hatta 317 (930) yılında Mekke'ye hücum ederek burada çok sayıda müslümanın kanını akıtmış ve haccın menâsikinden olan Hacerülesved'i alarak Bahreyn'deki Hecer'e götürmüş ve yalnız 339'da (951) iade etmişlerdir.

334 (945-946) tarihinde hilafet merkezi Bağdat'a gelerek Irak'ı da topraklarına katan Deylem asıllı Büveyhîler, Zeydî-Şîî mezhebine mensup oldukları halde siyasi menfaatleri gereği ve hanedanın bekasını göz önünde bulundurarak Abbâsî hilafetini ilga etmemiş ve işbaşındaki Abbâsî halifesinin dini otoritesini formalite icabı da olsa tanıyarak onunla işbirliği yapma yoluna

⁸⁰Rûzrâverî, *Zeylû tecâribi'l-ümem*, 6/69; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/422; İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, 4/146-147

⁸¹Rûzrâverî, *Zeylû tecâribi'l-ümem*, 6/69-70; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/422; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/310; Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ'*, 1/207; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/422; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 1/467; İbnü'l-Verdî, *Târîh*, 1/296.

⁸²Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 18/79; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 4/171.

⁸³Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 18/79.

⁸⁴Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 18/79; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 4/171.

gitmişlerdir. Büveyhîler'in benimsedikleri bu yönetim anlayışı ismini bilmediğimiz bir Karmatî lider tarafından siyaseten isabetli bulunmuştur. Bununla birlikte Irak Büveyhîleri'nin ilk dönemlerinde iki taraf arasındaki ilişkilere gerginlik hâkim olmuş ve savaşlar belirleyici rol oynamıştır. Büveyhîler'in Irak kolunun ilk hükümdarı Muizzüddeve'nin, 336 (947) yılında Berîdîler'e karşı düzenlediği Basra seferi sırasında Bahreyn Karmatîleri'ne ait olduğu söylenen alana girmesi Karmatîler'in hoşnutsuzluğuna sebep olmuş ve tepkilerini elçileri vasıtasıyla Büveyhî hükümdarına iletmışlerdir. Büveyhî Emîri Muizzüddeve'nin elçiyi üzerlerine yürümele tehdit ederek huzurundan kovması 340 (951) tarihinde iki tarafı Basra önlerinde karşı karşıya getirdi. Ancak Umman Emîri Yûsuf b. Vecîh ile Bahreyn Karmatîleri'nin denizden ve karadan sevk ettikleri ordular Übülle'de Büveyhî ordusu tarafından yenilgiye uğratıldı. Diğer taraftan Muizzüddeve, Umman hükümdarı Yûsuf b. Vecîh'in vefatından sonra bir elçilik heyeti göndererek Umman'da hakimiyetini kabul ettirdi (354/965). Fakat elçilik heyetinin Bağdat'a geri dönmesinin ardından Ummanlılar, Büveyhî hükümdarı ile yaptığı anlaşmadan dolayı Umman Emîri Nâfi'ye karşı ayaklanarak onu ülkeden kovdular ve ülkelerini Bahreyn Karmatîleri'ne teslim ettiler. Lakin Irak Büveyhî Emîri Muizzüddeve hayatının sonlarına doğru Übülle'den sevk ettiği donanma ile Umman'ı zapt ederek Büveyhî topraklarına katmış ve Karmatîler'in buradaki nüfuzunu ortadan kaldırmıştır (355/966).

Bazı ortak menfaatler, ikinci kuşak Büveyhî hükümdarları ile Karmatîler arasındaki ilişkilerin yumuşamasına sebep olmuş, her iki tarafı belli ölçüde birbirine yakınlaştırmıştır. Nitekim Fâtımîler'in Mısır'ın ardından Suriye'ye doğru genişleme siyaseti yürütmesi ve İhşîdîler'in buradaki hâkimiyetine son vermesi, bölgedeki mali kaynaklarından mahrum bırakılan Karmatîler'le yanı başlarındaki Fâtımî tehlikesini savuşturmak isteyen Büveyhîler'i iş birliği yapmaya zorlamıştır. 360 (971) tarihinde Irak Büveyhî hükümdarı İzzüddeve Bahtiyâr'dan askerî ve mali yardım sağladıktan sonra Suriye üzerine yürüyen Karmatî lider Hasan (Hüseyin) b. Behrâm el-A'sem, Fâtımî kuvvetlerini yenerek Remle ve Dımaşk'ı ele geçirdi. Diğer taraftan Karmatî ileri gelenleri ile iyi ilişkiler geliştiren Irak Büveyhî hükümdarlarından İzzüddeve Bahtiyâr ve Adudüddeve, Irak'ta onlara geniş araziler ikta etmiş, Karmatîler'in Bağdat'taki nâibine önemli yetkiler tanımışlardır. Ayrıca hanedan içi taht kavgaları da Büveyhî-Karmatî yakınlaşmasında etkili olmuştur. Örneğin Fars Büveyhî hükümdarlarından Adudüddeve ve Şerefüddeve Irak'taki hanedan üyeleri ile yürüttükleri taht mücadelesi sırasında zaman zaman Karmatîler'in yardımına başvurmuşlardır.

Büveyhî hükümdarı Adudüddeve'nin 372'de (983) vefatının ardından Büveyhî-Karmatî ilişkileri yeniden bozuldu. Adudüddeve'nin yerine geçen oğlu Samsâmüddeve'nin hâkimiyetinin başlarında Irak'ın güney kesimlerine saldırılar başlatan Bahreyn Karmatîleri, Bağdat'taki nâiblerinin tutuklanmasını bahane ederek 375 (985) tarihinde Kûfe'yi ele geçirdiler. İshak ve Ca'fer liderliğindeki Bahreyn Karmatîleri ile Büveyhîler arasında Câmîayn'da meydana gelen her iki savaş

Büveyhî ordusunun kesin zaferi ile sonuçlandı. Câmiayn'da uğradıkları ağır hezimetle saygınlıklarını büyük ölçüde kaybeden Bahreyn Karmatîleri'nin Irak ve yakın çevresindeki nüfuzu önemli ölçüde kırılmış oldu. Artık bu tarihten itibaren Karmatîler'in Irak'ın özellikle güney kesimlerine gerçekleştirdikleri saldırılar tamamen durdurulmuştur.

Kaynakça

Aktan, Ali. "Mu'tazid-Billâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/383-384. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Âli Selhâm, Hüseyin b. Hasan. *Sâhîlu'l-Karâmita: Dirâsetun târîhiyyetun li- Karâmitati Hecer h. 281-378*. Beyrut: Dârü'r-râfideyn, 1. Basım, 1435/2014.

Antâkî, Yahyâ b. Saîd b. Yahyâ. *Târîhu'l-Antâkî el-ma'rûf bi-sılati târîhi Ütîhâ*. nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Trablus: Jarrous Press, 1990.

Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed, *el-Cemâhir fi'l-cevâhir*. thk. Yûsuf el-Hâdî. Tahran: Şeriket-i intişârât-i ilmî ve ferhengî, 1. Basım, 1416/1995.

Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *el-Âsâru'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliye*. nşr. C. Eduard Sachau. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1923.

Canard, M. "Al-Djannâbî, Abû Tâhir". *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. ed. B. Lewis vd.. 2/452-454. Leiden: Brill, 1991.

Carra De Vaux, B. – Hodgson, M.G.S. "Al-Djannâbî, Abû Sa'îd Hasan b. Bahrâm". *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. ed. B. Lewis vd.. 2/452. Leiden: Brill, 1991.

Doğan, İsa. "Hasan el-Utrûş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/356-358. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Ebü'l-Fidâ, el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî. *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*. nşr. Mahmûd Deyyûb. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1417/1997.

el-Câmi' fi ahbâri'l-Karâmita fi'l-Ahsâ-eş-Şâm-el-İrâk-el-Yemen. der. ve nşr. Süheyl Zekkâr. Dimaşk: Dâru Hassân, 3. Basım, 1407/1987).

Ekinci, Abdullah. *Ortadoğu'da Marjinal Bir Hareket: Karmatîler (Ortadoğu'da İlk Sosyalist Yapılanma)*. Ankara: Odak Yayın Evi, 2005.

Ekinci, Abdullah. "Irak-Suriye Bölgesinde Abbasi-Karmati Mücadelesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat*

Fakültesi Dergisi 4 (2002), 83-106.

Goeje, Michael Jan de. *el-Karâmita: Neş'etuhum, devletuhum ve alâkâtuhum bi'l-Fâtimiyyîn*. trc. ve nşr. Hüseyinî Zîne. Beyrut: Dâru İbn Haldûn, 1. Basım, 1978.

Güner, Ahmet. “Mâverdi'nin Hilafet Kuramının Tarihsel Arkaplarına Bir Bakış (II)”. *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2003), 227-252.

Güner, Ahmet. *Büveyhîler'den Adudüddöle ve Dönemi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.

Güner, Ahmet. *Büveyhîlerin Şif-Sünnî Siyaseti*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 1999.

Hacıyev, Khanoghan. *Irak Büveyhîleri'nin Kuruluşu ve Muizzüddöle Dönemi (334-356/945-967)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Halm, H. “Zakarawayh b. Mihrawayh”, *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. ed. C.E. Bosworth vd.. 11/405. Leiden: Brill, 2002.

Hasenî, Ebü'l-Abbas. *Kitâbü'l-mesâbih (Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye fi Taberistân ve Deylemân ve Gîlân içinde)*. haz. ve nşr. Wilferd Madelung. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1987.

Hemedânî, Muhammed b. Abdilmelik. *Tekmiletü târihi't-Taberî (Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk, 11. cilt içinde)*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Beyrut: Dâru Süveydân, ts.

Hizmetli, Sabri. “Karmatîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/510-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman. *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi târihi't-Arab ve'l-Berber ve men âsarahum min zevi's-şe'ni'l-ekber*. thk. Halîl Şehâde - Süheyl Zekkâr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421/2000.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü enbâ'i'z-zamân*. nşr. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968-1972.

İbn Hamdûn, Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. Alî. *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*. nşr. İhsan Abbas, Bekir Abbas. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1996.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cîze: Dâru Hicr, 1. Basım, 1417-1420/1997-1999.

İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb. *Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*. nşr. Seyyid Kesrevî Hasan. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1. Basım, 1424/2003.

- İbn Taġrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Basım, 1413/1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târîh*. nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî - Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1407-1424/1987-2003.
- İbnü'l-Kalânîsî, Ebû Ya'lâ Hamza b. Esed b. Alî, *Târîhu Dimaşk*. nşr. Süheyl Zekkâr. Dimaşk: Dâru Hassân, 1. Basım, 1403/1983.
- İbnü'l-Verdî, Zeynüddîn Ömer b. Muzaffer. *Târîhu İbni'l-Verdî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Basım, 1417/1996.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1. Basım, 1412/1992.
- İbnü'l-İmrânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-İnbâ fî't-târîhi'l-hulefâ*. nşr. Kâsım es-Sâmerrâhî. Kahire: Dârü'l-âfâki'l-Arabiyye, 1. Basım, 1419/1999.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Me'âsirü'l-inâfe fî me'âlimi'l-hilâfe*. nşr. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- Khan, M.S. "The Early History of Zaydî Shî'ism in Daylaman and Gilan". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 125 (1975), 301-314.
- Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik fî ahbâri'l-hakâik*. nşr. Ömer es-Saîdî. 4/I-II Cilt. Dimaşk: y.y., 1972.
- Madelung, Wilferd. "Karmatî". *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition). ed. C.E. Bosworth vd.. 4/660-665. Leiden: Brill, 1997.
- Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Ali. *İttiâzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ*. 3 Cilt. nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl - Muhammed Hilmî Muhammed Ahmed. Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1416/1996.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî. *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. thk. Kemal Hasan Mer'î. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1. Basım, 1425/2005.
- Muhammed Ali, Vefa. *el-Hilâfetü'l-Abbâsiyye fî ahdi tasalluti'l-Büveyhiyyîn*. İskenderiye: el-Mektebü'l-câmii'l-hadîs, 1991.

- Müneymine, Hasan. *Târîhu'd-devleti'l-Büveyhiyye es-siyâsî ve'l-iktisâdî ve'l-ictimâî ve's-sekâfî: Mukâtaatü Fâris 334-447/945-1055*. Beyrut: ed-Dârü'l-Câmi'iyye, 1407/1987.
- Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*. nşr. Müfid Kumeyha, Abdülmecîd Turhaynî, Necîb Mustafa Fevvâz vd.. 33 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 1424/2004.
- Öz, Mustafa. “Cennâbî, Ebû Saîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/371. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Öz, Mustafa. “Cennâbî, Ebû Tâhir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/372-373. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özaydın, Abdülkerim. “Berîdîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/501-502. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özaydın, Abdülkerim. “Muktedir-Billâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/144-145. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özaydın, Abdülkerim. “Müktefî-Billâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/534-536. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Rûzrâverî, Ebû Şücâ' Zahîrüddîn Muhammed b. Hüseyin. *Zeylû tecâribi'l-ümem (Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*, 6. cilt içinde). nşr. Seyyid Kesrevî Hasan. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 1424/2003.
- Sâbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Hilâl, *Kitâbü'l-münteza' mine'l-cüz'i'l-evvel mine'l-kitâbi'l-ma'rûf bi't-Tâcî fî ahbârî'd-devleti'd-Deylemiyye (Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye fî Taberistân ve Deylemân ve Gîlân içinde)*. haz. ve nşr. Wilferd Madelung. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1987.
- Sâbî, Ebû'l-Hüseyin Hilâl b. Muhassin b. İbrâhîm. *el-Cüz'ü's-sâmin min târîhi's-Sâbî (Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*, 7. cilt içinde). nşr. Seyyid Kesrevî Hasan. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 1424/2003.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtü'z-zamân fî târîhi'l-a'yân*. nşr. Muhammed Berekât, Kâmil Muhammed el-Harrât, Ammâr Rayhâvî vd.. 23 Cilt. Beyrut: er-Risâletü'l-âlemiyye, 1. Basım, 1434/2013.
- Sourdel, D. “Al-Barîdî”, *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. ed. H. A. R. Gibb vd.. 1/1046-1047. Leiden: Brill, 1986.
- Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ. *Ahbârü'r-Râzî Billâh ve'l-Müttakkî Lillâh ev târîhu'd-devleti'l-*

- Abbâsiyye min sene 322 ilâ sene 333 hicriyye min Kitâbi'l-Evrâk.* nşr. J.Heyworth Dunne. Beyrut: Dârü'l-mesîra, 3. Basım, 1403/1983.
- Tenúhî, Ebú Alî el-Muhassin b. Alî el-Kâdî. *Nişvârü'l-muhâdara ve ahbârü'l-müzâkere.* nşr. Abbûd es-Şâlcî. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1971-1973.
- Yâkût el-Hamevî, Ebú Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân.* 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977.
- Yâkût el-Hamevî, Ebú Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üdebâ'.* nşr. Ahmed Ferîd Rifâî. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Me'mûn, 1355-1357/1936-1938.
- Yazıcı, Tahsin. "Deylem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 9/263-265. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Batîha". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 5/195-196. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yılmaz, Saim. *Mu'tazid ve Müktefi Döneminde (279-295/892-908) Abbâsîler.* İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2006.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-İber fî haberi men ğaber.* nşr. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1405/1985.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ.* nşr. Suayb el-Arnaût vd.. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1401-1405/1981-1985.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm.* nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1406-1421/1986-2000.

Political Relations Between the Buwayhids and the Qarmatians, and Its Reflections on Iraq and Its Close Environs

Asst. Prof. Hanoġlan HACIYEV - Asst. Prof. Reşat Ahmet AĞAOĞLU

Extended Summary

From the middle of the 3rd (9th) century, the Qarmatians, who emerged in the Sawād region of Iraq and belonged to the extreme Shi'a Ismā'īlī sect, frequently rebelled and committed massacres in Iraq, Syria, and Bahrain, and kept the pilgrimage routes under constant threat. The Abbasid caliphs, al-Mu'taḏid Bi'llāh and his successor al-Muktafi Bi'llāh managed to suppress their rebellions in Iraq and Syria as a result of their tough struggles with the Qarmatians. Despite this, the Abbasid caliphs could not completely stop the attacks of the Qarmatians of Hadjar (or Bahrain) to the city of al-Kūfa and its immediate surroundings, and also the pilgrimage groups.

With the establishment of the Iraqi branch of the Buwayhid dynasty in 334 (945-967), the relations between the Qarmatians of Bahrain and the Buwayhids who represented the political power in Iraq, began to intensify. Although the Buwayhids belonged to the Zaydī-Shī'a sect, they didn't abolish the caliphate due to their political interests and they accepted the religious and spiritual authority of the Sunni Abbasid caliph and agreed with him. This management style of the Buwayhids attracted the attention of the Qarmatians and was found politically correct by them. However, the Qarmatians, who saw the Buwayhids as their rivals, attacked settlements such as al-Basra and al-Kūfa in the southern parts of Iraq from time to time.

The Basra expedition which is organized by Mu'izz al-Dawla, the first ruler of the Iraqi Buwayhids, against the al-Barīdī in 336 (947), laid the groundwork for the first war with the Qarmatians of Bahrain approximately four years later. Namely, the entry of the Buwayhid army into the area under the control of the Qarmatians during this expedition made the Qarmatians uneasy and they sent their envoys to the Buwayhid amīr Mu'izz al-Dawla and condemned him for the violation of the border. Mu'izz al-Dawla's threat to the Qarmatians by saying that he would go on a Bahrain expedition after taking Basra resulted in the Qarmatians coming together with Oman ruler Yusuf b. Vacīh and attacking Basra by land and sea in the year 340 (951). But these allied forces were defeated by the Buwayhid forces in the battle that took place in Ubulla and they retreated. After the death of the Oman ruler Yusuf b. Vacīh, the Iraqi Buwayhid amīr Mu'izz al-Dawla established his dominance in Oman through peace by giving a khutbah in his name and engraving his name on the minted coins (354/965). Shortly after this, the Omanis rebelled against Oman's amīr and expelled his from the country, because of his accepting obedience to the

Buwayhid ruler and then they invited the Qarmatians of Bahrain and handed over their country to them. However, the Buwayhid amîr Mu'izz al-Dawla, who didn't give up on Oman, captured it with the navy which he dispatched from al-Ubulla in 355 (966) and ended the domination of the Qarmatians there. From this date forward, Oman was ruled by amîrs who were subject to the Buwayhid rulers.

In the following periods, it is seen that some rapprochement occurred in the relations between the Buwayhids and the Qarmatians of Bahrain. Some common interests have been effective in softening the relations between the two sides. As a matter of fact, the Fâtîmids who invaded the important settlements of Syria after Egypt, ended the Ikhshîdid domination here and partially cut off their interest and ties with the Qarmatians and thus these developments were the last straw for the Qarmatians. Because the ending of the domination of the Ikhshîdids in Syria, who paid annual taxes to Qarmatians, deprived them of their financial resources in the region, and this led them to seek military and financial assistance from the Buwayhids for their military campaign to Syria. The Buwayhids, who wanted to get rid of the Fâtimid threat approaching their borders, didn't hesitate to provide this military aid to the Qarmatians. Thus, in 360 (971) The Qarmatian leader Hasan (Husayn) b. Bahrâm al-A'sam received military and financial assistance from the ruler of the Iraqi Buwyhid amîr Izz al-Dawla Bakhtiyar and won the victory over the Fâtimid forces on the same date and captured Ramla and Damascus. The bilateral relations between the Buwayhids and the Qarmatians were not limited only to cooperation in the military field. Like the rulers of the surrounding regions, some Buwayhid rulers of the period tried to establish good relations with the Qarmatians, who were distinguished by their warrior abilities. For example, Izz al-Dawla Bakhtiyar and Adud al-Dawla allocated large iqta lands to them in Iraq, and equipped the representative of the Qarmatians in Baghdad with the broad powers that the viziers had. On the other hand, some Buwayhid amîrs had resorted to the help of the Qarmatians from time to time in order to gain superiority during the throne fights. The historical data regarding the support received by Persian Buwayhid rulers Adud al-Dawla and Sharaf al-Dawla from the Qarmatians in their struggle for the throne with the members of the ruling dynasty in Iraq exposes this fact.

Buwayhid-Qarmati relations, which were at a good level for a while, started to deteriorate again after Adud al-Dawla's death in 372 (983). In the first years of the rule of Samsâm al-Dawla, the successor of Adud al-Dawla, Qarmatians of Bahrain attacked cities such as al-Basra and al-Kūfa in the southern parts of Iraq and even reached the vicinity of Baghdad. However, since they did not have enough strength to besiege these cities, they returned by agreeing in exchange for money. But in 375 (985) the large Qarmatian army under the command of Qarmati rulers of Bahrain Ishaq and Dja'far captured al-Kūfa. Despite all the diplomatic efforts of the Buwahid ruler Samsâm al-Dawla and his vizier, the Qarmatian army didn't evacuate al-Kūfa. These aggressive

attitudes of the Qarmatians brought the two sides face to face in Djāmiayn. Two wars that took place in Djāmiayn with short intervals resulted in the decisive victory of the Buwayhid army. The defeat of Djāmiayn not only struck a major blow to the reputation of the Qarmatians of Bahrain, but also significantly reduced their influence in Iraq and its immediate surroundings. After the defeat in Djāmiayn, the Qarmatians of Bahrain didn't dare to attack the southern parts of Iraq except for one unsuccessful attempt.

Keywords: Islamic History, Buwayhids, Qarmatians, ʿAbbāsids, Iraq, Oman, Bahrain

Cinsiyetin Dini Başa Çıkma Üzerindeki Etkisi: Meta – Analiz

The Effect of Gender on Religious Coping: Meta-Analysis

Soner ERCAN

Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
PhD. Student, Uludağ University, Institut of Social Sciences, Bursa, Turkey.
berson8282@gmail.com

 0000-0002-0383-513X

Doç. Dr. M. Naci KULA

Uludağ Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Hayat Boyu Öğrenme ve Yetişkin Eğitimi Bölümü
Dr., Uludağ University, Faculty of Education, Department of Lifelong Learning and Adult Education, Bursa, Turkey.
nkula@yahoo.com

 0000-0003-1703-9620

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
03 Haziran / June 2021	05 Eylül / September 2021	23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Ercan, Soner – Kula, Mustafa Naci. “Cinsiyetin Dini Başa Çıkma Üzerindeki Etkisi: Meta – Analiz”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 210-228.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.949743>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Cinsiyetin Dini Başa Çıkma Üzerindeki Etkisi: Meta – Analiz

Öz ► Dini başa çıkmanın üzerinde cinsiyetin etkisini anlamak için meta – analiz araştırması yapılmıştır. Din psikolojisi alanında dini başa çıkma ile ilgili yapılan ilk meta-analiz olması araştırmanın önemini daha da arttırmaktadır. Meta – analiz araştırması için dahil edilme kriterleri belirlenmiş, belirlenen kriterlere göre dahil edilecek çalışmaların seçimi akış şeması doğrultusunda yapılmıştır. Meta - analize dâhil edilme kriterlerine uygun olan 10 adet tez kullanılmıştır. Verilerin anlamlı hale getirilmesi için CMA (versiyon 3) programı kullanılmıştır. Analiz sürecinde etki büyüklükleri ve heterojenlik testleri yapılmış, etki büyüklüğünü tanımlamak için Hedges's g değerleri hesaplanmıştır. Etki büyüklüklerine ilişkin orman ve yayım yanlılığının tespiti için huni grafikleri yapılmıştır. Olumlu dini başa çıkma için erkekler lehine önemsiz düzeyde ($g=-0,009$), olumsuz dini başa çıkma için kadınlar lehine önemsiz düzeyde ($g=0,099$) etki büyüklüğü tespit edilmiştir. Cinsiyetin dini başa çıkma düzeyine etki etmediği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe ve Din Bilimleri, Din Psikolojisi, Cinsiyet, Dini Başa Çıkma, Meta-Analiz.

The Effect of Gender on Religious Coping: Meta-Analysis

Abstract ► Meta-analysis research was conducted to understand the effect of gender on religious coping. The fact that it is the first meta-analysis on religious coping in the psychology of religion further increases the importance of the research. Inclusion criteria were determined for the meta-analysis research, and the selection of the studies to be included according to the determined criteria was made in line with the flow chart. 10 dissertations that met the inclusion criteria of the meta-analysis were used. CMA (version 3) program was used to make the data more meaningful. During the analysis process, effect sizes and heterogeneity tests were performed, and Hedges's g values were calculated to define the effect size. Funnel plots were made to determine the forest and publication bias regarding the effect sizes. The effect size was insignificant in favor of men ($g=-0.009$) for positive religious coping, and insignificant in favor of women ($g=0.099$) for negative religious coping. It was determined that gender did not affect the level of religious coping.

Keywords: Study of Religion and Philosophy, Psychology of Religion, Gender, Religious Coping, Meta-Analysis.

Giriş

Din, kaygı azaltma, anlam arayışı gibi birden çok amaca hizmet edebilmektedir. Ayrıca din, dayanışma ve bağlılık gibi sosyal amaçlarla da bağlantılıdır. Dini başa çıkma, çok yönlü ve karmaşık bir yapıya sahip olan başa çıkmanın başka bir yoludur. Dini başa çıkma bireyin yaşantısında somutlaşabilme özelliğine sahip bir kavramdır.¹ Din, olumsuz yaşantıların görmezden gelinip reddedilmeyerek, yaşantıların tekrar değerlendirilmesini sağlamaktadır. Böylece bireylerin

¹ Kenneth I. Pargament - Hisham Abu Raiya, "A Decade of Research on the Psychology of Religion and Coping: Things we assumed and lessons we learned", *Psyke & Logos* 28 (2007), 743-745.

yaşadığı sıkıntılı zamanlar bireylerin gelişimi için de imkân sağlamış olmaktadır.² İnsanoğlu, üstesinden gelmekte zorlandığı yaşam olayları karşısında ve sevdiği birinin kaybı gibi durumlarda güvenli bir yer olarak gördüğü dine sığınır.³ Din aynı zamanda amaçlar ve yöntemlerle de ilgilidir. İnsanların bireysel ve toplu olarak hayatlarında ne için çabalamaları gerektiğine dair nihai bir vizyon, herhangi bir dinin yüzeysel etkilerinin çok altında olmayan derinliklerinde bulunabilir. Ancak din, vizyon sunmaktan daha fazlasını da yapmaktadır. Bağlılarına bir dizi pratik yöntem ve onların nihai hedeflerine doğru yürüyebilmeleri için "harita" sağlamaktadır.⁴ Beklendiği üzere bağlamsal bir perspektiften bakıldığında, ruhsal ve dini başa çıkma stratejileri, insanın strese verdiği tepkinin hemen hemen her alanında tanımlanabilir ve dahası sürecin tek bir özelliği, dini/manevi başa çıkmanın tek, evrensel çekirdeği değildir.⁵ Pargament vd. (1998) dini başa çıkmayı, Tanrı ile güvenli bir ilişkinin, hayatta bulunmanın bir anlamı olduğuna dair bir inancın ve başkalarıyla manevi bir bağlılık duygusunun bir ifadesi olduğunu varsaydıkları olumlu dini başa çıkma ve Tanrı ile daha az güvenli bir ilişkinin, anlam arayışında dini bir mücadelenin bir ifadesi olduğunu varsaydıkları olumsuz dini başa çıkma şeklinde belirlemeye çalışmıştır.⁶ Dini benzersiz kılan şey, bu anlam arayışında kutsal olanın katılımıdır. Dini/manevi başa çıkmayı ayırt eden ise manevi kaynakların (kişisel veya sosyal), kutsal önemi hesaba katan değerlendirme süreçlerinin veya kutsal arayışı kabul eden başa çıkma sonuçlarının seçilmesidir. Diğer alanlarda olduğu gibi, herhangi bir özel strateji, kaynaklarda farklı talepler veya sorunlarla karşı karşıya kalan farklı insanlar için farklı şekilde işleyebilir. Örneğin, dua uygulamaları bir keder durumunda duygu odaklı başa çıkma işlevi görebilirken, başka bir durumda, kardiyak rehabilitasyon hastası için uyarılma azaltmanın problem odaklı başa çıkma yöntemi olarak hizmet edebilmektedir.⁷ Dini başa çıkma ve cinsiyet ile ilgili yapılan çalışmalarda cinsiyetin dini başa çıkma düzeyini değiştirmedeği⁸ veya değiştirdiği⁹ gibi farklı

² Kenneth I. Pargament vd., "Başa Çıkmanın Dinî Boyutu: Teori, Araştırma ve Uygulamadaki Gelişmeler", çev. Çiğdem Damla Balaban, *Din ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*, çev. ed. İhsan Çapcıoğlu - Ali Ayten, der. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park (Ankara: Phoenix, 2013), 381-382.

³ Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 65.

⁴ Kenneth I. Pargament, "Of Means and Ends: Religion and the Search for Significance", *International Journal for the Psychology of Religion* 2 (1992), 221-229'den akt. Kenneth I. Pargament - Crystal L. Park, "Merely a Defense? The Variety of Religious Means and Ends", *Journal of Social Issues* 51/2 (1995), 15.

⁵ Derrick W. Klaassen vd., "Advance in the Study of Religious and Spiritual Coping", *Handbook of Multicultural Perspectives on Stress and Coping*, ed. Paul T. P. Wong - Lilian C. J. Wong (USA: Springer, 2006), 112.

⁶ Kenneth I. Pargament vd., "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors", *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (1998), 712.

⁷ Klaassen vd., "Advance in the Study of Religious and Spiritual Coping", 108.

⁸ Halil Ekşi, *Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2001), 101.; Ayşe Şentepe, "Yaşlılık Döneminde Dini Başaçıkma", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 194.

⁹ Ali Ayten - Refik Yıldız, "Ali Ayten, Refik Yıldız-Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir Emekliler Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 294-295.; Ayşe Murat -

sonuçlar tespit edilmiştir. Alanda dini başa çıkma ile ilgili yoğun çalışmaların yapılmış olması, dini başa çıkmanın cinsiyet gibi temel bir değişken tarafından etkilenip etkilenmediğinin anlaşılmasına çalışılmasının gerekliliğine sebep olmaktadır. Dini başa çıkma düzeyinin değişmesi veya değişmemesi gibi farklılığın oluşmasının sebebi cinsiyet ile birlikte farklı değişkenlerin de rol oynaması olabilir. Araştırmaya dâhil edilen çalışmaların verileri ile daha geniş bir bilgi verme imkânı sunan meta-analiz sayesinde daha büyük bir örneklem grubunda cinsiyet ile dini başa çıkma arasındaki ilişkinin anlaşılması amaçlanmıştır. Ayrıca alanda dini başa çıkma ilgili meta – analiz araştırmasının yapılmamış olması, araştırmanın önemini ve literatüre sağladığı katkıyı ifade etmektedir.

1. Yöntem

1.1. Meta - Analiz

Küçük örneklemlerle tipik psikolojik araştırmalar görünüşte çelişkili sonuçları inceler ve istatistiksel anlamda daha karmaşık görünen çalışmalara dayanır. Meta-analiz, araştırma literatürünün altını çizen daha basit ilişki modellerini ortaya çıkarmak için bulguları bu tür çalışmalarla birleştirir ve böylece teori geliştirme için bir temel sağlar. Meta analiz, örnekleme hatası, ölçüm hatası ve çelişkili bulgular yanılmasına neden olan diğer yapaylıkların bozucu etkilerini de düzeltebilir.¹⁰ Birçok sistematik inceleme ve meta-analiz, önceki çalışmaların sonuçlarına ilişkin etkileri özetlemektedir. Meta-analiz, birçok çalışmanın sonuçlarını özetleyen etkili bir yoldur. Böylece meta-analiz, daha önce tanımlanmamış ilişkileri ortaya çıkarabilir. Dikkatli bir şekilde yürütüldüğünde, sistematik inceleme ve meta analizler, araştırma bulgularının anlatı ve geleneklerinde bulunmayan bir şeffaflık sunmaktadır.¹¹

1.2. Meta-Analize Dâhil Edilme Kriterleri

Araştırmaya dâhil edilen çalışmaların seçiminde YÖK Ulusal Tez Merkezinin internet sitesi temel alınmış, tarama yapılırken çalışmanın doğrudan “Dini Başa Çıkma” konusu ile ilgili olması taramanın temel noktasını oluşturmuştur.

Araştırmaya dâhil edilen çalışmaların seçiminde dikkate alınan dâhil edilme kriterleri aşağıda belirtilmiştir:

Muhammed Kızılgeçit, “Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (30 Haziran 2017), 123-124; Zeynep Özcan, “Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (15 Haziran 2019), 138.

¹⁰ John E. Hunter - Frank L. Schmidt, *Methods of Meta-Analysis: Correcting Error and Bias in Research Findings* (USA: Sage Publications, 2015), 17.

¹¹ Julia H. Littell vd., *Systematic Reviews and Meta-Analysis* (New York: Oxford University Press, 2008), 7-10.

1- Çalışmanın 2019 veya 2020 yılında yapılmış ve çalışmanın YÖK Ulusal Tez Merkezinin internet sitesinde kayıtlı olması ve yer alması.

2- Çalışmanın Üniversitelerin Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalında yapılmış yüksek lisans veya doktora tezi olması.

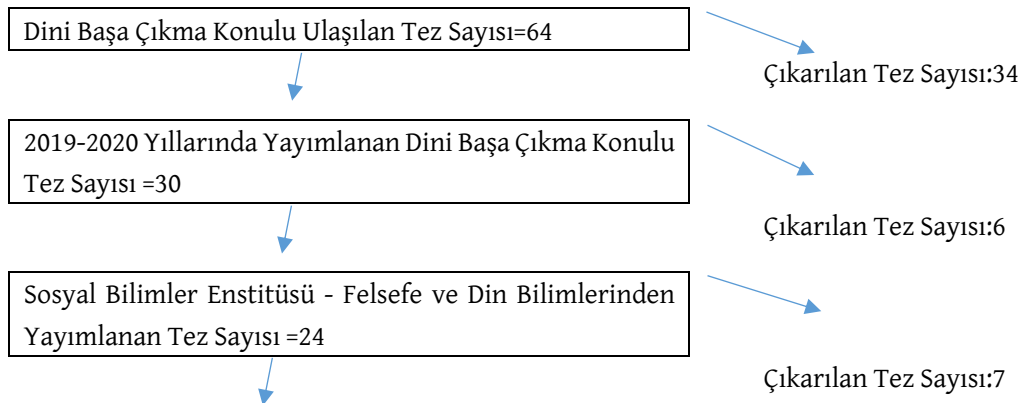
3- Çalışmada kullanılan Dini Başa Çıkma ölçeğinin alt boyutları (Olumlu Dini Başa Çıkma ve Olumsuz Dini Başa Çıkma) ile cinsiyet arasında analiz yapılmış olması.

4-Araştırmada etki büyüklüğü hesaplanacağı için çalışmalarda istatistiki veriler (standart sapma, mean whitney u, n, x, sd, t değeri) tam ve eksiksiz bir şekilde verilmiş ayrıca çalışmaların hem kadın hem de erkeklere uygulanmış olması gerekmektedir.

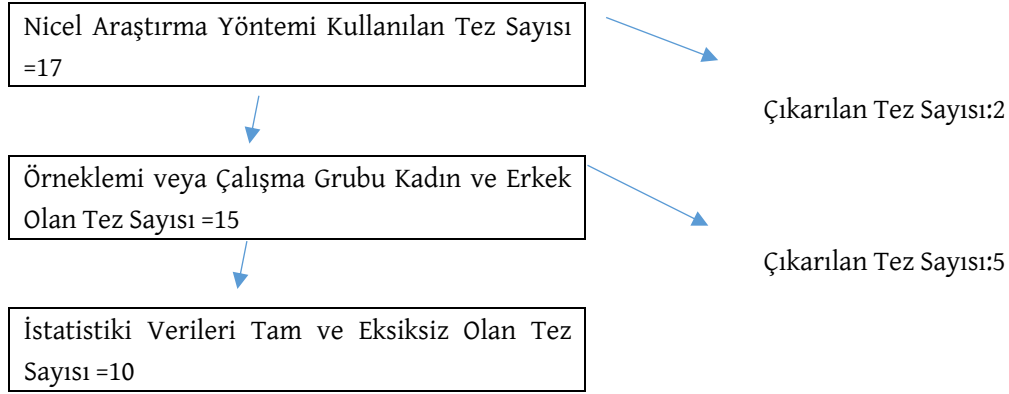
1.3. Meta-Analize Dâhil Edilecek Çalışmaların Belirlenmesi

Araştırmada, çift aşamalı inceleme yapılmıştır. Birinci aşamada veri toplama işlemi için YÖK Ulusal Tez Merkezinde “Dini Başa Çıkma” konulu tezler aranmıştır. Tarama işlemine yıl (2019-2020), tezin yazıldığı Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı sınırı konularak arama yapılmıştır. İkinci aşamada bulunan tüm çalışmalar incelenmiş, çalışmada Olumlu ve Olumsuz Dini Başa Çıkma analizleri olmayan, nicel araştırma yöntemi kullanılmayan, örnekleme sadece kadın ya da erkek olan, yapılan analizlerde etki büyüklüğü hesaplanacağı için gerekli verileri (örneğin mean whitney u testi için u ya da z değeri) olmayan, ölçek ya da standart sapma değeri bulunmayan çalışmalar meta-analize dâhil edilmemiştir. Verilerin anlamlı hale getirilmesi için CMA (versiyon 3) programı kullanılmıştır. Araştırmada Şen ve Yıldırım (2020) tarafından oluşturulan kontrol listesi temel alınmıştır.¹² Dâhil edilecek çalışmaların belirlenmesine ait akış şeması aşağıda gösterilmiştir:

Şekil 1: Akış Şeması



¹² Sedat Şen - İbrahim Yıldırım, *CMA İle Meta-Analiz Uygulamaları* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2020), 111.



Tablo 1: Meta-Analize Dâhil Edilen Çalışmalar

Yazarı ve Yılı	N		
	Kadın	Erkek	Toplam
Savcı Bahçekapılı, 2019	50	58	128
Aydın, 2019	158	128	286
Ferah, 2019	67	51	118
Bayraktutar, 2019	221	287	508
Bektaş, 2019	611	206	817
Sağlam Demirkan, 2020	291	31	322
Yılmaz, 2020	31	16	47
Akkaya Türkol, 2020	190	188	378
Çolak, 2020	208	192	400
Koparan, 2019	122	78	200
Toplam	1949	1235	3184

Meta-analize dâhil edilen çalışmalar sonucunda kadın sayısının 1949, erkek sayısının 1235, toplam kişi sayısının ise 3184 olduğu tespit edilmiştir.

1.4. Verilerin Analizi

Meta-analizde çalışmaları nicel olarak birleştirmek için, çalışmalar arasında karşılaştırılabilir ölçümler elde etme fikri meta-analizin başlangıç noktasıdır. Karşılaştırılabilir ölçüler elde etmek için Effect Size (ES) olarak ifade edilen endeks tanımlanmaktadır. Etki büyüklükleri bize değişkenler arasındaki ilişkilerin gücünü veya büyüklüğünü göstermektedir. Etki büyüklükleri her çalışma için

hesaplanır, örneklem büyüklüğüne göre ağırlıklandırılır ve ardından genel bir etki büyüklüğü tanımlamak için ortalamaları alınmaktadır.¹³ Etki büyüklüğü yapılan işlem etkisinin büyüklüğünü veya (daha genel olarak) iki değişken arasındaki ilişkinin gücünü yansıtan bir değerdir. Etki büyüklüğü iki değişken arasındaki herhangi bir ilişkiyi açıklayabilir.¹⁴ Meta-analiz araştırmalarında iki farklı araştırma modeli kullanılmaktadır. Bu model seçimi, çalışmaların ortak bir etki büyüklüğünü paylaşıp paylaşmadığına yönelik beklenti ve analizin gerçekleştirilme hedefine dayanmaktadır. Eğer araştırmada analize dâhil edilen tüm çalışmaların işlevsel olarak aynı olduğuna inanılıyor ayrıca araştırmanın amacı belirlenen popülasyon için ortak etki büyüklüğünü hesaplamak ve diğer popülasyonlara genelleme yapmak değil ise ve iki koşul karşılanıyorsa sabit etki modelini kullanmak uygundur. Araştırmacı bağımsız olarak çalışan araştırmacılar tarafından gerçekleştirilen bir dizi çalışmadan veri topladığında, tüm çalışmaların işlevsel olarak eşdeğer olması olası değildir. Bu çalışmalarda konular veya müdahaleler, sonuçları etkileyecek şekillerde farklılık gösterebilir. Bu durumlarda rastgele etkiler modeli, sabit etkiler modelinden daha kolay gerekçelendirilir.¹⁵ Meta-analiz sosyal bilimler için gerçekleştiriliyorsa “*rassal (rastgele)*” etki modelinin uygulanması tavsiye edilmektedir.¹⁶ Araştırmada rassal etkiler modeli kullanılmıştır. Meta-analizde kullanılan üç endeks –*Cohen's d*, *Glass's delta* ve *Hedges'g*– standart sapma birimleri cinsinden bir etkinin boyutu hakkında bilgi vermektedir.¹⁷ Cohen's d değeri “0.20=küçük etki, 0.50=orta etki, 0.80= büyük etki” olarak tanımlanmaktadır.¹⁸ Cohen's d'den Hedges' g'ye dönüştürmek için bir düzeltme faktörü kullanılmaktadır.¹⁹ Çalışmaların Cohen's d değerlerini tespit etmek için çevrimiçi hesaplama araçları kullanılmıştır.²⁰

2. Bulgular

¹³ M.W. Lipsey - D.B. Wilson, *Practical Meta-Analysis* (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2001)'den akt. Littell vd., *Systematic Reviews and Meta-Analysis*, 17.

¹⁴ Michael Borenstein vd., *Introduction to Meta-Analysis* (West Sussex, UK: John Wiley & Sons, 2009), 3-4.

¹⁵ Borenstein vd., *Introduction to Meta-Analysis*, 83-84.

¹⁶ A.P. Field - R. Gillett, “How to do a Meta-Analysis”, *British Journal of Mathematical and Statistical Psychology* 63/3 (2010), 665-694; T.D. Pigott - J.R. Polanin, “Methodological Guidance Paper: High-Quality Meta-Analysis in a Systematic Review”, *Review of Educational Research* 90/1 (2020), 24-46'den akt. Şen - Yıldırım, *CMA İle Meta-Analiz Uygulamaları*, 60-61.

¹⁷ Paul D. Ellis, *The Essential Guide to Effect Sizes Statistical Power, Meta-Analysis, and the Interpretation of Research Results* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 10.

¹⁸ Jacob Cohen, *Statistical Power Analysis for the Behavioral Sciences* (USA: Lawrence Erlbaum Associates, 1988), 40.

¹⁹ Borenstein vd., *Introduction to Meta-Analysis*, 27.

²⁰ D.B. Wilson, “Ph.D. (n.d.). Practical Meta-Analysis Effect Size Calculator [Online Calculator]. June 02, 2021, Turkey”, *Campbell Collaboration* (Erişim 02 Haziran 2021); W. Lenhart - A. Lenhart, “Calculation of Effect Sizes”, https://www.psychometrica.de/effect_size.html. Dettelbach (Germany): *Psychometrica*: DOI: 10.13140/RG.2.2.17823.92329, (2016), (Erişim 02 Haziran 2021).

2.1. Etki Büyüklükleri ve Heterojenlik Testi ile Orman Grafikleri

2.1.1. Olumlu Dini Başa Çıkma

Tablo 2: Etki Büyüklükleri ve Heterojenlik Testi (Olumlu Dini Başa Çıkma)

Model	n	O.E.B.	Z	S.H.	%95'lik		sd	Q	p	I ²
					Alt Sınır	Üst Sınır				
S.E.M.	10	0,011	0,305	0,035	-0,058	0,08				
R.E.M.	10	-0,009	-0,103	0,091	-0,187	0,168	9	52,73	0,918	82,934

Not: O.E.B=Ortalama Etki Büyüklüğü; S.H.=Standart Hata; S.E.M.=Sabit Etkiler Modeli; R.E.M.=Rassal Etkiler Modeli

Heterojenliği saptamak için istatistiksel yöntemlerle ilgili sorunlar nedeniyle, çalışmalar arasındaki tutarsızlığın derecesini ölçerek heterojenliğin bir meta-analiz üzerindeki etkisini tanımlayan I² adlı yeni bir nicelik geliştirilmiştir.²¹ I² değeri bizlere araştırmaların bulunan varyans değerlerinin şans yardımı ile değil de araştırmaların heterojenliğinden dolayı oluştuğunu ifade etmektedir.²² Higgins ve Thompson (2002), I² değerini “I²=%25 küçük heterojenlik, I²=%50 orta heterojenlik, I²=%75 büyük heterojenlik” olarak yorumlamaktadır.²³ Heterojenlik testi sonucunda %95 güven aralığında rastgele (rassal) etkiler modeline göre Q değeri=52,73; p değeri=0,918; sd değeri=9; I² değeri=82,934 olarak tespit edilmiştir. I² değeri=82,934 olduğu için Higgins ve Thompson’a (2002) göre büyük heterojenlik sağlanmaktadır.²⁴

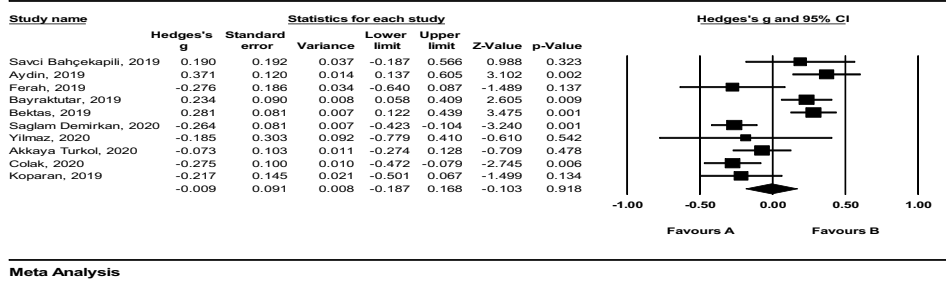
²¹ J. Higgins vd., “Measuring Inconsistency in Meta-Analyses”, *British Medical Journal* 3 (2003), 557-560’dan akt. ; Mark Petticrew - Helen Roberts, *Systematic Reviews in the Social Sciences: A Practical Guide* (UK: Blackwell Publishing, 2006), 217.

²² Şen - Yıldırım, *CMA İle Meta-Analiz Uygulamaları*, 76.

²³ Julian Higgins - Simon Thompson, “Quantifying Heterogeneity in a Meta-Analysis”, *Statistics in Medicine* 21/11 (2002), 1539-1558’den akt. William R. Shadish - C. Keith Haddock, “Combining Estimates of Effect Size”, *The Handbook of Research Synthesis and Meta-Analysis*, ed. Harris Cooper vd. (New York: Russell Sage Foundation, 2009), 263.

²⁴ Higgins - Thompson, “Quantifying Heterogeneity in a Meta-Analysis”den akt. Shadish - Haddock, “Combining Estimates of Effect Size”, 263.

Şekil 2: Etki Büyüklüklerine İlişkin Forest Plot (Orman Grafiği) (Olumlu Dini Başa Çıkma)



Meta Analysis

Cinsiyetin olumlu dini başa çıkma üzerindeki etkisini tespit etmek için yapılan meta-analiz sonucunda Hedges's $g = -0,009$ olduğu tespit edilmiştir. Hedges's g değerinin negatif olması olumlu dini başa çıkma düzeyinin erkekler lehine olduğuna işaret etmektedir. Ancak değer sıfıra çok yakın olması ve değer $0,2$ 'den küçük olması etkinin düşük düzeyinde altında olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda cinsiyetin olumlu dini başa çıkma üzerindeki etkisi ile ilgili olarak Hedges's g değerinin düşük düzeyin altında olmasından dolayı kadın ile erkek arasında farkın olmadığı görülmektedir.

2.1.2. Olumsuz Dini Başa Çıkma

Tablo 2: Etki Büyüklükleri ve Heterojenlik Testi (Olumsuz Dini Başa Çıkma)

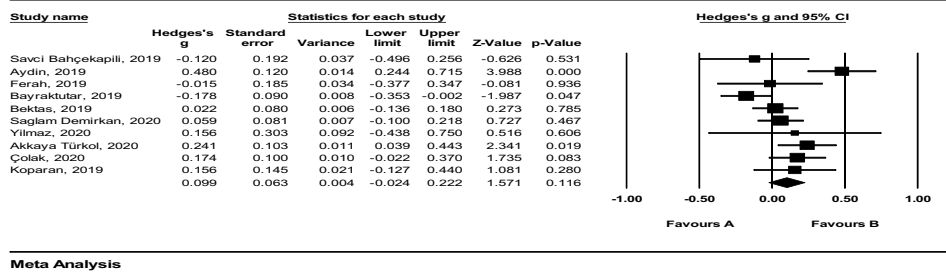
Model	n	O.E.B.	Z	S.H.	%95'lik		sd	Q	p	I ²
					Alt Sınır	Üst Sınır				
S.E.M.	10	0,085	2,42	0,035	0,016	0,154				
R.E.M.	10	0,099	1,571	0,063	-0,024	0,222	9	24,92	0,116	63,897

Not: O.E.B.=Ortalama Etki Büyüklüğü; S.H.=Standart Hata; S.E.M.=Sabit Etkiler Modeli; R.E.M.=Rassal Etkiler Modeli

Heterojenlik testi sonucunda %95 güven aralığında rastgele (rassal) etkiler modeline göre Q değeri=24,92; p değeri=0,116; sd değeri=9; I² değeri=63,897 olarak tespit edilmiştir. I² değeri=63,897 olduğu için Higgins ve Thompson'a (2002) göre orta heterojenlik sağlanmaktadır.²⁵

²⁵ Higgins - Thompson, "Quantifying Heterogeneity in a Meta-Analysis" den akt. Shadish - Haddock, "Combining Estimates of Effect Size", 263.

Şekil 3: Etki Büyüklüklerine İlişkin Forest Plot (Orman Grafiği) (Olumsuz Dini Başa Çıkma)

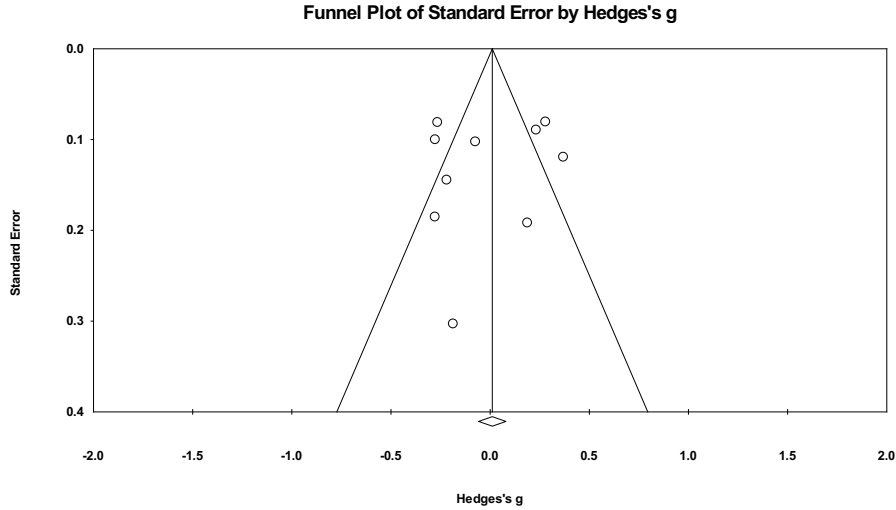


Cinsiyetin olumsuz dini başa çıkma üzerindeki etkisini tespit etmek için yapılan meta-analiz sonucunda Hedges's $g=0,099$ olduğu tespit edilmiştir. Hedges's g değerinin pozitif olması olumsuz dini başa çıkma düzeyinin kadınlar lehine olduğuna işaret etmektedir. Ancak değer sıfırdan kısmen uzaklaşması ve değer $0,2$ 'den küçük olması etkinin düşük düzeyinde altında olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda cinsiyetin olumsuz dini başa çıkma üzerindeki etkisi ile ilgili olarak Hedges's g değerinin düşük düzeyin altında olmasından dolayı kadın ile erkek arasında farkı olmadığı görülmektedir.

2.2. Yayım Yanlılığı

2.2.1. Olumlu Dini Başa Çıkma

Şekil 4: Olumlu Dini Başa Çıkma İçin Huni Grafiği



Light ve Pillemer (1984), Huni grafiğinin yayım yanlılığının olma ihtimalinin belirlenmesinde kullanılabileceğini ifade etmektedir.²⁶ Yayım yanlılığının tespiti için Egger's testi²⁷, Begg ve Mazumdar testi²⁸, Duval ve Tweedie's testi²⁹, Classic fail-safe N³⁰ hesaplaması yapılmıştır.

Huni grafiğinde çalışmaların simetrik dağıldığı görülmektedir. Olumlu Dini Başa Çıkma meta-analizi için yapılan Egger's testi p-değeri (2-tailed)=0,71 olarak tespit edilmiştir. Tespit edilen p-değeri (2-tailed)>0,05 olduğu için yayım yanlılığı yoktur. Araştırmada Kendall tau b değeri (2-tailed)=0,92 olarak tespit edilmiştir. Tespit edilen değer (2-tailed)>0,05 olduğu için yayım yanlılığı yoktur. Classic fail-safe N hesaplaması 0 olarak tespit edilmiştir.

Tablo 4: Olumlu Dini Başa Çıkma İçin Duval ve Tweedie's Testi

Değer	Çıkarılmış Çalışma	Nokta Tahmini	%95'lik		Q
			Alt limit	Üst Limit	
G.D.	-	0	-0,018	0,16	52,7
D.D.	0	0	-0,018	0,16	52,7

Notlar: G.D.=Gözlenen Değer; D.D.= Düzeltilmiş Değer

Duval ve Tweedie's testi yapılan analizin yayım yanlılığını sonlandırmak için düzeltme eklenecek yayım sayısını ifade etmektedir. Yapılan teste göre %95 güven aralığında araştırmaya yayım yanlılığını sonlandırmak için yayım eklenmesi gerekmemektedir.

2.2.2. Olumsuz Dini Başa Çıkma

²⁶ R.J. Light - D.B. Pillemer, *Summing Up: The Science of Reviewing Research* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984)'den akt. Şen - Yıldırım, *CMA İle Meta-Analiz Uygulamaları*, 98.

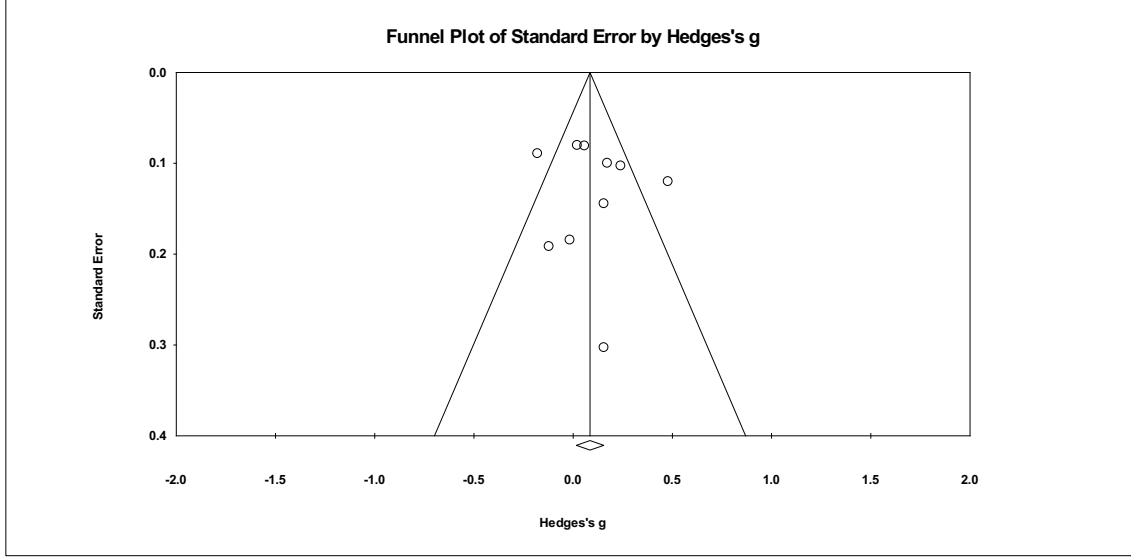
²⁷ Matthias Egger vd., "Bias in Meta-Analysis Detected by a Simple, Graphical Test", *BMJ* 315/ (01 Eylül 1997), 629-634.

²⁸ Colin B. Begg - Madhuchhanda Mazumdar, "Operating Characteristics of a Rank Correlation Test for Publication Bias", *Biometrics* 50/4 (1994), 1088-1101.

²⁹ Sue Duval - Richard Tweedie, "A Nonparametric 'Trim and Fill' Method of Accounting for Publication Bias in Meta-Analysis", *Journal of The American Statistical Association* 95/ (01 Mart 2000), 89-98.

³⁰ Borenstein vd., *Introduction to Meta-Analysis*, 284-285.

Şekil 5: Olumsuz Dini Başa Çıkma İçin Huni Grafiği



Huni grafiğinde çalışmaların simetrik dağıldığı görülmektedir. Olumsuz Dini Başa Çıkma meta-analizi için yapılan Egger's testi p-değeri (2-tailed)=0,69 olarak tespit edilmiştir. Tespit edilen p-değeri (2-tailed)>0,05 olduğu için yayım yanlılığı yoktur. Araştırmada Kendall tau b değeri (2-tailed)=0,78 olarak tespit edilmiştir. Tespit edilen değer (2-tailed)>0,05 olduğu için yayım yanlılığı yoktur. Classic fail-safe N hesaplaması 7 olarak tespit edilmiştir.

Tablo 5: Olumsuz Dini Başa Çıkma İçin Duval ve Tweedie's Testi

Değer	Çıkarılmış Çalışma	Nokta Tahmini	%95'lik		Q
			Alt limit	Üst Limit	
G.D	-	0,098	-0,02	0,22	24,92
D.D.	0	0,098	-0,02	0,22	24,92

Notlar: G.D.=Gözlenen Değer; D.D.= Düzeltmiş Değer

Duval ve Tweedie's testi yapılan analizin yayım yanlılığını sonlandırmak için düzeltme eklenecek yayın sayısını ifade etmektedir. Yapılan teste göre %95 güven aralığında araştırmaya yayım yanlılığını sonlandırmak için yayın eklenmesi gerekmemektedir.

3. Değerlendirme

Cinsiyetin olumlu ve olumsuz dini başa çıkma düzeyi üzerindeki etkisi ile ilgili 2019-2020 yıllarında dini başa çıkma konulu toplam 10 adet tez dâhil edilerek yapılan meta-analiz araştırması 1949 kadın, 1235 erkek olmak üzere 3184 kişiden elde edilen veriyi kapsamaktadır. Olumlu ve olumsuz başa çıkma ile ilgili yapılan meta-analiz için etki büyüklükleri ve heterojenlik testleri

yapılmıştır. Test sonuçlarında rastgele etkiler modeli uygulanmıştır. Olumlu dini başa çıkma için yapılan heterojenlik testinde Q değeri=52,73; p değeri=0,918; sd değeri=9; I²değeri=82,934 olarak tespit edilmiş ve I² değerinden dolayı heterojen olduğuna karar verilmiştir. Olumlu dini başa çıkma için Hedges's g=-0,009 olarak tespit edilmiştir. Hedges's g değerinin 0,2'den küçük olması kadın ile erkek arasında fark olmadığını göstermektedir. Olumlu dini başa çıkma yayım yanlılığı için huni grafiği yapılmış, Egger's testi p-değeri (2-tailed)=0,71; Kendall tau b değeri (2-tailed)=0,92 olarak tespit edilmiştir. Değerler 0,05'den büyük olduğu için yayım yanlılığı söz konusu değildir. Classic fail-safe N hesaplaması 0 olarak tespit edilmiştir. Duval ve Tweedie testi sonucuna göre yayım yanlılığını bitirmek için yayın eklemek zorunluğunun olmadığı görülmüştür. Olumsuz dini başa çıkma için yapılan heterojenlik testinde Q değeri=24,92; p değeri=0,116; sd değeri=9; I² değeri=63,897 olarak tespit edilmiş ve I² değerinden dolayı heterojen olduğuna karar verilmiştir. Olumsuz dini başa çıkma için Hedges's g=0,099 olarak tespit edilmiştir. Hedges's g değerinin 0,2'den küçük olması kadın ile erkek arasında fark olmadığını göstermektedir. Olumsuz dini başa çıkma yayım yanlılığı için huni grafiği yapılmış, Egger's testi p-değeri (2-tailed)=0,69; Kendall tau b değeri (2-tailed)=0,78 olarak tespit edilmiştir. Değerler 0,05'den büyük olduğu için yayım yanlılığı söz konusu değildir. Classic fail-safe N hesaplaması 7 olarak tespit edilmiştir. Duval ve Tweedie testi sonucuna göre yayım yanlılığını bitirmek için yayın eklemek zorunluğunun olmadığı görülmüştür. Cinsiyetin olumlu dini başa çıkma üzerindeki etkisi olumlu dini başa çıkma için erkekler lehine, olumsuz dini başa çıkma için kadınlar lehine tespit edilse de tespit edilen değerlerin düşük düzeyin de altında önemsenmeyecek bir değere sahip olmasından dolayı cinsiyetin dini başa çıkma düzeyi üzerinde etkisinin olmadığı tespit edilmiştir.

Sonuç ve Öneriler

Yapılan meta-analiz araştırmasında cinsiyetin dini başa çıkma düzeyine etki etmediği tespit edilmiştir. Araştırma alanda dini başa çıkma ile ilgili yapılan ilk meta-analiz çalışmasıdır. Gelecek çalışmalar için dâhil edilme kriterlerinin değiştirilmesinin ve araştırmada moderatör etkiler incelenmediğinden gelecek çalışmalara moderatör etkilerinde dâhil edilerek yapılmasının alana fayda sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- *Akkaya Türkol, Yeliz. *Kişilik Özellikleri ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Çorum Örneği)*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020.
- *Aydın, Ragıp. *Çalışan Bireylerde Yaşam Doyumu, Mesleki Tükenmişlik ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.

- Ayten, Ali. Tanrı'ya Sığınmak Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Ayten, Ali - Yıldız, Refik. "Ali Ayten, Refik Yıldız-Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir Emekliler Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016).
- *Bayraktutar, Merve. *İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Örneğinde Dini Başa Çıkma ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Begg, Colin B. - Mazumdar, Madhuchhanda. "Operating Characteristics of a Rank Correlation Test for Publication Bias". *Biometrics* 50/4 (1994), 1088-1101.
- *Bektaş, Sueda. *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma (İmam Hatip Öğrencileri Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Borenstein, Michael vd. *Introduction to Meta-Analysis*. West Sussex, UK: John Wiley & Sons, 2009.
- Cohen, Jacob. *Statistical Power Analysis for the Behavioral Sciences*. USA: Lawrence Erlbaum Associates, 2. b., 1988.
- *Çolak, Muharrem Bilal. *İşsizlik, Stres ve Dini Başa Çıkma*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020.
- Duval, Sue - Tweedie, Richard. "A Nonparametric 'Trim and Fill' Method of Accounting for Publication Bias in Meta-Analysis". *Journal of The American Statistical Association* 95/ (01 Mart 2000), 89-98. <https://doi.org/10.1080/01621459.2000.10473905>
- Egger, Matthias vd. "Bias in Meta-Analysis Detected by a Simple, Graphical Test". *BMJ* 315/ (01 Eylül 1997), 629-634.
- Ekşi, Halil. *Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2001.
- Ellis, Paul D. *The Essential Guide to Effect Sizes Statistical Power, Meta-Analysis, and the Interpretation of Research Results*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- *Ferah, Nimet. *Boşanma Sürecindeki Bireylerde Dini Başa Çıkma Davranışlarının Analizi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2019.

- Hunter, John E. - Schmidt, Frank L. *Methods of Meta-Analysis: Correcting Error and Bias in Research Findings*. USA: Sage Publications, 3. b., 2015.
- Klaassen, Derrick W. vd. "Advance in the Study of Religious and Spiritual Coping". *Handbook of Multicultural Perspectives on Stress and Coping*. ed. Paul T. P. Wong - Lilian C. J. Wong. 105-132. USA: Springer, 2006.
- *Koparan, Yasemin. *Suriyeli Öğrencilerde Sınav Kaygısı ve Dini Başa Çıkma İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Lenhart, W. - Lenhart, A. "Calculation of Effect Sizes". "Retrieved from": https://www.psychometrica.de/effect_size.html. Dettelbach (Germany): Psychometrica: DOI: 10.13140/RG.2.2.17823.92329, Erişim 02 Haziran 2021.
- Littell, Julia H. vd. *Systematic Reviews and Meta-Analysis*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Murat, Ayşe - Kızılgöçer, Muhammed. "Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (30 Haziran 2017), 111-151.
- Özcan, Zeynep. "Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumluları ile Dinî Başa Çıkmaları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (15 Haziran 2019), 127-147. <https://doi.org/10.18505/cuid.510680>
- Pargament, Kenneth I. vd. "Başa Çıkanın Dinî Boyutu: Teori, Araştırma ve Uygulamadaki Gelişmeler". çev. Çiğdem Damla Balaban. *Din ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*. Çev. ed. İhsan Çapcıoğlu - Ali Ayten. der. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park. 377-407. Ankara: Phoenix, 2013.
- Pargament, Kenneth I. vd. "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors". *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (01 1998), 710-724. <https://doi.org/10.2307/1388152>
- Pargament, Kenneth I. - Park, Crystal L. "Merely a Defense? The Variety of Religious Means and Ends". *Journal of Social Issues* 51/2 (1995), 13-32.
- Pargament, Kenneth I. - Raiya, Hisham Abu. "A Decade Of Research on the Psychology of Religion and Coping: Things we Assumed and Lessons we Learned". *Psyke & Logos* 28 (2007), 742-766.
- Petticrew, Mark - Roberts, Helen. *Systematic Reviews in the Social Sciences: A Practical Guide*. UK: Blackwell Publishing, 2006.

*Sağlam Demirkan, Fatma. *Diyaliz Hastalarında Bağlanma, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2020.

*Savcı Bahçekapılı, Sevgi. *Görme Yetersizliği Olan Bireyler ve Dini Başa Çıkma*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.

Shadish, William R. - Haddock, C. Keith. “Combining Estimates of Effect Size”. *The Handbook of Research Synthesis and Meta-Analysis*. ed. Harris Cooper vd. 257-277. New York: Russell Sage Foundation, 2. b., 2009.

Şen, Sedat - Yıldırım, İbrahim. *CMA İle Meta-Analiz Uygulamaları*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2020.

Şentepe, Ayşe. “Yaşlılık Döneminde Dini Başa Çıkma”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 186-204.

Wilson, D.B. “Ph.D. (n.d.). Practical Meta-Analysis Effect Size Calculator [Online Calculator]. June 02, 2021, Turkey”. *Campbell Collaboration*. Erişim 02 Haziran 2021. <https://www.campbellcollaboration.org/research-resources/effect-size-calculator.html>

*Yılmaz, Beyzanur. *Dini Başa Çıkma Düzeyinin Takıntılı Davranışlarla Başa Çıkma İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020.

* (Yıldız) ile işaretlenen çalışmalar, meta – analize dâhil edilmiştir.

The Effect of Gender on Religious Coping: Meta – Analysis

Soner ERCAN – Doç. Dr. M. Naci KULA

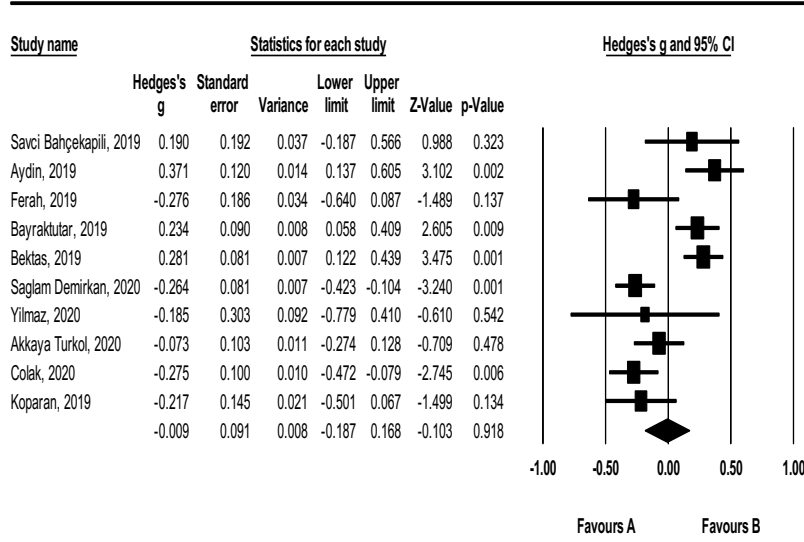
Extended Summary

The effect of gender on religious coping, which is one of the main subjects of the psychology of religion, is investigated by meta-analysis method. The fact that it is the first meta-analysis on religious coping in the field indicates the importance of the research. In addition, since meta-analysis research is the research of the researches on the subject, it is aimed to ensure that the relationship between gender and religious coping is understood in the light of the data of the researches. Inclusion criteria were determined to determine which studies would be included in the meta-analysis. . The studies to be included in the meta-analysis were carried out in the philosophy and religious sciences departments of the social sciences institutes of the universities in 2019-2020, from the master's or doctoral theses registered on the website of the YÖK National Thesis Center, the sample of which included two groups as male and female, in the study positive and negative. They are the ones whose analyzes are made for coping and whose statistical data are complete. In the first stage, 64 studies were reached, studies that met the inclusion criteria from 64 studies were examined in line with the flow chart, and 10 studies were included in the meta-analysis. As a result of 10 studies, it was determined that the number of people in the female sample, which was meta-analyzed, was 1949, the number of people in the male sample was 1235, and the total number of people was 3184. CMA (version 3) program was used to make the data meaningful. Meta-analysis studies are divided into two models, fixed and random effects models. Random effects model was used in the research. In meta-analysis studies, effect sizes are expressed by Cohen's d, Glass's delta and Hedges'g indexes. Online calculation instruments were used to determine the Cohen's d values of the studies. Along with the determination of Cohen's d values of the studies, the calculation of the effect sizes was carried out over Hedges's g values. In the study, effect sizes and heterogeneity tests, forest and funnel plots were made for both positive religious coping and negative religious coping. Heterogeneity test for positive religious coping according to random effects model, Q value=52.73 at 95% confidence interval; p-value=0.918; sd value=9; The value of I² was determined as 82,934 and it was seen that the heterogeneity of the distribution was provided. According to the forest chart for positive religious coping, Hedges's g value was found to be -0.009. A negative value for Hedges's g value indicates that positive religious coping level is in favor of men in interpreting the effect of gender on religious coping. However, the detection of Hedges's g value as -0.009 also shows that there is no difference between men and women for positive religious coping. According to the random effects model of the heterogeneity test for negative religious coping, Q value=24.92 at the 95% confidence interval; p-value=0.116; sd value=9; The value of I² was determined as 63,897

and it was seen that the heterogeneity of the distribution was provided. According to the forest graph for negative religious coping, Hedges's g value was determined as $=0.099$. A positive value for Hedges' g value indicates that negative religious coping level is in favor of women in interpreting the effect of gender on religious coping. However, the Hedges's g value of 0.099 indicates that there is no difference between men and women for negative religious coping. Egger's test for positive religious coping revealed a p -value (2-tailed) $=0.71$ and since the determined p -value (2-tailed) >0.05 , it was seen that there was no publication bias compared to Egger's test. In addition, Kendall tau b value for positive religious coping was determined as (2-tailed) $=0.92$ and there was no publication bias since the determined Kendall tau b value (2-tailed) >0.05 . According to Duval and Tweedie's test, which was conducted to eliminate publication bias, it is seen that it is not necessary to add publications to the research at the 95% confidence interval. The Classic fail-safe N calculation for positive religious coping was detected as 0 . In the funnel plot used to determine the publication bias for negative religious coping, it is seen that the studies are distributed symmetrically. Egger's test for negative religious coping revealed a p -value (2-tailed) $=0.69$ and since the determined p -value (2-tailed) >0.05 , there was no publication bias compared to Egger's test. In addition, Kendall tau b value for negative religious coping was determined as (2-tailed) $=0.78$ and there was no publication bias since the determined Kendall tau b value (2-tailed) >0.05 . According to Duval and Tweedie's test, which was conducted to eliminate publication bias, it is seen that it is not necessary to add publications to the research at the 95% confidence interval. The Classic fail-safe N calculation for negative religious coping was detected as 0 . With the meta-analysis, it was determined that positive religious coping levels were in favor of men, and negative religious coping levels were in favor of women. However, it was determined that gender did not affect positive and negative religious coping levels, due to the effect sizes were less than 0.2 , which had an insignificant value. Since the research is the first meta-analysis on religious coping, it is thought that it would be beneficial to change the inclusion criteria for future studies.

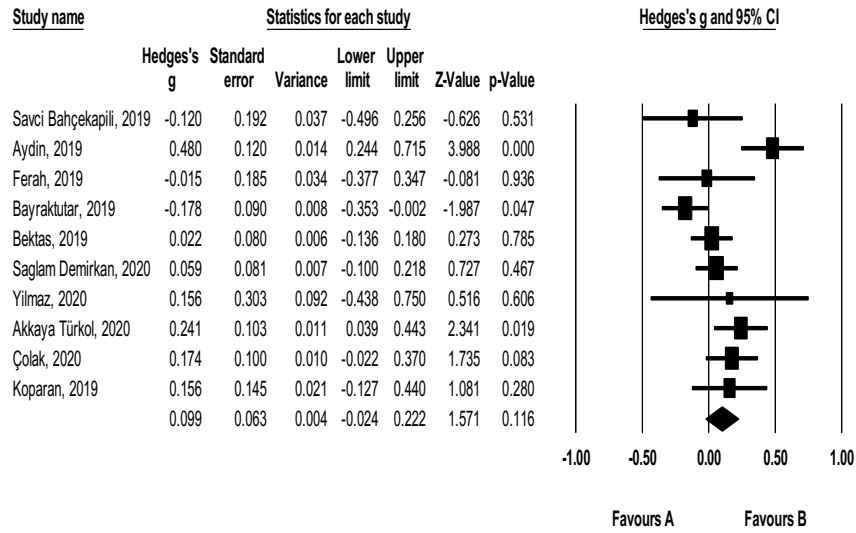
Keywords: Study of Religion and Philosophy, Psychology of Religion, Gender, Religious Coping, Meta-Analysis

Etki Büyüklüklerine İlişkin Forest Plot (Orman Grafiği) (Olumlu Dini Başa Çıkma)



Meta Analysis

Etki Büyüklüklerine İlişkin Forest Plot (Orman Grafiği) (Olumsuz Dini Başa Çıkma)



Meta Analysis

Lise Öğrencilerinde Din Dışı Yönelim: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması

Non Religious Orientation Among High School Students: A Scale Development Study

Sibel KANDEMİR

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

PhD Student, Necmettin Erbakan University, Institute of Social Sciences, Konya, Turkey.

kandemirsibel@hotmail.com

 0000-0002-1002-4378

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

10 Haziran / June 2021

01 Eylül / September 2021

23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Kandemir, Sibel. "Lise Öğrencilerinde Din Dışı Yönelim: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 230-256.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.950718>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Lise Öğrencilerinde Din Dışı Yönelim: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması

Öz ▶ Son yıllarda gençler arasında ateizm ve deizmin yaygınlaştığı, gençlerin dinden uzaklaştıkları iddia edilmekte ve bu konu etrafında bir takım tartışmalar yürütülmektedir. Bu iddia ve tartışmaların daha sağlam bir zeminde yürütülmesi için alan araştırmaları ile desteklenmesi gerekmektedir. Ancak bu tarz alan araştırmalarının yapılabilmesi için uygun veri toplama araçlarına ihtiyaç vardır. Türkçe literatürde ise din dışı yönelimlerle ilgili bir ölçme aracı mevcut değildir. Bu çalışmanın amacı lise öğrencilerindeki din dışı yönelimleri tespit etmede kullanılacak uygun bir ölçme aracı geliştirmektir. Bu amaçla 5'li Likert şeklinde hazırlanan taslak ölçek ile yapılan ilk uygulama sonucu "Din Dışı Yönelim Ölçeği'nin, açımlayıcı faktör analizi sonucu 9 maddeden ve tek faktörden oluştuğu ve % 41,6'lık varyans açıklama oranına sahip olduğu tespit edilmiştir. İkinci uygulamadan elde edilen verilerle yapılan doğrulayıcı faktör analizi sonucu, ölçeğin tek faktörlü yapısının iyi uyum değerlerine sahip olduğu görülmüştür. Yapılan analizler sonucu "Din Dışı Yönelim Ölçeği'nin geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Dışı Yönelim, Ateizm, Deizm, Ölçek, Geçerlik, Güvenirlik.

Non Religious Orientation Among High School Students: A Scale Development Study

Abstract ▶ In recent years, it has been alleged that deism and atheism spread among young people, young people turning away from religion and discussions are taking place around this topic. In order for these claims and discussions to be carried out on the more solid ground, they should be supported by field studies. This study aims to develop an appropriate measurement tool that can be used to reveal the non religious orientation among high school students. For this purpose, as a result of the first application made with the draft scale prepared in the form of a 5-point Likert, it was determined that the "Non-Religious Orientation Scale" consisted of 9 items and a single factor as a result of the exploratory factor analysis, had a variance explanation rate of 41.6%. As a result of confirmatory factor analysis, it was seen that the single-factor structure of the scale had good fit values.

Keywords: Religious Education, Nonreligious Orientation, Atheism, Deism, Scale, Validity, Reliability.

Giriş

Din olgusu, tarih öncesi zamanlardan beri insanlık tarihinin ve kültürünün önemli bir bileşeni olarak her çağda ve her toplumda var olmuştur. Kısaca bireyin kutsal ile olan ilişkisi olarak tanımlanabilecek din, kendine özgü amaçları, duygu biçimlendirmeleri ve alışkanlıkları ile bir yaşam biçimi olarak düşünülmektedir. Bu yönüyle din bireyin hem iç dünyasını hem de dış dünyasını şekillendiren çok boyutlu bir olgudur.¹ Üzerinde ittifak edilen bir tanımı bulunmamakla

¹ J.M. Nelson, *Psychology, Religion, and Spirituality* (New York: Springer, 2009), 3.

birlikte dini öncelikle kutsal bir gücün varlığına inanma ve bağlanma, bu inanç ve bağlılıkla eylemlerin yönlendirilmesini içeren bir sistem olarak görmek mümkündür.²

Geçmiş zamanlara nispetle sosyal hayattaki otoritesini önemli oranda kaybetmiş olsa da din, bireysel yaşamda etkinliğini sürdürmektedir. Bireyi anlamak ve onun din ile olan ilişkisini ortaya koymak amacıyla sosyal bilimlerin farklı alanlarında araştırmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda bireyin mensubu olduğu dinin değerlerine gösterdiği bağlılığı, dinin pratiklerini yerine getirme düzeyi dindarlık kavramı ile ifade edilmektedir. Din kavramına yüklenen farklı anlamlar dolayısıyla dindarlık kavramının da farklı tanımları yapılmakla birlikte çok yaygın olan dindarlık tanımlarından birinde, “bir kişinin mensubu olduğu dine ait ilgileri, inançlar veya faaliyetlerle meşgul olma düzeyi” olarak ifade edilirken, diğerinde ise “doğüstü ve/veya yüksek değerlere ilişkin bireyin inanç ve davranışlarının hem kurumsallaşmış hem de kurumsallaşmamış şekilleri” olarak tanımlanmıştır.³

Ülkemizde yapılan dindarlık araştırmalarında genelde Batı’da yapılan dindarlık tasnifleri esas alınmakla birlikte kültürel farklılıklar dikkate alınarak yerel dindarlık ölçekleri geliştirilmiş ve Türk toplumundaki dindarlık tipolojileri oluşturulmaya çalışılmıştır.⁴ Yapılan çalışmalarda Glock tarafından tüm dinlerde ortak olduğu iddia edilen boyutları ile dindarlık ölçülmüş ve çeşitli sosyal değişkenler ile ilişkisi incelenmiştir. Glock’un yaptığı tasnife göre dindarlık; dini tecrübe boyutu (*experiential dimension*), ayinsel boyut (*ritualistic dimension*), ideolojik boyut (*ideological dimension*), bilgi boyutu (*intellectual dimension*) ve etki boyutu (*consequences dimension*) olmak üzere beş boyuttan oluşmaktadır.⁵

Birey ve din ilişkisinin incelendiği araştırmalarda kullanılan bir diğer kavram ise dini yönelim kavramıdır. Bu kavram bireyin hangi motivasyonlarla dine ve dini uygulamalara yöneldiğini ifade etmektedir. Allport tarafından yapılan tasnife göre içsel yönelim; bireyin mensubu olduğu dini ciddiye alarak dini uygulamaları herhangi bir çıkar beklemezsizin yerine getirme durumu olarak ifade edilirken, dışsal dini yönelim ise bireyin güvenlik, sosyalleşme gibi dünyevi ya da uhrevi birtakım çıkarları için dini araç haline getirmesi olarak değerlendirilmektedir. İçten yönelimde nihai hedef dinin ilkelerine uygun bir yaşam sürmek iken, dışsal dini yönelimde kişisel çıkarlar

² M. Nur Pakdemirli, *Genç Dindarlığı ve Din Eğitimi* (Konya: Çizgi, 2015), 22.

³ Necdet Subaşı, “Türk(İye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler, *İslâmiyât* 5/4 (2002), 24.

⁴ bk. Hacer Harlak - Mehmet Eskin, “Dini Yönelim ve Dindarlık Ölçeklerinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi”, *Yeni Symposium* 56/2 (2018), 24-32; Ejder Okumuş, “Gösterişçi Dindarlık”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (2006), 17-35; Hüseyin Peker, “Kur’an’a Göre Dindarlığın Boyutları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 41-49.

⁵ Charles Y. Glock, “Dindarlığın Boyutları Üzerine”, çev. Günter Kehrer, *Din Sosyolojisi*, Derleyenler: Yasin Aktay, M. Emin Köktaş (İstanbul: Vadi Yayınları, 1998), 253-254.

etkili olmaktadır.⁶ Allport tarafından yapılan ikili tasnife daha sonra Batson ve arkadaşları tarafından sorgulama yönelimi de eklenmiştir. Buna göre birey, varoluşsal soruların karmaşıklığı ve bu sorularla ilgili nihaî hakikati bilmediği için dine yönelmektedir.⁷ Görüldüğü üzere aynı dine mensup olmakla birlikte bireylerin benimsedikleri din ile kurdukları ilişkinin yoğunluğu da bu ilişkinin kurulmasının arkasındaki güdüleyici faktörlerde birbirinden farklıdır. Bu da bize dindarlığın sübjektif bir kavram olduğunu göstermektedir.

Son yıllarda dünya genelinde insanların dini bağlılıklarında azalma olduğu ve herhangi bir dini benimsemeyenlerin sayısında artışlar olduğu gündeme gelmektedir. Uluslararası bazı araştırmalara dayanılarak herhangi bir dini benimsemeyenlerin (unaffiliated/nones) oranının özellikle Amerika, Yeni Zelanda, Avusturya gibi ülkelerde belirgin bir şekilde arttığı ve Hristiyanlığın yakın zamanda bu ülkelerin en yaygın dini olma özelliğini kaybedeceği dile getirilmiştir.⁸ Ayrıca bazı ülkelerde gençler üzerinde yapılan araştırmalar da son yıllarda genç nüfus arasında herhangi bir dini benimsememe durumunun oldukça yaygınlaştığını göstermektedir.⁹

Ülkemizde de 2017 yılında MAK danışmanlık tarafından yapılan araştırmada katılımcıların %6'sı deist; %4'ü ise ateist anlayışı benimsediklerini dile getirmişlerdir.¹⁰ Ayrıca medyada gençler arasında ateizm ve deizm gibi din karşıtı felsefi akımların yaygınlaştığı ve ateistlerin oranının % 6'ya yükseldiği de iddia edilmektedir.¹¹ Gençlik dönemi din eleştirileri ve sorgulamaları üzerine yakın zamanda yapılan bir araştırmada ise, az olmakla birlikte ateist ve deist eğilim gösteren gençlerin bulunduğu ve bu eğilimlerin giderek arttığı ifade edilmiştir.¹² Yeditepe Üniversitesi ve MAK danışmanlık işbirliği ile 2020'de yapılan araştırmada da gençlerin %7,7'sinin herhangi bir dini inanca sahip olmadıkları tespit edilmiş, dini inanca sahip olduğunu belirten katılımcıların %15,1'i ise sahip oldukları inancın davranışları üzerinde hiçbir zaman belirleyici olmadığını ifade

⁶ Gordon Allport-J. Michael Ross, "Personal Religious Orientation and Prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4 (1967), 434.

⁷ C. Daniel Batson – Patricia A. Schoenrade, "Measuring Religion as Quest: 1Validity Concern, *Journal For Scientific Study of Religion* 30/4 (1991), 417-418.

⁸ Gabe Bullard, "The World's Newest Major Religion: No Religion", *National Geographic* (Erişim 23 Mayıs 2021).

⁹ People's World, "Atheism Grows Among Youth, High School Students" (Erişim 8 Nisan 2021).

¹⁰ MAK Danışmanlık, "Türkiye'de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı" (Erişim 24 Mayıs 2021).

¹¹ Milliyet Gazetesi, "Türkiye'de Dindar Oranı Yüzde 74" (Erişim 1 Nisan 2021); Euronews, "Türkiye'de Deizm Neden Artıyor, Dindarlık Neden Azalıyor?" (Erişim 10 Mart 2021); Konda, "2008-2018 Toplumsal Değişim Raporu" (Erişim 12 Nisan 2021).

¹² Asım Yapıcı, "Şüphe ve İnanç Kısacasında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları", *İlahiyat Akademi Dergisi* 12(2020), 37-38.

etmiştir.¹³ Bu örnekler özellikle dini sorgulamaların yoğun olduğu gençlik dönemi din algıları ve inanç durumları üzerinde daha fazla araştırma yapılmasına ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

1. Din Dışı Yönelimler

Herhangi bir din ile pozitif bir ilişki kuran ve o dini benimseyen insanlar olduğu gibi hiçbir dini benimsemeyen, ilgilenmeyen, hatta din olgusunun insanlık için tehlikeli olduğunu savunanlar da mevcuttur. Son yıllarda Batı'da kendilerini dini bağlılığı olmayan/dinsiz olarak ifade edenlerin sayılarında görülen artış sebebiyle sosyal bilimlerin din dışı yönelimlere olan ilgisi artmıştır.¹⁴ Varlığın kökeni ve hayatın anlamını dini referanslara başvurmadan açıklamayı, dini kimliğe veya dini inanca sahip olmamayı, dine karşı mesafeli ya da ilgisiz olmayı, zaman zaman da din karşıtlığını bünyesinde barındıran din dışı yönelimleri ifade etmek üzere İngilizce'de "religious nones, non religious, irreligion, secular, religiously unaffiliated" kavramları kullanılmaktadır. "Irreligion" sözlükte "herhangi bir dinin aktif reddi ya da kurumsal dine yabancılaştırıcı bir tepki"¹⁵ olarak tanımlanırken, "non religious" kavramı "dini inanç ve pratiklerle ilgisi olmayan"¹⁶, "religiously unaffiliated" "herhangi bir dine bağlılığı olmayan"¹⁷, "secular" kavramı ise "din ya da dinsizlikle ilgisiz ya da tarafsız"¹⁸ olmak anlamlarına gelmektedir.

Homojen bir yapıya sahip olmayan din dışı yönelimlerle ilgili çeşitli tasnifler yapılmıştır. Bu tasniflerden birinde Tamney ve arkadaşları bu yönelimleri üç gruba ayırmaktadır. Birinci grupta dini kurum ya da din adamlarının sosyal hayattaki rollerini eleştiren yapısal dinsizler (structural nones), ikinci grupta geleneksel dini inanç ve değerleri eleştiren kültürel dinsizler (cultural nones) ve üçüncü grupta ise seküler olanlar yer almaktadır.¹⁹ Hassal ve Bushfield'in yaptığı araştırmaya göre dini kimliğe sahip olmadığını dile getirenlerin bir kısmı kendilerini yalnızca nones (dini yok) olarak ifade ederken diğer bir grup ise ateist, agnostik, seküler ve şüpheci olarak ifade etmektedir.²⁰ İngiltere'de yapılan bir araştırmaya göre ise herhangi bir dine bağlı olmayan (none) olarak ifade eden bazı katılımcıların Tanrı'ya inandığı, bu grup içindekilerin ancak yarısından daha azının kendisini ateist olarak deklare ettiği ve yalnız %13'ünün din karşıtı oldukları dile

¹³ MAK Danışmanlık, "Türkiye Geneli Gençlik Araştırması" (Erişim 24 Mayıs 2021).

¹⁴ Pew Research, "Why Americas nones don't identify with a religion" (Erişim 3 Haziran 2021)

¹⁵ Colin Campbell, "irreligion", *Encyclopedia of Religion and Society*, William H. Swatos, Jr.(ed.), (New Delhi: Altamira Press, 1998), 239

¹⁶ *Dictionary.com*, "nonreligious" (Erişim 5 Haziran 2021) <https://www.dictionary.com/browse/nonreligious>

¹⁷ Pew Research Center, "Religiously Unaffiliated" (Erişim 5 Haziran 2021).

¹⁸ Steven Kettel, "Secularism and Religion", *Oxfordre.com* (Erişim 15 Ağustos 2021).

¹⁹ Joseph B. Tamney vd., "Innovation Theory and Religious Nones", *Journal for the Scientific Study of Religion* 28/2 (1989), 216-219.

²⁰ Christopher Hassall - Ian Bushfield, "Increasing Diversity in Emerging Non-religious Communities, *Secularism and Nonreligion* 3/7 (2014), 1.

getirilmiştir. Araştırmalardan çıkarılabilecek ortak sonuç ise farklı versiyonları olan din dışı yönelimlerin, bir kısmının dine karşı kayıtsızlık ve kurumsal dinden uzaklaşma, diğer bir kısmının ise inançsızlık boyutunda olduğu anlaşılmaktadır.²¹

“İnançsızlık (unbelief/nonbelief/disbelief), dini veya spiritüel bir inanca sahip olmamak anlamındaki ateizm, agnostisizm, apateizm gibi yaklaşımların genel adı olarak kullanılmaktadır.”²² Bununla birlikte inançsızlığın ne olduğu, kimlerin inançsız olarak kabul edileceği ya da inançsızlığın aynı zamanda dinsizlik olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği tartışmalıdır. Çünkü birçok araştırmada kendisini inançsız olarak deklare eden kişilerin bazılarının bir dini kimliği kabul ettikleri, kendilerini Hristiyan, Katolik, Yahudi gibi tanımladıkları, bazılarının Tanrı’ya inanmadıkları halde doğaüstü bir gücü kabul ettikleri görülmüştür. İnançsızlıkla ilgili olarak, “dinsiz, imansız, mürtet, ateist, anti-teist, agnostik, hümanist, seküler, kilisesiz, şüpheci, bilimsi” gibi birçok kavram kullanılması da bu kavramın tanımlanmasının ve sınırlarının çizilmesinin güçlüğüne ortaya koymaktadır.²³

Araştırmacılar kendi çalışmaları ile ulaştıkları sonuçlara göre farklı inançsızlık tipleri ortaya koymaktadır.²⁴ Bu çalışmalardan birinde Silver ve arkadaşları inançsızlığı altı kategoride sınıflandırmışlardır. Buna göre inançsızlar, entelektüel ateist/agnostik, aktivist ateist/agnostik, arayışçı agnostik, teizm karşıtı (anti-theist), teist olmayan(non-theist), ritüel ateist/agnostik olarak altı grupta incelenebilmekte ve bu gruplar arasında çeşitli farklar bulunmaktadır. Örneğin Entelektüel ateist/agnostikler felsefe, bilim, rasyonel teoloji alanında bilgili kişilerle diyalog kurarak kendilerini eğitmeyi önemserken, ritüel ateist/agnostikler Tanrı’ya inanmamakla birlikte, ölümden sonra bir yaşamın olacağına inanmaya eğilimli olmalarının yanı sıra çeşitli dini törenlere de katılmaktadırlar. Teist olmayanlar, dine karşı ilgisiz ve hayatlarında dinin rol oynamadığı kişiler olmakla birlikte, anti-teistler din olgusuna şiddetle karşı olan bireylerdir. Dinin insanlık barışı için tehlike olduğunu düşünen anti-teistler, görüşlerini başkalarına iletmeye ve eğitmeye çalışmaktadırlar. Arayışçı agnostikler Tanrı’nın varlığı ya da yokluğu konusunda bir karar vermemekle birlikte, gerçeği aramaya ve kendileri gibi düşünmeyen diğer insanlarla iletişim kurmaya heveslidirler. Aktivist ateistler/agnostikler ise hayvan hakları, eşcinsellik gibi sosyo-politik konularda duyarlılıklarını farklı düzeylerde ifade eden inançsızları tanımlamaktadır.²⁵ Elbette bu tarz sınıflandırma ve kavramlaştırmaların toplumsal yapıların ve kültürlerin

²¹ Nicola Madge-Peter J. Hemming, “Young British Religious ‘nones’: Findings From the Youth On Religion Study”, *Journal of Youth Studies* 20/7(2016), 874-875.

²² Kenan Sevinç - Ali Ulvi Mehmetoğlu, “İnançsızlığa Yönelmede Çevresel ve Entelektüel Faktörlerin Etkisi”, *İnsan ve Toplum* 6/2 (2016), 88.

²³ Kenan Sevinç, “Ateizmin Boyutları ve Tipleri, *İslâmî İlimler Dergisi* 12/3(2017), 104-105.

²⁴ Sevinç, “Ateizmin Boyutları ve Tipleri, 105.

²⁵ Christopher F. Silver vd., “The six types of nonbelief: a qualitative and quantitative study of type and narrative”, *Mental Health Religion&Culture* 17/10(2014), 990-1001.

farklılıkları dolayısıyla evrensel sınıflandırmalar olamayacağı açıktır. Bununla birlikte dinsizlik ya da inançsızlık denilince ilk akla gelen ateizmdir.

1.1. Ateizm

Genel manada Tanrı'nın varlığını imkânsız olarak gören felsefi bir akım olarak adlandırılabilir. Ateizmin farklı versiyonlarının olması tanımının yapılmasında bir zorluk olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁶ Ateizmin doğru bir şekilde anlaşılmasında kilit rol oynayan Tanrı kavramı; İbrahimî dinlerde evreni yaratan ancak evrenden bağımsız mutlak bir varlığa sahip, sınırsız bilgisi ve gücü olan, inayet ve hayır sahibi yüce bir varlık olarak tasvir edilmektedir. Ayrıca Tanrı'nın sahip olduğu özellikler dolayısıyla yarattığı varlıklarla ilgili, vahiy gönderen, mucizeler yaratan ve evrene müdâhil olan bir varlık olduğuna inanılmaktadır.²⁷ Ateizm ise özellikleri sayılan teistik Tanrı'nın varlığına inanmak için yeterli delil olmadığını savunmaktadır. Ancak ateizmin Tanrı inancının reddi olarak tanımlanması dar anlamda tanımı için doğru olmakla birlikte, geniş anlamda ateizm Tanrı'nın inkârıyla birlikte ölümsüz ruh, öteki âlem gibi aşkın (doğüstü) varlıkların gerçekliğinin reddini de içermektedir.²⁸

Dindarlığın farklı boyutları olduğu gibi ateizmin de çeşitli boyutları ve versiyonları vardır. Yukarıda tanımı verilen negatif ateizm, teistik Tanrı'nın reddedilmesini ifade ederken, pozitif ateizm, yalnız Tanrı'nın değil tüm metafiziğin ve doğüstü gerçekliğin reddedilmesidir.²⁹ Ancak ateizmin bunların dışında farklı sınıflandırmaları da yapılmıştır. Sözelimi ateizmle ilgili yapılan bir sınıflandırma teorik ve pratik ateizm ayrımına dayanmaktadır. Teorik ateizm, teistik Tanrı'nın varlığına karşı olmak ve ateizmin delillerini çürütmek anlamında kullanılırken, pratik ateizm bireyin Tanrı yokmuşçasına yaşamasını ifade etmektedir. Pratik ateizm de kendi içerisinde aktif ve pasif olarak sınıflandırılmakta, pasif ateistler inananların inançlarına herhangi bir eleştiri yöneltmeden yaşarken, aktif ateistler dine ve dindarlara karşı bir mücadele vermekte ve görüşlerini yaymaya çalışmaktadırlar. İlgisiz ateistler ise Tanrı'nın varlığı ya da yokluğuyla ilgili tartışmaları anlamsız bulan ve ateist olup olmadıklarının keşfinin zor olduğu grupta yer almaktadırlar.³⁰

1.2. Agnostisizm

Ateizmden sonra en yaygın inançsızlık biçimi olan agnostisizm, insan aklının Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu hususunda karar vermesini epistemolojik olarak mümkün görmeyen felsefi

²⁶ Anthony C Thiselton, *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion* (Oxford: Oneworld Publications, 2002), 18.

²⁷ Aydın Topaloğlu, "Teizm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2011), 40/332-334; İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014).

²⁸ Julian Baggini, *Atheism, A very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2003), 4-78.

²⁹ Aydın Topaloğlu, *Tanrı Tanımlanmazlığın Felsefi Boyutları Teizm ya da Ateizm* (İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001), 17.

³⁰ John Haught, "Atheism", *Encyclopedia of Science and Religion*, ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen (New York: Macmillan Reference, 2003), 38.

akımdır.³¹ Kendisi de bir agnostik olan Kenny, zorunlu agnostisizm ile olumlu agnostisizm arasında bir ayırımı gitmiştir. Ona göre Kant'ın temsil ettiği zorunlu agnostisizmde insan aklının sınırlılıkları dolayısıyla Tanrı'yı bilemeyeceği iddiası söz konusu iken, olumlu agnostisizmde ise bireyin Tanrı'nın lehindeki ve aleyhindeki delillere baktığında bir karar veremediğini, ancak ilkesel olarak Tanrı'nın bilinemeyeceği düşüncesine sahip olmadığını vurgulanmaktadır. Onun deyimle olumlu agnostisizm ateizm ve teizm arasında kararsız bir konumu ifade etmektedir.³² Şu halde agnostisizmin bir inançsızlık biçimi olarak değerlendirilmesinin sebebi, agnostik düşünceye sahip olan kişinin Tanrı yokmuş gibi davranmasıdır ki bu agnostik ateizm olarak nitelendirilmektedir.³³

1.3. Deizm

Ateizm ile yakından ilişkili olan kavramlardan biri de deizmdir. Hume gibi bazı düşünürlerin ateist mi deist mi olarak kabul edileceği konusunda farklı sonuçlara ulaşılması da bu iki kavram arasındaki yakın ilişkiye işaret etmektedir.³⁴ Tarihsel seyri içerisinde kendi içinde farklı yaklaşımlar olduğunu bir kenarda tutarak deizmi, evrenin yaratıcı gücü olarak Tanrı'nın kabul edilmesine karşın, evrene müdahil (içkin) bir Tanrı anlayışını reddeden felsefi dinî akım olarak tanımlamak mümkündür. Evreni bir makine gibi değerlendiren deist anlayışa göre, Tanrı evreni çarkları sonradan hiçbir müdahale ve değişikliğe ihtiyaç duymayacak mükemmellikte işleyen bir makine gibi yaratmıştır.³⁵

Teizm ve ateizm arasında bir konum olarak değerlendirilen deizm, vahyi ve kurumsal dini reddetmesi, günlük hayattan ibadetleri dışlaması sebebiyle teizmden daha çok ateizme yakın durmaktadır.³⁶ Bazı deistlerin kendilerini inançsız olarak nitelendirmeleri ve Comte'un 18. Yüzyıl deizmi ile sistematik ateizm arasındaki ilişkiyi baba oğul ilişkisine benzetmesi de bu düşünceyi desteklemektedir.³⁷ Ayrıca ateist ve deistlerle yapılan bir çalışmada, bu iki grup arasında Tanrı'nın varlığına inanıp inanmama dışında din algıları açısından büyük bir fark görülmediği belirtilmiştir.³⁸ Deist anlayışa göre evreni yaratan bir güç olmaktan başka herhangi bir sığata sahip

³¹ Sevinç, "Ateizmin Boyutları ve Tipleri", 114.

³² Anthony Kenny, Agnostisizm ve Ateizm", çev. Yaşar Türkben, *Journal of Faculty of Theology of Bozok University*. 1/1 (2012/1), 161-168.

³³ Sevinç, "Ateizmin Boyutları ve Tipleri", 115-116.

³⁴ Mustafa Kaya, Hume'da Tanrı'nın Varlığı Aleyhine Bir Delil Olarak Kötülük", *Sosyal Bilimler Üzerine Araştırmalar*, ed. Bayram Polat vd. (Gaziantep: İksad Publishing House, 2018), 11-12.

³⁵ Thiselton, "Deism", *A Concise Encyclopedia of The Philosophy of Religion*, 61.

³⁶ Vahdettin Başçı, "Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22/1(2018), 36.

³⁷ Sevinç, "Ateizmin Boyutları ve Tipleri", 105.

³⁸ Y. Sinan Zavalsız - Ensar Şahin, "Ateist ve Deistlerin Din Algısı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma", *Journal of History Culture and Art Research* 7/2 (2018), 598.

olmayan Tanrı'nın, dinin (en azından teistik dinlerin) Tanrı'sı olması söz konusu değildir.³⁹ Tüm bunlar birlikte değerlendirildiğinde deizmin bir inançsızlık olarak değerlendirilmese de din dışı bir yönelim olduğu anlaşılmaktadır.

2. Sosyal Bilimlerde Gençlik Dönemi Din Dışı Yönelim Araştırmaları

Bireyin kimlik kazanma çabası içerisinde bulunduğu ergenlik dönemi, sınırları net olarak çizilirse de 12/13 - 20/21 yaş aralığını kapsayan dönem olarak kabul edilmektedir.⁴⁰ Dini gelişim açısından çocuklukta öğrenilen dini değerlerin yeniden gözden geçirilip değerlendirildiği bu dönemin ilk yıllarında artan metafizik ilgi, ilerleyen yıllarda yerini şüphe ve çatışmalara bırakmaktadır.⁴¹ Bu dönemde yaşanacak dini şüphe ve çatışmanın boyutu, bireyin ergenlikte yaşadığı duygusal, cinsel ve bilişsel değişimler gibi iç dinamiklere bağlı olduğu gibi⁴² ailesi, sosyal çevresi ya da ait olduğu dini cemaatle olan ilişkilerinden de etkilenmektedir.⁴³

Bireyin, varlığı yorumlama ve kendisini varlık içerisindeki konumlandırma biçimi olarak tanımlanabilecek kimlik kavramı; onun kendi özellik ve öznelliğinin farkındalığını ifade etmektedir. Kimlik edinme sürecinde birey, içinde yaşadığı toplumun dili, dini, gelenek ve görenekleri, tarihi ve değerleri ile etkileşime geçmekte ve bunları içselleştirmektedir. Böylece kendine dair bir aidiyet oluşturan birey kendi kimliğini inşa etmektedir.⁴⁴ İlk olarak Erikson (1902-1994) tarafından dile getirilen kimlik gelişimi, daha sonra nitel ve nicel birçok çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışmalardan birinde Marcia, kimlik kazanma sürecini, kimlik krizi ve bağlılık kavramları ile ilişkilendirerek dört farklı durum olarak sınıflandırmıştır. Onun yaptığı tasnife göre kimlik durumları; dağınık kimlik (kriz yok, bağlılık yok), ipotekli kimlik (kriz yok, bağlılık var), kimlik moratoryumu (kriz var, bağlılık yok), kimlik entegrasyonu (kriz geçmiş, bağlılık var) şeklinde sınıflandırılmıştır.⁴⁵ Kimlik gelişim aşamalarının en alt düzeyi olan dağınık kimlik ve ipotekli kimlik aşamalarında bireyin aktif bir keşfetme süreci gerçekleştirilmemesi birlikte, ipotekli kimlik aşamasında belirgin bağlanmaları söz konusudur. Gelişim alternatiflerinin araştırılmaya

³⁹ Hasan Peker, Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8(2018), 20.

⁴⁰ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 265-266.

⁴¹ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 266-273.

⁴² Adnan Kulaksızoğlu, *Ergenlik Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 6. Baskı, 2004), 18.

⁴³ Celal Bayır, "Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma", *Bilimname* 27/2 (2014), 72.

⁴⁴ Erol Erkan, "Postmodern Dönemde Ontolojik Anlam Aracı Olarak: Dini Kimlik", *Turkish Studies* 8/8 (2013), 1825-1837.

⁴⁵ David M. Bell, "Religious Identity", *Encyclopedia of Psychology and Religion* ed. David A. Leeming vd. (USA: Springer, 2010), 776.

başlandığı moratoryum döneminde henüz gerçekleşmeyen bağlanma durumu ilerleyen süreçte kimlik entegrasyonu ile gerçekleşmektedir.⁴⁶

Çalışmamız açısından özellikle ilgilendiğimiz kimlik entegrasyonunu, bireyin kim olduğu sorusuna cevap bulduğu ve kimlik krizini ardında bırakıp sükûnete kavuştuğu durum olarak nitelenebilir. Dini kimlik açısından, kimlik entegrasyonunu, bireyin şüphe ve tenkitlerini giderip, dini değerleri içselleştirerek kimliğinin bir parçası haline getirmesi olarak ifade etmek mümkündür. Sözgelimi dini kimlik üzerine yapılan çalışmalarda Marcia tarafından tasnif edilen kimlik durumları ile dindarlık, dini şüphe ve dini bağlılık arasındaki ilişki incelenmiştir. Yapılan çalışmalar, kimlik başarısı ile içsel dindarlık ve dini bağlılık arasında pozitif bir ilişki olduğunu göstermektedir.⁴⁷ Zavalsız ve Şahin tarafından yapılan çalışmada da ateist ve deist bireylerin %44'ü daha önce mensubu oldukları din ile aralarında bağın hiç olmadığını, %32'si ise bu bağın çok zayıf olduğunu dile getirmiştir.⁴⁸ Bu noktadan hareketle dinin içselleştirmesi ile ateizm, agnostisizm, deizm gibi din dışı yönelimler arasında negatif bir korelasyonun olacağını varsaymak mümkündür.

Din dışı yönelimlerin bir kısmı ateizm, agnostisizm gibi inançsızlık köklerinden beslenmekle birlikte inançsızlık ve dinsizlik kavramları arasında kesin sınırlar koymak pek kolay görünmemektedir. Bu durum sosyal bilimciler arasında, postmodern dönemde farklı inanç ve düşünceler arasındaki sınırların belirsizleştiği, üst kimliklerin silikleştiği ve melez düşünce ve inanışların ortaya çıktığı yönündeki yaygın kanaatle paralellik göstermektedir. Ülkemiz gençliği üzerine 2013 yılında yapılan bir araştırma da bu görüşü destekler niteliktedir. Zira bu çalışmaya göre, kendisini Müslüman olarak nitelendiren katılımcıların %24,5'i düzenli namaz kılarken, ilginç bir şekilde kimliğini ateist olarak ifade eden katılımcıların %13,3'ü de düzenli namaz kıldıklarını belirtmiştir. Bu sonuçlar çağımızdaki gençlerin kimlik ve değerler açısından bir belirsizlik ve arada kalma durumuyla karşı karşıya olduklarını göstermektedir.⁴⁹

Diğer taraftan modern dönemde yaşamdan dışlanan dinin, post-modern dönemde yeniden yaşama dâhil edildiği, dinin bir geri dönüş yaşadığına ilişkin değerlendirmeler yapılmaktadır. Buna göre her şey gibi dinin de bir pazar nesnesine dönüştüğü, insanların inançları gündelik ihtiyaçları

⁴⁶ James E Marcia, "Identity in Adolescence" *Handbook of Adolescent Psychology*, ed. J. Adelson (New York: Wiley & Sons Ltd., 1980), 161; Ümit Morsünbül, "Ergenlikte Kimlik Gelişimini Açıklayan Yaklaşımlar/Modeller: Ergen Ruh Sağlığı Açısından Sonuçları", *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 17/2 (2010), 106.

⁴⁷ Ralph W. Hood Jr. vd., *The Psychology of Religion an Empirical Approach* (New York: Guilford Publications, 2009), 135 - 137.

⁴⁸ Zavalsız - Şahin, "Ateist ve Deistlerin Din Algısı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma", 575.

⁴⁹ Asım Yapıcı, "Postmodern Dönemde Din, Kimlik ve Anlam Problemi", *Dinin Kaderi*, ed. Abdüllatif Tezer (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 117-153.

ve beklentilerine göre kabul ya da reddettikleri görülmektedir. Çağa damgasını vuran küreselleşme zaman ve mekân kavramını ortadan kaldırarak, bireylerin dünyadaki alternatif kimliklerle karşılaşma imkânını artırmakta, özellikle kimlik oluşturma sürecinde gözden geçirilen kıyaslama kriterlerini çoğaltmaktadır. Küreselleşme sürecinden toplumlar, yapısal farklılıkları dolayısıyla farklı şekillerde etkilenseler de bu süreçte popüler kültürün diğer kültürler üzerinde egemenliği hissedilmektedir.⁵⁰ Küreselleşme ile popüler kültürün dünyaya ne kadar hızlı yayıldığına yakın zamandan verilebilecek en iyi örnek olarak, Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris ve Cristopher Hitchens'in yazdıkları etrafında şekillenen ve "yeni ateizm" olarak adlandırılan akımı göstermek mümkündür. Kendilerinden önceki ateist düşünürlerden farklı bir argüman ortaya koymamakla birlikte daha saldırgan bir üsluba sahip olan bu akımın temsilcilerinin yazdıkları ve konuştukları fikirler dünyanın her yerine yayılmış, medyanın da desteğiyle bir tür ateizm misyonerliğine dönüşmüş durumdadır.⁵¹ Dawkins'in "Tanrı Yanılgısı" adlı kitabının defalarca basılmış olmasını bu akımın ülkemizde de ilgiyle karşılandığının kanıtı olarak değerlendirmek mümkündür.⁵²

Başta felsefe olmak üzere sosyal bilimin farklı alanlarında çoğunlukla teorik çalışmalara konu olan ateizm ve deizm gibi din dışı yönelimler, son yıllarda alan araştırmalarına daha fazla konu olmaktadır. Çoğunlukla din psikolojisi ve din sosyolojisi alanlarında yapılan bu çalışmaların büyük kısmı nitel araştırmalardır. Din psikolojisi alanında yapılan araştırmalardan biri Yapıcı'nın "Şüphe ve İnanç Kıskaçında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları" başlıklı çalışmasıdır. Bu çalışmada yazar kendi gözlem ve mülakatlarına dayanarak, gençlerin kimlik ve değer krizi yaşadıklarını, gençler arasında ihtiyaç dindarlığının yaygın olduğunu dile getirmiştir. Söz konusu araştırmada yaptıkları dini sorgulamalar analiz edilerek gençler; "geleneksel dindarlar", "inançlı sorgulayıcılar", "dargın inançlılar", "dine ilgisizler", "salt maneviyatçılar", "suskunlar", "şüpheciler/kararsızlık yaşayanlar", "deist yönelimliler" ve "ateistler" olarak dokuz kategoriye ayrılmıştır. Aynı çalışmada gençler din ile kurdukları ilişki biçimine göre, "huzursuz dindarlar", "bireysel maneviyatçılar", "arayış içinde olanlar" ve inkârcı eğilimliler" olarak tasnif edilmiştir.⁵³ Yapılan tasniflerden gençlik dönemi dini sorgulamaların kimi zaman ateizm ve deizm gibi din dışı yönelimlere evrilebileceği anlaşılmaktadır.

⁵⁰ Asım Yapıcı, "Postmodern Dönemde Din, Kimlik ve Anlam Problemi", 131-160.

⁵¹ Amarnath Amarasingam, "Introduction: What is the New Atheism" *Studies in Critical Research on Religion*, ed. Warren S. Goldstein (Boston: Brill, 2010), 1/1-10; Ryan T. Cragun, "Nonreligion and Atheism", *Handbook of Religion and Society*, ed. D. Yamane (Switzerland: Springer International Publishing, 2016), 301-320.

⁵² Bu kitabın 2019 yılında ülkemizde 18. baskısı yapılmıştır. bk. <https://www.kitapyurdu.com/kitap/tanri-yanilgisi/96709.html>

⁵³ Asım Yapıcı, "Şüphe ve İnanç Kıskaçında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları", *İlahiyat Akademi Dergisi* 12 (2020), 1-44.

Ergezen tarafından Ankara ilinde yaşayan ve kendisini ateist olarak tanımlayan 10 kişi ile yapılan görüşmelerden oluşan bir çalışmada ise ateistlerin hayatta karşılaştıkları sorunlarla nasıl baş ettikleri, huzur bulmak için neler yaptıkları, dine ve yaşama nasıl anlam yükledikleri üzerinde durulmuştur. Katılımcıların ifadeleri incelendiğinde yaşamda karşılaştıkları sorunların çözüm odağı olarak kendilerine vurgu yaptıkları ve ateist olma süreçlerinin genellikle ergenlik dönemindeki sorgulamaları ile başladığı ya da belirginleştiği görülmektedir.⁵⁴ Zavalsız ve Şahin'in ateist ve deist üniversite öğrencileri ile gerçekleştirdikleri görüşmelerde, katılımcıların din algıları demografik özellikleri ile karşılaştırılarak ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu çalışmaya katılanların %96 gibi önemli bir kısmının ateizm ya da deizme ergenlik döneminde (12-21 yaş aralığında) geçmesi bu dönemin dini kimlik kazanma süreci açısından önemini ortaya koymaktadır.⁵⁵

Sosyoloji alanında Harmankaya tarafından yapılan yüksek lisans tezinde ise Konya il merkezinde bulunan bir Anadolu Lisesi ve bir imam hatip lisesi özelinde deizm araştırması gerçekleştirilmiştir. Araştırmaya göre sayıları az olmakla birlikte kendilerini deist olarak tanımlayan gençler bulunmakta ve onların bu yönelimleri, aile baskısı ve dinin benimsenmemesinden kaynaklanmaktadır.⁵⁶

Gençlerin inançları üzerine ülkemizde yapılan alan araştırmalarının bir kısmı ise kelamcılar tarafından gerçekleştirilmiştir. Gündoğar ve Yürgüç tarafından Adıyaman ilinde gerçekleştirilen çalışmada ortaöğretim öğrencilerinin ateizm ve deizm bağlamında din algıları tespit edilmeye çalışılmıştır. Anket tekniği ile toplanan verileri analiz eden araştırmacılar, ateistik ve deistik düşüncelerin öğrenciler arasında dikkate değer bir oranda yayıldığına, Allah'ın evrene müdahalesi hususunda %20'nin üzerinde deist görüşün varlığına dikkat çekmişlerdir.⁵⁷ Ünverdi tarafından yapılan çalışmada ise gençlerin ateistik eğilimleri üzerinde etkili olan faktörlere değinilmiştir. 21 lise ve üniversite öğrencisi ile yapılan mülakatlara ve daha önce yapılmış alan araştırmalarına dayanarak, gençlerin ateizm, deizm gibi akımları benimsemesinde etkili olan din karşıtı yayınlar ele aldıkları konulara göre tasnif edilerek değerlendirilmiştir. Din karşıtı yayınların yanı sıra, son yıllarda dindarlara ve dini kurumlara karşı duyulan güvensizlik, seküler yaşam biçimi, özgürlük

⁵⁴ Efsun Ergezen, *Günümüz Ateistlerinde Hayatı Anlamlandırma* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004).

⁵⁵ Zavalsız - Şahin, "Ateist ve Deistlerin Din Algısı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma", 582.

⁵⁶ Merve Harmankaya, *Geçmişten Günümüze Deizm ve Deizm Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma - Dolapoğlu Anadolu Lisesi ve Mahmut Sami Ramazanoğlu Anadolu İHL Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 58-59.

⁵⁷ Hamdi Gündoğar - Muhammed Sait Yürgüç, "Deizm Bağlamında Ortaöğretim Okullarında Din Algısı (Adıyaman Örneği)", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11(2019), 669-670.

arzusu, dini konular ile ilgili medyada yapılan tartışmaların da gençler arasında ateistik eğilimlerin artmasında etkisinin olduğu belirtilmiştir.⁵⁸

Görüldüğü üzere son yıllarda sosyal bilimlerin birçok alanında dini inkâr, inançsızlık, ateizm ve deizm gibi din dışı yönelimlere ilgi artmış ve bu alanda yapılan araştırmalarda bir artış olmuştur. Ne var ki yapılan bu araştırmalarda çoğunlukla nitel araştırma yöntemleri kullanılmış, nitel araştırma yöntemlerine göre daha ekonomik olan ve daha geniş gruplarla çalışma imkânı sağlayan nicel araştırma yöntemleri ihmal edilmiştir. Zira nicel araştırmalardan hareketle din dışı yönelimlerin toplumdaki yaygınlığının tespit edilebilmesi uygun ölçme araçlarına sahip olmayı gerektirmektedir. Bu ihtiyacı tam olarak karşılayabilecek ölçme araçları ise Türkçe literatürde mevcut değildir. Araştırmamız bu ihtiyacın giderilmesine katkı sunmak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Yapılan çalışma lise gençleri arasında dine karşı ilgisizlik, dini inançlara karşı şüphe duyma, ateist ve deist perspektiften din eleştirisi yapmayı da bünyesinde barındıran bir yönelimin olduğunu ortaya koymaktadır.

3. Yöntem

Araştırma Deseni: Araştırmamız lise öğrencileri evreninde din dışı yönelim eğilimlerini tespit etmeye yönelik ölçek geliştirmeyi amaçlayan bir çalışma olduğu için karma araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nicel ve nitel verilerin bir olguyu çok yönlü ortaya koymak amacıyla birlikte işe koşulduğu karma yöntemde farklı desenler kullanılmaktadır. Ölçek geliştirme çalışmalarında önce araştırılmak istenen kavram ve araştırma evrenine yönelik toplanan nitel verilerin değerlendirilerek nicel veri toplama safhasının planlandığı keşfedici sıralı desen tercih edilmektedir.⁵⁹ Çalışmamızda da öncelikle yapılan literatür taraması ve öğretmen mülakatı ile konu ve evren hakkında bilgi toplanmış, araştırmanın nicel kısmı bu ilk aşamada elde edilen verilere göre planlanmıştır.

Araştırma Örnekleme: Çalışma 2020-2021 eğitim öğretim yılında Konya il merkezinde eğitim gören lise öğrencilerinden oluşan iki ayrı grupla gerçekleştirilmiştir. 406 kişilik I. Çalışma pandemi koşulları sebebiyle yalnız 12. sınıf öğrencileriyle gerçekleştirilmiştir. İkinci örneklem ise 10. ve 12. sınıf öğrencilerinden oluşan 473 kişi ile gerçekleştirilmiştir.

I. Çalışmanın örnekleme tesadüfi yolla, II. Çalışmanın örnekleme ise kota örnekleme yöntemi ile oluşturulmuştur. Araştırmanın çalışma evreni olan Konya il merkezindeki öğrenci sayısının, okul türlerine göre dağılımı dikkate alınarak örneklem dağılımında da aynı oran gözetilmiştir.

⁵⁸ Ünverdi, "Din Karşıtı Yayınlar ve Gençlerde Ateistik Eğilimin Nedenleri", 153-180.

⁵⁹ John W. Creswell – Vicki L. Plano Clark, Karma Yöntem Araştırmaları Tasarımı ve Yürütülmesi, (çev. ed.)Yüksel Dede –Selçuk Beşir Demir(Ankara: Anı, 2014), 200-201; Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 354-362.

Okul türleri Milli Eğitim Bakanlığı'nın yaptığı tasnifi esas alınarak, Anadolu liseleri, fen liseleri, sosyal bilimler liseleri ile özel Anadolu/fen liseleri genel ortaöğretim kategorisi altında, özel ve devlet tüm mesleki teknik liseler ile spor liseleri ve güzel sanatlar liseleri mesleki ortaöğretim kategorisinde ve proje imam hatip liseleri de dâhil olmak üzere her türlü imam hatip lisesi de imam-hatip kategorisinde toplanmıştır. Her iki çalışmaya ait katılımcıları gösteren tablo aşağıdadır.

Tablo1. Katılımcı Bilgileri

I. Uygulama				II. Uygulama			
Değişkenler	Grup	N	%	Değişkenler	Grup	N	%
Cinsiyet	Kız	237	58,4	Cinsiyet	Kız	244	51,6
	Erkek	169	41,6		Erkek	229	48,4
	Toplam	406	100		Toplam	473	100
Sınıf	10. Sınıf	-	-	Sınıf	10. Sınıf	234	49,5
	12. Sınıf	406	100		12. Sınıf	239	50,5
Okul Türü	Genel	221	54,5	Okul Türü	Genel	211	44,6
	Ortaöğretim				Ortaöğretim		
	Mesleki	122	30		Mesleki	176	37,2
	Ortaöğretim				Ortaöğretim		
	İmam-Hatip	63	15,5		İmam-Hatip	86	18,2

Ölçek Geliştirme Süreci: Araştırmanın konusu olan ateizm ve deizm felsefe ve kelam başta olmak üzere sosyal bilimin birçok alanında ele alınan bir konudur. Bu sebeple literatür taraması yapılırken felsefe, kelam ve din psikolojisi kaynakları incelenmiştir. Ayrıca dipnotta birkaç örneğine değindiğimiz dini inkâr ve şüphe, ateizm ve deizmle ilgili yapılan alan araştırmaları incelenerek ateizme ve deizme yönelmede etkili olan faktörler göz önünde bulundurulmuştur.⁶⁰ Literatür taraması sonrası, ateizm ve deizm perspektifinden din olgusuna, Tanrı inancı başta olmak üzere, Tanrı-evren ve Tanrı-insan ilişkisine yönelik maddeler yazılmaya çalışılmıştır. Ölçek geliştirme sürecinde liselerde görev yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri ve meslek dersleri öğretmenlerinden oluşan 83 kişilik bir örnekleme ile mülakat yapılarak, öğrencilerin çokça sordukları inanç meseleleri hakkında bilgi toplanmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada

⁶⁰ Fatma Aygün, "Ateizme Yol Açan Faktörler", *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2017), 531-562; Derya Gülfil, "Ateistlerde Olumsuz Tanrı Algısının Psiko-sosyal Açından Değerlendirilmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2019), 1289-1312; Ali Ermiş, *Ergenlerin Deizm Algısına Dair Sosyolojik Bir İnceleme(Çankaya Örneği)*, (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Celal Çayır, "Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma", *Bilimname* 27/2(2014),59-88.

öğrencilerin kötülük meselesi, evrim ve yaratma karşıtlığı çerçevesinde din bilim çatışması, kader ve özgür irade, ahiret ve uhrevî yargılama gibi konular hakkında yoğun sorgulamalar yaptığı öğrenilmiştir. Literatür taraması ve öğretmen mülakatı ile ulaşılan bilgiler ışığında hazırlanan madde havuzu kelam, felsefe ve eğitim alanlarından 4 uzman akademisyenin görüşleri de alınarak 22 maddelik taslak ölçeğe dönüştürülmüştür.

Ölçek maddelerine verilecek yanıtlar “hiç katılmıyorum, az katılıyorum, orta düzeyde katılıyorum, çok katılıyorum ve pek çok katılıyorum” şeklinde olumsuzdan olumluya doğru 5’li Likert tarzda sıralanmaktadır. Ölçeğin yapı geçerliğini test etmek amacıyla I. uygulamadan elde edilen verilere açımlayıcı faktör analizi uygulanmıştır. Açımlayıcı faktör analizi ile ortaya çıkan tek faktörlü yapı, II. Uygulamadan elde edilen verilerle doğrulayıcı faktör analizi ile test edilmiştir. Ölçek iç tutarlılıklarını test etmek amacıyla Cronbach Alpha ve yarıya bölme (Split Half) güvenilirlik analizleri ile alt-üst gruplara dayalı madde analizi yapılmıştır. Ayrıca iç tutarlılığı göstermek amacıyla madde-toplam korelasyonları incelenmiş, ölçek maddelerinin toplanabilirliği Anova testi ile değerlendirilmiştir. Yapılan analizlere ilişkin verilere bulgular bölümünde yer verilmiştir.

Veri Toplama Araçları: Çalışmada araştırmacı tarafından geliştirilen 9 madde ve tek faktörden oluşan “Din Dışı Yönelim Ölçeği” ile 8 madde ve tek boyuttan oluşan “Ok-Dini Tutum Ölçeği” kullanılmıştır. Din Dışı Yönelim Ölçeği’nden alınabilecek maksimum puan 45, minimum puan ise 9’dur. Ölçekten alınacak yüksek puan, yüksek din dışı yönelimi ifade etmektedir.

Verilerin Analizi: Toplanan verilerin açımlayıcı faktör analizi ve güvenilirlik analizlerinde analizinde IBM-SPSS 15 paket programı kullanılmıştır. Ölçeğin tek faktörlü yapısının model uyum indeksleri AMOS 24 programı ile yapılan doğrulayıcı faktör analizi ile elde edilmiştir.

4. Bulgular ve Yorumlar

Ölçek geliştirme çalışmalarında dikkate alınması gereken ilk geçerlik kapsam geçerliğidir. Bu aşamada hazırlanan ölçek maddelerinin ölçülmek istenen özelliği ölçmeye uygun olup olmadığı ve konunun farklı yönlerini ele alacak sayıda madde içerip içermediği değerlendirilmektedir.⁶¹ Çalışmamızda ateist ve deist perspektif temelinde din dışı yönelimi ifade ettiğini düşündüğümüz madde havuzu, araştırma konusuyla ilgili çalışmaları olan kelam, felsefe ve eğitim alanlarından 4 uzmanın görüşleri alınarak revize edilmiş ve taslak ölçek oluşturulmuştur.

Ölçeğin yapı geçerliğini test etmek amacıyla yapılacak olan faktör analizi öncesi verilerin faktör analizine uygun olup olmadığı, Bartlett Küresellik Testi ve Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) örneklem yeterlik testi ile hesaplanmıştır. KMO değeri ,881 ve Bartlett testi sonucunda ki kare

⁶¹ Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS İle Veri Analizi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014), 38-39.

değeri [$X^2= 895,395$ $p < ,001$] anlamlı bulunmuştur. Bu değerler, örneklem büyüklüğünün faktör analizi için yeterli ve ölçeğin faktör çıkartmak için uygun olduğunu göstermektedir.⁶²

Din Dışı Yönelim Ölçeği'nin faktör yapısını belirlemek amacıyla I. uygulama verilerine faktör analizi yapılmıştır. Analiz sonucunda düşük faktör yüküne sahip maddeler analizden çıkarılmıştır. Geriye kalan maddelerin faktör yüklerinin ,58 ile ,74 aralığında olduğu, düşük faktör yüküne sahip madde olmadığı görülmektedir.⁶³ Dokuz madde ve tek faktörden oluşan ölçeğin % 41,6'lık varyans açıklama oranına sahip olduğu aşağıdaki tabloda görülmektedir. Tek faktörlü ölçeklerin %30'un üzerinde varyans açıklama oranına sahip olmalarının yeterli görüldüğü dikkate alındığında ölçeğin geçerli varyans açıklama oranına sahip olduğunu söylemek mümkündür.⁶⁴

Tablo 3: Din Dışı Yönelim Ölçeği Açımlayıcı Faktör Analizi (AFA) Sonucu

Madde	Faktör Yüğü	Toplam Korelasyon
1. Dünyadaki kötülöklere, savaşlara ve haksızlıklara bakınca, Allah'ın varlığından şüphe ediyorum.	,669	,549
2. Neyin doğru neyin yanlış olduğuna insan aklıyla karar verebilir, bunun için peygamber gönderilmesine gerek yoktur.	,584	,459
3. Ölümünden sonra insanların cennete veya cehenneme gideceğine inanmak bana anlamlı gelmiyor.	,574	,595
4. Evrenin görünmeyen bir varlık tarafından yaratıldığına inanmaktansa, bu konudaki bilimsel açıklamalara güvenmek bana daha anlamlı geliyor.	,711	,456
5. Dünyada olaylar doğa kanunları çerçevesinde meydana geldiği için dua etmenin bir şey değiştirdiğini düşünmüyorum.	,703	,494
6. Dini konulara ilgi duymuyorum.	,612	,532
7. Peygamberlerin mucizeleri olarak anlatılan olayların gerçek olmadığını düşünüyorum.	,656	,595
8. Allah'ın insanlardan ibadet etmelerini beklediğini düşünmüyorum.	,740	,498
9. Allah'ın varlığına dair elimizde bir kanıt olmadığı için inanmıyorum.	,669	,543

N=406

Ölçeğin iç tutarlılığını göstermek amacıyla madde-toplam korelasyon katsayıları incelendiğinde ,456 ile ,595 aralığında korelasyon değerlerine sahip oldukları, negatif korelasyona

⁶² Ömay Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değerşkenli İstatistik* (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 207-208.

⁶³ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi, 2011), 124.

⁶⁴ Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değerşkenli İstatistik*, 227.

sahip madde olmadığı görülmektedir. Ölçekte yer alan maddelerin ayırt ediciliğinin test edilmesi amacıyla ölçekten alınan toplam puan büyükten küçüğe doğru sıralanmıştır. 406 kişilik veri setinin 109 kişiden oluşan %27'lik üst ve alt grupları oluşturulmuştur. Ölçek maddelerinin ve toplam puanın, alt ve üst gruplarla yapılan bağımsız örneklem t testi değerlerinin $p = ,001$ düzeyinde anlamlı olduğu tespit edilmiştir. Gerek ölçek maddeleri gerekse toplam puanın alt ve üst gruplarda ayırt edicilik düzeyinin oldukça yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁶⁵

Din Dışı Yönelim Ölçeği'nin ölçüt bağıntılı geçerliğinin test edilmesi amacıyla II. uygulamada Ok tarafından geliştirilen "Ok-Dini Tutum Ölçeği"⁶⁶ uygulanarak, iki ölçek arasındaki korelasyon incelenmiştir. 8 maddeden oluşan ve toplam puanı olumlu dini tutum olarak hesaplanan ölçek ile Din Dışı Yönelim Ölçeği'nden alınan toplam puan arasında beklendiği gibi negatif yüksek korelasyon olduğu Spearman ($r = -,696$, $p = ,001$) ve Pearson ($r = -,708$, $p = ,001$) değerleri ile gözlenmiştir. Ayrıca uluslararası birçok araştırmada kullanılan ve Sevinç tarafından Türkçeye çevrilen Tanrı inancı sorusu da öğrencilere yöneltilerek Tanrı inancı ile ölçekten alınan puan arasındaki ilişki incelenmiştir.⁶⁷ Ancak öğretmenlerle yapılan istişareler sonrası Tanrı ifadesinin bazı öğrenciler tarafından yalnız Hristiyan dininin ilahı olarak algılanabileceği, bazı dindar öğrencilerde de önyargı oluşturabileceği düşünüldüğü için Tanrı kavramı yerine Allah ifadesi tercih edilmiştir. Katılımcılardan Allah inancı ile ilgili aşağıda verilen ifadelerden kendilerine en uygun olanı işaretlemeleri istenmiştir.

1. Allah'ın var olduğuna inanmıyorum.
2. Allah'ın olup olmadığını bilmiyorum ve bunu bilmenin bir yolu olduğuna da inanmıyorum.
3. Herhangi bir dini benimsemiyorum ama bence yaratıcı, yüce bir güç var.
4. Bazı şüphelerim olmakla beraber, Allah'a inandığımı hissediyorum.
5. Allah'ın gerçekten var olduğunu biliyorum ve bu konuda hiçbir şüphem yok.

Ateizmden teizme doğru ilerleyen seçenekler ile "Din Dışı Yönelim Ölçeği"nden alınan puanlar arasında beklendiği gibi anlamlı bir ilişki olduğu Anova testi sonucu ($F= 366,918$, $p < 0,01$) ile tespit edilmiştir. En yüksek ortalamaya 1. seçeneği işaretleyenlerin sahip olduğu, ölçekten alınan puan ortalamalarının ateist gruptan teist gruba doğru azalarak, en düşük ortalamaya son grupta yer alanların sahip olduğu görülmüştür.

⁶⁵ Yalçın Karagöz, *SPSS AMOS META Uygulamalı İstatistiksel Analizler* (Ankara: Nobel, 2019), 1011-1018.

⁶⁶ Ok, "Dini tutum ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması", 528-549.

⁶⁷ Kenan Sevinç vd. "Dindar ve Spiritüel Olmama (DİSOL) Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015), 69.

Ölçeğin güvenilirlik analizi sonucunda iç tutarlılığını gösteren Cronbach Alpha katsayısı ,82 bulunmuştur. Cronbach Alpha değerinin ,70'in üzerinde olması ölçeğin oldukça güvenilir olduğunu göstermektedir.⁶⁸ Aşağıda verilen iki yarı test korelasyon değerleri de ölçeğin iç tutarlılık katsayılarının yüksek olduğunu göstermektedir. Ölçeklerle ilgili güvenilirlik çalışmalarında modelin uygunluğunu test etmek amacıyla kullanılan testlerden olan ANOVA with Tukey's testi sonuçlarına göre dokuz maddelik ölçeğin toplanabilir özelliğe sahip olduğu (F= 3,537, $p > 0,05$) görülmektedir.⁶⁹

Tablo 4: Din Dışı Yönelim Ölçeği Güvenirlik ve Toplanabilirlik Sonuçları

Eş Korelasyonu	Sperman Brown	Guttman Split-Half	Cronbach Alpha			
0,670	0,804	0,798	0,820			
Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	F	sd	p	
Nonaddivity	1,910	1,910	3,537	1	0,06	

Açımlayıcı faktör analizi sonucu ortaya çıkan yapı, II. Uygulamadan elde edilen 473 kişilik veri setinde doğrulayıcı faktör analizine tabi tutulmuştur.

Tablo 5: Din Dışı Yönelim Ölçeği Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) Sonuçları

X ² /df	RMSEA	NFI	TLI	CFI	RFI	RMR	GFI	AGFI	IFI
2,83	0.062	0.93	0.95	0.95	0.93	0.073	0.95	0.94	0.95

Modelin genel uyumunu gösteren ki-kare testinin sonucu $X^2/df = 2.83$ olarak elde edilmiştir. $X^2/df \leq 3$ olması, modelin mükemmel uyumuna işaret olarak kabul edilmektedir.⁷⁰ Mutlak uyum indeksleri olan GFI= 0.95 ve AGFI=0.94 olarak hesaplanmıştır. Literatürde her iki değer 0.90'a eşit ya da büyük olması iyi uyum göstergesi olarak kabul edilmektedir.⁷¹ Karşılaştırmalı uyum indeksleri olan CFI=0.95 \geq .95, NFI = 0.93 \geq .90, TLI = 0.95 \geq 0.95, IFI = 0.95 \geq 0.95, RMSEA = 0.062 \leq 0.08 değerleri yapının iyi uyuma sahip olduğunu göstermektedir.⁷²

⁶⁸ Nancy L. Leech vd., *SPSS for Intermediate Statics* (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publisher, 2005), 67.

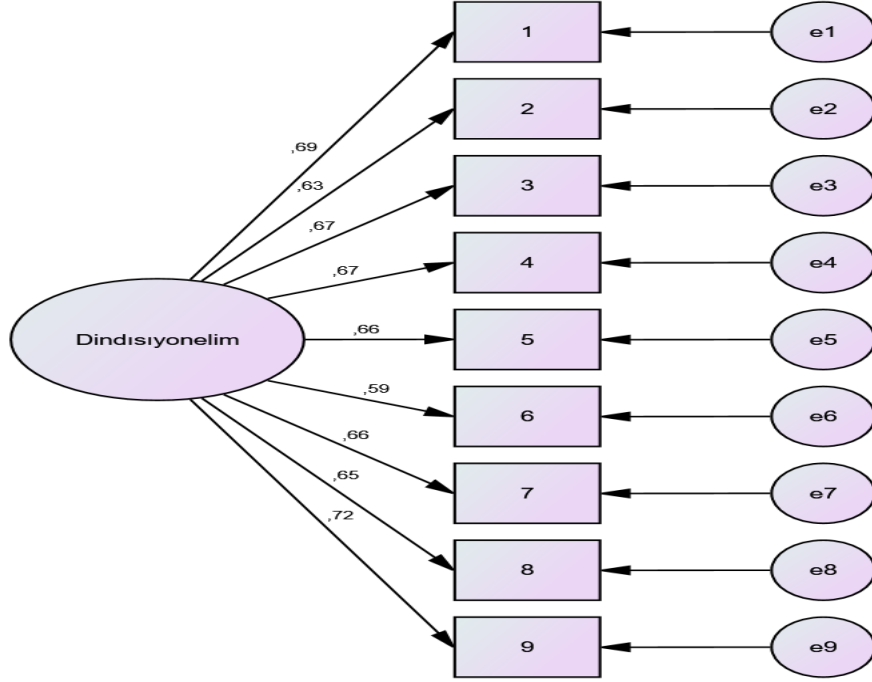
⁶⁹ Karagöz, *SPSS AMOS META Uygulamalı İstatiksel Analizler*, 1010-1011.

⁷⁰ Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*, 315.

⁷¹ Ünal Erkorkmaz vd., "Doğrulayıcı Faktör Analizi ve Uyum İndeksleri", *Türkiye Klinikleri J Med Sci* 33/1 (2013), 210-223.

⁷² Donna Harricton, *Confirmatory Factor Analysis* (New York: Oxford University Press, 2009), 53.

Şekil 1: Din Dışı Yönelim Ölçeği'ne ilişkin doğrulayıcı faktör analiz değerleri



Sonuç ve Tartışma

Gençler üzerinde şimdiye kadar yapılan çalışmalar, onların dine yönelik sorgulamalarının ve eleştirilerinin bir kısmının inkâr/red düzeyine ulaştığını ve gençlerin dinden uzaklaştıklarını ortaya koymaktadır. Bu çalışmada bu durumun alan araştırmalarıyla tespit edilebilmesi amacıyla lise öğrencilerindeki din dışı yönelimi ölçmeye yönelik bir ölçme aracı geliştirilmiştir. Bu amaçla öncelikle ilgili literatür taranmış ve alanda yapılan çalışmalar incelenerek ateizm ve deizm akımların benimsenmesinde etkili olan faktörler ve bu akımların dine yönelik itirazları tespit edilmiş; daha sonra bunlar bir madde havuzunda toplanmıştır. Bu madde havuzu uzman görüşlerine sunulmuş ve ölçek taslağı geliştirilmiştir. Ölçek taslağı iki çalışma grubuna uygulanmış ve elde edilen veriler analiz edilmiştir.

Yapılan analizler sonucu "Din Dışı Yönelim Eğilimi Ölçeği'nin 9 madde ve tek faktörden oluşan %41,6'lık varyans açıklama oranına sahip olduğu, ölçek maddelerinin faktör yüklerinin literatürde olması istenen aralıkta olduğu tespit edilmiştir. Ölçüt bağıntılı geçerliği test etmek amacıyla Ok-Dini Tutum Ölçeği ile karşılaştırılan ölçeğin, olumlu dini tutum ölçen bu ölçek ile

beklendiği gibi negatif yönde yüksek korelasyona sahip olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin güvenilirlik analizlerinde Cronbach's alfa, yarıya bölme (split half), madde- toplam korelasyonu, alt-üst gruplara dayalı bağımsız örneklem t testi yapılmış ve ANOVA with Tukey's testi ile toplanabilirlik özelliği gözlenmiştir. Açıklayıcı faktör analizi sonucu ortaya çıkan tek faktörlü yapı II. uygulamadan elde edilen verilerle doğrulayıcı faktör analizleri ile test edilmiştir. Elde edilen veriler ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik özelliklerine sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Din Dışı Yönelim Ölçeği'nin yapılacak araştırmalarda kullanılması, araştırmacılara nicel veri analizleri ile yordama kolaylığının yanı sıra daha kısa zamanda çok sayıda kişiden veri toplama imkânı sağlayacaktır. Din Dışı Yönelim Ölçeği'nin kullanılacağı araştırmalarda, dini kimlik üzerinde etkisi olduğu düşünülen aile, eğitim, öğretmen tutumları, sınıf iklimi, sosyal çevre gibi değişkenlerle din dışı yönelim arasındaki ilişkiyi ortaya koymak mümkün olacaktır. Ölçekten yararlanılarak yapılan çalışmalarda okul türlerine göre karşılaştırmalar yapmak, yoğun dini eğitimin verildiği eğitim kurumları ile diğer eğitim kurumlarını karşılaştırmak, bireyin aldığı dini eğitimden memnuniyet düzeyi ile din dışı yönelim arasındaki ilişkiyi ortaya koymak din eğitimi alanına önemli katkılar sağlayacaktır. Elde edilen bulgular din eğitiminin gerek içerik gerekse yaklaşım açısından değerlendirilmesine imkân verecektir.

Dini gelişim açısından şüphe ve tereddüt dönemi olarak görülen ergenlik çağındaki öğrencilerle gerçekleştirilen çalışmanın, lise öğrencilerine göre kimlik kazanma sürecinde daha kararlı bir durumda olmaları beklenen üniversite öğrencileri ya da farklı gruplarla yapılan uygulamalarla karşılaştırılması ve test - tekrar test yöntemi ile ölçek kararlılığının test edilmesi faydalı olacaktır.

Kaynaklar/References

- Allport, Gordon - Ross, J. Michael. " Personal Religious Orientation and Prejudice". *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4 (1967), 432-443.
- Altunışık, Remzi vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı*. Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2010.
- Amarasingam, Amarnath. "Introduction: What is the New Atheism". *Studies in Critical Research on Religion*. ed. Warren S. Goldstein. Boston: Brill, 2010.
- Aygün, Fatma. "Ateizme Yol Açan Faktörler". *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2017), 531-562.
- Baggini, Julian. *Atheism, A very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2003.

- Başçı, Vahdettin. “Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler”. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/1 (2018), 33-40.
- Batson, C. Daniel –Schoenrade, Patricia A. “Measuring Religion as Quest: 1Validity Concern. *Journal For Scientific Study of Religion* 30/4 (1991), 416-429.
- Bayır, Celal. “Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma”. *Bilimname* 27/2 (2014), 59-88.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi, 2011.
- Bell, David M. “Religious Identity”, *Encyclopedia of Psychology and Religion*. ed. David A. Leeming vd. USA: Springer, 2010.
- Bullard, Gabe. “The World's Newest Major Religion: No Religion”. *National Geographic*. Erişim 23 Mayıs 2021. <https://www.nationalgeographic.com/culture/article/160422-atheism-agnostic-secular-nones-rising-religion>
- Coşkun, İbrahim. *Ateizm ve İslam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Cragun, Ryan T. “Nonreligion and Atheism”, *Handbook of Religion and Society*. ed. D. Yamane. Switzerland: Springer International Publishing, 2016. ,301-320.
- Çayabatmaz, Emine. *Kur'an'ı Kerim Bağlamında İslami Dindarlık Ölçeği Denemesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Çayır, Celal. “Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma”. *Bilimname* 27/2 (2014), 59-88.
- Çokluk, Ömay vd. *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Creswell, John W. –Clark, Vicki L. Plano. *Karma Yöntem Araştırmaları Tasarımı ve Yürütülmesi*. (çev. ed.)Yüksel Dede –Selçuk Beşir Demir. Ankara: Anı, 2014.
- Dictionary.com*, “nonreligious”. Erişim 5 Haziran 2021. <https://www.dictionary.com/browse/nonreligious>
- Ergezen, Efsun. *Günümüz Ateistlerinde Hayatı Anlamlandırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Erkan, Erol. ” Postmodern Dönemde Ontolojik Anlam Aracı Olarak: Dini Kimlik”. *Turkish Studies* 8/8 (2013), 1825-1837.

- Erkorkmaz, Ünal vd. “Doğrulamalı Faktör Analizi ve Uyum İndeksleri”. *Türkiye Klinikleri J Med Sci* 33/1 (2013), 210-223.
- Ermiş, Ali. *Ergenlerin Deizm Algısına Dair Sosyolojik Bir İnceleme (Çankaya Örneği)*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Euronews. “Türkiye’de Deizm Neden Artıyor, Dindarlık Neden Azalıyor?”. Erişim 10 Mart 2021. <https://tr.euronews.com/2019/03/19/turkiye-de-deizm-neden-yukseliste-ateizm-deizm-agnostizm-panteizm-ne-demek>;
- Glock, Charles Y. “Dindarlığın Boyutları Üzerine”. çev. Günter Kehrler. *Din Sosyolojisi. Derleyenler: Yasin Aktay, M. Emin Köktaş*. İstanbul: Vadi Yayınları, 1998.
- Gülfil, Derya. “Ateistlerde Olumsuz Tanrı Algısının Psiko-sosyal Açısından Değerlendirilmesi”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2019), 1289-1312.
- Gündoğar, Hamdi. –Yürgüç, Muhammed Sait. “Deizm Bağlamında Ortaöğretim Okullarında Din Algısı (Adıyaman Örneği)”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 643-670.
- Harlak, Hacer - Eskin, Mehmet. “Dini Yönelim ve Dindarlık Ölçeklerinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi”. *Yeni Symposium* 56/2 (2018), 24-32.
- Harrington, Donna. *Confirmatory Factor Analysis*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Harmankaya, Merve. *Geçmişten Günümüze Deizm ve Deizm Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma – Dolapoğlu Anadolu Lisesi ve Mahmut Sami Ramazanoğlu Anadolu İHL Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Hassall, Christopher. - Bushfield, Ian. “Increasing Diversity in Emerging Non-religious Communities. *Secularism and Nonreligion* 3/7 (2014), 1-9. DOI: <http://dx.doi.org/10.5334/snr.as>
- Haught, John. “Atheism”. *Encyclopedia of Science and Religion*. ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen. New York: Macmillan Reference, 2003.
- Hood, Ralph W. vd. *The Psychology of Religion an Empirical Approach*. New York: Guilford Publications, 2009.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Karagöz, Yalçın. *SPSS AMOS META Uygulamalı İstatistiksel Analizler*. Ankara: Nobel Yayınları, 2019.

- Kaya, Mustafa. Hume'da Tanrı'nın Varlığı Aleyhine Bir Delil Olarak Kötülük". *Sosyal Bilimler Üzerine Araştırmalar*. ed. Bayram Polat vd. Gaziantep: İksad Publishing House, 2018.
- Kenny, Anthony. Agnostisizm ve Ateizm". çev. Yaşar Türkben. *Journal of Faculty of Theology of Bozok University* 1/1 (2012/1), 161-168.
- Kettel, Steven." Secularism and Religion", *Oxfordre.com*. Erişim 15 Ağustos 2021. <https://oxfordre.com/politics/view/10.1093/acrefore/9780190228637.001.0001/acrefore-9780190228637-e-898>
- Konda. "2008-2018 Toplumsal Değişim Raporu". Erişim 12 Nisan 2021. <https://interaktif.konda.com.tr/tr/HayatTarzlari2018/#7thPage>
- Kulaksızoğlu, Adnan. *Ergenlik Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 6. Baskı, 2004.
- Leech, Nancy L. vd. *SPSS for Intermediate Statics*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Publisher, 2005.
- Madge, Nicola. - Hemming, Peter J. "Young British Religious 'Nones': Findings From The Youth On Religion Study". *Journal of Youth Studies* 20/7(2016), 872-888. <https://doi.org/10.1080/13676261.2016.1273518>
- MAK Danışmanlık. "Türkiye'de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı". Erişim 24 Mayıs 2021. <https://www.makdanismanlik.org/wp-content/uploads/2019/03/MAKDANI%C5%9EMANLIK-T%C3%9CRK%C4%B0YEDE-TOPLUMUN-D%C4%B0NE-VED%C4%B0N%C4%B0-DE%C4%9EERLERE-BAKICI%C5%9E-ARA%C5%9ETIRMASI.pdf>
- Marcia, James E. "Identity in Adolescence". *Handbook of Adolescent Psychology*, ed. J. Adelson. 159-137. New York: Wiley & Sons Ltd., 1980.
- Milliyet Gazetesi. "Türkiye'de Dindar Oranı Yüzde 74". Erişim 1 Nisan 2021. (<http://www.milliyet.com.tr/turkiye-de-dindar-orani-yuzde-74-gundem2432790/>)
- Morsünbül, Ümit. "Ergenlikte Kimlik Gelişimini Açıklayan Yaklaşımlar/Modeller: Ergen Ruh Sağlığı Açısından Sonuçları". *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 17/2 (2010), 105-111.
- Nelson, J.M. *Psychology, Religion, and Spirituality*. New York: Springer Science+Business Media, 2009.
- Ok, Üzeyir. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.
- Okumuş, Ejder. "Gösterişçi Dindarlık". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (2006), 17-35.

- Pakdemirli, M. Nur. *Genç Dindarlığı ve Din Eğitimi*. Konya: Çizgi, 2015.
- Peker, Hasan. "Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8(2018), 13-42.
- Peker, Hüseyin. "Kur'an'a Göre Dindarlığın Boyutları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 41-49.
- People's World. "Atheism Grows Among Youth, High School Students". Erişim 8 Nisan 2021. <https://peoplesworld.org/article/atheism-grows-among-youth-high-school-students/>
- Pew Research Center. "Why Americas nones don't identify with a religion". Erişim 3 Haziran 2021. <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/08/08/why-americas-nones-dont-identify-with-a-religion/>
- Pew Research Center. "Religiously Unaffiliated". Erişim 5 Haziran 2021. <https://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-unaffiliated/>
- Sevinç, Kenan - Mehmetoğlu, Ali Ulvi. "İnançsızlığa Yönelmede Çevresel ve Entelektüel Faktörlerin Etkisi". *İnsan ve Toplum* 6/2 (2016), 87-116.
- Sevinç, Kenan. "Ateizmin Boyutları ve Tipleri". *İslâmî İlimler Dergisi* 12/3 (2017), 101-132.
- Sevinç, Kenan vd. "Dindar ve Spiritüel Olmama (DİSOL) Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015), 59-86.
- Silver, Christopher F. vd. "The Six Types of Nonbelief: a Qualitative and Quantitative Study of Type and Narrative". *Mental Health Religion&Culture* 17/10(2014), 990-1001. <https://doi.org/10.1080/13674676.2014.987743>
- Subaşı, Necdet. "Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler". *İslâmiyât* 5/4(2002), 17-24.
- Tamney Joseph B. vd. "Innovation Theory and Religious Nones". *Journal for the Scientific Study of Religion* 28/2 (1989), 216-219.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS İle Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014.
- Thiselton, Anthony C. *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*. Oxford: Oneworld Publications, 2002.
- Topaloğlu, Aydın. "Teizm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/332-334. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Topaloğlu, Aydın. *Tanrı Tanımsızlığın Felsefi Boyutları Teizm ya da Ateizm*. İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001.

Yapıcı, Asım. “Şüphe ve İnanç Kısacında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 12 (2020), 1-44.

Yapıcı, Asım. “Postmodern Dönemde Din, Kimlik ve Anlam Problemi”. *Dinin Kaderi*. ed. Abdüllatif Tezer. Ankara: Elis Yayınları, 2017, 117-174.

Yıldırım, Ali. -Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.

Zavalsız, Y. Sinan - Şahin, Ensar. “Ateist ve Deistlerin Din Algısı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma”. *Journal of History Culture and Art Research* 7/2 (2018), 567-599.

Non Religious Orientation Among High School Students: A Scale Development Study

Sibel Kandemir

Extended Summary

In recent years, it is stated that there has been a significant increase in the rate of disbelief around the world compared to previous years. In addition to the studies stating that there is an increase in the number of people who state that they are not affiliated with any religion, especially among the new generation, it is claimed that trends such as atheism and deism have become widespread among the youth in our country. These developments have made it necessary to do more studies on non-religious. However, before carrying these studies out, it is necessary to develop appropriate measurement tools. The absence of any scale related to non-religious orientation in the Turkish literature indicates this need. This study aims to contribute to this need by developing an non-religious orientation scale that can be used in studies of social sciences, especially in religious education.

In the light of the information obtained as a result of the literature review, some items were written for the “The Nonreligious Orientation Scale”. These items have been tried to be written by examining articles that reflect the atheist, and deist perspective on the existence of God, the creation of the universe, the relationship between God and the universe, the relationship between God and human, and the phenomenon of religion. A draft scale with 22 items was created by taking advantage of the opinions of four experts who have researched in the fields of Kalām (Islamic Theology), Philosophy of Religion, and Education. The scale items were designed in a 5-point Likert structure (I do not agree at all, I agree less, I agree at a moderate level, I agree a lot, many agree).

Scale development studies were carried out with students training at high schools in Konya city center in the 2020-2021 academic year. In the study conducted with two separate study groups, the first sample was created by the random sampling method, while the second sample was determined by quota sampling. The sample distribution was created based on the distribution of students according to school types in the second sample group. The first sample group consists of a total of 406, 12th-grade students, of whom 237 are girls and 169 are boys. Considering the distribution of the sample according to school types, 54.5% consists of general secondary education, 30% vocational secondary education, and 15.5% imam-hatip high school (religious education school) students. The draft scale was tested with the first study group of 406 people. Exploratory factor analysis was performed with the data obtained from this group. The second sample group was carried out with a total of 473 people, 224 of them girls and 229 of them boys. 234 (49.5%) of the participants in this group are in the 10th grade and 239 (44.6%) are in the 12th grade. 44.6% of the participants training in the general secondary education category in high

schools, 37.2% in a vocational high school, and 18.2% in an imam-hatip high school. Confirmatory factor analysis was performed with the data obtained from this group, and the model fit indices of the scale were examined.

As a result of the exploratory factor analysis, it was determined that “The Nonreligious Orientation Scale” is a scale consisting of 9 items and a single factor. Factor loadings vary between 0.58 and 0.74 in the scale whose variance ratio it explains is 41.6%. For criterion-related validity, The Nonreligious Orientation Scale, which was applied together with the Ok-Religious Attitude Scale, was found to have a high negative correlation (Sperman $r = -.696$ and Pearson $r = -.780$, $p = 0.01$) with the Ok - Religious Attitude Scale, which measures positive attitude towards religion. The confirmatory factor analysis results show that the scale has good fit characteristics ($X^2 / df = 2.83 \leq 3$). The table showing the validity and reliability analysis results of the scale is below.

Table 1: “The Nonreligious Orientation Scale” , Validity and Reliability

Items	Factor Scores	Corrected Item-Total Correlation
1. (perception of god)	,669	,549
2. (perception of prophet)	,584	,459
3. (perceptionof hereafter)	,574	,595
4. (relationship between god and universe)	,711	,456
5. (relationship between god and universe)	,703	,494
6. (perception of religion)	,612	,532
7. (perception of mirecale)	,656	,595
8. ((relationship between god and human)	,740	,498
9. (perception of god)	,669	,543
Cronbach’s alpha: 0,820	Reversed Code Items: None	
Split half corelation between two part: 0,670	Maximum Score: 45	
	Minimum Score: 9	

As a result of the confirmatory factor analysis made with the data obtained from the second study group, it was determined that the single-factor “The Nonreligious Orientation Scale” has good fit features ($X^2 / df = 2.83 \leq 3$), and acceptable values as a valid and reliable measurement tool. It is possible to use “The Nonreligious Orientation Scale” in studies on irreligion in different fields of social sciences, especially religious education. It will be useful to examine its relationship with variables such as family, education, and social environment, which are thought to have an affect on identity.

Keywords: Religious Education, Nonreligious Orientation, Atheism, Deism, Scale, Validity, Reliability.

Millî Eğitim Bakanlığına Bağlı Kurum Yöneticilerinin İlahiyat Fakültesi Mezunlarından Beklentileri: Erzincan İli Örneği

Expectations of Institutional Administrators Working in the Ministry of National Education from the Graduates of the Faculty of Theology: The Sample of Erzincan

Dr. Öğr. Üyesi M. Zeki GÖKSU

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Asst. Prof., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, Turkey.

mzekigoksu@hotmail.com

 0000-0003-0875-2226

Hülya GÜVEN

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

MBA Student, Erzincan Binali Yıldırım University, Institute of Social Sciences, Erzincan, Turkey.

hulyaguvn@gmail.com

 0000-0002-1384-8794

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

22 Haziran / June 2021

23 Eylül / September 2021

23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Göksu, M. Zeki- Güven, Hülya. "Millî Eğitim Bakanlığına Bağlı Kurum Yöneticilerinin İlahiyat Fakültesi Mezunlarından Beklentileri: Erzincan İli Örneği", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 258-283.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.9561109>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Millî Eğitim Bakanlığına Bağlı Kurum Yöneticilerinin İlahiyat Fakültesi Mezunlarından Beklentileri: Erzincan İli Örneği

Öz ▶ Amaç, Erzincan İl Milli Eğitim Müdürlüğü Yöneticileri ile aynı müdürlüğe bağlı olarak görev yapan Okul yöneticilerinin, kurumlarında görev yapan ilahiyat fakültesi mezunu din kültürü ahlak bilgisi öğretmenlerinden memnuniyet düzeylerini ve beklentilerini tespit etmektir. Veriler 2019-2020 eğitim - öğretim yılında Erzincan İl Milli Eğitim Müdürlüğünde görev yapan toplam 73 kurum yöneticisinden elde edilmiştir. Veri toplama aracı olarak, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi dış paydaş anketi kullanılmıştır. Bulgular, ilahiyat fakültesi mezunlarına kazandırılan mesleki becerilerin yeterli olduğu, Erzincan İl Milli Eğitim Müdürlüğü kurum yöneticilerinin kurumlarında çalışan DKAB öğretmenlerinden memnun oldukları ve beklentilerini karşıladığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, MEB, İlahiyat Fakültesi, Beklenti, Memnuniyet.

Expectations of Institutional Administrators Working in the Ministry of National Education from the Graduates of the Faculty of Theology: The Sample of Erzincan

Abstract ▶ The aim is to determine the level of satisfaction and expectations of the school administrators, who work under the same directorate as the directors of Erzincan Provincial Directorate of National Education, from the religious culture and ethics teachers who are graduates of the faculty of theology in their institutions. The data were obtained from a total of 73 institution administrators working in Erzincan Provincial Directorate of National Education in the 2019-2020 academic year. Erzincan Binali Yıldırım University external stakeholder survey was used as a means of collecting data. As a result, it shows that the vocational skills gained to the graduates of the faculty of theology are sufficient, the institution administrators of Erzincan Provincial Directorate of National Education are satisfied with the teachers working in their institutions and meet their expectations.

Keywords: Religious Education, Ministry of National Education, Faculty of Theology, Expectation, Satisfaction.

1. Giriş

Eğitim, toplumların değişiminde ve gelişiminde en önemli faktörlerden biridir. İnsanoğlunun eğitimi ilk olarak anne karnında başlar ve hayatının sonuna kadar devam eden bu eğitim ve öğretim süreci içinde kendini şekillendirmektedir. Birey ilk önce yaşadığı çevre ve toplum hakkında bilgi sahibi olurken daha sonra farklı çevre ve kültürler hakkında bilgi sahibi olmaktadır.¹ Öğrenmeye ve öğretmeye açık olan birey bazen öğreten durumunda iken bazen de öğrenen durumunda hayatını devam ettirmektedir.² Kişinin çevresinden ve kültüründen öğrendiği tutum ve davranışlar, hayatına yön verirken ayrıca ilk örgün öğretimle başlayan eğitim hayatı ve sonrasında üniversite ile devam eden bir öğrenme süreci de kişinin hayatını fazlasıyla etkilemektedir.³ Bu etki bireyle sınırlı değildir. Eğitim süreci içerisinde insanlar bilgilendikçe buldukları çevreyi ve toplumu etkilemekte ve onları değişime sürüklemektedir.⁴

Küresel dünya açısından eğitim, beşerî ve toplumsal ihtiyaçların karşılanması için önemli bir araçtır. Geçmişten günümüze kadar her toplumun kendi içinde eğitim kurumları ve bu eğitim kurumları için belirlenmiş eğitim programları bulunmaktadır.⁵ Eğitimle ilgili yapılan tüm bu çalışmalar insanları ve toplumları farklı amaçlar ile geliştirmek için yapılmıştır. Eğitimin temel amacı alanında kendini daha geliştirmiş bilgili, olgun ve nitelikli insan yetiştirmektir.⁶ Bu ihtiyaçtan ötürü her toplum kendi kültürel değerleri, toplumsal ve bireysel ihtiyaçlarını ele alarak ve evrensel değişimleri de göz önünde bulundurarak bir eğitim modeli oluşturmuştur. Eğitim modelleri topluma ve bireye dönük ihtiyaç ve yönelimlerin yanı sıra bireylerin ilgi alanını, ihtiyaç ve beklentilerini göz önünde bulundurularak hazırlanmaya çalışılmıştır. Ülkemizde de belli eğitim modellerine göre bireyler okullarda eğitim almaktadır.⁷ Alınan bu eğitimler doğrultusunda bireylerden beklenen, aldıkları eğitimleri topluma ve yaşantılarına iyi bir düzeyde yansıtılabilmeleridir.

¹ Halis Ayhan, "İlahiyat Fakültesi", *Dini Araştırmalar Dergisi* 17 (1999), 19-39.

² Ali Özenç, "Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)", *International Journal of Kurdish Studies* 3/1 (25 Ocak 2017), 1-30.

³ Fatma Varış, "Üniversitenin Değişen Fonksiyonu ve Birkaç Sorun", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 7/1 (12 Eylül 2019), 345-360.

⁴ Ejder Okumuş, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri - Dicle Üniversitesi Örneği -", *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (01 Haziran 2007), 59-94.

⁵ Adem Korukçu, "İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Yaygın Din Eğitimine Bakışları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/21 (01 Haziran 2011), 55-97.

⁶ Mehmet Korkmaz, "İlahiyat Fakültelerinin Yaygın Din Eğitimi Yeterlilikleri: Eğitim-Öğretim Alanı", *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (01 Aralık 2012), 127-146.

⁷ Cemil Osmanoglu - Mehmet Korkmaz, "Öğrencilerine Göre İdeal İlahiyat Fakültesi Öğrencisinin Nitelikleri ve Bunların İlahiyat Eğitimiyle İlişkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 16/36 (2018), 119-178.

Ülkemizde çok çeşitli eğitim alanları bulunmaktadır. Toplumun bir kısmına göre eğitimin temel konusu olarak sayılabilecek “din eğitimi” kavramı da bu eğitim alanlarından biridir. Din eğitimi ilk olarak anne ve baba tarafından verilirken daha sonra çevre ve eğitim kurumları tarafından verilmektedir. Kişi ilkokul, ortaokul ve lise hayatında din kültürü ve ahlak bilgisi dersi kapsamında dinî ve ahlaki konularda bilgi sahibi olur. Ayrıca genel ortaokul ve liseler dışında tercihe bağlı olarak daha kapsamlı bir din eğitimi almak isteyen kişiler için ise imam hatip ortaokulları ve liselerinde eğitim alma imkanına sahiptir. Bu okullarda eğitim veren DKAB öğretmenleri profesyonel olarak mesleki uzmanlıklarını öğrencilerine aktarmaktadır. Din eğitimi alanında uzman kişiler yetiştirerek Millî Eğitim Bakanlığına öğretmen yetiştiren İslami İlimler/İlahiyat Fakülteleri bu anlamda günümüzün en önemli kurumları olarak örnek verilebilir.⁸ Geçmiş ve günümüz için önemli bir yere sahip olan din eğitimi kurumsal olarak ve eğitim programlarıyla ilgili birçok değişikliğe uğramıştır. Kimine göre geçmişte derin izler bırakan medrese eğitimleri zamanla değişime ve gelişime uğrayarak günümüz üniversitelerine yerini bırakmıştır. Din eğitimi alanı da bu değişimden nasibini almış ve günümüz ilahiyat fakültelerine kendini emanet etmiştir. Değişen çağa ayak uydurmaya çalışan diğer alanlar gibi din eğitimi alanı da günümüz şartlarına binaen daha iyi hizmet etmek, toplumsal ihtiyaçları ve beklentileri karşılayabilmek için kendini geliştirmeye devam etmektedir.⁹ Ayrıca Hizmet içi ve diğer bağlamlarda din eğitimi ile ilgili topluma daha nitelikli personel ve din hizmeti ihtiyacının karşılanması için Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı tarafından anayasanın ilgili maddesi gereği kurumsal performans ve toplam kalitenin arttırılmasına yönelik çaba gösterilmektedir.¹⁰

Temel olarak makalemizde ele alacağımız konu “Erzincan İl Milli Eğitim Müdürlüğü ve bağlı okullarında görev yapan kurum/okul yöneticilerinin ilahiyat fakültesi mezunu DKAB öğretmenlerinin mesleki uygulamalarından memnuniyet düzeyleri nedir?” sorusu üzerinden ele alınacaktır. Bu konuda yapılan bir araştırmaya göre İlahiyat fakültelerinin kendi alanında gelişmiş ve kendini değişen eğitim programlarındaki uyum sağlayarak geliştirmeye çalışan kurumlar olduğu belirtilmiştir. Fakat bu eğitim programlarındaki değişimlerin yeterli olmadığı, uluslararası alanlarda rekabet edebilmek için toplumumuzun ihtiyaçlarını ve beklentilerini karşılayabilmek, eğitim sistemimizdeki tek tip öğretimin ortaya koymuş olduğu olumsuz sonuçları ortadan kaldırmak ve daha iyi bir eğitim sistemine yönelik stratejiler belirleyebilmek için değişim ve gelişimin zorunlu

⁸ Korukçu, “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Yaygın Din Eğitimine Bakışları”; Abdullah Özbek, “İlahiyat fakültelerinde ilmî araştırma zihniyetinin geliştirilmesi.” (Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 45-53.

⁹ Ali Rıza Gül, “Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Değişim ve Yenilenmenin Gereçekleri”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (15 Aralık 2016), 7-38; Varış, “Üniversitenin Değişen Fonksiyonu ve Birkaç Sorun”.

¹⁰ İbrahim Turan, “Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (01 Haziran 2013), 47-73.

olduğu belirtilmiştir. Bu açıdan baktığımızda sadece eğitim alanında bireyleri geliştirmek değil diğer tüm alanlarda (hastaneler, hapishaneler vb.) faydalı din hizmetinin verilmesi tanıtılması topluma dönük alanlarda kendini daha fazla geliştirmesi gerekmektedir.¹¹ Bu açıdan değerlendirildiğinde sadece din eğitimi konusunda öğrencilere salt bilgi aktarımından ziyade toplumla iyi ilişkiler geliştirerek onlara bu din hizmetlerini sunabilmelerini sağlamak adına adımlar atmak önemli hale gelmektedir.

Toplumumuzda bu kadar önemli bir yere sahip olan din hizmetlerinin bu alanda çalışan kişilerin eğitimleri ya da deneyimleri insanların beklentilerini karşılayabiliyor mu? Sorusuna cevap olarak; din hizmetlerinde çalışan ilahiyat mezunlarının sayısının gün geçtikçe arttığını ve mezunların imamlık, müezzinlik, Kur'an kursu öğreticiliği, vaizlik/vaizelik, din hizmetleri uzmanlığı, Din Kültürü öğretmenliği ve müftülük gibi görevler yaptıklarını, bu görevleri yerine getirirken okullarında aldıkları bilgi ve eğitimin öğrenciler için yeterli olmadığını belirtilmektedir. Bu alanda kendilerini yeterli görmeyen mezunların çalıştıkları kurumdaki beklentileri karşılayamadığı düşüncesinden dolayı mesleğinden istifa edenler olmuştur. Bu durumu önlemek için Diyanet İşleri Bakanlığı çalışanlarına alanlarıyla ilgili dersler vermekte ve çalışanlarının istihdamını arttırmaya çalışmaktadır.¹²

Yapılan başka bir araştırmaya göre ilahiyat fakültesi programından mezun olan DKAB öğretmenlerinin toplumun ihtiyaçlarını ve beklentilerini karşılayabildikleri, fakat topluma daha üst bir hizmet sunabilmek için ilahiyat programlarının ele alınarak daha iyi bir eğitim programından geçmesi gerektiğini belirtmiştir. İlahiyat fakülteleri alanında her ne kadar eksiklikler bulunsa da din eğitimi alanında vazgeçilmez bir öneme sahiptir.¹³

İlahiyat fakültesi mezunlarını istihdam eden Milli Eğitim Bakanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı gibi kurumların, üniversiteden mezun olan ve çalışma hayatına başlayan kişilerden bazı beklentileri bulunmaktadır. Bu beklentiler, öncelikle üniversite yıllarında eğitim alan öğrencilerin iletişim ve sosyalleşme konusunda başarılı olmaları, alanlarıyla ilgili yeteneklerini geliştirmeleri, geçmiş bilgileri öğrenip yeni bilgileri içselleştirerek uygulayabilmeleri ve mesleki alanda kendini geliştirmiş olmalarıdır. Yukarıda belirtilen bazı araştırmalarda görülmektedir ki üniversitelerinden mezun olan DKAB öğretmenlerinin bir kısmı bu beklentileri karşılayabilirken bir kısmı da yetersiz kalabilmektedir.

¹¹ Gül, "Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Değişim ve Yenilenmenin Gerekçeleri".

¹² Korkmaz, "İlahiyat Fakültelerinin Yaygın Din Eğitimi Yeterlikleri".

¹³ Korukçu, "İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Yaygın Din Eğitimine Bakışları".

Bu çalışmada, Millî Eğitim Bakanlığı'nda görev yapan DKAB öğretmenlerinden mesleki yeterlilik algıları, alan bilgisi, beceri ve uygulama yeterlilikleri bakımından kurum yöneticilerinin memnuniyeti ve beklentilerini ne düzeyde karşıladığı incelenmiştir.

2. Yöntem

2.1. Amaç ve Önem

Çalışmamızın amacı, Erzincan İl Milli Eğitim Müdürlüğü Yöneticileri ile Erzincan İl Milli Eğitim Müdürlüğüne bağlı olarak görev yapan Temel Eğitim ve Orta Öğretim Kurum yöneticilerinin kurumlarında görev yapan olan Din Kültürü Ahlak Bilgisi öğretmenlerinden memnuniyet düzeylerini ve beklentilerini karşılayıp karşılamadığına dair düşüncelerini tespit etmektir. Ayrıca bu tespitler üzerinden özelden genele doğru yorum yaparak anlamaya ve böylece Türkiye'deki bütün MEB'e bağlı kurum yöneticilerinin ilahiyat fakültesi mezunlarından beklentilerine ışık tutmaya çalışmaktır.

2.2. Evren ve Örneklem

2019-2020 eğitim-öğretim yılı, Erzincan ilinde ilahiyat fakültesi mezunu %12,3'ü (9 kişi) Erzincan İl Milli Eğitim Müdürlüğünde çalışan şube müdürü, %41,1'i (34 kişi) Temel Eğitim (Ortaokul kısmı), %46,6'sı (30 kişi) Orta Öğretim kurumlarında çalışan toplam 73 erkek kurum yöneticisinden elde edilmiştir. Anketlerin dağıtıldığı toplantıya kadın yöneticilerden hiç katılım olmaması sebebiyle görüşlerine başvurulamamıştır. Katılımcı sayısı, Erzincan ilinde söz konusu dönemde eğitim-öğretim yılında çalışan toplam kurum yöneticilerinin sayısı dikkate alındığında (9 şube müdürü, 59 ortaokul müdürü/müdür yardımcısı, 49 lise müdürü/müdür yardımcısı olmak üzere toplam 117 kişi), evreni temsil ettiği söylenebilir.

2.3. Uygulama

Araştırmada tekil tarama modeli kullanılmıştır. Bu model, "değişkenlerin, tek tek ya da miktar olarak oluşumların belirlenmesi amacı ile yapılan araştırma modeli" şeklinde tanımlanabilir. Modelin amacı, ilgilenilen birey, grup, kurum vb. duruma ait değişkenlerin geçmiş veya şimdiki zamanda sınırlı bir şekilde ya da zamana bağlı olarak gelişimsel şekilde ayrı ayrı betimlenmesidir.¹⁴

Araştırma, Erzincan İl Milli Eğitim Müdürlüğü ve bağlı okullarında görev yapan toplam 73 gönüllü yöneticinin katılımıyla yapılan bir çalışmadır. **Katılımcılar**, araştırmacı tarafından bu çalışma için hazırlanan 22 soruluk dış paydaşım değerlendirme anketi ile demografik özelliklerini ortaya koymak amacıyla 6 soruluk kişisel bilgi formunu cevaplamışlardır. Dış paydaş anketleri Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İnsan Araştırmaları Etik Kurulunun 29/05/2020 tarih ve 05/04

¹⁴ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2012).

protokol numaralı kararı doğrultusunda 1-7/06/2020 tarihleri arasında sosyal mesafe ve hijyen kurallarına uygun şekilde Erzincan İl Milli Eğitim Müdürlüğü'nün yöneticileri ile Halk Eğitim Merkezi Müdürlüğü toplantı salonunda düzenlediği yıl sonu toplantılarına katılan yöneticiler arasında uygulanmıştır. Araştırmanın analiz kısmında, anket formundan elde edilen bulguların frekans ve yüzde dağılımları SPSS 20.0 (Statistical Package for Social Science) istatistik paket programıyla çözümlenmiştir. Elde edilen veriler tablolar haline getirilerek yorumlanmıştır.

2.4. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırma, 2019-2020 eğitim-öğretim yılı, Erzincan il merkezinde görev yapan il milli eğitim şube müdürü, temel eğitim (ortaokul kısmı) ve orta öğretim kurumlarında görev yapan yöneticilerine uygulanan dış paydaş program değerlendirme anket sonuçları ile sınırlıdır.

2.5. Araştırmanın Hipotezleri

Araştırmada, ilgili literatür araştırması ve yapılan gözlemlere bağlı olarak aşağıdaki hipotezlerin doğruluğu sınanmıştır:

Erzincan il milli eğitim müdürlüğü ve bağlı okullarında çalışan kurum yöneticilerine göre;

1- İlahiyat fakültesinden mezun DKAB öğretmenlerinin aldıkları eğitim kurumların beklentileri karşılayabilmektedir.

2- İlahiyat fakülteleri tarafından verilen mezun sayısı MEB'e bağlı kurum ve okulların ihtiyacını karşılamaktadır.

3- İlahiyat fakültesinden mezun olan DKAB öğretmenleri mesleki bilgi bakımından yeterli görülmektedir.

4- İlahiyat fakültesi mezunu DKAB öğretmenleri, iletişim becerileri ve mesleki yeterlilikleri bakımından beklentileri karşılayabilmektedir.

5- İlahiyat fakültesi mezunu DKAB öğretmenleri, çalıştıkları kurumlara alanlarıyla ilgili katkı sağlayabilmektedir.

3. Bulguların Analizi ve Yorumlanması

Araştırmanın bu kısmında, araştırmanın amaçları doğrultusunda elde edilen verilerin analiz sonuçlarının yorumlarına yer verilmiştir. Katılımcıların cinsiyet, yaş, medeni hali, bölümü, mesleki kıdemi ve çalışma türüne göre frekans ve yüzde dağılımları ve katılımcıların dış paydaş anketine verdikleri cevapların frekans ve yüzde dağılımları verilmiştir.

3.1. Sosyo-Demografik Değişkenler Yorumu

Tablo 1.1. Katılımcıların Cinsiyet Durumu ve Medeni Hali Açısından Dağılımı

Değişkenle		Sayı	Yüzde
Cinsiyet	Erkek	73	100,0
Toplam		73	100,0
	Evli	64	87,6
Medeni Hali	Bekar	7	9,5
Toplam		73	100,0

Tablo 1.1.'de görüldüğü gibi katılımcıların, %100,0 'ü (73 kişi) erkeklerden oluşmaktadır. Anketin dağıtıldığı toplantıya hiçbir kadın yönetici katılmadığı için görüşlerine başvuramamıştır. (İl Milli Eğitim Müdürlüğü yöneticilerinden edinilen bilgiye göre kurumlarda görev yapan kadın yönetici sayısı oldukça azdır.) Katılımcıların %84,7'si (64 kişi) evli, 9,5'i (7 kişi) bekar kişilerden oluşmaktadır. Ayrıca katılımcıların %2,7'si (2 kişi) "medeni hali" sorusuna cevap vermemiştir. Yöneticilerin cinsiyet özelliklerine göre erkek egemen ve çoğunlukla aile babası kişilerden oluştuğu görülmektedir.

Tablo 1.2. Katılımcıların Yaş Aralık Durumları Açısından Dağılımı

Değişkenler		Sayı	Yüzde
	20-30	7	9,6
Yaş	31-40 yaş	28	38,3
	41-50 yaş	33	45,2
	51 ve Üzeri	5	6,9
Toplam		73	100,0

Tablo 1.2.'de görüldüğü gibi katılımcıların çoğunluğu 31-50 yaş aralığı kişilerden oluşmaktadır. Bu duruma göre Erzincan İl Milli Eğitim Müdürlüğü yöneticilerinin orta yaş grubu bir profil sergiledikleri görülmektedir.

Tablo 1.3. Katılımcıların Okuduğu Bölüm Durumları Açısından Dağılımı

Değişkenler		Sayı	Yüzde
	İlahiyat Fakültesi	9	12,3
Bölümü	Eğitim Fakültesi	39	53,4
	Mesleki Teknik Eğitim Fakültesi	13	17,8
	Güzel Sanatlar Fakültesi	2	2,7
	Diğer	4	5,5
Toplam		67	92,0

Tablo 1.3.'de görüldüğü gibi katılımcıların, %12,3'ü (9 kişi) İlahiyat Fakültesi, %53,4'ü (39 kişi) Eğitim Fakültesi, %17,8'i (13 kişi) Mesleki Teknik Eğitim Fakültesi, %2,7'si (2 kişi) Güzel Sanatlar Fakültesi iken, %5,5' i (4 kişi) diğer bölümlerden oluşmaktadır. Ayrıca katılımcıların %8'i (6 kişi) bu soruya cevap vermemiştir. Yöneticilerin ağırlıklı olarak eğitim fakültesi mezunlarından oluştuğu görülmektedir.

Tablo 1.4. Katılımcıların Mesleki Kıdem Durumu Açısından Dağılımı

Değişkenler	Sayı	Yüzde	
Mesleki Kıdemi	0-10 yıl arası	8	10,9
	11-20 yıl arası	31	42,4
	21-30 yıl arası	28	38,4
	31 ve üzeri	6	8,3
Toplam	73	100,0	

Tablo 1.4.'de görüldüğü gibi katılımcıların, %10,9'u (8 kişi) 0 ile 10 yıl arası, %42,4'ü (31 kişi) 11 ile 20 yıl arası, %38,4'ü (28 kişi) 21 ile 30 yıl arası, %8,3'ü (6 kişi) 31 yıl ve üzeri mesleki tecrübeleri bulunmaktadır. Yöneticilerin büyük çoğunluğunun 11-30 yılları arası mesleki deneyime sahip oldukları görülmektedir.

Tablo 1.5. Katılımcıların Görev Yaptıkları Kurum Açısından Dağılımı

Değişkenler	Sayı	Yüzde	
Okul/Kurum Türü	İmam Hatip Lisesi	7	9,6
	Anadolu Lisesi	11	15
	Lise Meslek Lisesi	12	16,4
	Proje Okulu	4	5,4
	Ortaokul İmam Hatip Ortaokulu	6	8,2
	Ortaokul	18	24,6
İl Milli Eğitim Müdürlüğü	Şube Müdürü	9	12,3
Toplam	67	92,0	

Tablo 1.5.'de görüldüğü gibi katılımcıların, %12,3'ü (9 kişi) İmam Hatip Lisesi, %16,4'ü (12 kişi) Anadolu Lisesi, %17,8'i (13 kişi) Meslek Lisesi, %6,8'i (5 kişi) Proje Okulu gruplarını oluştururken %8,2'si (6 kişi) İmam Hatip Ortaokulu, %24,6'sı normal ortaokul (18 kişi) ve 12,3'ü (9 kişi) şube müdürlerinden oluşmaktadır. Ayrıca %8'i (6 kişi) cevap vermemiştir.

Tablo 1.6. Çalışma Grubunda Yer Alan Yöneticilerin Unvanlarına Göre Dağılımı.

Değişkenler	Sayı	Yüzde	
Çalışma Grubu	İl Milli Eğitim Şube Müdürü	09	12,3
	Ortaokul Okul Yöneticileri	30	41,1
	Lise Okul Yöneticileri	34	46,6
Toplam	73	100,0	

Tablo 1.6.'da görüldüğü gibi katılımcıların, %12,3'ü (9 kişi) İl Milli Eğitim Şube Müdürü, %41,1'i (30 kişi) Ortaokul iken, %46,6'sı (34 kişi) Lisede görev yapan yöneticilerden kişilerden oluşmaktadır.

3.2. Dış Paydaş Değerlendirme Anketinin Yorumu

Tablo 2.1. Mezun Sayısı Dağılımı

	Sayı	Yüzde	
Sektörün İhtiyaçlarını Dikkate Aldığımda Bölümünüzün Verdiği Mezun Sayısı Yeterlidir.	Kesinlikle Katılmıyorum	8	11,0
	Katılmıyorum	11	15,1
	Kararsızım	7	9,6
	Katılıyorum	24	32,9
	Kesinlikle Katılıyorum	23	31,5
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.1.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, "Sektörün ihtiyaçlarını dikkate aldığımızda bölümünüzün verdiği mezun sayısı yeterlidir." sorusuna; %11,0'ı (8 kişi) "Kesinlikle Katılmıyorum", %15,1'i (11 kişi) "Katılmıyorum", %9,6'sı (7 kişi) "Kararsızım", %32,9'u (24 kişi) "Katılıyorum", %31,5'i (23 kişi) "Kesinlikle Katılıyorum" cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre katılımcılar, mevcut mezun DKAB öğretmenleri sayısının sektörün ihtiyacını karşıladığını düşünmektedir.

Tablo 2.2. Mesleki Bilgi Düzeyi Dağılımı

	Sayı	Yüzde	
Mezunlarınızın Mesleki Bilgi Düzeyleri Yeterlidir.	Kesinlikle Katılmıyorum	3	4,1
	Katılmıyorum	17	23,3
	Kararsızım	16	21,9
	Katılıyorum	35	47,9
	Kesinlikle Katılıyorum	2	2,7
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.2.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Mezunlarımızın mesleki bilgi düzeyleri yeterlidir.” sorusuna; %4,1’i (3 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %23,3’ü (17 kişi) “Katılmıyorum”, %21,9’u (16 kişi) “Kararsızım”, %47,9’u (35 kişi) “Katılıyorum”, %2,7’i (2 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre katılımcılar, İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan DKAB öğretmenlerinin mesleki bilgi düzeylerinin yeterli olduğunu belirtmişlerdir.

Tablo 2.3. Mesleki Pratik Beceriler Dağılımı

Mezunlarımızın Mesleki Pratik Becerileri Yeterlidir.		Sayı	Yüzde
	Kesinlikle Katılmıyorum	2	2,7
	Katılmıyorum	22	30,1
	Kararsızım	23	31,5
	Katılıyorum	24	32,9
	Kesinlikle Katılıyorum	2	2,7
Toplam	73	100,0	

Tablo 2.3.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Mezunlarımızın mesleki pratik becerileri yeterlidir.” sorusuna; %2,7’si (2 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %30,1’i (22 kişi) “Katılmıyorum”, %31,5’i (23 kişi) “Kararsızım”, %32,9’u (24 kişi) “Katılıyorum”, %2,7’si (2 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre katılımcıların bir kısmı İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan DKAB öğretmenlerinin mesleki pratik becerilerini yeterli bulurken bu görüşe karşı pratik becerilerin yetersiz olduğu görüşünü düşünen ve bu konu hakkında kararsız olan kişilerde bulunmaktadır.

Tablo 2.4. Yabancı Dil Becerileri Dağılımı

Mezunlarımızın Yabancı Dil Becerileri Yeterli Değildir.		Sayı	Yüzde
	Kesinlikle Katılmıyorum	9	12,3
	Katılmıyorum	24	32,9
	Kararsızım	15	20,5
	Katılıyorum	22	30,1
	Kesinlikle Katılıyorum	3	4,1
Toplam	73	100,0	

Tablo 2.4.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Mezunlarımızın yabancı dil becerileri yeterli değildir.” sorusuna; %12,3’ü (9 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %32,9’u (24 kişi) “Katılmıyorum”, %20,5’i (15 kişi) “Kararsızım”, %30,1’u (22 kişi) “Katılıyorum”, %4,1’i (3 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre, İlahiyat Fakültesi

bölümünden mezun olan DKAB öğretmenlerinin yabancı dil becerilerinin yöneticiler tarafından yeterli bulunduğu görülmektedir.

Tablo 2.5. İletişim Becerileri Dağılımı

		Sayı	Yüzde
Mezunlarımızın İletişim Becerileri Yeterlidir.	Kesinlikle Katılmıyorum	3	4,1
	Katılmıyorum	15	20,5
	Kararsızım	11	15,1
	Katılıyorum	39	53,4
	Kesinlikle Katılıyorum	4	5,5
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.5.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Mezunlarımızın iletişim becerileri yeterlidir.” sorusuna; %4,1’i (3 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %20,5’i (15 kişi) “Katılmıyorum”, %15,1’i (11 kişi) “Kararsızım”, %53,4’ü (39 kişi) “Katılıyorum”, %5,5’i (4 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Ayrıca katılımcıların %1,4’ü (1 kişi) bu soruya cevap vermemiştir. Elde edilen verilere göre, İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan DKAB öğretmenlerinin iletişim becerilerinin yeterli olduğu bulunmuştur.

Tablo 2.6. Teknoloji Kullanım Becerileri Dağılımı

		Sayı	Yüzde
Mezunlarımızın Teknoloji Kullanma Becerileri Yeterlidir.	Kesinlikle Katılmıyorum	2	2,7
	Katılmıyorum	9	12,3
	Kararsızım	18	24,7
	Katılıyorum	34	46,6
	Kesinlikle Katılıyorum	10	13,7
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.6.'da görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Mezunlarımızın teknoloji kullanma becerileri yeterlidir” sorusuna; %2,7’si (2 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %12,3’ü (9 kişi) “Katılmıyorum”, %24,7’si (18 kişi) “Kararsızım”, % 46,6’sı (34 kişi) “Katılıyorum”, %13,7’si (10 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre, İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan DKAB öğretmenlerinin teknoloji kullanma becerilerinin yeterli olduğu görülmektedir.

Tablo 2.7. Kurum/Okula Katkı Dağılımı

Mezunlarımız Kurumumuza/Okullarımıza Önemli Katkılar Vermektedir.		Sayı	Yüzde
	Kesinlikle Katılmıyorum	5	6,8
	Katılmıyorum	8	11,0
	Kararsızım	19	26,0
	Katılıyorum	36	49,3
	Kesinlikle Katılıyorum	4	5,5
Toplam	73	100,0	

Tablo 2.7.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Mezunlarımız kurum/okullarımıza önemli katkılar vermektedir.” sorusuna; %6,8'i (5 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %11,0'ı (8 kişi) “Katılmıyorum”, %26,0'ı (19 kişi) “Kararsızım”, %46,3'ü (36 kişi) “Katılıyorum”, %5,5'i (4 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Ayrıca katılımcıların %1,4'ü (1 kişi) bu soruya cevap vermemiştir. Elde edilen verilere göre, İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan DKAB öğretmenlerinin çalıştığı işletmelere önemli katkıları olduğu görülmektedir.

Tablo 2.8. Yenilikçi Öneri Getirme Düzeyi Dağılımı

Mezunlarımız İşletmemiz için Yenilikçi Öneri Getirebilmektedir.		Sayı	Yüzde
	Kesinlikle Katılmıyorum	6	8,2
	Katılmıyorum	10	13,7
	Kararsızım	27	37,0
	Katılıyorum	28	38,4
	Kesinlikle Katılıyorum	2	2,7
Toplam	73	100,0	

Tablo 2.8.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Mezunlarımız işletmemiz için yenilikçi öneri getirebilmektedir.” sorusuna; %8,2'si (6 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %13,7'ü (10 kişi) “Katılmıyorum”, %37,0'ı (27 kişi) “Kararsızım”, %38,4'u (28 kişi) “Katılıyorum”, %2,7'si (2 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre, ilahiyat fakültesi bölümünden mezun olan DKAB öğretmenlerinin işletme için yenilikçi öneriler getirdikleri görülmektedir.

Tablo 2.9. Örgüt Kültürüne Uyum Sağlama Düzeyi Dağılımı

	Sayı	Yüzde	
Mezunlarınız Örgüt Kültürümüze Uyum Sağlayabilmektedir.	Kesinlikle Katılmıyorum	3	4,1
	Katılmıyorum	9	12,3
	Kararsızım	18	24,7
	Katılıyorum	38	52,1
	Kesinlikle Katılıyorum	5	6,8
	Toplam	73	100,0

Tablo 9.'da görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Mezunlarınız örgüt kültürümüze uyum sayılabilmektedir.” sorusuna; %4,1’i (3 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %12,3’ü (9 kişi) “Katılmıyorum”, %24,7’si (18 kişi) “Kararsızım”, %52,1’i (38 kişi) “Katılıyorum”, %6,8’i (5 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre, İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan DKAB öğretmenlerinin kurum kültürüne uyum sağlayabildikleri görülmektedir.

Tablo 2.10. Görev Tanımından Fazlasını Yapma İsteklerini Gösterir Dağılım

	Sayı	Yüzde	
Mezunlarınız Görev Tanımından Fazlasını Yapma Konusunda İsteklidir.	Kesinlikle Katılmıyorum	1	1,4
	Katılmıyorum	18	24,7
	Kararsızım	22	30,1
	Katılıyorum	27	37,0
	Kesinlikle Katılıyorum	5	6,8
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.10.'da görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Mezunlarınız görev tanımından fazlasını yapma konusunda isteklidir.” sorusuna; %1,4’ü (1 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %24,7’si (18 kişi) “Katılmıyorum”, %30,1’i (22 kişi) “Kararsızım”, %37,0’ı (27 kişi) “Katılıyorum”, %6,8’i (5 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre, İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan DKAB öğretmenlerinin görev tanımından fazlasını yapma konusunda istekli oldukları görülmektedir.

Tablo 2.11. Diğer Çalışanlara Örnek Olma Düzeyini Gösterir Dağılım

		Sayı	Yüzde
Mezunlarınızın işletmemizdeki Diğer Çalışmalara Örnek Olmaktadır.	Kesinlikle Katılmıyorum	1	1,4
	Katılmıyorum	15	20,5
	Kararsızım	20	27,4
	Katılıyorum	31	42,5
	Kesinlikle Katılıyorum	6	8,2
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.11.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Mezunlarınızın işletmemizdeki diğer çalışmalara örnek olmaktadır.” sorusuna; %1,4’ü (1 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %20,5’i (15 kişi) “Katılmıyorum”, %27,4’i (20 kişi) “Kararsızım”, %42,5’i (31 kişi) “Katılıyorum”, %8,2’si (6 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre, İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan DKAB öğretmenlerinin çalıştıkları işletmelerdeki diğer çalışmalara örnek oldukları görülmektedir.

Tablo 2.12. Diğer Çalışanları Eğitebilme Düzeyini Gösterir Dağılım

		Sayı	Yüzde
Mezunlarınızın işletmemizdeki Diğer Çalışanları Eğitebilmektedir.	Kesinlikle Katılmıyorum	2	2,7
	Katılmıyorum	25	34,2
	Kararsızım	27	37,0
	Katılıyorum	17	23,3
	Kesinlikle Katılıyorum	1	1,4
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.12.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Mezunlarınızın işletmemizdeki diğer çalışanları eğitebilmektedir” sorusuna; %2,7’si (2 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %34,2’si (25 kişi) “Katılmıyorum”, %37,0’ı (27 kişi) “Kararsızım”, %23,3’ü (17 kişi) “Katılıyorum”, %1,4’si (1 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Ayrıca katılımcıların %1,4’ü (1 kişi) bu soruya cevap vermemiştir. Elde edilen verilere göre, İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan DKAB öğretmenlerinin çalıştıkları işletmelerdeki diğer çalışanları eğitebildikleri konusunda kararsız oldukları görülmektedir.

Tablo 2.13. Takım Çalışmasına Katılım Düzeyini Gösterir Dağılım

		Sayı	Yüzde
Mezunlarınızın Takım Çalışması Yapabilme Becerisi Yüksek Değildir.	Kesinlikle Katılmıyorum	3	4,1
	Katılmıyorum	25	34,2
	Kararsızım	12	16,4
	Katılıyorum	31	42,5
	Kesinlikle Katılıyorum	2	2,7
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.13.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Mezunlarınızın takım çalışması yapabilme becerisi yüksek değildir.” sorusuna; %4,1’i (3 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %34,2’si (25 kişi) “Katılmıyorum”, %16,4’ü (12 kişi) “Kararsızım”, %42,5’i (31 kişi) “Katılıyorum”, %2,7’si (2 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre, İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan DKAB öğretmenlerinin takım çalışması yapabilme becerilerinin yüksek olmadığı görülmektedir.

Tablo 2.14. Eğitim Programları Düzenlenmesi Talep Dağılımı

		Sayı	Yüzde
Bölümünüzün Sektöre Yönelik Eğitim Programları Düzenlenmesini İsterim.	Kesinlikle Katılmıyorum	3	4,1
	Katılmıyorum	6	8,2
	Kararsızım	4	5,5
	Katılıyorum	33	45,2
	Kesinlikle Katılıyorum	27	37,0
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.14.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Bölümünüzün sektöre yönelik eğitim programları düzenlenmesini isterim” sorusuna; %4,1’i (3 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %8,2’si (6 kişi) “Katılmıyorum”, %5,5’i (4 kişi) “Kararsızım”, %45,2’si (33 kişi) “Katılıyorum”, %37,0’ı (27 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre, İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan kişiler sektöre yönelik eğitim programları düzenlenmesini istedikleri görülmektedir.

Tablo 2.15. Araştırma Sonuçlarının Sektörle Paylaşım Talebini Gösterir Dağılım

		Sayı	Yüzde
Bölümünüzde Gerçekleştirilen Araştırmaların Sonuçlarının Sektörle Paylaşılmasını İsterim.	Kesinlikle Katılmıyorum	3	4,1
	Katılmıyorum	4	5,5
	Kararsızım	2	2,7
	Katılıyorum	39	53,4
	Kesinlikle Katılıyorum	25	35,2
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.15.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Bölümünüzde gerçekleştirilen araştırmaların sonuçlarının sektörle paylaşılmasını isterim.” sorusuna; %4,1’i (3 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %5,5’i (4 kişi) “Katılmıyorum”, %2,7’si (2 kişi) “Kararsızım”, %53,4’ü (39 kişi) “Katılıyorum”, %35,2’si (25 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre, İlahiyat Fakültesi bünyesinde yapılan MEB ile ilgili araştırmaların sonuçlarının kurum çalışanları olarak kendileri ile paylaşılmasını istediklerini belirtmişlerdir.

Tablo 2.16. Araştırma Altyapısını Sektörle Paylaşılması İsteğini Gösterir Dağılım

		Sayı	Yüzde
Bölümünüzün Araştırma Alt Yapısını (laboratuvar, donanım, uzman personel) Sektörle Paylaşılmasını İsterim.	Kesinlikle Katılmıyorum	4	5,5
	Katılmıyorum	6	8,2
	Kararsızım	7	9,6
	Katılıyorum	29	39,7
	Kesinlikle Katılıyorum	27	37,0
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.16.'da görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Bölümünüzün araştırma alt yapısını sektörle paylaşılmasını isterim.” sorusuna; % 5,5’i (4 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, % 8,2’si (6 kişi) “Katılmıyorum”, % 9,6’si (7 kişi) “Kararsızım”, % 39,7’si (29 kişi) “Katılıyorum”, % 37,0’ı (27 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Bu verilere göre yöneticilerin İlahiyat Fakültesinin sahip olduğu imkan ve kapasitesinden Erzincan İl MEM’e bağlı okul ve kurumlarla paylaşılmasını istediklerini belirtmişlerdir.

Tablo 2.17. Stajyer Öğretmenlerin İstihdamı Talebini Gösterir Dağılım

		Sayı	Yüzde
Sektörde DKAB öğretmenlerinizin Stajyer Olarak İstihdamının Yaygınlaştırılması Gerekir.	Kesinlikle Katılmıyorum	2	2,7
	Katılmıyorum	4	5,5
	Kararsızım	6	8,2
	Katılıyorum	37	50,7
	Kesinlikle Katılıyorum	23	31,5
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.17.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Sektörde DKAB stajyer öğretmenlik uygulamasının yaygınlaştırılması gerekir.” sorusuna; %2,7’si (2 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %5,5’i (4 kişi) “Katılmıyorum”, %8,2’si (6 kişi) “Kararsızım”, %50,7’si (37 kişi) “Katılıyorum”, %31,5’i (23 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Ayrıca katılımcıların %1,4’ü (1 kişi) bu soruya cevap vermemiştir. Elde edilen verilere göre, kurum yöneticileri İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan DKAB öğretmen adaylarının deneyimlerinin artması bakımından stajyer olarak istihdamlarının yaygınlaştırılmasının gerekli olduğunu belirtmişlerdir.

Tablo 2.18. Bilgi Deneyim Paylaşımı Talebini Gösterir Dağılım

		Sayı	Yüzde
Sektör Temsilcilerinin Öğrencilerle Bilgi ve Deneyimlerini Paylaşacakları Toplantıların Düzenlenmesi Gerekir.	Kesinlikle Katılmıyorum	3	4,1
	Katılmıyorum	3	4,1
	Kararsızım	3	4,1
	Katılıyorum	38	52,1
	Kesinlikle Katılıyorum	26	35,6
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.18.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Sektör temsilcilerinin öğrencilerle bilgi ve deneyimlerini paylaşacakları toplantıların düzenlenmesi gerekir.” sorusuna; %4,1’i (3 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %4,1’i (3 kişi) “Katılmıyorum”, %4,1’i (3 kişi) “Kararsızım”, %52,1’i (38 kişi) “Katılıyorum”, %35,6’sı (26 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre, İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan ve alanda çalışan yönetici ve DKAB öğretmenlerinin, hali hazırda ilahiyat fakültesinde okuyan ve geleceğin potansiyel öğretmen adayları olan öğrencilerle bilgi ve deneyimlerini paylaşacakları toplantıların düzenlenmesi gerektiği bulunmuştur.

Tablo 2.19. Kariyer Günleri Düzenlenmesini Gösterir Dağılım

		Sayı	Yüzde
Öğrencilere Dönük Sektörün Katılımının Sağlanacağı Kariyer Günlerinin Düzenlenmesi Gerekir.	Kesinlikle Katılmıyorum	3	4,1
	Katılmıyorum	5	6,8
	Kararsızım	8	11,0
	Katılıyorum	28	38,4
	Kesinlikle Katılıyorum	29	39,7
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.19.'da görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Öğrencilere dönük sektörün katılımının sağlanacağı kariyer günlerinin düzenlenmesi gerekir.” sorusuna; %4,1’i (3 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %6,8’i (5 kişi) “Katılmıyorum”, %11,0’i (8 kişi) “Kararsızım”, %38,4’ü (28 kişi) “Katılıyorum”, %39,7’si (29 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre, ilahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan kişilerin katılımının sağlanacağı kariyer günlerinin düzenlenmesi gerekli olduğu bulunmuştur.

Tablo 2.20. Ders Planlarının Hazırlanmasına Katkı Talebini Gösterir Dağılım

		Sayı	Yüzde
Bölümünüzde Ders Planlarının Hazırlanmasına Katkı Vermek İsterim.	Kesinlikle Katılmıyorum	2	2,7
	Katılmıyorum	11	15,1
	Kararsızım	20	27,4
	Katılıyorum	28	38,4
	Kesinlikle Katılıyorum	11	15,1
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.20.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Bölümünüzde ders planlarının hazırlanmasına katkı vermek isterim.” sorusuna; %2,7’si (2 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %15,1’i (11 kişi) “Katılmıyorum”, %27,4’ü (20 kişi) “Kararsızım”, %38,4’ü (28 kişi) “Katılıyorum”, %15,1’i (11 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Ayrıca katılımcıların %1,4’ü (1 kişi) bu soruya cevap vermemiştir. Elde edilen verilere göre, Milli Eğitim Müdürlüğüne bağlı kurum yöneticilerin bölümlerinden mezun olan kişilerin kendi alanlarıyla ilgili ders planlarının hazırlanmasına katkı vermek istediklerini belirtmişlerdir.

Tablo 2.21. Misafir Eğitici Olma Talebini Gösterir Dağılım

		Sayı	Yüzde
Bölümünüzdeki Derslere Misafir Eğitici Olarak Katılmak İsterim.	Kesinlikle Katılmıyorum	5	6,8
	Katılmıyorum	7	9,6
	Kararsızım	24	32,9
	Katılıyorum	25	34,2
	Kesinlikle Katılıyorum	12	16,4
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.21.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, "Bölümünüzdeki derslere misafir eğitici olarak katılmak isterim." sorusuna; %6,8'i (5 kişi) "Kesinlikle Katılmıyorum", %9,6'si (7 kişi) "Katılmıyorum", %32,9'ü (24 kişi) "Kararsızım", %34,2'si (25 kişi) "Katılıyorum", %16,4'ü (12 kişi) "Kesinlikle Katılıyorum" cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre, kurum yöneticileri ilahiyat fakültesinde öğrencilerle deneyimlerini paylaşabilecekleri formasyon derslerine misafir eğitici olarak katılmak istediklerini belirtmişlerdir.

Tablo 2.22. Danışma Kurulunda Yer Alma İsteğini Gösterir Dağılım

		Sayı	Yüzde
Bölümünüzün Danışma Kurulunda Yer Almak İsterim.	Kesinlikle Katılmıyorum	2	2,7
	Katılmıyorum	14	19,2
	Kararsızım	21	28,8
	Katılıyorum	26	35,6
	Kesinlikle Katılıyorum	10	13,7
	Toplam	73	100,0

Tablo 22.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, "Bölümünüzün danışma kurulunda yer almak isterim." sorusuna; %2,7'si (2 kişi) "Kesinlikle Katılmıyorum", %19,2'si (14 kişi) "Katılmıyorum", %28,8'i (21 kişi) "Kararsızım", %35,6'si (26 kişi) "Katılıyorum", %13,7'si (10 kişi) "Kesinlikle Katılıyorum" cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre, kurum yöneticileri ilahiyat Fakültesinin danışma kurulunda yer almak istediklerini belirtmişlerdir.

4. Tartışma ve Sonuç

İlahiyat fakülteleri, Millî Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı başta olmak üzere birçok kuruma personel yetiştiren ve kurumların beklentilerini karşılamaya çalışan eğitim kurumlarıdır.¹⁵

¹⁵ Habil Şentürk, "İlahiyatçıların Eğitim-Öğretimle İlgili (Mesleki) Genel Problemleri" (Yükseköğretimde Din Bilimleri Sempozyumu, Samsun: Ondokuz Mayıs Ün. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 114-119.

Bu çalışmada İlahiyat Fakültelerinin vermiş olduğu eğitimin, Millî Eğitim Bakanlığına bağlı kurumların beklentilerini karşılayabilme noktasında hangi düzeyde olduğu ele alınmıştır. Elde edilen veriler Erzincan ilinde kurum yöneticilerine göre İlahiyat Fakültesi mezunlarının kurumdaki uygulamaları ile kurum/okul yöneticilerinin beklentilerini karşılayabildiği yönündedir. Ülkemizde yüksek öğretim kurumları içerisinde önemli bir yere sahip olan İlahiyat Fakülteleri, mezunlarını istihdam kurumların beklentilerini karşılayabilmek için alanında önder ve uzman din adamları yetiştirmeye çalışmaktadır.

Bu araştırmada Erzincan Üniversitesi tarafından hazırlanmış olan dış paydaş program değerlendirme anketi uygulanmıştır. Anket sonuçlarına göre, Erzincan ilinde çalışan kurumlardaki yöneticiler İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan DKAB öğretmenlerinin sayısının sektörün ihtiyacını karşıladığı yönündedir. Günümüzde oldukça yaygınlaşan İlahiyat Fakültelerinin artık birçok üniversite de varlığı söz konusudur.¹⁶ Ayrıca bazı üniversitelerde Açık Öğretim Fakültesi'ne bağlı İlahiyat Ön lisans Programı ve İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programlarıyla alandaki din adamı ihtiyacı karşılanmaya çalışılmaktadır.¹⁷ İlahiyat Fakültesi eğitim programı alanında birçok araştırma yapılmıştır. Bazı araştırmalara göre lisans döneminde verilen eğitimin DKAB öğretmenlerinin mesleki bilgi açısından yeterli bulunmadığı yönündedir.¹⁸ Başka bir araştırmaya göre, toplumun ihtiyaçlarını ve beklentilerini karşılayabildiklerini fakat topluma daha üst bir hizmet sunabilmek için ilahiyat programlarının geliştirilerek daha iyi bir eğitim programından geçmesi gerektiği belirtilmiştir.¹⁹ Erzincan ilinde yapılan araştırmaya göre ise mezun olan DKAB öğretmenlerinin mesleki bilgi düzeylerinin yeterli olduğu bulunmuştur.

Geçmişe nazaran İlahiyat Fakültesi din eğitimi alanında kendini geliştirmeye çalışmış, lisans mezunlarına yönelik alanda program geliştirme çalışmaları, uzman kişilerin istihdam edilmesi ve

¹⁶ Muzaffer Üzümcü, "İlahiyat Fakülteleri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümlerinde Akademik Yapılanma ve Lisansüstü Eğitim Üzerine Bir Değerlendirme", *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (15 Mart 2020), 167-192.

¹⁷ Recep Kaymakcan vd., "Paydaşlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programının Değerlendirilmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (01 Aralık 2013), 71-110.

¹⁸ Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, "İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretime Katkıları ve Kaliteye Yolculuk", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (15 Haziran 2005), 1-10; Saadettin Özdemir, "Diyabet Hizmetleri Açısından İlahiyat Fakültesi Program(lar)ı", *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (30 Haziran 2019), 1-25; Cihat Tunç, "Din Hizmetlerinde Görev Alacak İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Yetiştirilmesi ve Sorunları. Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları" (Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu, Isparta, 2004).

¹⁹ Gül, "Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Değişim ve Yenilenmenin Gereçekleri"; Korukçu, "İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Yaygın Din Eğitimine Bakışları"; Özbek, "İlahiyat fakültelerinde ilmî araştırma zihniyetinin geliştirilmesi."; Varış, "Üniversitenin Değişen Fonksiyonu ve Birkaç Sorun".

formasyon programı yapılmaya çalışılmıştır.²⁰ Din eğitimi alanında birçok çalışma yapılmış olmasına rağmen değişen ve gelişen çağın ihtiyaç ve beklentilerini karşılayabilmek için her zaman gelişim ve değişimler aktif bir şekilde takip edilmelidir.²¹ Din eğitimi alanında daha kaliteli, nitelikli ve toplumun beklentilerini karşılayabilmek için bu alandaki kuruluşların (İlahiyat Fakültesi, DİB ve MEB) iş birliği içerisinde olması, ortak noktada buluşması ve birbirleriyle iletişim içerisinde toplumun ihtiyaç ve beklentilerini karşılamak için ortak hareket etmeleri gerekmektedir. Özdemir'e göre kuruluşların ortak hareket etmesiyle yapılacak olan program çeşitliliğinin hizmet kalitesini, verimliliğini ve memnuniyeti arttıracığı yönündedir.²²

İlahiyat Fakültesinden mezun olan öğrencilerden kurumların mesleği ile ilgili beklentileri; kariyer ve sorumluluklarını yerine getiren, alanında yeterli bilgi ve beceriye sahip olan, duyarlı, bilinçli kimlik ve kişiliğe sahip bireylerin yetişmesi yönündedir. Ayrıca üniversitelerinden mezun olan DKAB öğretmenlerinin iletişim ve sosyalleşme konusunda başarılı olmaları, alanlarıyla ilgili yeteneklerini geliştirmeleri, geçmiş bilgileri öğrenip yeni bilgileri içselleştirerek uygulayabilmesi ve mesleki alanda kendini geliştirmiş olması beklenmektedir.²³ Elde edilen verilere göre Erzincan ilinde çalışan kurum yöneticilerinin, ilahiyat fakültesi mezunlarının alanlarıyla ilgili bilgi düzeyleri, iletişim, dil ve mesleki pratik becerilerinin yeterli olduğu bulunmuştur.

Eğitim dinamik bir kavramdır ve sürekli değişim ve gelişim içerisinde kendini yenilemektedir. Teknoloji çağında yaşayan insan artık tüm bilgilere kısa sürede ulaşabilmekte, internet üzerinden sosyalleşme ve etkileşim içerisinde bulunarak aralarında bilgiyi daha hızlı aktarabilmektedir. Eğitim- öğretim ve çalışma hayatı içinde teknoloji ve internet vazgeçilmez bir hal almıştır. Kurumlar teknolojiyi iyi kullanabilen aktif ve kendini iyi ifade edebilen kişileri talep etmektedir. Bu sebepten kişi mesleği ile ilgili kendini her açıdan geliştirmeli ve edindiği bilgiler doğrultusunda çözüm üretebilme becerisi kazanabilmeli ayrıca kendisinin de ürettiği çözümlerin bir parçası olduğunu unutmayıp her zaman öğrenen ve öğreten kimliğini aktif tutmaya çalışmalıdır.²⁴ Bu makalede İlahiyat Fakültesinde öğrenim görmüş ilahiyatçıların mesleği ile ilgili kariyer ve sorumlulukları irdelenmektedir. Özellikle çağımızda ortaya çıkan sorunlar karşısında ilahiyatçıya önemli görevler düştüğü hatırlatılmakta ve onun vazgeçilmez olduğuna işaret edilmektedir. İlahiyatçının mesleğini

²⁰ Adem Korukçu, "Yaygın Din Eğitiminde İlahiyat Fakültelerinin Yeri ve Önemi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/20 (01 Aralık 2010), 99-120.

²¹ Kaymakcan vd., "Paydaşlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programının Değerlendirilmesi".

²² Özdemir, "Diyadin Hizmetleri Açısından İlahiyat Fakültesi Program(lar)ı".

²³ Osman Zümrüt, "İlahiyat Fakültesi Mezunu (İlahiyatçı) Sorumluluğu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (01 Haziran 2007), 9-22.

²⁴ Kaymakcan vd., "Paydaşlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programının Değerlendirilmesi"; Yavuz Ünal, "Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi: Müfredat ve Yöntem Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme" (Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi, Müfredatı ve Yöntem Tartışmaları, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2010), 19-32.

severek ve onunla bütünleşerek icra etmesi gerektiği vurgulanmaktadır.²⁵ Erzincan ilinde çalışan kurum yöneticileri verdiği cevaplara baktığımızda İlahiyat Fakültesi mezunlarının, çalıştıkları kurumlara alanlarıyla ilgili katkı sağlayabildikleri ve alanlarıyla ilgili aktif çalışmalar yaptıkları bulunmuştur.

Sonuç olarak, dış paydaş anketine göre ilahiyat fakültesi DKAB öğretmenlerinin üniversitelerinde almış olduğu mesleki becerilerin MEB Erzincan İl Milli Eğitim Müdürlüğü kurum yöneticilerini memnun ettiği ve beklentilerini karşıladığı şeklinde tespit edilmiştir. Fakat gelişmekte olan bir ülke olarak her alanda kendimizi geliştirmeye ve en üst seviyeye çıkarmaya çalıştığımız gibi toplumumuzun temel taşı olan din eğitimi alanında da gelişen çağa ayak uydurmalı ve en üst seviyede hizmet vermeyi amaç edinmelidir.

Kaynakça

- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. “İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretime Katkıları ve Kaliteye Yolculuk”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (15 Haziran 2005), 1-10.
- Ayhan, Halis. “İlahiyat Fakültesi”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 17 (1999), 19-39.
- Gül, Ali Rıza. “Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Değişim ve Yenilenmenin Gerekçeleri”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (15 Aralık 2016), 7-38.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 23. Basım, 2012.
- Kaymakcan, Recep vd. “Paydaşlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programının Değerlendirilmesi”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (01 Aralık 2013), 71-110.
- Korkmaz, Mehmet. “İlahiyat Fakültelerinin Yaygın Din Eğitimi Yeterlikleri: Eğitim-Öğretim Alanı”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (01 Aralık 2012), 127-146.
- Korukçu, Adem. “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Yaygın Din Eğitimine Bakışları”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/21 (01 Haziran 2011), 55-97.
- Korukçu, Adem. “Yaygın Din Eğitiminde İlahiyat Fakültelerinin Yeri ve Önemi”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/20 (01 Aralık 2010), 99-120.

²⁵ Zümrüt, “İlahiyat Fakültesi Mezunu (İlahiyatçı) Sorumluluğu”.

Okumuş, Ejder. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri - Dicle Üniversitesi Örneği -”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (01 Haziran 2007), 59-94.

Osmanoglu, Cemil - Korkmaz, Mehmet. “Öğrencilerine Göre İdeal İlahiyat Fakültesi Öğrencisinin Nitelikleri ve Bunların İlahiyat Eğitimiyle İlişkisi”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 16/36 (2018), 119-178.

Özbek, Abdullah. “İlahiyat fakültelerinde ilmî araştırma zihniyetinin geliştirilmesi.” 45-53. Samsun: Ondokuz Mayıs Ün. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.

Özdemir, Saadettin. “Diyadin Hizmetleri Açısından İlahiyat Fakültesi Program(lar)ı”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (30 Haziran 2019), 1-25.

Özenç, Ali. “Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)”. *International Journal of Kurdish Studies* 3/1 (25 Ocak 2017), 1-30. <https://doi.org/10.21600/ijoks.288954>

Şentürk, Habil. “İlahiyatçıların Eğitim-Öğretimle İlgili (Mesleki) Genel Problemleri”. 114-119. Samsun: Ondokuz Mayıs Ün. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.

Tunç, Cihat. “Din Hizmetlerinde Görev Alacak İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Yetiştirilmesi ve Sorunları. Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları”. Isparta, 2004.

Turan, İbrahim. “Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (01 Haziran 2013), 47-73.

Ünal, Yavuz. “Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi: Müfredat ve Yöntem Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme”. 19-32. Samsun: Ondokuz Mayıs Ün. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2010.

Üzümcü, Muzaffer. “İlahiyat Fakülteleri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümlerinde Akademik Yapılanma ve Lisansüstü Eğitim Üzerine Bir Değerlendirme”. *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (15 Mart 2020), 167-192. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3710818>

Varış, Fatma. “Üniversitenin Değişen Fonksiyonu ve Birkaç Sorun”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 7/1 (12 Eylül 2019), 345-360. https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000416

Zümrüt, Osman. “İlahiyat Fakültesi Mezunu (İlahiyatçı) Sorumluluğu”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (01 Haziran 2007), 9-22. <https://doi.org/10.17120/omuifd.08699>

Expectations of Institutional Administrators Working in the Ministry of National Education from the Graduates of the Faculty of Theology: The Sample of Erzurum

Asst. Prof. Dr. M. Zeki GÖKSU – Hülya GÜVEN

Extended Abstract

Education is one of the essential factors in the change and development of societies. (Ayhan 1999) As people become more informed during the education process, they affect the environment and society they live in and change. (Okumuş 2007). The primary purpose of education is to raise knowledgeable, mature, and qualified people who have improved themselves in their field. (Korkmaz 2012). Because of this need, an education model has been created by considering each society's cultural values, social and individual needs, and universal changes. This education model has been tried to be prepared considering the needs and orientations of the society and the individual and the interests, needs, and expectations of the individuals. According to certain education models in our country, individuals are educated in schools (Osmanoğlu - Korkmaz,2018). In line with these pieces of training, it is expected from individuals that they can reflect the training they have received to the society and their lives at a fair level.

The concept of "religious education", which is the main subject of society, is one of these education areas. Religious education is first given by parents and then by environmental and educational institutions. A person lays the foundations on religion and morality within the scope of religious culture and ethics in primary, secondary, and high school life. Teachers/instructors teaching in these schools professionally transfer their professional expertise to DKAB (religious culture and ethics) teachers. Faculties of Islamic Sciences/Theology, which train experts in religious education, are the most important institutions of our time (Korukçu 2011; Özbek 1988).

The subject we will discuss in our article will be discussed through the question "What is the satisfaction level of the institutions/school administrators working in the Erzincan Provincial Directorate of National Education and its affiliated schools from the professional practices of DKAB Teachers graduated from the Faculty of Theology?" According to research conducted on this subject, it was stated that theology faculties are institutions that have developed in their field and that try to improve themselves by adapting to changing educational standards. However, it has been stated that the changes in these education programs are not sufficient and that change and development are necessary in order to meet the needs and expectations of our society in order to compete in the international arena, to eliminate the negative results of the uniform education in our education system, and to determine strategies for a better education system (Gül 2016). Institutions such as the Ministry of National Education and the Presidency of Religious Affairs, which employ graduates of the Faculty of Theology, have some expectations from those who graduated from the university and started their working life.

In this study, the level of satisfaction and expectations of the institution managers regarding professional competence perceptions, content knowledge, skills, and application competencies of DKAB teachers who graduated from the Faculty of Theology working in the Ministry of National Education was examined.

Our study aims to meet the satisfaction levels and expectations of the administrators of the Erzincan Provincial Directorate of National Education, which is one of the provincial organizations of the Ministry of National Education, and the administrators of the Basic Education and Secondary Education Institutions working under the Erzincan Provincial Directorate of National Education, from the Religious Culture Ethics teachers who graduated from the Faculty of Theology and to determine whether they meet the satisfaction levels and expectations.

2019-2020 academic year, 12.3% (9 people) of Faculty of Theology graduates in Erzincan province, branch managers working in Erzincan Provincial Directorate of National Education, 41.1% (34 people) Basic Education (Secondary School),% It was obtained from a total of 73 male institution managers, 46.6 (30 people) working in secondary education institutions. It can be said that this number represents the universe when the total number of institution managers working in Erzincan province in the previous academic year (9 branch managers, 59 secondary school managers/assistant principals, 49 high school managers / assistant principals in total 117 people).

A single scanning model was used in the study. The research is a study conducted with the participation of 73 volunteer administrators working in Erzincan Provincial Directorate of National Education and its affiliated schools. For this study by the researcher, the participants answered a 22-question external stakeholder evaluation questionnaire and a 6-question personal information form to reveal their demographic characteristics. In the analysis part of the research, the frequency and percentage distributions of the findings obtained from the questionnaire were analyzed with the SPSS 20.0 (Statistical Package for Social Science) statistical package program. The obtained data were interpreted by turning them into tables.

According to the institution managers working in the Erzincan Provincial Directorate of National Education and its affiliated schools;

1- The education received by DKAB teachers who graduated from theology can meet the expectations.

2- The number of graduates given by theology faculties meets the needs of institutions and schools affiliated with the Ministry of National Education.

3- DKAB teachers who graduated from the faculty of theology are considered sufficient in terms of professional knowledge.

4- DKAB teachers who are graduates of theology faculty can meet the expectations regarding their communication skills and professional competencies.

5- DKAB teachers who are graduates of theology faculty can contribute to the institutions they work in related to their fields.

Interpretations of the results of the analysis of the data obtained for the research are included.

Frequency and percentage distributions of the participants according to gender, age, marital status, department, professional seniority, and type of work are given in tables.

Frequency and percentage distributions of the answers given by the participants to the external stakeholder survey are given in tables.

In this study, it is discussed at what level the education given by the Faculties of Theology is at the point of meeting the expectations of the institutions affiliated with the Ministry of National Education. According to the administrators of the institutions in Erzincan, the obtained data show that the graduates of the Faculty of Theology can meet the expectations of the institution/school administrators with their practices in the institution. As a result, according to the external stakeholder survey, it was determined that the vocational skills of theology faculty DKAB teachers at their universities satisfied the institution administrators of the MEB Erzincan Provincial Directorate of National Education and met their expectations. However, as a developing country, It is tried to improve and maximize ourselves in every field. We must keep up with the developing age in religious education, which is the cornerstone of our society, and aim to serve at the highest level.

Keywords: Religious Education, Ministry of National Education, Faculty of Theology, Expectation, Satisfaction.

Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin Hadis Rivayetindeki Yeri ve Önemi

Fudayl b. Mohammed al-Malatî His Stature and Importance in the Hadith Narration

Dr. Öğr. Üyesi Musab HAMOD

Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı
Sinop University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Sinop, Turkey.
musabhamod@sinop.edu.tr

 0000-0002-7681-2537

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

11 Haziran / June 2021

23 Eylül / September 2021

23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Hamod, Musab. "Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin Hadis Rivayetindeki Yeri ve Önemi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021, 286-306.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.950925>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin Hadis Rivayetindeki Yeri ve Önemi

Öz ► Emevîler zamanında ve Abbâsîlerin ilk döneminde Şam'ın Roma'ya sınır boylarında (suğûr) Müslümanlarla Romalılar arasında yapılan savaşlar, bölgede yer alan kentlerin ilmi yönden çalışmalarını olumsuz etkileyerek İslam başkentlerinin gerisinde kalmasına sebep olmuştur. Bu nedenle, bazı âlimler, bu bölgede yaşayan ve hadis rivayetinde bulunan muhaddislerin tamamını rivayet yönüyle zayıf olduğu genel hükmüne varmışlardır. Bu muhaddislerin içerisinde Fudayl b. Muhammed el-Malatî'de bulunmaktadır. İşte bu çalışmada, hakkında herhangi bir cerh-ta'dîl ifadesi bulunmayan Malatya merkez camii imamı Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin belirtilen genelleme içerisine girip girmediğinin tespit edilmesi ve hadis rivayetindeki yerinin ortaya konulması amaç edinilmiştir. Hadis rivayet ehliyeti hakkında kaynaklarda bir bilgi yer almayan Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin rivayete ehliyetinin tespitinde yöntem olarak râvisi olduğu hadisler incelenmiştir. Çalışma esnasında Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin hadislerinde âlî isnadlar bulunduğu, bazı hadislerinin Sahihayn'a müstahrec olarak kullanıldığı aynı zamanda fikhî ve ahlâkî konularda önemli rivayetlerinin olduğu tespit edilmiştir. Onun râvi olarak yer aldığı hadisleri Ebû Nuaym el-İsfahânî, el-Heysemî ve İbn Hacer gibi meşhur münekkit âlimlerin olumlu bulup kullandığı görülmüştür. Yapılan araştırma ve takip edilen yöntem sonucunda Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin makbul bir râvi olduğu neticesine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Malatya, Rivayet, Cerh, Ta'dîl, Müstahrec.

Fudayl b. Mohammed al-Malatî His Stature and Importance in the Hadith Narration

Abstract ► During the Umayyad period and the first period of the Abbasids, the wars fought between the Muslims and the Romans on the borders of Damascus to Rome (suğûr), have negatively affected the scientific activity in the cities of this region and caused them to lag behind the Islamic capitals. For that some scholars have concluded that Malatyan hadith narrators -who are few- are unreliable. However, this study aims to figure out whether the Malatya-mosque imam, Fudayl al-Malatî, whom there is not any report of al-Jarh (discrediting) Wa (and) al-Ta'dil (endorsement) statement against him, is within this generalization or not, and show his stature in the hadith narration by scanning hadiths he narrated. The finding shows that al-Malatî's hadiths have a high isnad, some of his hadiths were used as a Mustakhrāj for al-Sahihain and that he has important narrations in Fiqh and Ethics. Further, famous critics such as Abu Nu'aym al-Isfahani, al-Haythami, and Ibn Hajar accepted the hadiths in which he (al-Malatî) was a narrator. As a result of the research and the method followed, it was concluded that al-Malatî is an acceptable narrator.

Keywords: Hadith, Malatya, Narration, al-Jarh, al-Ta'dil, Mustakhrāj.

Giriş

Malatya, Emevîler ve Abbâsîler döneminde kurulmuş bir sınır şehridir. Coğrafi açıdan suğûr adı verilen bu sınır şehirlerinden biri olması, Malatya'nın diğer merkezî şehirlere nazaran ilmî hareketliliğin daha az seyretmesine neden olmuştur. Ancak bu, Malatya'da ilmî çalışmaların hiç yapılmadığı anlamına gelmemektedir. Örneğin Malatya merkez camii imamı Fudayl b. Muhammed el-Malatî' (ö.

284/897) bulunduğu beldeye hadis rivayetine özgün bir katkı sağlamıştır.¹ Fudayl b. Muhammed el-Malatî, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn (ö.219/834) gibi önemli âlimlerden rivayetlerde bulunmuş, kendisinden ise meşhur Mu'cem sahibi Taberânî (ö. 360/971) ve başka birçok âlim hadis rivayet etmiştir. Bunun yanı sıra Abdülganî el-Mısrî'nin (ö. 409/1018); "Malatyalılar arasında sika râvi yoktur" şeklindeki bir değerlendirmesi çerçevesinde, "Neden Malatyalılar genel olarak zayıf görülmüştür? Bütün Malatyalı râviler zayıf mıdır?" sorularına cevap aranmıştır. Bu yaklaşımla hakkında herhangi bir cerh-ta'dîl ifadesi bulunmayan Malatya merkez camii imamı Fudayl el-Malatî'nin belirtilen genelleme içerisine girip girmediğinin tespit edilmesi ve hadis rivayetindeki yerinin ortaya konulması amaç edinilmişti.

Yaşadığı bölgede önemli bir âlim olarak yer edinen Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin rivayet ehliyeti hakkında tarafımızca Arapça olarak sunulmuş bir tebliğ dışında her hangi bir çalışma yapılmamış olması dikkat çekicidir.

Bu proplem Fudayl el-Malatî'nin râvi olarak yer aldığı hadislerin incelenmesi ve Ebû Nuaym İsfahânî (ö. 430/1038), Heysemî (ö. 807/1405) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) gibi önemli isimlerin Fudayl el-Malatî hakkında ne gibi değerlendirmelerde bulduklarının tesbit edilmesi hedeflenmiştir. Bu bağlamda çalışmada analitik bir bakış açısı ve eleştirel bir yöntemle Fudayl el-Malatî'nin terâcim kitaplarındaki hayatı incelenmiş, âlimlerin onun bir râvi olarak hadis rivayetindeki mertebesi ve hadislerinin değeri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1. Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin Hayatı, Siyâsî ve İlmî Çevresi

Hayatı hakkında kaynaklarda oldukça sınırlı bilgi bulunan Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin ölüm tarihini Zehebî (ö. 748/1348) hicrî 284 olarak zikretmektedir.² Fudayl el-Malatî hakkında bilgiler genel olarak Zehebî ve İbn Ebû Hâtim(ö. 27/938) kanalıyla gelmektedir. Sonraki âlimler de Fudayl el-Malatî ile ilgili bilgileri yine bu kişilerden alıntı yaparak aktarmışlar, mevcut bilgilere yenisini eklememişlerdir. Bu anlamda Fudayl el-Malatî hakkında ilk ve önemli bilgiler İbn Ebû Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl* adlı eserinde yer almaktadır. Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm* kitabında zikredilen bilgiler ise tamamlayıcı mahiyet arz etmektedir. İbn Ebû Hâtim bu eserinde Malatya merkez camii imamı olarak tanıtmakta ve onun Ebû Yahya künyesiyle de bilindiğini ifade etmektedir.³

Fudayl el-Malatî hakkında Zehebî ve İbn Ebû Hâtim kanalıyla gelen bu bilgileri sonraki âlimler mevcut bilgilere yenisini eklemeksizin aktarmışlar. Bu anlamda Fudayl el-Malatî hakkında İbn Ebû

¹ Gökür Gögebakan, "Malatya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 2001) 27/468-473.

² Zehebî, Ebû Abdullah Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 6/792.

³ Abdurrahman b. Ebi Hâtim er-Razi, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1271/1952), 7/76.; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/792.

Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl* eserinde yer alan bilgiler ilk olması, Zehebî'nin *Târîhü'l-İslâm* kitabında zikredilenler ise tamamlayıcı mahiyette olması açısından önem arz etmektedir. Kaynaklarda doğum tarihi hakkında bir bilgi bulunmamakla birlikte hadis aldığı hocalarının vefat tarihi ve şehirlerinden yola çıkarak hicri II. yüzyılın sonlarında ya da hicri III. yüzyılın başında doğmuş olması muhtemel görünmektedir.⁴ Nitekim Medineli İsmail b. Üveys (h. 226) ile Abdülaziz el-Üveysî (h. 220) ve Mekkeli Said b. Mansûr (h. 227) Fudayl el-Malatî'nin farklı memleketlerden olan hocalarındandır. Onun bu üç hocasıyla hac yolculuğu sırasında görüşmüş olması da kuvvetle muhtemeldir. Çünkü bu tarihlerden önce Fudayl el-Malatî, büyük bir ihtimalle, Cezire'den ayrılarak hac için uzun bir yolcuğa çıkmayacak kadar küçük bir yaşta olmalıdır. Bu ihtimaller dâhilinde Fudayl el-Malatî'nin Ebû Nuaym ve Dabbî'den hicri 217 senesinden önce hadis tahammülünde bulunduğu söylenebilir. Tüm bu bilgiler ışığında Fudayl el-Malatî'nin hicrî 199 veya hicri 200 yılında doğmuş olabileceğini söylememiz mümkün görünmektedir.

Fudayl el-Malatî hakkında daha ayrıntılı bilgi sahibi olabilmek ve Malatyalıların neden genel olarak taz'îf edildiğini anlamak için rivayet döneminde Malatya ile ilgili bilgileri de dikkatlice incelemek gerekmektedir. Nitekim Yakût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) Malatya hakkında; "Malatya şehrini İskender kurmuştur. Şehrin ilk fethi Hz. Osman'ın (ö. 35/656) hilafeti döneminde Şam emiri Muâviye (ö. 60/680) tarafından gerçekleştirilmiş, camisini ise sahabe inşa etmiştir." demektedir.⁵ Bu ifadeler, şehrin ne zaman ve kimler tarafından kurulduğuna yönelik açık ve net bilgiler sunması açısından önemlidir. Halîfe b. Hayyât (ö. 240/854-55) tarafından Malatya'nın hicri 33 yılında fethedildiği nakledilmiştir. Nitekim metinde hicri 33 yılında Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Afrika ve Malatya'ya gazâ ettiği kaydı yer almaktadır.⁶ İbnü'l-Kelbî de bu nakilleri esas almamız gerekirse bölgenin fethinin zikredilen bu tarihlerde gerçekleştirildiğini düşünmemiz gerekmektedir.

Güncel bir çalışma olarak TDV İslam Ansiklopedisi'nde de Malatya'nın müslümanların eline geçmesiyle alakalı olarak şu bilgiler yer almaktadır: "Malatya, Emevîler devrinde Sugürülcezîre'nin, Abbâsîler döneminde özellikle de Hârûnürreşîd zamanında Avâsım bölgesinin önemli merkezlerinden biriydi."⁷ Ayrıca makalenin devamında Malatya'nın Müslüman Araplarla Bizanslılar arasında sık sık el değiştirdiği, Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un el-Cezîre Valisi Abdülvehhâb b.

⁴ Bu tarih onun hocaları arasında bulunan Abdulaziz Uveysi'l-Medenî'nin vefat tarihine dayanmaktadır. Zira Abdulaziz Uveysi'l-Medenî hicri 220 yılında vefat etmesi ve Fudayl el-Malatî'nin ondan bu tarihten önce ders alması Fudayl el-Malatî'nin doğum tarihinin hicri II. yüzyılın başlarında olması gerektiği düşüncesi fikrine varmamıza neden olmaktadır. Bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaût vd., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993), 10/389.

⁵ Yakût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.) 5/192.

⁶ Halîfe b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, (Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1397/1977), 167.

⁷ Göknuur Göğebakan; "Malatya", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/469.

İbrâhim b. Muhammed ile Hasan b. Kahtabe'yi gönderdiği ve Malatya'nın onun tarafından fethedilip şehrin yeniden inşa edildiği belirtilmektedir.⁸

İslâm coğrafyalarında ilmî hareketliliğin merkezlerinden biri de câmiler olmuştur. Ancak Malatya'da, bulunan câmiler süregelen savaşlar nedeniyle bilimsel çalışmaların yoğun olarak yürütüldüğü mekânlar olma kimliğini kazanamamıştır. Bu durum, İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Târîhu medîneti Dimaşk* adlı eserinde Furât b. Selman'dan (ö. 150/757) nakledilen rivayette "Malatya mescidinde dine aykırı düşünceleri müzakere ediyorduk. Evime gidip tek başıma kalıp uyuduğumda gayıp-ten bir ses "Meymûn b. Mihrân⁹ ile beraber yola koyul!" diyordu." şeklinde yer almaktadır.¹⁰

Yukarıda işaret edilen Malatya'daki ilmî çalışmalardaki durgunluk sonraki dönemlerde de devam etmiş, bu konuda insanlar tarafından beklentiler de azalmıştır. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) şu nakli Malatya'da ilmî ortam beklentilerinin az olduğunu izah etmesi açısından önemlidir: "Muhammed b. Ali es-Sûrî bana dedi ki: Ben hâfız Abdülganî b. Said el-Mısırî'nin 'Malatya'da sika yoktur.' dediğini işittim."¹¹ Abdülganî'nin Malatyalılar hakkındaki bu değerlendirmesi aşırı bir genelleme olarak dikkat çekmektedir. Ancak Sem'ânî de "Malatya'dan çıkan muhaddislerin çoğunun zayıf olduğunu işittim."¹² demiş ve İshak b. Nuceyh el-Malatî, Temam b. Nuceyh el-Malatî, Dırâr b. Amr el-Malatî ve Ebu Yakub İshak b. Mahmud b. Cerrah el-Malatî gibi isimleri zayıf râvi olarak tadedetmiştir. Bununla birlikte Fudayl el-Malatî'nin ismi söz konusu râviler arasında yer almamaktadır. Bununla birlikte hadis ilmi açısından ifade etmek gerekirse muhaddislerin mesailerini hadis çalışmalarına teksif etmeleri siyasetten ve halk arasına karışmaktan uzak durmaları hadis ilminin fıkıh, tarih vb. ilimlerin aksine, siyasetten en az oranda etkilenerek gelişmesine zemin hazırlamıştır. Ancak suğûr adıyla bilinen sınır şehirlerde süregelen savaşların hadis ilmini de olumsuz etkilediğini belirtmek gerekir. Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin yetiştiği çevre o dönemde de hadis ilmindeki hareketliliğin incelenmesi açısından güzel bir örnek teşkil etmektedir. Fudayl el-Malatî'nin yaşadığı

⁸ Göknur Gögebakan; "Malatya", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/469.

⁹ İlmiyle meşhur olan Meymûn (ö.117/735) hakkında Zehebî; "O, imam, hüccet, Cezîre âlimi, müftüsü Ebû Eyyûb el-Cezerî'dir" der. Bkz. Zehebî, *Siyeru a'âlâmi'n-nübelâ*, 5/71.

¹⁰ İbn Asâkir, Ebû'l-Kasım Ali b. el-Huseyin b. Hibetullah b. Abdullah. *Târîhu Medînetu Dimaşk*, thk. Ömer b. Ğarâme el-Amrî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 61/350. Bu rivayetin senedinde geçen Furât b. Selman, sika râvi olan İbn Hibbân'a bu rüyayı anlatır. Meymûn b. Mihrân'dan (ö. 767) rivayetle Mevlâ b. Ukayl rikkat ehlinde olduğunu söyler. Ayrıca Cezîre halkının da bu kişiden rivayetlerde bulunduğunu dile getirmektedir. Bkz. İbn Hibbân el-Büstî, *es-Sikât*, (Haydarabat: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 7/322.

¹¹ Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, thk. Dr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 7/632.

¹² Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed, *el-Ensâb*, thk. Abdullah el-Barudî, (Beyrut: Dâru'l-cenân, 1408/1988) 12/422.

dönemde Malatya pekçok iç karışıklılara maruz kalmıştır. Bu durum da şehirde ilmi hareketliğin azalmasına neden olmuştur.¹³

2. Hocaları ve Talebeleri

Fudayl el-Malatî kaynaklardan tespit edilebildiği kadarıyla ondan fazla hocadan ilim tahsil etmiştir. Kronolojik olarak sıralamak gerekirse bunlar Ebû Nuaym el-Fazl b. Dükeyn (ö. 218-19/834-35), Mûsâ b. Dâvûd (ö. 219/835), Abdülazîz b. Abdullah el-Üveysî (ö. 221/836), Muhammed b. Mûsâ b. A'yem (ö. 223/838), Muhammed b. İsa et-Tabbâ' (ö. 224/839), Abdüsselâm b. Mutahhir (ö. 224/839), İsmail b. Ebû Üveys (ö. 226/841), Saîd b. Mansûr (ö. 227/842) ve Ebû Velîd et-Tayâlisî (ö. 227/842), Ma'mer b. Mahled Ebû Abdurrahman es-Sürûcî (ö. 231/846) Ebû Tevbe er-Rabî b. Nâfi' (ö. 241/856)¹⁴ ve Abdülgafûr b. Hakem (ö. 217/832)'dir.¹⁵ Fudayl'dan ders alan talebelerinin adedi ise yapılan araştırma neticesine göre beşi geçmemektedir. Söz konusu talebeleri ; Kâsım b. Ubeydullah el-Kâdî (ö. ?), Süleyman b. Ahmed el-Malatî (ö. ?), Ebû Arûbe (ö. 318/931) ile Ebu'l-Kâsım et-Taberânî (ö. 360/971)' dir. Ayrıca İbn Ebû Hâtim de(ö. 327/938) kendisinden rivayette bulunma icazeti almıştı¹⁶ Fudayl el-Malatî'nin öğrencilerinin azlığı daha önce de zikrettiğimiz gibi Malatya'nın sınır bölgesi olup sık sık el değıştirmesinden kaynaklanmış olması muhtemeldir.

¹³ Nitekim Hicri III. yüzyıl, Abbâsî halifesi Me'mûn b. Reşîd'in (ö. 218/833) hilafetiyle başlamış ve Mu'tazid-Billâh'ın (ö. 289/902) hilafetine kadar devam etmiştir. Bkz. Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Târîhu'l-hulefâ*, thk. Hamdi Demirtaş, (y.y.: Mektebetü Nezar Mustafa el-Baz, 1425/2004), 255, 248, 252, 260, 262, 265, 268. Malatya'nın fet-hinden ve Battal Gazi'nin (ö. 122/740) Mesleme b. Abdülmelik'in (ö.121/739) ordusunda komutan olarak yer al-masından sonra bölgede bazı önemli olaylar meydana gelmiştir. Bunlardan biri, h. 133'te Roma imparatoru Kons-tantin Malatya'yı kuşatıp tahrip ederek oradan ayrılması, bir diğeri de h. 140'ta Mansûr'un kardeşinin oğlu Abdülvehhâb ve Hasan b. Kahtabe'nin, halife Mansûr'un emriyle Malatya'yı imar edip onarması ve orada dört bin askeri iskân ettirmesidir. Bkz. Muhammed İbnü'l-Esir el-Cezerî, el-Kamil fi't-târîh, thk. Ebu'l-Feda Abdullah el-Kâdî, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987) 5/37. Hicri 215'e gelindiğinde Roma üzerine Me'mûn ve oğlu Abbas'ın iki koldan yürüdüğü gazve meydana gelmiş, Me'mun Adana yakınındaki Misis'den girerken Abbas da Malatya'dan girmiştir. İbnü'l-Esîr, *el-Kamil fi't-târîh*, 5/564. Hüseyin (ö.354/965) Malatya'daki savaşlar ve orada yaşananlar üzerine aşığdaki beyti söylemiştir: Malatya'daki savaşlar ve orada yaşananlar üzerine aşığdaki beyti söylemiştir: "وَكَزَّتْ فَمَزَّتْ فِي دِمَاءِ مَلَطِيَّةٍ مَلَطِيَّةٌ أُمَّ لِلْبَيْنِ نَكْوَلٌ" Onlar, saldırılarla Malatya'yı Kana buladılar. Ah Malatya, yetim çocukların anası" Bkz. Mütenebbî, Ahmed Hüseyin, Divânü'l-Mütenebbî bi şerhi'l-Akberî, thk. Dr. Ömer et-Tabba', (Bey-rut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997), 1/96.

¹⁴ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 7/76; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/792.

¹⁵ Malatî'nin Abdülgafûr b. Hakem'den rivayette bulunduğunu gösteren bir isnadla gelen rivayet şöyledir: "Fudayl b. Muhammed el-Malatî > Abdülgafûr b. Hakem > Şerik > Kesir b. İsmail > Muhammed b. Neşir > Ali b. Ebû Tâlib'ten Resûlullah'ın (sav.) şöyle buyurduğu nakledilmiştir: "Ashabımdan olan insanlara yemek ikram etmek bana çarşı-dan bir köle satın alıp onu azat etmemden daha sevimlidir." Bkz. Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *Mekârimü'l-ahlâk*, (Beirut-Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1409/1989), 375.

¹⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/792.

Fudayl el-Malatî'nin hocaları ve talebelerine ilişkin bazı önemli mülahazaları maddeler halinde şöyle sıralamak mümkündür:

Fudayl el-Malatî'nin;

a. Hocalarından Ebû Nuaym, Mûsâ b. Dâvûd ed-Dabbî, Ebû Velîd et-Tayâlisî ve Abdüsselâm b. Mutahhir dokuzuncu tabakada yer almakta ve etbâü't-tâbiînin küçüklerinden sayılmaktadır. Fudayl el-Malatî'nin Ebû Velîd et-Tayâlisî ile Abdüsselam b. Mutahhir'den rivayet ettiği hadislerle rastlanmamışsa da Ebû Nuaym ve Mûsâ b. Dâvûd'tan naklettiği rivayetlerin Taberânî'de ve diğer kaynaklarda çokça görüldüğü ifade edilebilir. Bununla birlikte Fudayl el-Malatî'nin dokuzuncu tabakadaki hocalardan rivayette bulunması onun isnadlarının âli olduğunu da göstermektedir.

b. Hocalarının tamamı sika ve sadûk olup Kütüb-i Sitte ricalindedir. Sadece Abdülgaffâr b. Hakem makbul bir râvi olarak addedilmiştir ve Nesâî, *Müsnedü Alî b. Ebî Tâlib* isimli eserinde onun rivayetine yer vermiştir.¹⁷

c. Fudayl el-Malatî'nin bazı hocaları Buhârî veya Müslim'in râvilerindedir.¹⁸ Bu durum, onun bazı rivayetlerinin *Sahîhayn*'a müstahrec olarak zikredilmesine imkân sağlamaktadır.

d. Hocalarından ilk vefat edenler Mûsâ b. Dâvûd (ö. 217/832) ile Ebû Nuaym (h. 218/233) olmuştur. Son hocası ise Ebû Tevbe'dir (ö. 241/856). Bu bilgiler çerçevesinde Fudayl el-Malatî'nin h. 217'lerde hadis tahammülüne çoktan başlamış olabileceği, h. 241'lerde ise hadis talebinin nihayete erdiği söylenebilir.

Fudayl el-Malatî'nin hocaları ile ilgili tespit edilen diğer önemli bir husus da onun, Ebû Nuaym ve ed-Dabbî'den rivayet ettiği hadislerinin günümüze kadar aktarılmış olmasıdır. Bunun sebebi ise bu iki hocasından rivayet ettiği hadislerle âli isnad sahibi olmasının mümkün gözükmemesidir. Diğer taraftan Fudayl'ın, Ebû Velîd et-Tayâlisî ve Abdüsselâm b. Mutahhir gibi önemli râvilerden ve diğer tüm hocalarından naklettiği hadisler tespit edilememiştir.

3. Fudayl el-Malatî'nin'in Hadis Rivayetindeki Yeri

İbn Ebû Hâtim ve Zehebî'nin Fudayl el-Malatî'nin hayatıyla ilgili naklettiği bilgiler bu başlığın esasını oluşturmaktadır. Söz konusu iki müellifin aktardığı bilgiler makalenin ilk kısımlarında zikredildiği için bu başlık altında genel olarak Fudayl el-Malatî'nin hadis rivayetindeki mertebesine

¹⁷ İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme, (Halep: Dâru Reşîd, 1406/1986), 360.

¹⁸ Ebû Tevbe er-Rabî b. Nâfi' (ö. 241/856), Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn(ö.219/834), Muhammed b. İsa b. Tabbâ'(ö. 224/839), Saîd b. Mansûr, Ebü'l-Velîd et-Tayâlisî (h. 227) gibi.

değınilecek tekrara düşmemek adına İbn Ebû Hâtım ve Zehebî'nin nakilleri yeniden aktarılmayacaktır.¹⁹

Yukarıdaki izah çerçevesinde Fudayl el-Malatî'nin hadis rivayetindeki mertebesi hakkında herhangi bir bilginin tespit edilemediğı belirtilmelidir. Ancak onun hadis rivayetindeki mertebesini tayin edebilmek için aşağıda müstakil başlıklar halinde şu sorulara cevap aranacaktır: İbn Ebû Hâtım'in hakkında sükût ettiği râvilerin hükmü nedir? İbn Ebû Hâtım'in hadislerini aldığı veya hadislerine muttali olduğu bir râvi ile hakkında mücerret sükût ettiği râvi aynı mı değerlendirilmelidir? Fudayl el-Malatî'nin rivayetlerini kabul edenler dikkate alındığında bunların karîne ve delilleri var mıdır? varsa nelerdir?

3.1. İbn Ebû Hâtım'in Sükût Ettiğı Râvilerin Durumu

İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve Ta'dîl* adlı kitabının mukaddimesinde eserinde takip ettiği metotlardan bahsederken sükût ettiği râvilerle ilgili şunları zikretmiştir: "...Kitapta hakkında cerh ve ta'dîle ilgili hüküm belirtmeden, kendisinden rivayette bulunulan herkes daha sonra haklarındaki cerh-ta'dîl değerlendirmeleri bulunması ümidiyle zikredilmiştir."²⁰ Bu açıklamadan İbn Ebû Hâtım'in, sükût ettiği râviler hakkında tevakkuf ettiğini ve rivayete ehliyetleri hususunda kesin bilgiye ulaşmadığı anlaşılmaktadır. Ancak İbn Ebû Hâtım'in sükût ettiği râviler hakkında doğrudan meçhul hükmüne varmak da isabetli değildir. Zira bu tür râvilerin başkalarından rivayetlerinin olup olmadığı incelemeye onlar hakkında cehaletin kaldırılması mümkündür. Eğer böyle bir râviden birden fazla kişi rivayette bulunmuşsa veya hakkında sükût edilen râviden sadece bir kişi rivayette bulunmuş bulunla birlikte râvi aynı zamanda şöhret sahibi ise bu iki durumda o râviden mechûlü'l-ayn sıfatı kalker ve râvi, mechûlü'l hâl durumuna geçer.²¹ Nitekim muhakkik âlimler, İbn Ebû Hâtım'in sükût ettiği bütün râviler için doğrudan "meçhuldür" hükmünde bulunmamışlar, cerh-ta'dîl ehlinin beklemek suretiyle sessiz kaldığı bu râvilerle ilgili araştırma yapmışlar, genel olarak bu durumdaki her bir râviyi karınelerine göre ayrı ayrı değerlendirip onlar hakkında uygun olan hükümden bulunmuşlardır. Bu bağlamda Fudayl el-Malatî'nin durumu incelendiğinde onun da meçhul bir râvi olmadığı görülmektedir. Çünkü o, hal tercemesinde zikredildiğı üzere Malatya mescidinin imamı olarak bilinmekte ve Zehebî kendisinden rivayette bulunan râvilerden eserinde bahsetmektedir.

¹⁹ İbn Ebû Hâtım ve Zehebî'nin değerlendirmeleri "Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin Hayatı, Siyâsî ve İlmî Çevresi" başlığı altında yukarıda ele alınmıştır.

²⁰ İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve t-ta'dîl*, 1/13.

²¹ Nitekim İbnü'l-Kattân da İbn Ebû Hâtım'in kendisi hakkında sükût ettiği kimselerden biri olan Mehdi b. İsa el-Vâsıtî'yi zikrederek onun İbn Ebû Hâtım'e göre mechûlü'l-hâl olduğunu ifade etmiştir. Bkz. İbnü'l-Kattân, Ali İbn Muhammed Farisi Ebu'l-Hasan, *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâmi'l-vâkı'ayn fi kitâbi'l-Ahkâm*, thk. Hüseyin Ayet Said, (Riyad: Dâru taybe, 1418/1997), 3/23.

Tespit edilebildiği kadarıyla söylemek gerekirse; İbn Ebû Hâtim, “mechûlü'l-hâl” tabirini kendisi hakkında sükût ettiği kimseler için kullanmıştır. Makbul ifadesinin ise tevakkuf ettiği ve sonradan araştırmada bulunup hadislerinin makbul olacağı görüşüne vardığı râviler için kullanıldığı görülmektedir.²² Ancak yine de bu konuda genel bir yargıya ulaşmak “tesâhül” olacaktır. Bu sebeple hakkında tevakkuf edilen her bir râviyle ilgili detaylı bir araştırma yapılarak bir hükme varmak en doğru yöntemdir. Dolayısıyla hakkında sükût edilen bir râvî olan Fudayl el-Malatî'nin durumunun da ayrıntılı olarak incelenmesi gerekmektedir.

Bu bilgiler ve karineler ışığında İbn Ebû Hâtim'in Fudayl el-Malatî hakkındaki sükûtu, onu makbul bir râvi olarak gördüğü görüşüne hamledilebilir. Buna ek olarak aşağıda zikredilecek tercih sebepleri de Fudayl el-Malatî'nin rivayetlerinin makbul olduğunu göstermektedir.

3. 2. Fudayl el-Malatî'nin Rivayetlerinin Makbul Olduğunu Gösteren Karineler

Fudayl el-Malatî'nin rivayetlerinin makbul olduğunu gösteren karineleri üç maddede zikretmek mümkündür:

a. Ziyâeddin el-Makdisî, (ö. 643/1245) *el-Ehâdisü'l-muhtâre*²³ adındaki eserinde Fudayl el-Malatî'den nakledilen rivayeti almıştır.²⁴ Ziyâeddin el-Makdisî rivayeti Taberânî'den rivayet etmektedir. İsnadında Süleyman b. Ahmet et-Taberânî > Fudayl el-Malatî > Ebû Nuaym > Affân b. Muslim > Abbâd b. Râşid > Hasen el-Basrî > Sahâbî Ahmer'den meydana gelmektedir.²⁵ Aynı rivayet senedinde

²² Abdülfettâh Ebû Gudde de büyük münekkit âlimlerin haklarında sükût ettiği râvilere kitaplarında yer vermesinin onları cehaletle nitelemeyip ta'dîl ettiğine işaret ettiğini bildirmiştir. Bkz. Leknevî, Muhammed Abdülhay, *er-Ref ve't-tekmil fi'l-Cerh ve't- ta'dîl*, thk. Şeyh Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1421/2000), (Muhakkikin şerhi, 230)

²³ Türkiye Diyanet vakfının hazırlamış olduğu İslam ansiklopedisi *el-Muhtâre* adlı eser hakkında şunları zikretmektedir “Ziyâeddin el-Makdisî'nin en önemli ve hacimli eseri olup müellif burada Şaîhîhayn dışında kalan, özellikle müsned, sünen, tabakat ve tarih kitaplarıyla cüz gibi küçük hacimli derlemelerde yer alan sahih hadisleri toplamış, sahih hadis kabulü için uyguladığı ölçülerdeki hassasiyeti sebebiyle çok kimse onun bu eserini Hâkim en-Nisâbü'nin *el-Müstedrek 'ale's-Şaîhîhayn'*ından daha muteber saymıştır.” Bkz. Mehmet Efendilioğlu, “Ziyâeddin el-Makdisî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/492.

²⁴ Ziyâeddin el-Makdisî, Ebû Abdillâh Ziyâüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Ahmed el-Makdisî es-Sa'dî, *el-Mustarec min el-Ehâdisü'l-Muhtâre minmâ lem yuhrichü'l-Buhârî ve Müslim fi Şaîhîhayhimâ*, thk. Abdu'l-Melik b. Abdullah b. Duheş, (Beyrut: Dâru Hıdr li't-Tabbâti ven-Neşr, 1420/2000), 4/72.

²⁵ Rivayetin metni şöyledir: “حدثنا فضيل بن محمد الملطي ثنا أبو نعيم عن عفان بن مسلم عن عباد بن راشد عن الحسن حدثنا أحمز صاجب “رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إن كنا لناوي لرسول الله صلى الله عليه وسلم مما يجافي بيديه عن جنبه إذا سجد كollarını yanlarından o kadar çok ayırırdı ki (açardı) bizler kendisini zorlamasından dolayı ona acırdık”. Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 1/279.

Fudayl el-Malatî bulunmaksızın Ahmet b. Hanbel, Ebû Dâvud ve İbn Mâce'nin eserlerinde de bulunmaktadır.²⁶

Ziyâeddin el-Makdisî eserinde isnadında Fudayl el-Malatî'nin bulunan bu rivayeti ceyyit (sağlam) olan rivayetlerin içerisinde zikrederek Fudayl el-Malatî makbul bir râvî olarak kabul etmektedir. Zira o eserinin mukaddimesinde hadisleri seçerken Buhârî ve Muslim'de yer almamış olmakla birlikte senedi sağlam rivayetlerden tercih ettiğini belirtmektedir.²⁷ İbn Kesîr, (ö. 774/1373) Ziyâeddin el-Makdisî'nin eseri hakkında Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn* adlı eserinden daha kıymetli olduğunu zikretmektedir.²⁸

el-Muhtâre'da zikredilen ve Taberânî tarikıyla gelen rivayetin senedinde Fudayl el-Malatî, Ebû Nuaym el-Fadl b. Dükeyn, Abbâd b. Râşid, Hasen el-Basrî ve Ahmer b. el-Cüz'i'den gelmektedir. İsnadda durumları ihtilafli raviler de bulunmaktadır. Örneğin Abbâd b. Râşid'i Buhârî *ed-Duafâ*'sında zikretmekle birlikte kendisinin bazen yanıldığını söylemektedir.²⁹ İbn Ebû Hâtım ((ö. 327/938) ise "salih bir râvî" olarak değerlendirmekte ismin Buhârî'nin *ed-Duafâ*' adlı eserinde yer almasına karşın "Eğer Buhârî onu zayıf bir ravi olarak görmüş olsaydı ondan rivayette bulunmazdı." demektedir.³⁰ Zehebî ise Nesâî'nin güçlü bir ravi olmadığı şeklindeki değerlendirmesini aktardıktan sonra kendisinin raviyi mevsik kabul ettiğini belirtmektedir.³¹ İbn Hacer, (ö. 852/1449) Abbâd b. Râşid'in Hasan el-Basrî ve Bezzâr'ın öğrencisi olduğunu, kendisinden Buhârî, İbn Mâce ve Nesâî'nin hadis rivayet ettiğini zikrettikten sonra bazen vehmetmesine rağmen sadûk bir ravi olduğunu kaydetmektedir.³² Senedde geçen diğer iki ravi Fudeyl b. Muhammed ed-Dukeyn³³ ve Affân b. Muslim'in³⁴ cerh ve ta'dil bakımından durumlarının ise sika olduğunu belirtmiştik. Bu sened incelemesinden de görüldüğü

²⁶ Bkz. Ahmet b. Hanbel, 33/48 (No:30338)İ Ebû Dâvut, "Salât", 157; İbn Mâce, "İkâmetu's-Salât", 19.

²⁷ Ziyâeddin el-Makdisî, *el-Muhtâre*,1/70.

²⁸ İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî, *el-Bâisu'l-Hasîs, ilâ İhtisâri Ulûmi'l-hadis*, thk. Ahmet Muhammed Şâkir, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye t.s.), 29; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî, (Beyrut: İhyâu't-Turâsî'l-Arabiyye, 1408/1988), 13/198. Bazı alimler Ziyâeddin el-Makdisî'nin *el-Muhtâre*'de yer verdiği hadisleri eleştirmişlerdir. Bkz.Nureddin İtr, *Menhecu'n-nakt fi ulûmül-hadis*, (Dımişk: Dâru'l-Fikr, 1418/1997), 259.

²⁹ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Kitâbü'd-Du'afâ'i's-Sagîr*, thk. Ahmet b. İbrahim, (Semnud/Mısır: Mektebetü İbn Abbâs, 2005), 89.

³⁰ İbn Ebû Hâtım, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 6/79. Buhârî'nin *Sahîh*'in'de ondan rivayet ettiği hadis için bkz. Buhârî, "Tefsîr" 40, (No:4529).

³¹ Zehebî, "Men tuküllime fihi ve huve muvessek" thk. Muhammed Şekûr, (ez-Zerkâ: Mektebetu'l-Menâr, 1406/1986), 105.

³² İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, (Suriye: Dâru'r-Rüşd, 1406/1988), 290.

³³ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*,446.

³⁴ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*,393.

üzere Abbâd b. Râşid dışında -ki onun durumunu da muvessek dememiz mümkündür- bütün ravilerin sika oldukları görülmektedir.

b. Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id* adlı eserinin mukaddimesinde Taberânî'nin, *Mîzânü'l-i'tidâl*'de zikrolunan hocalarının zayıf olduğunu belirtmiş ve *Mîzânü'l-i'tidâl*'de zikredilmeyen ve Taberânî'nin hadis aldığı hocaları hakkında genel bir ifade ile tevsikte bulunarak şunları söylemektedir: “*Mîzân*'da Taberânî'nin hocalarından zayıf olanlarını *Mecma'u'z-zevâ'id*'de belirttik. *Mizan*'da olmayan hocalarını da sonra sika râviler arasına ilhak ettik.”³⁵ Fudayl el-Malatî de Taberânî'nin şeyhlerindendir ve o *Mizan*'da zikredilmemiştir. Heysemî'nin bu ifadesine göre Fudayl el-Malatî sikadır. Böylelikle teorik olarak izah edilen konuyu pratikte de açıklığa kavuşturmak için aşağıda Fudayl el-Malatî'den nakledilen bazı hadisler şunlardır:

1. Fudayl b. Muhammed el-Malatî > ona Ebû Nuaym > Mis'ar > Ebû Avn'dan > Beni Esed kabilesinden bir adam şöyle dedi: “Ben Ebû Bekr'i (r.a.) Zât-ı Selâsil gazvesinde gördüm, sanki sakalı alev alev gibiydi. Derisi hafif beyaz bir deve üzerindeydi”³⁶ Heysemî de *Mecma'u'z-zevâ'id*'te: “Esedoğullarından bir adamdan dedi ki: Ebû Bekir Sıddîk'ı gördüm...” Taberânî, “Esedoğullarından olan adamı tanımıyorum. Meçhul olan o ravinin dışındaki diğer diğer râvileri sahih râvilerdir.”³⁷ belirtmektedir. Görüldüğü üzere Heysemî, Fudayl el-Malatî'yi sika kabul etmektedir.

2. Heysemî'nin *Mecma'u'z-zevâ'id*'inde yer alan diğer bir rivayette şöyledir: Fudayl b. Muhammed el-Malatî > Ebû Nuaym > Abdullah b. Mübeşşir el-Medîni > Zeyd b. Ebû Attâb > Muâviye minbere çıktı şöyle dedi: Ben Resûlullah'ı (sav.) şunu derken işittim: “... Deveye binen kadınların en hayırlısı Kureyş kadınlarıdır. Kocasını elinde besler ve küçükken çocuğuna şefkatle davranır.”³⁸ Heysemî de “Zeyd b. Ebû Attâb'tan naklen: “Muâviye minbere çıktı... (aynı hadisi zikretti)” dedi. Taberânî bu hadisleri zikrettikten sonra seneddeki ravilerin sika olduğunu belirtmektedir.³⁹

c. İbn Hacer, *Ta'liku't-ta'lik* adlı eserinde Buhârî'de Muâviye tarihiyle muallak olarak gelen: “Kadınların en hayırlısı...” metinli hadisi⁴⁰ Ahmed b. Hanbel kanalıyla zikrettikten sonra, “Bize daha âli bir senedle rivayet edildi demiş ve Taberânî'nin Fudayl el-Malatî tarihi ile gelen rivayeti kaydetmiştir. Akabinde senedteki râvileri sayarak “bu, râvileri sika olan muttasıl sahih bir isnattır”.⁴¹ demiştir.

³⁵ Heysemî, Ali b. Ebû Bekir Nureddin, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menbeu'l-fevâid*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 1/8.

³⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, (Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983), 1/57.

³⁷ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 9/42.

³⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 19/342.

³⁹ Heysemi, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 4/271.

⁴⁰ Buhari, “Nafakat”, 10.

⁴¹ İbn Hacer, *Ta'liku't-ta'lik ale Sahihi'l-Buhârî*, thk. Said Abdurrahman Mûsâ el-Kazki, (Beyrut - Amman: el-Mektebü'l-İslami, Dâru'l-Ammâr, 1405/1985), 4/481.

İbn Hacer'in Fudayl el-Malatî'nin yer aldığı senedle ilgili bu kavli dolaylı olarak Fudayl el-Malatî'nin de sika olduğunu göstermektedir.

Netice olarak yukarıda zikredilen karinelere yola çıkarak, Ziyâeddin el-Makdisî, Heysemî ve İbn Hacer'in ifadeleri de dikkate alındığında Fudayl el-Malatî'nin rivayetlerinin hasen veya makbul olarak görülebileceğini söylemek mümkündür.

4. Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin Rivayetlerinin Önemi

Fudayl b. Muhammed el-Malatî'den nakledilen rivayetler Taberânî'nin eserleri başta olmak üzere pek çok eserde yer almıştır. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*'de Fudayl el-Malatî'nin seksen bir, *el-Mu'cemü'l-evsat*'ta beş, *el-Mu'cemü'l-sağîr* de ise bir hadisini kaydetmiştir. Bununla birlikte Taberânî Fudayl el-Malatî'nin hadislerine *Müsned-i Şâmiyyîn*,⁴² *Mekârimü'l-ahlâk*⁴³ ve diğer kitaplarında da yer vermiştir. Ebû Nuaym; *Ma'rifetü's-sahabe*,⁴⁴ *Müstahrec*⁴⁵ ve *Târîhu İsfahân*⁴⁶ adlı eserlerinde, İbn Asâkir ise *Târîhu Medîneti Dimaşk'ında* Fudayl el-Malatî'nin hadislerini tahrir etmiştir.⁴⁷ Fudayl el-Malatî, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn'den aldığı pek hadisi Taberânî'n eserlerinde görmemiz mümkündür.⁴⁸ Ayrıca Hanefî fihhına dair Burhâneddin el-Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* adlı eserindeki hadislerin tahririni yapan Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylâî, Fudayl b. Muhammed el-Malatî'den nakledilen hadisleri de tahrir etmiştir. Bunlara ait bazı örnekler şunlardır:

a. قال الطبراني: حَدَّثَنَا فَضَيْلُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمَطَّيْ، ثنا أَبُو نُعَيْمٍ، حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ، عَنْ جَابِرٍ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ جَرِيرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: « أَرْضُوا وَسَعَاتِكُمْ وَمُصَدِّقِكُمْ »⁴⁹

⁴² Taberânî, *Musnedu's-Şâmiyyîn*, thk. Muhammed b. Abdulmecid, (Beyrut: Muessetur'r-Risâle, 1405/1984), 2/324.

⁴³ Taberânî, *Mekârimü'l-ahlâk*, 333, 375, 384.

⁴⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah, bû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetu's-Sahabe*, thk. Âdil b. Yusuf el-Gazâzî, (Riyad: Dâru'l-Vatan 1419/1998), 1/82, 99, 126, 305, 328; 2/919; 3/1397, 1652, 1722; 4/2122, 2155, 2255; 5/2747, 2828.

⁴⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *el-Müsnedü'l-müstahrec 'alâ Şahîhi Müslim*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şafîî, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1996), 2/250, 464.

⁴⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Târîhu İsfahân*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 1410/1990), 1/269;2/61.

⁴⁷ İbn Asâkir, *Târîhu Medînetu Dimaşk*, 38/130; 61/266-267.

⁴⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, inde Fudayl el-Malatî'den nakledilen 85 rivayetin 76 Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn'den 5 tanesi Mûsâ b. Dâvûd ed-Dabbî'den rivayet edilmiştir. Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 1/57-106-131-220-263-279, 2/222-225-242-252-327-334, 3/47, 4/64-94-123-278, 5/118-121-141-244, 6/100-117, 7/26-89-277, 9/118-137-190-236-237-238-246-284, 10/158, 11/51- 12/59-450, 13/116, 17/67-105-115-142-189-355, 18/266, 19/115-125-237-312-312-342-20/223-418-419, 22/19-108-195-239-341-345-360-386-387, 23/329-343, 24/55-135-183-184-316, 25/34.

⁴⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 2/327.

Taberânî, Fudayl b. Muhammed el-Malatî > Ebû Nuaym > İsrail > Câbir > Şa'bi > Cerîr şöyle dedi: "Ben Resûlullah'ın (sav.): "Sizler, zekât memurlarınızı ve devlet memurlarını razı ediniz." dediğini işittim.

Bu hadisi İbn Zencûye (ö. 251/865) *el-Emvâl* kitabında tahrîc etmiş ve "Ebû Nuaym anlattı." diyerek aynı lafızla nakletmiştir.⁵⁰ Rivayet, *Sahîh-i Müslim* ile Ebû Dâvûd ile Nesâî'nin *Sünen*'lerinde Abdurrahman b. Hilâl el-Absî tarihiyle Cerîr'den «أَرْضُوا مُصَدِّقِكُمْ» lafzıyla zikretmiştir.⁵¹ İbn Hilâl el-Absî tarihinde Cerîr'den "musaddikiküm/مصديقيكم" lafzıyla kısaltılarak gelmiştir. Şa'bi tarihiyle Cerîr'den gelen bu yol Fudayl el-Malatî ve İbn Zencûye tarihidir: "سعاتكم ومصديكم" ibaresinde görüldüğü üzere "suât" ziyadesiyle gelmiştir. Zemaşerî, "suât" kelimesini "musaddîkler" kelimesinden daha geniş anlam taşıdığını belirtmektedir.⁵² Böylece zekât memurları dışındaki memurlar da bu kavram (suât) kapsamına girmektedir. Eğer Fudayl el-Malatî'yi sika kabul etmemiz halinde ziyadesi de makbuldür. Nitekim Zemaşerî bunu dikkate almış ve kelimeyi açıklamıştır.

b. قال أبو نعيم: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ أَحْمَدَ، ثنا فَضَيْلُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمَلْطِيُّ، ثنا أَبُو نُعَيْمٍ، ثنا عُمَرُ بْنُ أَبِي زَائِدَةَ، عَنِ السَّعْبِيِّ، قَالَ: كَانَ أَبُو بَكْرٍ شَاعِرًا، وَكَانَ عُمَرُ شَاعِرًا، وَكَانَ عَلِيٌّ أَشْعَرَ الثَّلَاثَةِ.

Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *el-Müntehâb* isimli kitabının "Şuarâ" bahsinde geçen bu rivayet, Süleyman b. Ahmed > Fudayl b. Muhammed el-Malatî > Ebû Nuaym > Ömer b. Ebû Zâide > Şa'bî'den gelmekte ve: "Ebû Bekir (r.a) şairdi, Ömer (r.a) şairdi, Ali ise üçünün en iyi şairiydi."⁵³ denilmektedir. Fudayl el-Malatî bu rivayette de teferrüd etmiştir.

c. قال الطبراني: أخبرنا فضيل بن محمد المَلْطِيُّ، ثنا عبد الغفار بن الحكم، ثنا شريك، عن كثير أبي إسماعيل، عن محمد بن نضر، عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - قال: «لأن أجمع أناسا من أصحابي على صاع من طعام أحب إلي من أن أخرج إلى السوق فأشترى نسمه فأعيقها.

Taberânî Fudayl b. Muhammed el-Malatî > Abdülgaffar b. Hakem > Şerik > Kesir Ebû İsmail > Muhammed b. Neşr > Ali b. Ebû Tâlib (r.a) kanalıyla gelen: "Ashabımdan bazılarını toplayıp az miktardaki yemeği yedirmem, çarşıya çıkıp bir köle satın alarak âzâd etmemden daha sevimsidir."⁵⁴ Fudayl el-Malatî, bu rivayette teferrüd etmiştir.

⁵⁰ İbn Zencûye, Hamid b. Muhalled el-Horasani, *el-Emvâl*, thk. Şakir Zeyb Feyyaz, (Suudi Arabistan: Merkezü'l-Melik Faysal İslami Araştırma ve Çalışmaları, 1406 /1986), 3/891.

⁵¹ Müslim, "Zekât" 988; Ebû Dâvûd, "Zekât" 5; Nesâî, "Zekât" 13.

⁵² Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer Cârullah, *el-Fâ'ik fi garîbi'l-hadîs*, thk. Ali Muhammed el-Buhârî, Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, (Lübnan: Dâru'l-ma'rife, y.y), 1/201.

⁵³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah, *el-Müntehab min Kitâbi's-su'arâ*, thk. İbrahim Salih, (Dimaşk: Dâru'l-beşâir, 1994), 48.

⁵⁴ Taberânî, *Mekârimü'l-ahlâk*, 375.

Fudayl el-Malatî'nin nakalettiği bazı hadisler tahric kitaplarında yer almaktadır. Örneğin hanefi fikhının temel eserlerinden olan Zeylaî'nin (ö.762/1360) *Naşbü'r-râye li-tahrîci eḥâdîsi'l-Hidâye* adlı eserinde Fudayl el-Malatî nakledilen Hz. Peygamberin ve sahâbenin sabah namazında kunut okuduklarına dair rivayet bulunmaktadır.⁵⁵ Rivayet, Taberânî' el-Mu'cemü'l-Kebîr adlı eserinde de bulunmakla birlikte⁵⁶ Heysemî, rivayetin hasen olduğunu belirtmektedir.⁵⁷ Rivayet şöyledir:

Taberânî > Fudayl b. Muhammed el-Malatî > Ebû Nuaym > Ebû'l-Umeys > Abdurrahman b. el-Esved > Babası İbn Mes'ûd: Sabah namazında kunut okumazdı. Vitirde ruhudan önce okurdu."

قال الزيلعي: "رَوَى الطَّبْرَانِيُّ فِي "مُعْجَمِهِ" حَدَّثَنَا فَضِيلُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمَلَطِيُّ ثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ ثَنَا أَبُو الْعُمَيْسِ وَحَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْأَسْوَدِ عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: كَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ لَا يَقْنُتُ فِي صَلَاةِ الْعَدَاةِ، وَإِذَا قَنَتَ فِي الْوَتْرِ قَنَتَ قَبْلَ الرُّكُوعِ، أَنْتَهَى. وَفِي لَفْظِهِ: كَانَ لَا يَقْنُتُ فِي شَيْءٍ مِنَ الصَّلَوَاتِ إِلَّا فِي الْوَتْرِ، قَبْلَ الرَّكْعَةِ."

5. Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin Bazı Rivayetlerinin Müstahrec Olarak Kullanılması.

Müstahreclerin birtakım faydaları vardır. Bu hususla ilgili İbnü's-Salâh'ın *Sahîhayn* için yaptığı şu değerlendirme kayda değerdir: "Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri üzerine yapılan müstahreclerden elde edilen iki faydadan biri isnadının âlî olması diğeri ise *Sahîh*'in değerinin fazla olmasıdır."⁵⁸ İbn Hacer, *en-Nüket*'inde İbnü's-Salâh'ın bu tespitine ilaveten müstahreclerin bir çelişki durumunda tercihte bulunmaya imkân sunması itibariyle pek çok tarik sunmasını üçüncü bir fayda olarak eklemiştir.⁵⁹ Yine İbn Hacer, müstahreclerin faydalarına ek olarak şunları da zikretmiştir: Mübhemi açıklamak ve müdellisin *Sahîhayn*'da an'ane ile rivayet ettiği hadisin müstahreclerde semânın tasrih edilmesine imkân vermesi. Ezcümle *Sahîhayn*'da geçen her bir illeti istihrac yoluyla gidermek mümkündür. Örneğin Buhârî *Sahîh*'inde "حَدِيثٌ خَيْرٌ نَسَاءِ رَكْبِنِ الْإِبْلِ" hadisini bazı tariklerde Muâviye'den muallak olarak rivayet etmiştir.⁶⁰ Daha sonra İbn Hacer *et-Ta'liku't-ta'lik* isimli eserinde bu rivayeti Fudayl el-Malatî yoluyla mevsul olarak istihrac etmiştir.⁶¹ Bu da Fudayl el-Malatî'nin rivayetlerinin müstahrec olarak kullanılmasının önemini göstermektedir.

⁵⁵ Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Naşbü'r-râye li-tahrîci eḥâdîsi'l-Hidâye*, Muhammed Avvame, (Beyrut: Muessesetu'r-Reyyân li't-Tabbâati ve'n-Neşr, 1418/1997) 2/124.

⁵⁶ Rivayet şöyledir: Taberânî > Fudayl b. Muhammed el-Malatî > Ebû Nuaym > Ebû'l-Umeys > Abdurrahman b. el-Esved > Esved b. Yezid (Babası): "İbn Mes'ûd, Sabah namazında kunut okumazdı. Vitirde rukudan önce okurdu." Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 9/238.

⁵⁷ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 2/137.

⁵⁸ İbnü's-salâh eş-şehrezûrî, Osman b. Abdurrahman, Muḥaddimetü İbni's-Şalâh, thk. Abdüllatif el-Hemîm, Mahir Yasin el-Fahl, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, 1423/2002), 92.

⁵⁹ İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi'İbni's-Salâh*, 1/321.

⁶⁰ Buhârî, "Nafakat" 10.

⁶¹ İbn Hacer, *Ta'liku't-ta'lik*, 4/481.

Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Mustahrec*'inde Fudayl el-Malatî'ye ait yer verdiği rivayet şöyledir: Abdullah İbn Mes'ûd' "Kim Allah'a (c.c.) yarın Müslüman olarak kavuşmayı dilerse şu namazları muhafaza etsin..." Bu hadis, Müslim'in Ebû Bekir b. Ebû Şeybe'den onun da Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn'den nakledilmektedir.⁶²

Ebû Nuaym el-İsfahânî *Müstahrec*'inde bu hadisi doğrudan Taberânî'den Fudayl el-Malatî, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn tarikiyle nakletmiştir. Yukarıdaki zikredilen rivayete bakıldığında da Müslim ile Fazl b. Dükeyn arasında bir râvi, İsfahânî'nin rivayetinde ise Fazl b. Dükeyn ile İsfahânî arasında ise Taberânî ve Fudayl el-Malatî olmak üzere iki râvinin olduğu görülmektedir. Bu durum da Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Fudayl el-Malatî vesilesiyle naklettiği bu rivayetin sened yönünden Müslim'in hadisine oldukça yakın olduğunu göstermektedir öyle ki İsfahânî bu rivayeti sanki İmam Müslim'in tabakasından bir râviden aktarmıştır. Bu da aynı zamanda Fudayl el-Malatî'nin bu rivayetinin âli isnad seviyesinde olduğunu göstermektedir. Zira Fudayl el-Malatî, Fazl b. Dükeyn'nin rivayetinde olduğu gibi dokuzuncu tabakaya yetişmiş ve o tabakadaki râvilerden rivayette bulunmuştur. Böylelikle rivayetin âli isnadla nakledilmiş olmasına neden olmuştur.

Sonuç

Fudayl el-Malatî'nin hadis rivayetindeki yeri ve önemi üzerine kaleme alınan bu çalışma sonucunda elde edilen neticeleri şöyle sıralayabiliriz

Genel olarak Malatyalıların zayıf olarak görülmesinde o dönemde sınır kenti olan Malatya'daki ilmi hareketliliğin azlığı ve siyasi kargaşaların baş göstermesi etkili olmuştur. Fakat bu genellemenin yanlış olduğunu söylememiz mümkündür. Zira Malatyalı olan Fudayl b. Muhammed el-Malatî hakkında Ziyaeddin el-Makddîsi, Heysemî ve İbn Hacer'in eserlerinde ondan nakledilen rivayetlere yer vermesi ve nakledilen bu hadislerinin makbul ve hasen olduklarını söylemeleri onun makbul bir ravi olduğu neticesine varmamızı neden olmaktadır.

Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin naklettiği hadislerin fıkhi konularda olması ayrıca önem arz etmektedir. Fudayl el-Malatî'nin hadisleri muammerûndan sayılan Taberânî ve Ebu Nuaym Fazl b. Dükeyn gibi iki büyük âlim arasında bir köprü vazifesi görmesi itibariyle de önemlidir. Ondan nakledilen hadislerin, kendisinin dokuzuncu tabakadan etbâü't-tâbiînün küçüklerine yetişmesi ve onlardan hadis alması itibariyle kayda değerdir. Bu durum aynı zamanda bu rivayetlerin âlî isnadlarla rivayet edilmesine sebeb olmuştur.

Ayrıca Fudayl el-Malatî'nin hadisleri *Sahîhayn*'a müstahrec olarak kullanılması açısından oldukça önemlidir. Çünkü Fudayl el-Malatî ile Buhârî ve Müslim'in ortak şeyhleri vardır.

⁶² Müslim, "Mesacid", 654.

Diğer bir husus da İbn Ebû Hâtim'in rivayetlerini yazılı olarak aldığı ve hadislerine muttali olduğu ancak hakkında cerh ve ta'dil lafzıyla değerlendirme yapmamış olması Fudayl el Malatî'de makbul bir râvi olduğu en azından zayıf bir ravi olmadığını göstermektedir.

Son olarak Malatyalı ravileri genelleme yaparak tamamının zayıf olduklarını söylemek yanlışır. Çünkü içlerinde Fudayl b. Muhammed el-Malatî gibi ilim çevrelerce makbul görülen bir muhaddis de bulunmakta ve ondan nakledilen rivayetlerin muteber eserlerde yer aldığını görmekteyiz.

Kaynakça

- Beşşar Avvâd Maruf - Şuayb el-Arnâvut, *Tahrîru Takrîbü't-Tehzîb*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1417/1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Seyyid Hâşim en-Nedvî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî. *Şahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâşir. Beyrût: Darû tavkî'n-necât, 9 Cilt, 2001/1422.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdi. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Ebû Hâtim er-Râzî, Muhammed b. İdrîs b. Münzir er-Razi. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru ihyâi't-türâsi'l-Arabî, 1271/1952.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *el-Müntehab Min Kitâbi's-Şuârâ*. thk. İbrahim Sâlih. Dimaşk: Dâru'l-beşâir, 1414/1994.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah b. İshâk. *el-Müsnedü'l-müstahrec 'alâ Şahîhi Müslim*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şafii. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiyye, 1417/1996.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah, bû Nuaym el-İsfahânî. *Ma'rifetu's-Sahâbe*. thk. Âdil b. Yusuf el-Gazâzî, Riyad: Dâru'l-Vatan 1419/1998.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Târîhu İsbehân*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Garîbü'l-Hadis*. thk. Dr. Muhammed Abdülmuîd Han. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1396/1976.

- Ebü Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb el-Kûfi. *el-Harâc*. thk. Taha Abdürrauf ve Sa'd Hasan Muhammed. b.y.: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, ts.
- Efendilioğlu, Mehmet. "Ziyâeddin el-Makdisî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/492-495.
- Ebü'ş-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer el-İsfahânî. *Tabakâtü'l-muhaddissîn bi-İsfahân ve'l-vâridîne 'aleyhâ*. thk. Abdülgafûr el-Belûşî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2. Basım, 1412 /1992.
- Göğebakan, Gökür. "Malatya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2001, 27/468-473
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybânî, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, 4 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-kalem, 1397/1977.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Müttefik ve'l-Müfterik*. thk. Dr. Muhammed Sâdık Aydın el-Hamîdî. 3 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Kadiri, 1417 /1997.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Dr. Beşşar Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422 /2002.
- Hemâm, Abdulcevâd. *et-Teferrüd fî rivâyeti'l-hadîs ve menhecu'l-muhaddissîn fî kabûlihi ev reddihî*. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr. *Mecma'u'z-Zevâid ve Manbâ'u'l-Fevâid*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1988.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer ed-Dımeşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1412/1992.
- İbn Asâkîr, Ebû'l-Kasım Ali b. el-Huseyin b. Hibetullah b. Abdullah. *Târîhu Medînetu Dımeşk*, thk. Ömer b. Ğarâme el-Amrî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *en-Nüket 'alâ Kitâb İbn Şalâh* thk. Rebi' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî. 2 Cilt. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi Câmiati'l-İslâmî, 1404/1984.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Tağlikü't-Ta'lik alâ Sahihi'l-Buhârî*. thk. Said Abdurrahman Mûsâ el-Kazekî. 5 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-İslami, Dâru'l- Ammâr, 1405/1985.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Halep: Dâru Reşîd, 1406/1986.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân* (el-İhsan fî Takribi Sahihi İbn Hibban). Tertib: el-Emir Alaüddin Ali b. Belbanî Farisî. thk. Şuayb el-Arnaut. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.
- İbn Kesîr, Eb'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmâîl b. Ömer ed-Dımaşkî. thk. Ali Şîrî, 15 Cilt. Beyrut: İhyâu't-Turâsi'l-Arabiyye, 1408/1988.
- İbn Kesîr, Eb'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmâîl b. Ömer ed-Dımaşkî. *el-Bâisu'l Hasîs, ilâ İhtisârî Ulûmi'l-hadîs*, thk. Ahmet Muhammed Şâkir, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye t.s.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetü'bni's-Salâh*. thk. Abdüllatîf el-Hemîm ve Mâhir Yâsin el-Fahl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye, 1423/2002.
- İbn Seyyidünnâs, Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *en-Nefhu's-şezî fî şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. thk. Ebû Cabir el-Ensârî ve Ahirûn. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Samiî, Neşriyat ve Yayım, 1428/2007.
- İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humejd b. Mahled el-Horasânî. *el-Emvâl*. thk. Şâkir Zîb Feyyâz. Suudi Arabistan: Merkezi Melik Faysal İslami Araştırma ve Çalışmaları, 1406/1986.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târih*. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l -Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.
- İbnü'l-Kattân el-Mağribî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Abdülmelik el-Fâsî. *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâmi'l-vâkı'ayn fî kitâbi'l-Ahkâm*. thk. Dr. Hüseyin Ayet Saîd. Riyad: 6 Cilt. Dâru Tibet, 1418/1997.
- İbnü'l-Mukrî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-İsfahânî. *Mu'cemü's-şüyûh*. thk. İbn Abdurrahman Adil b. Sa'd. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1998.
- Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed es-Sihâlevî. *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-Cerh ve't-ta'dîl*. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 6. Basım, 1421/2000.
- Metin, Tülay. *Türkiye Selçukluları Devrinde Malatya*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2010.

- Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *Sahih-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Riyad: Dâru'l Âlemi'l-Kütüb, 1417/1996.
- Mütenebbî, Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Hasen el-Kindî. *Divânü'l-Mütenebbi bi-Şerhi'l-Akberi*. thk. Dr. Ömer et-Tabbâ". Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1418/1997.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünen-i-Nesâî (el-Müctebâ)*. thk. Şeyh Abdülfettâh Ebû Gudde, 9 Cilt. Halep: Mektebü'l-Matbuat, 2. Basım, 1406/1986.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. Talik. Abdullah el-Barudî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cenân, 1408/1988.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr eş-Şâfiî. *Târîhu'l-hulefâ*. thk. Hamdi Demirtaş. b.y.: Mektebetü Nezar Mustafa el-Baz, 1425/2004.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü's-Sağîr*. thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emrîr. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmiyye, 1405/1985.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Evsat*. thk. Târık Muhammed ve Abdülmuhlis el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, 20 Cilt. Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2. Basım, 1404/1983.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *Mekârimü'l-ahlâk*. Beyrut: Dâru'l -Kütübü'l-İlmiyye, 1409/1989.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. thk. Muhammed b. Abdulmecid. Beyrut: Muessetur'r-Risâle, 1405/1984.
- Tirmizî, Ebû îsâ Muhammed b. İsa b. Sevre. *Süneni't-Tirmizî*. thk. Ahmed Şakir. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l -Arabî, y.y.
- Yakut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. Abdillâh er-Rûmî. *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, y.y.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî. *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut vd., 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 9. Basım, 1413/1993.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Muktenâ fi serdi'l-künâ*. thk. Muhammed Salih Abdülazîz Murad. 2 Cilt. Medine: el-Meclisü'l-İlmi bi'l-Camiati'l-İslamiyye, 1408/1988.

Hamod, Fudayl b. Mohammed al-Malatî His Stature and Importance in the Hadith Narration

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Dr. Beşşar Avvâd Maruf. 15 Cilt. b.y: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 1423/2003.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. “*Men tuküllime fihi ve huve muvessek*” thk. Muhammed Şekûr, (ez-Zerkâ': Mektebetu'l-Menâr, 1406/1986.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd Ömer el-Hârizmî. *el-Fâ'ik fi garîbi'l-hadîs*. thk. Ali Muhammed el-Buhârî - Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, y.y.

Ziyâeddin el-Makdisî, Ebû Abdillâh Ziyâüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Ahmed el-Makdisî es-Sa'dî, *el-Mustarec min el-Ehâdisu'l-Muhtâre mim mâ lem yuhricü'l-Buhârî ve Müslim fi Şahîhay-himâ*, thk. Abdu'l-Melik b. Abdullah b. Duheyş, Beyrut: Dâru Hıdr Li't-Tabbâti ven-Neşr, 1420/2000.

Fudayl b. Mohammed al-Malatî

His Stature and Importance in the Hadith Narration

Musab HAMOD

Extended Summary

Malatya emerged in the Umayyad and Abbasids period as an Islamic border town on the al-Sham - Rome borders (thugur) and that distanced it from the field of Hadith narration which was abounding in the cities of the Caliphate. Nevertheless, it had through the imam of its mosque, al-Fudayl b. Muhammad (died: 284 AH - 897 AD) a contribution in the field of hadith narration because he (al-Fudayl) narrated from famous hadith scholars like Abu Naim al-Fadl b. Dukain and at the same time some famous hadith scholars like al-Tabarani rely on al-Fudayl narrations and narrated most of his hadiths.

However, there was not enough studies about al-Fudayl b. Muhammad in the books of al-Jarh, al-Ta'dil and al-tarajem, and later contemporary studies have neglected him as well. So I did not find a thorough research on him that fits his mentioned importance.

The problem of the research is that there is no explicit text on al-Fudayl regarding to al-Jarh or al-Ta'dil, despite of the availability of the initial means, which is probing the hadiths he narrated and comparing them with the others' narrations, and revealing the reasons that favor the side of al-jarh or al-Ta'dil, in addition to the common generalization by Hafiz Abdul Ghani al-Masri that says all the Malatian narrators are unreliable and elucidate the unfairness against al-Fudayl in this generalization

Are all the Malatian narrators really unreliable? What is the reason for the unreliability of them? Does this have anything to do with the political and social situation of Malatya? What is the stature of al-Fudayl al-Malatî and his importance in the Hadith narration? This finding answers these questions and aims primarily to show the stature of al-Fudayl in Hadith narration; theoretically by editing what was said about him in the books of al-Jarh and al-Ta'dil and practically, by comparing the narrations. Then to indicate the value of his distinctive narratives.

In this study, I followed the descriptive-comparative approach. I first researched al-Fudayl's life, the scientific and political environment, his sheikhs and students, then clarify his stature and importance in the narration.

Finally I have concluded with the most important result which is the acceptance of the hadiths narrated by al-Fudayl al-Malatî, and the invalidation of all the allegations that generalize the description of denial and unreliability to the Malatian narrators, based on the silence of Ibn Abi Hatim

about him, in spite of the fact that the hadiths of Al-Fudayl were within his reach; a silence that tends to be an acceptance, in addition to three presumptions that favor the acceptance side; The **first** is Abu Na'im's usage of al-Fudayl's narrations as a mustakhraj on Sahih Muslim, and thus he is reliable according to Abu Naim. The **second** is al-Haythami's ruling in his book, *Majma' al-Zawa'id*, on the isnad, in which al-Malatī was one of its narrators, as being sahih'sound'. And the **third** is Ibn Hajar's usage of the isnad in which al-Fudayl al-Malatī is a narrator, in a commentary link from al-Bukhari's mu'allaqat, then ruled it as being sahih'sound' and all its narrators are reliable.

To sum up, we can list the important results that were obtained from this study as following:

1. The paucity of scientific activity in Malatya, which was a border town at that time, and the emergence of political turmoil were influential in the fact that Malatian scholars were generally seen as unreliable.

2. Based on the rules of Abu Nuaym al-Asfahani, al-Heysemi and Ibn Hajar and other scholars', It can be said that the hadiths narrated by al-Fudayl İbn Muhammad al-Malatī are hasan 'good' and makbul 'acceptable'.

3. The number of hadiths narrated by al-Fudayl is very important as they are related to fiqh and ethical issues.

4. The importance of al-Fudayl's hadiths also lies in being a bridge between two aged and significant scholars like Taberânî and Ebu Nuaym Fazl b. Dukain.

5. al-Fudayl's hadiths are authentic in that he was a contemporary of the juniors of etbau't-tâbiîn from the ninth stratum and received hadiths from them. And this shows that he has âli 'high' isnads.

6. al-Fudayl's hadiths are very substantial in terms of being used as a mustakhraj for al-Sahîhayn. Because he has common sheikhs with Bukhari and Muslim.

7. It can be concluded that the narrators who received written narrations of Ibn Abi Hatim and read his hadiths, but they were not judged by any form of Jarh or Ta'dil, are acceptable narrators. Therefore, he (Fudayl al-Malatī) is considered an acceptable narrator.

8. As a result of the research also was revealing the great value of al-Fudayl's narration in fiqh and ethics, in terms of its highness in isnad and uniqueness that no one else narrated and at the same time it (the narration) is not shaath 'irregular'. And that the hadiths he narrated have the benefits of the Mustakhraj as well.

Finally, I recommend the researchers to investigate the lost hadiths of Fudayl al-Malatī especially those he narrated from Ebû Velîd et-Tayâlisi and Abdüsselâm b. Mutahhir. Because these two are among the sika (authentic) narrators of the ninth stratum. And to Collect and examin the hadiths of al-Fudayl to obtain as many benefits as possible from them which will also make an important contribution to the field of hadith.

Keywords: Hadith, Malatya, Narration, al-Jarh, al-Ta'dil, Mustakhraj.

Kıraat Estetiği Bakımından Kur'an Tilâveti

The Chanting in Regarding Aesthetics of Quran's Recitation

Dr. Öğr. Üyesi İrfan ÇAKICI

Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı
Karamanoğlu Mehmet Bey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsîr, Karaman, Turkey.
irfancakici@gmail.com

 0000-0003-3079-465X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

29 Mayıs / May 2021

13 Eylül / September 2021

23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Çakıcı, İrfan. "Kıraat Estetiği Bakımından Kur'an Tilâveti", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 308-331.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.957932>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Kıraat Estetiği Bakımından Kur'an Tilâveti

Öz ► Kur'an tilâvetiyle ilgili bir kısmı bağlayıcı, bir kısmı ise ihtiyari olmak üzere pek çok temel ilke ve esastan bahsedilebilir. Buna göre Kur'an'ı Kerîm kıraatinin makbul bir ibadet olabilmesi için niyet, ihlas, tecvîd gibi bazı ilkeler her kârî için asgarî seviyede de olsa gerekli iken; âdâp, makam, mimik gibi bazı hususlar ise herkes için zorunlu değildir. Kur'an okumada zorunlu olmayan, bununla birlikte kıraatle ilgili uygulamalara keyfiyet kazandıran ve dolayısıyla dikkate alınması gereken ilkelere biri de tilâvetin estetik yönüdür. Pek çok ilmî disiplin için kullanılan "estetik" kavramıyla Kur'an tilâvetinde kulağa, göze ve gönle hitap eden birtakım incelikler kastedilmektedir. Bu tür incelikler harflerin telaffuzu ile ilgili uygulamalar, kıraat esnasında ağız, dudak ve mimiklerle ilgili incelikler ve sesin kullanımıyla ilgili uygulamalar olarak tasnif edilebilir. Yapılan çalışmada, ülkemizde yürütülen Kur'an eğitim öğretim faaliyetlerinde çoğu zaman ihmal edilen estetiğe dair inceliklere dikkat çekilecek ve bu gibi zafiyetlerin giderilmesi noktasında bazı önerilerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Kıraat, Tilâvet, Estetik, Makam.

The Chanting in Regarding Aesthetics of Quran's Recitation

Abstract ► There are various basic principles regarding recitation of the Qur'an. While some of these principles are binding, the others could be optional. Accordingly, the principles such as intention, sincerity, and tajweed are necessary for every Qur'an reciter, even if at a minimum level, for making an acceptable worship the practice of Qur'an reading. Some other aspects such as etiquette, intonate and mimic are not compulsory for everyone. One of the principles that is not obligatory in reading Qur'an, but also adds quality to the practices related to recitation and therefore needs to be taken into account, is the aesthetic aspect of the recitation. The concept of aesthetics, which is used for many scientific disciplines, refers to some subtleties that appeal to the ear, eye and heart in the recitation of the Qur'an. Such subtleties can be assorted as applications related to the pronunciation of letters, mouth, lips and mimics during recitation as well as the applications related to the use of voice. In the current study, the aesthetics related aspects will be highlighted as these aesthetical aspects often ignored leading weaknesses in the Qur'an education and training activities carried out in our country. Finally a number of suggestions will be proposed at the point of eliminating such weaknesses in the Qur'an education.

Keywords: Qur'an, Recitation, Chanting, Aesthetics, Tune.

Giriş

Kur'an, insan için en temel bilgi ve hikmet kaynağıdır. Böyle bir kaynaktan azâmî ölçüde istifade edilebilmesi, onu şartlarına uygun şekilde okumaya bağlıdır. Söz konusu şartlarla ilgili pek çok ayet ve hadis bulunmaktadır. Mesela Kur'an'ın; "tertille (ağır ağır, tane tane)"¹, "gereği gibi hakkıyla"², "tefekürle"³, "ibretle"⁴, "teğennî ile"⁵, "hüzünle"⁶ okunması bunlardan bazıları olarak

¹ el-Furkan 25/32; el-Müzzemmil 73/4.

² el-Bakara 2/121.

³ es-Sa 'd 38/29.

⁴ el-Kamer 54/17, 22, 32, 40.

zikredilebilir. Kaldı ki bunun dışında daha başka şartlardan da söz edilebilir.⁷ Bu noktada âlimler ilk dönemden itibaren ilgili ayet ve hadisler ışığında telif ettikleri eserlerinde pek çok ilke, kaide ve âdâba yer vermişlerdir.⁸ Bu sayede her dönemde insanların istifade ettikleri tefsir, ulûmü'l-Kur'an, ilm-i kıraat, tecvîd gibi ilimler ve tâ'lim, tashîhü'l-hurûf gibi uygulamalar ortaya çıkmıştır. Bu ilimlerin her birinde Kur'an'a ait belli özelliklere yer verilmiştir. Mesela tefsir, Kur'an'ın açıklanmasını; ilm-i kıraat, Kur'ânî kelimelerin farklı okunuş keyfiyetlerini; tecvîd, mahreç ve sıfat yönüyle Kur'an'ın okunmasını kendisine araştırma alanı seçmiştir. Bunun gibi Kur'an'daki her bir hususiyetle ilgili daha pek çok ilimden söz edilebilir.

Aslı yunanca olan⁹ estetik kavramına gelince bu kelimeyle şöyle bir tarif yapılabilir. Estetik; güzelliğin mahiyeti, ilkeleri, sanatla ilgili değer yargıları, güzellik teorileri gibi konuları araştıran bir ilimdir.¹⁰ Tanımdan da anlaşıldığı üzere estetik genel itibariyle güzellikle, güzel olan şeyle ilgilenen bir ilimdir. Güzellik ise insanın içsel olarak arzuladığı, ilgi duyduğu ve elde etmek istediği bir değerdir. Bu arzu ve istek farklı boyutlarda da olsa her insana fitrî olarak verilmiştir. Bu yönüyle insan hayatı boyunca yapıp ettiği, bir şekilde ilişki içinde olduğu her şeyde güzeli arar. Bunun tam zıddı olan çirkin ise her insanın doğal bir refleksle mesafeli durduğu ve olumsuz tepki verdiği bir olgudur. İnsan her zaman çirkin olandan güzel olana, güzel olandan daha güzel olana doğru bir yönelim içindedir. Hiçbir zaman olanla yetinmez. Ulaşılan ve sahip olunan her şey, daha güzeli bulununcaya kadar geçici süreliğine güzeldir. Bir sonraki aşamaya geçildiğinde ise daha önce güzel olan şey artık güzel değildir. Bu durumda insan eski güzeli terk eder, yeni güzele

⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr Muhammed Zühreir b. Nasr (Dimeşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Fezâilü'l-Kur'ân", 19, "Tevhîd", 32.

⁶ İbn Mâce Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî, *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Muhammed Fuad Abdulbâkî (b.y.: Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabî, 1371/1952), "İkâmetü's-Salah", 176.

⁷ Âl-i İmrân 3/113; el-Fâtır 35/29; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr Muhammed Zühreir b. Nasr (Dimeşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Fezâilü'l-Kur'ân", 29; Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistanî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddîn (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Vitr", 20; Nesâî, Ebû Abdurrahmân, Ahmed b. Şuayb b. Ali, th Abdülfettah Ebû Gudde, Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1406/1986), "İftitâh", 82; Ebû İsmâ Muhamed b. İsmâ b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşar Avvâd (Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmiyyîn, 1419/1996), "Fezâilü'l-Kur'ân", 23, "Kıraat", 1.

⁸ Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm, *Fezâilü'l-Kur'an*, thk. Mervan el-Atiyye (Beyrut: Dâru İbni Kesir, 1415/1995), 96 vd.; Ali b. Muhammed eş-Şafii es-Sehavî, *Cemâlü'l-kurra ve kemalü'l-ikra*, thk. Mervan el-Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Me'mun, 1418/1997), 635; Ebû Abdurrahman Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Çur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Faql İbrahim (Beyrut: Dâru İhyai'l-Kütüb, 1376/1957), 1/449; Ebû'l-Faql Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Faql (b.y.: Heyetü'l-Mısıriyye, 1394/1974), 1/359.

⁹ Mahmut Bedreddin Yazır, *Kalem Güzeli* (Ankara: y.y. 1981), 91 akt. Nurettin Turgay, "Kur'an'a Göre Estetik ve Güzeli Sanatlar", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (1974), 171.

¹⁰ Beşir Ayvazoğlu, "İlmü'l-Cemâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/146.

yönelir. Bütün bunlar insanı sürekli bir arayış içine sürükler. Bu arayışın disipline dönüşmüş hali ise estetikdir.

Arapçada ilmü'l-cemâl, bedîyyât¹¹ gibi kavramlara karşılık gelen estetik, aslında kıraatle ilgili müstakil bir ilim değildir. Bununla birlikte Kur'an'la ilişkisi bulunan veya bulunmayan her uygulamaya artı değer kazandırır. Bu özelliği sebebiyle Kur'an kıraatinin estetik yönü Müslümanların hayatında ciddi bir yere sahip olmuştur. İslam dünyasında gündelik hayatın vazgeçilmez bir unsuru da Kur'an kıraatinin sanatlı bir şekilde icrası olmuştur.¹² Bu durum her zaman gelişmeye, yenilenmeye açık bir alan olarak görülmüş ve hiçbir zaman asgarî ihtiyacı karşılamakla yetinilmemiştir. Doğrusu bu tutum sadece Kur'an tilâvetiyle sınırlı tutulmamış, Kur'an'la ilişkisi olan her alanla ilgili benzer hassasiyet gösterilmiştir. Bu anlamda hiçbir zaman ihtiyaç odaklı hareket edilmemiş, sanat ve estetikle elde edilebilecek kazanımlar için daha fazla çaba sarf edilmiştir. Mesela Kur'an'ın yazılması bir ihtiyaçtır.¹³ Ancak bu yeterli görülmemiş insandaki göz zevkine hitap etmek üzere bir de hat sanatı doğmuş ve bu sayede Kur'an'ın yazımı estetik bir boyut kazanmıştır. Aynı şekilde Kur'an'ın belli ilkeler çerçevesinde okunması bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyacın giderilmesi için kıraat ve tecvîd ilimleri ortaya çıkmış ve Kur'an'ın doğru bir şekilde okunması sağlanmıştır. Ancak bununla da yetinilmemiş kulağa ve gönle hitap etmek üzere ağız ve ses eğitimi üzerinde durulmuş ve kıraatin daha güzel, daha estetik olması yönünde çaba sarf edilmiştir. Bütün bu çabalar; bir bölümü ihtiyacı gidermeye dönük, bir bölümü de estetiğe yönelik çalışmalar olmak üzere iki başlık altında toplanabilir. Geçmişte imkânların sınırlı olması sebebiyle belki daha çok ihtiyaç odaklı hareket edilmiş olsa da günümüzde sahip olunan imkânlar çerçevesinde her alanda olduğu gibi kıraat alanında da estetiğe daha fazla önem verilmekte ve bazı çalışmalar yapılmaktadır.¹⁴

Kur'an tilâvetiyle ilgili çok sayıda ayet ve hadis bulunmaktadır. Bunların bir kısmında doğrudan niteliğe vurgu yapılırken bir kısmında da dolaylı olarak işin estetik yönüne işaret edilmektedir. Bu anlamda bazı ayetlerde, “yaptığı işi güzel yapanlardan”¹⁵, “güzel iş yapanları

¹¹ Bedîyyât kavramı, Allah Teâlâ'nın yaratması ile ilgili bazı ayetlerde kullanılmaktadır. bk. el-Bakara 2/117; el-En'âm 6/101.

¹² Geniş bilgi için bk. İshak Kızılaslan, *Çağdaş Oryantalizm ve Kıraat İlmi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 381.

¹³ Buhârî, “Menâkibu'l-Ensar”, 45; Nesâî, “Kasame”, 47; Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-Ahmed b. Hanbel*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1416/1995), 4/176; Muhammed Hamîdullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmâm b. Münebbih*, çev. Kemal Kuşçu (Ankara: Beyan Yayınları, 2007), 32,33; İrfan Çakıcı, “Kur'an'ın Korunmasında Hıfz ve Kitabet”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2 (Ağustos 2019), 589.

¹⁴ Diyanet, Halk Eğitim gibi kamu kuruluşların ya da vakıf, dernek gibi özel kuruluşların çatısı altında her seviyeden insana, kendi durumlarına göre tecvîd, tashihü'l-hurûf, tâ'lim, makam, anlayarak okuma gibi çok yönlü faaliyetler organize edilebilir. Özellikle de imam hatip, müezzin gibi din görevlilerine ise ortaya konan hizmetlerin daha kaliteli olması bakımından uzun soluklu eğitimlerin verilmesi zorunlu bir gerekliliktir.

¹⁵ Yunus 10/26.

Allah'ın seveceğinden"¹⁶, "Allah'ın yarattığı her şeyi güzel yarattığından"¹⁷, "yeryüzündeki her şeyin insan için zînet kılındığından"¹⁸, "göğün yıldızlarla süslendiğinden"¹⁹, "mescitlere süslü elbiselerle gidilmesinden"²⁰ bahsedilmektedir. Tefsir usulü bakımından bu ayetler öncelikle birincil, daha sonra da ikincil ve üçüncül anlamlarına göre yorumlanmalıdır. Buna göre söz konusu ayetlerde insanın zaruri ihtiyacının yanında daha başka ihtiyaçlarının olduğuna vurgu yapılmaktadır ki bunlardan biri de estetik ihtiyaçtır. Zira insan zevk-i selim sahibi bir varlıktır. Güzellik arayışı onun fitrî bir özelliğidir. Bu özellik sayesinde insan mevcutla yetinmez, yaptığı her şeyi bir öncekine göre daha güzel yapma arayışı içinde olur. Haddizatında günümüzde her alanda yaşanan gelişmelerin itici güçlerinden biri de insanın daha güzele sahip olma arayışıdır. Her alanda olduğu gibi bu şekilde estetik bir arayışın kıraat alanında da aranması son derece tabii bir durumdur.

Kıraatin estetik boyutuna işaret eden hadislerle gelince doğrusu bu konuda çok fazla rivâyetten söz edilebilir ki bu tür hadisleri iki kısma ayırmak mümkündür. Birinci kısımda; "Allah güzeldir, güzel olanı sever."²¹, "Allah Teâlâ yaptığınız işi en güzeliyle, en sağlamıyla yapmanızdan hoşnut olur."²², "Bakanın göz zevkini bozmasın diye mezarı düzgünce yapınız."²³ hadisleri yer almaktadır. Bu gibi hadisler hem ilgili konuyla hem de genel itibarıyla yapılacak her işle ilişkilendirilebilir. Bu anlamda bir kimsenin yaptığı işi en güzeliyle yapması ve bunu, bu gibi hadislerle ilişkilendirmesi şüphe yok ki doğru bir yaklaşımdır. "Şer'i" ölçüler içinde kalınması şartıyla işin ne olduğu ise hiç önemli değildir.

İkinci kısımda ise "Kur'an'ı gereği gibi güzel okuyan kimse, vahiy getiren şerefli, itaatkar meleklerle beraberdir."²⁴, "Allah, güzel sesli bir peygamberin, Kur'an'ı tegannî²⁵ ile okumasından hoşnut olduğu kadar hiçbir şeyden hoşnut olmamıştır."²⁶, "Kur'an'ı sesinizle süsleyiniz."²⁷ hadisleri yer almaktadır. Bu gibi hadisler bir yandan Kur'an'ın kaidelerine uygun şekilde okunmasını telkin

¹⁶ el-Bakara 2/195.

¹⁷ es-Secde 32/8.

¹⁸ Âl-i İmrân 3/14.

¹⁹ es-Saffat 37/6.

²⁰ el-A'raf 7/31.

²¹ Müslim, "İmân", 147; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/133-134.

²² Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Tarık b. İvaç (Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.), 1/275; Beyhâkî, "Şu'abu'l-İmân", 4/334.

²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Bağdâdî, *et-Tabâktü'l-kübrâ* (Beyrut: Y.y. 1376/1957), 1/142.

²⁴ Buhârî, "Tevhîd", 52; Müslim, "Müsâfirîn", 243; Ebû Dâvûd, "Salât", 349; Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'an", 13.

²⁵ تغنى/Tegannî; sesi yükseltmek, bir sözü mırıldanmak, şarkı, türkü, gazel, kaside gibi türleri heyecan verici bir tarzda söylemek anlamına gelen غنى/ginâ kökünden türeyen bir kavramdır. Geniş bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, "Müsikî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), 31/261.

²⁶ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an" 19; "Tevhîd", 32; Müslim, "Müsâfirîn", 232-234; Ebû Dâvûd, "Vitr" 20.

²⁷ İbn Mâce, "Hüsnu's-Savt", 176; Ebû Dâvûd, "Tertil", 353.

ederken diğer taraftan söz konusu kıraatin bir takım inceliklere dikkat edilerek eda edilmesine işaret eder ki bu da estetik kavramıyla ifade edilebilecek hususiyetlerdir. Usul ve kaidelerine uygun şekilde Kur'an'ın okunması bağlayıcı bir kuralken estetiğe dair uygulamaların ilzam edici bir yönü yoktur. Mesela bir kimse Kur'an okurken tecvîd uygulamalarına dikkat etmek zorundadır. Ancak ayetlerin içeriğine uygun olarak sesini ve mimiklerini kullanması ise zorunlu değildir. Bununla birlikte bu gibi inceliklere dikkat edilerek eda edilen bir kıraatin hem okuyana hem de dinleyene daha fazla etkisi olduğu muhakkaktır. Zira insan duygu, düşünce, his gibi pek çok özelliğe sahiptir. Tekdüze bir kıraat büyük ölçüde sadece kulağa hitap eder. Ancak estetik özellikleri içinde barındıran bir kıraat ise yukarıda sözü edilen özelliklerin hepsine hitap etme potansiyeline sahiptir.

Estetik kavramının uygulama alanına gelince; doğrusu kıraatle ilişkisi olan her uygulamanın mutlaka estetik bir yönü vardır. Mesela harflerin, mahreçlerine uygun şekilde söylenmesinin belli bir kuralı vardır. Ancak bunun bir de estetik yönü vardır. Bu anlamda kurallara dikkate edilerek yapılan telaffuz, yerine göre bazen estetik olmayabilir. Bunun için kuralın yanında bir de zevk-i selime hitap eden bazı incelikler söz konusudur. Aynı şekilde sesi kullanmanın hem tecvidle hem de estetikle bir ilişkisi vardır. Bu yönüyle tecvîd kurallarına dikkat edilerek kullanılacak ses her zaman estetik olmayabilir. Yapılan çalışmada bu gibi uygulamalar belli başlıklar altında tahlil edilecek ve bazı önerilerde bulunulacaktır.

1. Harflerin Telaffuzuyla İlgili Estetiğe Aykırı Bazı Hatalar

Kur'an, Arap dili²⁸ ve Kureyş lehçesiyle nazil olmuştur.²⁹ Bu sayede, okuma yazma bilmeyen sahabe dahi ya Hz. Peygamber'den ya da kendi yakınlarından Allah'ın kitabından ayetler dinleyerek ezberlemişler ve rahatlıkla okuyabilmişlerdir.³⁰ Vahyin indiği ilk dönemde Arap dilinin orijinal halini korumuş olması, Kur'an'ın rahat bir şekilde okunmasında önemli rol oynamıştır. Fakat bu durum uzun sürmemiş fetih hareketleriyle birlikte sınırlar Hicaz Bölgesi sınırlarını aşmış; Temîm, Esed, Kays gibi Necid Bölgesinde yer alan bazı kabileler de İslam'a girmişlerdir. Bu durum kıraatte lehçe farklılığına dayalı olarak bazı zorlukları da beraberinde getirmiştir. Zira Kureyş kabilesiyle; Temîm, Esed, Kays gibi kabileler arasında lehçe farklılığına dayalı olarak bazı kelimelerin okunmasında da farklılıklar yaşanmıştır.³¹ Bu gibi sebeplerden dolayı insanlara kolaylık olsun diye bir yandan yedi harf ruhsatına izin verilmiş³² bir yandan da Kur'an'ın aslına

²⁸ Yusuf 12/2; el-Fussilet 41/44.

²⁹ Kur'an ağırlıklı olarak Kureyş lehçesiyle nâzil olsa da, onda kırk kadar farklı lehçeye yer verilmiştir. bk. Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, (b.y.: Dâru'l-İlim, 1420/1999), 110.

³⁰ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fi ulûmi'l-Kur'ân*, (İstanbul: Dersâadet, ts.), 75.

³¹ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an meâni'l-krâât*, thk. Abdülfettah İsmail (Mısır: Dâru'n-Neheza, ts.), 74, 153.

³² Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 5; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 48; Tirmizî, "el-Kırâât", 11.

uygun şekilde okunabilmesi için erken dönemden itibaren eğitim öğretim faaliyetlerine ağırlık verilmiştir.³³

Kur'an'ın doğru bir şekilde telaffuz edilebilmesi için ilk toplum belli bir eğitime ihtiyaç duymasa da zamanla farklı dil yapısına sahip insanların İslam'a girmesine paralel olarak böyle bir eğitime ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyacı karşılamak üzere âlimler bir takım çalışmalar yapmışlardır. Başlangıçta pratiğe dayalı bu uygulamalar zamanla yazıya aktarılmış ve ilm-i kıraat, tecvîd gibi sistematığı olan bazı disiplinler ortaya çıkmıştır. Özellikle Arap olmayan insanlar Kur'an'ı düzgün bir şekilde okuyabilmek için bu tür bilgi ve tecrübeler ihtiyacı duymuşlardır. Zira dili Arapça olan bir kimseyle, dili Türkçe olan bir kimse arasında ciddi bir aksan farkı vardır. Mesela Arapça'da var olan peltek ve boğaz harflerinin Türk aksanında karşılığı yoktur. Düzgün bir kıraat için bunların Arapça'dan aynıyle alınması gerekir. Bunu sağlamak için de belli bir eğitime ihtiyaç vardır. Sözü edilen eğitim ülkemizde resmi ve özel pek çok kurum tarafından büyük bir özveriyle yürütülmektedir. Bununla birlikte yürütülen eğitim öğretim faaliyetlerinde estetik açıdan bir takım eksiklikler dikkat çekmektedir ki bu makalede bunlardan bazılarını işaret edilecektir.

1.1. Harekelerin Standartlara Aykırı Şekilde Okunması

Pek çok kişinin kıraatinde dikkat çekici hatalardan biri de hareketlerin bir miktar uzatılarak okunmasıdır. Bu durum en çok da fethalı harflerin okunuşunda görülmektedir. Günümüzde yaz kursları, imam hatip ortaokulu ve liselerinde hatta ilahiyat fakültelerinde okuyan talebelerde dahi bu tür hatalı okuyuşlarla karşılaşmaktadır. Kanaatimize göre bu yanlışın temeli elifbâ öğretimine dayanmaktadır. Zira erken dönemlerde elifbâ öğretimine başlayan çocuklarımızın harflerden sonra ilk konusu olan harflerin fethalı olarak okunması sırasında كَتَبَ, دَخَلَ şeklindeki kelimeleri genelde uzatarak okudukları ve bunun bir alışkanlığa dönüştüğü anlaşılmaktadır. Öğreticilerin çok da üzerinde durmadıkları bu yanlış okuma şekli, ciddi bir kıraat zafiyeti haline dönüşmekte ve özellikle üst düzey eğitim alamayan insanların okumalarında kalıcı hale gelmektedir. Bu yanlışın önüne geçmek için eğitimciler henüz daha işin başında hareke için belirlenen yarım elif miktarı ölçüyü³⁴ öğrencilere anlatmalı ve bunu yerleştirmede ısrar etmelidir. Bundan dolayı belki öğrencinin elifbâyı bitirme sürecinde bir miktar yavaşlama olur ancak hareketleri doğru bir şekilde söyleme gibi önemli bir kural doğru bir şekilde öğrenilmiş olur.

Bu noktada belirtmek gerekirse üst düzey okuyucularda da zaman zaman harekeyle ilgili bazı hatalı okuyuşlar görülebiliyor. Mesela bazıları makam yaparken hareketleri bir miktar uzatmakta,

³³ Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1991), 2/773; Mustafa Baktır, "Suffe", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/469-470.

³⁴ Harekenin ölçüsü tabîi meddin yarısı kadardır. Geniş bilgi için bk. Karaçam, *Kur'an'ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2002), 227.

bazen de cezmlî harfleri yine bir miktar tutarak okumaktadırlar. Anlaşıldığı kadarıyla bu tür hatalar daha çok tecvîd kuralları yerine makama odaklanılmasından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki ne olursa olsun ses ve makam kurala uymalıdır. Dolayısıyla kıraat estetiğini bozan bu gibi hatalı okumalardan hafız, müezzin, imam gibi üst düzey okuyucuların da uzak durmaları gerekir.

1.2. Bazı Cezmlî Harflerin Kalkaleye Benzetilerek Okunması

Cezmlî harflerin okunması ile ilgili belli kurallar ve bunlara bağlı olarak bazı uygulamalardan söz edilebilir. Mesela ط - ب - ج - د harflerinden biri cezmlî olarak geldiğinde söz konusu harfler kalkale yapılarak yani bir miktar sarsılarak okunur.³⁵ Sözü edilen sarsıntı, bir miktar ses, harfi kımlıdarak okuma gibi özellikler elifbâ harfleri içinde yalnızca kalkale harflerine mahsus bir uygulamadır. Bunların dışındaki harflerin bu gibi seslere benzer şekilde okunması ise hatalı bir okuyuştur. Bununla birlikte bu tarz hatalı okuyuş özellikle izhar ile okunması gereken ن - م - ل harflerinde görülmektedir.³⁶ Üst düzey bir kıraate sahip olanlar dışında çoğu insanın kıraatinde görülen bu gibi hatalı okuyuşlar büyük ölçüde elifbâ öğretim sürecine dayanmaktadır. Bu dönemde başlayan ve bir şekilde alışkanlığa dönüşen bu tarz yanlışların daha da kalıcı hale gelmemesi için özellikle eğitimcilerin dikkatli olmaları gerekir. Aksi takdirde, üst düzey eğitim alanlar hariç insanların çoğu Kur'an'ı belki de ömürleri boyunca bu yanlış telaffuz şekliyle okumaya devam edeceklerdir. Dolayısıyla başta ن - م - ل olmak üzere kalkale harfleri dışındaki harflerin bir çeşit kalkaleye benzetilerek okunması gerek kıraat âdâbı gerekse kıraat estetiği bakımından düzeltilmesi gereken hatalı okuyuşlardan biridir.

1.3. Bazı Harflerin Aşırı İnceltilerek Okunması

Arap alfabesinde yer alan harfler okunuşları itibariyle; ince (terkîk), kalın (tefhîm), bazen ince bazen kalın olmak üzere belli sınıflara ayrılır. Buna göre خص ضغط قظ harfleri kalın, ل ve ر harfleri bazen ince bazen kalın ve geri kalan harfler ince okunur.³⁷ Harflerin hareke ya da med ile okunmaları zikri geçen incelik ya da kalınlığa herhangi bir etki etmez. Bir harf hangi sığata sahipse hareke ya da med ile okunurken ortaya çıkan ses de ona göre olur.³⁸ Harf ve hareketlere ait bütün

³⁵ Ahmed Mahmud Abdü's-Semî eş-Şafi el-Hafeyân, *Eşherü'l-mustalahât fi fenni'l-edâi ve ilmi'l-kirâât*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 233; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 191-194.

³⁶ Tecvidde üç farklı izhar şekli vardır. Buna göre cezmlî nûn'dan sonra izhar harflerinden biri geldiğinde; cezmlî mîm'den sonra bâ ya da mîm harfleri dışında başka bir harf geldiğinde; lâm-i tariften sonra izhâr-ı kamerî harflerinden biri geldiğinde izhar olur. Verilen sıralamaya göre bk. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 167, 182, 246. Bunun dışında aslında cezmlî lâm harfi; idgam okunmasını gerektiren yerlerin dışında tamamen bir çeşit izhar ile okunur. Mesela قُلْ هُوَ اللهُ ifadeinde tecvîd kaidesi olarak cezmlî lâm için özel bir tabir kullanılmamaktadır. Ancak cezmlî lâm burada tıpkı izhâr-ı kamerîye gibi izhar ile okunur.

³⁷ Geniş bilgi için bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn İbnü'l-Cezeri, *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâât*, (Beirut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000), 1/30; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 154-159.

³⁸ Karaçam, *Kur'an'ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 228.

bu özellikler elifbâ öğretimiyle birlikte verilir. Ülkemizde kullanılan elifbâ kitapçıklarının çoğunda ise öğrencilere kolaylık olsun diye sözü edilen harflerin her birinin altına “kalın” “ince” diye Türkçe ifadeler yer verilir. Bunun yanında ayrıca eğitim-öğretim faaliyetleri sırasında sıklıkla kalın harflerin; üstünü “a” sesiyle, ötreyi “u” sesiyle esreyi “ı” ile “i” sesi arasında bir sesle okuttuğu; ince harflerin ise üstünü “e” sesiyle, ötreyi “ü” sesiyle esreyi ise “i” sesiyle okuttuğu vurgulanır.³⁹ Bu yaygın anlayışa göre yapılan elifbâ öğretimi sonucunda öğrenciler burada belirtilen seslere göre harfleri öğrenirler ve bu sesler öğrencilerde yerleşik hale gelir. Bu şekilde bir eğitim tarzıyla elifbâyı tamamlayan herkes doğal olarak Kur'an'ı da aldıkları eğitime göre okurlar.

Özetle elifbâ öğrenimi ile başlayan, Kur'an okumayla devam eden bu süreci tamamlayan kişilerin kıraatlerine bakıldığında kıraat estetiği bakımından bazı zafiyetler dikkat çekmektedir. Öncelikle belirtmek gerekir ki Arap alfabesinde yer alan kalın ya da ince harflerin her birine ait seslerin dilimizde yakın karşılıkları olsa da bunların çoğunun Türkçe'de tam karşılıkları yoktur. Mesela kalın harflerin fethayı “a” sesiyle okutması ile bizdeki yalın haliyle a sesi aynı değildir. Bunun yanında kalın bir harfin “a” sesiyle uzatılması ile ince bir harfin “a” sesiyle uzatılması yine aynı değildir. Zira bizdeki “a” sesi Arap dilindeki “a” sesine göre daha incedir. Bu fark somut olarak doğru bir şekilde anlatılmadığından dolayı günümüzde pek çok kişi Kur'an'ı fonetik⁴⁰ açıdan hatalı bir şekilde okumaktadır. Öte yandan bu iki örnekte “a” sesi her iki dilde farklı olsa da yine de aralarında bir miktar yakınlık vardır. Ancak Arap dilinde yer alan ince bir harfin “u” sesi ile Türkçedeki “ü” sesi arasında ise çok daha fazla fark vardır.⁴¹ Mesela ülkemizde pek çok kişi تُؤبُوا ifadesini “tüübüü” sesiyle uzatarak okurken Araplar bu kelimeyi “tûûbûû” sesiyle uzatarak okurlar. Bunun gibi kimi harflerin uluslararası standartların dışında bize has şekilde okunması belki sarahaten bir kurala aykırı bulunmazsa da işin uzmanları tarafından kıraat estetiğini bozan bir zafiyet olarak görülmektedir. Aslında buna benzer daha başka hatalı okumalardan da söz edilebilir ki eğitimcilerin bu mesele üzerinde titizlikle durmaları gerekir. Bunun için ilk iş olarak elifbâ kitapçıklarında yer alan Türkçe ifadeler kaldırılmalıdır. İkincisi muhataplara Arap dili ile Türk diline ait harflerin kendilerine has seslerinin olduğu örneklerle anlatılmalıdır. Üçüncüsü Arap alfabesinde yer alan harflerin ve bunlara ait seslerin iyice yerleşmesinde ısrar edilmelidir. Dördüncüsü doğru ve hatalı okumalar karşılaştırılmalı, hangi kıraat şeklinin doğru hangisinin hatalı olduğu somut olarak ortaya konmalıdır.

³⁹ Kur'an öğretiminde harflerin latin harflerine göre okutulmasından uzak durmak gerekir. bk. Yusuf Alemdar, “Teknik ve Estetik Açısından Kur'an Öğretme ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Haziran 2008), 213-252.

⁴⁰ Fonetik, bir dile ait ses özelliklerini, harflerin sahip olduğu sesleri, seslerin rengi ve tonu gibi hususları konu edinen bir disiplindir. Geniş bilgi için bk. Alican Dağdeviren, “Kur'an'ın Fonetik İ'cazı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2009/2), 69-88.

⁴¹ Yavuz Fırat, “Kur'an Tilâvetinde Arap ve Türkler Arasındaki Farklılıklar”, *Bilimname* 26 (2014/1), 32-33.

2. Kıraat Estetiği Bakımından Dudak Talimi

Kur'an okurken dudakların belli bir usul ve kaideye göre hareket ettirilmesine dudak talimi denir.⁴² Klasik kaynaklarda "tecvîdü'l-hurûf"⁴³, "tahsînu'l-lafz"⁴⁴, "tashîhu'l-hurûf"⁴⁵, "ta'lîmu'l-hurûf"⁴⁶ gibi tabirler kullanılsa da dudak talimi şeklinde bir tabir kullanılmaktadır. Bu ifadeyi ilk kullanan günümüz araştırmacılarından Ali Rıza Sağman hocadır.⁴⁷ Eğitimciler tarafından da benimsenen ve yaygın şekilde kullanılan bu tabirle; tecvîd disiplini içinde yer alan hareke, med, sükûn, şedde gibi okumaların doğru bir dudak şekli ve doğru bir ses ile okunması amaçlanmaktadır. Kıraat âdâbı ve estetiği olarak değerlendirmenin ötesinde herhangi bir bağlayıcılığı olmayan bu uygulamaya normalde elifbâ öğretimiyle birlikte başlanır. Bu anlamda Kur'an okuyan herkes belli seviyede de olsa dudak talimi alır. Böyle bir eğitimin Arap dilinde var olan bütün uygulamaları yansıtacak boyutta olup olmaması ise dudak talimiyle paralellik arz eder. Şöyle ki Arapça ve Türkçe'de benzeşen bazı harf ve seslerin yanında Arapça'da olan ancak Türkçe'de karşılığı olmayan bazı harf ve sesler vardır. Dil ve aksan farkı sebebiyle bunların okunması sırasında ağız ve dudakların aldığı şekil birbirinden farklıdır. Buna göre iki dilde kimi sesler aynı bile olsa söyleniş esnasında ağız ve dudakların aldığı şekil farklı olur. Mesela her iki dilde var olan ج harfi ses yönüyle birbirine benzese de mahreç itibariyle farklıdır. Kur'an okurken bu harfi söylemek için dudakları oval şekilde ileri uzatmak gerekirken⁴⁸ Türkçe'de böyle bir gereklilik yoktur. Çoğu kimse özel bir çaba sarf etmeksizin genel bir alışkanlık olarak bu harfi alt dudağı üst dişlere temas ettirerek söylemektedir. Türkçe'de olmayan harflerin ve seslerin tam olarak söylenebilmesi için ağız ve dudaklara, Arap dili kaidelerine göre şekil vermek gerekir. Aksi takdirde harflere ait sesleri net bir şekilde telaffuz etmede her zaman bir miktar eksiklik görülür. Bunu özel eğitim almamış kimseler anlamazsa da kıraatte uzman olanlar bu tür ses kayıplarını ya da ses kaymalarını fark ederler.

Dudak eğitiminin bazı harf ve seslerin orijinal haliyle söylenmesi ve kıraat esnasında estetik bir görüntüye sahip olunması şeklinde iki önemli işleve sahip olduğu kanaatindeyiz. Bu iki husus sebep sonuç itibariyle de birbiriyle ilişkilidir. Şöyle ki bir harf için dudağın alması gereken şekil bir yandan estetik bir görüntünün oluşumuna, diğer taraftan da söz konusu harfin aslına uygun şekilde net bir sesle telaffuzuna katkı sağlar. Burada kıraatte üst düzey kabiliyet gerektiren

⁴² Ali Rıza Sağman, *İlaveli Yeni Sağman Tecvidi*, (İstanbul: Ahmet Said Matbaası, 1964), 38.

⁴³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/209.

⁴⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/205

⁴⁵ Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî, el-Bennâ, *İthafu uudelâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-arbe'ate aşer*, thk. Enes Mehre (Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 1/24.

⁴⁶ Muhammed Ahmed, *Nefehât min ulûmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Darü's-Selam, 1426/2005), 1/61.

⁴⁷ Sağman, *İlaveli Yeni Sağman Tecvidi*, 38; Hayrettin Öztürk, *Dâd Harfi ve Dudak Ta'limi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 35.

⁴⁸ Karaçam, *Kur'an'ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 195; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 108.

hususlara yer verilirken şunu da belirtmek gerekir ki bir kimse bu gibi inceliklere dikkat etmeden elbette Kur'an okuyabilir. Kaldı ki insanların büyük bir kesimi zaten bu tür uygulamalardan haberdar değildir. Ancak üst düzey bir kıraatin edası için böyle bir eğitime ihtiyaç vardır. Özellikle Kur'an eğitim faaliyetleri içinde uzun süre bulunacak kimselerin bu eğitimi almaları gerekir.

Kur'an, kıraat, tecvidle ilgili kaynaklarda her bir harfin tanımlamasına ve bu harflerin hareketlerle birlikte okunması sırasında ağız ve dudakların nasıl bir şekil alması gerektiğine dair bazı bilgilere yer verilmektedir. Bu noktada ت, م, ن, ي gibi bazı harflerin söylenmesi ile ilgili herhangi bir sorun yaşanmazken başta peltek harfler olmak üzere ج, ص, و gibi pek çok harf ve bu harflerin hareke almış hallerinde bazı sorunlar yaşanmaktadır. Burada her bir harfe değil de telaffuz ve kıraat estetiği bakımından eksik olarak görülen bazı hatalara yer verilecektir.

Bilindiği üzere Arap dilinde her bir harfin özel bir ismi vardır.⁴⁹ Harflerin okunması ise üstün (fetha), esre (kesra), ötre (damma) şeklindeki hareketlerle gerçekleşir. Buna göre kıraat esnasında dudaklar hem harfler hem de hareketlere göre belli bir şekil alır. Bu anlamda üstün ve esrede dudaklar doğal halini koruması gerekirken ötrede dudaklar bir miktar ileri gider. Hareke ya da med durumuna göre okuma tamamlanınca dudaklar tekrar geri normal haline döner. İşin içine cezme ve şedde girdiğinde yine dikkat edilmesi gereken bazı dudak hareketlerinden söz edilebilir. Mesela müteşşeddî bâ⁵⁰ madmûm olduğunda, ağız doğal halinde iken önce hemze fetha ile okunur, sonra dudaklar ileride kavuşacak şekilde hızla ileri uzatılır, önce ب harfi sonra da ötre okunur. Peltek harfler (الحروف اللّثوي)⁵¹ diye bilinen ث, ذ, ظ harfler ise ötreli olarak okunurken önce dudaklar ileri uzatılır, sonra dil ucu sırasıyla ث harfi için ön dişlerin diplerine ذ ve ظ harfi için de dişlerin uçlarına değdirilerek çıkarılır.⁵² Bu harfler şedde ve ötre halinde okunurken dudaklar ötre için ileri uzatılır ve dudaklar ilerideyken harfler şeddeli olarak okunurlar.

Bu tür örneklere ilaveten ج, ش, ص, و, ف, ض, ص, ش, ج gibi daha başka harflerin⁵³ okunması sırasında da dudak talimi açısından dikkat edilmesi gereken bazı uygulamalardan söz edilebilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla dudak talimi almamış kimseler farklı durumlara göre bu harfleri estetiğe aykırı bazı dudak hareketleriyle birlikte okumaktalar. Mesela bu harflerin okunması sırasında çoğu kişinin alt ve üst dudaklarında ileri ya da dışa doğru taşma şeklinde anlamsız bazı dudak hareketleri görülmektedir. Bu ve buna benzer durumlar ciddi bir kural hatası olmadığından dolayı belki geniş halk kitleleri için üzerinde durulması gereken bir konu değildir. Ancak özellikle özel

⁴⁹ Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 90-91; Hasan Hüseyin Varol, *Yeni Karabaş Tecvidi* (Konya; Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, 2015), 32.

⁵⁰ Dudakların normal şekilde, kuvvetlice kapanmasıyla çıkarılan ince ve kuvvetli bir harftir. bk. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 105.

⁵¹ İbnü'l-Cezeri, *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâât*, 1/30.

⁵² Peltek harflerin tanımları için bk. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 105-107.

⁵³ Adı geçen harflerin tanımı için bk. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 105-108; Varol, *Yeni Karabaş Tecvidi*, 29-31.

kıraat ve tecvîd dersleri almış kimseler için bu konu üzerinde mutlaka durulmalı ve sözü edilen zafiyetler dudak talimiyle birlikte giderilmelidir.

2.1. Dâd (ض) Harfinin Telaffuzunda Estetiğe Aykırı Uygulamalar

Dâd harfi sağ ya da sol dil kenarı ile üst azı dişlerinden çıkarılan, “D-Z” karışımı bir sese benzeyen, kalın ve yumuşak bir harftir.⁵⁴ Dilimizde karşılığı olmayan bu harfin telaffuzu oldukça zordur.⁵⁵ Bundan dolayı da Kur’an okuyan kişiler arasında ciddi ihtilaflar yaşanmaktadır. İbnü’l-Cezerî’nin belirttiği gibi az bir kesim tarafından doğru bir şekilde okunan bu harf çoğunluk tarafından ط, ذ, ز ve kalın ل şeklinde okunmaktadır. Hâlbuki ض harfi bazı yönleriyle bu harflere benzese de bunların hiçbiri değildir.⁵⁶ Bu tarz okuyuşlara ilaveten bir de günümüzde bazıları biraz da Arap aksanından etkilenerek bu harfi bozuk ط sesi ya da kalın ل sesiyle okumaktadır.⁵⁷ Bütün bu okumalar mana açısından olmasa da kıraat estetiği bakımından önemli bir eksiklik olarak görülmektedir. Hatta bu sorun sadece alt ve orta seviyede Kur’an okuyan kişilerin değil imam, Kur’an öğreticisi gibi bazı eğitimcilerin de sorunudur. Bu sorunun giderilmesi için öncelikle böyle bir problemin farkında olunmalı ve çözüme dönük çalışmalar yapılmalıdır.⁵⁸ Bu anlamda ض harfinin öğretiminde şöyle bir yol takip edilebilir. Kısa süreli öğretim faaliyetlerinde makul bir süre, mahreç ve sıfatına uygun olarak bu harf üzerinde durulur. Şayet öğrenciler Diyanet İşleri Başkanlığı’nın da benimsediği İbnü’l-Cezerî’nin tarifine⁵⁹ uygun olan bu telaffuz şeklini söyleyebiliyorlarsa eğitimci bunda ısrar edebilir. Ancak öğrenciler teoriğe uygun olarak harfi söylemekte zorlanıyorlarsa bu durumda Araplara ait telaffuz şekli alternatif bir okuma olarak değerlendirilebilir. Bilindiği üzere günümüzde Arapların geneli yukarıda belirtildiği üzere ض harfini bir yönüyle bozuk ط harfine benzer şekilde söylemektedirler.⁶⁰ Doğrusu bu şekildeki telaffuzun Türkler arasındaki yaygın telaffuza nispetle söylenmesinin daha kolay olduğu

⁵⁴ Geniş bilgi için bk. Karaçam, *Kur’an’ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 194; Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 325-328; Ahmet Turan Arslan, “Dâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/396-397.

⁵⁵ Ahmed Mahmud Abdussemit eş-Şafi el-Hafeyân, *el-Vafi fi keyfiyeti tertili’l-Kur’an’i’l-Kerim*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421/2000), 74.

⁵⁶ Ebü’l-Hayr Şemsüddîn İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi kırâati’l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâd (b.y.: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 1/219.

⁵⁷ Bu okuyuş Mısırlıların geneline ve bazı Mağriblilere aittir. bk. Öztürk, *Dâd Harfi ve Dudak Ta’limi*, 20.

⁵⁸ Başta dâd harfi olmak üzere harflerin taliminde en etkili yol bu eğitimin fem-i muhsin sahibi hocalardan alınmasıdır. bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/213; Karaçam, *Kur’an’ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 173.

⁵⁹ İbnü’l-Cezerî’ye göre dâd harfi, dil kenarının çoğunluğa göre sol, azınlığa göre ise sağ üst azı dişlerine değiştirilerek çıkarılır. Geniş bilgi için bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200.

⁶⁰ Geçmişten günümüze Arap dünyasında bu harfin telaffuzuyla ilgili bazı ihtilaflar yaşanmıştır. Mesela Şam ve Irak halkı bu harfi ط sesine, Etiyopya’da yaşayan Sudanlılar ل sesine Mısırlıların kahir ekseriyeti ve Mağribliler ise ط veya ل sesine benzeterek okumuşlardır. bk. Öztürk, *Dâd Harfi ve Dudak Ta’limi*, 14. Bununla birlikte günümüzde Mısırlılara ait okuma şekli Arap dünyasında daha fazlasıyla yaygınlık kazanmıştır.

söylenbilir. Ancak ülkemizde yaz kursları gibi kısa süreli ya da örgün eğitim gibi uzun süreli faaliyet yürüten eğitim kurumlarının aşağı yukarı hiçbirinde burada önerilen ikinci alternatife yer verilmemektedir. İlkinde başarılı olamamıza rağmen söylenmesi daha kolay olan Arapların telaffuz şekline yönelmeişimizde kanaatimize göre diyanet ve ilahiyat camiasının tutumunun etkili olduğu söylenebilir.⁶¹ Burada hangi telaffuzun daha doğru olduğu gibi bir tartışmaya elbette girilmeyecek. Zira kendi kıraat bütünlüğü içinde elbette her iki telaffuz şekli de doğrudur. Yeter ki usulüne uygun şekilde söylenebilsin. Bu bağlamda bizim önerimiz duyulduğunda ne söylenildiği anlaşılacak kadar bozuk telaffuz şekillerinde ısrar etmek yerine özellikle kısa süreli eğitim faaliyetlerinde öğrencilerimize Arap'ın telaffuz şeklini öğretmek, üst düzey eğitim faaliyetlerinde ise İbnü'l-Cezerî'nin tarifine uygun olanı öğretmektir. Bu öneri doğrultusunda hareket edildiğinde belki söz konusu harfin iki farklı şekilde okunması gibi eleştiriye açık bir durumla karşı karşıya kalınacaktır. Ancak şu haliyle zaten ض harfinin okunuşunda herhangi bir birlikten söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla burada ض harfini bir takım bozuk seslerle okumak yerine kullanım bakımından dilin sahibi olan Arap'ın kıraatine uygun olarak söylemek daha doğru olur. Ayrıca bir öneri olarak belirtmek gerekirse Müslümanlar arasında telaffuz birliği sağlanması noktasında ض harfinin Arap'ın telaffuzuna uygun olarak söylenmesi yönünde bir proje üzerinde çalışılabilir.

3. Kıraat Estetiği Bakımından Mimiklerin Kullanımı

Kur'an tilâveti; dil, akıl ve kalp olmak üzere üç temel uzvun aktif şekilde kullanılmasıyla eda edilen bir faaliyettir.⁶² Buna göre dilde telaffuz, akılda mana, kalpte tefekkür eylemi gerçekleşir. Güzel bir telaffuz için, mahreç ve sıfat bilgisine, mananın anlaşılması için dil bilgisine, tefekkür için de tam bir ihlas ile okunan ayetlere odaklanmaya ve o ânı yaşamaya ihtiyaç vardır. Telaffuzun dışa yansıyan boyutu ses ve makamla, mana ve tefekkürün dışa yansıyan hali ise jest ve mimiklerle gerçekleşir.⁶³ Sevinç, korku, endişe, hüznün, öfke, heyecan gibi pek çok duygu ve düşüncenin yüze

⁶¹ Araplara ait okuma şeklini evrensel, bize ait okuma şeklini ise mahalli olarak niteleyen Mehmet Akif Koç bazı siyasi ve psikolojik sebeplerle ülkemizde mahalli aksanda ısrar edildiğini belirtmektedir. Geniş bilgi için bk. Mehmet Akif Koç, "Kur'an Kıraatinde Türklere Özgü Mahalli Okuyuş", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/2 (2010), 82-85.

⁶² Gazâlî'ye göre Kur'an tilâvetinde olması gereken; lisan ile her bir her bir harf yavaş yavaş aslına uygun şekilde telaffuz edilmeli, akıl ile anlaşılmalı, kalp ile düşünülmesi ve ibret alınmalıdır. bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*, (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, ts.), 1/287.

⁶³ Beden dili için sıkça kullanılan bu iki kavram anlam yönüyle birbirinden farklıdır. Buna göre jest; parmak, avuç, el, kol, bacak ve bunlarla yapılan işaretler için kullanılırken mimikler daha çok yüz hatları için kullanılmaktadır. Hz. Peygamber ashabına hitap ederken sıklıkla jest ve mimikleri kullanmış ancak Kur'an okurken daha çok mimikleri kullanmıştır. Burada Kur'an tilâveti söz konusu edildiğinden dolayı biz de sadece mimiklerin kullanımına yer verdik. bk. Mustafa Karataş, "Hz. Peygamber'in Beden Dili", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 63-55; "Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber ve Beden Dili", *Kutlu Doğum 2003 İslam'ın Güncel Sunumu*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 221-222.

yansıyan hali olarak tanımlanan mimikler,⁶⁴ daha çok göz, kaş, ağız, dudak, baş ve duruşla birlikte dışa yansır.⁶⁵ Kıraatte mimiklerin kullanımı zorunlu olmasa da normal şartlarda az ya da çok her kârîde görülebilecek bir haldir. Bununla birlikte günümüzde Kur'an okuyanların çoğunun kıraat esnasında mimiklerini yeterince kullanmadıkları bir vakıadır. Böyle bir gerçeklikle karşı karşıya kalınmasında; eğitim öğretim sırasında büyük ölçüde telaffuza odaklanılması, mananın anlaşılması için yeterli bir altyapıya sahip olunmaması, kıraatte keyfiyetten çok kemmiyet odaklı hareket edilmesi, anlamadan okumanın yeterli görülmesi, eda edilen kıraatin his ve duygudan yoksun olması gibi pek çok sebepten bahsedilebilir. Kıraat esnasında içinde bulunulan ânın yaşanmasının bir göstergesi olarak kabul edilen mimiklerin kullanılmamasında daha başka sebeplerden de söz edilebilir ki; Kur'an'a ait inceliklerin ve Hz. Peygamber'e ait kıraat tarzının yeterince bilinmemesi bunlardan en önemlileridir. Zira bir kimse gerçekten Kur'an'ı tanısa ve bu Aziz Kitabı Hz. Peygamber'in nasıl okuduğunu⁶⁶ bilse sözü edilen duyguları yaşamaması mümkün değildir. Bu itibarla kıraate önemli ölçüde değer kazandıracağını düşündüğümüz bu iki hususa daha geniş çerçevede yer verilecektir.

Kur'an göze, kulağa, akla, kalbe, gönle hitap eden, insanı duygudan duyguya sevk eden son derece zengin bir içeriğe ve eşsiz bir üsluba sahiptir. Onda tasvîr, temsîl, teşbîh, hakikat, mecâz, istifhâm, terğîb, terhîb, kıssa, yemin gibi Arap dilinde bulunan bütün edebi sanatlara yer verilir.⁶⁷ Bazen doğrudan bazen de diyaloglar şeklinde dolaylı bir hitap tarzı kullanılır.⁶⁸ Her seviyeden insana hitap eden Kur'an'ın kendine has bir başka özelliği de konuları ele alış biçimi ve konuların dağılımıdır. Şöyle ki Kur'an'da hiçbir konu müstakil olarak ele alınmaz. Bir yerde konunun bir yönüne başka bir yerde başka yönüne yer verilir.⁶⁹ Mesela cehennemliklerin durumu anlatılırken tüm yaşanacaklara yer verilmez. Küçük bir sahnenin tasviri yapılır, sonra bunun tam zıddı olan cennet tasvirlerine geçilir. Doğrusu cehennemle ilgili bütün ayetler uzun bölümler halinde peş peşe sıralansaydı bu durum insanın korkuya kapılıp ümitsizliğe düşmesine ya da benzer şekilde cennet ayetleri toplu olarak verilseydi bu da insanın rehavete kapılmasına sebep olabilirdi. Bunun

⁶⁴ Erul, "Hz. Peygamber ve Beden Dili", 227.

⁶⁵ Karataş, "Hz. Peygamber'in Beden Dili", 56-58.

⁶⁶ Makalede yeri geldikçe Hz. Peygamber'in kıraatine dair bazı özelliklere yer verilmiş ve nitelikli bir kıraat için bunların bilinmesinin son derece önemli görülmüştür. Bunlara ilaveten, nitelikli bir kıraat için Allah korkusu (haşyet / خشية) ve teslimiyet (huşû / خشوع) gibi daha başka özelliklerden de bahsedilebilir. Zira Kutlu Nebî kimi rivâyetlerde Kur'an'ın haşyet ve huşû' ile okunması gerektiğine işaret etmiştir. bk. İbn Mâce, "İkâme", 176; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/286.

⁶⁷ Hasan Çevikoğlu, "Kur'an'ı Kerim'de Edebi Üslup", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2012/1), 67-90.

⁶⁸ Ahmet Erdiçli, "Kuran Diyaloglarında Üslûp Çeşitleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2016/1), 83.

⁶⁹ Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 190.

gibi Kur'an'daki konuların anlatımında insan fitratı gözetilerek daima belli bir denge gözetilir. Kur'an'daki bu ve buna benzer daha pek özelliğe vâkıf olan bir kişinin okuduklarından etkilenmemesi ve bunun bir göstergesi olarak da mimiklerini kullanmaması mümkün değildir. Dolayısıyla eğitim öğretim faaliyetlerinin her aşamasında Kur'an'ı tanıtıcı bilgilere yer verilmesi ve muhataplarda bu yönde bir farkındalık oluşturulması gerekir. Aksi takdirde başta Hz. Peygamber, sahabe olmak üzere geçmişten günümüze kıraatin inceliklerini bilerek Kur'an okuyan pek çok insanın yaşadığı ve mimikleriyle dışa yansıttığı hali yaşamak oldukça düşük bir ihtimaldir.

Buraya kadar sözü edilen bilgi ve birikimin⁷⁰ yanında estetik açıdan kıraate değer kazandıracak bir diğer husus da, Hz. Peygamber'e ait kıraat tarzının bilinmesidir. Zira Kur'an'ı en iyi okuyan odur. Dolayısıyla bir kimsenin kıraati Resûlullah'ın kıraatine ne kadar benzerse o kadar doğru ve güzel olur. Buna göre öncelikle belirtmek gerekir ki Hz. Peygamber Kur'an'ı yaşayarak ve tüm duygularıyla hissederek okuyordu. Günümüzde pek çok insanın yaptığı gibi sadece telaffuzla yetinmiyordu.⁷¹ Bir yandan Kur'an okuyor, bir yandan da içeriğe uygun olarak söz ve mimikleriyle tepkiler veriyordu.⁷² Bazen dua ediyor, bazen istiğfarda bulunuyor, bazen zikir ve tesbîhâtta bulunuyordu.⁷³ Bir yandan bunları söylerken bir yandan da mimikleriyle ayetlerin içeriğine uygun olarak tepkiler veriyordu. Bazen yüzü mütebessim bir hal alıyor, bazen korku işareti olarak yüz hatları değişiyor ve rengi atıyordu. Bazen hüzünleniyor,⁷⁴ bazen ağlıyordu.⁷⁵ Öyle ki bir kimsenin, sırf mimiklerinden hareketle Resûlullah'ın hangi içerikte ayetleri okuduğunu tahmin etmesi mümkündü. Bütün bunlar telaffuz için belirlenen kaideler gibi zorunlu birer kaide olarak algılanmamış olsa da aslında bu tür uygulamalar da her seviyede Kur'an okuyan kişi tarafından yerine getirilmelidir. Bu noktada kıraatle ilgili geniş bilgi ve beceriye sahip olmaktan daha ziyade Kur'an'ı ihlasla ve duygusal bir ruh haliyle okumak çoğu zaman yeterli olur.

⁷⁰ Burada bilgi ve birikimden tecvîd, tâ'lim, tashîhü'l-hurûf gibi uygulamalar kastedilmektedir. Bunların yanında bir de manayı anlayacak kadar Arapça bilmek gerekir. İdeal bir kıraat için bir yandan bu gibi bilgi ve tecrübeye sahip olunması tavsiye edilirken diğer taraftan içinde bulunduğu şartlar itibarıyla sözü edilen deneyimlere sahip olamayan insanların çabalarının da çok değerli olduğu naslarda belirtilmiş ve asgari seviyede bir bilgiye sahip bile olursa insanların samimi duygularla Kur'an okumaları teşvik edilmiştir. bk. Buhârî, "Tevhîd", 52; Müslim, "Müsâfirîn", 243; Ebû Dâvûd, "Salât", 349; Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 13; İbni Mâce, "Edeb", 52.

⁷¹ Kur'an'ın lafızları üzerinde fazlaca durup mananın ihmal edilmesi ya da ikinci plana atılması âlimler tarafından hoş karşılanmamıştır. bk. Ebû Şâme, *Mürşidü'l-vecîz*, 193.

⁷² Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd fi hadyi hayri'l-ubbad*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Abdulkadir el-Arnâvut, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 1/463; İrfan Çakıcı, Kur'an Tilâvetinde Dua ve Zikir, (Konya: Eğitim Yayınları, 2020), 73

⁷³ Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 27; Nesâi, "Kıyâmu'l-Leyl", 25; Beyhakî, "Huşû", 18.

⁷⁴ İbn Mâce, "İkâme", 176.

⁷⁵ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 32, 33, 35; Müslim, "Musâfirîn" 247; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 3/193.

Günümüzde Kur'an eğitim öğretim faaliyetlerinde mahreç, sıfat, talim, tecvîd gibi ulema nezdinde önemli olan bazı hususlara⁷⁶ ağırlıklı olarak dikkat edilse de Kur'an okurken ayetlerin içeriğine uygun olarak bir takım duyguların yaşanması ve bunun bir sonucu olarak mimiklerin kullanılması şeklindeki uygulamaya fazlaca dikkat edilmediği görülmektedir. Aslında sözü edilen uygulama hem nitelik hem de kıraat estetiği bakımından telaffuza yönelik kural ve kaidelerin uygulanmasından daha az bir öneme sahip değildir. Kaldı ki bunlar birbirleriyle karşılaştırılacak hususlar değil, birbirlerini tamamlayıcı nitelikte uygulamalardır. Dolayısıyla eğitimcilerin kıraatin sadece bir ya da birkaç özelliği üzerine odaklanmaları yerine imkân nispetinde kıraate keyfiyet kazandıracak çok yönlü uygulamalar üzerinde durmaları gerekir. Bunun için uygulamaya dair bazı önerilerden bahsedilebilir. Mesela bir yandan Kur'an okumayla ilgili kural ve kaidelerden bahsedilirken, bir yandan da Kur'an'ı tanıtıcı bilgilere ve telaffuz, mana, tefekkür, mesaja uygun olarak söz ve mimikleri tepki verme gibi Hz. Peygamber'e ait kıraat tarzı üzerinde durulmalıdır. Zira bu gibi uygulamalar nitelik açısından Kur'an tilâvetine ciddi boyutta değer kazandırır.

4. Kıraat Estetiği Bakımından Sesin Kullanımı

Cenâb-ı Hakk'ın insana bahsettiği en değerli nimetlerden biri de sestir. Bu nimetin kullanılabileceği en hayırlı iş ise Kur'an tilâvetidir. İnsanları buna teşvik edense bizzat Resûlullah'tır. Zira Hz. Peygamber bazı hadislerinde Kur'an'ın ses ile güzelleştirilmesini,⁷⁷ tegannî ile okunmasını tavsiye etmekte⁷⁸ ve zaman zaman da bu konuda maharet sahibi olan sahabileri övmektedir.⁷⁹ Âlimler konuyla ilgili hadisleri; "Kur'an'ı açıktan", "tok ve güzel bir ses ile", "ince ve hüzünle", "makam ile" okumak şeklinde yorumlamışlardır.⁸⁰ Kimi âlimler de Kur'an'ı tegannî ile okumada aşırılıklardan kaçınılması gerektiğini belirtmişlerdir.⁸¹ Öte yandan söz konusu hadisler ve bunların yorumlanmasında sesin kullanılması tavsiye edilse de bunun mutlak anlamda zorunluluk ifade eden bir yönü yoktur. Çünkü sesin makam ile ustaca kullanılabilmesi hem kabiliyet ister hem de belli bir emek gerektirir. Dolayısıyla burada, naslar ve âlimlerin değerlendirmelerinden istifade edilerek sesin kullanımıyla ilgili ileri sürülen görüşler olmazsa olmaz yaklaşımlar değil öneri niteliğinde tavsiyelerdir.

⁷⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/210

⁷⁷ İbn Mâce, "Hüsnü's-Savt", 176; Ebû Dâvûd, "Tertil", 353.

⁷⁸ Buhârî, "Tevhîd", 44; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/75; İbn Mâce, "Salât", 176; Ebû Dâvûd, "Vitir", 20.

⁷⁹ Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 236.

⁸⁰ Geniş bilgi için bk. Abdülmecit Okçu, "Kur'an Tilâvetinde Ezgi", *Dini Araştırmalar*, 10/28 (Mayıs-Ağustos 2007), 217-218.

⁸¹ Ebü'l-Kâsım Şihâbüddîn Ebû Şâme, *Mürşidü'l-vecîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâr-u Sadr, 1395/1975), 193-197; Fırat, "Kur'an Tilâvetinde Arap ve Türkler Arasındaki Farklılıklar", 46; Ahmet Gökdemir, "el-Mürşidü'l-vecîz ve en-Neşr Bağlamında Ebû Şâme ile İbnü'l-Cezerî'nin Kur'an Tilâvetine Bakışı", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2019), 110.

Sesin kullanımına gelince doğrusu doğal ya da ham haliyle insana verilen ses, belli bir çaba ile eğitilebilir ve belli bir seviyeye getirilebilir.⁸² Sesin bireysel çaba ile geliştirebilmesi mümkün olmakla birlikte ehil kişilerden destek alınması daha etkili sonuçlar verir. Dolayısıyla sesini profesyonelce kullanmak isteyen bir kimse, kişi ya da kurumlardan mutlaka destek almalıdır. Bu noktada sesin kullanımıyla ilgili dikkat edilmesi gereken bazı inceliklerden bahsetmek mümkündür. Buna göre kişilerin öncelikle seslerini hangi seviyede kullanıp kullanamayacaklarını bilmeleri ve potansiyellerinin farkında olmaları gerekir. Mesela hususî bir eğitim almış olanla olmamış olan bir kimsenin sesini kullanabilmesi elbette aynı değildir. Tabiatıyla herkes sesinin durumuna göre bir okuma tarzı belirlemeli ve buna göre hareket etmelidir. Aksi takdirde kıraat gibi çok önemli bir faaliyet, estetikten yoksun, dinleme zevki olmayan garip seslerin gölgesinde kalır. Bu anlamda eğitilmemiş bir sese sahip olanlar, makamlı okuma yerine başlangıç itibarıyla düz bir tarz ile Kur'an okumalı,⁸³ kendilerini geliştirdikçe de makamlı okumaya doğru adım adım yol olmalıdırlar. Böyle bir çaba içine girenler mümkün olduğunca sabırlı olmalı ve zamanla Kur'an'ı güzel bir ses ve makam ile okuyabileceklerine inanmalı ve kendilerine güvenmelidirler.

Kıraat estetiği bakımından dikkat edilmesi gereken diğer bir husus da ses perdesinin ayarlanmasıyla ilgilidir. Bu noktada özellikle belli bir eğitim almış ve sesini her seviyede kullanabilen kişiler pes, orta ve tizlere dikkat etmelidirler. Şöyle ki bir kârî hangi ses aralığıyla başlayacağını nasıl devam ettireceğini, pesten ortaya, ortadan tize ne zaman çıkacağını, tizin seviyesini ve tizde ne kadar kalacağını, nasıl inişe geçeceğini, hangi pes seviyesinde bitireceğini iyi bilmelidir.⁸⁴ Bütün bunlar kıraat estetiği bakımından son derece önemlidir. Dolayısıyla kıraatin icrası belli bir plan dâhilinde olmalı, estetikten yoksun her türlü abartılı iniş-çıkışlardan uzak durulmalıdır. Zira bu durum dinleme zevkini olumsuz şekilde etkileyeceği gibi elde edilebilecek bir takım manevi kazanımları da zafiyete uğratabilir. Hâlbuki belirtilen hususlar çerçevesinde icra edilecek bir kıraat hem okuyan hem de dinleyende pek çok olumlu duygu ve hissin oluşmasına vesile olur. Kârî tıpkı bir orkestra şefi gibi bütün bunları dikkate almalı ve kıraatini buna göre gerçekleştirilmelidir.

Öte yandan Kur'an okurken başta yüz hatları olmak üzere bedeninin doğal hali de korunmalı, fiziksel görüntüyü bozacak aşırı zorlamalara gidilmemelidir. Bilindiği üzere her sesin bir frekans ve bir desibel değeri vardır. Bir başka deyişle her sesin belli bir gücü ve kapasitesi vardır. Sesinin gücünün farkında olan profesyonel bir kârî kıraat esnasında bu ölçülere göre hareket eder. Kendisi açısından kırmızı çizgi sayılabilecek desibelin üzerine çıkmaz. Zira çıkması durumunda hem ses

⁸² Mustafa Demir, "Estetik ve Sanat", *Bireysel ve Sosyal Hayatta Hadis*, ed. Ahmet Yıldırım – Selim Demirci (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 315.

⁸³ Kur'an okumak için ille de makam yapmak şart değildir. Makam yapmadan da Kur'an'ı güzel okumak elbette mümkündür. bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/212.

⁸⁴ Alemdar, "Teknik ve Estetik Açısından Kur'an Öğretme ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler", 230-231.

hem de ağız, yüz ve boğazın doğallığını kaybedeceğini bilir. Dolayısıyla böyle bir durumda gerek ses gerekse görüntü itibarıyla rahatsız edici bir manzarayla karşı karşıya kalınır. Ne yazık ki günümüzde bu tür görüntülerle zaman zaman karşılaşılmaktadır. Özellikle kitleler önünde Kur'an okuyan kişilerin beğenilme duygusu ya da başka beklentiler sebebiyle söz konusu incelikleri göz ardı ettikleri gözlemlenmektedir. O kadar ki bazen ses sınırları aşarak bağırma düzeyine çıkmakta, yüz hatları farklı renklere bürünerek doğallığını kaybetmekte, boğaz damarları şişmekte ve hem görsel hem de işitsel olarak kıraatin estetiği kaybolmaktadır.⁸⁵ Belki rekabete dayalı ödül merkezli başka faaliyetlerde bu tür zorlamalara girilmesi normal karşılanabilir ancak edası tamamen rızâ-i bârî için olması gereken bir faaliyette bu tür zorlamalara girilmesi kıraatin estetiğini yok etmekte, özünü zedelemektedir. Bütün bunlar göz önünde bulundurularak kıraatte estetiği yok eden her türlü aşırılığa karşı yeni bir farkındalık oluşturmak gerekir. Bunun için başta eğitimciler olmak üzere kişi ve kurumlara bazı görevler düşmektedir. Bu anlamda Kur'an öğreticileri sorumluluk alanlarını sadece tecvîd ve mahreç uygulamalarından ibaret görmemeli, öğrencilerine kıraat estetiği ile ilgili her türlü bilgi ve tecrübe paylaşımında bulunmalıdırlar. Belli bir eğitim almış ve üst düzey okuyucu seviyesine gelmiş kârifler Kur'an'ı rekabete dayalı bir anlayışla okumamalı, kıraatin kendine has asaletini zedeleyecek girişimlerden uzak durmalıdırlar. Bu anlamda ses ve makamın kullanımı tamamen kıraat ilkeleri doğrultusunda gerçekleşmelidir. Makam ile okuyacağım, tiz yapacağım diye hiçbir tecvîd kaidesi ihmal edilmemelidir.⁸⁶ Kur'an tilâveti, ses ve makama uyarlanmamalı, ses ve makam Kur'an tilâvetine tâbî olmalıdır.

Sonuç

Bu makalede ana hatlarıyla kıraat estetiği bakımından Kur'an tilâvetinde görülen bazı eksiklikler tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunun için de konu dört ana başlık şeklinde ele alınmış, bu başlıklar harflerin telaffuzu, dudak talimi, mimiklerin kullanımı ve kıraatte sesin etkin şekilde kullanılması şeklinde ele alınmıştır. Öncelikle belirtmek gerekir ki burada estetik açıdan işaret edilen bazı eksiklikler yapılan ibadeti/faaliyeti ifsat edecek nitelikte hatalar değildir. Hatta çoğu insanın kıraatinde bu tür hatalar yaygın şekilde yer almaktadır. Bununla birlikte bu çalışmada her seviyeden insanda belli bir farkındalığın oluşturulması amaçlanmış ve belli bir çaba ile söz konusu hataların kademeli olarak giderilebileceğine vurgu yapılmıştır.

Buna göre öncelikle Kur'an öğrenme sürecinin ilk aşaması olan elifbâ öğretiminde henüz daha işin başındayken harf ve hareketlerle ilgili bazı inceliklere dikkat edilmelidir. Zira bu süreçte atılacak sağlam bir temel belki daha fazla süreyi gerekli kılsa da bu durum daha sonrası için kıraate değer katar. Bu özen gösterilmediğinde ise bazı hatalı okumalar yerleşir ve kıraatte kalıcı hale gelir. Daha sonraki süreçlerde ise alışkanlığa dönüşen kimi hataların düzeltilmesi oldukça zor olur.

⁸⁵ Alemdar, "Teknik ve Estetik Açısından Kur'an Öğretme ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler", 231-232.

⁸⁶ Fırat, "Kur'an Tilâvetinde Arap ve Türkler Arasındaki Farklılıklar", 44.

Sözü edilen hatalar, harflerin telaffuzuyla ilgili estetiğe aykırı bazı uygulamalar başlığı altında ele alınmış ve bunların giderilmesi için bazı önerilerde bulunulmuştur. Bu çerçevede Kur'an okuyan herkesin hareketler için belirlenen standartlara; ن - م - ل gibi harfleri cezmlı haliyle okurken sükûnu oynatmamaya; kimi harfleri aşırı inceltmeden Arap diline uygun bir ses ile okumaya dikkat etmelidir. Doğrusu sözü edilen hatalı okumalar sadece kıraat estetiği bakımından değil aynı zamanda kıraatle ilgili belirlenen bir takım kaidelere de aykırıdır. Dolayısıyla güzel bir kıraat için mutlaka bu gibi hataların düzeltilmesi gerekir. Bu bağlamda öncelikle kıraat ve tecvîd ilimlerinin ortaya koyduğu standartlar üzerinde titizlikle durulmalı ve buna göre eğitim öğretim faaliyetleri yürütülmelidir.

Araştırmada, ülkemizde Kur'an okuyan insanların büyük çoğunluğunun ihmal ettiği Kur'an okurken mimiklerin kullanımı meselesi üzerinde de durulmuş ve bu başlık altında bazı hatırlatmalarda bulunulmuştur. Buna göre Kur'an okuyan kişinin bu esnada mimiklerini kullanması; o ânı yaşadığının somut bir göstergesidir. Zira Hz. Peygamber ve onun uygulamalarına göre Kur'an okuyan kişiler okudukları ayetlerin içeriğine uygun olarak tepkiler vermiş ve mimiklerini kullanmışlardır. Dolayısıyla sözü edilen uygulamanın hayata geçirilmesi için insanların Resûlullah'a ait böyle bir okuma tarzından haberdar edilmesi gerekir. Bunun için de özellikle eğitim öğretim faaliyetleri sırasında bu yönde bazı hatırlatmalarda bulunulması yerinde olur. İkincisi her ne kadar insanların çoğu okudukları ayetlerin manasını anlamasa da aslında cennet, cehennem, istiğfâr, tesbîh gibi herkes tarafından bilinen bazı kelimelerden yola çıkarak bu gibi ayetlerde Cenâb-ı Hakk'ın nelerden bahsettiği konusunda tahminde bulunmak mümkündür. Dolayısıyla tıpkı Hz. Peygamber'in yaptığı gibi bu tür ayetleri okurken insanların bir miktar duygusal havaya girmesi ve bunun sonucu olarak da ya hüznün ya da sevincin belirtisi olarak mimiklerini kullanabilirler.

Öte yandan Kur'an tilâvetinde usul ve kaidelere uyarak sesin etkin şekilde kullanılmasının da kıraat estetiği bakımından son derece önemli olduğu kanaatindeyiz. Bu noktadan hareketle belirtmek gerekirse ülkemizde Kur'an'ı makam ile okuyabilenlerin sayısının az olduğu söylenebilir. Kur'an'ı makam ile okuyabilenler de büyük ölçüde kişisel çabalarıyla böyle bir kabiliyete sahip olmuşlardır. Yapılan çalışmada Kur'an'ı makam üzere okurken sesin kullanımı ile ilgili bazı hatalara dikkat çekilmiştir. Söz konusu hatalar; sesin estetik ve âhenkten yoksun şekilde kullanılması, kimi kârielerin kıraat esnasında kabiliyetlerinin üstünde bazı zorlamalara kalkışması, makam yapılırken harf, hareke, med ve cezmlerde kural dışı okumaların yapılması şeklinde sıralanabilir. Doğrusu bu gibi hataların giderilmesi için çoğu zaman salt kişisel çaba yeterli olmaz. Bunun yanında kamu ya da özel kurumların sunduğu bazı hizmetlerden istifade edilmelidir. Zira sesin profesyonelce kullanılabilmesi için liyakat sahibi kişilerin rehberliğinde uzun soluklu çalışmalara ihtiyaç vardır. Bir yandan bu gibi faaliyetler yürütülürken diğer taraftan eğitimcilerin de alışlagelen bazı öğretim tekniklerini gözden geçirmeleri gerekir. Bilindiği üzere ülkemizde

Kur'an, yaygın olarak düz bir kıraat tarzıyla okunmaktadır. Bu usulle yetişen öğrenci daha sonra bunun dışına çıkmakta zorlanmaktadır. Sözü edilen zorluğu aşmak için daha işin başında öğrenciye sesini kullanma cesareti verilmelidir. Bunun için öğrenme ortamında düz okumanın yanında, makamlı okuma ve okutma denemeleri yapılabilir. Bazı tilâvet dinletileri paylaşılabilir. Öğrenciyle birebir makamlı okuma çalışmaları yapılabilir. Bütün bunlar Kur'an'ın hem kıraat estetiğine uygun olarak okunmasına hem de dinleyenlerin Kur'an'ı büyük bir huşû ile dinlemelerine vesile olur.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-Ahmed b. Hanbel*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1995.
- Alemdar, Yusuf. "Teknik ve Estetik Açından Kur'an Öğretme ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Haziran 2008), 213-252.
- Apaydın, H. Yunus. "Mûsiki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/261-263. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Arslan, Ahmet Turan. "Dâd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ayvazoğlu, Beşir. "İlmü'l-Cemâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/146-148. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Baktır, Mustafa. "Suffe", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 37/469-470. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. nşr. Muhammed Zühreir b. Nâsır. Dimeşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Çakıcı, İrfan. "Kur'an'ın Korunmasında Hıfz ve Kitabet", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/2 (Ağustos 2019), 573-597.
- Çakıcı, İrfan. *Kur'an Tilâvetinde Dua ve Zikir*. Konya: Eğitim Yayınları, 2020.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Çevikoğlu, Hasan. "Kur'an'ı Kerim'de Edebi Üslup". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2012/1), 67-90.

- Dağdeviren, Alican. "Kur'an'ın Fonetik İ'cazı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009/2), 69-88.
- Demir, Mustafa. "Estetik ve Sanat". *Bireysel ve Sosyal Hayatta Hadis*. ed. Ahmet Yıldırım – Selim Demirci. 295-328. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bennâ. *İthafu fudelâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-arbe'ate aşer*. thk. Enes Mehre. Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Muhyî'd-Dîn. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, ts.
- Ebû Şâme, Ebü'l-Kâsım Şihâbüddîn. *Mürşidü'l-vecîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Beyrut: Dâr-u Sadr, 1395/1975.
- Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm. *Fezâilü'l-Kur'an*. thk. Mervan el-Atiyye. Beyrut: Dâru İbni Kesir, 1415/1995.
- Erdinçli, Ahmet. "Kuran Diyaloglarında Üslûp Çeşitleri". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2016/1), 80-100.
- Erul, Bünyamin. "Hz. Peygamber ve Beden Dili". *Kutlu Doğum 2003 İslam'ın Güncel Sunumu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Fırat, Yavuz. "Kur'an Tilâvetinde Arap ve Türkler Arasındaki Farklılıklar". *Bilimname* 26 (2014/1), 25-50.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Mârifet, ts.
- Gökdemir, Ahmet. "el-Mürşidü'l-vecîz ve en-Neşr Bağlamında Ebû Şâme ile İbnü'l-Cezerî'nin Kur'ân Tilâvetine Bakışı". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2019), 103-122.
- Hafeyân, Ahmed Mahmud Abdussemi' eş-Şafi. *el-Vafi fi keyfiyeti tertili'l-Kur'an'i'l-Kerim*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Hafeyân, Ahmed Mahmud Abdü's-Semî eş-Şafi. *Eşherü'l-mustalahât fi fenni'l-edâi ve ilmi'l-kırâât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınları, 1991.

Hamîdullah, Muhammed. *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmâm b. Münebbih*. çev. Kemal Kuşçu. Ankara: Beyan Yayınları, 2007.

İbn Kaysım el-Cevziyye, Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd. *Zâdü'l-meâd fi hadyi hayri'l-ubbad*. thk. Şuayb el-Arnaut, Abdulkadir el-Arnaut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.

İbn Mâce Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî. *Sünenü İbn Mâce*. nşr. Muhammed Fuad Abdalbâkî. b.y.: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabî, 1371/1952.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed el-Bağdâdî. *et-Tabaktü'l-Kübra*. Beyrut: y.y. 1376/1957.

İbnü'l-Cezeri, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn. *en-Neşr fi kırâati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâd. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Cezeri, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn. *Şerhu tayyibet'in-neşr fi'l-kırâat*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.

Karaçam, İsmail. *Kur'an'ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2002.

Karataş, Mustafa. "Hz. Peygamber'in Beden Dili". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 49-71.

Kızılaslan, İshak. *Çağdaş Oryantalizm ve Kıraat İlmî*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.

Koç, Mehmet Akif. "Kur'an Kıraatinde Türklere Özgü Mahalli Okuyuş". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 79-91.

Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-İbâne an meâni'l-kırâat*. thk. Abdülfettah İsmail. Mısır: Darü'n-Neheda, ts.

Muhammed Ahmed. *Nefhât min ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Darü's-Selam, 1426/2005.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu'l-Müslim*. nşr. Muhammed Fuad Abdalbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1363/1943.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen*. th. Abdülfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1406/1986.

Okçu, Abdülmecit. "Kur'an Tilâvetinde Ezgi". *Dini Araştırmalar* 10/28 (Mayıs-Ağustos 2007), 213-247.

Öztürk, Hayrettin. *Dâd Harfi ve Dudak Ta'limi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fi ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Dersââdet, ts.

Sağman, Ali Rıza. *İlaveli Yeni Sağman Tecvidi*. İstanbul: Ahmet Said Matbaası, 1964.

- Sehavî, Ali b. Muhammed eş-Şafii. *Cemâlû'l-kurra ve kemalû'l-ikra*. thk. Mervan el-Atiyye. Beyrut: Dâru'l-Me'mun, 1418/1997.
- Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. b.y.: Dâru'l-İlim, 1420/1999.
- Süyûtî, Ebû'l-Faḍl Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Faḍl. b.y.: Heyetü'l-Mısriyye, 1394/1974.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân. *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Tarik b. İvaḥ. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhamed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Beşar Avvâd. Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmiyyîn, 1419/1996.
- Turgay, Nurettin. "Kur'an'a Göre Estetik ve Güzel Sanatlar". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (Diyarbakır 1974), 171-180.
- Varol, Hasan Hüseyin. *Yeni Karabaş Tecvidi*. Konya; Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, 2015.
- Yazır, Mahmut Bedreddin. *Kalem Güzeli*. Ankara: y.y. 1981.
- Zerkeşî, Ebû Abdurrahman Bedreddin. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebû'l-Faḍl İbrahim. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütüb, 1376/1957.

The Chanting in Regarding Aesthetics of Quran's Recitation

Asst. Prof. Dr. İrfan ÇAKICI

Extended Summary

All the reciters made a great effort to read the Qur'an within the framework of certain principles and rules as the Qur'an has a very important place in the hearts of Muslims. In the current conditions, some of reciters had the opportunity to only read the Qur'an, while the others made great services to the Qur'an. In this regard, many researchers have written books, theses and articles to contribute to Qur'an related education activities. Likewise, we made this study named "*The Chanting in Regarding Aesthetics of Quran's Recitation*". In the current research, we examined the certain aspects that mainly related to aesthetics rather than all the other aspects. As the Qur'an recitations involve in multifaceted activities such as reading, understanding, thinking, and taking a lesson. Each of these aspects can be discussed separately. However, in this research, only some of the certain aspects are included. Accordingly, in our country, some erroneous readings in terms of aesthetics draw attention in the recitation of most of the reciters. The reason for such erroneous readings seems to be rooted from differences between Arabic and Turkish in terms of letters, sounds, accents. In fact, the indicated differences are not difficult to be eliminated. What needs to be done for this is to be aware of these weaknesses and to organize education and training activities accordingly. Consequently, some of the erroneous readings in the recitation are based on individual negligence, and some are based on misapplications in educational activities. If this issue is not emphasized and efforts are not made to correct it, the usual erroneous readings become well established and permanent. At this point, in this research, some suggestions have been made about some errors seen in the recitation of many people, why they arise and how such errors can be eliminated.

The subject has been investigated depending on four main headings. First, some common misreading in the pronunciation of letters is pointed out. The reason is that most people read the vowel marks (i.e., the measures determined based on the knowledge of recitation and tajweed rules) without paying attention to the "med" and "qasr"; Some letters with "cezm" such as ل, م, ن are read likened to a kind of "qalqalah". Also, some letters, such as ت, ب, ث, are read with extreme thinning while being read with dammah. Although such aesthetic readings are not seen as mistakes, these shortcomings should be emphasized for a better recitation for both the reader and the listener.

One of the issues discussed regarding pronunciation as the second heading is the issue of reading the letter dâd (ض). In fact, a complete unity has not been achieved in the pronunciation of

this letter, both in our country and in the Arabic world. Meanwhile, the differences among Arabs are relatively close to each other and fit the definitions made. However, there is a great diversity in the way the people of our country pronounce this letter. Regarding this letter, there are different pronunciation forms such as ز, ذ, ظ, ط and bold ل. To correct this and similar erroneous readings, the following way can be followed regarding the pronunciation of the letter dâd: First, efforts should be made to say this letter in accordance with the definitions of scholars and this issue should be insisted on. Here, especially in institutions such as the Qur'an Course, Imam Hatip and Theology schools, the letter dâd must be taught in accordance with its bookish definition. For those who cannot say the letter dâd in shorter training activities, as a second alternative, it is possible to say this letter in accordance with the Arabic accent, like the letter ط.

One of the issues emphasized in terms of recitation aesthetics as the third heading is the use of mimics during the Qur'an recitation. In fact, this practice is not a mandatory rule. However, it is stated in the authentic narrations that the Prophet reacted like joy, sadness, crying in accordance with the content of the verses while reciting the Qur'an, and this was reflected in his mimics. Based on such narrations, it is an appropriate practice in terms of recitation aesthetics for a person to experience similar situations during recitation. Therefore, everyone should be informed about such a way of reading in educational activities and should be encouraged to read the Qur'an in this way. In this way of reading, serious spiritual gains are obtained in recitation.

In the last heading, the use of voice during the recitation is emphasized. Although the use of voice is encouraged in some narrations, it should be noted that the scholars who can perform it is limited. The reason is that using voice while reading the Qur'an requires multi-faceted features such as having a suitable voice, having decent education, and having civil courage. Unless an effort is made in this direction, it is very unlikely that a person will recite the Qur'an in a modal manner using his/her voice. Moreover, most people in our country do not engage in a process such as voice training at all and read the Qur'an in a straight manner, without a maqam. As for those who try to train and somehow use their voice, albeit at different levels, the scholars in this category should also pay attention to some subtleties in terms of recitation aesthetics. The use of voice while reciting the Qur'an is a serious matter with an artistic aspect. In this sense, every reciter who will read the Qur'an with maqam should know the power and potential of his/her voice such as knowing own level and acting accordingly.

Keywords: Qur'an, Recitation, Chanting, Aesthetics, Tune.

Bakara Sûresinin 178. Âyetinin Tefsirlerdeki Yansımaları Üzerine

On the Reflections of the 178th Verse of the Baqarah Surah in Tafsirs

Dr. Öğr. Üyesi Zeynel Abidin AYDIN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assist. Prof., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Bolu, Turkey.
zeynelaydin@ibu.edu.tr

 0000-0002-7354-1671

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
29 Mayıs / May 2021	Araştırma Makalesi / Research Article	13 Eylül / September 2021	23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Aydın, Zeynel Abidin. "Bakara Sûresinin 178. Âyetinin Tefsirlerdeki Yansımaları Üzerine", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 334-352.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.957944>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

[1051702/esoguifd.957944](https://doi.org/1051702/esoguifd.957944)

Bakara Sûresinin 178. Âyetinin Tefsirlerdeki Yansımaları Üzerine

Öz ► Makalede Bakara sûresinin 178. âyetinin tefsirlerdeki yansımaları ele alınmış, sahabe ve tabiîn nesline nispet edilen muhtelif rivayetlerden dolayı nasıl farklı anlamlandırıldığı gözler önüne serilmeye çalışılmıştır. Böylece Kur'an'ın tanınmasına ve anlaşılmasına katkı sunulması hedeflenmiştir. Bu yapılırken erken dönemden başlanmak suretiyle onlarca tefsir taranmış ve müfessirlerin yorumları mukayeseli bir biçimde analiz edilmiştir. Neticede âyet içerisindeki cümlelerin ulema tarafından farklı şekillerde yorumlandığı ve bu yorumlardan bazılarının baskın hale gelmek suretiyle Müslüman toplumların bakış açısını oluşturduğu görülmüştür. Hatta tarihi arka planı göz önünde bulundurularak tercüme edilmediği için “الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى” cümlesinin Türkemize aktarıldığı şekliyle yanlış anlaşılmaya müsait olduğu da tespit edilmiştir. Diğer taraftan ilim ehlinin ayetle ilgili paylaştığı farklı yorumların Kur'an'ın ruhuna ve âyetin muhtevasına daha uygun düştüğü sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Bakara 178, Kısas, Rahmet.

On the Reflections of the 178th Verse of the Baqarah Surah in Tafsirs

Abstract ► In the article, the reflections of the 178th verse of the chapter of al-Baqarah in the tafsirs were discussed and it was tried to reveal how it was interpreted differently due to the various narrations attributed to the generation of the Companions and the Tabi'in. Thus, it is aimed to contribute to the recognition and understanding of the Qur'an. While doing this, tens of tafsirs were scanned starting from the early period and the comments of the exegetes were analyzed in a comparative way. As a result, it was seen that the sentences in the verse were interpreted in different ways by the scholars and some of these interpretations became dominant and formed the perspective of Muslim societies. In fact, since it was not translated considering its historical background, it was determined that the sentence "الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى" is susceptible to misunderstanding as it was translated into Turkish. On the other hand, it has been concluded that the other interpretations shared by the scholars about the verse are more suitable for the spirit of the Qur'an and the content of the verse.

Keywords: Tafsir, Qur'an, al-Baqarah 178, Retaliation, Mercy.

Giriş

Bakara sûresinin 178. âyeti, bir insanın başka bir insanı kasten öldürülmesi durumunda katile uygulanacak cezanın mahiyetine dair bilgiler içermektedir. Bir başka ifade ile İslam hukuku kaynaklarında “kısas” olarak ele alınan konuya dair malumata yer vermektedir. Ancak âyet içerisinde geçen “الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى” ifadesinin, “hüre hür, köleye köle, kadına kadın!” şeklinde anlaşılması ve çevrilmesi, kısasın katilden başka birisine de uygulanabileceği gibi yanlış bir anlaşılmaya yol açmaktadır. Aynı şekilde devamındaki “فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ” ifadesinin doğrudan maktülün velisinin katili bağışlaması bağlamında değerlendirilmesi ve ardından bu durumun rahmet olacağına dile getirilmesi zihinlerde soru işaretleri oluşturmaktadır. Zira canı yanan tarafın doğal tepkisinin bağışlama değil, cezalandırma olması daha makul durmaktadır.

Makalede âyet içerisinde geçen “الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأَنْثَىٰ” ifadesi ile “فَمَنْ غَفِيَ لَهُ مِنْ أَحْيَاهِ شَيْءٌ” cümlesi ve “kisas” a dair tefsirlere yansıyan değerlendirmeler analize tabi tutulacak ve hangisinin daha makul olabileceğine dair bir tespitle bulunulmaya çalışılacaktır.

Bu bağlamda daha önce yapılan çalışmaların¹ konuyu geleneksel algı / “Öldüren öldürülür, hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Maktûlün velisi katili bağışarsa katil diyet öder!” çerçevesinde değerlendirdiği görülmektedir. Sadece Tuncer Namlı'nın kaleminden çıkan “Kisasın Anlamını Yeniden Düşünmek” isimli makale, farklı bir bakış açısı ortaya koyması yönüyle dikkat çekmektedir. Tuncer Namlı çalışmasında çok yönlü analizler yapmakta ve ilgili âyetlerin siyakından hareketle kisasın, “suça denk, herkese eşit uygulanması gereken adil bir ceza olarak yorumlanabileceği” şeklinde bir neticeye ulaşmaktadır. Kisasın anlam haritası içerisinde “ölüm” manası olmamakla birlikte bu mananın haritaya dahil edilmesinde bir sakınca bulunmadığına, ancak bu mananın kelimenin anlam alanını bütünüyle istilâ etmesinin de çok doğru olmadığına dikkat çekmektedir.² Bizim çalışmamız bu bakış açısına kısmen katılmakla birlikte farklı bir neticeye ulaşması yönüyle tebarüz etmektedir.

Çalışmada müfessirlerin ve ilim ehlinin âyet içerisindeki kelimelere ve cümleciklere mana verirken nasıl farklı rivayetlerin etkisinde kaldıkları da gösterilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda “kisas/kısas, اف/af, أخ/kardeş, شيء/şey, اعتداء/i'tida” gibi kelimelerin, sahip oldukları muhtelif anlamlardan öncelikle âyet içerisinde hangisi ile kullanılmış olabileceğinin tespiti yapılmaya çalışılacaktır. Bu yapılırken âyetin siyaki ve vermek istediği mesaj göz önünde bulundurulacaktır. Bu çerçevede âyete verilen geleneksel anlamların iç tutarlılıkları, Kur'an'ın bütünlüğü ile ve önceki vahiylerle uyumları da analiz edilecektir.

Makalede ilim ehli tarafından âyete verilen muhtelif manalardan hangisinin doğru olabileceğine dair bir çıkarım da yapılacaktır. Böylece her çağda tartışılan kisas konunun anlaşılmasına bir nebze olsun katkı sunulmaya çalışılacaktır. Ayrıca çalışma konuyu bütünüyle

¹ Hüseyin Kavukçu, “İslam Hukukunda Kisas”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]* XVIII/3 (1979): 157-166; Hasan Güleç, “İslâm Hukukunda Can Güvenliği Açısından Kisas”, *Diyanet İlmî Dergi* XXXIII/2 (1997): 11-26; Menderes Gürkan, “Zimmiyi Öldüren Müslümana Kisas Uygulanması”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8 (1999): 315-324; M. Cherif Bassiouni, “İslam Hukukunda Kisası Gerektiren Suçlar”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Nasi Aslan III/1 (2003): 311-320; Mehmet Köroğlu, “İslam Ceza Hukukunda Kisasın İnfazı”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler - XV/48* (2011): 227-238; Mustafa Irmak, “Kur'an'ı Arap Kelâmıyla Mukayese Çabaları: Kisas Âyeti Örneği”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XV/3 (2015): 179-206; Sacide Ataş, “Teşekkül Döneminin Temel Eserleri Çerçevesinde Kısasta Niyet Unsuru”, t.y.; Sabri Erturhan, “Hadd ve Kisas Cezalarının Tarihselliği veya Evrenselliği Sorunu”, *İslam Ceza Hukuku I* (2017): 476-513; Yasin Şamlı, “İslam Ceza Hukukunda Kisas Tanımı ve İlgili Ayetler”, *İslam Ceza Hukuku I* (2017): 602-643.

² Tuncer Namlı, “Kisasın Anlamını Yeniden Düşünmek”, *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları = Islamic University of Europa Journal of Islamic Research* 3/1 (2010): 148-153.

hallettiği iddiasında da değildir. Yapılacak yeni çalışmalarla konunun vahyin ruhuna uygun olarak anlaşılma çabaları sürdürülmelidir.

1. Bakara Sûresinin 178. Âyeti ve İlim Ehlinin Âyetle İlgili Yorumları

Bir insanın başka bir insanı kasten öldürmesi durumunda³ (hataen öldürmeyle ilgili olarak bk. en-Nisâ 4/92) katile uygulanacak cezanın ne olması gerektiğine dair bilgi Bakara sûresinin 178. âyetinde ele alınmıştır. Ancak cümle içerisinde geçen “الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأَنْثَىٰ” ifadesi, sahabe ve tabiîn nesline nispet edilen muhtelif rivayetlerden dolayı ulema tarafından farklı şekillerde anlaşılmıştır. Bu yorumların temelde üç farklı bakış açısı üzerine bina edildiği görülmektedir. Birincisi âyetin kısasla (öldürme) ilgili düzenleme yapmak üzere nazil olduğu, ikincisi âyetin diyetle ilgili düzenleme yapmak üzere nazil olduğu, üçüncüsü ise hem kısas hem de diyetle ilgili düzenleme yapmak üzere nazil olduğu şeklindedir. Her üç bakış açısının da muhtelif rivayetlerle desteklenmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu değerlendirmelerin âyetin anlaşılması bağlamında önemli olduğu ortada olmakla birlikte verilmek istenen ana mesajı müphem hale getirdiği de dikkatlerden kaçırılmamalıdır.

1.1. Âyetin Kısasla İlgili Düzenleme Yaptığını Düşünenler ve Delilleri

Araplar'da İslam'dan önce kabileler arası savaş, baskın, yağma, oç alma oldukça yaygındı. Bir kabileden birisi öldürüldüğünde söz konusu kabile hemen harekete geçer ve intikam alma peşine düşerdi. O dönemde Araplar, “القتل أنفي للقتل / Hayatı korumanın çaresi (öldürmeyi en iyi önleyecek şey) öldürmektir!” der ve öldüreni öldürmek suretiyle hem tedbir hem de intikam alırlardı.⁴ Bu durum, herkesin kendi hukukunu icra etmesi şeklindeki ilkel yaklaşımların yaygınlaşmasına ve ardı arkası kesilmeyen kan davalarının sürüp gitmesine yol açardı. Kur'an, nüzul sürecinde bu konuyu ele almış ve kabileler arası hukuktan hareketle beynelmilel bir hukukun oluşması için adımlar atmıştır. Bu bağlamda Bakara sûresinin 178. âyetinin, kasten insan öldürmenin cezasıyla ilgili bilgiler içeren âyetlerden biri olduğu görülmektedir. Ulemanın bir kısmına göre bu âyet, kısas (ölüm cezası) uygulamasıyla ilgili düzenleme yapmak üzere nazil olmuştur. Bu durumda âyet içerisindeki “الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأَنْثَىٰ” ifadesi de kısasın kimler arasında ve nasıl uygulanacağına dair bilgiler içeren bir cümlecik olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.1.1. Âyetin Kısasın Toplumsal Statülere Göre Uygulanmasını Emrettiğini Düşünenler ve Delilleri

³ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1979), 1/158; Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1417), 293.

⁴ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *Tefsîru'l-keşf ve'l-beyân* (Mektebetü Mişkâti'l-İslâmiyye, t.y.), 1/296.

Kur'an'daki âyetlerin doğru anlaşılabilmesi için -şâyet varsa- nüzul sebeplerine dair bilgilere müracaat etmek oldukça önemlidir.⁵ Bu çerçevede Bakara sûresinin 178. âyetinin nüzul sebebiyle ilgili bilgilere bakıldığında kaynaklarımızda farklı rivayetlerin aktarıldığı görülmektedir. Mesela Saîd b. Cubeyr'e (öl. 94/713) isnad edilen rivayette şu bilgiler yer almaktadır: İslam'dan önce iki Arap kabilesi -bunların Benî Kurayza ile Benî Nadîr veya Evs ile Hazrec olduğu şeklinde nakiller vardır-⁶ birbirine girmiş, yapılan saldırılar sonucunda aralarında kölelerin ve kadınların da bulunduğu yaralanmalar ve ölümler vuku bulmuştur. Gerek ekonomik açıdan gerekse sayıca baskın olan kabile; köleye karşılık hür, kadına karşılık erkek, erkeğe karşılık iki erkek öldürmeden veya yaralanmalara iki misliyle hatta daha fazlasıyla mukabelede bulunmadan hiçbir şeye razı olmayacağını ifade etmiştir. Bakara sûresinin 178. âyeti bu duruma çözüm sunmak üzere nazil olmuştur.⁷ Bir başka rivayette bu bilgi "köleye karşılık efendisini, kadına karşılık da kabilesinden ya da aşiretinden bir erkeği öldürmeden hiçbir şeye razı olmayacakları" şeklinde aktarılmıştır.⁸ Nüzulle ilgili bu rivayetleri esas alan ilim ehli âyette geçen "الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأَنْثَىٰ" ifadesini, "hüre karşılık hürün, köleye karşılık kölenin, kadına karşılık da kadının kısas edilmesi" şeklinde yorumlamış ve Kur'an'ın toplumdaki uygulamada yer alan yanlışlıkları düzeltmeyi hedeflediğini belirtmiştir. Bu değerlendirmeye göre o devirde Araplarda erkek, kadın, hür ve kölenin toplumsal statüleri birbirlerinden farklı olduğu için karşılıklı olarak kısasları da uygun görülmemektedir.⁹ Mesela İmam Şafiî (öl. 204/820) bu âyete dayanarak köle karşılığında hürün öldürülemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁰ Dahası bu düşüncede olan ilim ehli -bırakınız Mâide sûresinin 45. âyetinin bu âyeti neshetmesini- aksine bu âyetin, Mâide sûresinin 45. âyetinde geçen "أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ" ifadesindeki müphemliği giderdiğini ve onu tefsir ettiğini bile dile getirmiştir.¹¹

1.1.2. Âyetin Kısasın Cinslere Göre Uygulanmasını Emrettiğini Düşünenler ve Delilleri

Bakara sûresinin 178. âyetinin nüzul sebebiyle ilgili bir diğer rivayet de -ki İbn Abbas'a (öl. 68/687-88) izafe edilmektedir- cahiliye döneminde ve İslam'ın bidâyetinde¹² Arapların cinâyetlerde

⁵ Fahrüddîn Muhammed er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 5/50.

⁶ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Meâlimü't-tenzil* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1409), 1/189; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2006), 2/11.

⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5/50; Ebü'l-Fidâ İsmâîl İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Kahire: Müessesetu Kurtuba, 2000), 2/162; Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrâhim es-Semerkindî, *Bahru'l-ulûm* (Mektebetü Mişkâti'l-İslâmiyye, t.y.), 1/55.

⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru Hecl, 2001), 3/95-96.

⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5/54.

¹⁰ Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2005), 1/147.

¹¹ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 1/368.

¹² Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 1/55.

kadına karşılık erkek öldürmediklerini, kadına karşılık sadece kadın, erkeğe karşılık da sadece erkek öldürdüklerini, bunun üzerine âyetin nazil olup -kadın olsun erkek olsun- hürlerin kendi aralarında, kölelerin de kendi aralarında eşit olduğunu ifade ettiğini aktarmıştır.¹³ Bu yoruma göre âyetin öncelikle cinsler arasında eşitliği sağladığı anlaşılmaktadır. Ancak katil dışında birisinin öldürülmesi söz konusu olduğu için daha sonra bu âyetin, Mâide sûresinin 45. ve İsra sûresinin 33. âyetleriyle neshedildiği de aynı ulema tarafından dile getirilmiştir.¹⁴ Buna mukabil kimi ulema da âyetin mensûh olmadığını, sadece hürün hür, kölenin köle ve kadının da kadın öldürmesi durumunda uygulanacak çözümü ele aldığını; kölenin hür öldürmesi veya kadının erkek katletmesi ya da tam tersi durumlarda uygulanacak müeyyideleri ise bir başka âyetin (el-Mâide 5/45) düzenlediğini ifade etmiştir.¹⁵ Diğer taraftan âyetteki tabirin “hüre hür, köleye köle ve kadına kadın” şeklinde olması hasebiyle; hür kadının köle bir kadını öldürmesi durumunda aralarında yapılacak kısasın yeterli olacağına da işaret ettiği vurgulanmıştır. Ancak bir kısım ulema şeref, ehliyet, imamet, şahitlik gibi konularda farklı olmalarını göz önünde bulundurarak hür ile kölenin, erkek ile kadının eşit olamayacağını savunmuştur. Mesela Râzî (öl. 606/1210), âyetin baş kısmı / “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ” / “الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ” bu şekilde anlaşılmaya müsait olsa da devamındaki “الْقَتْلَىٰ فِي الْقَتْلَىٰ” cümlesi buna mânidir demiştir. Çünkü âyetin ilk cümlesi umumî, ikinci cümlesi hususidir; tahsis edici cümlelerin -özellikle muttasıl olması durumunda- umumi cümleye önceliği vardır. Bu durumda tahsis edici cümle istisna yerine geçmektedir. Dolayısıyla cümlelerin ikinci kısmı hürün köle karşılığında kısas edilemeyeceğini göstermektedir.¹⁶

1.2. Âyetin Diyetle İlgili Düzenleme Yaptığını Düşünenler ve Delilleri

Bir kısım ilim ehli Bakara sûresinin 178. âyetinin kısasla ilgili değil, diyetle ilgili düzenleme yapmak üzere nazil olduğunu söylemiştir. Bu durumda âyet içerisindeki “الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ” ifadesi de diyetlerin kimler arasında ve nasıl ödeneceğine dair detaylara işaret etmektedir.

1.2.1. Âyetin Diyetlerin Ödenme Şeklini Konu Edindiğini Düşünenler ve Delilleri

Hız. Ali (öl. 40/661) ve Hasan-ı Basrî'den (öl. 110/728) nakledilen bir bilgiye göre bu âyet-i kerime, kasıtlı cinâyetlerde hürün, kölenin, kadının ve erkeğin diyetlerinin karşılaştırılıp ödenmesini anlatmaktadır. Zira o dönemde erkeğin, kadının, hürün ve kölenin diyetlerinin birbirinden farklı olduğunu savunanlar olmuştur. Mesela bir görüşe göre kadın, erkeğin; zimmî ve

¹³ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, 3/100; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/294.

¹⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, 2. Bs (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 1/109; Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2004), 1/124.

¹⁵ Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 1/55; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/53.

¹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/54-55.

muâhid kafir de Müslümanın yarısı olarak değerlendirilmiştir.¹⁷ Hatta kaynaklarımızda -Hz. Peygamber'den naklen- sahabe ve sonraki nesillerin bu konuda “kafire karşılık mü'min, köleye karşılık hür, çocuğa karşılık baba, zimmiye karşılık Müslüman öldürülmez; buna mukabil Müslümana karşılık zimmi, hüre karşılık köle ve babaya karşılık çocuk öldürülür!” şeklinde ilave bakış açıları geliştirdikleri de görülmektedir.¹⁸ Bu itibarla diyeti fazla olan kişi diyeti daha az olan bir kişiyi mesela hür bir kişi, köleyi öldürürse ve kölenin velisi tarafından katilin öldürülmesi istenirse önce kısas uygulanır; ardından da hür kişinin diyetinin, kölenin diyetinden fazla olan kısmı katilin velisine ödenir. Bu hususta Rebi' b. Enes (öl. 140/757), Hz. Ali'nin şunları söylediğini rivayet etmiştir:

“Herhangi bir hür kişi, bir köleyi öldürecek olursa o kişi köle karşılığında kısasa tabi tutulur. Kölenin velileri dilerse hüre kısas tatbik ettirir ve hürün diyetinden kölenin diyetini düşerek geriye kalan farkı hürün velisine öderler. Diğer taraftan şâyet bir köle hürü öldürecek olursa, o köle hürün karşılığında kısasa tabi tutulur. Hürün velileri dilerlerse köleye kısas uygulatır ve onun diyet miktarını hürün diyetinden düşüktükten sonra geriye kalan farkı kölenin velilerinden alırlar. Dilerlerse köleye kısas tatbik ettirmekten vaz geçip hürün diyetinin tamamını alırlar. Yine herhangi bir hür erkek hür kadını öldürecek olursa o erkek de öldürdüğü kadına karşılık kısasa tabidir. Öldürülen kadının velileri dilerse erkeğe kısas uygulatırlar. Bu durumda hür bir kişinin diyetinin yarısını erkeğin velilerine öderler. Aynı şekilde herhangi bir hür kadın hür erkeği öldürecek olursa o kadın da o erkek karşılığında kısasa tabidir. Öldürülen hür erkeğin velileri dilerse kadına kısas uygulatırlar. Bu durumda erkeğin diyetinin yarısını da kadının velilerinden alırlar. Dilerlerse erkeğin diyetinin tamamını kadının velilerinden alır ve kadını serbest bırakırlar. Dilerlerse hiçbir şey almadan da onu affedebilirler.”¹⁹

Muhakkik ulemanın çoğunluğu, Şa'bî'nin (öl. 104/722) Hz. Ali'den naklettiği bu rivayetin sahih olmadığını söylemiştir.²⁰ Zira Hakem'in Hz. Ali'den naklettiği bir başka rivayette, bir erkeğin bir kadını kasten öldürmesi durumunda kısasa tabi tutulacağı bilgisi yer almaktadır. Ayrıca ulemanın kısasla diyetin bir arada uygulanamayacağı, diyet alındığı zaman kısasın düşeceği noktasındaki ittifakından da bahsedilmiştir.²¹ Maktûlün velisi, kısas veya diyet noktasında muhayyer bırakılmıştır. Dilerse kısas talep eder, dilerse -katil razı olmasa bile- diyet almaya karar verir.²² İlim ehlinin bir kısmı da aslında bu âyetin, nüzul dönemi Araplarında erkeğin kadın, kadının da erkek

¹⁷ Ebû Alî el-Fadl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1995), 1/489; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 2. Bs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 6/293.

¹⁸ Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/189.

¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, 3/99.

²⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/55.

²¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/70.

²² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/77.

öldürmesi durumunda kısas uygulayıp diyet farkını alma/ödeme veya kısastan vazgeçip sadece diyet alma şeklindeki uygulamaları neshettiğini, dolayısıyla Hz. Ali ve Hasan-ı Basrî'ye isnad edilen haberin yanlış anlaşıldığını dile getirmiştir. Ancak böyle bir durumda bu, Kur'an'ın kendi içinde cari olan bir neshi değil, toplumdaki yanlış uygulamayı ortadan kaldırma anlamında bir hüküm olacağı için teknik anlamda nesh kategorisinde de değerlendirilemeyecektir.²³ Diğer taraftan bu konuda Hz. Peygamber'den birbiriyle uyuşmayacak şekilde hem kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı olduğunu aktaran haberlerin hem de mü'minlerin diyetinin eşit olduğunu nakleden rivayetlerin varlığı müşahede edilmektedir.²⁴ Ancak öldürme hadisesi hürler, köleler, kadınlar ve erkeklerin kendi aralarında vuku bulmuşsa -cinsler birbirinin dengi kabul edildiği için- sadece kısas uygulanması yeterli görülmüştür.²⁵

1.2.2. Âyetin Diyetle İlgili Geçici Bir Uygulamaya İşaret Ettiğini Düşünenler ve Delilleri

Âyetin nüzul sebebiyle ilgili Süddî (öl. 127/745), Ebû Mâlik ve Şa'bî'den nakledilen başka bir rivayete göre nüzul döneminde iki gurup birbirleriyle savaşmış, çözümlenemeyen Hz. Peygamber ise kadınların diyetlerini birbirleriyle, erkeklerin diyetlerini birbirleriyle, kölelerin diyetlerini de birbirleriyle takas yapmak suretiyle barışmalarını önermiştir.²⁶ Bakara sûresinin 178. âyeti, Hz. Muhammed'in yapmış olduğu bu öneriye işaret etmektedir. Bu değerlendirmeye göre Yüce Allah önce hürlerin, kölelerin ve kadınların diyetlerini kendi aralarında eşitlemiş ve bu konuda adil olmalarını emretmiş ancak daha sonra Mâide sûresinin 45. âyetiyle bu hükmünü neshederek²⁷ bu defa bütün canların karşılıklı olarak eşit olduğuna hükmetmiştir.

1.3. Âyetin Hem Kısas Hem Diyetle İlgili Düzenleme Yaptığını Düşünenler ve Delilleri

Bakara sûresinin 178. âyetinin nüzul sebebiyle ilgili rivayetlerden bir tanesi de âyetin aynı anda hem kısas hem de diyetle ilgili düzenleme yapmak üzere nazil olduğu bilgisini paylaşmaktadır. Buna göre Hz. Muhammed'in peygamberliğinden önce kasten bir cana kıyılması durumunda milletlerin hukuklarında farklı uygulamalar vardır. Yahudiler sadece kısası/öldürmeyi, Hıristiyanlar sadece affı, Araplar ise bazen kısası bazen diyeti uygulamış, ancak bu uygulamaları esnasında belirlenen sınırlara riâyet etmemişlerdir. Yüce Allah, Hz. Muhammed'i peygamber olarak görevlendirdiğinde Bakara sûresinin 178. âyetini inzal etmek suretiyle bütün bu uygulamaları kaldırmış, yerlerine yeni hükümler vaz' ederek insanlar arasında adaleti sağlamıştır. Binaenaleyh âyet iki hür, iki köle, iki kadın ve iki erkek arasında sadece kısasın yeterli olacağını; ancak cinslerin farklılaşması durumunda

²³ Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 2/12.

²⁴ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 6/293.

²⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/50.

²⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, 3/100.

²⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/158.

tek başına kısasın yeterli olmayacağını, aralarındaki diyet farklarının ödenmesi gerektiğini beyan etmektedir.²⁸

2. Bakara Sûresinin 178. Âyetiyle İlgili Yorumların Analizi

Bakara sûresinin 178. âyetinin nüzul sebebi olarak kaynaklarımızda farklı rivayetler nakledilmiştir.²⁹ Bu rivayetlerden hareketle geliştirilen yorumların tamamının âyetin doğru anlamını yansıttığını ifade etmek isabetli olmasa gerektir. Zira âyet içerisindeki cümleler dikkatlice analiz edildiğinde Yüce Allah'ın burada toplumda cari olan yanlış uygulamaları düzeltmeyi ve mü'minlerin yeni hükümlere göre hareket etmelerini sağlamayı hedeflediği görülmektedir.

Bu durumda âyetin -örnek insan olmayı başarabilmek için- mü'minlere zor olanı (affi) tercih etmeyi telkin eden bir siyak³⁰ ile inzal edildiği anlaşılmaktadır. Binaenaleyh, âyette geçen "فِي الْقَتْلِ" tabirindeki "فِي" harf-i cerri, bazı müfessirlerin dikkat çektiği gibi sebebiyet anlamında kullanılmıştır. Yani "فِي الْقَتْلِ" tabiri "öldürülenler hakkında" değil, "öldürülenler sebebiyle katile ceza/karşılık olmak üzere" manasına gelmektedir.³¹ Dolayısıyla âyetin "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ / Size kısas farz kılınmıştır!" bölümündeki "kısas" kelimesiyle de direkt "öldürme" anlamı değil "öldürmelere mukabelede bulunurken haddi aşmama, dengeyi gözetme" manası kastedilmiştir.³² Taberî, bu bağlamda âyetin takdirinin "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ فِي الْقَتْلِ قِصَاصٌ" şeklinde olduğuna dikkat çekmiştir.³³ Şâyet öldürme anlamı kastedilseydi o zaman devamında af ve diyet söz konusu olamazdı.³⁴ Yani Yüce Allah burada affi önceleyen bir dil kullanmış ve mü'minlere tercihlerinin bu yönde olmasını telkin etmiştir. Böylece yüksek ahlâkî duyguların hâkim olduğu bir toplumsal yapının inşa edilmesi de amaçlanmıştır.³⁵ Kur'an'ın kendi iç bütünlüğü dikkate alındığında bu yaklaşımın isabetli olduğu görülmektedir. Bakara sûresinin 178. âyetinde affin ve diyetin bir rahmet olarak takdim edilmesinden sonra 179. âyette tekrar "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَوةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" denilerek kısasın hayat olduğuna dikkat çekilmesi, bu âyetlerde "kısas" kelimesiyle öldürme değil, "öldürmelere mukabelede bulunurken haddi aşmama ve yaşatmayı tercih etme" anlamının

²⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5/50-51.

²⁹ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 6/287.

³⁰ Siyakın anlamı ile ilgili bk. Ali Bakkal, "Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, 2009, 11-48.

³¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5/51; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 2/12.

³² Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, 3/93; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/66; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 2/12.

³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, 3/93.

³⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, 3/94; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1409), 2/100; Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, 1/189.

³⁵ Şamil Dağcı, "Kısas", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002), 25: 488-495, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kisas>.

kastedildiğini teyid etmektedir. Bu çerçevede Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) 179. âyete, “*Ey akıl sahipleri! Kısasta bir can söz konusudur, siz mümkün olduğunca ölüm cezası istemekten sakının!*” tarzında bir anlam vermesi gözlerden kaçmamaktadır.³⁶ Yine Fussilet sûresinin 34-35. âyetleri ile Şûrâ sûresinin 40. âyeti bu bakış açısını destekleyen veriler olarak görülmektedir. Fussilet sûresinin 34-35. âyetlerinde iyilikle kötülüğün bir olamayacağı, kötülöklere iyilikle karşılık verenlerin yüksek ahlak sahibi (erdemli) kişiler seviyesine yükselecekleri ifade edilmektedir. Şûrâ sûresinin 40. âyetinde ise kötülüğe kötülükle karşılık vermenin de bir kötölük olduğu dile getirilmiş, affı ve ıslahı (kötölük yapanla barışmayı) tercih edenlere Allah tarafından üstün mükafatlar verileceğı vadedilmiştir.

Bu değerlendirmeler bağlamında Bakara sûresinin 178. âyetini Türkçe'ye veya başka bir dile çevirirken, cümle içerisinde geçen “kısas” kelimesini olduğu gibi aktarmanın da -zihinlerde doğru mefhumun karşılık bulmaması sebebiyle- sağlıklı olmayacağı görülmektedir. Zira kısas, mufâ'ale babından masdar olup “bir şeyin izini takip etme, ödeşme, bedel, diyet, karşılık, denklik, makasla kısaltma, kısas anlatma” gibi anlamlara gelmektedir.³⁷ Kısas kelimesinin kökündeki bu anlamlardan âyetin siyakına uygun düşen mananın seçilmesi, âyetin doğru anlaşılması bağlamında son derece önemlidir. Âyetin kan davalarını sonlandırmak üzere nazil olduğu gerçeğı³⁸ dikkate alındığında burada öldürmeyi değil, yaşatmayı önceleyen bir mananın kastedildiğı anlaşılacaktır. Bu çerçevede her ne kadar Bakara sûresinin 178. âyetinin, “*karşılık olarak katilin öldürülmesi, karşılık verirken dengenin gözetilmesi, -cinâyeti işlemede kendisine yardım eden başka kimse yoksa- katil dışındakilerin öldürülmemesi*”³⁹ şeklinde üç farklı te'ville anlaşılabilceğı İbn Âşûr (öl. 1973) tarafından dile getirilmiş olsa da kanaatimizce bu anlamlardan ikincisinin daha isabetli durduğu görülmektedir. Diğer taraftan âyet içerisindeki “*الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى*” ifadesi “hür kimseye karşılık hür kimse, köleye karşılık köle, kadına karşılık da kadın” şeklinde çevrilmekte⁴⁰ ve bu çeviri, kısasın katilden başka birisine de uygulanabileceğı gibi yanlış bir anlaşılmaya yol açmaktadır. Oysa âyette öldürülen kişi hür ise onun canına karşılık herhangi bir hür kişinin kısas edilmesi değil, katil hürse bizzat o hür kişinin kısas edilmesi gerektiğı belirtilmektedir.⁴¹

Diğer taraftan âyette sadece hürlük ve kölelik boyutuna temas edilmesi yeterliyken âyetin devamında özellikle kadına vurgu yapılması, kadın konusunun da açıklığa kavuşturulması

³⁶ Ebû Bekir Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fi ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), 8/350.

³⁷ Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 5/11.

³⁸ Namli, “Kısasın Anlamını Yeniden Düşünmek”, 119.

³⁹ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), 2/136.

⁴⁰ Örnek olarak bk. Kur'an Yolu Meâli, *çev. Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrırcı - İbrahim Kâfi Dönmez - Sadrettin Gümüş* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016), 26.

⁴¹ Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri, *çev. Mustafa Öztürk* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 61.

sebebiyledir. Başka bir ifadeyle cümlenin ilk kısmında hür ve köle müzekker sigası ile ifade edildiğinde buradan kısasın sadece erkekler arasında uygulanacağı, kadınları kapsamayacağı şeklinde yanlış bir mana çıkarılmasın diyedir. Binaenaleyh, kısas erkekler arasında uygulandığı gibi kadınlar arasında da uygulanır. Nasıl hür erkeğe karşılık hür erkek kısas ediliyorsa, hür kadına karşılık da hür kadın kısas edilir. Aynı şekilde köle erkeğe karşılık köle erkeğin kısas edilmesi gibi köle kadına karşılık da köle kadın kısas edilir. Bu açıdan âyetin mantûkunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Ayrıca kısas kadınlar ve erkekler arasında da uygulanır.⁴² Hz. Peygamber'den günümüze kadar gelen uygulama da bu yöndedir.⁴³ Sadece köleye karşılık hür kişinin kısası noktasında ihtilaf edilmiştir. Bunun asıl sebebi de Kur'andeğil, sünnet ve sonraki kaynaklardır ki sünnet olarak nakledilen kimi rivayetlerin sahihliği noktasında kesinlik bulunmamaktadır.⁴⁴ Dahası bu ihtilafın arka planında, kölenin efendisinin malı olduğu algısını yerleştiren İsrailiyyât kültürünün de önemli etkisinin olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır.⁴⁵

Bu aşamada ikinci bir ihtilaf kaynağı da âyetin mefhum-i muhalefetine itibar edilip edilmeyeceği meselesidir. Ulemanın bir kısmı âyetin mantûkunu tercih ederken bir kısmı da mefhum-i muhalefetini esas almıştır.⁴⁶ İkincisini benimseyen ulemaya göre âyetin mefhum-i muvâfakatının, mefhum-i muhalefetini nefyettiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Binaenaleyh, âyetin mefhum-i muhalefetinden hüre karşılık kölenin, köleye karşılık hürün, erkeğe karşılık kadının, kadına karşılık da erkeğin kısas edil(e)meyeceğine dair bir mana çıkmamaktadır.⁴⁷ Aksi durumda ikinci cümlenin birinci cümleyi tahsis etmesinin de bir anlamı kalmayacaktır. Cümlelere dikkatlice bakıldığında tahsisteki faydanın, haddi aşmayı engellemek ve dengeyi sağlamak olduğu görülecektir.⁴⁸ Bu durumda âyetin hür ile köle, kafir ile Müslüman arasında kısasın yapılabileceğine de delalet ettiği rahatlıkla anlaşılabilir.⁴⁹ Aksini ifade eden rivayetlerin Müslümanlarla savaş halinde olan (harbî) gayri müslimlerle ilgili olduğu mudakkik ulema tarafından dile getirilmiştir.⁵⁰ Binaenaleyh, haksız yere gayri müslimi öldüren bir Müslüman da kısasa tabidir. Bu da o dönemdeki uygulama içerisinde güçlülerin zayıfları ezme teşebbüsünün, yani hür bir bireye karşılık çok sayıda kişi, kadına karşılık erkek, köleye karşılık da hür öldürme şeklindeki taleplerin yersizliğini ve

⁴² Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 6/290.

⁴³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 2/137; Muhammed Abduh - Muhammed Reşîd Rıza, *Tefsîru'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)*, 2. Bs (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947), 2/126.

⁴⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, 3/100-101.

⁴⁵ *Kitâb-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1997), Çıkış 21:20.

⁴⁶ Abduh - Rıza, *Tefsîru'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)*, 2/126.

⁴⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, 3/100-101.

⁴⁸ Ebü'l-Fadl Şihâbüddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meâni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 2/49.

⁴⁹ Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1/124.

⁵⁰ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5. Bs (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 1/244.

anlamsızlığını ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'den nakledilen “ إِنَّ أَعْتَى النَّاسِ عَلَى اللَّهِ ثَلَاثَةٌ: مَنْ قَتَلَ فِي / حَرَمِ اللَّهِ، أَوْ قَتَلَ غَيْرَ قَاتِلِهِ، أَوْ قَتَلَ لِدُخُولِ الْجَاهِلِيَّةِ هَارِمِينَ، كَاتِلِ دِخْوَانِهِ، أَوْ قَتَلَ غَيْرَ قَاتِلِهِ، أَوْ قَتَلَ لِدُخُولِ الْجَاهِلِيَّةِ ” şeklindeki rivayet de bunu teyid etmektedir.⁵¹ Bu durumda karşımıza, âyetin nüzulüyle ilgili haberlerden “güçlülerin zayıfları ezme teşebbüsünün engellenmesi” şeklindeki rivayetin en doğru ve en sağlam bilgiyi yansıttığı sonucu çıkmaktadır.⁵² Mâide sûresinin 45. âyetinin nüzulüne dair nakledilen -Benî Kurayza kabilesine mensup bir kadını öldüren Benî Nadîrli erkeğe Tevrat'ta öngörülen kısas cezasının verilmemesi üzerine Yahudilerin Hz. Peygamber'e başvurduğu-⁵³ olayda da yine güçlülerin zayıfları ezme teşebbüsünün Allah tarafından “أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ” hatırlatması yapılarak engellenmesi bu yaklaşımı desteklemektedir.

Diğer taraftan İbn Abbas'a izafe edilen bir rivayette Mâide sûresinin 45. âyetinin, Bakara sûresinin 178. âyetini neshettiği ve karşılığında yalnızca cinsler arasında değil, karşı ve farklı cinsler ve statüler arasında da kısasın uygulanması hükmünü getirdiği bilgisi yer alır. Ancak bu yorumun Bakara sûresi âyetinin doğru değerlendirilememesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Nüzul sebebi göz önüne alındığında Bakara sûresi âyetinin, “Köleye karşılık hür, kadına karşılık erkek kısas edilmez!” manasını değil, “Kısas bakımından -kabileleri ve sosyal statüleri ne olursa olsun- hürler, köleler ve kadınlar arasında herhangi bir fark yoktur!” anlamını ifade ettiği görülür. Dolayısıyla bu iki âyet, kısasla ilgili hükmün aşamalı olarak vazedilmesi bağlamında değil, aynı mefhumun değişik vesilelerle tekrar edilmesi çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bir başka değerlendirmeye göre ise Bakara sûresi âyeti kasıtlı insan öldürme durumundaki kısası (kısâs fi'n-nefs), Mâide sûresi âyeti ise hem kasıtlı öldürme hem de yaralama / müessir fiiller durumundaki kısası (kısâs fimâ dûne'n-nefs, kısâs fi'l-etrâf) ele almıştır.⁵⁴ Her halükârda burada bir nesih söz konusu değildir. Bu bağlamda -tek başına mâna ve hüküm ifade eden (hem hüre hür, hem köleye hür; hem kadına kadın, hem kadına erkek... kısas edilir anlamında) bir cümle olması hasebiyle- “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ” ifadesinden de Mâide âyetine başvurmadan kısasta eşitlik ve genellik hükmüne ulaşmak mümkündür.⁵⁵ Âyetin mensûh olmadığını farklı bir argümanla müdellel hale getirmeye çalışan bir başka grup ulemaya göre de Maide sûresinin 45. âyeti, mücmel olan Bakara sûresi âyetini mübeyyen hale getirmiştir. Bu değerlendirmeye göre Bakara sûresi âyeti sadece hürün hür, kölenin köle, kadının da kadın öldürmesi durumunda uygulanacak hükmü açıklamış; farklı cinslerin ve türlerin

⁵¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2. Bs (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 2/187.

⁵² Abduh - Rıza, *Tefsîru'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)*, 2/123.

⁵³ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, 8/470.

⁵⁴ Dağcı, “Kısas”, 25: 488-495.

⁵⁵ Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/244.

birbirini katletmesi durumunda uygulanacak çözüme ise temas etmemiştir.⁵⁶ Ancak bu zayıf bir değerlendirme olarak görülmüştür.

Önceki kutsal kitaplarda da -her ne kadar M. Abduh'a göre mevcut İncillerde kısas konusuyla ilgili net bilgiler bulunmasa da-⁵⁷ Yüce Allah'ın insanlığa son vahiyde olduğu gibi affi önceleyen bir dil kullandığı ve affi tercih etmelerini telkin ettiği görülmektedir. Bu çerçevede "Tevrat ehline sadece kısas, İncil ehline sadece af emredilmiştir; Kur'anehli ise kısas, af ve diyet arasında muhayyer bırakılmıştır."⁵⁸ tarzında kaynaklarımıza yansıyan yaygın değerlendirmenin çok da sağlıklı olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Mâide sûresinin 45. âyetine bakıldığı zaman, Yüce Allah'ın Tevrat'ta yer alan kısas hükmüne atıfta bulunduktan sonra bağışlama ve affi tercih etmeyi salık veren bir cümleye de / "فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ" yer verdiği görülmektedir. Ancak bağışlamayla ilgili bu cümlenin Yahudi din bilginleri tarafından mevcut Tevrat metnine yansıtılmadığı anlaşılmaktadır. Yahudi din bilginleri Tevrat'ı yazarken, ölüm cezasını ön plana çıkaran bir yaklaşımı benimsemişlerdir. (Çıkış 21:12-17; Levililer 24:17; Tesniye 19:21) İncillerde de Tevrat'ın "göze göz, dişe diş" ilkesine atıfta bulunulduktan sonra affetmenin ve feragatin öğütlendiğine tanık olunmaktadır. (Matta 5:38-40) Sonuçta bütün vahiylerin (kutsal metinlerin) ortak bir dil kullandığı ve insanlığa öldürmeyi değil, affetmeyi telkin ettiği anlaşılmaktadır. Zaten vahiylerin ilk peygamberden itibaren birbiriyle uyumlu olduğu da bilinen bir gerçektir. (eş-Şûrâ 42/13) Hz. Îsâ'nın, "Kutsal Yasa'yı ya da peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmaya değil, tamamlamaya geldim." şeklindeki yaklaşımı bunu teyit ettiği gibi (Matta 5:17) Yüce Allah'ın, Kur'an-ı Kerim'in önceki vahiyleri tasdik eden "مُصَدِّقًا لِمَا" "بَيِّنًا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ" ve denetleyen "مُهَيِّمًا عَلَيْهِ" bir kitap olduğuna dikkat çekmesi de bunu desteklemektedir. (el-Mâide 5/48) Bu çerçevede Kur'an'da i'tidâ (اعتداء) ve mu'âkabe (معاكبة) gibi misliyle mukabelede bulunmayı emreden âyetlerin (el-Bakara 2/190, 194; en-Nahl 16/126) savaşı veya terör amaçlı saldırılara işaret ettiği gözden kaçırılmamalıdır. Her şeye rağmen Yüce Allah'ın bu rehberlikten sonra bile mü'minleri sabırlı olmaya (mukabelede bulunmayıp ıslaha taraftar olmaya) davet etmesi (en-Nahl 16/126-127) yine asıl hedefin öldürmek değil yaşatmak olduğunu ortaya koymaktadır.

Bakara sûresinin 178. âyetinin "فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّءِ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ" şeklindeki kısmının da genel olarak af bağlamında değerlendirildiği görülmektedir. Ancak bu bölümün ulema tarafından farklı şekillerde yorumlandığı da dikkatlerden kaçmamaktadır. Kurtubî (öl. 656/1258), bu yorumlardan beş tanesini tefsirinde sıralamış;⁵⁹ İbn Âşûr da bunların tamamının

⁵⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/66-67.

⁵⁷ Abduh - Rıza, *Tefsîru'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)*, 2/123; Dağcı, "Kısas", 25: 488-495.

⁵⁸ İbn Ebî Hâtîm, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/296; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/158; Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, 1/372.

⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/79-82.

“kan dökmekten vaz geçip ıslahı teşvik” amacıyla birleştiğini ifade etmiştir.⁶⁰ Yorumların farklılaşmasında âyet içerisindeki “مَنْ”, “عَفُو”⁶¹, “أَخ” ve “شَيْء” kelimelerine verilen anlamların etkili olduğu müşahede edilmektedir. Örneğin cümlenin başındaki “مَنْ” katil olarak anlaşıldığında “عَفُو” terk, “أَخ” maktül, “شَيْء” kan olarak değerlendirilmiş, mana da maktülün velisinin katili bağışlayıp kisası düşürmesi durumunda isteyeceği diyetin örfe göre belirlenmesi ve katilin de diyeti zorluk çıkarmadan ödemesi şeklinde tezahür etmiştir ki yaygın anlam budur. Ancak “مَنْ” maktülün velisi olarak anlaşıldığında “عَفُو” kolaylaştırma, “أَخ” katil, “شَيْء” diyet olarak değerlendirilmiş, mana da katilin diyet ödemeyi teklif etmesi durumunda maktülün velisinin bunu kabule yanaşması tarzında ortaya çıkmıştır.⁶² “عَفُو” kelimesi “fazlalık” olarak anlaşıldığında, iki taraftan birinin diyeti fazla istemesi durumunda ölçüt olarak örfün kabul edilmesi ve ödemenin ona göre yapılması; bir başka rivayete göre de kadın ile erkek, köle ile hür arasındaki diyet farklarının / fazlalıklarının örfe göre belirlenip ödenmesi şeklinde ortaya çıkmıştır.⁶³ Bu bağlamda “أَخ” kelimesiyle de kimi ilim ehlinin ifade ettiği gibi “din kardeşliği” değil,⁶⁴ Semitik gelenekte ve nüzul dönemi Araplarında yaygın olan “aynı kabileye / topluma mensup olma” anlamının (örnek olarak bk. eş-Şu’arâ 26/106, 124, 142, 161) kastedildiği anlaşılmaktadır.

Bu farklı yorumlar arasından “afv/عفو” ve “şey/شيء” kelimeleriyle neyin kastedildiğinin netleştirilmesi son derece önem arz etmektedir. Zira ancak bu sayede âyetin doğru anlamının tespit edilebilmesi ve sonuçta bu uygulamanın kimler için rahmet olabileceğinin ortaya çıkarılması mümkün olacaktır. İlk bakışta ilim ehlinin ekserisinin zihninde “afv” eyleminin sahibinin katil olması şeklindeki yaklaşımın isabetli ol-a-mayacağı zannı oluşmaktadır. Ancak Ebû Hanife (öl. 150/767) “خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ” âyetine (el-A’râf 7/199) de atıfta bulunarak, zannedilenin aksine doğru anlamın tam da bu yönde olduğuna dikkat çekmiştir. Zira Ebû Hanife’ye göre Allahuteala söze, katilin diyet ödeme teşebbüsünü ifade ederek başlamış, ardından da maktülün velisinin bunu kabule yanaşmasını ve bu konuda örfe / teamüle göre hareket etmesini; katilin de diyeti zorluk çıkarmadan ödemesini emretmiştir.⁶⁵ Bu durumda söz konusu uygulamanın maktülden ziyade öncelikle katil için bir rahmet olacağı sonucuna ulaşılmaktadır. Bundan dolayı Yüce Allah söz konusu hükmün kendisi tarafından “bir kolaylaştırma ve rahmet olarak” emredildiğini dile getirmiş ve mü’minlerden de buna riâyet etmelerini istemiştir. Binaenaleyh, “فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أُخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعْ” “بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءِ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ” cümlesi aslında camı yanan mü’minler için bir külfet (uygulanması zor bir emir) olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak sonuçta bu uygulamanın -her ne

⁶⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, 2/141.

⁶¹ Vermek/العطاء, affetmek/الإسقاط, çoğalmak/الكثرة, gitmek/الذهاب ve istemek/الطلب. Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’an* (Beirut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003), 1/96.

⁶² Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/79.

⁶³ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/81-82.

⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/69.

⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/80-81.

kadar maktül tarafının canı yanmış olsa da- katilin canının bağışlanması suretiyle insanların hakkı-hakikati keşfetmelerine (dinin gerçek amacının ıslah olduğuna) vesile olması söz konusu olacağından bütün insanlık için de bir rahmet olacağı dikkatlerden kaçırılmamalıdır. Bu durumda bir sonraki âyetin (el-Bakara, 2/ 179) anlamının, Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin dikkat çektiği gibi: “Ey akıl sahipleri! Kısasta bir can söz konusudur, siz mümkün olduğunca ölüm cezası istemekten sakının!” şeklinde olması da makul hale gelmektedir.

Sonuç

Sahabe ve tabiîn neslinden nakledilen farklı rivayetlerin Kur'an'ın anlaşılmasına etkisinin göz ardı edilemeyecek derecede önemli olduğu aşikardır. Bakara sûresinin 178. âyeti içerisinde geçen “الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى” ifadesinin bu anlamda üç farklı şekilde yorumlanması ve yalın olarak “hüre hür, köleye köle, kadına kadın!” şeklinde bir muhtevaya sahip olduğunun düşünülmesi, kısasın katilden başka birisine uygulanabileceği gibi yanlış bir anlaşılmaya da yol açmaktadır. Benzer şekilde devamındaki “فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ” cümlesinin -ulema tarafından çok farklı şekillerde yorumlanmasına rağmen- doğrudan maktülün velisinin katili bağışlaması tarzında anlamlandırılması âyetin iç tutarlılığı açısından sorunlu durmaktadır. Binaenaleyh, tarihsel veriler doğru şekilde analiz edildiğinde âyetin, öldürülen kişi hür/köle/kadın ise onun canına karşılık herhangi bir hür/köle/kadın kişinin değil, katil hürse bizzat o hürün, köleyse bizzat o kölenin, kadınsa bizzat o kadının kısas edilmesi gerektiğini ifade etmeye çalıştığı görülmektedir. Devamında da maktülün velisinin kendi isteğiyle katilin canını bağışlamasının değil, katilin diyet ödemeyi teklif etmesi durumunda maktülün velisinin bunu kabule yanaşmasının emredildiğine tanık olunmaktadır. Bu şekilde ancak bir hafifletmeden ve rahmetten bahsetmek makul hale gelebilmektedir.

Bu çerçevede Bakara sûresinin 178. âyetinin muhtevasının şöyle olduğu anlaşılmaktadır:

“Ey iman edenler! Aranızda işlenen cinâyetler sebebiyle size (öncekilerin yaptığı gibi köleye karşılık hür ya da efendisi, hüre karşılık birkaç kişi veya toplumun ileri gelenlerinden biri, kadına karşılık da erkek öldürerek kâtil dışındakilerin cezalandırılması değil) haddi aşmamak ve dengeyi gözetmek emredilmektedir. (Dolayısıyla bir cinâyet söz konusu olduğunda) **hür** (kendisini öldüren) **hürle, köle** (kendisini öldüren) **köleye, kadın da** (kendisini öldüren) **kadınla kısas edilmelidir** / kabileleri ve sosyal statüleri ne olursa olsun hürler, köleler ve kadınlar arasında fark gözetilmemelidir! **Ayrıca katil tarafından diyet teklif edilmesi durumunda** (kan bedeli miktarını belirlemede) **teamüle göre hareket edilmeli, katil de** (belirlenen miktarı) **ödemede zorluk çıkarmamalıdır. Bu hüküm,** (kasten insan öldürmelerde de) **Rabbinizden size sunulmuş bir kolaylık ve rahmettir. Bütün bunlardan sonra kim hak ve adalet ölçülerini aşmaya kalkarsa bilsin ki onun için can yakıcı bir azap olacaktır.”**

Bu içerikten hareket edildiğinde kısasla ilgili olarak tarihsel süreç içerisinde, “kısasa kısas / öldüren öldürülür!” şeklinde benimsenmiş olan mevcut algının, aslında Kur’an’ın telkin ettiği ana bakış açısını değil, ilim ehlinin büyük çoğunluğunun üzerinde fikir birliğine vardığı ve Müslüman toplumlarda hâkim olan bakış açısını yansıttığı anlaşılmaktadır. Müslüman ulemanın böyle bir bakış açısı geliştirmesinde önceki kutsal kitap mensuplarının (ehl-i kitap bilginlerinin) Tevrat’ı kaleme alırken, vahyin yönlendirmelerinden sapmak suretiyle geliştirmiş oldukları “öldüren, kesinlikle öldürülecektir!” şeklindeki yaklaşımın etkili olduğu görülmektedir. Ayrıca İsrailoğulları bilginlerinin geliştirmiş olduğu bu yaklaşımın cahiliye dönemi Araplarına, “Hayatı korumanın çaresi öldürmektir!” şeklinde yansıdığına da tanık olunmaktadır. Binaenaleyh, Müslüman toplumların Kur’an’ın doğru rehberliğini hayata geçirebilmeleri için öldürmeyi değil yaşatmayı önceleyen bir kısas algısını benimsemeleri ve seslendirmeleri son derece önem arz etmektedir. Ancak bu sayede insanlığa örnek olmaları ve evrensel hukuka katkı sağlayabilmeleri mümkün hale gelebilecektir. Vallahu a’lem.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed - Rıza, Muhammed Reşîd. *Tefsîru’l-menâr (Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm)*. 2. Bs, 12 Cilt. Kahire: Dâru’l-Menâr, 1947.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. 2. Bs. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Âlûsî, Ebû’l-Fadl Şihâbüddin Mahmûd. *Rûhu’l-meânî fi tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, t.y.
- Ataş, Sacide. “Teşekkül Döneminin Temel Eserleri Çerçevesinde Kısasta Niyet unsuru”. t.y.
- Bakkal, Ali. “Kur’an’ı anlamada Siyak-Sibakın Önemi”. *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. 2009. 11-48.
- Bassiouni, M. Cherif. “İslam Hukukunda Kısası Gerektiren Suçlar”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Trc. Nasi Aslan III/1 (2003): 311-320.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd. *Meâlimü’t-tenzîl*. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1409.
- Dağcı, Şamil. “Kısas”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25: 488-495. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kisas>.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru’l-hadîs*. 2. Bs, 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2000.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru’l-muhîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2010.

- Erturhan, Sabri. “Hadd ve Kısas Cezalarının Tarihselliği veya Evrenselliği Sorunu”. *İslam Ceza Hukuku* I (2017): 476-513.
- Ferrâ’, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me’âni’l-Kur’ân*. 2. Bs, 3 Cilt. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1983.
- Güleç, Hasan. “İslâm Hukukunda Can Güvenliği Açısından Kısas”. *Diyanet İlmi Dergi* XXXIII/2 (1997): 11-26.
- Gürkan, Menderes. “Zimmiyi Öldüren Müslümana Kısas Uygulanması”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 8 (1999): 315-324.
- Irmak, Mustafa. “Kur’ân’ı Arap Kelâmıyla Mukayese Çabaları: Kısas Âyeti Örneği”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XV/3 (2015): 179-206.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru’t-Tûnusıyye li’n-Neşr, 1984.
- İbn Ebî Hâtım, Abdurrahmân b. Muhammed. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*. Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1417.
- İbn Fâris, Ebü’l-Hüseyin Ahmed. *Mu’cemü mekâyisi’l-luga*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, t.y.
- İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ İsmâîl. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*. 15 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbnü’l-Arabî, Ebû Bekir Muhyiddin Muhammed b. Ali. *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye fî ma’rifeti’l-esrâri’l-mâlikiyye ve’l-mülkiyye*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, t.y.
- İbnü’l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmu’l-Kur’an*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- Karaman, Hayrettin - Çağrııcı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümüüş, Sadrettin. *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5. Bs, 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Kavukçu, Hüseyin. “İslam Hukukunda Kısas”. *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi]* XVIII/3 (1979): 157-166.
- Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitap-ı Mukaddes Şirketi, 1997.
- Köroğlu, Mehmet. “İslam Ceza Hukukunda Kısasın İnfazı”. *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - XV/48 (2011): 227-238.
- Kur’an Yolu Meâli. çev. Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrııcı - İbrahim Kâfi Dönmez - Sadrettin Gümüüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016.

Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2006.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2004.

Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1979.

Namlı, Tuncer. "Kıyasın Anlamını Yeniden Düşünmek". *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları = Islamic University of Europa Journal of Islamic Research* 3/1 (2010): 111-158.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2005.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *Tefsîru'l-keşf ve'l-beyân*. 7 Cilt. Mektebetü Mişkâti'l-İslâmiyye, t.y.

Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrâhîm. *Bahru'l-ulûm*. 2 Cilt. Mektebetü Mişkâti'l-İslâmiyye, t.y.

Şamlı, Yasin. "İslam Ceza Hukukunda Kıyas Tanımı ve İlgili Ayetler". *İslam Ceza Hukuku I* (2017): 602-643.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 2001.

Tabersî, Ebû Alî el-Fadl b. el-Hasen. *Mecmau'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1995.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1409.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

Extended Abstract

The 178th verse of the chapter of al-Baqara contains information about the nature of the punishment to be applied to the murderer in case a person kills another person deliberately. However, the understanding and translating of the expression (الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ) in the verse as “the free to the free, the slave to the slave, the woman to the woman!” leads to a misunderstanding as retaliation can be applied to anyone other than the murderer. Likewise, evaluating the expression (فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّاءِ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ) in the verse directly in the context of the victim's parent's forgiving the murderer creates a question mark in the minds. Because it seems more reasonable that the natural reaction of the injured party should be punishment rather than forgiveness.

For this reason, it would not be correct to state that all of the interpretations developed based on the narrations reported in our sources as the reason for the revelation of the 178th verse of the chapter of al-Baqara reflect the correct meaning of the verse. Because, when the sentences in the verse are carefully analyzed, it is seen that Almighty Allah aims to correct the current wrong practices in society and to enable believers to act according to the new provisions.

In the article, said in verse "الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى" statement and "فمن عفي له من اخيه شيء" sentences and evaluations reflected in the commentaries on “qisas/retaliation” will be analyzed and and it will be tried to make a determination as to which one might be more reasonable.

In this context, it is seen that previous studies evaluate the subject within the framework of traditional perception and are in the nature of repetition of each other. The article titled "Rethinking the Meaning of qisas", written only by Tuncer Namlı, draws attention in terms of presenting a different perspective. Tuncer Namlı makes multi-dimensional analyzes in her work and comes to the conclusion that the relevant verses can be interpreted as "a fair punishment that is equivalent to a crime and should be applied equally to everyone". He points out that although there is no meaning of "death" in the semantic map of qisas, there is no harm in including this meaning in the map, but it is not very correct for this meaning to completely invade the meaning area of the word. Although our study partially agrees with this point of view, it stands out in terms of reaching a conclusion beyond it. In our study, it will be tried to show how the various narrations coming from the generation of the Companions and the Tabi'in affect the commentators' giving different meanings to the words and phrases in the verse. In this context, it will be tried to determine which of the various meanings of words such as "qisas, forgiveness, brother, thing, i'tida" can be used in the verse first. While doing this, the importance of the verse and the message it wants to convey will be taken into consideration. In this context, the internal consistency of the traditional

meanings given to the verse, the integrity of the Qur'an and their compatibility with previous revelations will also be analyzed.

For example, when “مَنْ” at the beginning of the sentence is understood as the murderer, “عفو” is considered to be abandonment, “أخ” is the victim, and “ثييء” is considered blood, and the meaning is manifested in the form of determining the diet that the victim will want in the event that the victim forgives the murderer and cuts short, and the murderer pays the diet without difficulty. However, when “مَنْ” was understood as the guardian of the victim, “عفو” was interpreted as facilitating, “أخ” as the murderer, and “ثييء” as diet, and the meaning emerged in the style of the victim's guardian's willingness to accept this if the murderer offered to pay a diet. In this context, the word “أخ” does not mean “religious brotherhood” as some scholars express, but “belonging to the same tribe/society”, which is common in the Semitic tradition and Arabs of the descent period. Again, when translating the 178th verse of the chapter of al-Baqara into Turkish or another language, it is seen that it would not be healthy to quote the word “qisas” in the sentence as it is. Because, qisas is an infinitive from the mufa'ale title and means “payoff, price, diet, reward, equivalence, shortening with scissors, telling a story, following the trace of something”. It is extremely important to choose the meaning that fits the verse from these meanings at the root of the word qisas, in the context of a correct understanding of the verse. Considering the fact that the verse was revealed to end blood feuds, it will be understood that a meaning that prioritizes survival rather than killing is meant here.


In our article, an inference will be made about which of the various meanings given to the verse by the scholars is correct. Thus, it will be tried to contribute to the understanding of the subject of retaliation, which is discussed in every age. We would like to point out that our study does not claim to solve the issue completely. With new studies to be done, efforts to understand the subject in accordance with the spirit of revelation should be continued.

Keywords: Tafsir, Qur’ân, al-Baqarah 178, Retaliation, Mercy.

Sosyal Bir Hastalık ve Gayrimeşru Bir Evlilik: “Nikâhu’l-Makt”

A Social İllness And An İllegal Marriage: “Nikâh al Makt”

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Harun KIYLIK

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Asst. Prof., Van Yuzuncu Yıl University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Van, Turkey.
harunkiylk@gmail.com
 0000-0002-8238-0144

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

27 Haziran / June 2021

13 Eylül / September 2021

23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Kiyılık, Mustafa Harun. “Sosyal Bir Hastalık ve Gayrimeşru Bir Evlilik: “Nikâhu’l-Makt””, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 354-376.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.958137>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Sosyal Bir Hastalık ve Gayrimeşru Bir Evlilik: "Nikâhu'l-Makt"*

Öz ▶ Sağlıklı bir toplum, geleceğe emin adımlarla ilerlemek isteyen her millet için büyük önemi haizdir. Bu da ancak sağlıklı bir aile yapısı ile mümkündür. Câhiliye dönemi Arap toplumunda birçok alanda olduğu gibi aile hayatında da bir disiplin yoktu. Duyulduğu zaman insanların tüyelerini ürpertecek türden evlilik, birliktelik ve boşama şekilleri yerleşik bir hal almıştı. Vahiyden uzak yaşanan hayat, insanları sosyal, ekonomik ve ahlaki alanlarda infiale sebebiyet verecek tasarruflarda bulunmaya sevk ettiği için, doğru yoldan sapan bu topluma ilahi müdahale kaçınılmaz olmuş ve aile hayatı dâhil tüm alanlardaki yanlış uygulamalar kaldırılmıştır. İslâm'da soy bağı ve nesillerin korunması büyük ehemmiyet arz ettiği için sadece evlenilmesi haram olan kişilerin kimler olduğunun beyan edilmesi ile yetinilmemiş, aileye yönelik başka tedbirler de alınmıştır. Bu çalışmada, câhiliye döneminde sosyal bir hastalık olarak uygulama alanı bulan ve literatüre "nikâhu'l-makt" (nefret evliliği) şeklinde geçen evlilik türü, yasaklandığı ayet çerçevesinde ele alınmış, söz konusu nikâhın failine ne tür bir ceza verileceği hususu mevcut görüş ayrılıkları çerçevesinde incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Nikâhu'l-Makt, Nisâ Süresi, Haram, Câhiliye Dönemi.

A Social İllness And An İllegal Marriage: "Nikâh al Makt"

Abstract ▶ A healthy society is of great importance for every nation that wants to take firm steps towards the future. Such a society is only possible with a healthy family structure. There was no discipline in family life as in many other fields in Arab society during the Age of Ignorance. The forms of marriage, adultery, and divorce that made people nervous were common. Divine intervention was inevitable in this society that deviated from the right path, as the life that lived away from revelation prompted people to make savings that would cause indignation in social, economic and moral fields. In this direction, after establishing a society with strong beliefs, wrong practices in all areas including family life were eliminated. Since descent and protection of generations are important in Islam, it is not contented with explaining who the people who are forbidden to marry are, but other measures have been taken for the family. In this study, the type of marriage, which found an application area as a social disease in the period of "câhiliye" and which was mentioned in the literature as "nikâhu'l-maqt" (hate marriage) was discussed. In addition, the issue of what kind of punishment will be given to the perpetrator of this marriage has been examined within the framework of existing differences of opinion.

Keywords: Islamic Law, Nikâhu'l-Maqt, Surah an-Nisâ, Forbidden, Ignorance Period.

* Bu makale 2020'de düzenlenen 4. Uluslararası Ahmed-i Hani Sempozyumunda sözlü olarak sunulan aynı başlıklı bildiri metninin yeniden gözden geçirilip geliştirilmiş halidir.

Giriş

İnsan, ruh ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. Kimi durumlarda ruh ve bedene musallat olan bazı arızalar, ruhi ve fiziki rahatsızlıklara sebebiyet verir. Ruhi/zihni ve bedeni rahatsızlıkların yanı sıra manevi/ahlaki hastalıklar da söz konusu olup bireysel olarak başlayan bu hastalıklar, sosyal bir varlık olan insanın çevresiyle etkileşimi ile birlikte diğer insanlara da sirayet eder. Toplumsal hastalıklardan birini de gayrimeşru veya gayriahlaki birliktelikler ve nikâhlar oluşturmaktadır. Gayrimeşru birliktelikler, zina eylemini ifade ederken gayrimeşru nikâhları, zina fiiline nikâh zırhının giydirilmesi şeklinde bir ameliye olarak görmek mümkündür.

Sözlükte “bir araya getirme, evlilik ve cinsel ilişki” gibi anlamlara gelen “nikâh” kelimesi¹ fıkhîta “şer‘an aranan şartlar çerçevesinde aralarında evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının hayatlarını geçici olmaksızın birleştirmelerini sağlayan akdi” ve bu yolla eşler arasında meydana gelen evlilik ilişkisini ifade eder. Arapçada zevâc kökünden türeyen kelimeler yaygın olarak bu anlamlarda kullanılır.² İslâm’da evliliğin gayelerinden biri de neslin devamını sağlamaktır ki bu da ancak meşru bir cinsî münasebet ile mümkündür.³

Nikâh akdi Kur’ân’da, erkeğin kadına verdiği sağlam bir teminat olarak nitelendirilmiştir.⁴ Ailenin temelini oluşturan evlilik, ilahi dinlerin tümünde eşlerin, insan soyunun devamını sağlamalarına ve kendilerine has bir mahremiyet alanı oluşturmalarına imkân tanıyan yegâne meşru ilişki olarak kabul edilmiştir.⁵ Klasik fıkıh kaynaklarında nikâh kelimesi evlilik akdini, bağı ve eşler arasındaki hukukî ilişkiyi ifade etmektedir. İlk dönem fıkıh kitaplarında nikâhın öneminden, şartlarından, sonuçlarından ve evliliği sona erdiren durumlardan genişçe bahsedildiği halde, muhtemelen anlam ve mahiyeti çok iyi bilindiği için nikâh akdi terim olarak tarif edilmemiştir. Daha sonraki dönemlerde kaleme alınan eserlerde ise nikâh, “eşlerin meşru ölçüler dâhilinde cinsel açıdan karşılıklı olarak istifade edebilmesini helal kılan akit”⁶ şeklinde tarif edilmiş⁷ ve evlenme engelleri hassasiyetle işlenmiştir. Bu manilerden biri olan akrabalık ve hısımlığın evliliğe engel olması, aslında bir kaide olarak tüm dinlerde, hukuk ve ahlak

¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “nkh”, 2/625; Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), “nkh”, 7/195.

² Fahrettin Atar, “Nikâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/112.

³ Bk. en-Nisâ, 4/25; en-Nûr, 24/32; Ebü't-Tayyib el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 6/34.

⁴ en-Nisâ, 4/21.

⁵ el-A'râf, 7/80-81; er-Ra'd, 13/38.

⁶ Nikâh tarifleri için bk. Sâvî, Ebü'l-Abbas, *Bulğatu's-sâlik li akrabi'l-mesâlik*, (b.y.: Dâru'l-Meârif, ts.), 2/332; Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/200; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 3/3.

⁷ Bk. Atar, “Nikâh”, 33/113.

sistemlerinde mevcuttur. Ne var ki sınırlarının dar veya geniş tutulması, bu sistemlerin oturduğu temel inanca, felsefeye, sistemin insan fitratı ve tabiatı ile olan ilişkisine, aileye verdiği öneme ve fuhuş anlayışına bağlı olarak değişkenlik arz edebilmektedir. İslâm'a göre aile, toplumun çekirdeğini oluşturduğu için ailenin ilgi ve dayanışma açısından geniş tutulması öngörülmüştür. Bu geniş aile çerçevesinde bazı fertlerin birbirleri ile olan ilişki ve birlikteliği daha fazla olacaktır. Farklı cinsten iki bireyin muhtelif durumlarda bir arada olmaları şehvet içgüdüsünü harekete geçirip meşru olmayan cinsî münasebetlerin meydana gelmesine sebep olabileceğinden bu olumsuz durumu engellemek için aile fertlerinin birlikteliğini sınırlamak yerine cinsî münasebetin evlenmek suretiyle olması dahi yasaklanmıştır. Böylece tarafların birbirlerine, geleceğe yönelik, muhtemel karı-koca olarak bakmaları ihtimali dahi ortadan kaldırılmıştır.⁸ İslâm'da mevzunun böyle titiz bir tarzda ele alınmasının sebebi, öncesinde insanlık onur ve haysiyeti ile bağdaşmayan birçok birliktelik ve nikâh türlerinin bulunmasıdır. Bu çalışmada mezkûr hususlar arasında özel olarak nikâhu'l-makt konusu üzerinde durulacaksa da birer sosyal hastalık mesabesinde olan diğer gayrimeşru nikâh ve birliktelik türlerine de temas edilecektir.

1. Câhiliye Dönemi Nikâh Türleri ve Gayrimeşru Birliktelikler

1.1. Nikâh Türleri

Özel anlamıyla Arapların İslâmiyet'ten önceki dinî ve sosyal hayat anlayışlarına karşılık gelen câhiliye kavramı, genel olarak fert ve toplumların günah ve isyanlarını ifade eder. İslâmi dönemde ortaya çıkan bu kavram, ayet⁹ ve hadislerde¹⁰ Arapların İslâm'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslâmi dönemdekinden ayırt etmek için kullanılmıştır.¹¹

Tarih, tefsir ve hadis kitaplarındaki verilerden¹² de anlaşılacağı üzere câhiliye dönemindeki insanların nikâh/zevâc örfünde tek bir usûl söz konusu değildi. Bilakis mekânın, sosyal ve ekonomik konumun değişmesiyle nikâh türleri de değişkenlik göstermekteydi. Bu nikâh türlerinden bazıları hakkında günümüze kadar bazı malumatlar iletilmiştir. Tabi bu nikâh türlerinin sadece câhiliye Araplarına has bir durum olmayıp o dönemdeki muhtelif milletler tarafından da icra edildiğini burada belirtmek gerekir.¹³ İslâm temiz bir neslin sabit olabilmesi için; nişan, mehir ve akit ile tamamlanan bu'üle nikâhı haricinde câhiliye dönemindeki tüm nikâh türlerini ilga etmiştir. Hz. Aişe, câhiliye dönemi Araplarda sahih nikâh, istibdâ', raht ve biğâ olmak

⁸ Heyet, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 2/42.

⁹ el-Mâide, 5/50; el-Fetih, 48/2.

¹⁰ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), "Cenâiz", 34, 39; "Hac", 92; "Enbiyâ", 8; Müslim b. Haccâc, *Sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), "İmân", 53; 55; "Cenâiz", 10.

¹¹ Mustafa Fayda, "Câhiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17.

¹² Detaylı bilgi için bk. Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, (b.y.: Dârü's-Sâkî, 2001), 8/220.

¹³ Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 8/220.

üzere dört tür nikâhın olduğundan bahsetmiştir.¹⁴ Kaynaklarımızda ayrıca başka nikâh türlerinden de bahsedilmiştir. Söz konusu nikâhları kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür:

a. Nikâhu'l-Bu'ûle/Sahih Nikâh (البعولة) : Câhiliye döneminde evlilik esas olup sahih nikâh diye ifade edilebilecek bir evlilik türü vardı ki o da nikâhu'l-bu'ûle idi.¹⁵ Günümüzdeki nikâh türü olup İslâm'dan önce Araplar arasında da en yaygın/alışılmış olan bu evlilik türünde nişanlılık, mehir, icap ve kabul söz konusuydu. İslâm, meşru olan bu nikâh türünü onaylamıştır.¹⁶

b. Nikâhu'r-Raht (الرهط) : Genelde kardeş olup sayıları onu geçmeyen bir grup erkek bir kadınla, onun rızası doğrultusunda aynı zaman diliminde cinsî münasebette bulunur,¹⁷ neticede kadın hamile kaldığında bu on erkeği çağırır ve onlara: “Durumu biliyorsunuz. Çocuk doğdu.” derdi. Sonra içlerinden birine: “Ey falan bu çocuk senindir.” der ve artık o kişinin bunu reddetme gibi bir lüksü bulunmazdı. Çocuğun kendisinden olmadığını bilse bile babası artık bu şahıstır.¹⁸

c. Nikâhu's-Şiğâr/Berdel (الشيغار) : Daha çok, mehir vermemek için tercih edilen bir yoldur.¹⁹ İki kişi, aynı miktarda mehir karşılığında kızlarını veya kız kardeşlerini birbirlerine evlenmek üzere vermeyi taahhüt eder ve tayin edilen mehir oranında taraflar karşılıklı borçlanmış olurlar. Takas yapıp mehir ödemedi nikâh gerçekleşince de taraflar ödemek zorunda oldukları borçtan kurtulurdu. Zira her bir kadın diğer taraf için mehir bedeli mesabesindeydi. Mehir olmadığı için bu nikâh, şığâr diye isimlendirilmiştir.²⁰ Aslında burada kadına ait olan mehirden baba veya erkek kardeşler istifade etmektedirler.²¹ Hz. Peygamber “İslâm'da şığâr yoktur.”²² diyerek bu nikâh türünü yasaklamıştır.²³

d. Nikâhu'l-Bedel (البدل) : Adamın birinin diğerine: “Sen benim için eşini bırak/boşa, ben de senin için eşimi bırakayım/boşayayım. Sana ekstra ziyadede de bulunacağım.” demesidir ki Ahzâb Sûresi'nin

¹⁴ Buhârî, “Nikâh”, 36; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 32, 33.

¹⁵ Zeynüddin er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), “b'al”, 37.

¹⁶ Bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 10/205; Mahmûd Şükrî el-Alûsî, *Bulûğu'l-ereb*, (b.y.: y.y., ts.), 2/3.

¹⁷ Buhârî, “Nikâh”, 36.

¹⁸ Alûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 2/4; Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn, *'Umdetü'l-kâri' fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.), 20/122; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, (Mısır: el-Matbaatu'l-Kübri, 1323), 8/49; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 10/211.

¹⁹ Adnan Demircan, “Câhiliye İle İslâm Nikâh Uygulamaları Arasında Benzerlikler ve Farklılıklar”, *Diğerde Nikâh*, (İstanbul: İSAV., 2012), 48.

²⁰ Tâhir b. Aşûr, *Makâsıdu's-şer'iatü'l-İslâmiyye*, (Katar: Vizâretü'l-Evkâf, 2004), 2/346, 573; Alûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 2/5.

²¹ Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 5/105; Abdurrahman el-Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 4/87.

²² Müslim, “Nikâh”, 60.

²³ Serahsî, *Mebsût*, 5/105; Abdülkerîm Zeydân, *el-Medhal*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002), 24; Nuri Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 22.

52. ayetiyle bu uygulama yasaklanmıştır.²⁴ Mehir olmaksızın evli olan iki erkeğin belirli bir süreliğine eşlerini değiştirmeleri şeklinde gerçekleşen bir nikâh türüdür.²⁵

e. Nikâhu'l-Müt'a (المتعة) : Belirlenen bir vadeye kadar/sürelî yapılan nikâhtır. Erkeğin belirli bir mal karşılığında bir kadınla kendisiyle bir müddet kalması üzerine anlaşması, süre bitince de tarafların ayrılması şeklinde gerçekleşen nikâh türüdür.²⁶ Câhiliye döneminde müt'anın yaygın olmadığı ve toplumun saygın kadınlarının bu tür evlilikler yapmadıkları anlaşılmaktadır. Uzun süreli yolculuklar, savaşlar ve göçebe hayatın, Arapları bu tür nikâhlara sevk ettiği ifade edilmiştir.²⁷ Hz. Ali'den gelen rivayete göre Hz. Peygamber Hayber günü müt'ayı yasaklamıştır.²⁸

f. Nikâhu'z-Za'îne (الظئينة) : Kişinin esir almış olduğu kadınla evlenme hakkı olup esir alınan kadının bundan kaçınması söz konusu değildi. Esiri olduğu şahsın mülkü olduğu için muhayyerlik hakkı bulunmadığından bu evlilik nişan ve mehir olmaksızın gerçekleşirdi.²⁹

g. Nikâhu's-Şirâ' (الشراء) : Bazı Araplar bu nikâh türü ile evliliği bir tür kız satın alma faaliyeti olarak gördüğü için kızlara, kızın babasının malını arttıracak birer meta olarak bakmaktaydılar.³⁰

ğ. Nikâhu'l-Esir (الأسر) : "Nikâhu'l-müsebbiyât/mehtûfât" olarak da bilinirdi. Araplar bir kavimle savaştıklarında o kavmin mallarını alıp erkek ve kadınlarını da esir olarak alıyordular ve kendi aralarında paylaşırlardı. Payına kadın düşen erkekleri köle yapar, kadınları da cariye olarak kullanıp bazılarıyla evlenirlerdi.³¹ Mahiyeti itibarıyla bu nikâh türünün, za'îne nikâhı ile eş anlamlı olduğu anlaşılmaktadır.

h. İki Kız Kardeşi Aynı Nikâhta Tutmak: Câhiliye dönemindeki bu uygulamayı İslâm yasaklanmıştır.³² Bununla birlikte, karısının ölmesi durumunda kişi, baldızı ile evlenebileceğinden iki kız kardeşe evlilik daimi değil, geçici bir evlilik engelini oluşturur.³³

²⁴ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, (Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 14/220.

²⁵ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 10/209.

²⁶ Serahsî, *Mebûsât*, 5/143-144, 152; Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, (Kâhire: y.y., 1937), 3/89, 111; Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali, *Tebyînü'l-hakâik*, (Kâhire: Matbaatü'l-Kübrâ, 1313), 2/115.

²⁷ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 537.

²⁸ Buhârî, "Nikâh", 31; Müslim, "Nikâh", 29-32. Müt'a nikâhı hakkında bk. Murat Sarıcık, "Câhiliye Nikâhı Mut'a ve Diğer Câhiliye Nikâhları", *SDÜİFD*. 3 (1996), 41-53.

²⁹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 10/218.

³⁰ Bk. <https://www.almerja.com/reading.php?idm=71395>

³¹ Abdusselâm Termânî, *ez-Zevâc 'inde'l-Arab*, (Kuveyt: y.y., 1984), 30.

³² en-Nisâ, 4/23.

³³ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990), 5/5, 161; M. Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, (b.y.: y.y., 1990), 4/394; Abdulvehhâb Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâlî's-şahsiyye*, (Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1938), 52.

i. Çok Eşlilik (تعدد الزوجات) : Câhiliye döneminde evlilikte bir sınır bulunmadığından erkek, aynı anda birçok kadınla evli bulunabiliyordu.³⁴ On eşe kadar vuku bulabilen bu uygulamayı İslâm dört ile sınırlandırıp³⁵ bunun için de eşler arasında adaletin gözetilmesini şart koşmuştur.³⁶

Son olarak Araplar arasında kızlarıyla evlenenlerin dahi olduğunu burada ifade etmek gerekir.³⁷ Makt nikâhu ileride ele alınacağı için burada ayrıca zikredilmeyecektir. Bununla birlikte câhiliye döneminde var olduğu ifade edilen nikâh türlerinin yanı sıra muhtelif şekillerde nikâhsız birliktelikler de söz konusuydu. Kısaca bunlara değinmekte de fayda mülâhaza ediyoruz.³⁸

1.2. Gayrimeşru (Nikâhsız) Birliktelikler

Câhiliye Araplarında nikâh kisvesine büründürülmemiş bazı gayrimeşru birliktelik türleri daha bulunmaktadır ki bazı kaynaklarda bunlar, birer nikâh türü olarak zikredilse bile³⁹ bunları nikâh olarak isimlendirmek uygun görünmemektedir. Söz konusu birliktelikleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

a. Zina (الزنا) : Zina fiili İslâm'da bir suç olarak tanımlanıp bu fiile cezai müeyyide bağlanmıştır.⁴⁰ Bu kavram nikâhsız gayrimeşru ilişkileri ifade ettiğinden aslında câhiliye dönemindeki tüm gayrimeşru ilişkileri kapsamaktadır. Zina fiili, muhtelif şekillerde gerçekleştiği için bu ilişkiler farklı isimlerle anılmıştır.

b. Hidn/Mühâdene (المخادنة) : Erkeğin bir kadını gizli dost edinmesi anlamına gelen bu birliktelik, Kur'an'da yasaklanmıştır.⁴¹ Hür ve asil kadınların kaçındığı bu tür birliktelikler câhiliye döneminde yaygın değildi.⁴²

c. Mudâmide (المضامدة) : Evli bir kadının bir veya birden fazla kişi ile muâşeretinde bulunmasına/dost hayatı yaşamasına denirdi. Bazı amillerin kadını böyle bir fiile sevk ettiği ifade edilmektedir.⁴³

³⁴ Zeydân, *Medhâl*, 25.

³⁵ en-Nisâ, 4/3.

³⁶ en-Nisâ, 4/129.

³⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/104.

³⁸ M. Âkif Aydın, "Aile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/198; Saffet Köse, "Câhiliye Arap Toplumunda Kocaların Hanımlarına Yaptıkları Bazı Haksızlıklar ve İslâm'ın Getirdiği Hukukî Düzenlemeler", *Mehir* (1999), 8.

³⁹ Örneğin bk. Alûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 2/4-5.

⁴⁰ en-Nûr, 24/2.

⁴¹ el-Mâide, 5/5.

⁴² Bk. Cevâd Ali, *Mufassal*, 5/545; Sarıçık, "Câhiliye Nikâhu Mut'a ve Diğer Câhiliye Nikâhları", 63-70.

d. İstibdâ' (استبضاع) : Kadının bud'undan istifade etmeyi ifade eder. Bud', evlilikten kinaye yolu ile ferc anlamına gelir.⁴⁴ Erkek, çocuğunun daha asil, zeki ve sağlıklı olabilmesi için karısını hayızdan temizlendikten sonra bir erkeğe gönderip ondan çocuk sahibi olmasını ister, hamile olduğu anlaşılınca kadar da karısına yaklaşmazdı.⁴⁵

e. Biğâ'/Serbest Cinsel İlişkiler (البغاء) : Kadınların zina yapmasına denir. Biğâ'yı mudâmade ve muhâdine türü ilişkilerden ayıran, karşılığında kadına bir ücretin ödeniyor olmasıdır.⁴⁶ Genelev türü yerlerde fahişe olup herkesin kendileriyle cinsî münasebette bulunduğu ve bunu belirtmek için kapılarında bayrak asılı bulunan kadınlardan biri çocuk doğurduğunda kendisiyle münasebette bulunan tüm erkekleri toplar ve bir kâif⁴⁷ marifetiyle çocuğun babasının kim olduğu tayin edilirdi. Böylece o kişi çocuğun babası olarak tanınırdı.⁴⁸

Kaynaklarda zikri geçen yukarıdaki câhiliye nikâh ve birlikteliklerin çoğunu İslâm, zina olarak değerlendirmiştir. Bu beraberliklerin mağdurları, çoğunlukla sahiplerinin cinsel sömürüsüne maruz kalan cariyelerdir.⁴⁹ İslâm'dan önce Araplar anne, kız, kız kardeş, hala ve teyze gibi bazı akrabalar ile evliliği yasaklayıp⁵⁰ evlat edinmeyi de bir evlilik engeli olarak kabul ederlerdi.⁵¹ İslâm evlatlık edinmeyi kaldırmak suretiyle böyle bir evlilik engeline de son vermiştir.⁵² İbn Abbas Arapların akrabalarla evliliklerinin sadece üvey anne ile evlenme ve iki kız kardeşi aynı nikâh altında bulundurma şeklinde vuku bulduğunu ifade etmektedir.⁵³ Fakat bu yeterli değildi. Zira bu dönemde uygulanan nikâh türleri, toplum katında bir kadınla bir erkeğin birlikte yaşamasını meşrulaştıran beraberlikler olarak görülse de İslâm bunların bazılarını reddetmiş, bazılarını tadil etmiş, bir kısmını da onaylamıştır. Tabi bu nikâh türlerinin tümü o dönemde genel kabul görmüş değildi.⁵⁴ Gayrimeşru ve gayri ahlaki birliktelikler ve bunun neticesinde gerçekleşen nikâhların

⁴³ Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "dmd", 3/266; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, "ed-damd", 8/314; Ebû Bekr el-Ezdî, *Cemheretu'l-luğa*, thk. R. Münir Ba'lebekî, (Beirut: Dârü'l-İlm, 1987), "ddm", 2/659; Termânîni, *ez-Zevâc inde'l-'Arab*, 19-20.

⁴⁴ Rağıp el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, (Beirut: Dârü'l-Kalem, 1412), 129; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "bda", 8/14; Alûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 2/4.

⁴⁵ Mecduddîn İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadis*, (Beirut: el-Mektebü'l-İlmiyye, 1979), 1/133; Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, 20/121-122; Buhârî, "Nikâh", 36.

⁴⁶ Termânîni, *ez-Zevâc inde'l-'Arab*, 22-23.

⁴⁷ Kıyâfe: "İki kişinin organlarındaki benzerlikten aralarında kan bağı bulunduğunu ve karakterlerinin nasıl olduğunu tespiti yarayan tahminî bilgi." Bk. M. Serhan Tayşi, "Kıyâfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/508.

⁴⁸ Alûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 2/4-5; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 10/212.

⁴⁹ Demircan, "Câhiliye İle İslâm Nikâh Uygulamaları", 49.

⁵⁰ Neşet Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, (Ankara: Ankara ÜF. Yayınları, 1957), 124.

⁵¹ Zeydân, *Medhal*, 25.

⁵² el-Ahzâb, 33/4.

⁵³ Ebû Hayyân el-Endülûsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. M. Cemil, (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1420), 3/575.

⁵⁴ Demircan, "Câhiliye İle İslâm Nikâh Uygulamaları", 35.

herkesin onayından geçmediği ve toplumun sadece bir kısmı tarafından icra edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca İslâm'dan önce Araplarda evlilik, herhangi bir şekil şartına veya merasime tabi değildi. Fakat yine de velime denilen düğün yemeği vermek genel bir uygulama olarak görünmektedir.⁵⁵

2. Sürekli Bir Evlilik Engeli Olarak Makt Nikâhı

İslâm hukukunda evlilik engelleri iki başlık halinde ele alınmıştır. Bunlardan ilki olan müebbed (mutlak/daimi) evlenme engelleri, Nisâ Sûresi'nin 22, 23 ve 24. ayetleri ile düzenlenmiş; kan hısımlığı, sıhri hısımlık ve süt hısımlığı sürekli evlenme engeli kabul edilmiştir. İkincisi ise muvakkat (nisbî/geçici) evlilik engelleridir.⁵⁶ Bu taksimde nikâhu'l-makt, daimi evlilik engellerinden olan sıhri hısımlık başlığı altında ele alınmaktadır. Sıhri hısımlıktan kaynaklanan evlilik yasağına “hürmet-i musâhere” denilmektedir. Sıhri hısımlık, evlenmeden kaynaklanan hısımlık sebebiyle kendileriyle evlenilmesi yasaklananlar demektir. Kur'ân'da bu anlamda üvey anneler, kayınvalideler, gerdeğe girilen hanımların üvey kızları ve gelinler ile yapılacak nikâhlar haram kılınmıştır.⁵⁷

مَقْتٌ “mekate” fiilinin masdarı مَقْتٌ “mektun” olup sözlükte iğrenme ve aşırı buğz (kin/nefret) gibi anlamlara gelir. Makt, işlenen çirkin bir işe duyulan nefreti ifade ederken bu kökten türeyen مَقِيَّتٌ “mekîtt” nefret edilen, iğrenç kişi demektir.⁵⁸ Kur'ân'da altı yerde zikri geçen bu kelime sözlük anlamında kullanılmıştır.⁵⁹ Terim olarak da kişinin, babasının ölümünden sonra üvey annesi ile nikâhlanmasını ifade eden bu nikâh yasaklanmıştır. Cenâb-ı Hak hiçbir ümmetin böyle çirkin bir fiilde bulunmasına müsaade etmemiş ve buna ruhsat tanımamıştır. Murûet sahipleri için nefret duyulacak bir durum söz konusu olduğundan “mkt” ifadesi kullanılmış ve bu metodu uygun görüp yapanların yolu da “kötü yol” olarak isimlendirilmiştir.⁶⁰ Câhiliye döneminde çirkin olan bu fiili yapanlar olduğu gibi böyle yapanları kınayıp nefret edenler de vardı. Bu çirkin fiilde bulunan kişiye “el-mektî / المَقْتِي” , doğan çocuğa da “el-mektâ” denilmiştir. Sahibi nefrete uğrayacağı için ayette bu nikâh “makt / مَقْتًا” olarak isimlendirmiş ve sanki şöyle denilmek istenmiştir: Bu, çirkinlikte son nokta olup Allah'ın dininde açık bir kötülük/fahişeliktir.⁶¹ Makt nikâhının Araplara

⁵⁵ Aydın, “Aile”, 2/198.

⁵⁶ Bk. Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâlî's-şahsiyye*, 46-57.

⁵⁷ en-Nisâ, 4/23.

⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “mkt”, 2/90; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, “mkt”, 5/95; Celâleddin es-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, ts.), 103.

⁵⁹ Bk. el-Fâtır, 35/39; el-Mü'min, 40/10, 35; es-Saf, 61/3.

⁶⁰ Nâsiruddîn Ebû Saîd el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, (Beyrut: y.y., 1418), 2/67.

⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “mkt”, 2/90; Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/103-104; Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1407), 1/492-493.

Farslardan geçtiği ifade edilmektedir.⁶² Önceleri Arapların bu nikâhtan öğrendikleri için bu nikâha "nikâhu'l-makt",⁶³ bu nikâhtan doğan çocuğa ya da üvey annesi ile evlenen kişiye "ed-dayzen / الضيزن" demişlerdir.⁶⁴ Aslında "dayzen" şeklindeki uygulamada oğlun, üvey annesini alıp onun başkasıyla evlenmesine engel olma hakkı varken üvey annesinin bir mal vermek suretiyle söz konusu üvey oğlunu razı edip kurtulması söz konusudur.⁶⁵ Sunulan bu mala razı olan varise "dayzen" denilirdi. Ölenin oğlunun üvey annesiyle evlenmesi durumunda doğacak çocukları ise onun kardeşleri olarak kabul edilirdi.⁶⁶ Bu yüzden makt nikâhı, "nikâhu'd-dayzen" diye de bilinir.⁶⁷ Üvey annesiyle evlendikten sonra bu evlilik, evlâdın babasından nefret etmesine sebep olur. Zira genelde bir kadınla evlenen biri, o kadının ilk kocasından nefret eder. Bu yüzden Hz. Peygamber'in eşleri, yani müminlerin anneleri ile evlenmek de müminlere haram kılınmıştır. Zira eşleri müminlerin anneleri olunca Hz. Peygamber de müminlerin babası konumunda olmaktadır.⁶⁸ Söz konusu nikâhın "nefret evliliği" olarak adlandırılmasından, bu nikâhın hem evlat hem de üvey anne için arzu edilebilir bir durum olmadığı, fakat toplumsal baskı altında böyle bir sıkıntıya maruz kaldıkları anlaşılmaktadır.

Makt nikâhının câhiliye döneminde normal karşılanmasının şöyle bir arka planı olabilir: Bu dönemde yapılan evliliklerde kadınla erkeği birbirine bağlayan nikâh, dini bir mahiyet arz etmediği için kadın, ancak çocuk doğurduktan sonra aileden sayılırdı. Bu yüzden çocuk doğurmadan ölen bir kadın için kocasına taziyeye gidilmezdi. Çocuksuz olan bir kadın diyet ödemeye mahkûm kaldığında bu diyeti kocası değil, kadının mensubu bulunduğu aile topluluğu verirdi. Araplar, sadece bu aile topluluğu akrabalığına önem verdiklerinden evlenme yolu ile ortaya çıkan akrabalığın önemi yoktu; bu sebeple bir baba öldüğünde oğulları, üvey anneleriyle evlenebilmekteydi.⁶⁹ Buradan da makt nikâhının konusunun, çocuğu olmayan üvey anneler olduğu anlaşılmaktadır.

⁶² Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, "mkt", 5/95; Termânî, *ez-Zevâc 'inde'l-Arab*, 26.

⁶³ Evs b. Hacer el-Kindî, makt nikâhını şu şiiri ile kınamıştır: *والفارسية فيهم غير منكرة - فكلهم لأبيهم ضيزن سلف*

⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/105; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, (Beyrut: Dârü İbni Kesîr, 1414), 1/508; Muhammed b. Habîb Ebû Ca'fer, *el-Muhabber*, (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 325; Ebü'l-Fidâ İmâduddin, *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer*, (Mısır: el-Matbaatu'l-Hüseyniyye, ts.), 1/99; İbnu'l-Verdî el-Ma'rî, *Târîhu İbni'l-Verdî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1996), 1/84; Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi*, 124.

⁶⁵ Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 5/535.

⁶⁶ Termânî, *ez-Zevâc inde'l-Arab*, 26.

⁶⁷ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân*, (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 4/207; Şihâbuddîn el-Alûsî, *Râhu'l-meânî*, thk. A. Abdülbârî Atiyye, (Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1415), 4/245; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 4/452; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 10/206.

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/229; Ebü'l-Fidâ İbni Kesîr, *Tefsîr-u'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1419), 2/215.

⁶⁹ Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi*, 116-117.

Câhiliye adetlerine göre biri ölür, karısı sağ kalır, ölenin bir başka kadından oğlu da bulunursa bu oğul/büyük oğul, üvey anne istese de istemese de mehir vermeden onunla evlenebilir veya oğul kendi istediği bir erkekle üvey annesini evlendirip mehrinin kendisine verilmesini şart koşabilir yahut sevmediği ve ilgi göstermediği halde üvey annesini boşamaz ölünceye kadar hiç evlendirmez, ölünce mirasına konar ve böylece ona zorla varis olurdu. Eğer oğul, babasının ölümünden sonra üvey anasıyla evlenmek istemezse bu hak belirli bir sırayla diğer oğullara ve asabe akrabalara geçirdi. Ölenin karısıyla evlenecek başka eşinden oğlu yoksa ya kadın çabuk davranarak kaçıp baba tarafına sığınmak suretiyle kurtulur ya da ölenin erkek yakınlarından biri elini çabuk tutup kadının üzerine elbisesini atarak ilanda bulunur ve kadın böylece nişanlanmış sayılırdı. Oğul küçükse büyüyünceye kadar kadın onun için bekletilir, büyüdüğünde de o kadını dilerse alır, dilerse almazdı.⁷⁰ Büyük oğulun üvey anne ile evlenmeye ihtiyacı yoksa diğer kardeşlerden biri, yeni bir mehirle üvey annesi ile evlenirdi. Tarihçiler bu yeni mehirden bahsetmemektedir. Muhammed b. Hubeys bu bilgiye dikkatleri çekmiştir. Şöyle ki büyük oğul yasal hakkından vazgeçtiği için bu mehir, onu razı etmek adına verilirdi.⁷¹

Allah Teâla, bu menfur evliliği kaldırıp müstakil bir tarzda şöyle yasaklamıştır: “Bir de babalarınızın nikâhladığı kadınları kendinize nikâhlaymayın. Câhiliye devrinde yaptıklarınız affedilmiştir. Şüphe yok ki o, pek çirkin bir evliliğdir. Allah'ın buğzuna sebep olan o ne fena bir adettir.”⁷² ve “Ey iman edenler! Kadınlara zorla varis olmanız size helal değildir. Mehir olarak verdiğiniz malların birazını kurtaracaksınız diye onları tazyik etmeniz, mal karşılığı boşamak istemeniz de helal olmaz.”⁷³ Malı için değil de kadının bizzat kendisi ile evlenmenin amaç olarak değerlendirilmesi durumunda ayete “Kadınlara zorla miras olarak almayın.” şeklinde meal vermek daha uygun iken, amacın kadınla malı için evlenmek olduğu düşünüldüğünde “Kadınlara zorla varis olmanız size helal değildir.” şeklinde meal verilmesi daha uygun olacaktır.⁷⁴ “Babalarınızın nikâhladığı kadınlarla evlenmeyin.” ayeti nazil oluncaya kadar “Ey iman edenler! Kadınlara zorla varis olmanız size helal değildir.” ayeti gereği insanlar babalarının eşleri ile onların rızası dâhilinde evlenmekteydi. Son ayet nazil olunca her halükarda babaların eşleri ile evlenmek haram kılınmış oldu.⁷⁵

Üvey anneler ile evlenmeyi helal gören Araplar iki gruptu. Birinci gruba göre kişi babasının mallarına varis olduğu gibi rızasına bakılmaksızın üvey annesini de miras olarak alıp yeni bir nikâh olmadan onunla cinsî münasebette bulunabileceği kanaatinde olduğundan “Kadınlara zorla varis

⁷⁰ Buhârî, “Tefsir”, 4/6; Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1405), 3/49-50; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 4/464; Zeydân, *Medhal*, 24; Aydın, “Aile”, 2/198.

⁷¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/208, 217; İbn Habîb, *el-Muhabber*, 325-326; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 207-208.

⁷² en-Nisâ, 4/22: وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا

⁷³ en-Nisâ, 4/19.

⁷⁴ Bk. Heyet, *Kur'ân Yolu*, 2/36; Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi*, 124.

⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/103.

olmanız helal olmaz." ayeti nazil olmuştur. Diğer gruba göre ise üvey anne, ancak yeni bir nikâh ile helal olabilmektedir ki bu hususta da "Babalarınızın nikâhlıları ile evlenmeyin." ayeti inmiştir. إِلَّا مَا قَدْ سَأَلْتِ ifadesinden kasıt haram olduğu öğrenildikten sonra üvey anneler ile ayrılma durumunda muahzenin söz konusu olmayacağıdır. Tahrim ayeti ile birlikte daha önce makt nikâhı yapanların nikâhları iptal olmakta ve tarafların ayrılmaları gerekmektedir.⁷⁶

3. Makt Nikâhı'nın Fıkhi Boyutu

Özel bir tarzda makt nikâhını haram kılan Nisâ Sûresi'nin 22. ayeti, bazı açılardan İslâm hukukçularının ilgi alanını oluşturmuştur. Örneğin ilgili ayette nikâh kelimesinin ne anlama geldiği, sırf nikâh akdinin ya da babanın zina yaptığı kadınların haramlık oluşturup oluşturmadığı ve böyle bir nikâhın nasıl bir ceza gerektirdiği gibi hususlar bunlardandır. Şimdi bu hususları açıklayacağız.

3.1. Hanefîlerin Görüşü

Hanefîlere göre mezkûr ayetteki nikâh kelimesi müşterek bir lafız olup hem nikâh/akit hem de vat'/cinsî münasebet anlamına gelir. Ne var ki hakikatte vat'ı ifade ettiğinden kapsamına babanın sahih nikâhı altındaki kadınların yanı sıra cinsî münasebette bulunduğu kadınlar da girer. Cinsî münasebet akit ile mümkün olduğu için nikâh diye ifade edilmiştir.⁷⁷ Bu yüzden nikâha, bu anlamın verilmesi daha uygundur. Böylece babanın münasebette bulunduğu cariyeler de oğula haram olacaktır. Bu bağlamda ayet, babaların cinsi münasebette bulunduğu kişilerle cinsi münasebette bulunulmamasını ifade etmektedir. Nikâh da zina da bu kapsama girer. Bir kadınla zina yapıldığında o kadının annesi ve kızının da haram olacağını bildiren rivayetler de bunu göstermektedir.⁷⁸ Bir kadına dokunmak ve onun avret mahalline bakmak da aynı hükme tabi olup ihtiyaten hürmet-i musâhare olarak kabul edilmiştir.⁷⁹ Hanefî mezhebine göre evlenilmesi haram olan biriyle yapılmış olsa bile zina, hürmet-i musâhareyi doğurur.⁸⁰ Hanefîlere göre Nisâ, 22. ayetin umumi manası alınır ve helal olan cinsî münasebetlere verilen haramlık hükmü, haram yolla oluşan cinsî münasebetlere de verilir. Zira her ikisinde de istimtâ'/faydalanma söz konusudur.⁸¹ Zifaf olsun veya olmasın fark etmez babanın nikâhı altındakilerle evlenmek oğul için haramdır.⁸²

⁷⁶ Serahsî, *Mebûsât*, 4/198.

⁷⁷ "لَعَنَ اللَّهُ نَاكِحَ الْبُهَيْمَةِ" hadisinden de nikâh kelimesinin hakiki anlamının vat' olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Ebubekir b. Ali ez-Zebîdî, *el-Cevheretu'n-neyyire*, (b.y.: el-Matbaatu'l-Hayriyye, 1322), 2/2.

⁷⁸ من زنى بامرأة حرمت عليه أمها وبناتها

⁷⁹ Serahsî, *Mebûsât*, 4/207; Mevsilî, *İhtiyâr*, 3/88; Zeylâî, *Tebyîn*, 2/103, 106; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 3/31.

⁸⁰ Alâuddîn es-Semerkindî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 2/123.

⁸¹ Şeybânî, Ebû Abdillâh, *el-Asl*, thk. M. Boyukalın, (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2012), 4/360.

⁸² Serahsî, *Mebûsât*, 4/201.

Evlenilmesi haram olan biriyle evlenip onunla cinsî münasebette bulunan bir şahsa, bu kadının kendisine haram olduğunu bilsin veya bilmesin fark etmez Ebû Hanîfe'ye (v. 150/767) göre had değil, ta'zîr cezası uygulanır.⁸³ İmâmeyn'e⁸⁴ göre ise biliyorsa, yaptığı şey zina olduğundan kendisine had uygulanır. Zira ayetteki "fâhişe" kelimesi zina anlamına gelmektedir. Ebû Hanîfe'ye göre batıl bir akit olsa da nikâh akdi şüphesi, haddi düşürür. Nikâh kelimesi hem akdi hem de vat'ı ifade ettiğinden her iki durumda da haramlık oluşur. Zira böyle bir nikâh, nesli bozacaktır.⁸⁵ Sırf sahih nikâhla haramlık oluşurken nikâhın fasit olması durumunda yalnız akit ile haramlık oluşmaz. Dolayısıyla fasit nikâh akdinde haramlık ancak babanın cinsî münasebette bulunmuş olması, şehvetle kadının avret mahalline bakması veya dokunması ile mümkündür. Nesep açısından haram olanlar süt yoluyla da haram olacağından babanın neseben öz veya sütbaba olması arasında fark yoktur.⁸⁶

3.2. Mâlikîlerin Görüşü

Mâlikî hukukçulara göre nikâhın hakiki manası akit, mecazi manası ise cinsî münasebettir. Sırf akit ile haramlık oluşacağından zifaf olsun veya olmasın fark etmez üvey anne, oğula haram olur. Fasit nikâh da haramlık oluşturur, fakat dokunmak böyle bir haramlık doğurmaz. Yukarı doğru nesep ve süt yoluyla dedeler de haram olur.⁸⁷

3.3. Şâfiîlerin Görüşü

Nikâh kelimesi, Nisâ, 22'de akit; "الرَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً"⁸⁸ ayetinde ise cinsî münasebet anlamına gelmektedir.⁸⁹ Baba, zifafa girmiş bulunsun veya bulunmasın fark etmez evlendiği kadınlar, oğluna/fürûuna haram olur.⁹⁰ Bu anlamda ilgili ayetin manası "Babalarınızın nikâh akdi yaptığı kadınlarla evlenmeyin." olacağından oğul, babasının zina yaptığı kadınlar ile evlenilebilir. Zira vat',

⁸³ İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn, *Fethü'l-kadîr*, (b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.), 5/246; Zeylaî, *Tebyîn*, 3/175; Ebû Ca'fer et-Tahâvî *Muhtasarı ihtilâfi'l-ulemâ*, (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417), 3/296.

⁸⁴ Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre Mahremlerle evlenenlere had cezası uygulamak zorunludur. Ta'zîr ise bunun dışındaki batıl evlilikler için söz konusudur. Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5/246; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 9/215.

⁸⁵ Serahsî, *Mebûsât*, 9/85; Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-sanâi'*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2/260.

⁸⁶ Zebîdî, *Cevheretu'n-neyyire*, 2/3-4.

⁸⁷ Adevî, *Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed, Hâşiyetü'l-Adevî*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994), 2/59; Ahmed b. Çânim el-Ezherî, *el-Fevâkihu'd-dîvânî*, (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1995), 2/18; İbn Rüşd el-Kurtubî, *el-Mukaddimâtü'l-mumehhidât*, (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 1/458.

⁸⁸ en-Nûr, 24/3.

⁸⁹ Ebû Bekr b. Muhammed Takiyyuddîn, *Kifâyetü'l-ahyâr*, (Dımaşk: Dârü'l-Hayr, 1994), 1/410.

⁹⁰ Şâfiî, *Ümm*, 5/26.

nikâh diye isimlendirilmez.⁹¹ Dolayısıyla babanın zina yaptığı kadınlarla evlenmek, Hanefilere göre hürmet-i musâhare oluştururken Şâfiîlere göre oluşturmaz. Şâfiîler nikâhı hakiki anlamda akit olarak algıladığından oğlun, babasının zina yaptığı kadınla evlenmesi mümkün görülmüştür. Hanefilere göre ise nikâh kelimesi hakiki anlamda vat'ı ifade ettiği için helal veya haram tüm cinsî münasebetleri kapsar.⁹² Şâfiîlere göre musâhare bir nimet olup bu nimete haram yollarla ulaşılamaz.⁹³

Söz konusu ayette, üvey anne ile evlenmenin zinadan daha kötü bir fiil olduğu vurgulanmıştır. Zira zina ile ilgili ayette "وَسَاءَ سَبِيلًا" denilirken burada "وَمَقْتًا" şeklinde bir ilave yapılmıştır. Dolayısıyla makt nikâhının faili cezalandırılmada daha evleviyetlidir.⁹⁴ Ayette zikredilen "إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ" ifadesi Şâfiîlere göre şu anlama gelir: "Babalarınızın *sahih nikâhla nikâhladıkları ile nikâhlanmayın. Bundan önce zina yaptıkları ile evlenenler hariç. Bunlarla nikâh yapmak helaldir. Zira bu kadınlar babalarınızın (nikâhlı) eşleri değildir.*"⁹⁵

İmam Şâfiî (v. 204/820), gerdeğe girdikten sonra kaynanasıyla bilerek evlenen biri hakkında her ikisine de had uygulanacağını, zira her ikisinin de nikâh adı altında zina yaptığını ifade etmiştir. İmam Şâfiî ve Beyhakî (v. 458/1066) rivayetlerde ölümüne ve malının alınmasına hükmedilen şahsın, haramı helalleştirdiği ve dolayısıyla mürted veya muharip olduğu yönündeki görüşleri değişik açılardan reddetmektedir. Hadislerde zina ve recm ifadeleri geçmediği gibi ilgili şahsın haramı helal kılıp mürted olduğu da zikredilmemekte ve şahsın irtidâtı hususunda icmâ da bulunmamaktadır.⁹⁶ Netice itibariyle Beyhakî şunları ifade etmektedir: Bazı âlimler mezkûr hadisin zahirinden yola çıkarak böyle birinin işlediği haramın çirkinliğinden ötürü her halükarda öldürülmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Bazıları da bu olayın zina ile ilgili hadleri düzenleyen ayetlerin inmesinden ve Rasûlullah'ın zina yapan evli kişilerin recmedilmesi yönündeki hükmünden önce olduğunu belirtmişlerdir. Ayet nazil olunca da durum bu şekilde değişmiştir. Bu görüşte olanlara göre öldürmenin şekli neshedilmiş, boynunu vurma yerine recm cezası getirilmiş, fakat zina yapanın öldürülmesi yönündeki hüküm neshedilmeyip hükmü baki kalmıştır.

Hattâbî (v. 388/998) bu hususta şöyle demiştir: Bu nikâhın şüphe oluşturup haddi düşüreceği iddiası çok zayıftır. Şüphe bazı yönlerden helale benzeyen hususlarda olur ki mahrem olanların

⁹¹ Remlî, Şemsuddin Muhammed, *Nihâyetu'l-muhtâc*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984), 6/177.

⁹² İbn Nüceym, Zeynüddîn, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, (b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 3/82.

⁹³ Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *et-Tehzîb fi fihri'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvez, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 5/365; Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfi' el-Kazvînî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed İvez-Âdil Ahmed Abdulmevcûd, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1997), 8/36.

⁹⁴ Ebü'l-Bekâ Kemâlüddîn ed-Demîrî, *en-Necmu'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc*, (b.y.: Dârü'l-Minhâc, 2004), 9/110.

⁹⁵ Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, 9/199.

⁹⁶ Bk. Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, 12/320.

nikâhı hiçbir şekilde helal değildir. Nikâh olarak anılsa da böyle bir evlilik, zina olup had gerektirir. Bu evliliği helal gördüğü ve dolayısıyla mürted olduğu için böyle birinin öldürülmesinin emredildiği görüşü de fasittir. Haddi gerekli görmeyenlere göre şüphe, cinsî teması mubah kılan nikâhın şeklen varlığıdır. Batıl olsa bile bu nikâh, haddi düşürecek bir şüphe oluşturur. Had düşse bile faileri şiddetli bir şekilde cezalandırılır.⁹⁷

Burada usul açısından bir ihtilaf söz konusudur. Şöyle ki Ebû Hanîfe'ye göre kaide şudur: Ehli tarafından, gözetilen maksatlarını gerçekleştirebilecek bir mahalle/kadınla yapılan nikâh, kişiye haddin uygulanmasına engel teşkil eder. Nikâh ister haram ister helal olsun, haramlığı hakkında ister ihtilaf ister ittifak bulunsun, ister kişi bunun helal olduğunu sanıp karıştırdığını iddia etsin ister haramlığını bilsin fark etmez. Cumhurun ve İmâmeyn'in dayandıkları kaide ise şudur: Yapılan nikâh ebediyen haram olan veya haram olduğunda icmâ bulunan bir nikâh ise had gerekir. Zira böyle bir nikâhta cinsî münasebet, şüphe bulunmayan ve haramlığı kesin olan bir mahalle denk gelmiştir. Şayet nikâh ebediyen haram olmayan ve haram olup olmadığı hakkında şüphe bulunan bir türden ise o zaman had gerekmez.⁹⁸ Hanefilerde fetva İmâmeyn'e göre verilmiştir. Fakat İbn Âbidîn (v. 1252/1836) tüm şerhlerde tercih edilen görüşün Ebû Hanîfe'ye ait olduğu ve dolayısıyla fetvanın buna göre verilmesinin efdal olacağı kanaatinde dir.⁹⁹ Şâfîlere göre ise bir kişi, zina yapmak için bir kadını kiralar ve onunla zina yaparsa ya da haram olduğuna inandığı halde mahremi olan bir kadınla gayrimeşru ilişkide bulunursa kendisine had cezası verilmesi gerekir. Zira böyle bir akdin o kadın ile cinsî münasebet kurmak hususunda herhangi bir etkisi bulunmayıp o akdin varlığı ve yokluğu aynıdır.¹⁰⁰

3.4. Hanbelîlerin Görüşü

Ahmed b. Hanbel'e (v. 241/855) göre nikâhın hakiki anlamı hem akit hem de cinsî münasebettir.¹⁰¹ Nisâ, 22. ayet umum ifade ettiğinden baba, cinsî münasebette bulunsun veya bulunmasın fark etmez, üvey anne ile evlenmek haram olur.¹⁰² Mahremle evlenme fiili zinadan daha kötü olduğundan bu durum مقتاً diye ifade edilmiştir. Bu yüzden tercih edilen görüş, bekâr olsa bile böyle birinin her halükarda öldürülmesi gerektiğidir. Zinada durum böyle olmayıp bekârlar recmedilmezler. Ayrıca akit sahih olmalıdır. Zira sahih olmayan akit, akit olarak isimlendirilemez. Duhul ve halvet olmasa bile sırf akitle üvey anne haram olur. Helal veya haram

⁹⁷ Ebû Süleymân el-Hattâbî, *Meâlimü's-sünen* (Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1932), 3/328-329.

⁹⁸ Kâsânî, *Bedâi'*, 7/35; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/445-446; Şîrâzî, *Mühezzeb*, 2/268; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye* (b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.), 4/314; İbn Kudâme, *Muğni*, 8/182.

⁹⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 4/24.

¹⁰⁰ Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, ts.), 7/5354-7355.

¹⁰¹ Merdâvî, Ali b. Süleyman, *el-İnsâf*, (b.y.: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 8/5.

¹⁰² Abdurrahman b. İbrahim el-Makdisî, *el-'Udde şerhu'l-'Umde*, (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2003), 1/399.

olsun fark etmez cinsî münasebetle hürmet-i musâhare sabit olur.¹⁰³ Ahmed b. Hanbel, makt nikâhı yapan kişinin öldürülüp malının alınması gerektiği kanaatindedir. Zira Hz. Peygamber'in, böyle birinin öldürülüp malının alınmasını emrettiği rivayet edilmiştir. Oğlun, babasının üç kez boşadığı, liân yaptığı veya bilerek cinsî münasebette bulunduğu kadınlar ile nikâhlanması da böyledir.¹⁰⁴

Hanbelîlerin esas aldığı hadisin farklı rivayetleri vardır.¹⁰⁵ Örneğin Yezîd b. el-Berâ'nın babasından yaptığı rivayet şöyledir: "Amcamın elinde sancak varken onunla karşılaştığımda nereye gittiğini sordum. Bana şöyle cevap verdi: "Rasûlullah (s.a.v.) beni, babasının hanımıyla evlenen birini öldürüp malını da (ganimet) olarak almam için gönderdi."¹⁰⁶ Bu rivayetlerin sahih olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁷

Hanbelî hukukçuların esas aldığı rivayetlerden hareketle şöyle denilmiştir: Üvey annesiyle cinsî münasebette bulunduğu için değil, cinsî münasebeti helal kılan evlilik akdinde bulunduğu için ilgili şahsın öldürülmesi ve malının alınması emredilmiştir. Zira bu rivayetlerde cinsî münasebet ve recm söz konusu edilmemiştir. Zina, sahibini kâfir değil günahkâr yapar. Ayrıca öldürülüp malının alınması, zina yapan birine uygulanacak bir ceza değildir. Öyleyse bu şahıs, haram kılındığı ve bu fiilin haram olduğunu bildiği halde böyle bir nikâh yaparak Allah'ın hükmünü inkâr edip mürted olmuş ve kendisine ilgili hükümler tatbik edilmiştir. Dolayısıyla haram olan bu fiili helal görmeksizin sırf nikâh akdinde bulunduğu için kişi öldürülmez.¹⁰⁸

Değerlendirme ve Sonuç

Bu çalışmada câhiliye dönemi gayrimeşru nikâh türleri arasında spesifik bir örnek olarak sunulan makt nikâhı üzerinden bir incelemeye gidilmiş olsa bile, manevi birer hastalık olmaları hasebiyle sunulan diğer gayrimeşru nikâh ve birliktelik türleri de izah edilmiştir. Câhiliye döneminde belki de sosyal baskı gözetilmiş olacak ki gayrimeşru ilişkilere nikâh kisvesi altında meşru bir yön kazandırma cihetine gidilmiştir. Buna rağmen İslamiyet'ten önce Araplarda evlilik hayatında bir disiplinin söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. İslâm, bu belirsizliği disipline ederek evlilik gibi önemli bir müesseseye hukukî statüsünü kazandırmış ve gayrimeşru tüm birliktelikleri

¹⁰³ Buhûtî, Mansur b. Yûnus, *er-Ravdu'l-murbi'*, (b.y.: Dârü'l-Müeyyid, ts.), 1/519; Üseymîn Muhammed b. Sâlih. *Şerhu'l-mumtî' alâ Zâdi'l-müstaknî*, (b.y.: Dârü İbni'l-Cevzî, 1428), 12/118; İbrahim b. Muhammed İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Muknî'*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 6/130.

¹⁰⁴ ed-Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc*, 9/110.

¹⁰⁵ "Rasûlullah (s.a.v.), Muaviye'nin dedesini, üvey annesi ile gerdeğe giren bir adama, onun boynunu vurup malının beşte birisini alması için göndermiştir." Bk. Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991), 12/320.

¹⁰⁶ Ebû Dâvûd, "Hudûd", 27 (4457); Nesâî, "Nikâh", 58.

¹⁰⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 5/13.

¹⁰⁸ Ebû Zekeriyâ en-Nevevî, *Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. (b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.), 20/26; Zekeriyâ b. Mesud el-Ensârî, *el-Lübâb*, thk. Abdulaziz el-Murâd, (Beyrut: Dârü's-Şâmiyye, 1994), 2/739-740.

ve bunlar neticesinde vuku bulan nikâhları ilga etmiş, Araplarca da rağbet gören sahih evliliği korumuş, bunun haricindeki nikâh ve birliktelik türlerini gayrimeşru addetmiştir. Makt nikâhı da bunlardan olup Nisâ Sûresi'nin 22. ayetiyle müstakil olarak haram kılınmıştır. İslâm hukukçularının bu ayette zikri geçen nikâh kelimesine farklı anlamlar yüklemeleri, hükümler üzerinde de etkili olmuştur.

İslâm hukukuna göre usulün eşleri ve dolayısıyla üvey anneler ile evliliğin yasak olması için sadece baba ile sahih nikâh akdinin yapılmış olması yeterli olup zifaf şart görülmemiştir.¹⁰⁹ Bununla birlikte böyle bir nikâhın sahih veya fasid oluşu, kişinin, babasının zina yaptığı kadınlara evlenmesinin haram olup olmadığı, şayet böyle bir evlilik yaptığında kendisine ne tür bir cezanın verileceği gibi hususlar ihtilafıdır. Bu nikâhın sahih veya fasit oluşu hususundaki görüş ayrılıkları neticesinde Hanefîler fasit akdin haramlık doğurmayacağı, Mâlikîler ise doğuracağı kanaatine varmışlardır. İmam Şâfiî'ye göre böyle bir zina, haramlık oluşturmazken Hanefî ve Hanbelî hukukçulara göre haramlık oluşturmaktadır. Şâfiî mezhebi, bu hususu bir evlilik engeli olarak görmedikleri için diğer mezheplerden ayrılmaktadır. Burada, müşterek bir lafız olan nikâh kelimesine yüklenen anlamların, görüş ayrılıklarına sebep olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda mezkûr kelimenin luğavî delâletini esas alanlar, zinanın da haramlık doğuracağı; şer'î delâletini esas alanlar ise haramlık doğurmayacağı yönünde görüş beyan etmişlerdir. Bu görüşte olanlara göre nesep, zina ile sabit olamaz.¹¹⁰

Görüş ayrılıklarından birini de böyle bir nikâhın failine ne tür bir ceza uygulanacağı hususu oluşturmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre haram olduğu bilinsin veya bilinmesin nikâh şüphesi had uygulanmasına mani iken İmâmeyn'e göre haramlığının bilinmesi durumunda zina haddi uygulanmalıdır. İslâm hukukçularının çoğunluğu makt nikâhının failine zina haddi uygulanması gerektiği kanaatinde iken Hanbelîler bazı rivayetlerden hareketle failinin öldürülmesi ve malının da alınması yönünde görüş beyan etmişlerdir. Ne var ki bu rivayetlerin, haram olduğunu bilerek böyle bir evlilik yaptığı için mürted olanlar hakkında olduğu ifade edilmişse de karşıt görüşler de serdedilmiştir.

Genel olarak İslâm'da evlilik hususunda yapılan hukukî düzenlemelerin, kadının lehine olduğunu söylemek mümkündür. Evlilik hususunda kadın, İslâm ile kişiliğini kazanmış ve nikâh akdinde taraflardan biri konumuna getirilmiştir.¹¹¹ Önceleri kadın, mirasa konu olan bir meta iken

¹⁰⁹ Serahsî, *Mebûsât*, 4/198-199; Ali b. Ebî Bekr el-Merğînânî, *el-Hidâye*, thk. Tallâl Yûsuf, (Beirut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/186-187; Mevsilî, *İhtiyâr*, 3/85, 95, 105; Buhûtî, Mansûr b. Yûnus, *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-iknâ'*, (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5/77; Desûkî, *Hâşiye*, 2/259.

¹¹⁰ İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd, *Bidâyetü'l-müctehid*, (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2004), 3/57-59.

¹¹¹ Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, 24.

İslâmiyet, kadını bu pozisyondan kurtarıp mirasçı kılmıştır.¹¹² Boşanma veya kocanın ölmesi durumlarında oluşabilecek mağduriyetleri önlemek adına kadının mehir hakkı, yeni düzenlemeler ile daha iyi korunmuştur. Ayrıca boşamaya da bir disiplin getirilerek¹¹³ erkeğin olur olmaz durum ve sayılarda boşamasının önü kesilmiş, kadının onur ve haysiyeti muhafaza edilmiştir.

Kaynakça

- Adevî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Hâşiyetü'l-'Adevî ala Şerhi Kifâyeti't-Tâlib er-Rabbânî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994.
- Alûsî, Şihâbüddîn. *Rûhu'l-meânî*. thk. A. Abdülbârî Atiyye, 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Atar, Fahrettin. "Nikâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/112-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aydın, M. Âkif. "Aile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/196-200. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn. *'Umdetü'l-kâri' fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib. *Avnu'l-ma'bûd*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Begavî, Muhammed el-Ferrâ'. *et-Tehzîb fi fihhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvez, 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Beydâvî, Nâsiruddîn. *Envâru't-tenzîl*. thk. M. Abdurrahman el-Mar'aşlî, Beyrut: y.y., 1418.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-Âsâr*. thk. A. Emin Kal'acî, 15 Cilt. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfî'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*, 6 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Buhûtî, Mansur b. Yûnus. *er-Ravdu'l-Murbi' Şerhu Zâdi'l-Müstakni'*, b.y.: Dârü'l-Müeyyid, ts.

¹¹² Aydın, "Aile", 2/198.

¹¹³ el-Bakara, 2/229.

- Cessâs, Ahmed b. Ali. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. M. Sadık el-Kamhâvî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1405.
- Cevâd Ali. *el-Mufassal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. b.y.: Dâru's-Sâkî, 4. Basım, 2001.
- Cezîrî, Abdurrahman. *el-Fikh 'ale'l-mezâhibi'l-erbaa*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Çağatay, Neşet. *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*. Ankara: AÜİF. Yayınları, 1957.
- Demircan, Adnan. "Câhiliye ile İslâm Nikâh Uygulamaları Arasında Benzerlikler ve Farklılıklar Farklı Bir Yaklaşım-". *Dinlerde Nikâh*. İstanbul: İSAV, 2012.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetu'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Ca'fer, Muhammed b. Habîb. *el-Muhabber*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- ed-Demîrî, Ebû'l-Bekâ Kemâlüddin. *en-Necmu'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Minhâc, 2004.
- el-Alûsî, Mahmûd Şükrî. *Bulûğu'l-ereb fî Ma'rifeti ahvâli'l-Arab*. 4 Cilt. b.y.: y.y., 2. Basım, ts.
- el-Endülûsî, Ebû Hayyân. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. S. Muhammed Cemîl, 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- el-Ensârî, Zekeriyya b. Mesud. *el-Lübâb*. thk. Abdulaziz el-Murâd, 2 Cilt. Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 3. Basım, 1994.
- el-Ezdî, Ebû Bekr. *Cemheretu'l-luğa*. thk. R. M. Ba'lebekî, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Ezherî, Ahmed b. Ğânim. *el-Fevâkihu'd-dîvânî*. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Fayda, Mustafa. "Câhiliye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hallâf, Abdulvehhâb, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1938.
- Hasanov, Eldar. "Yahudi Hukukunda Evlilik Engelleri". *Dinlerde Nikâh*. İstanbul: İSAV, 2012.
- Hattâbî, Ebû Süleymân. *Meâlimü's-Sünen*. Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1932.
- Heyet (H. Karaman vd.). *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2006.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.

- İbni Aşûr, Tâhir. *Makâsıdu's-şerîati'l-İslâmiyye*. thk. M. el-Habîb b. el-Hûce, 3 Cilt. Katar: Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2004.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Zâdu'l-me'âd*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Muğni*. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-'Arab*. Dâru Sâdır, Beyrut 1414.
- İbn Müflih, İbrahim b. Muhammed. *el-Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-Dekâik*. 8 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd. *Bidâyetü'l-müctehid*. 4 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2004.
- İbn Rüşd el-Kurtubî. *el-Mukaddimâtü'l-mumehhidât*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988.
- İbnu'l-Verdî el-Ma'rî. *Târîhu İbni'l-Verdî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- İbnü'l-Esîr, Mecduddin. *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadîs*. Beyrut: el-Mektebü'l-İlmiyye, 1979.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn. *Fethü'l-kadîr*. 10 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.
- İmâduddin, Ebû'l-Fidâ. *el-Muhtasar fi ahhâri'l-beşer*. 4 Cilt. Mısır: el-Matbaatu'l-Hüseyniyye, ts.
- Kahveci, Nuri. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdu's-sâri*. 10 Cilt. Mısır: el-Matbaatu'l-Kübrâ, 1323.
- Köse, Saffet. "Câhiliye Arap Toplumunda Kocaların Hanımlarına Yaptıkları Bazı Haksızlıklar ve İslâm'ın Getirdiği Hukukî Düzenlemeler". Konya: Mehir, 1999.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. A. el-Burdûnî-İ. Atfeys, Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Makdisî, Abdurrahman b. İbrahim. *el-'Udde şerhu'l-'Umde*, Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2003.
- Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî. *Keşşâfü'l-kınâ'*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1982.

- Mâverdî, Ebü'l-Hasen. *Hâvi'l-kebîr*. thk. A. Muhammed Muavviz-A. Abdulmevcûd, 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Merdâvî, Ali b. Süleyman, *el-İnsâf fi Ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*, 12 Cilt. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, ts.
- Merğînânî, Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye*. thk. Tallâl Yûsuf, 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. M. Ebû Dakîk, 5 Cilt. Kâhire: y.y., 1937.
- Müslim b. Haccâc. *Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.
- Râfî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfî el-Kazvînî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. Ali Muhammed İvez-Âdil Ahmed Abdulmevcûd, 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1997.
- Rağıp el-İsfehânî. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. S.A. ed-Davidî, Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412.
- Râzî, Zeynüddin Ebû Abdillâh. *Muhtârû's-sihâh*. thk. Y. eş-Şeyh Muhammed, el-Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1999.
- Remlî, Şemsuddin Muhammed. *Nihâyetu'l-muhtâc ila şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984.
- Reşid Rızâ Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*. by.: y.y., 1990.
- Sarıcık, Murat. "Câhiliye Nikâhı müt'a ve Diğer Câhiliye Nikâhları". *SDÜİFD*. 3 (1996).
- Sâvî, Ebü'l-Abbas. *Bulğatu's-sâlik li akrabi'l-mesâlik*, 4 Cilt. b.y.: Dârü'l-Meârif, ts.
- Semerkindî, Alâuddîn. *Tuhfetu'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- Suyûtî, Celâleddin. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, ts.
- Şâfî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethü'l-kadîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1414.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın, 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2012.

- Şirbînî, Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt, b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. thk. A. Muhammed Şâkir, 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer. *Muhtasaru ihtilâfi'l-ulemâ*. thk. A. Nezir Ahmed, 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417.
- Takiyyuddîn, Ebû Bekr b. Muhammed. *Kifâyetü'l-ahyâr fi halli ğâyeti'l-ihtisâr*. thk. A. Abdulhamid-M. Vehbi Süleyman, Dımaşk: Dârü'l-Hayr, 1994.
- Tayşî, M. Serhan. "Kıyâfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/508. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Termânînî, Abdusselâm. *ez-Zevâc 'inde'l-Arab, fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm*. Kuveyt: y.y., 1984.
- Üseymîn Muhammed b. Sâlih. *Şerhu'l-mumti' alâ Zâdi'l-müstaknî*. 15 Cilt. b.y.: Dârü İbni'l-Cevzî, 1428.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsim. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1407.
- Zebîdî, Ebubekir b. Ali. *el-Cevheretu'n-neyyire*. b.y.: el-Matbaatu'l-Hayriyye, 1322.
- Zebîdî, Muhammed. *Tâcu'l-arûs*. b.y.: Dârü'l-Hidâye, ts.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Medhal*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 16. Basım, 2002.
- Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik*. Kâhire: Matbaatü'l-Kübrâ, 1893.
- Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. 10 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 4. Basım, ts.
- <https://www.almerja.com/reading.php?idm=71395> (Erişim Tarihi: 20.05.2021)

A Social İllness And An İllegal Marriage: “Nikâh al Makt”

Dr. Mustafa Harun KIYLIK

Extended Summary

The family is the smallest building block of society. A good family is of great importance for any nation that cares about its future. In general, societies are based on the establishment of the family with a valid marriage. However, in this study, we discussed the types of marriage and illegitimate union that occurred in the period of ignorance in general. Then, we tried to explain how Islam generally abolished illegitimate marriages and unions in the jahiliyyah period, and specifically the “nikâh al makt”, which is one of the types of marriages in the jahiliyyah period, in terms of Islamic law.

In our study, we saw that there was no discipline in the family structure of the Arab society of the jahiliyyah period. In that period, there were so many different marriages and illegitimate unions that we shudder when we hear them. Of course, this situation constitutes one of the indicators that women were not valued at that time and that women were perceived as a commodity. Although this is the case, it is understood that social pressure made it necessary to make it legal to be with women at that time. It is seen that the types of marriage and union that emerged in this direction do not go beyond making the woman even more worthless.

In this period, which was far from revelation, there were behaviors that would cause outrage in social and moral fields. Among these, there were practices that became established, as well as types of marriage and illegitimate union, which were not seen as moral even at that time and were not inclined by everyone. As this is the case, divine intervention in this deviated society was not delayed, and the wrong practices in family life were also removed. If there are correct practices, they are taken as they are, and if possible, vicious practices are cleared of these vicious elements and placed on a sound ground.

Since lineage and the preservation of generations are very important in Islam, first of all, it is explained in a special way with whom a person cannot marry, and it is revealed which of them permanently and which temporarily prevents marriage. Although different measures were taken regarding family life, we did not touch on these issues because they went beyond our scope of study.

The “nikah al makt”, which is the subject of our study, appears as a type of marriage practiced in the period of ignorance and prohibited by Islam. In the classification made in the

form of permanent and temporary marriage barriers in Islam, "nikah al makt" is among the permanent marriage barriers. This type of marriage is discussed in detail within the framework of the verse in which it is prohibited. Then, in the context of this verse, the issues that are agreed upon and the situations that cause differences of opinion are explained. In this context, it has been tried to explain the meanings given to the word marriage in the verse in question and the legal consequences of these different meanings and what kind of punishment will be given to the person who makes such a marriage.

"Makt marriage" is actually a type of marriage that expresses the marriage of a person to his stepmother after his father's death. This concept means a marriage of hate. The reason for its name is explained as follows: After marrying his stepmother, this marriage causes the son to hate his father. For, in general, a man who marries a woman hates that woman's first husband. It is understood that this marriage is not desirable for both the son and the stepmother, but that the parties have to endure such a hardship under social pressure. This practice has completely abolished it with the following verse of Surah an-Nisa: "And marry not women whom your fathers married,- except what is past: It was shameful and odious,- an abominable custom indeed."

However, Islamic jurists are in disagreement about the word marriage mentioned in this verse. In this sense, there are jurists who give the meaning of contract to the word in question, as well as those who give the meaning of sexual relationship.

In Islamic law, in order for marriage with stepmothers to be prohibited, only the marriage contract with the father is considered sufficient, and "zifaf", that is, having sexual intercourse on the wedding night, is not required. However, there have been differences of opinion on whether it is haram for a person to marry the woman whose father has committed adultery, and what kind of punishment will be given to him if he makes such a marriage. In this study, the subject has been examined in detail within the framework of the issues that cause differences of opinion and some conclusions have been reached.

Keywords: Islamic Law, Nikâhu'l-Maqt, Surah an-Nisaâ, Forbidden, Ignorance Period.

ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



Cilt / Volume 8
Sayı / Issue 2
Dönem / Season Eylül / September 2021
ISSN 2147-8171

ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF ESKİŞEHİR OSMANGAZI UNIVERSITY
FACULTY OF THEOLOGY

ESOGUİFD

Cilt / Volume 8 ▶ Sayı / Issue 2
Dönem / Season Eylül / September 2021
ISSN 2147-8171

Sayfa Tasarımı

İshak TEKİN

Kapak Tasarımı

Doç Dr. Şirin ŐENGEL

Basım Yeri

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi

Baskı Tarihi

23 Eylül 2021

İletişim

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi
Meşelik Kampüsü 26480 Odunpazarı
Eskişehir / Türkiye
Telefon: (0.222) 217 57 57
Faks: (0.222) 217 57 58
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

ESOGUİFD

ISSN 2147-8171

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

Cilt / Volume: 8 ▶ Sayı / Issue: 2

Yayıncı / Publisher	Yazı İşleri Müdürü / Resp. Mang.
Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM (Dekan / Dean) Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına / Owner on behalf of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology	Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL (Dekan Yardımcısı/ Vice Dean) Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi/ Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology
Editör / Editor	Editör Yardımcısı / Editorial Asst.
Dr. Öğr. Üyesi İshak TEKİN ishaktekin05@gmail.com	Arş. Gör. Barış ÇAKAN bcakan73@gmail.com

Yayına Hazırlık ve Son Okuma

Arş. Gör. Barış ÇAKAN bcakan73@gmail.com	Arş. Gör. Aynur KURT aynurpalabiyik@gmail.com
Arş. Gör. Kevser AY kevser_26_00@hotmail.com	Arş. Gör. Esmâ TÜRKMEN esmatrkmn.76@hotmail.com
Basım ve Yayın Tarihi / Date of Publication	Basım Yeri / Place of Publication
23 Eylül / September 2021	Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Meşelik Kampüsü, 26480
Odunpazarı, Eskişehir / Türkiye
Telefon: 0 (222) 217 57 57 Faks: 0 (222) 217 57 58
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

Alan Editörleri / Section Editors

Temel İslam Bil. / Islamic Sciences

Doç. Dr. Sezai ENGİN sezaiengin52@hotmail.com 0000-0002-3716-483X	Dr. Öğr. Üyesi Abdylkader DURGUTİ abdulkaderdurguti@gmail.com 0000-0002-6003-5841
Dr. Öğr. Üyesi Yunus ARAZ yaraz@ogu.edu.tr 0000-0003-1582-3176	Arş. Gör. Kevser AY kevser_26_00@hotmail.com 0000-0002-7333-0698

Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Theology

Doç. Dr. Kamil SARITAŞ saritaskamil@hotmail.com 0000-0003-4420-3881	Arş. Gör. Esmâ TÜRKMEN esmatrkmn.76@hotmail.com 0000-0003-3805-8112
---	---

İslam Tarihi ve Sanatları / Islamic History and Arts

Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL adiguzela63@gmail.com 0000-0002-4818-4051	Arş. Gör. Barış ÇAKAN bcakan73@gmail.com 0000-0003-4768-2689
--	--

Türkçe Edit./Turkish Language Edit.

Öğr. Gör. Nehri AYDİNÇE nehri.aydince@gmail.com 0000-0002-5849-9874	Arş. Gör. Aynur KURT aynurpalabiyik@gmail.com 0000-0002-7358-0312
---	---

İngilizce Editörleri / English Language Editors

Arş. Gör. Kübra YILDIZ kubrasitare@hotmail.com 0000-0002-6828-2214
--

Arapça Editörü/Arabic Language Editor

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf KARATAŞ ysfkrta@hotmail.com 0000-0003-3075-8755
--

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. İbrahim MARAŞ Ankara University, Turkey ibrahimmaras@gmail.com	Prof. Dr. Yaşar SARIKAYA Giessen J. Liebig University, Germany Yasar.Sarikaya@islamtheologie.uni-giessen.de
Asst. Prof. Dr. Filip JAKUBOWSKI, Adam Mickiewicz University, Poznań, Poland fj622@amu.edu.pl	Assoc. Prof. Dr. Mesut KAYA Necmettin Erbakan University, Turkey mesudkaya@hotmail.com
Assoc. Prof. Dr. Mutlu GÜL Bursa Uludağ University, Turkey mutlugulx@hotmail.com	Assoc. Prof. Dr. Cem ERDEM Adam Mickiewicz Üniversitesi cemerdem@gmail.com
Asst. Prof. Dr. Erşahin Ahmet AYHÜN Eskişehir Osmangazi University, Turkey eayhun@gmail.com	Asst. Prof. Dr. Tarık DURAN University of Belgrade, Serbia trkdrnr@hotmail.com
Assoc. Prof. Dr. Bellil ABDELKARIM Chadli Bin Jadid University, Al-Tarf, Algeria bellkar23@yahoo.com	Asst. Prof. Dr. Ahmet ÇAKMAK Atatürk University, Turkey ahmetcakmak@atauni.edu.tr

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. H. Hüseyin ADALIOĞLU Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Prof. Dr. Şuayip ÖZDEMİR Amasya Üniversitesi
Prof. Dr. Hüseyin AYDIN Selçuk Üniversitesi	Prof. Dr. M. Mahfuz SÖYLEMEZ İstanbul Üniversitesi
Prof. Dr. Osman AYDINLI Ankara Üniversitesi	Prof. Dr. Fatma Asiye ŞENAT Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet BAYYİĞİT Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. Celal TÜRER Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK Sakarya Üniversitesi	Prof. Dr. Abdüllatif TÜZER Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Orhan ÇEKER Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. Ferit USLU Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Ali ÇELİK Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Doç. Dr. Şenol KORKUT Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA İstanbul Üniversitesi	Doç. Dr. M. Naci KULA Bursa Uludağ Üniversitesi
Prof. Dr. Gürbüz DENİZ Ankara Üniversitesi	Doç. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Ali Rıza GÜL Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Doç. Dr. Adil ŞEN Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail GÜLER Uludağ Üniversitesi	Doç. Dr. Fatih TOK Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Zekeriyya GÜLER İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi	Doç. Dr. Zikri YAVUZ Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Dursun HAZER Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Doç. Dr. Mustafa ÖZTOPRAK Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mefail HIZLI Uludağ Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi S. Mehmet UĞUR Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Hayati HÖKELEKLİ Uludağ Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Şerefettin ADSOY Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Cağfer KARADAŞ Uludağ Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Fatih ÖZKAN Hacı Bayram Veli Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet MAKSUDOĞLU Eskişehir Osmangazi Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi İsmail METİN Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ Ankara Üniversitesi	Dr. Öğr. Üyesi Günnur AYDOĞDU Eskişehir Osmangazi Üniversitesi

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Journal of Eskişehir Osmangazi University
Fakültesi Dergisi Faculty Of Theology
ESOGUİFD

ISSN 2147-8171

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

Yayın İlkeleri ve

Makale Değerlendirme Süreci

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
tarafından yayımlanır.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
yılda iki kez yayımlanan
(15 Mart- 15 Eylül) uluslararası hakemli
bir dergidir.

Osmangazi İlahiyat Dergisi; araştırma makalesi, çeviri,
kitap değerlendirmesi, sempozyum değerlendirmesi ve
doktora tez özeti türündeki akademik çalışmaları
kabul eder.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,
Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve
Beşeri Bilimler alanlarında gerçekleştirilen akademik
çalışmaları yayımlar.
Online dergi açık erişimdir.

Dizinlenme Bilgileri

EBSCO

Index Copernicus Master List

ULAKBİM-TR DİZİN

(Turkish National Database)

DOAJ (Directory Open Access Journal)

MIAR (Inform. Matrix for the Analysis of Journals)

BASE: Bielefeld Academic Search Engine

The Publication Principles

and Reriew Process

*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of
Theology* is published by Eskişehir Osmangazi
University Faculty of Theology.

*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of
Theology* is an international peer-reviewed academic
journal issued twice a year (15 March - 15 September).

*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of
Theology* accepts academics studies such as research
article, translation, book review, symposium review
and doctoral thesis summary.

*Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of
Theology* publishes academic studies about Religion,
Philosophy, History as priority in the field of Social
Sciences and Humanities.

Electronic version of *Journal* is an Open Access.

Abstracting and Indexing Services

Indexing Start: 10.12.2020

Accepted: 28.10.2020

Accepted: 21.08.2020

Indexing Start: since 15 March 2019

Indexing Start: 01.07.2019

Indexing Start: 03.09.2019

Indexing Start: 01.07.2019

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt / Volume 8 ◀ Sayı / Issue 2 ▶ Dönem / Season Eylül / September 2021
ISSN 2147-8171

İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- Memlûkler Dönemi Tarih Yazımına Bir Örnek: Ebû Zer Sibt İbnü'l-Acemî (ö. 884/1480) ve Künûzü'z-Zehab fî Târîhi Haleb Adlı Eseri**
An Example of Historiography in The Mamluk Period: Abu Zar Sibt Ibn al-Acami (ö. 884/1480) and His Book's Kunuz az-Zahab fi Tarikh Haleb
Esra ATMACA12-35
- Kur'ân'ın İstinsah Heyetinde Bulunan Saîd b. el-Âs Kimdir?**
Who is Saîd b. al-As in the commission for the reproduction of the Holy Quran?
Hasan YERKAZAN.....38-65
- Memî Cân Saruhânî'nin (ö.1008/ 1599-1600) Lübbü'l-Usûl fî Ma'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl Adlı Eserinde Şerîat-Tarîkat-Hakîkat Kavramları**
The Concepts of Sharia-Sect-Truth in The Work of Lübbü'l-Usûl fî Mâ'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl of Memî Cân Saruhânî (d.1008/1599-1600)
Sevim ARSLAN68-92
- Hanefî Mezhebine Göre Talakın Gizlenmesi Durumunda İddetin Başlangıcı: Meşâyih Fetvasının Müftâ Bih Hale Geliş Süreci**
Beginning of 'Idda (The Waiting Period After Divorce) in Case of Hiding Divorce According to Hanafi Sect: Process of Returning of the Mashâyikh's Fatwa to "Mufta Bih"
Mustafa ATEŞ 94-110
- Mısırlı Kârîlerin Mücevved Tilâvetlerinin Metro-Ritmik Karakteri**
The Metro-Rhythmic Character of Mujawwad Recitations of the Egyptian Reciters

Muhammed Recai ÇİFTÇİ	112-132
Mu'tezile'nin mucize anlayışı ve Nazzâm'ın Sarfe Teorisi Bağlamında Genel Bir Değerlendirme <i>A General Evaluation in the Context of Mu'tazila's Understanding of Miracles and Nazzam's Theory of Sarfe</i>	
Dr. Mikail İPEK	134-155
Hucurât Sûresinin 6. Âyeti Bağlamında Sosyal Medyadaki Gerçekdışı Haberler <i>Unreal News on Social Media in the Context of Verse 6 of Surah Hujurat</i>	
İbrahim YILDIZ	158-182
Büveyhîler'le Bahreyn Karmatîleri Arasındaki Siyasi İlişkiler ve Bunun Irak İle Yakın Çevresindeki Yansımaları <i>Political Relations Between the Buwayhids and the Qarmatians of Bahrain, and Its Reflections on Iraq and Its Close Environs</i>	
Hanoğlan HACIYEV - Reşat Ahmet AĞAOĞLU	184-208
Cinsiyetin Dini Başa Çıkma Üzerindeki Etkisi: Meta – Analiz <i>The Effect of Gender on Religious Coping: Meta-Analysis</i>	
Soner ERCAN - M. Naci KULA	210-228
Lise Öğrencilerinde Din Dışı Yönelim: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması <i>Non Religious Orientation Among High School Students: A Scale Development Study</i>	
Sibel KANDEMİR	230-256
Millî Eğitim Bakanlığına Bağlı Kurum Yöneticilerinin İlahiyat Fakültesi Mezunlarından Beklentileri: Erzincan İli Örneği <i>Expectations of Institutional Administrators Working in the Ministry of National Education from the Graduates of the Faculty of Theology: The Sample of Erzincan</i>	
M. Zeki GÖKSU - Hülya GÜVEN	258-283
Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin Hadis Rivayetindeki Yeri ve Önemi <i>Fudayl b. Mohammed al-Malatî His Stature and Importance in the Hadith Narration</i>	
Musab HAMOD	286-306
Kıraat Estetiği Bakımından Kur'an Tilâveti <i>The Chanting in Regarding Aesthetics of Quran's Recitation</i>	
İbrahim YILDIZ	308-331

Bakara Sûresinin 178. Âyetinin Tefsirlerdeki Yansımaları Üzerine <i>On the Reflections of the 178th Verse of the Baqarah Surah in Tafsirs</i> Zeynel Abidin AYDIN.....	334-352
Sosyal Bir Hastalık ve Gayrimeşru Bir Evlilik: “Nikâhu'l-Makt” <i>A Social Illness And An Illegal Marriage: “Nikâh al Makt”</i> Mustafa Harun KIYLIK.....	354-376
Zemahşerî'nin el-Minhac fî Usûli'd-Din Adlı Eseri ve Beyan Üslubu <i>Zamakhshari's Work titled al-Minhac fî Usûli'd-Din and his Statement Style</i> Hüseyin AVCI	378-396

Ek / Appendix

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology The Publication Principles and Review Process</i>	397-404
---	---------

Memlûkler Dönemi Tarih Yazımına Bir Örnek: Ebû Zer Sibt İbnü'l-Acemî (ö. 884/1480) ve Künûzü'z-Zeheb fî Târîhi Haleb Adlı Eseri

An Example of Historiography in The Mamluk Period: Abu Zar Sibt Ibn al-Acami (ö. 884/1480) and His Book's Kunuz az-Zahab fi Tarikh Haleb

Dr. Öğr. Üyesi Esra ATMACA

Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı
Asst. Prof., Sakarya Uni., Faculty of Divinity, Department of Islamic History and Arts, Sakarya, Turkey.
esraatmaca@sakarya.edu.tr

 0000-0002-5093-3621

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

06 Ocak / January 2021

31 May / May 2021

23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Atmaca, Esra. "Memlûkler Dönemi Tarih Yazımına Bir Örnek: Ebû Zer Sibt İbnü'l-Acemî (ö. 884/1480) ve Künûzü'z-Zeheb fî Târîhi Haleb Adlı Eseri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 12-35.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.855535>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Memlûkler Dönemi Tarih Yazımına Bir Örnek: Ebû Zer Sibt İbnü'l-Acemî (ö. 884/1480) ve *Künûzü'z-Zeheb fî Târîhi Haleb* Adlı Eseri

Öz ► Memlûkler dönemi ilmî çalışmaların zirve yaptığı bir dönemdir. Bu çalışmaların daha yoğun olduğu devletin merkezi Kahire'nin yanı sıra Suriye bölgesinde Dımaşk ve Halep'te de önemli ilim adamları yetişmiştir. Onlardan biri de Ebû Zer Sibt İbnü'l-Acemî el-Halebî'dir. Ebû Zer, devrinin pek çok büyük âliminden ders almış ve yaşadığı dönemde ulemânın önde gelenleri arasında yer almıştır. Ebû Zer'in kaleme almış olduğu eserlerin büyük kısmı kayıp olmasına rağmen *Künûzü'z-zeheb fî târîhi Haleb* adlı eseri kısmen de olsa günümüze ulaşmıştır. Bu makalede öncelikle Ebû Zer'in hayatı ve eserleri, sonra da *Künûzü'z-zeheb* adlı eseri tarihçiliği ve muhtevâsı açısından incelenmektedir. Birinci cildi hitat, ikinci cildi havâdis ve vefeyât ağırlıklı olan, Memlûk tarih yazıcılığında önemli unsurlardan nukât, evâil, el-'acâib ve'l-garâib gibi unsurların hepsini yoğun bir şekilde görmenin mümkün olduğu bu eser, genel hatlarıyla önceki tarihçiler örnek alınmış olsa da bazı yönleriyle Memlûkler dönemi öncü tarihçileri ve Halep tarihçilerinin eserlerinden ayrılmaktadır. Müellifinin kendi dönemine dair verdiği bilgilerin şahsî gözlemlerine dayanması hasebiyle bilhassa önemli olan bu eser, hem Memlûkler dönemi Halep'inin siyasî, idarî, sosyal ve kültürel durumu hem de Ortaçağ tarih araştırmaları için kıymetlidir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Ortaçağ, Memlûkler, Halep, Ebû Zer Sibt İbnü'l-Acemî, *Künûzü'z-Zeheb*.

An Example of Historiography in The Mamluk Period: Abu Zar Sibt Ibn al-Acami (ö. 884/1480) and His Book's Kunuz az-Zahab fi Tarikh Haleb

Abstract ► Mamluk period is a period when scientific studies peaked. In addition to Cairo, the center of the state where these studies are more intense, important scientists have been trained in Damascus and Aleppo in the Syrian region. One of these is Abu Zar Sibt Ibn al-Acami al-Halebi. Abu Zar took lessons from many great scholars of his time and was among the prominent scholars during his lifetime. Although most of the works written by Abu Zar were lost, his work named *Kunuz az-zahab fi tarikh Haleb* has reached today, albeit partially. In this article, first of all, Abu Zar's life and works and then his work named *Kunuz az-zahab* are examined in terms of its history and content. Although the first volume is hetat, the second volume is predominantly events and deaths, it is possible to see all of the important elements such as nukât, avâil, al-'ajaib va'l-gharaib, which are important elements in Mamluk historiography, although it is taken as an example by previous historians in general terms. In some ways, it differs from the works of the Mamluk period pioneer historians and Aleppo historians. This work, which is especially important as the author's information about his period is based on his personal observations, is valuable both for the social and cultural situation of Aleppo during the Mamluk period and for medieval history studies.

Keywords: History of Islam, Medieval, Mamluks, Aleppo, Abu Zar Sibt Ibn al-Acami, *Kunuz az-Zahab*.

Giriş

Asırlardır tarihin yazımı ve öğrenilmesine olan ilgi hiç azalmamıştır. Ancak bu ilginin zirve yaptığı dönemler olmuştur. İşte bu dönemlerden biri de hiç şüphesiz Memlûkler dönemidir (648-923/1250-1517). Bağdat'ın Moğol istilâsına maruz kaldığı ve bu nedenle Bağdat'taki Abbâsî Hilâfeti'nin (750-1258) son bulduğu sıralarda Mısır'daki Eyyûbî (567-650/1171-1252) hâkimiyetine son vererek devletlerini kuran Memlûkler, başkent Kahire'ye diğer ülkelerden akın eden ulemâyı desteklemiş, bu sayede Memlûk Devleti hızlı bir şekilde İslâm medeniyetinin ilim merkezi haline gelmiştir. Kahire'den sonra Dımaşk ve Halep de âlimlere ev sahipliği yapmıştır. Memlûkler dönemi her alanda bugün halen başucu eseri olarak kullanılan kitapların telif edildiği bir dönemdir. İbn Teymiyye (ö. 728/1328), İbn Kesîr (ö. 774/1373), İbn Haldûn (ö. 808/1406), İbn Hacer (ö. 852/1449) gibi meşhur simalar bu dönemde yetişmiştir. Memlûkler döneminde gelişen ilim dalları arasında tarihin yeri ise çok daha özeldir. Zira İslâm tarihinde ilk defa bir dönemde bu kadar çok sayıda tarih eseri kaleme alınmıştır.¹

Özel olarak Memlûkler dönemi tarihçiliğine dair ülkemizde yapılan ilk çalışma Samira Kortantamer'in makalesidir.² Onun, Memlûk tarihçiliğinde bir üslûp üzerine kaleme aldığı makale de bu anlamda önemlidir.³ Bunun dışında İsmail Yiğit,⁴ Altan Çetin,⁵ Cengiz Tomar⁶ gibi tarihçilerin bu alana katkı sunan çok değerli çalışmaları bulunmaktadır. Kortantamer'den sonra Memlûk tarihçiliği hakkında özel olarak araştırmalar yapan Fatih Yahya Ayaz'ın çalışmaları ise bilhassa zikredilmelidir. Ayaz'ın, Memlûkler dönemi tarih, tabakât, vefeyât, terâcim gibi eserlerini genel olarak ele aldığı makalelerinin⁷ yanı sıra Aygül Düzenli ile birlikte hazırladıkları dönemin Hıristiyan

¹ Memlûk tarihçiliği hakkında detaylı bilgi için bk. Samira Kortantamer, "Memlûk Tarihçiliğine Genel Bir Bakış", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 1/1 (01 Haziran 1983), 31-35; Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020).

² Kortantamer, "Memlûk Tarihçiliğine Genel Bir Bakış".

³ Samira Kortantamer, "Memlûk Tarihçiliğinde Bir Üslup Unsuru el-'Acâib vel-Garâib", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 9/1 (01 Haziran 1994), 69-87.

⁴ İsmail Yiğit, "Memlûkler Dönemi (1250-1517) İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", *Türkler Ansiklopedisi* 5/ (2002), 748-756; İsmail Yiğit, *Memlûkler* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2008).

⁵ Altan Çetin, "Memlûkler Devleti Tarihi Kaynakları", *Ortaçağ Türk Tarihi Ana Kaynakları*, ed. Altan Çetin (İstanbul, 2014), 117-141.

⁶ Cengiz Tomar, "Tarih (Mısır, Suriye ve Filistin)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).

⁷ Fatih Yahya Ayaz, "Memlûkler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 1-38; A. mlf., "Memlûkler Dönemi (648-923/1250-1517) Tarih ve Tabakât Eserlerine Dair", *İslâm Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 147-179.

tarihçileri,⁸ Safedî özelinde siyer çalışmaları⁹ gibi özel konularda yaptığı araştırmalar ve yine bu konuyu bir bütün olarak işlediği kitabı¹⁰ ülkemizde Memlûk tarihi ve tarihçileri hakkında bilgi edinilebilecek ender çalışmalardandır.

Memlûkler dönemi tarih eserleri deyince akla gelen ilk isim şüphesiz Makrîzî'dir (ö. 845/1442). O, Mısır tarih ekolünün kurucusu kabul edilir. Makrîzî ve onun gibi Mısır'da yaşayan tarihçiler dışında Dimaşk'ta veya Halep'te yaşayan, tarih alanında mühim eserler telif eden âlimler de vardır. Mesela meşhur İbn Kesîr (ö. 774/1373) Dimaşklı, İbnü'l-Verdî (ö. 749/1349) ve İbn Habîb el-Halebî (ö. 779/1377) ise Halepli tarihçilerdir. Memlûkler döneminde kaleme alınan tarih eserleri muhteva açısından tarihçinin yaşadığı şehre göre değişiklik arz etmektedir. Devletin merkezi Mısır'da yaşayan tarihçiler havâdise ağırlık verirken Şamlı tarihçiler eserlerinde vefeyâta daha fazla yer vermişlerdir.¹¹ Ebû Zer'den bir asır önce yaşamış olan Halepli tarihçi İbn Habîb el-Halebî ise eserlerinde vefeyât kısmı daha hacimli olmakla birlikte kronolojik olarak havâdis ve vefeyâtı ele almıştır.¹² Halep'te yetişmiş tarihçilerden bir diğeri olan Ebû Zer Sibt İbnü'l-Acemî'nin *Künûzü'z-zehab fi târihi Haleb* adlı eseri yalnızca kronolojik olarak havâdis ve vefeyâtı ele almamakta eserin ilk kısmı hitat türünün güzel bir örneğini sunmaktadır. Dolayısıyla Ebû Zer'in eseri, Memlûkler ve komşu devletler hakkında naklettiği ve bizzat müşahede ettiği olayları aktarması, Halep hakkında oldukça detaylı bilgiler vermesi ve İbn Şeddâd'dan (ö. 684/1285) sonra Halep'teki mekânları her yönüyle ele alması nedeniyle değerli bir çalışmadır. Anlaşılır bir dilinin olması da eserden istifadeyi kolaylaştırmaktadır.

Memlûkler dönemi tarih yazımında Arap tarihçiliğinde çok nadir görülen nukât, nevâdir ve el-'acâib ve'l-garâib unsuru oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu dönemde çok geniş bir okuyucu kitlesi vardı ve dolayısıyla çok sayıda tarih eseri kaleme alınıyordu. Bu eserlerin daha fazla kişi tarafından tercih edilmesi için de okuyucunun beklentilerini karşılamaı gerekiyordu. Neticede tarihî bilginin yanında okuyanların ilgisini çekecek söz konusu unsurlar bu dönemin tarih kitaplarının belirgin özellikleri haline gelmişlerdir. Bu yönüyle Memlûk tarih eserleri günümüz gazetelerine

⁸ Aygül Düzenli - Fatih Yahya Ayaz, "Memlûkler Dönemi Hıristiyan Tarihçileri", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2017), 85-102.

⁹ Fatih Yahya Ayaz, "Memlûkler Döneminde (648-923/1250-1517) Siyer Çalışmaları Safedî'nin (ö. 764/1363) el-Vâfi Adlı Eserinde Hz. Peygamber'in Hayatı", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 11-34.

¹⁰ Ayaz, *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler*.

¹¹ Ayaz, *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler*, 206-207.

¹² Ebû Muhammed Bedrüddîn el-Hasen b. Ömer b. el-Hasen ed-Dimaşkî el-Halebî İbn Habîb, *Tezkiretü'n-nebih fi eyyâmî'l-Mansûr ve benîh*, thk. Muhammed Muhammed Emîn (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986); Ebû Muhammed Bedrüddîn el-Hasen b. Ömer b. el-Hasen ed-Dimaşkî el-Halebî İbn Habîb, *Dürretü'l-eslâk fi devleti'l-Etrâk* (Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2014); Ayaz, *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler*, 206-207.

benzetilmiştir. Çünkü Memlûk toplumu bir tarih kitabı okurken hem haber edinmek, hem de eğlenmek istemiştir. Sonuç itibarıyla onların bu talepleri Memlûkler dönemi tarih eserlerinde kendini göstermiştir. Tarih kitaplarındaki el-'acâib ve'l-garâibler genel hatlarıyla doğadaki, insanlar ve hayvanlardaki garip hadiseler, gaybî bilgi, ilginç karşılaştırma ve tesadüfler, bazı harf ve sayıların anlamları, kaderin cilvesi gibi konulardır.¹³ Bu makalede Ebû Zer'in eseri bu yönüyle de incelenmektedir.

Bu makalede öncelikle Ebû Zer Sıbt İbnü'l-Acemî el-Halebî'nin hayatı ve eserleri ele alınmış, daha sonra *Künûzü'z-zeheb fî târîhi Haleb* adlı kitabı detaylı bir incelemeye tabi tutulmuştur. Bu aşamada önce eserin genel özellikleri ortaya konulmuş, sonra da muhtevası uygun başlıklar altında incelenmiştir. Bu çalışmanın amacı Memlûk Devleti'nin son asrında kaleme alınan bir tarih eserinin özelliklerini ortaya koymak ve bu dönemle ilgili çalışacak araştırmacılara ele alınan eserin sunacağı katkı konusunda bir fikir vermektir.

1. Ebû Zer Sıbt İbnü'l-Acemî el-Halebî'nin Hayatı ve Eserleri

1.1. Hayatı

Tam adı Ahmed b. İbrahim b. Muhammed b. Halîl et-Trablusî el-Halebî eş-Şâfiî olup "Sıbt İbnü'l-Acemî" diye meşhur olan Ebû Zer, 9 Safer 818 (20 Nisan 1415) tarihinde Halep'te dünyaya gelmiş,¹⁴ hayatının büyük çoğunluğunu burada geçirmiştir. Kendisinden önce babası Ebü'l-Vefâ (ö. 841/1438),¹⁵ anne tarafından dedesi Ömer b. Muvaffak İbnü'l-Acemî'ye nisbetle "Sıbt İbnü'l-Acemî" diye meşhur olmuştur. Ebû Zer, Memlûkler dönemi boyunca ilimle meşgul olmuş ulemâ bir aileden gelmektedir. Geniş ailesi içerisinde ikisi kadın olmak üzere çoğunluğu hadis ile meşgul olmuş yirmi dokuz âlim tespit edilmiştir. Dedesi Ömer b. Muhammed'in çocuk ve torunları bunlar arasında çoğunluğu teşkil etmektedir.¹⁶ Hac için yola çıktığında (837/1434¹⁷) bir süre Dımaşk'ta bulunmuştur. Babasından, asrının hocalarından dersler almış, fıkıh, hadis, tarih, edebiyat gibi ilimlerle meşgul olmuş, manzum ve mensur birçok eser telif etmiştir. O, Halepli ulemâ dışında İbn Hacer gibi Halep'e gelen ve Dımaşk'tayken görüştüğü hocalardan da ders almıştır. Ebû Zer, babasından sonra en önemli

¹³ Kortantamer, "el-'Acâib ve'l-Garâib", 70-71.

¹⁴ Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahman Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'* (Beirut: Dâru'l-Cîl, 1992), 1/198; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr Süyûtî, *Nazmü'l-'ikyân fî a'yâni'l-a'yân* (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 30.

¹⁵ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/138; İbrahim Hatiboğlu, "Sıbt İbnü'l-Acemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

¹⁶ Bu makalede İbnü'l-Acemî ailesinin tüm bireylerinin zikredilmesi maksadı aşacağından detaylı bilgi için bk. Esra Atmaca, *Halep'te İlmî Hayat Memlûkler Döneminde (1250-1517)* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016), 215-221.

¹⁷ Sıbt İbnü'l-Acemî Muvaffakuddîn Ahmed b. İbrahim Ebû Zer, *Künûzü'z-zeheb fî târîhi Haleb*, thk. Şevki Şa's - Fâlih Bekkûr (Haleb: Dâru'l-Kalemi'l-'Arabî, 1996), 2/172.

hocası olan İbn Hatîb en-Nâsiriyye'nin (ö. 843/1440)¹⁸kendisi için baba gibi olduğunu söylemektedir.¹⁹

Ebû Zer, ilk eğitimini babası Sibt İbnü'l-Acemî'den (ö. 841/1438) almış,²⁰ İbn Hatîb en-Nâsiriyye (ö. 843/1440), Şemseddîn es-Selâmî (ö. 879/1474),²¹ Alâüddin İbn Mektum er-Rahbî'den (ö. 848/1444-45)²² fıkıh; İbnü'l-A'zâzî (ö. 876/1471),²³ Şemseddîn es-Selâmî (ö. 879/1474),²⁴ Şemseddîn el-Malatî (ö. ?), Kemâleddin Muhammed b. Nâsih'den (ö.?)²⁵ Arapça; Sadaka'dan (ö.886/1481[?]) arüz öğrenmiş;²⁶ Necmeddîn İbn Fehd'den (ö. 885/1480), Halep'e geldiğinde İbn Hacer el-Askalânî'den (ö. 852/1449),²⁷ hac yolculuğu sırasında Dımaşk'tayken Âişe bint İbnü'ş-Şerâihî (ö. 842/1438),²⁸ Abdurrahman Yusuf b. Tahhân (ö.?),²⁹ Hafız İbn Nâsirüddîn (ö. 842/1438-39),³⁰ İbn Fahrüddin el-Mısrî'den (ö. 867/1463)³¹ hadis dinlemiş; Zeynüddîn el-Harzî (ö. 862/1458),³² İbn Sehlûl (ö. 852/1449),³³ Kemâleddin Muhammed b. Nâsih (ö.?),³⁴ Muhammed el-Kütübî'den (ö. 852/1449) de icâzet almıştır.³⁵ Ayrıca Muhammed b. Ali (ö. 899/1493-94),³⁶ Ebü'l-Fazl İbnü'ş-Şihne (ö. 890/1485),³⁷ Dımaşk'taki Ali İbnü's-Sayrafî (ö. 844/1440-41),³⁸ Sirâcüddîn Ömer el-Hımsî el-Mahzûmî (ö. 861/1456-57),³⁹ Şihâbüddîn Ahmed b. Ebî Bekr el-Hamevî (ö. 844/1440-41),⁴⁰ Sirâcüddîn Abdüllatif b.

¹⁸ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198.

¹⁹ Ebû Zer, *Künûz*, 2/144.

²⁰ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198.

²¹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198; 6/275-276.

²² Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198.

²³ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198; 3/18.

²⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198; 6/275-276.

²⁵ Ebû Abdullah Radyıyüddin Muhammed b. İbrahim b. Yusuf el-Halebî İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habebe fî târihi Haleb* (Dımaşk: Menşûratu Vizâretü's-Sekâfe, 1972), 1/15.

²⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198; 3/319.

²⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198.

²⁸ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 12/73.

²⁹ Ebû Zer, *Künûz*, 2/183.

³⁰ Hayreddîn Ziriklî, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyi'n, 2002), 7/115.

³¹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198; 5/270.

³² Ebû Zer, *Künûz*, 2/158; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 6/71.

³³ İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habebe*, 1/785.

³⁴ İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habebe*, 1/15.

³⁵ Ebû Zer, *Künûz*, 2/213.

³⁶ İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habebe*, 2/401.

³⁷ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, thk. Şerefettin Yaltkaya (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941), 2/1949.

³⁸ Ebû Zer, *Künûz*, 2/162.

³⁹ Ebû Zer, *Künûz*, 2/281.

⁴⁰ Ebû Zer, *Künûz*, 2/162.

Muhammed el-Hanbelî (ö. 847/1443-44)⁴¹ gibi isimleri de hocaları arasında zikretmiş ve Abdurrahman b. Ebû Bekr eş-Şâmî'den (ö. 856/1452) At'ânî Zâviyesi'nde hırka giymiştir.⁴²

Ebû Zer'den hadis dinleyen, ders ve icazet alan talebeleri arasında Kādilkudât İbnü's-Seyyid (ö. 895/1489'dan sonra), Halep Camii vâizi Şihâbüddîn Ahmed el-Hâdırî (ö. 923/1517-18), İbnü's-Süyûfî (ö. 925/1519), Yeşbekiyye Fakîhi İbrahim b. Ahmed el-Kürdî (ö. 933/1526-27), Mahmud b. Ahmed el-Kureşî (ö. 934/1527-28) gibi isimler vardır.⁴³

Ebû Zer, 882 (1477-78) yılında bir hastalık geçirmiş ve bu hastalığından iyileşmesine rağmen hafızasında zayıflık ve görme kaybı yaşamıştır. 884 (1479-80) yılına kadar bu sıkıntısı devam etmiş, sonra bu yıl gözleri yeniden görmeye başlamıştır. Ancak bu iyi hali çok sürmemiş⁴⁴ ve aynı yıl yani 884'te (1480) Halep'te vefat etmiştir.⁴⁵ Sehâvî, biyografisini verdiği Ebû Zer'i övmüş, onun saygıdeğer, mütevâzi, zâhid biri olduğunu ve ondan sonra onun gibi birinin olmadığını söylemiştir.⁴⁶

Ebû Zer vefat ettikten sonra babasının da medfûn bulunduğu kabristana defnedilmiştir. *Künûzü'z-Zehab*'i neşredenlerin aktardığına göre Halep'te Ebû Zer Camii diye bilinen bir yerin güneydoğusunda içerisinde sekiz mezarın olduğu bir mezarlık vardır. Mezarlıkta herhangi bir kitâbe vs. olmadığı için bunların Ebû Zer ve ailesine ait olduğu tahmin edilmekteydi. Sonra Ahmed Serdar adlı araştırmacı bu mekâna farklı bir yönden bakmış, medfûn olanların isimlerinin yazılı olduğu bir kitâbe bulmuştur. Aralarında Allâme Müerrih Muvaffakuddîn Ebû Zer Ahmed b. Burhânüddîn İbrahim b. Muhammed b. Halil Sıbt İbnü'l-Acemî el-Halebî eş-Şâfiî ismi de vardır.⁴⁷ Neticede bu mezarlığın Ebû Zer ve ailesine ait olduğu tahmini doğru çıkmıştır. Bu kitâbede müellifin sadece tarihçiliğine atıf yapılması dikkat çekicidir. Zira onun fıkıh, hadis ve edebiyat alanında daha fazla çalıştığı ifade edilmektedir.⁴⁸

1. 2. Eserleri

Ebû Zer Sıbt İbnü'l-Acemî'nin nazım ve nesir türünde yazılmış eserlerinin sayısı çok olmakla birlikte bunların büyük bir kısmı kayıptır. Bilinen eserleri şunlardır:

⁴¹ Ebû Zer, *Künûz*, 1/30. (Neşredenin girişi)

⁴² Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198; 4/62-63.

⁴³ Ebû Zer, *Künûz*, 1/30-32. (Neşredenin girişi)

⁴⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/200.

⁴⁵ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/200; Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zehab fî ahbâri men zehab*, thk. Abdülkadir Arnâût - Mahmûd Arnâût (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986), 9/508.

⁴⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/200.

⁴⁷ Ebû Zer, *Künûz*, 1/39. (Neşredenin girişi)

⁴⁸ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/199-200; Ali Öngül, "Ebû Zer el-Halebî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994).

a. *Evfe'l-vâfiye fi şerhi'l-kâfiye*: İbnü'l-Hâcib'in (ö. 646/1249) Arap nahvine dair muhtasar eseri üzerine yazılmıştır.⁴⁹

b. *et-Tavdîh li'l-evhâmi'l-vâkı'atü fi's-Sahîh* : Buhârî şerhidir.⁵⁰

c. *Mübhemâtü'l-Buhârî*: İbnü'l-Irakî'nin (ö. 826/1423) mübhemâta dair eseri üzerine yazılmıştır.⁵¹

d. *Şerhu'ş-Şifâ*: Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) eserinin şerhidir ve tamamlayamamıştır.⁵²

e. *el-Mesâbih*: Ferrâ el-Begavî'nin (ö. 516/1122) *Mesâbihü's-Sünne* adlı hadis eserinin şerhi olup tamamlayamamıştır.⁵³

f. *Sitrü'l-hâl fimâ kıl fi'l-hâl*⁵⁴

g. *Seyrü'l-cemâl fimâ yükâl fi'l-hâl*: Ömrünün sonlarında kaleme almıştır.⁵⁵

h. *'Arûsü'l-efrâh fi mâ yükâl fi'r-râh*⁵⁶

ı. *'İkdü'd-dürer ve'l-lâl fimâ yükâl fi's-selsel*⁵⁷

i. *et-Tevki' bi bâbi İbn Hatîb en-Nâsırıyye*⁵⁸

j. *Kurretü'l-ayn fi fedâili'ş-şeyhayn ve's-sahrayn ve's-sıbtayn*⁵⁹

k. *Künûzü'z-zeheb fi târihi Haleb*⁶⁰

l. *Mübhemâtü Müslim*⁶¹

⁴⁹ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin esmâi'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-'Arabî, 1951), 1/134.

⁵⁰ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/199; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/553; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/134.

⁵¹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1583-84; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/134.

⁵² Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/199; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1054.

⁵³ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/199.

⁵⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198.

⁵⁵ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/134; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1012. Bu eser bir önceki eserle aynı olup adı farklı kaydedilmiş olabilir.

⁵⁶ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1133; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/134.

⁵⁷ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1151; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/134.

⁵⁸ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198.

⁵⁹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/199; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1325; Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/134.

⁶⁰ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/134.

⁶¹ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/199; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1584.

m. *el-Hilâlû'l-müstenîr fi'l-fedâi'l-müstedîr*⁶²

n. *el-Hilâlû'l-müstenîr fi'l-'izârî'l-müstedîr*⁶³

o. *el-Bedru izâ istinâru fimâ kîl fi'l-'izâr*⁶⁴

ö. *el-Kevâkibi'l-mudîe*⁶⁵

2. *Künûzü'z-zeheb fi târîhi Haleb* Adlı Eseri

Ebû Zer'in eseri *Künûzü'z-zeheb fi târîhi Haleb* (Halep tarihi hakkında altından hazineler), İbnü'l-Adîm'in (ö. 660/1262) *Buğyetü't-taleb fi târîhi Haleb*⁶⁶ adlı eserine Ebû Zer'in hocası İbn Hatîb en-Nâsırıyye'nin zeyl olarak yazdığı *Dürrü'l-müntehâb fi târîhi Haleb'e*⁶⁷ zeyl olarak yazılmıştır. *Künûz'a* da daha sonra İbnü'l-Hanbelî (ö. 971/1563) *Dürrü'l-habebe fi târîhi a'yânî Haleb*⁶⁸ adlı bir zeyl yazmıştır.⁶⁹

Neşredenlerin aktardığına göre *Künûzü'z-zeheb*'in yalnızca iki nüshası günümüze ulaşmıştır. Bu nüshalarda ise eksiklikler ve yazma kusurları bulunmaktadır. Vatikan Kütüphanesi'nde bulunan nüshanın başı ve sonu eksiktir. 119 varaktan oluşan nüshanın 27. varakasında bulunan bir notta dolay 1170 yılından sonra yazıldığı tahmin edilmektedir. Bu nüsha müellifin müsveddeleriyle başlamaktadır. Çünkü bu sayfalarda muhtemelen müellifin daha sonra tamamlamak üzere boş bıraktığı yerler bulunmaktadır. Mısır Dâru'l-Kütüb'teki nüshada ise takdim, tehir, tekrar gibi problemler vardır. Bu nüshanın hitat türündeki birinci cildi 221 sayfa, havâdis türündeki ikinci cildi ise 110 sayfadır. Bu eseri neşredenler Şevkî Şa's ve Fâlih Bekkûr'dur. Neşredenlerin ilaveleriyle birlikte birinci cildi 625, ikinci cildi 496 sayfa olarak yayımlanmıştır. Birinci cilt ilk kısımları eksik olduğu için beşinci bölümle başlamış, müellifin daha sonra ikmal etmek için boş bıraktığı yerlerin bazıları sonradan tamamlanmış, bazıları ise boş kalmıştır. Nâşirler, eseri aslına en uygun şekliyle yayımlamaya gayret ettiklerini belirtmişlerdir.⁷⁰ Eserin sonunda Halepli tarihçi Kâmil el-Gazzî'nin (ö. 1933) *Künûzü'z-zeheb*'in müsveddelerinden elde ettiğini iddia ettiği şiirler bulunmaktadır. Bu

⁶² Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifin*, 1/134.

⁶³ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198.

⁶⁴ Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 1/198.

⁶⁵ Ebû Zer, *Künûz*, 1/14. (Neşredenin girişi)

⁶⁶ İbnü'l-Adîm'in bu eserinin bugün mevcut olan kısmı 10 cilttir. Neşirlerinde bu 12 cilde çıkmaktadır. Ebü'l-Kâsım Kemâleddîn Ömer b. Ahmed İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb fi târîhi Haleb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.).

⁶⁷ İbn Hatîb en-Nâsırıyye bu eserde a'yânı alfabetik olarak tertip etmiştir. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1: 249. Bu eserin yanlışlıkla Ebü'l-Fazl İbnü's-Şihne'ye nispet edilen eser olduğu ifade edilmektedir. Ebü'l-Fazl Muhibbüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü's-Şihne, *ed-Dürrü'l-müntehâb fi târîhi memleketi Haleb* (Dımaşk: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1984).

⁶⁸ İbnü'l-Hanbelî, *Dürrü'l-habebe*; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/249; Ali Sevîm, "Buğyetü't-taleb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992).

⁶⁹ Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/249, 292; 2/1520.

⁷⁰ Ebû Zer, *Künûz*, 1/5-6, 40-46. (Neşredenin Girişi)

şiiirler Arap, Acem, Türk, Deylem, Kürt gibi milletler ve Hemedân, Basra, Bağdat, Halep, Hama, Hicaz gibi şehirler hakkında kaleme alınmışlardır.⁷¹ Ebû Zer'in edebiyatla yakından ilgili olduğu, nazım türünde eserler verdiği ve *Künûz*'da da buna dair pek çok örnek bulunduğuna göre bu şiiirlerin ona ait olması mümkündür. Neşredenler tarafından, *Künûz*'da adı geçen kaynaklar özel bir fihristte alfabetik olarak listelenmiştir. Buna göre *Künûz*'da 118 eserin adı geçmektedir.⁷² Bu, müellifin çok zengin bir kaynak grubundan istifade ettiğini göstermektedir.

Künûzü'z-zeheb'in ilk cildi genel olarak hitat, ikinci cildi ise havâdis ve vefeyâta dairdir. Memlükler dönemi tarih yazımına mahsus özellikler, bu eserde görülmektedir. Nitekim Memlük tarihçiliğinde gerek dil gerekse üslup bakımından bazı farklar göze çarpmaktadır. Bu dönemin tarih eserleri bugünkü gazetelerin fonksiyonunu üstlenmiş, döneminin insanları tarafından ilgiyle okunmuştur. Bu amaçla eserlere dikkat çekici anekdot vb. unsurlar eklenmiştir. Bu unsurlardan biri de el-'acâib ve'l-garâibdir.⁷³ Ebû Zer, bu eserinde el-'acâib ve'l-garâibe özel bir yer ayırmış olmasına rağmen sene be sene bilgi verdiği kısımda da bu kapsamda değerlendirilebilecek konulara değinmiştir.⁷⁴ Daha önceki tarih eserlerinde bulunsa da Memlük tarih eserlerinde belirgin bir artış görülen "nukât"lar da bu eserde oldukça fazladır. Nukât, yani anekdotlar tarihî olaylar arasında serpiştirilmiş dikkat çekici bilgilerdir.⁷⁵ Ebû Zer, eserinde "latife", "hikâye" başlıkları altında dikkat çekici bazı bilgiler vermiştir. Buna örnek olarak Süleyman b. Abdülmelik'in (ö. 99/717) kabrinin açılmasından bahsettikten sonra latife başlığı altında onun yemek yemeyi seven biri olduğuna, oğullarının ona engel olmak istediğine dair bilgiler verilebilir.⁷⁶ Bazen de "'fâide" başlığıyla ilave bilgilere yer vermiştir. Ebû Zer, kendisinin de hayatta olduğu 825 (1421-22) vebasına dair bilgi verdikten sonra "fâide" başlığıyla İslam dünyasında beş büyük tâun olduğunu yazıp açıklama yapmaktadır.⁷⁷ Bundan sonra da "diğer fâide" başlığı ile İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) Mekke ve Medine'de asla tâun olmayacağına dair sözünü aktarmaktadır.⁷⁸

⁷¹ Ebû Zer, *Künûz*, 2/345.

⁷² Ebû Zer, *Künûz*, 2/463-466.

⁷³ Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Kortantamer, "el-'Acâib ve'l-Garâib".

⁷⁴ Ebû Zer, *Künûz*, 2/210.

⁷⁵ Kortantamer, "Memlük Tarihçiliğine Genel Bir Bakış", 33.

⁷⁶ Ebû Zer, *Künûz*, 1/120-121.

⁷⁷ Ebû Zer, *Künûz*, 1/170.

⁷⁸ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, thk. Servet Ukkâşe (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1992), 602; Ebû Zer, *Künûz*, 1/170.

3. *Künûzü'z-zeheb*'in Muhtevâsı

3.1. Birinci Cilt / Hıtat

Bir şehrin topoğrafyası, tarihî coğrafyası, ekonomik ve kültürel durumu, mahalleleri, bina ve tesisleri hakkında bilgi veren Arapça eserlerin ortak adı olarak tanımlanan *hitat* türü, şehir tarihleri ve tarihî-coğrafya kitaplarında ayrı bir bölüm halinde, diğer tarih eserlerinde yeri geldikçe ele alınırken müstakil olarak bu amaçla kaleme alınan eserler de vardır. Memlûkler döneminde *hitat* türü Mısırlı ulemânın ilgi gösterdiği bir edebî tür haline gelmiş ve Makrîzî bu türü zirveye ulaştırmıştır.⁷⁹ *Makrîzî'nin el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitât ve'l-âsâr* adında olup *Hitatü'l-Makrîziyye* diye meşhur olan eseri hem bu türün en ünlüsü olmuş hem de kendinden sonra yazılan bu alandaki eserlere kaynaklık etmiştir.⁸⁰

Ebû Zer'in *Künûz*'unun ilk cildi *hitat* ağırlıklıdır. Birinci cildin ilk dört bölümü kayıp olduğu için beşinci bölümden başlamaktadır. Buna göre beşinci bölümde aşka dair konular, altıncı bölümde detaylı bir şekilde yerleriyle birlikte tılsımlı olduğuna inanılan yapı, mekân ve eşyalar, yedinci bölümde Halep ve çevresinde defnedilmiş olan halifeler ve sultanlar, sekizinci bölümde Halep'te görülen acâib olaylar, dokuzuncu bölümde Haçlılar'la yaşanan bazı olaylar, onuncu bölümden itibaren de şehrin yapısı ve mekânları ele alınmıştır. Müellifin bu ciltte ilk bölümler hariç Makrîzî'nin *Hitât*'ını örnek aldığı görülmektedir.⁸¹ Ebû Zer'in aşk konusunu özel bir bölüm yapması edebiyata olan ilgisinden olmalıdır. Bu bölümde aşkından ölenlerin şehit olup olmadığına dair görüşlere değindikten sonra aşkı nedeniyle sıkıntı çeken kişilerden olaylar anlatılmaktadır. Bu bölüm oldukça hacimli, yirmi sayfadan fazladır. Olaylar arasında aşka dair, aşkın ihtiyârî mi ıztırârî mi olduğu gibi tartışmalara ve görüşlere yer vermektedir.⁸²

Haçlılar'la ilgili bölüm kronolojiktir. 245-516 (859-1123) yılları arasını kapsayan bu olayları Halep ve civarı merkezli olarak kaydetmiştir. İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) ve Ebû'l-Fidâ'nın (ö. 732/1331) eserleri bu bölümün önde gelen kaynaklarıdır.⁸³

Ebû Zer, cami, medrese, ribat, zaviye gibi yapıları tanıttığı bölümde önce Halep'te yapılan ilk mescid hakkında bilgi vermiş,⁸⁴ ardından İbn Şeddâd zamanında Cuma namazı kılınan camileri, daha

⁷⁹ İsmail Yiğit, "Hitat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/401.

⁸⁰ Mehmet İpşirli, "Hitatü'l-Makrîziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/402.

⁸¹ Ebû'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b Ali b Abdülkadir Makrîzî, *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitât ve'l-âsâr*, thk. Muhammed Zeynühhüm - Medîha Şerkâvî (Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1998).

⁸² Ebû Zer, *Künûz*, 1/53 vd.

⁸³ Ebû Zer, *Künûz*, 1/178-204.

⁸⁴ Ebû Zer, *Künûz*, 1/206.

sonra İbn Şeddâd'dan sonra yenilenen camileri anlatmıştır. Bunların sayısı otuz sekizdir. Makalenin sınırlarını aştığı için isimleri metinden çıkarılmıştır.⁸⁵ Camileri tanıtırken bunların inşası hakkında sık sık şiirlere yer vermektedir. Bu bilgiler arasında da latîfeler, garâibler yer almıştır.⁸⁶ Bunlar arasında camiye namaza giderken yeni ayakkabılar giyen bir kişi ve o ayakkabıların başına gelenler bile bulunmaktadır.⁸⁷

Şehrin medreselerini mezheplere göre sınıflandırarak tanıtmadan önce mescid yapmanın fazileti, buna dair hadisler ve İslam'daki ilk medrese hakkında bilgiler vermiş sonra da yirmi beş adet Şâfiî,⁸⁸ yirmi altı adet de Hanefî medresesini tanıtmıştır.⁸⁹ Mâlikî ve Hanbelî medreseleri olarak da Emir Seyfeddin Ali b. Süleyman'ın inşa ettiği bir medreseden ve Câmîu'l-Kebîr'deki zaviyeden bahsetmektedir.⁹⁰ Bu medreselerin sadece mimarî özelliklerini vermemiş, bânilerinin hayatları, medresede okutulan dersler, vakfiyelerinde belirtilen şartlar, görev yapan müderrislere dair de kıymetli bilgiler sunmuştur. Mesela Asrûniyye Medresesi hakkında önce bânîsi Sultan Nureddin Mahmûd Zengî (ö. 569/1174) ve ilk müderrisi İbn Asrûn'u (ö. 585/1189), sonra da ayrı ayrı medresenin müderrislerini tanıtmıştır. Bu açıdan eser Halep ilmî hayatının öğrenilmesi için değerlidir. Onun bu konulara giriş yaparken hadislere yer vermesi muhaddis yönüyle de ilgilidir. Ebû Zer'in birçok hocadan hadis dinlediği ve bu alanda eserler kaleme aldığı daha önce zikredilmişti.

Medreselerden sonra dönemin ihtisas merkezleri olarak düşünülebilecek olan dâru'l-Kur'an ve dâru'l-hadisler,⁹¹ genellikle bir medresenin bünyesinde faaliyet gösteren on beş yetim mektebine,⁹² hankah (Halep'in içinde yirmi altı, dışında beş tane),⁹³ ribat ve tekke (üç tane),⁹⁴ zâviye (on yedi tane)⁹⁵ gibi mekânlara yer vermektedir. Tanıttığı bu yapı türlerinin sonuncusu ise türbelerdir. Eserde çoğunluğu âlimlere ait olmak üzere yirmi dokuz türbeden,⁹⁶ son olarak da dört

⁸⁵ Ebû Zer, *Künûz*, 2/213-267.

⁸⁶ Ebû Zer, *Künûz*, 1/228-229.

⁸⁷ Ebû Zer, *Künûz*, 1/228-229.

⁸⁸ Ebû Zer, *Künûz*, 1/270-329.

⁸⁹ Ebû Zer, *Künûz*, 1/339-270. Ebû Zer'in eserinde yer verdiği 55 medresenin 44 tanesi Memlûk öncesi yani Zengî ve Eyyûbî dönemlerinde diğerleri ise Memlûkler döneminde inşa edilmişlerdir. Camilerdeki ders halkalarında da eğitim öğretim devam etmiştir. Halep'teki ilmî kurumlar için bk. Atmaca, *Halep'te İlmî Hayat Memlûkler Döneminde (1250-1517)*.

⁹⁰ Ebû Zer, *Künûz*, 1/371.

⁹¹ Ebû Zer, *Künûz*, 1/372-379.

⁹² Ebû Zer, *Künûz*, 1/440-444.

⁹³ Ebû Zer, *Künûz*, 1/384-403.

⁹⁴ Ebû Zer, *Künûz*, 1/426.

⁹⁵ Ebû Zer, *Künûz*, 1/406-425.

⁹⁶ Ebû Zer, *Künûz*, 1/427-439.

bîmâristandan⁹⁷ bahsetmektedir. Ebû Zer, müesseseler konusunda kendisinden iki asır önce yaşamış olan İbn Şeddâd'dan nakiller yapmıştır. İbn Şeddâd'dan sonra Halep'teki bu mekânlar hakkında en kapsamlı eser Ebû Zer'in bu eseridir.⁹⁸

Halep şehri hakkında verdiği bilgiler arasında sokaklar (65 adet), çarşılar (3 adet), kale, dâruladl, surlar, kapılar (15 adet), meydanlar (3 adet), nehir⁹⁹ ve dağlar¹⁰⁰ bulunmaktadır. Her ne kadar Ebû Zer bunları özel bir başlık altında anlatsa da havâdis bölümünde 853 (1449) yılında Halep surlarının ve bir köprüünün yapım kararı ve işlemlerinden detaylıca bahsetmektedir.¹⁰¹ Dolayısıyla hitat kısmına malzeme olabilecek bilgiler havâdisin bulunduğu ciltte de karışımıza çıkabilmektedir.

Ebû Zer, el-'acâib ve garâibe dair konuları III./IX. yüzyıldan kendi çağı olan IX./XV. yüzyıla kadar kronolojik olarak ele almaktadır. Bu sırada "latîfe" başlığıyla ilave olaylar aktarmaktadır. Bu bölümde yaratılış itibarıyla normal bir insandan farklı olarak dünyaya gelen, birden fazla kafası, yüzü olan veya yapışık olarak doğan ikizler çokça yer bulmaktadır. Mesela 352 (963-964) yılında yaşayan ve 25 yaşına kadar gelmiş olan yapışık ikizler bunlardan biridir. Bu ikizlerin ayakları ortak ve arkadan bakıldığında bir kişi oldukları zannedilmekteydi. Devlet adamlarından Nâsiruddevle (ö. 358/969) onları bir doktora göstermiş, doktor da onlara beraber mi yoksa ayrı ayrı mı acıkıp susadıklarını sormuştur. Bu sorular iç organların ortak olup olmadığını anlamak için olmalıdır. Bu sorulara evet cevabını alan doktor, ikizlerin ayrılmaları halinde ölebileceklerini söylemiştir. Babası onların bu şekilde yaşamalarının çok zor olduğunu, sürekli kavga ettiklerini, sonra da küsüp konuşmadıklarını söyleyip sonuca razı olacaklarını belirtince ikizler ayrılmış, ameliyattan sonra biri hayatını kaybetmiş fakat diğeri uzun süre yaşamaya devam etmiştir.¹⁰² Tarihte ilk siyam ikizi ayırma operasyonunun X. asırda İstanbul'da Bizanslı bir doktor tarafından gerçekleştirildiği belirtilmektedir. Bu operasyonda ikizlerden biri ameliyat sonrası ölürken diğeri de sadece üç gün yaşayabilmiştir.¹⁰³ Aynı yüzyılda Bağdat'ta bu operasyonun yapılmış olması hem de ikizlerden birinin uzun süre yaşamını devam ettirebilmesi oldukça dikkat çekicidir. Bu gibi bilgiler İslam tıp tarihi çalışmaları için değerlidir.

⁹⁷ İslâm tarihinde hastaneler için kullanılan bir kelimedir. Bu kelimelerin dışında İslâm dünyasında "dârü't-tıb", "dârü'ş-şifâ", "dârü's-sıhha", "dârü'l-merzâ", "dârü'l-âfiye", "mâristân", "bîmârhâne" kelimeleri de hastaneler için kullanılmıştır. Ali Haydar Bayat, *Tıp Tarihi* (İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2010), 207.

⁹⁸ Ebû Zer, *Künûz*, 1/206 vd.

⁹⁹ Ebû Zer, *Künûz*, 1/451-562.

¹⁰⁰ Ebû Zer, *Künûz*, 1/595-601.

¹⁰¹ Ebû Zer, *Künûz*, 2/223.

¹⁰² Ebû Zer, *Künûz*, 1/140.

¹⁰³ A. Erler vd., "Yapışık İkizler", *Perinatoloji Dergisi* 4/2 (1996), 110-112.

Ebû Zer, yukarıdakine benzer bir başka tecrübeyi babasına ait bir kitaptan aktarmaktadır. Babası Yemen'e gittiğinde orada vücudunun yarısından aşağısı tek bir kadın bedeni, yukarısında ise iki ayrı beden olan siyam ikizlerini görmüştür. Ebû Zer bu ikizleri de uzun uzun anlatmıştır.¹⁰⁴

Bir başka garip olay 647 (1249-50) yılında Bağdat'taki bir kadının tek batında 32 bebek doğurmasıdır. Bu kadının haberi halifeye ulaşınca kadın Dârulhilâfe'ye davet edilmiş ve kendisine bin dinarlık hediye takdim edilmiştir. Bu olayı aktardıktan hemen sonra kırk çocuk dünyaya getiren bir kadından (hatta bu kırk çocuğun büyüüp babaları ile savaştıklarından) ve yine tek seferde beş bebek dünyaya getiren birinden daha bahsetmektedir.¹⁰⁵ Aktarılan bu bilgilerden özellikle tek seferde 32 veya 40 çocuğun dünyaya gelmesi mantık sınırlarını aşan anlatılardır.

Doğumsal anomalilere dair Ebû Zer, 762'de (1360-61) Halep naibine gelen bir adamın iki başlı bir çocuğunun dünyaya geldiğini, sadece bir saat yaşadıktan sonra öldüğünü,¹⁰⁶ 810 (1407-08) yılında ise babasının aktardığına göre Halep'te dünyaya gelen bir çocuğun tek kafada iki tane yüzü bulunduğunu, bunların birinin kafasının önünde diğerinin arkasında olduğunu anlatmaktadır. Bu bebek doğduktan kısa süre bir süre sonra ölmüştür.¹⁰⁷ Bir başka garip doğum 852 (1448-49) yılında müellifin döneminde gerçekleşmiştir. Buna göre Sermîn¹⁰⁸ beldelerinden birinde bir tek boyunda iki başlı olan bir çocuk dünyaya gelmiştir. Bu başlarda bulunan her iki yüzünde de iki göz, dudak, burun bulunmaktaydı. Bu bebek, sadece bir gün yaşadıktan sonra hayatını kaybetmiştir.¹⁰⁹ 835 (1431-32) yılında Fâtıma bint Celâleddîn el-Bulkînî'nin çift cinsiyetli bir bebeği ölü doğurduğu veya doğduktan sonra öldüğü,¹¹⁰ (Safvân b. İsâ'dan naklen) Muhammed b. Aclân'ın annesinin karnında tam üç yıl kaldığı, doğum gerçekleşmeyince karnının yarıp çıkarıldığı ve doğduğunda dişlerinin bulunduğu¹¹¹ Ebû Zer'in anlattığı garip olaylar arasındadır.

Ebû Zer, garip doğan insan yavrularından başka diğer canlılar hakkında da benzer şeyler anlatmaktadır. Mesela 820 (1417) yılı Muharrem ayında iki başlı ve iki boyunlu, iki elli, iki ayağı tek bir yerden çıkan bir buzağı doğmuştur. İnsanlar bu garip doğumu günahlarına bağlamışlardır.¹¹² Bu,

¹⁰⁴ Ebû Zer, *Künûz*, 1/141.

¹⁰⁵ Ebû Zer, *Künûz*, 1/148.

¹⁰⁶ Ebû Zer, *Künûz*, 1/161.

¹⁰⁷ Ebû Zer, *Künûz*, 1/165-166.

¹⁰⁸ Halep beldelerinden biri olan Sermîn, Sâm b. Nuh'un torunu Sermîn'e nispetle isimlendirilmiştir. Eskiden büyük bir şehir idi. Daha sonraları ise sadece İsmâîlîlerin oturduğu bir yer haline geldi. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullah el-Bağdâdî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sâdir, 1977), 3/215.

¹⁰⁹ Ebû Zer, *Künûz*, 2/208.

¹¹⁰ Ebû Zer, *Künûz*, 1/171.

¹¹¹ Ebû Zer, *Künûz*, 1/173.

¹¹² Ebû Zer, *Künûz*, 1/166.

insanların, başlarına gelen afet ve salgın hastalıklara olduğu gibi anormal doğumlara da günahlarının sebep olduğunu düşündüklerini göstermektedir.

3.2. İkinci Cilt / Havâdis ve Vefeyât

İslâm tarih yazıcılığında umumî tarih ve biyografi türü telif geleneği asırlarca gelişmiş, Memlûkler döneminde ise bu iki türün karışımından oluşan “el-havâdis ve'l-vefeyât” çalışmaları tarihçilerin en çok tercih ettiği tür haline gelmiştir. Bu eserlerde farklı bir sistem deneyenler bulunsa da genel olarak senelere göre havâdis, ardından o yıl vefat edenlerin isimleri ve onlara dair bilgilerin bulunduğu vefeyât kısmı bulunmaktadır.¹¹³ *Künûz*'un havâdis ve vefeyât kısmının bulunduğu ikinci cildi önce alfabetik olarak evâil bilgilerinden –ki bu konu daha sonra ele alınacaktır– sonra da 802-843 (1399-1440) yılları arasında görev yapmış olan otuz Halep nâibinden ve onların dönemlerinde yaşanan siyasî olaylardan bahsetmektedir.¹¹⁴ Buradaki bilgiler Ebû Zer'in bizzat müşahede ettiği veya müşahede edenlerden dinledikleri olduğu için oldukça kıymetlidir.

842 (1438-39) yılı itibarıyla kronolojik olarak yaklaşık 20 yıllık bir Halep tarihini yazan müellif daha çok Halep'te yaşanan siyasî gelişmelere, isyanlara, tayinlere ve yılın sonunda da ölen bazı kişilerin bilgisine yer vermektedir. Olayları yalnızca yıl veya ay değil günü gününe kaydetmiştir. Buradaki vefeyât kısmı genellikle hacimlidir. Vefeyât bilgileri Halep'te görev yapan kişiler ve bu görevlerin mahiyeti, hatta Mekke'de görevlendirilen kadılar¹¹⁵ hakkında zengin malumat sunmaktadır. Mesela Ebû Zer'in, hocası İbn Hatîb'in Halep kadılığından azledilmesi hakkında anlattıkları başka kaynaklarda bulunmayan detaylardır.¹¹⁶ Halep'te görev yapan kadıların bir gününü nasıl geçirdiğine dair bilgilere ulaşmak da mümkündür. Mesela İbn Hatîb'in görevden alınması nedeniyle göreve atanan İbnü'l-Harzî'nin Halep'e gelişi, göreve başlayışı, gününü nasıl geçirdiği gibi pek çok detay eserde yer almaktadır.¹¹⁷ Bu kitabın hıtat kısmında medreseler ve buradaki müderrislerden bahsetse de bu konulara dair bilgiler vefeyât kısmında da fazladır.

Havâdis kısmında yalnızca devletin içindeki meseleler değil dış devletlerle ilişkilere dair de malumat bulunmaktadır. Merkezî idarenin yaşadığı problemler, Timur (ö. 807/1405) gibi dış güçlerle mücadeleler, dönemin sultanı ile Şahrûh arasında geçen meseleler,¹¹⁸ devletlere gönderilen elçiler,¹¹⁹ silsile halinde yaşanan depremler¹²⁰ gibi konular bu kısımda yer almaktadır. Bu konular

¹¹³ Kortantamer, “Memlûk Tarihçiliğine Genel Bir Bakış”, 31-32.

¹¹⁴ Ebû Zer, *Künûz*, 2/108-142.

¹¹⁵ Ebû Zer, *Künûz*, 2/177.

¹¹⁶ Ebû Zer, *Künûz*, 2/144-145; Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi*, 5/303-307; İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb*, 9/359-360.

¹¹⁷ Ebû Zer, *Künûz*, 2/146.

¹¹⁸ Ebû Zer, *Künûz*, 2/172.

¹¹⁹ Ebû Zer, *Künûz*, 2/207.

¹²⁰ Ebû Zer, *Künûz*, 2/226.

arasında Mekke Hanbeli kadısının Şahruh ile olan yakın ilişkisi ve Timur'un kemiklerini Mekke'deki Muallâ Kabristanı'na defnettirdiğine dair itham dikkat çekicidir. Bu ithamda bulunanların Mekke Hanbeli Kadısının düşmanları olduğu ve bu haberlerden sonra kadının Şahruh ile ilişkilerine dikkat ettiği ifade edilmiştir. Timur'un Semerkant'ta defnedildiği bilinmektedir.¹²¹ Konu hakkında araştırma yapanlara bu rivayeti, kadıların mücadeleleri, azledilmeleri için çıkarılan dedikodular gibi yönleriyle incelemeleri tavsiye edilmektedir.¹²²

Ebû Zer'in eserinin dikkat çekici yönlerinden biri de tılsımlar, acâib-garâib gibi konuların arasında da Halep'te vefat eden önemli kişilerin özellikle de halife ve sultanların isimleri, bazıları hakkında uzun bazıları hakkında kısa olmak üzere bilgiler vermesidir. Mesela Sultaniyye Medresesi'nde medfûn olan Selahaddîn Eyyûbî'nin (ö. 589/1193) oğlu Melikü'z-Zahir Gazî'yi (ö. 613/1216) tanıttıktan sonra onunla ilgili birçok kişinin daha biyografisini, görevlilerini, döneminin tarihî bilgisinin yanı sıra mutfağında kesilen tavuk sayısını bile zikretmektedir.¹²³ Görüldüğü gibi hiç beklenmedik bir yerde ilk ismi zikredilen ve hayatına dair bilgi verileceği anlaşılan kişiden başka birçok kişinin ölümüne de değinilmektedir. Bunun benzeri diğer birçok biyografide de görülmektedir.¹²⁴ Bu ilâve bilgiler Memlûkler döneminin mümtaz biyografi müellifi İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtü'l-a'yân* gibi eseri başta olmak üzere başka eserlerde de bulunmaktadır.¹²⁵ Bu, konunun bütünlüğü açısından faydalı olsa da eserler bütün olarak okunmadığı sürece bilgilerin kaçırılmasına sebep olabilecek bir durumdur.

Künûz'un ikinci cildi evâil¹²⁶ bölümü ile başlamaktadır. Burada Hz. Adem'den itibaren her peygamber ve döneme ait evâil bilgileri alfabetik olarak yer almaktadır. Burada zikredilen canlılar arasında melekler bile yer almıştır. Mesela İsrâfil'e ilk secde eden melek olarak yer verilmiştir. Es'ad b. Zürâre'den (ö. 1/623) Hz. Peygamber'den önce Medine'de ilk namaz kılan, Ebû İshak eş-Şîrâzî'den (ö. 476/1083) Bağdat'taki Nizâmiyye'de ilk ders veren, Râfi' b. Mâlik'ten (ö. 3/625) ensardan ilk Müslüman olan, Yahya b. Zekeriyya'dan Hz. İsa'ya ilk iman eden kişi olarak bahsedilmektedir.¹²⁷ Ebû

¹²¹ İsmail Aka, "Timur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).

¹²² Ebû Zer, *Künûz*, 2/172.

¹²³ Ebû Zer, *Künûz*, 1/105-110.

¹²⁴ Ebû Zer, *Künûz*, 1/110-111, 119-125, 128, 130-134.

¹²⁵ Eseri bu yönüyle etraflıca inceleyen bir araştırma bulunmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Ayaz, "Memlûkler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri", 6-8.

¹²⁶ Evâil, ilklerin anlatıldığı bir edebî türdür. Evâil rivayetlerinin büyük bir kısmının bir konudaki ilkleri bilme uğruna gösterilen çaba sonucu ortaya çıktığı algısı bulunsa da İslâm toplumunda güzel ve hayırlı işlerde önde olmanın değerli görülmesinin bu türe ilgi gösterilmesine etki ettiği düşünülmektedir. Zeynep Orhan - Hüseyin Kahraman, "Evâil Edebiyatı ve Hadis İlmiyle İlişkisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 243. Evâil türü bazen bir kitap içerisinde ele alınmış, bazen de konuya özel kitaplar kaleme alınmıştır. Kâtip Çelebi evâil ilmini tarihin alt bölümlerinden biri olarak tanımlamıştır. Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/199.

¹²⁷ Ebû Zer, *Künûz*, 2/6-99.

Zer, evâil bilgilerini verdikten sonra Hz. Peygamber'in, kendisinin ilklerine dair hadislerini aktarmaktadır. Ebû Zer'in evâile yer vermesi hem Memlûkler dönemi Şamlı tarihçilerin bu türe ilgi duyması hem de edebiyata olan ilgisindedir.

4. Genel Değerlendirme

Ebû Zer'in, *Künûz* adlı eserini kaleme alırken İbnü'l-Adîm öncesi müelliflerin kitaplarını bizzat gördüğü, ondan sonra kaleme alınanları da kaynaklarına eklediği görülmektedir. Ayrıca o, Zehebî (ö. 748/1348) ve Azîmî (ö. 556/110-61[?]) gibi bazı müelliflerin eserlerini isimleriyle zikrederken bazı kaynaklarını sadece müellifin adıyla "kâle fülân" diyerek belirtmektedir.¹²⁸ Mesela Halep'te medfûn olan halife ve sultanlarla ilgili bölümde Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm*'ına,¹²⁹ Eyyûbî hanedanından Melikü'l-Müeyyed Ebû'l-Fidâ'nın (ö. 732/1331) *el-Muhtasar fî târîhi'l-beşer*'ine,¹³⁰ Selçuklu tarihçisi Azîmî'nin *Târîh*'ine, İbnü'l-Adîm'in *Buğyetü't-taleb*'ine¹³¹ ve yararlandığı diğer eserlere atıfta bulunmaktadır. Ebû Zer'in bu bilgileri onların kitaplarından aldığı görülmektedir. Bu bilgileri verirken bazen cümlenin sonuna eserin adını yazmış, bazen "Zehebî dedi ki" diyerek cümleyi vermiş, bazen de "Azîmî'nin yazısından naklettim." diyerek kaynağını belirtmiştir.¹³²

Müellif, ilk bölümlerde yer alan sosyal hayata ve inanışlara dair bilgilerin arasında konu tarihî bir şahsiyete geldiğinde ondan uzun uzadıya bahsetmektedir. Bu, tarih kitaplarında hiç umulmadık bir yerde farklı bir bilgiye rastlanabileceğinin güzel bir örneğidir. Dönemin birçok tarih eserinde benzer özellikler bulunmaktadır. Meselâ Makrîzî'nin ve diğer Memlûkler dönemi tarihçilerinin eserlerinde bunun gibi konu içlerine serpiştirilmiş bilgi oldukça fazladır. *Künûz*'da buna örnek olarak bazı kitâbelerden yola çıkılarak Mesleme (ö. 121/739[?])¹³³ ve Hz. Ali (ö. 40/661) hakkında bilgi verilmesi gösterilebilir. Ebû Zer, *Künûz*'da Ashâb-ı Kehf dağına yakın bir mescidde İbranice bir kitâbe bulunduğunu ve üzerinde "Mesleme Rum diyarına girdi ve dört kaleyi fethetti." yazdığı bilgisini verdikten sonra uzun bir biçimde Mesleme'nin hayatına, hatta Mesleme'nin söylediği şiirlere yer vermektedir.¹³⁴ Benzer bir şeyi Sıffîn'deki bir duvarda yazılı olan Ali b. Ebî Talib'in sözlerinden bahsederken de yapmış, bu sözleri aktardıktan sonra Sıffîn'le ilgili bazı beyitlere yer vermiştir. Bu

¹²⁸ Ebû Zer, *Künûz*, 1/113.

¹²⁹ Ebû Zer, *Künûz*, 1/108.

¹³⁰ Ebû Zer, *Künûz*, 1/113-115.

¹³¹ Ebû Zer, *Künûz*, 1/119.

¹³² Ebû Zer, *Künûz*, 1/119.

¹³³ Burada bahsedilen Mesleme, Emevîler döneminde Anadolu fetihlerinde İslâm ordularını komuta eden, Abdülmelik b. Mervân'ın oğlu olan Mesleme b. Abdülmelik'tir.

¹³⁴ Mesleme hakkında kitabın ilk kısımlarında Halep'te vefat eden önemli kişilerden bahsettiği yerde de bilgi vermektedir. Ebû Zer, *Künûz*, 1/119.

şiiirleri İbnü'l-Adîm'den nakleden Ebû Zer, onların Kûfeli meşhur edebiyat âlimi İbn Firnâs (ö. 395/1004) ve Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 405/1014) kitaplarından alındığı bilgisini de vermiştir.¹³⁵

Ebû Zer, kendi yaşadığı dönemde Halep'te etkisini gösteren ve kendisinin de şahit olduğu tâunda çok kişinin hayatını kaybettiğini belirttikten sonra daha önce de yaptığı gibi vefeyât bilgilerine yer vermektedir.¹³⁶ Dolayısıyla onun eserinde yalnızca havâdis ve vefeyâtın yer aldığı ikinci ciltte değil, diğer bölümlerde de vefat eden şahıslara dair bilgilere ulaşmak mümkündür. Eserde gerek bu bölümde gerekse diğer bölümlerde vefat eden veya hakkında bir şeyler söyleyeceği kişilerin isimleri neşredenler tarafından koyu renk olarak yazıldığından bu bilgilerin tespiti kolaylaşmıştır.

Ebû Zer, “kultü/dedim ki” ifadesi ile müşahedelerini veya görenlerden dinlediklerini yazmıştır. Mesela müesseselerle ilgili başkalarından aktardığı bilgileri yazdıktan sonra kendi şahsî gözlemlerine “dedim ki” diyerek başlar. Bu, kendi görüşlerini ve müşahedelerini verdiği şekilde düşünülse de bazen gördükleri değil görenlerden duyduklarını da aynı şekilde aktarmaktadır. Mesela bir medreseden bahsettiği bir yerde “kultü/dedim ki” dedikten sonra Timur'un Halep'e gelişi sırasında bu medresenin harap hale geldiğini söylemiştir.¹³⁷ Halbuki Ebû Zer, Timur'un Halep'e girişinden (801/1399)¹³⁸ 17 yıl sonra dünyaya gelmiştir.

Künûzü'z-zeheb'in birinci cildinin sekizinci bölümü tamamen el-'acâib ve'l-garâibe hasredilmiştir. Müellifin bu unsurlara yer vermesi kendi şahsî tercihi değil yukarıda da bahsedildiği gibi dönemin okuyucusunun talebi nedeniyledir. Bu bölümde olağanüstü pek çok doğumdan, gökyüzü olaylarından, birçok insanın ölümüne sebep olan deprem ve salgınlardan bahsedilmektedir. Ancak şu da belirtilmelidir ki eserde her ne kadar bu konular için ayrı bir bölüm bulunsa da eserin herhangi bir yerinde de el-'acâib ve'l-garâibe dair bilgilerle karşılaşılması mümkündür. Dolayısıyla bu konular hakkında araştırma yaparken eserin bir bütün olarak okunup değerlendirilmesi önem arz etmektedir.

Künûz'un, İbnü'l-Adîm'in *Buğyetü't-taleb*'inin zeylinin zeyli olduğu daha önce belirtilmişti. İbnü'l-Adîm'in eserinde de el-'acâib ve'l-garâibe dair bir bölüm bulunmaktadır. Ancak onun anlattıkları tılsımlı sütunlar, şifalı sular gibi bilgilerdir. Garip doğumlar bunlar arasında yer almamaktadır.¹³⁹ Ebû Zer, İbnü'l-Adîm sonrası kaynaklardan yararlanarak bu konuyla ilgili çok fazla örnek vermiştir. Bu sırada bazen kaynakları açıkça belirtirken bazen sadece “dedi ki” diyerek

¹³⁵ Ebû Zer, *Künûz*, 1/100.

¹³⁶ Ebû Zer, *Künûz*, 1/172-173.

¹³⁷ Ebû Zer, *Künûz*, 1/302.

¹³⁸ Ebü'l-Fazl Muhibbüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'ş-Şihne, *Ravzü'l-menâzir fi 'ilmi'l-evâil ve'l-evâhir* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 298-299.

¹³⁹ İbnü'l-Adîm, *Buğyetü't-taleb*, 1/471 vd.

kaynağı net bir şekilde vermemiştir. Benzer şekilde Makrîzî'nin *Hıttat*'ında da el-'acâib ve'l-garâibe dair bir bölüm yer almaktadır. Ancak o da garip doğumları bu bölüm içerisinde değerlendirmemiştir.¹⁴⁰ *Künûz*, el-'acâib ve'l-garâib bölümüne dâhil ettiği konular bakımından İbnü'l-Adîm'den ve Makrîzî'den ayrılmaktadır. Ebû Zer'in *Künûz*'undaki gerek özel bir bölümde ele alınan gerekse diğer kısımlarda yer verilen el-'acâib ve'l-garâibler, genelde Memlûkler özelde de Halep halkbilimi çalışmaları için oldukça değerlidir. Eser bu yönüyle özel bir çalışmaya konu olacak malzemeler içermektedir.

Ebû Zer, kendisine ulaşan tarihî bilgileri gerektiğinde tashih etmiştir. Mesela 18 Muharrem 853'te (13 Mart 1449) Humus ehlinden bir adam İbn Hacer'in vefat ettiği haberini vermiş, sonra Kahire'den Hanefî Kadısının haberi gelmiş ve onun Zilhicce'nin on sekizinci günü öldüğü bildirilmiştir. Ebû Zer daha sonra bu bilgiyi tashih etmiş ve bulduğu bir yazıda İbn Hacer'in 28 Zilhicce 852'de (22 Şubat 1449) vefat ettiğinin yazılı olduğunu söylemiştir.¹⁴¹ Bu bilgiler ile Kahire'den Halep'e bir şahsın ölüm bilgisinin 20 gün kadar uzun bir sürede geldiği sonuçlarına da ulaşılmaktadır.

Ebû Zer, eserinde sık sık şahıslar veya olaylar hakkındaki beyitlerine yer vermiştir. Onun edebî yönü burada kendini göstermektedir. Mesela Sermîn Kadısı İmâdüddîn'in azledilmesi konusunda önce kendi beyitlerini sonra da başkalarının konu hakkındaki beyitlerini paylaşmıştır.¹⁴² Bazen de vefat bilgisini verdiği şahsa ait beyitlere yer vermiştir.¹⁴³

Ebû Zer, 858 (1454) yılı havâdisinden bahsederken Şevval ayında Ebû Abdullah Muhammed b. Ebi'l-Abbas el-Lahmî el-Gırnatî'nin Şam'ın sahil tarafında vefat ettiğini söylemiş ve 833 (1429-30) yılındayken evâil bilgilerini ondan aldığını eklemiştir.¹⁴⁴ Dolayısıyla eserin bir bölümündeki bilgilerin kaynak bilgisine bir başka bölümünde ulaşılabileceği mümkündür.

Sonuç

Memlûkler döneminde başkent Kahire'nin yanı sıra Dımaşk ve Halep'te de önemli âlimler yetişmiş ve bu âlimler günümüze kadar ulaşan pek çok eser kaleme almışlardır. Halep'te yetişmiş önemli simalar arasında Ebû Zer Sıbt İbnü'l-Acemî el-Halebî ve burada kaleme alınmış eserler arasında onun *Künûzü'z-zeheb fi târihi Haleb* adlı eseri de bulunmaktadır. Ebû Zer'in Halep tarihine dair zeyl mahiyetinde kaleme aldığı bu eserde dönemin idarî, sosyal, kültürel hayatına dair pek çok

¹⁴⁰ Makrîzî, garip doğumlarla ilgili konulara *Kitâbü's-Sülûk li ma'rifeti düveli'l-mülûk* adlı eserinde ise çokça yer vermiştir. Buna dair tespitler için bk. Kortantamer, "el-'Acâib ve'l-Garâib".

¹⁴¹ Ebû Zer, *Künûz*, 2/219.

¹⁴² Ebû Zer, *Künûz*, 2/145.

¹⁴³ Ebû Zer, *Künûz*, 1/117.

¹⁴⁴ Ebû Zer, *Künûz*, 2/266.

kıymetli bilgiye ulaşılabilir. Bu eserin birinci cildi hitat, ikinci cildi havâdis ve vefeyât ağırlıklı olup Memlûkler dönemi eserlerinde göze çarpan evâil, el-'acâib ve'l-garâib gibi unsurlar da özel bölümler içerisinde yer almıştır. Halkın tılsımlı olduğuna inandığı mekânlar ve cisimlerden de uzun uzadıya bahsetmektedir. Bu hususların tarih kitaplarında bu kadar yer alması yalnızca bu eserin değil Memlûkler dönemi tarih eserlerinin büyük çoğunluğunun genel özelliklerindedir. Memlûkler döneminde kaleme alınan tarih kitapları sadece geleceğe not düşmek adına değil, gününün insanının okuması amacıyla da kaleme alınmışlardır. Bu yüzden tarihî olaylar içerisinde dikkat çekici bu tarz bilgiler çokça yer almaktadır. Ebû Zer'in *Künûz*'u da bu eserlerin güzel bir örneğini sunmaktadır. Bu eserde çift başlı doğan bebeklerden, siyam ikizlerinden ve bu ikizlerin ameliyat ile ayrılmasından, yılan ve akreplerle ilgili tılsımlardan birçok bilgiye rastlanmaktadır. Özellikle de siyam ikizlerinin ameliyatla ayrılması konusu oldukça dikkat çekicidir. Çünkü bilim dünyası tarafından bu ameliyatın ilk örneği İstanbul'da Bizanslı bir hekimin yaptığı ameliyat olarak bilinmektedir. Bu hekimin ayırdığı bebekler hayatta kalamamışlardır. Halbuki Bağdat'ta gerçekleşen ve Ebû Zer'in de aktardığı ameliyat sonrası ikizlerden biri uzun süre hayatına devam edebilmiştir. Hitat cildindeki el-'acâib ve'l-garâibe dair olan bölümde garip yaradılışlı insanlara dair bilgiler vermesi onun eserini Makrîzî'nin *Hitat*'ı ve İbnü'l-Adîm'in *Buğyetü't-taleb*'inden ayırmaktadır. Havâdis konusu içerisinde acâiblere yer vermesi yönüyle de eser, Makrîzî'nin *Sülûk*'u ile benzerlik arz etmektedir. Eserdeki bu bilgiler Halep halkbilimi araştırmaları için değerlidir. Bu bilgilere eserin herhangi bir yerinde rastlamak mümkün olduğu için konu hakkında araştırma yapacak olanların eseri bütün olarak okumaları tavsiye edilmektedir.

Ebû Zer, kaynaklarını bazen cümle başında bazen de cümle sonunda vermeyi tercih etmiştir. Evâile dair bilgilerde olduğu gibi zaman zaman kitabın bir bölümünde verdiği bilgilerin kaynağını bir başka bölümde açıklamıştır. Bu durum bilginin kaynağını tespiti zorlaştırmaktadır. Ayrıca eserde müellifin edebî yönü de belirgin biçimde görülmektedir. Ebû Zer'in diğer eserleri incelendiğinde hadis ve edebiyat ile daha fazla meşgul olduğu anlaşılmaktadır. Buna rağmen bir tarih eseri kaleme alması dönemin âlimlerinin tarih yazmaya ilgisi ve halkın da tarih kitabı okumaya istekli olmalarındandır.

Ebû Zer'in bu eseri, bizzat şahit olduğu olayları aktarması ve İbn Şeddâd'dan sonra Halep'teki önemli mekânları tanıtan ilk eserlerden olması nedeniyle Halep tarihi çalışmaları için önemlidir. Zira ne *Buğyetü't-taleb* ne de *Dürrü'l-müntehâb* bu konulara Ebû Zer kadar yer vermemişlerdir. *Künûz*, bu yönüyle zeyli olduğu eserlerden ayrılmaktadır. Ayrıca kendi döneminin görevlilerinin atanmalarına ve azledilme sebeplerine detaylarıyla yer vermesi nedeniyle bu konuda çalışanlara faydalı olacak bir eserdir. Medreselerden bahsederken burada ders veren âlimleri, vakıf şartlarını, okutulan dersleri ve kitapları detaylıca tanıtmaya yönüyle özelde Halep genelde Memlûk ilmî hayatına dair yapılacak çalışmalar için vazgeçilmez bir kaynaktır. Netice olarak, Ebû Zer'in *Künûzü'z-*

zeheb fi târîhi Haleb adlı eseri, Halep, Memlûkler, Ortaçağ tarihi araştırmacılarının müstağni kalamayacakları bir eserdir.

Kaynakça

- Aka, İsmail. "Timur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/173-177. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Atmaca, Esra. *Halep'te İlmî Hayat Memlûkler Döneminde (1250-1517)*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2016.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Memlûkler Dönemi (648-923/1250-1517) Tarih ve Tabakât Eserlerine Dair". *İslâm Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 147-179.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Memlûkler Döneminde (648-923/1250-1517) Siyer Çalışmaları Safedî'nin (ö. 764/1363) el-Vâfi Adlı Eserinde Hz. Peygamber'in Hayatı". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 4 (2018), 11-34.
- Ayaz, Fatih Yahya. "Memlûkler Döneminin (648-923/1250-1517) Öne Çıkan Vefeyât, Tabakât ve Terâcim Eserleri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/2 (2016), 1-38.
- Ayaz, Fatih Yahya. *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.
- Bağdatlı İsmail Paşa. *Hediyetü'l-ârifin esmâ'l-müellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türasi'l-'Arabî, 1951.
- Bayat, Ali Haydar. *Tıp Tarihi*. İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2010.
- Çetin, Altan. "Memlûkler Devleti Tarihi Kaynakları". *Ortaçağ Türk Tarihi Ana Kaynakları*. ed. Altan Çetin. 117-141. İstanbul, 2014.
- Düzenli, Aygül - Ayaz, Fatih Yahya. "Memlûkler Dönemi Hıristiyan Tarihçileri". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2017), 85-102.
- Ebû Zer, Sıbt İbnü'l-Acemî Muvaffakuddîn Ahmed b. İbrahim. *Künûzü'z-zeheb fi târîhi Haleb*. thk. Şevki Şa's - Fâlih Bekkûr. 2 Cilt. Halep: Dâru'l-Kalemi'l-'Arabî, 1996.
- Erler, A. vd. "Yapışık İkizler". *Perinatoloji Dergisi* 4/2 (1996), 110-112.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Sıbt İbnü'l-Acemî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/85-87. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

- İbn Habîb, Ebû Muhammed Bedrüddîn el-Hasen b. Ömer b. el-Hasen ed-Dımaşkî el-Halebî. *Dürretü'l-eslâk fî devleti'l-Etrâk*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2014.
- İbn Habîb, Ebû Muhammed Bedrüddîn el-Hasen b. Ömer b. el-Hasen ed-Dımaşkî el-Halebî. *Tezkiretü'n-nebîh fî eyyâmi'l-Mansûr ve benîh*. thk. Muhammed Muhammed Emîn. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1986.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *el-Ma'ârif*. thk. Servet Ukkâşe. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 4. Basım, 1992.
- İbnü'l-Adîm, Ebü'l-Kâsım Kemâleddîn Ömer b. Ahmed. *Buğyetü't-taleb fî târihi Haleb*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.
- İbnü'l-Hanbelî, Ebû Abdullah Radyüddin Muhammed b. İbrahim b. Yusuf el-Halebî. *Dürrü'l-habebe fî târihi Haleb*. 2 Cilt. Dımaşk: Menşûratu Vizâretü's-Sekâfe, 1972.
- İbnü'l-İmâd, Ebü'l-Felâh Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed es-Sâlihî. *Şezerâtü'z-zeheb fî ahabîri men zeheb*. thk. Abdülkadir Arnâût - Mahmûd Arnâût. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbnü'ş-Şihne, Ebü'l-Fazl Muhibbüddîn Muhammed b. Muhammed. *ed-Dürrü'l-müntehâb fî târihi memleketi Haleb*. Dımaşk: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1984.
- İbnü'ş-Şihne, Ebü'l-Fazl Muhibbüddîn Muhammed b. Muhammed. *Ravzü'l-menâzir fî 'ilmi'l-evâil ve'l-evâhir*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1997.
- İpşirli, Mehmet. "Hitatü'l-Makrîziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/402-404. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kâtip Çelebi. *Keşfü'z-zunûn*. thk. Şerefettin Yaltkaya. 2 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1941.
- Kortantamer, Samira. "Memlûk Tarihçiliğinde Bir Üslup Unsuru el-'Acâib vel-Garâib". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 9/1 (01 Haziran 1994), 69-87.
- Kortantamer, Samira. "Memlûk Tarihçiliğine Genel Bir Bakış". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 1/1 (01 Haziran 1983), 31-35.
- Makrîzî, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b Ali b Abdülkadir. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi zikri'l-hitat ve'l-âsâr*. thk. Muhammed Zeynühum - Medîha Şerkâvî. 3 Cilt. Kahire: Mektebetü Medbûlâ, 1998.
- Orhan, Zeynep - Kahraman, Hüseyin. "Evâil Edebiyatı ve Hadis İlimiyle İlişkisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 229-244.

- Öngül, Ali. “Ebû Zer el-Halebî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/269. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Sehâvî, Şemseddîn Muhammed b. Abdurrahman. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.
- Sevim, Ali. “Buğyetü't-taleb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/361-362. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr. *Nazmü'l-'ikyân fi a'yâni'l-a'yân*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Tomar, Cengiz. “Tarih (Mısır, Suriye ve Filistin)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/40-45. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullâh el-Bağdâdî. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Yiğit, İsmail. “Hıtat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/401-402. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yiğit, İsmail. “Memlukler Dönemi (1250-1517) İlmî Hareketine Genel Bir Bakış”. *Türkler Ansiklopedisi* 5/ (2002), 748-756.
- Yiğit, İsmail. *Memlûkler*. İstanbul: Kayhan Yayınları, 2008.
- Ziriklî, Hayreddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.

An Example of Historiography in The Mamluk Period: Abu Zar Sibt Ibn al-Acami (ö. 884/1480) and His Book's *Kunuz az-Zahab fi Tarikh Haleb*

Dr. Esra ATMACA

Extended Summary

The Mamluk period (648-923/1250-1517) is a period when scientific studies peaked. Numerous madrasas were built not only in the capital Cairo, but also in other states such as Damascus and Aleppo, and important scholars were raised. One of these scholars is Abu Zar Sibt Ibn al-Acami, who comes from a family of scholars who have grown up with dozens of scholars. He was born in 818 (1415) in Aleppo and spent most of his life here. He took lessons from the teachers who lived in Aleppo, came here or met in Damascus during his pilgrimage. Abu Zar, who developed especially in the fields of hadith, fiqh, literature and history, wrote many works, most of which have not reached today. The work of Abu Zar, who died in 884 (1480), which is the subject of this article, is *Kunuz az-zahab* work on Aleppo history. This work, written in addition to *Durru'l-muntahab*, which was written as an addition to the Ibn al-Adîm's (d. 660/1262) *Bugyat at-talab*, consists of two volumes.

The first volume of *Kunuz* is dominated and it starts with the fifth chapter since the first four parts of the first volume are missing. According to this, in the fifth chapter, the subjects about love, in the sixth chapter, the buildings, places and objects believed to be enchanted with their places, in the seventh chapter the caliphs and sultans who were buried in and around Aleppo, the eighth chapter, the unfortunate events in Aleppo, in the ninth chapter, the Crusaders. From the tenth chapter, the structure and places of Aleppo have been discussed. It is seen that the author takes the *Hitat* of Makrizi (d. 845/1442) as an example, except for the first sections in this volume. It must be due to his interest in literature that Abu Zer made a special chapter about love. The eighth chapter of the first volume of *Kunuz az-zahab* is completely devoted to al-'ajaib va'l-gharaib. The author's inclusion of these elements is due to the request of the reader of the period, not his own personal preference.

The second volume of *Kunuz*, which includes the al-havadis va'l-vafayat part, firstly mentions the knowledge of the alphabet, then thirty Aleppo naib who served between the years 802-843 (1399-1440) and the political events that took place in their period. Later, as of 842 (1438-39), the author, who wrote a 20-year history of Aleppo chronologically, mostly includes the political developments, riots, appointments and the information of some people who died at the end of the year. He recorded events by day, not just the year or month. The information about faith here is usually voluminous. The information here is very valuable as it is what Abu Zar personally observed or

listened to from those who observed. In this work, many valuable information about the administrative, social and cultural life of the period can be reached. In *Kunuz*, elements such as *avaıl*, *al-‘ajaib val-gharaib*, which stand out in the works of the Mamluk period, were also included in special sections. The fact that these issues take place in history books this much is valid not only for this work but also for the historical works of the Mamluk period. The history books written during the Mamluk period were written not only to note the future, but also for the people of the day to read. Therefore, such remarkable information is included in historical events. Abu Zar's *Kunuz* also provides a good example of these works. In this work, there is a lot of information about babies born with double heads, Siamese twins and the surgical separation of these twins, and talismans about snakes and scorpions. The surgical separation of Siamese twins is particularly striking. Because the first example of this surgery is known by the scientific world as the surgery performed by a Byzantine physician in Istanbul. Babies allocated by this physician did not survive. However, one of the twins survived for a long time after the surgery, which took place in Baghdad and reported by Abu Zar. Although this work has been taken as an example from previous historians in general terms, it differs from the works of the leading Mamluk historians and Aleppo historians in some aspects. The fact that he gives information about people of strange nature distinguishes his work from Makrizi's *Hitat* and Ibnu'l-Adim's *Bugyat at-talab*. This information in the book is valuable for Aleppo social science research. It is possible to find this information anywhere in the work.

Keywords: History of Islam, Medieval, Mamluks, Aleppo, Abu Zar Sibt Ibn al-Acami, *Kunuz az-Zahab*.

Kur'ân'ın İstinsah Heyetinde Bulunan Saîd b. el-Âs Kimdir?

Who is Saîd b. al-As in the commission for the reproduction of the Holy Quran?

Doç. Dr. Hasan YERKAZAN

Amasya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Assoc. Prof., Amasya Uni., Faculty of Divinity, Department of Basic Islamic Sciences, Amasya, Turkey.

hasanyerkazan@gmail.com

 0000-0001-8673-0546

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

15 Mayıs / May 2021

16 Ağustos / August 2021

23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Yerkazan, Hasan. "Kur'ân'ın İstinsah Heyetinde Bulunan Saîd b. el-Âs Kimdir?", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 38-65.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.937452>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Kur'ân'ın İstinsah Heyetinde Bulunan Saïd b. el-Âs Kimdir?

Öz ► Bu makalede İslâm tarihinde müstesna bir yere sahip olan Saïd b. el-Âs (öl. 58/678) farklı boyutlarıyla incelenmeye çalışılmıştır. O, hicret yılında Mekke'de dünyaya gelmiştir. Babası Bedir savaşında müşriklerin safında öldürüldükten sonra Hz. Osman (öl. 35/656) onu himayesi altına almıştır. Cesaret, dirâyet, hitâbet, fesâhat, cömertlik gibi bazı özelliklerinden dolayı insanlar arasında temayüz etmiş ve genç yaşta stratejik öneme sahip görevler üstlenmiştir. Ermenistan ve Azerbaycan seferlerinde komutan olarak orduyu yönetmiş ve önemli başarılar elde etmiştir. Askerî görevlerinin yanı sıra Hz. Osman döneminde Kûfe'de; Muâviye (öl. 60/680) döneminde ise Medine'de valilik yapmıştır. Kargaşanın hiç eksik olmadığı Kûfe'de valilik yaptığı dönemde yaşamış olduğu sıkıntılar azledilmesine sebep olmuştur. Hz. Osman'ın şehit edilmesi sürecinde onu korumaya çalışmış; Cemel ve Siffin savaşlarında tarafsız kalmayı tercih etmiştir. Medine'de valilik yaptığı dönemde başta Ehl-i beyt olmak üzere her kesimle iyi ilişkiler içerisinde olmaya gayret etmiştir. Görev yaptığı yerlerde insanların ihtiyaçlarını karşılamış, özellikle yardıma muhtaç olan kimselere vermiş olduğu büyük miktardaki meblağlarla dikkat çekmiştir. O, Hz. Osman döneminde teşekkül ettirilen Kur'ân-ı Kerîm'in istinsah heyetinde bulunmuş, nüsha çoğaltılma sürecinde önemli bir sorumluluk üstlenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Kur'ân Tarihi, Saïd b. el-Âs, Kûfe, Medine.

Who is Saïd b. al-As in the commission for the reproduction of the Holy Quran?

Abstract ► In this article, Saïd b. al-As (d. 58/678) has been tried to be studied with different dimensions. He was born in Mecca in the year of the Migration (Hicra). Othman (d. 35/656) took him under his protection after his father was killed by the polytheists in the Battle of Badr. His courage, acumen, eloquence, language skills, generosity etc. He stood out among people due to some of his features such as and took on strategically important roles at a young age. He led the army as a commander in Armenia and Azerbaijan campaigns and achieved significant successes. In addition to his military duties, in Kufa during the Othman period; During the Muawiyah (d. 60/680) period, he was the governor of Medina. He tried to protect Osman during the process of martyrdom; he preferred to remain neutral in the wars of Cemel and Siffin. During the period when he was governor in Medina, he tried to be in good relations with all segments, especially Ahl al-Bayt. He met the needs of the people in the places he worked, and he attracted attention especially with the large amounts he gave to the people in need. He was in the committee of the Quran that was formed during the period of Othman and took an important responsibility in the process of reproducing the copies.

Keywords: Islamic History, Quran History, Said b. al-As, Kufa, Medina.

Giriş

İnsanlık tarihinin en önemli hâdiselerinden biri hiç şüphesiz Hz. Muhammed'in (s.a.s.) Allah tarafından peygamber olarak gönderilmesidir. Ona kitap olarak Kur'ân-ı Kerîm inzâl olmuştur ve onun en büyük mucizesidir. Kur'ân, Rasûlullah'a vahyedilmeye başladığı ilk günden itibaren her bir âyeti titiz bir şekilde sadırlarda ve satırlarda muhafaza edilmiştir. Resûl-i Ekrem'in vefatından

sonra ihtiyaca binaen Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) döneminde Zeyd b. Sâbit'in (öl. 45/665) öncülüğünde oluşturulan bir komisyon marifetiyle âyetlerin yazılı olduğu malzemeler bir araya getirilerek Mushaf teşekkül ettirilmiştir. Hz. Osman döneminde gelindiğinde ise başka bir zaruretten dolayı Mushaf bir komisyon eliyle istinsah edilmiş ve İslâm coğrafyasının muhtelif beldelerine gönderilmiştir.¹

İslâm dinin en temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'in tarihî süreç içerisinde geçirmiş olduğu tüm safhalar yani âyetlerin nâzil olmasından cemedilmesine, istinsahından tefsirlerinin yapılmasına kadar başta Kur'ân tarihi olmak üzere İslâmî ilimlerin bütün alanları açısından büyük önemi haizdir. Bugüne kadar Kur'ân-ı Kerîm ile ilgili birçok konu belli başlı çalışmalara konu olmuştur. Bu makalede ise Kur'ân'ın istinsahı yani çoğaltılması sürecinde aktif rol alan Saîd b. el-Âs (öl. 58/678) farklı yönleri ile tetkik edilecek ve değerlendirilecektir. İslâm ve Kur'ân tarihi açısından oldukça değerli bir sürecin içerisinde görev almış olması onun daha yakından tanınmasını gerekli kılmaktadır. Tespit edilebildiği kadarıyla Saîd b. el-Âs, bugüne kadar makale, kitap ve tez düzeyinde herhangi bir akademik çalışmaya konu olmamıştır. Bu çalışmanın asıl amacı, Kur'ân tarihi ile ilgili yapılacak kapsamlı çalışmalara mütevazı bir katkıda bulunmaktır. Her ne kadar Saîd b. el-Âs'ın Kur'ân'ın istinsah heyetinde bulunma süreci bu çalışmanın ana konusunu oluştursa da doğumundan ailesine, valiliklerinden hadîs rivâyetlerine kadar birçok yönü farklı boyutlarıyla imkanlar ölçüsünde burada ele alınmaya çalışılacaktır.

Saîd b. el-Âs kimdir? Siyâsî ve askerî olarak hangi görevlerde bulunmuştur? Mushafın istinsah heyetine neden seçilmiştir ve buradaki görevi nedir? Kûfe ve Medine valilikleri döneminde ne tür hâdiseler ile karşılaşmıştır? Hz. Osman'ın şehit edilmesi sürecinde neler yaşamıştır? Cemal ve Sıffin savaşında hangi tarafta bulunmuştur? Dikkat çeken ahlâkî özellikleri nelerdir? Kaç tane hadîs rivâyet etmiştir? gibi soruların cevapları makale sınırları içerisinde aranmaya çalışılacaktır.

1. Ailesi ve Çocukluk Dönemi

Tam adı Saîd b. el-Âs b. Sâid b. el-Âs b. Ümeyye b. Abdüşşems b. Abdumenaf el-Kureşî el-Umevî'dir. Hicret yılında Mekke'de dünyaya gelmiştir. Babası el-Âs, Bedir savaşında müşriklerin safında yer almış olup Hz. Ali (öl. 40/661) tarafından öldürülmüştür. Kureyş kabilesinin ileri gelenlerinden biri olan dedesi Ebû Ecnihâ Saîd b. el-Âs da müşrik olarak vefat etmiştir. Çocuk yaşta yetim kalan Saîd, kendisi ile aynı aileye mensup olan Hz. Osman'ın himayesinde büyümüştür. Hz. Osman şehit oluncaya kadar onun en yakınlarından biri olmuştur. O, dokuz yaşında iken Rasûlullah (s.a.s.) vefat etmiştir. Hz. Peygamber'i görmesi sebebiyle sahabî kabul edilmiştir.² Hayatı

¹ Bk. Mehmet Emin Maşalı, "Mushaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/242-243.

² Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed İbn Abdilberr en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1992), 2/622; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrer

boyunca önemli vazifelerde bulunmuş ve halk tarafından büyük bir teveccüh görmüştür. Muhtemelen ilk ve en önemli ilgiyi Hz. Peygamber'den görmüştür. İbn Ömer'den (öl. 73/695) nakledildiğine göre, kadının biri, Rasûlullah'a bir hırka getirmiş ve şöyle demiştir: "Ey Allah'ın Rasûlü! Ben bu hırkayı Arapların en şereflişine vermeyi adadım." Rasûlullah da orada bulunan Saïd'i işaret ederek demiş ki: "Öyle ise şu gence bunu ver."³ Bu hâdise, henüz çocuk yaşta Saïd'in Arapların en şereflişisi olarak taltif edilmesine sebep olmuştur. Hz. Peygamber'in istikbalde yapacağı hizmetlerden dolayı onu böyle bir payeye layık görmesi ihtimal dahilindedir. Ayrıca bu rivâyet, Rasûlullah'ın Sâid'i sevdiğini ve ona değer verdiğini de göstermektedir. Bu olay dışında onun çocukluk ve gençlik dönemine dair herhangi bir malumat tespit edilememiştir. Kaynaklarda Saïd b. el-Âs ile ilgili ayrıntılı bilgiler, daha çok onun yetişkinlik dönemine aittir. İlk olarak Ermenistan ve Azerbaycan seferlerinde üstlendiği görevlerle İslâm tarihinde yer almıştır.

2. Ermenistan ve Azerbaycan Seferleri

Hz. Ömer'in (öl. 23/644) emriyle Sa'd b. Ebî Vakkas (öl. 55/675) tarafından 17/638 tarihinde Güney Irak'ta Fırat'ın batı kolu üzerinde kurulan Kûfe, doğuya yapılan seferlerin merkezi haline gelmiştir. Hz. Ömer'in vasiyeti gereği Hz. Osman halife seçildikten sonra Muğire b. Şu'be'yi (öl. 50/670) görevden almış, Sa'd b. Ebî Vakkas'ı yeniden Kûfe valisi olarak atamıştır. Sa'd yaklaşık bir buçuk yıl burada görev yaptıktan sonra 26/647 tarihinde azledilmiş yerine Osman'ın anne bir kardeşi Velid b. Ukbe b. Ebî Muayt (öl. 61/681) tayin edilmiştir. Velid, Kûfe'ye tayin edildikten sonraki günlerde Azerbaycan ve civarındaki halk, Hz. Ömer zamanında yapılmış olan anlaşmayı bozarak isyan etmiştir. İsyanı bastırmak ve bu bölgeyi fethetmek üzere Saïd b. el-Âs ordu komutanı olarak görevlendirilmiş ve burada büyük bir başarı elde etmiştir.⁴ Saïd'in bu fetih hareketlerinde göstermiş olduğu başarısı, onun bundan sonraki dönemde daha da görünür olmasına imkân sunmuştur. Bu fetih esnasında askerler arasında Kur'ân'ın okunuşu ile ilgili yaşanan bir hâdise, onun Kur'ân tarihi açısından oldukça önemli olan bir görev üstlenmesine sebep olmuştur.

b. Alî b. Ahmed İbn Manzûr el-Ensârî er-Rüveyfî, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1984), 9/306; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer İbn Kesîr ed-Dimaşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1986), 8/83; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Siyeru a'lamî'n-nübela*, thk. Şuayb Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1982), 3/445; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *el-İşâbe fî temyîzi's-şahâbe*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994), 2/90; Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tezhibü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 10/502.

³ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, 9/306; Mizzî, *Tezhibü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, 10/504; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/84.

⁴ Adem Apak, "Hz. Osman Dönemi Fetihleri", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (01 Ocak 2000), 437-438.; Adnan Adigüzel, "Hz. Osman Döneminde (24-35/644-656) Fetihler", *Şarkiyat* 11/3 (31 Aralık 2019), 1180-1182.

3. Mushafın İstinsahı Heyetinde Bulunması

Azerbaycan ve Ermenistan fetihleri sırasında Hz. Peygamber'in sırdaşı Huzeyfe b. Yemân (öl. 36/656) Iraklı ve Suriyeli askerler arasında Kur'ân'ın farklı kıraatlerle okunduğunu görünce dehşete kapılmış ve sefer dönüşünde Hz. Osman'ın huzuruna çıkarak "Ey Mü'minlerin emiri! Yahûdî ve Hristiyanların ihtilafı gibi, bu ümmet Kur'ân'da bir ihtilafa düşmeden, acele tedbir al" diyerek bu karışıklığa son vermesi için onu uyarılmış ve insanların tek bir kıraat etrafında toplanması gerektiğini bildirmiştir.⁵

Bu önemli ve tarihi uyarıyı dikkate alan Hz. Osman, Hz. Hafsa'nın (öl. 45/665) yanında bulunan Mushaf'ı istemiş ve bir heyet oluşturarak Kur'ân'ın istinsahı sürecini başlatmıştır. Rivâyet edildiğine göre, Kureyş ve ensârdan on iki kişi bu süreçte görevlendirilmiştir. Übey b. Ka'b (öl. 33/654), Abdurrahmân b. Hâris b. Hişâm (öl. 43/663-4), Zeyd b. Sâbit, Saîd b. el-Âs ve Abdullah b. Zübeyr (öl. 73/692) gibi kişiler bu heyette önemli görevler üstlenmişlerdir.⁶

Saîd b. el-Âs'ın Azerbaycan ve Ermenistan fetihleri esnasında farklı Kur'ân okunuşlarına bizzat ordu komutanı olarak şahit olmasının, bu heyet içerisinde yer almasındaki en etkili âmil olabileceği akla gelmektedir. Tabii bu ihtimal dahilindedir. Ancak onun bu komisyonda bulunmasının asıl sebebi Kur'ân bilgisi, Arap diline hakimiyeti, belîğ ve fasih dil becerisine sahip oluşudur. Ayrıca lehçe bakımından Hz. Peygamber'e benzerliği de onun istinsah heyetinde görevlendirilmesinde etkili olmuştur.⁷

Komisyonda bulunan kişilerin seçiminde liyakat esas alınmıştır.⁸ Hz. Osman, Kur'ân'ın herhangi bir kelimesinde bir ihtilafa düşülmesi halinde Kureyş lehçesini esas almalarını istemiştir. Kur'ân nüshalarının çoğaltılması sürecinde Übey b. Ka'b imla ettirmiş, Zeyd b. Sâbit yazmış ve Saîd b. el-Âs ise irabını kontrol etmiştir.⁹ Bazen kelimelerin yazımında ihtilaflar olmuştur. Mesela, el-Bakara sûresinin 248. âyetinde geçen "التابوت" kelimesinin yazımı ile ilgili bir sorun yaşanmıştır.

⁵ Ebû Muhammed Abdullâh b. Vehb el-Misrî el-Kureşî İbn Vehb, *Tefsîru'l-Kur'ân*, thk. Miklos Muranyi (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003), 3/26.; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-saħîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Fedâilu'l-Kur'ân", 3.

⁶ İbn Manzûr, *Muhtasarı Târîhi Dimaşk*, 9/310.

⁷ Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî, *Kitâbu'l-mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh (Kahire: el-Faruku'l-Ĥadîse, 2011), 102; Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdulmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983), 6/60; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 2/622; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, 10/502; Zehebî, *Siyeru a'lamî'n-nübelâ*, 3/447; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/84; İbn Hacer, *el-İşâbe fi temyîzi's-şahâbe*, 2/90;

⁸ Davut Ağbal, *Tertîbu'l-Kur'ân* (Ankara: Sonçağ Akademi), 66.

⁹ İbn Ebî Dâvûd, *Kitâbu'l-mesâhif*, 100.; Ebû Şâme Abdurrahman b. İsmail el-Makdisî, *el-Murşidu'l-vecîz ilâ 'ulûmin tete'allku bi'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâru Sadır, 1975), 65; Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî, *Târîhu'l-Medîne*, thk. Fehim Muhammed Şeltût (Cidde: y.y., 1979), 3/1136.

Zeyd bu kelimenin “التابوة” şeklinde yazılması gerektiği söylemiştir. Saïd b. el-Âs ve İbn Zübeyr ise “التابوت” olarak yazılması hususunda görüş beyan etmişler ve bu durum Hz. Osman’a intikal ettirilmiştir. Hz. Osman, kelimenin Kureyş lehçesine uygun olarak Saïd’in dediği şekliyle “التابوت” olarak yazılmasını bildirmiştir. Kur’ân’ın çoğaltılma süreci sona erdikten sonra¹⁰ Hz. Hafsa’dan alınan asıl Mushaf tekrar ona iade edilmiştir.¹¹

Mushaf’ın çoğaltılması sürecinde yukarıda belirtilen örnek dışında kaynaklarda detaylı bilgiler tespit edilememiştir. Yani bu süreçte başka ihtilaflar oldu mu? Komisyon günde ne kadar çalıştı? Nüshalar kaç gün veya kaç ayda tamamlandı? şeklindeki soruların tam olarak cevapları tespit edilememiştir. Ancak tarihî olaylardan bazı çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Mushaf’ın istinsahı meselesi daha önce de izah edildiği üzere Azerbaycan ve Ermenistan seferleri sonrasında gündeme gelmiştir. Bu savaş Velid b. Ukbe b. Ebî Muayt’ın 26/647 tarihinde Kûfe’ye vali olarak tayin edildiği günlerde gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu tarihten sonraki bir zaman diliminde Kur’ân’ın istinsah sürecinin başladığı söylenebilir. Peki bu faaliyet kaç yıl sürmüştür? O da yine Velid b. Ukbe’nin Kûfe valiliğinden 30/650 tarihinde azledilmesi ile ilişkilendirmek mümkün olabilir. Zira istinsah heyetinde bulunan Saïd b. el-Âs, Velid’ten sonra Kûfe’ye vali tayin edilmiştir. Bu bilgiden hareketle Mushaf nüshalarının 26/647-30/650 tarihleri arasında çoğaltıldığını ifade etmek mümkündür. Ayrıca Hz. Osman’ın hilafete geçtiği tarih 23/644 göz önünde bulundurulduğunda, onun göreve geldiği tarihten üç yıl sonra bu sürecin yaşandığı söylenebilir.

Saïd b. el-Âs’ın bu süreçte bir yandan ordunun komutanı diğer yandan Kur’ân’ın istinsahı gibi oldukça önemli ve hassas bir vazife içinde bulunduğu müşahede edilmektedir. Kûfe valiliği de onun üstlenmiş olduğu önemli vazifelerden biridir.

4. Kûfe Valiliği

Hz. Osman’ın terbiyesi altında yetişen Saïd, çok genç yaşta bilgisi ve tecrübesiyle kendini ispat etmiştir. Velid b. Ukbe b. Ebî Muayt’ın azlinden sonra Hz. Osman 30/650 tarihinde onu Kûfe valisi olarak tayin etmiştir.¹² Hicret onun doğum tarihi kabul edildiğinde Saïd bir el-Âs’ın bu dönemde 30 yaşında olduğunu söylemek mümkündür.

¹⁰ İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 3/995, 1002; Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Tefsîru'l-Kur'ân", 11; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 2/538.;

¹¹ Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Fedâ'ilu'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-Atiyye, Muhsin Hirâbe, Vefâ Takiyuddîn (Beyrut - Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1995), 282.; Buhârî, "Fedâilu'l-Kur'ân", 3; Tirmizî, "Tefsîru'l-Kur'ân", 10; İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 3/991.

¹² Apak, "Hz. Osman Dönemi Fetihleri", 437-446.; Adigüzel, "Hz. Osman Döneminde (24-35/644-656) Fetihler", 1180-1181.

Saîd b. el-Âs, Kûfe bölgesinde yaşanan bir olaydan sonra bölgedeki huzur ve sükunu sağlamak amacıyla Hz. Osman döneminde buraya gönderilmiştir.¹³ Hâdise şöyle gerçekleşmiştir: Kûfe valisi Sa'd b. Ebî Vakkâs ile vergi toplama görevlisi Abdullah b. Mes'ûd arasında ödünç bir malın zamanında teslim edilmemesinden dolayı bir tatsızlık yaşanmıştır. Huzursuzluk büyüyünce durum Hz. Osman'a intikal ettirilmiştir. Hz. Osman, sükûnu sağlamak için Sa'd'ı azledip yerine Hz. Ömer döneminde Arap yarımadasının batı bölgesinde vergi memuru olarak istihdam edilen Velid b. Ukbe'yi Kûfe'ye vali tayin etmiştir. Velid kısa zaman içerisinde huzuru sağlamış ve halk tarafından da sevilmiştir. Ancak Kûfe'de yaşanan bir cinayet neticesinde suçluların kısas yapıp öldürülmesi, birtakım sorunların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Velid b. Ukbe'ye kin güden suçluların aileleri, onu içki meclislerinde bulunduğu söyleyerek dedikodusunu yapmak suretiyle yıpratmaya çalışmışlardır. Bu hâdise Hz. Osman'a intikal ettirildikten sonra Velid görevden alınmış ve Saîd b. el-Âs tayin edilmiştir. O, Kûfe'ye geldiğinde kısa zaman içerisinde kargaşanın ve fitnenin kaynağını tespit etmiş, halkı uyarak gerekli tedbirleri almaya çalışmıştır.¹⁴

Saîd b. el-Âs, Kûfe'ye geldiğinde kendisini bir kargaşa ve kaosun içinde bulmuştur. Her ne kadar Kûfe'ye vali olarak geldiğinde genç ve tecrübesiz bir kişi olsa da kısa zaman içerisinde kendisini halka kabul ettirmeye çalışmıştır. Kûfe'nin ileri gelenlerinin, bilginlerinin, kurrâlarının ve âlimlerinin katıldığı bir meclis teşekkül ettirmiştir. Halkla içli dışlı olmuştur.¹⁵ Ancak onun uygulamalarına bakıldığında sert bir yönetim tarzı benimsediği anlaşılmaktadır. Daha sonra da izah edileceği üzere Hz. Ömer'in üslûbunu kendisine rehber aldığını söylemek mümkündür. Bu tavrından dolayı daha sonraki süreçte Kûfeliler onu "eşgar bereke" (göğsü kıllı) olarak lakaplandırmışlardır. Bu lakap onun güçlü, gözü pek ve dirayetli olduğunu göstermektedir.¹⁶ Şairler onun hakkında şöyle demişlerdir:¹⁷

يا ويلنا قد ذهب الوليد ... وجاءنا من بعده سعيد

"Eyvah! Velid gitti, ondan sonra bize Saîd geldi."

Saîd b. el-Âs, Kûfe'ye vali tayin edildiği günlerde Azerbaycanlılar, Müslümanlar ile yapmış oldukları antlaşmayı bozmuşlardır. Saîd, onların üzerlerine gitmiş Taberistan ve Cürcan'ı

¹³ Zehebî, *Siyeru a'lamî'n-nübela*, 3/445.

¹⁴ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dımaşk*, 9/306; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/84; Zehebî, *Siyeru a'lamî'n-nübela*, 3/445; Hakkı Dursun Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi* (İstanbul: Çağ Yayınları, 1992), 2/202-205.

¹⁵ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dımaşk*, 9/306; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/84; Zehebî, *Siyeru a'lamî'n-nübela*, 3/445; Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 2/202-205.

¹⁶ Ebû'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke*, thk. Rüşdî Sâlih Melhas (Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1979), 2/236.

¹⁷ İbn Abdilberr, *el-İst'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, 2/622.

fethetmiştir.¹⁸ Bu sefer esnasında askerleri arasında Huzeyfe b. el-Yemân da bulunmuştur. Taberistan'da savaşın kızıştığı bir anda Saïd, Rasûlullah (s.a.s.) ile beraber hanginiz korku namazı kıldı?" diye sormuştur. Huzeyfe, bu namazı Hz. Peygamber ile kıldığını belirtmiştir. Salât-ı havfın yani korku namazının nasıl kıldırıldığını orada Huzeyfe tarif etmiş ve bu şekilde namazlar eda edilmiştir. Saïd, Rasûlullah vefat ettiğinde henüz çocuk yaşta olduğundan dolayı bazı hâdiselere şahit olmamıştır. Ancak oü bu rivâyetten de anlaşılacağı üzere ihtiyaç olması halinde dinî konularda tecrübeli kişilerin görüşlerine müracaat etmiştir. Bu bağlamda korku namazı ile ilgili çok sayıda rivâyet bu hâdise ile bağlantılı olarak nakledilmiş ve hadîs kaynaklarında yer almıştır.¹⁹

Saïd b. el-Âs görev yaptığı süre zarfında diğer valiler ile birlikte Medine'ye gelerek Hz. Osman'a buldukları bölgelerde yaşananlar ile ilgili bilgiler vermiştir.²⁰ Saïd, Medine halkına hediyeler göndermiş ve Hz. Ali'yi bu hususta kayırmıştır. Elçisine "Kardeşinin oğlu sana selam söylüyor. Sana gönderdiğim kadar başka bir kimseye hediye göndermedim. Ki o kadar hediye ancak Emirü'l-mü'mininin hazinesinde olur" demesini istemiştir. Hz. Ali cevap olarak "Beni en çok düşündüren Muhammed'in (s.a.s.) mirasıdır. Vallahi, ona bir sahip olursam, toprağa düşen ciğer parçasını silkeleyip temizler gibi onu temizleyeceğim" demiştir.²¹ Hz. Ali bu sözleriyle sanki bu işten çok memnun olmadığını Hz. Peygamber'in mirasının çarçur edildiğini söylemiştir. Kaynaklarda yeterli bilgi tespit edilemediğinden dolayı bu diyalogun mahiyetini tam olarak anlayıp ve yorumlamak oldukça güç görünmektedir. Ancak Saïd b. el-Âs'ın Hz. Ali ile iyi bir diyalog içerisinde olmak istediğini söylemek mümkündür. Daha sonra ele alınacağı üzere Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonraki süreçte takındığı tavır da bunu göstermektedir. Ayrıca bir hac mevsiminde Mekke'de hastalanan Saïd b. el-Âs'ı Hz. Ali'nin ziyaret etmiş olması, aralarında bir ünsiyetin olduğunu da söylemek mümkündür.²² Ya da babasını Bedir'de öldüren Hz. Ali ile sorununun olmadığını bu tür davranışları ile göstermeye çalışmış olabilir.

¹⁸ İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşhâb*, 2/622; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'i'r-ricâl*, 10/502; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/84; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, 3/445; İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, 2/90.

¹⁹ Bk. Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, thk. Muhammed Avvâme (Beyrut: Dâru'l-Kible, 2006), 2/461; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnâût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 38/302; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb Arnâût, Muhammed Kâmil Karabellî (Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Salatu's-sefer", 18.

²⁰ Bk. İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 3/1097.

²¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 21/118.

²² İbn Şebbe, *Târîhu'l-Medîne*, 3/1098.

Rivâyet edildiğine göre, Saîd b. el-Âs'ın Kûfe'den gönderdiği heyet, Hz. Osman'ı övünce orada bulunan Mikdâd (öl. 33/653) onların yüzüne toprak saçmış ve Rasûlullah "Sizi yüzünüze karşı öven meddahlarla karşılaşırsanız yüzlerine toprak saçın"²³ rivâyetini bu vesile ile aktarmıştır.

Saîd b. el-Âs, Kûfe'de güçlü bir bağ oluşturmak için evlilik de yapmıştır. el-Ferâfisa isimli bir şahsın kızı ile evlenmiştir. Daha sonra bu bölge ile evlilik bağı kurmak isteyen Hz. Osman da Sâid'in baldızı Nâile ile nikahlanmıştır.²⁴ Fitne ateşinin hiç sönmediği Kûfe'de Saîd b. el-Âs yaklaşık beş yıl görev yapmıştır.²⁵ Yaşanan bazı hâdiseler onun süreç içerisinde azledilmesine sebep olmuştur. Şöyle ki:

Saîd b. el-Âs, Kûfe'de iken Ramazan ayının hilalini kim gördü? diye sormuş. Hâşim b. Utbe b. Ebî Vakkâs hilali gördüğünü söylemiş. Ancak Saîd ona "Sen bu tek gözünle mi hilali gördün?" diye sorunca, Hâşim ona "Sen bu kadar insan arasında beni gözümden dolayı ayıplıyorsun, oysa ben gözümün birini Yermük Savaşı'nda kaybettim." demiştir. Ertesi gün hilali gördüğünü söyleyen Hâşim, evinde orucunu bozmuş ve onun yanında bulunanlarda ona tabi olmuşlardır. Bu haber Saîd b. el-Âs'a ulaştınca insanlar arasında fitneye sebep olduğundan dolayı onu dövdürmüş ve evini yaktırmıştır. Bu olay üzerine Ümmü Hakem bnt. Utbe b. Ebî Vakkâs ve Nâfi b. Ebî Vakkâs Medine'ye gelmişler ve bu durumu Hz. Osman'a anlatarak şikayetçi olmuşlardır. Hz. Osman, Saîd b. el-Âs'ı haksız görmüş, onlara "O ve evi size aittir" demiştir. Yani bir şekilde kısas yapılabileceğini ifade etmiştir. Hz. Osman'ın bu sözü üzerine o günlerde henüz çocuk yaşta olan Ömer b. Sa'd b. Ebî Vakkâs, Saîd b. el-Âs'ın Medine'deki evine hızlı bir şekilde gitmiş ve orayı yakmıştır. Bu hâdiseler Hz. Aişe'ye (öl. 58/678) intikal edince, hemen Sa'd b. Ebî Vakkâs'a bir kişiyi göndermiş ve bu durumu sonlandırmasını talep etmiştir. O da bunu yaparak hâdisenin daha fazla büyümesine engel olmuştur.²⁶ Bu olay Kûfe'de başlayıp Medine'de devam eden bir kargaşanın çıkmasına sebep olmuştur. Huzursuzluğa asıl sebep olan ve Saîd b. el-Âs'ın Kûfe'de görevinden azledilmesi sürecini başlatan hâdiseler ise şöyle cereyan etmiştir:

Çeşitli konuların görüşüldüğü istişare ve müzakere meclisinde Saîd b. el-Âs, Sevâd-ı Irak'ın Kureyş'in bahçesi olduğu söylemiştir. Orada bulunan Mâlik el-Eşter en-Nehâî'nin (öl. 37/657) başı çektiği bir grup, "Allah'ın bize kılıçlarımızla ihsan etmiş olduğu bu araziler nasıl Kureyş'in çiftliği oluyor?" diyerek itiraz etmiştir. Saîd b. el-Âs olaya hemen müdahale etmiş ve kargaşa çıkaran grubun bu özel meclise girişini yasaklamıştır. Bu fitneci grup, Hz. Osman'ın emri ile önce Şam bölgesine gönderilmiş ve Humus bölgesine Abdurrahman b. Halid b. Velid'in (öl. 46/666) yanına

²³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnâût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 39/246; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 20/241.

²⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed es-Sâmerrî el-Harâitî, *İ'tilâlü'l-kulûb*, thk. Hamdî ed-Demirdâş (Riyad: Mektebetü Nezar Mustafa el-Bâz, 2000), 169.

²⁵ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 20/367; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübelâ*, 3/446.

²⁶ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târihi Dimaşk*, 9/307.

sürülmüşlerdir. Burada iken yaptıklarından pişman olduklarını ifade etmişler, bu özürleri kabul edilmiş ve Kûfe'ye dönmelerine müsaade edilmiştir.²⁷

Ancak fitne çıkarmaya alışkın olan bu grup rahat durmamıştır. Kargaşanın hiç eksik olmadığı Kûfe'de Mâlik el-Eşter öncülüğünde bir heyet, Medine'ye gelip Hz. Osman'dan Saïd b. el-Âs'ın görevden azledilmesini istemiştir. Süreç hakkında bilgi vermek üzere Saïd b. el-Âs da Medine'ye gelmiştir. Hz. Osman, Mâlik el-Eşter ve yanındakilerinin talebini reddetmiş ve onlara Kûfe'ye dönmelerini söylemiştir. İsteklerini halifeye kabul ettiremeyen Mâlik, Saïd'den önce Kûfe'ye gelmiş ve mescitte minbere çıkarak halka hitap etmiştir. Konuşmasında Saïd'in sevâd toprağını Kureyş'in malı gördüğünü, oysa bu bölgenin burada yaşayanların hakkı olduğunu ve babalarının mallarına sahip çıkmaları gerektiğini söylemiştir. Akabinde henüz Kûfe'ye giriş yapmayan Saïd'in Kûfe ile Hîre bölgesi arasında bulunan Ceraa denilen yerde karşılanarak şehre girmesine engel olunması gerektiğini bildirmiştir. Saïd b. el-Âs, Ceraa mevkiinde Mâlik'in kışkırttığı grupla karşılaşmış ve aralarında bir çatışma yaşanmıştır. Çok zor durumda kalan Saïd, Kûfe'ye girmeden Medine'ye dönmek mecburiyetinde kalmıştır. Mâlik askerleri ile tekrar Kûfe'ye döndüğünde minbere çıkmış, Allah'a hamd ettikten sonra kızgınlığının sadece Allah için olduğunu bildirmiştir. Akabinde Ebû Mûsâ el-Eş'arî'yi (öl. 42/662) vali tayin ettiğini ve Huzeyfe b. el-Yemân'ı fey işlerinde görevlendirdiğini halka bildirmiştir. Daha sonra minbere çıkan Ebû Mûsâ el-Eş'arî bu durumun Hz. Osman'a danışılması gerektiğini ifade etmiştir. Olay Hz. Osman'a intikal ettirilmiş ve bu süreçte beyatlar yenilenmiştir. Hz. Osman bu neticeyi kabul etmiş ve Ebû Mûsâ el-Eş'arî Hz. Osman şehit oluncaya kadar bu görevinde kalmıştır. Huzeyfe b. el-Yemân'ı da ganimet görevinin başına tayin etmiştir.²⁸ Ancak bu hâdis ve neticesinde Hz. Osman'ın onayı idarede zafiyetin olduğunu artık daha açık bir şekilde ortaya koymuştur. Çünkü halk, artık bu şekilde isyanların netice vereceğini düşünmeye başlamıştır. Bu durum, kaostan beslenenleri daha güçlü hale getirmiş, merkezi yönetim ve valilerin halk üzerindeki güç ve otoritesini zayıflatmıştır.

Ceraa günü Kûfe'de yaşanan bazı hâdiseler ile ilgili birtakım bilgiler kaynaklarda yer almaktadır. Burada dikkat çeken isim Hz. Peygamber'in sırdaşı Huzeyfe'dir. Zira o da bu bölgede görevlendirilmişti. O, birçok işte Saïd b. el-Âs ile birlikte hareket etmiştir. Ancak Saïd b. el-Âs, Kûfe'ye sokulmadığında Huzeyfe'nin nasıl bir tavır sergilediği merak konusudur. Kûfe'de insanlar Saïd b. el-Âs'ı azletmeye karar verdikten sonra başlarına kendilerine uygun birini vali atanması konusunda aralarında mektup yazdılar. Bu süreçte Medâin'den gelen Huzeyfe'nin yanına gittiler

²⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 5/23; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, 9/306; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/84; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübela*, 3/445; Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 2/202-205.

²⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 5/23-25; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, 9/307-308; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübela*, 3/445; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/84; Yıldız, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, 2/202-205.

ve onun Saîd'in görevden alınması konusunda görüşünü de almak istediler. Huzeyfe onlara "Hakkınız olmayan bir topluluğun yönetimini mi üstlenmek istiyorsunuz?" diye bir soru yöneltmiş ve onlara bu girişimin fitne olduğunu bildirmiştir.²⁹ Bir başka rivâyette ise Kûfeliler Saîd b. el-Âs'ı kovduklarında, mescitte oturmakta olan Huzeyfe ve Ebû Mes'ûd'un (öl. 42/662) yanına bir adam gelerek "İnsanlar ayaklanıp isyan başlatmışken siz niçin burada oturuyorsunuz? Vallahi biz doğru yoldayız." dediler. Onlar valilerini kovan kişilerin nasıl doğru yolda olabileceklerini söylemişlerdir.³⁰ Muhtemelen Huzeyfe gibi bazı şahıslar fitne ateşi çok yükseldiğinden dolayı duruma müdahale edip Saîd b. el-Âs'a yardım edememişlerdir.

Saîd b. el-Âs, Kûfe'deki görevinden azledilince Medine'ye gelmiştir. Ancak kargaşa sona ermemiştir. Yeni bir fitnenin ateşi harlanmıştır. Zira Kûfe konusunda Hz. Osman'ın vermiş olduğu karar, otorite zafiyetini gün yüzüne çıkarmıştır. Buradan cesaret alan isyancılar, Hz. Osman'ın hilafetini tartışmalı hale getirmişlerdir.

5. Hz. Osman'ın Şehit Edilmesi

Hz. Osman'ın himayesinde büyüyen Saîd b. el-Âs, Medine'de yaşanan isyan sürecinde Hz. Osman'ın yanında bulunmuş ve onu korumaya çalışmıştır. Çocuk yaştan itibaren onun yanında olması aralarında daha yakın bir bağın kurulmasında etkili olmuştur. O, isyancı gruplarla savaşılmaması hususunda Hz. Osman'ı ikna etmeye çalışmıştır. Saîd, Hz. Osman'a "Onlar bize ok atıyorlar, kılıçlarını çektiler, bize taş fırlatıyorlar, ne zamana kadar elimiz kolumuz bağlı duracağız neden savaşıyoruz?" diyerek savaşıma hususunda ondan müsaade almak istemiştir. Ancak Hz. Osman savaştan kaçınmıştır. Bu süreçte kızgınlıkla dışarıya çıkan Saîd başına bir darbe almış ve yaralanmıştır. Daha sonraki dönemlerde gök gürültüsü olduğunda bu yaradan dolayı baygınlık geçirdiği rivâyet edilmektedir.³¹

Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra onun intikamını almak üzere Talha (öl. 36/656), Zübeyr (öl. 36/656), Muğire b. Şube, Aişe ve Mervân b. el-Hakem (öl. 65/685) ile birlikte Saîd b. el-Âs da Mekke'ye doğru yola çıkmıştır. Zât-ı ırk denilen yere geldiklerinde Saîd, orada bulunanlara bir konuşma yapmıştır. Konuşmasında Hz. Osman'ın faziletinden bahsetmiş ve ona duâ etmiştir. Daha sonra Müslümanlar arasında çıkacak olan bir tehlikenin ve ihtilafın farkına varmış, bu topluluk içerisinde bulunmayı doğru bulmayarak Tai'fe gitmiş Cemel ve Siffin savaşlarına da katılmamıştır.³² Her iki savaşta herhangi bir kesimin yanında bulunmayı uygun görmemiş ve tarafsız kalmıştır. Hz. Ali hayatta iken Emevî ailesine mensup olmasına rağmen Muâviye ile bir

²⁹ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 21/136.

³⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 21/50.

³¹ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dımaşk*, 9/312; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübela*, 3/445-346.

³² İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 5/25-26; İbn Abdilberr, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 2/623; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dımaşk*, 9/308-310; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübela*, 3/445-346; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/85.

yakın temas içerisine girdiğine dair bir malumat kaynaklarda tespit edilememiştir. Hz. Ali'nin şehit edilmesinden sonraki dönemde Taif'ten ayrılarak Şam'a Muâviye'nin yanına gitmiş, o da Saïd b. el-Âs'ı Medine valisi olarak görevlendirmiştir.

6. Medine Valiliği ve Vefatı

Saïd b. el-Âs'ın ikinci valilik dönemi Muâviye döneminde Medine'de olmuştur. Muâviye siyasî mücadele sonucunda hakimiyeti tamamen eline alıp İslâm coğrafyasının tek gücü haline gelmiştir. Daha önce de belirtildiği üzere Saïd, Muâviye'nin siyasî mücadelesine iştirak etmemiş tarafsız kalmıştır. Hz. Ali'nin şehit edilmesinden sonra Muaviye'nin yanına gitmiştir. Şam'da dâr-ı naîm denen bir evi ve hammâm-ı naîm olarak isimlendirilen bir hamamı olduğu rivâyet edilmektedir. İlk zamanlarda kendi safında yer almadığından dolayı Muâviye onu kınamış ve ağır bir şekilde konuşmuştur. Bir müddet Şam'da kaldıktan sonra Medine'ye gönderilmiştir. O, iki kez Medine valiliği yapmıştır. İlk atamasında bir müddet görev yaptıktan sonra azledilmiş yerine Mervân b. Hakem vali olarak görevlendirilmiştir. Daha sonra Mervan azledilmiş, tekrar Saïd atanmıştır. Daha sonra yeniden Mervân görevi devralmıştır. Bu şekilde iki kez aynı kişi ile görev değişikliği olmuştur.³³

Saïd, Muâviye tarafından Medine'ye vali tayin edildiğinde Ümeyye oğulları arasında bir çekişme yaşanmaktaydı. O, mevcut tartışmalar ve husumetin içinde bulunmayarak adaletli bir yönetim tarzı benimsemiştir.³⁴ Medine'de valilik yaptığı dönemde, Hz. Ali ile ilgili kötü söz söylememiş, Ehl-i beyte karşı saygılı olmuş ve bu aileye karşı herhangi bir çirkin tavır içerisinde olmamıştır. Oysa Mervân görev yaptığı zamanlarda Hz. Ali hakkında ağır ifadeler kullanmış, hatta Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in bulunduğu mecliste dahi Ehl-i beyti yermiş ve lanetlemiştir.³⁵ Ancak Saïd, Mervân gibi davranmamış, Ehl-i beytle yakın ilişki içinde olmak için Hz. Ali'nin kızı ve aynı zamanda Hz. Ömer'in eşi Ümmü Gülsüm ile evlilik yapmak istemiştir.

Medine'ye vali tayin edildiği ilk günlerde Saïd b. el-Âs, hem Ehl-i beyte mensup bir hanımla evlenmek hem de Hz. Ömer'i daha yakından tanımak için Hz. Ali'nin kızı Hz. Ömer'in dul kalan eşi Ümmü Gülsüm ile nikahlanmayı arzu etmiştir. Evlilik teklifine Ümmü Gülsüm sıcak bakmıştır. Ancak kardeşleri Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin bu evliliğe rıza göstermemişlerdir. Bir başka rivâyete göre ise sadece Hüseyin bu evliliği hoş karşılamamıştır. Hal böyle iken evlilik hazırlığı yapılmış ve Ümmü Gülsüm'ün Hz. Ömer'den olma oğlu Zeyd nikah akdi için vekil tayin edilmiştir. Mehir olarak Saïd b. el-Âs yüz bin, başka bir rivâyete göre iki yüz bin dinar mehir göndermiştir.

³³ İbn Sa'd, *eş-Şabâkâtü'l-Kübrâ*, 5/28-32, 118; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dımaşk*, 9/309; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, 10/503; Zehebî, *Siyeru a'lamî'n-nübelâ*, 3/445; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/84-85.

³⁴ İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dımaşk*, 9/313.

³⁵ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 3/85; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dımaşk*, 9/313; Zehebî, *Siyeru a'lamî'n-nübelâ*, 3/447; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/84.

Ancak Hüseyin'in rıza göstermediğini anlayan Saîd, bu evlilik akdinden vazgeçmiş, mehri ise geri almayarak Ümmü Gülsüm'e bırakmıştır.³⁶ Bu tavrını, Ehl-i beyte karşı sevgi ve saygısının bir göstergesi olarak değerlendirmek mümkündür.

Saîd b. el-Âs, Medine'de valilik yaptığı dönemde Ümmü Gülsüm bnt. Ali ve oğlu Zeyd vefat etmiş, cenazede Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin bulunmasına rağmen vali olması hasebiyle onların cenaze namazını kıldırmıştır.³⁷ İbn Ömer, İbn Abbâs, Ebû Hureyre, Ebû Saîd, Ebû Katâde gibi seksen kadar sahabî de bu cenazede bulunmuştur.³⁸

Saîd b. el-Âs, Hz. Hasan vefat ettiğinde onun da cenaze namazını kıldırmıştır.³⁹ Üzüntüsünden dolayı ağladığı da rivâyet edilmektedir.⁴⁰ Ancak Hz. Hüseyin ona "Şayet emirin öne geçip cenaze namazı kıldırması sünnet olmasaydı senin namaz kıldırmana müsaade etmezdim." demiştir.⁴¹ Hz. Hüseyin'in hem kardeşi Ümmü Gülsüm'ün Saîd ile evliliğine rıza göstermemesi hem de Hz. Hasan'ın cenaze namazının kıldırılması sürecinde Saîd b. el-Âs'a karşı takınmış olduğu tavrı farklı şekillerde okumak ve değerlendirmek mümkündür. Bu iki olaya bakıldığında Hz. Hüseyin'in Saîd b. el-Âs'tan hazmetmediğini söylemek mümkündür. Ancak kaynaklarda konu ile ilgili açık bir bilgi tespit edilemediğinden dolayı, söylenecek her şey sadece bir yorumdan ibaret olacaktır. Yukarıda da belirtildiği üzere Saîd b. el-Âs, Hz. Ali'ye karşı hayatı boyunca herhangi bir menfi bir davranış sergilememiştir. Hatta Ehl-i beyte evlilik vesilesiyle yakınlık kurmak istemiştir. Hz. Hüseyin'in duruşunu da farklı şekillerde değerlendirmek mümkündür. Öncelikle Hz. Hüseyin abisinin cenazesini kendisi kıldırmak istemiş olabilir. Ancak idareci durumunda olan kişinin bu görevi yapması sünnet olduğundan bunu yapamamıştır. İkincisi, Hz. Ali hayatta iken onun yanında yer almamasını kusur olarak görmüş veya Muâviye tarafından atanan bir valiyi Hz. Hüseyin bir türlü içine sindirememiş olabilir.

³⁶ İbn Manzûr, *Muhtasarı Târîhi Dimaşk*, 9/313; Zehebî, *Siyeru a'lamî'n-nübela*, 3/446-447; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/86.

³⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/8, 7/293.

³⁸ İbn Sa'd, *eş-Şabâkâtü'l-Kübrâ*, 8/340; Ebû Bekir Abdurrezzak b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habibu'r-Rahman el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1983), 3/465; İbn Sa'd, *eş-Şabâkâtü'l-Kübrâ*, 8/340; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, 4/52; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, 2/428; Ebû Bekir Muhammed b. İbrâhîm İbnü'l-Münzir en-Nîsâbü'rî, *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*, thk. Ebû Hammâd Sağır b. Ahmed b. Muhammed (Riyad: Dâru Taybe, ts.), 5/420.

³⁹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 3/26; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, thk. Yûsuf Abdurrahman el-Ma'raşlî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.), 3/169.

⁴⁰ Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek*, 3/173.

⁴¹ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 3/136; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991), 5/283; İbnü'l-Münzir, *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*, 5/399.

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre Saïd, Medine’de görev yaptığı süre içerisinde kendi kavmini kayırdığına dair bilgi bulunmamaktadır. Hatta Benî Ümeyye’den bir grup arasında yaşanan tartışmadan dahi uzak durmaya çalışmıştır.⁴²

İnsanlar arasında adaleti ve güveni sağlama konusunda Hz. Ömer’i kendisine örnek aldığı söylemek mümkündür. Saïd b. el-Âs, Hz. Ömer hayatta iken onu yakından takip etmeye çalışmıştır. Bizzat kendisi şöyle anlatmaktadır: “Bir gece Ömer’i gözetledim. Seher vaktinde Bakî’ye doğru çıktı. Onu takip ettim. O hızlandı ben de hızlandım. Bakî’e ulaştı ve namaz kıldı. Daha sonra elini açtı ve şöyle dedi: ‘Allah’ım yaşım ilerledi, gücüm zayıfladı, halkımın dağılmasından korkuyorum, aciz düşmeden ve kınanmadan beni yanına al’ dedi. Sabah oluncaya kadar böyle demeye devam etti.”⁴³ Hz. Ömer’i yakından takip ettiğini söylemek mümkündür. Onu daha yakından tanımak için Hz. Ömer vefat ettikten sonra onun dul kalan eşleri ile de evlenme teşebbüsünde bulunmuştur. Ümmü Gülsüm ile ilgili girişimine yukarıda değinildi. Her ne kadar bu evlilik gerçekleşirse de o, Hz. Ömer’in bir başka eşi ile evlenmiştir. Evlendiği kadına, kadınlara olan isteğinden dolayı onunla evlenmediğini, Ömer’in hayatını anlatması için nikahlandığını söylemiştir.⁴⁴

Medine valisi iken ashâbın ileri gelenleri ile istişare etmiş ve bazı konularda onların görüşlerine müracaat etmiştir. Mesela, Ebû Mûsa el-Eş’arî ve Huzeyfe b. el-Yemân’ın bulunduğu bir mecliste Hz. Peygamber’in kurban ve ramazan bayramlarında nasıl tekbir aldığını sormuş, Ebû Mûsâ cenaze namazındaki gibi dört tekbir alırdı diye cevap vermiştir. Huzeyfe de bunu onaylamıştır.⁴⁵

Kendisine gelen davaların çözümünde farklı içtihatlarda bulunduğu dair bazı bilgiler de aktarılmıştır. Ancak o genel kuralların dışına çıkmamıştır. Mesela Abdullah b. Ömer’in bir kölesi hırsızlık yapmış ve kaçmıştır. Daha sonra İbn Ömer, köleyi Medine valisi olan Saïd’e elinin kesmesi için göndermiştir. Saïd bundan ilk önce imtina etmiştir. “Hırsızlık yapıp kaçan kölenin elini kesmeyin.” demiştir. İbn Ömer, “Bunu Allah’ın hangi kitabında buluyorsun” diyerek itiraz etmiş ve kölenin eli kesilmiştir. Burada İbn Ömer’in bir ısrarı dikkat çekmektedir.⁴⁶ Bir diğer davada ise Saïd

⁴² Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebi’-Dünyâ, *el-İşrâf fi menâzili’-eşrâf*, thk. Necm Abdurrahman Halef (Riyad: Mektebetü’r-Rüşd, 1990), 231.

⁴³ Ma’mer b. Râşid el-Basrî es-San’ânî, *el-Câmi*, thk. Habiburrahman el-A’zâmî (Beyrut: Mektebetü’l-İslamiye, 1403), 11/315.

⁴⁴ Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Şu’abu’l-imân*, thk. Abdulali Abdulhamîd Hâmid (Beyrut: Mektebetü’r-Rüşd, 2003), 6/391.

⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/510; Ebû Dâvûd, “Salât”, 251; Taberânî, *el-Mu’cemu’l-kebîr*, 9/104; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübra*, 3/408-409; İbnü’l-Münzir, *el-Evsat fi’s-sünen ve’l-icmâ’ ve’l-ihtilâf*, 4/275.

⁴⁶ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî, *Muvatta*, thk. Muhammed Mustafa el-A’zami (Abu Dabi: Devletü’l-Emarati’l-Arabiyyeti’l-Müttahide, 2004), 5/1219; Abdurrezzak b. Hemâm, *el-Musanef*, 10/240; İbn Ebî Şeybe, *el-Musanef*, 14/380; Beyhakî, *es-Sünenü’l-kübra*, 8/466; Beyhakî, *Ma’rifetü’s-sünen ve’l-âsâr*, 12/406.

b. el-Âs, hataen öldürülen kölenin diyetini dört bin olarak belirlemiştir. Ancak kölenin değeri bundan çok daha fazlaymış. O, bir kölenin diyetinin bir hürden daha fazla olmasını hoş görmüyorum demiştir. Burada onun bir içtihadını da görmek mümkündür.⁴⁷ Yine başka bir rivâyette Saîd b. el-Âs öğle veya ikinci namazını kıldırırken kıraatı unutarak cehrî okumuş, orada bulunanlar “sübhanallah” demişler. Ancak o cehrî okumaya devam etmiştir. Daha sonra minbere çıkıp cehrî başladığından dolayı Kur'an'ı tekrar gizli okumayı hoş görmediğini belirtmiştir. Sehv secdesi de yapmamıştır. Bu namazda ashâbtan çok sayıda kişi olmasına rağmen herhangi bir itiraz olmamıştır.⁴⁸

Yukarıda yer alan örneklerden anlaşılacağı üzere ashâb-ı kirâmın bulunduğu bir ortamda yanlış bir uygulama varsa ve vali de uyumlu bir kimse ise düzeltilmiştir. Abdullah b. Zübeyr ile kardeşi Amr arasında yaşanan bir husumet buna örnek olabilir. Abdullah, Saîd'in yanına vardığında kardeşinin onun yanında sedirde oturduğunu görmüştür. Saîd, Abdullah'a “Buraya buyur.” demiştir. Ancak Abdullah, Rasûlullah'ın hükmünün/sünnetinin böyle olmadığını, iki hasmın hâkimin önünde oturması gerektiği söylemiştir. O da bunu hemen uygulamıştır.⁴⁹

Medine'de görev yaptığı süre içerisinde insanların her türlü sorunları ile ilgilenmiştir. Hatta Muâviye'ye kendisinden sonra yönetim kimin eline geçecektir şeklinde bir soru yöneltildiğinde o Saîd b. el-Âs, Abdullah b. Amir, Hasan b. Ali, Mervân b. Hakem, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr şeklinde saymış olduğu isimler arasında ona da yer vermiştir. Onu Kureys'in âl-i cenâbı olarak vasfetmiştir.⁵⁰ Yani o dönemde potansiyel bir halife adayı olarak dahi görülmüştür. Fakat onun vefatında yaklaşık on yıl geçince Muâviye farklı bir tercihte bulunarak oğlu Yezid'i kendisinden sonra halife tayin etmiştir.

Saîd b. el-Âs, hicrî elli sekiz veya elli dokuz senesinde Medine'ye üç mil uzaklıkta bulunan Arbasa'daki evinde/çifliğinde vefat etmiş ve Bakî kabristanına defnedilmiştir.⁵¹ Ebû Hureyre, Hz. Aişe ve Sa'd b. Mâlik de bu yıl dâr-ı bekaya irtihal etmiştir.⁵² Vefatından sonra oğlu Amr b. Saîd b. el-Âs, babasının borcunu ödemek üzere Arbasa'da bulunan evini ve bostanlarını üç yüz bin

⁴⁷ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 14/132.

⁴⁸ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/244; İbnü'l-Münzir, *el-Evsat fi's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*, 3/302; Ebû Muhammed Alî b. Ahmed İbn Hazm el-Endelusî, *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*, thk. Abdulğaffâr Süleyman el-Bundârî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002), 3/26; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, 2/490.

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 26/29; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 13/103; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 4/94.

⁵⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk İbn Ebî Âsım eş-Şeybânî, *el-Âhâd ve'l-mesânî* (Riyad: Dâru'r-Râye, 1991), 1/393; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, 9/309-310; 9/309-310 *Tehzibu'l-kemâl*, 10/502; Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübela*, 3/446; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/85.

⁵¹ Zehebî, *Siyeru a'lami'n-nübela*, 3/448.

⁵² Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 3/507.

dirheme Muâviye'ye satmıştır.⁵³ Aslında o, maddî durumu kötü olan biri değildi. Borçları daha çok sehâvetinden kaynaklanmakta idi. Saïd b. el-Âs hayatı boyunca, cömertliği ve başkalarına ikram etmeyi yaşam prensibi haline getirmiştir.

7. Cömertliği ve Ahlâkı

Saïd b. el-Âs, kendisinden bir şey talep edenleri geri çevirmemiştir. Eğer yanında yeterli miktarda bir parası yoksa bir belge yazdırmış daha sonra söz verdiği parayı ödemiştir. Çok cömert olduğundan dolayı ukkatü'l-asel (bal tulumu) olarak isimlendirilmiştir.⁵⁴

Bir gün Medine sokaklarının birinden geçerken bir evden su istemiş ve kendisine su verilmiş, verilen suyu içmiştir. Bu esnada kendisine su veren adamın, evini satılığa çıkardığını öğrenmiş ve bunun sebebini sormuştur. Adam, 4000 dinar borcu bulunduğu için satmak istediğini söyleyince, Saïd adamın alacaklısına haber göndererek: “Alacağın bana ait, ben sana ödeyeceğim.” söylemiştir. Ev sahibine haber göndererek: “Evini satma. Dilediğin gibi evinde otur.” demiştir.⁵⁵

Onun cömertliği ifade eden şöyle bir rivâyet daha aktarılmaktadır: Meclisinde bulunan kurrâlardan biri fakirlikten dolayı muhtaç duruma düşmüştür. Karısı ona, durumlarını valiye yani Saïd'e bildirmelerini söylemiştir. Bu kişi utancından dolayı halini gidip anlatmaktan imtina etmiştir. Eşinin ısrarı üzerine valinin makamına girmiştir. Bir şeyler talep etmek için geldiğini anlayan Saïd, orada bulunanları dışarıya çıkarmış ve adam arzusunun rahat ifade etsin diye kandili de söndürmüştür. Muhtaç kişi çok yoksul düştüğünü ve maddî durumunun kötü olduğunu arz etmiştir. Bunun üzerine Saïd ona sabah olunca vekilinin yanına gitmesini bildirmiştir. Ertesi gün bu kişi vekilin yanına gitmiş ve Saïd'in gönderdiğini söylediğinde, vekil eşyaları taşıyabilmesi için bir iki adam bulup getirmesini ondan talep etmiştir. Eşyaları taşıyacak kişi bulamayan bu fakir zat, evine gelerek hanımına kızmış ona, “Beni ne hallere düşürdün. Bana biraz un ve gıda verecekler bunun için adam istediler, para verecek olsalardı hamala ihtiyaç olmazdı.” demiştir. Eşi, olsun ona da ihtiyacımız var, gidip eşyaları almasını istemiştir. Adam eşyaları almaya gittiğinde vekil ona “Eşyalarını seninle birlikte taşıyacak kimsen olmadığını valiye bildirdim. O da şu üç Sudanlıyı eşyaları taşımak için gönderdi.” söylemiştir. Bu fakir zat eşyalar eve taşındığında her bir kişinin başının üzerinde 10.000 dirhem olduğunu görünce çok şaşırmıştır. Sudanlı hizmetçilere eşyaları indirdikten sonra gidebilecekleri söylemiş, fakat onlar kendilerinin vali tarafından armağan edildiğini belirtmişlerdir.⁵⁶ Bu örnek onun cömertlikte ne kadar yüksek bir konumda olduğunu göstermektedir.

⁵³ Zehebî, *Siyeru a'lamî'n-nübela*, 3/448.

⁵⁴ İbn Abdilberr en-Nemerî, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 2/623; İbn Manzûr, *Muhtasarü Târîhi Dimaşk*, 9/313; Zehebî, *Siyeru a'lamî'n-nübela*, 3/447.

⁵⁵ Zehebî, *Siyeru a'lamî'n-nübela*, 3/347; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/84.

⁵⁶ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/85-86.

Başka bir rivâyette ise, bir Bedevî ondan yardım istemiştir. O da bu kimseye 500 dirhem verilmesini emretmiştir. Görevli olan hizmetçi “Dirhem mi? dinar mı?” diye sorduğunda “Dirhem demiştim, ancak gönlünden kopan dinarsa onu ver.” diye emretmiştir. Bunu duyan fakir bedevî ağlamaya başlamıştır. Ağlamasının sebebi sorulduğunda, onun gibi bir kişinin cesedini toprağın nasıl çürüteceğini aklının almadığını söyleyerek Saîd’in cömertliği karşısında hissettiği duyguları ifade etmiştir.⁵⁷

Yine rivâyet edildiğine göre, adamın biri, ödemesi gereken dört diyetin parasını toplamak üzere Medine’ye gelmiş, Saîd b. el-Âs’a giderek ihtiyacını arz etmiştir. Saîd ona mal taşıyacak birini getirmesini söylemiştir. Adam bu sözün üzerine paraya ihtiyacının olduğunu hurmaya ihtiyacının olmadığını bildirmiştir. Saîd, ona 40.000 dinar gibi büyük bir meblağ verince neden taşıyıcıya ihtiyacı olduğunu anlamıştır.⁵⁸

Saîd b. el-Âs’ın ihtiyaç sahibi olmayan kişilere dahi ikram etmekten hoşlandığı rivâyet edilmektedir. Saîd bir gün mescide doğru yalnız başına yürürken Kureyşli biri kalkıp onun sağında yürümeye başlamıştır. Saîd’in evinin önüne geldiklerinde ona neye ihtiyacı olduğunu sormuştur. Adam, “Bir şeye ihtiyacım yok, sadece sana eşlik ettim” demiştir. Saîd kahyası Ebû Ka’b’a yanında ne kadar var demiş, o da üç bin dinarın var olduğunu belirtmiştir. Saîd, dinarların bu adama verilmesini istemiştir.⁵⁹

O, insanlara bir şey vereceği zaman onları utandırmamaya da özen göstermiş, “Eğer ben çok açık ve bariz bir şekilde istendikten sonra vereceksem, ona vereceğim ondan alınanı (mahcubiyeti) karşılayamaz.” demiştir.⁶⁰ Ayrıca mescitte namaz kılmakta olan ihtiyaç sahiplerinin önünde para keseleri bırakmıştır.⁶¹

Kendisine gelen hediyeleri dahi çevresindekilere dağıtmıştır. Rivâyet edildiğine göre, Ziyâd b. Ebî Süfyan’ın (öl. 53/673) kendisine gönderdiği bir miktar mal ve hediyeleri meclisinde oturan kişilere vermiştir.⁶² Bazen vali olarak bu tür harcamaları onun görevden alınmasına dahi sebep olmuştur. Mesela, Medine’de valilik yaptığı dönemde, yaşanan bir kıtlık sebebiyle beytül’-malı

⁵⁷ İbn Abdilberr, *el-İstî‘âb fî ma‘rifeti’l-aşhâb*, 2/623-624; İbn Manzûr, *Muhtasarı Târîhi Dımaşk*, 9/314; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 8/86.

⁵⁸ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebi’d-Dünyâ el-Bağdâdî, *Mekârimü’l-ahlâk*, thk. Mecdî es-Seyyîd İbrâhîm (Kahire: Mektebetü’l-Kur’ân, ty.), 135; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 8/86.

⁵⁹ İbn Ebi’d-Dünyâ, *Mekârimü’l-ahlâk*, 113.

⁶⁰ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebi’d-Dünyâ, *Kadâu’l-havâici*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1993), 43.

⁶¹ İbn Manzûr, *Muhtasarı Târîhi Dımaşk*, 9/313-314; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 8/84.

⁶² İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 8/86.

seferber etmiş, hazinedeki mallar tamamen tükenince Muâviye onu görevden almıştır.⁶³

O, alış-veriş esnasında karşı tarafı koruyup kollamayı ihmal etmemiştir. Medine’de Zurayk oğullarına mensup Ebü’l-Mualla ailesinden bir ev satın almıştır. Bu aile daha sonra evi geri almak istemiş, o da evi geri iade etmiştir. Sonra bu kimseler tekrar pişman olmuşlar, yeniden satmak istediklerinde ise Saïd onlara fazladan yüz bin göndermiştir.⁶⁴

Saïd b. el-Âs, dostlarına karşı çok hassas davranmıştır. Dostları ile ilgili şöyle demiştir: “Dostumun benim üzerimde üç hakkı vardır: Bana geldiğinde onun için ortamı geniş tutarım. Oturduğunda ona yönelirim. Konuştuğunda onu dinlerim.”⁶⁵ Her Cuma komşularını ve dostlarını davet etmiş, onları yedirmiş, içirmiş ve giydirmiştir. Ayrılacakları zaman onlara hediyeler vermiştir.⁶⁶

Cömertliği ile temayüz eden Saïd b. el-Âs, insanlar ile olan münasebetini de şöyle izah etmiştir: “Kendimi bir adam olarak bildiğimden beri kimseye sövmedim, dizimle de dahi olsa eziyet maksadıyla kimsenin dizini itmedim. Beni ziyarete geleni ben de ziyaret ederim. Bunu o kadar ciddiye alırım ki o kişi, içine konulan sudan dolayı terleyen kap gibi alını terleyinceye kadar ziyarette bulunurum. Allah’a yemin ederim ki böyle yapmadığım takdirde kendimi ihmalkâr sayarım.”⁶⁷ Bu durum onun ahlakî hassasiyetini en iyi bir şekilde özetlemektedir. Başta cömertlik olmak üzere bu tür ahlakî meziyetler onun insanlar arasında sevilmesine ve sayılmasına sebep olmuştur. Onun hakkında Ferezdak (öl. 114/732) şöyle demiştir:

تَرَى الْعُرَّ الْجَحَاجِحَ مِنْ فُرَيْشٍ ... إِذَا مَا الْأَمْرُ ذُو الْحَدَثَانِ عَلَا

قِيَامًا يَنْظُرُونَ إِلَى سَعِيدٍ ... كَأَنَّهُمْ يَرَوْنَ بِهِ هِلَالَاً⁶⁸

“Gece ve gündüz için hedeften saptığı esnada, Kureyş’in önde gelen şahsiyetlerinin durup Saïd’e baktıklarını görürsün. Onlar sanki Saïd’te hilali görüyorlar.”

⁶³ İbn Manzûr, *Muhtasaru Târîhi Dımaşk*, 9/315; Zehebî, *Siyeru a‘lami’n-nübelâ*, 3/447.

⁶⁴ İbn Ebi’-d-Dünyâ, *Mekârimü’l-ahlâk*, 108.

⁶⁵ Ebû Bekr Muhammed b. Ca’fer b. Muhammed es-Sâmerrî el-Harâitî, *Mekârimü’l-ahlâk ve me’âlihâ*, thk. Eymen Abdülcâbir el-Buheyri (Kahire: Dâru’l-Âfâk, 1999), 237.

⁶⁶ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebi’-d-Dünyâ, *el-İhvân*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1988), 244-246.

⁶⁷ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebi’-d-Dünyâ, *el-Hilm*, thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, 1413), 74.

⁶⁸ Zehebî, *Siyeru a‘lami’n-nübelâ*, 3/445; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 8/84.

Saîd b. el-Âs, yaptığı iyiliklerden dolayı insanların duâsını almıştır. Bir gün ikramda bulunduğu bir kadın ona gelerek şöyle demiştir: “Allah, seni namerde muhtaç etmesin, onurlu kimselere karşı da lütfunu devam ettirsin ve hep onları senin minnetin altında bıraksın. Şerefli bir kimsenin elindeki bir nimeti Cenâb-ı Allah giderdiği zaman o nimeti o şerefli kimseye geri vermek için seni sebep kılsın.”⁶⁹

Rivâyete göre, Saîd b. el-Âs vefat ettiğinde Muâviye, Saîd'in oğlu Amr'a “Senin gibi bir evladi geride bırakan kimse ölmüş sayılmaz. Allah, Ebû Osman'a (babana) rahmet etsin, gerçekten de yavaşca benden küçük ama rütbece benden büyük olan bir kimse vefat etti.” demiştir.⁷⁰

Saîd b. el-Âs'ın kız ve erkek olmak üzere toplam on çocuğu olmuştur. Amr, Muhammed, Abdullah, Osman, Ebân, Utbe, Yahya isimli çocuklarının olduğu kaynaklarda yer almaktadır.⁷¹ O, çocuklarına hitaben özel bazı nasihatlerde bulunmuştur. Ahlâkî içerikli olan bu öğütler bir sonraki başlıkta ele alınacaktır.

8. Nasihatleri ve Hadîs Rivâyeti

Saîd b. el-Âs, sahabî olması hasebiyle onun sözleri mevkûf hadîs olarak değerlendirilmektedir. Kaynaklarda doğrudan çocuklarına hitaben “Ey oğulcuğum!” hitap cümlesi ile başlayan öğütleri bulunmaktadır. Çocuklarının terbiyesine ve yetişmesine özen göstermiştir. Konu ile ilgili olarak şöyle demiştir: “Çocuğuma Kur'ân'ı öğrettiğim, hacc ettirdiğim ve evlendirdiğim zaman hakkını vermiş olurum ve benim onda hakkım kalmış olur.”⁷² Tespit edilebildiği kadarıyla evlatlarına nasihatleri şöyledir:

“Ey oğulcuğum, Allah için iyilik yap, senden istenmeden sen ver. Bir adam yüzü kızarmış, âdeta kan başına sıçramış ya da kendisine verip vermeyeceğini bilmediği için tereddüt içinde iken sana gelirse, vallahi sen ona malının tamamını versen bile onun bu haline denk bir iyilikte bulunmuş olamazsın. Benim meclisimde oturacak olan kimseler üçtür: Biri, yaklaştığında kendisine merhaba dediğim ve yer gösterdiğim kimsedir. Biri de meclisimde oturduğunda kendisine yerini genişlettiğim kimsedir. Biri de konuştuğumda kendisine yöneldiğim ve dinlediğim kimsedir.”⁷³

“Yavrucuğum! Güzel ahlâk çok kolay olsaydı, kötüler onda sizi geçerlerdi. Fakat güzel ahlâk

⁶⁹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/86-87.

⁷⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/86-87.

⁷¹ İbn Abdillâh, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 2/623. Bu kaynakta Amr değil de Ömer yazılı.

⁷² İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 13/416; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübra*, 3/120.

⁷³ İbn Abdilberr en-Nemerî, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-aşhâb*, 2/92.

acıdır, hoş gitmez; ona ancak sevabını Allah'tan uman ve faziletini bilenler sabreder.”⁷⁴

“Ey oğulcuğum! Soylu ve şerefli olanla şakalaşıp laubali olma, senden nefret eder. Aşağılık ve şerefsizle şakalaşma, sana karşı cüretkâr olur.”⁷⁵

Saïd, vefat edeceği zaman çocuklarını topladı ve onlara şöyle dedi: “Arkadaşlarım sadece benim yüzümü görmekten mahrum kalacaklar, onlara hayatta iken nasıl davrandıysam, siz de öyle davranın. Aradaki dostluk bağlarımı koparmayın. Onlara yaptığım iyilikleri sürdürün, ihtiyaçlarını giderin. Bir kişi ihtiyacını gidermek için birisinden bir talepte bulunduğu zaman vücudu sarsılır, eklemeleri tir tir titrer ve reddedilmekten korkar. Allah'a yemin ederim ki, sizi ihtiyacını giderecek kimseler olarak gören bir adamın kendi yatağında kıvrınması, sizin ona vereceğiniz yardımdan ve bahşedeceğiniz ikramdan sizin için daha büyük bir minnettir. Onlar, sizden istemeye gelmeden önce ihtiyaçlarını giderin.” Saïd böyle dedikten sonra çocuklarına daha birçok vasiyetlerde bulunmuştur. Mesela, borçlarını ödemelerini, verdiği sözleri yerine getirmelerini, kız çocuklarını denkleri olan kimselerden başkalarıyla evlendirmemelerini, büyüklerini başlarına lider yapmalarını vasiyet etmiştir. Bu vasiyetlerinin yerine getirilmesini oğlu Amr b. Saïd el-Eşdak (öl. 70/690) üstlenmiştir.⁷⁶

Hadîs kaynaklarında onun merfu olarak nakletmiş olduğu hadîsler de bulunmaktadır. Ancak o, Rasûlullah vefat ettiğinde takriben dokuz yaşında olduğu için Hz. Peygamber ile uzun süre vakit geçirme imkânı elde edememiştir. Tespit edilebildiği kadarıyla yirmi civarında hadîs rivâyet etmiştir. Bu rivâyetlerin bir kısmı da sahabî mürselidir. Hz. Peygamber dışında Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Aişe'den hadîs nakletmiştir. Oğulları Amr b. Saïd el-Eşdak ile Ebû Saïd, Urve b. Zübeyr, Salim b. Abdullah vd. ondan hadîs almışlardır.⁷⁷

Saïd b. el-Âs, aracılığıyla nakledilen hadîslerin bir kısmı ise şöyledir: “Hiçbir baba, evlâdına güzel terbiyeden daha üstün bir hediye vermemiştir”,⁷⁸ “Büyük kardeşin küçük kardeşler üzerindeki hakkı, anne babanın çocukları üzerindeki hakkı gibidir”,⁷⁹ Osman b. Maz'ûn Rasûlullah'a (s.a.s.) “Ey Allah'ın Rasûlü! Bana hadım olma hususunda izin ver” demiş. Bunun üzerine Hz. Peygamber “Ey Osman! Allah ruhbanlığa karşılık bize müsamahakâr bir Hanifliği bahşetti. Tekbir, bütün şereflerin üstündedir. Sen bizden isen bizim gibi yap”,⁸⁰ “Rasûlullah (s.a.s.)

⁷⁴ İbn Ebi'd-Dünyâ el-Bağdâdî, *Mekârimü'l-ahlâk*, 30; Beyhakî, *Şu'abu'l-imân*, 11/63.

⁷⁵ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî İbn Ebi'd-Dünyâ, *es-Samt*, thk. Ebûİshâk el-Huveynî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1410), 211.

⁷⁶ İbn Ebi'd-Dünyâ, *el-İhvân*, 223; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/86-87.

⁷⁷ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, 10/502; Zehebî, *Siyeru a'lamî'n-nübela*, 3/445.

⁷⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/128; Tirmizî, “Birr”, 33; Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Müstedrek*, 4/263.

⁷⁹ Beyhakî, *Şu'abu'l-imân*, 11/313.

⁸⁰ Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebir*, 6/62.

Mekke'den çıktığında Akîk ve Zî Tuvâ mevkiinde namazı kısaltırdı",⁸¹ Hz. Aişe'nin yanında Ramazan ayının yirmi dokuz gün olduğu zikredildi. O, buna şaşırды ve şöyle dedi: Bunda neden şaşırıdınız. Rasûlullah (s.a.s.) ile otuz günden daha fazla yirmi dokuz gün oruç tuttum"⁸² gibi hadîsler onun aracılığı ile nakledilmiştir.⁸³

Sonuç

Bu makalede İslâm tarihinde önemli bir yere sahip olan Saîd b. el-Âs'ın hayatı; dinî, ilmî ve siyâsî yönü incelenmiştir. Hicret yılında dünyaya gelen Saîd b. el-Âs çocuk yaşta babasını kaybetmiş, yakın akrabalarından biri olan Hz. Osman'ın himayesinde büyümüştür. Hz. Osman şehit edilinceye kadar onun en yakınında biri olmuştur. Güçlü ve dirayetli duruşu sayesinde genç yaşından itibaren önemli görevlerde istihdam edilmiştir. Ermenistan ve Azerbaycan'a seferlerinde ordu komutanı; Kûfe ve Medine gibi stratejik öneme sahip şehirlerde vali olarak görev yapmıştır. Kur'ân-ı Kerim'in istinsah heyetinde üstlenmiş olduğu sorumluluk ise hiç şüphesiz onun en önemli görevlerinden biri olmuştur. Bu çalışma neticesinde Saîd b. el-Âs ile ilgili elde edilen sonuçları şöyle sıralamak mümkündür:

Saîd b. el-Âs'ın babası Bedir savaşında müşriklerin safında iken Hz. Ali tarafından öldürülmüştür. Bu sebepten dolayı Hz. Ali'ye karşı bir kırgınlığı veya husumeti olduğuna dair herhangi bir tavrı tespit edilememiştir. Bilakis Kûfe'de valilik yaptığı dönemde Hz. Ali'ye özel hediyeler göndermiştir. Medine'de valilik yaptığı zamanda ise Muâviye'nin iktidar dönemi olmasına rağmen Ehl-i beyte karşı bir saygısızlık içerisinde olmamıştır. Ayrıca Hz. Ali'nin kızı Ümmü Gülsüm ile nikahlanmayı dahi arzu etmiştir.

Medine'de görev yaptığı dönemde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin ile iyi ilişkiler içerisinde bulunmuştur. Bu kişileri üzmemeye gayret etmiştir. Zira Ümmü Gülsüm ile evlenmesine Hz. Hüseyin rıza göstermediğinden dolayı mehir vermiş olmasına rağmen nikahtan vaz geçmiştir. Bu

⁸¹ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *el-Merâsil*, thk. Şuayb Arnâût (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1408), 110; Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke* (Beyrut: Dâru Hader, 1414), 4/70.

⁸² Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *el-Müsned*, thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî (Mısır: Dâru Hacer, 1994), 3/134.

⁸³ Saîd b. el-Âs aracılığı ile nakledilen diğer hadisler için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/538; Buhârî, "Menâkıb", 22; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Edebü'l-Müfred*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbâkî (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1989), 210; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc Müslim, *Sahihu Müslim* (Riyad: Dâru Tîbe, 2006), "Fedâilu's-Sahabe", 27; Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr el-Basrî, *Müsnedü'l-Bezzâr*, thk. Mahfûz Abdurrahmân Zeynullah (Medine: Mektebetü'l-Ulûm Ve'l-Hikem, 1988), 1/443; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, 6/61-62; Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Delâilu'n-nübüvve* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988), 6/465; İbn Manzûr, *Muhtasaru Târîhi Dimaşk*, 9/305; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 8/84.

tavrı, Ehl-i beyte göstermiş olduğu saygından ileri geldiğini söylemek mümkündür. Hz. Hüseyin'in bu evliliği onaylamamasının asıl sebebi ise tam olarak tespit edilememiştir. Muâviye'nin valisi olması, Cemel ve Siffin savaşlarında tarafsız kalması, Emevî ailesine mensup oluşu vs. gibi hususlar ihtimal dahilindedir. Ancak kesin bir şey söylemek mümkün değildir.

Büyük sahabîlerin bulunduğu ordularda komutanlık yapmış, dinî, ilmî ve siyasî meselelerde tecrübeli kişilerin görüşlerine müracaat etmiştir. Bu davranışı onun istişareye öneme verdiğini göstermektedir.

Kur'ân nüshalarının çoğaltılması için teşekkül ettirilen heyetin içinde bulunmuştur. Kur'ân bilgisi, Arap diline olan hakimiyeti, beliğ ve fasih dil becerisi, lehçesinin Hz. Peygamber'e benzemesi gibi meziyetlerinden dolayı bu komisyonda istihdam edilmiştir. Heyetteki asıl görevi ise kelimelerin doğru yazımı ile ilgili olmuştur. Birkaç örnek dışında hangi sûrelerde, âyetlerde ve kelimelerde ihtilaf edildiği ve bu komisyonun üstlenmiş olduğu sorumluluğu ne kadar süre içerisinde tamamladığı tam olarak tespit edilememiştir. Sadece savaşlar ve valilerin görev sürelerindeki tarihler dikkate alınarak hicrî 26-30 yılları arasında Kur'ân'ın istinsah edildiği sonucuna varılmıştır. Bu çalışma öncesinde Saïd b. el-Âs üzerinde istinsah heyeti ile ilgili geniş bir malumat elde edilebileceği düşünülmüş, ancak konu ile ilgili sınırlı bilgiye ulaşılmıştır.

Kûfe'de görev yaptığı süre içerisinde sert bir yönetim tarzı benimsediği görülmüştür. Kaos ve kargaşanın eksik olmadığı bu şehirde düzeni sağlamakta zorlanan Saïd, görevden alınmıştır. Onun valilikten azledilmesi Hz. Osman'ın da otoritesini sarsmış ve hilafetinin sona doğru gelmesine zemin hazırlamıştır. Cemel ve Siffin savaşlarında tarafsız kalmak suretiyle Müslümanların birbirleriyle çatışmasını hoş görmediği anlaşılmaktadır.

Yönetim tarzı olarak Hz. Osman'dan ziyade Hz. Ömer'i kendisine rehber edinmeye çalışmıştır. Hz. Ömer'i hayatta iken onu takip etmiş ve vefatından sonraki süreçte dul kalan eşleri ile evlenmeyi isteyerek dolaylı olarak da olsa onu daha yakından tanımaya çalıştığı tespit edilmiştir.

Cömertliği ile meşhur olmuştur. Özellikle Medine'de görev yaptığı sırada ihtiyaç sahiplerine yüklü miktarda para verdiği görülmüştür. Tasadduk ettiği dirhem ve dinarların bir kısmı abartı gibi görünse de konu ile ilgili çok sayıda rivâyetin olması onun cömertlik yönünün çok güçlü olduğunu ispat ettiği sonucuna varılmıştır. Çocuklarına yönelik yapmış olduğu nasihatlerin önemli ahlâkî prensipler içerdiği görülmüştür.

Hz. Peygamber'i (s.a.s.) gördüğünden dolayı sahabî kabul edilen Saïd, çok az sayıda hadîs naklettiği tespit edilmiştir. Nakletmiş olduğu hadîslerin çoğunlukla çocukları tarafından nakledilmiştir. Az hadîs rivâyet etmesinde Hz. Peygamber vefat ettiğinde henüz dokuz yaşında

olması, ömrünün büyük bir kısmı ordu komutanlığı ve valiliklerle geçmiş olmasından kaynaklanmış olabilir.

İslâm tarihinde önemli görevler üstlenmiş olan Saîd b. el-Âs gibi şahısların farklı boyutlarda ele alınıp incelenmesi ile bazı tarihî meselelerin çok daha iyi bir şekilde anlaşılacağı görülmüştür.

Kaynakça

- Abdurrezzak b. Hemmâm, Ebû Bekr es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habibu'r-Rahman el-A'zamî. 11 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1983.
- Adıgüzel, Adnan. "Hz. Osman Döneminde (24-35/644-656) Fetihler". *Şarkiyat* 11/3 (31 Aralık 2019), 1173-1199. <https://doi.org/10.26791/sarkiat.604944>
- Ağbal, Davut. *Tertîbu'l-Kur'ân*. Ankara: Sonçağ Akademi.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnâût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Apak, Adem. "Hz. Osman Dönemi Fetihleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (01 Ocak 2000). <https://dergipark.org.tr/pub/uluifd/163158>
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *Delâilu'n-nübüvve*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. Abdulmu'tî Emîn Kal'acî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *es-Sünenü'l-kübra*. thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hüseyin. *Şu'abu'l-imân*. thk. Abdulali Abdulhamîd Hâmid. 14 Cilt. Beyrut: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Edebü'l-Müfred*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1989.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.

- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *el-Merâsîl*. thk. Şuayb Arnâût. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1408.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb Arnâût, Muhammed Kâmil Karabellî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-'Âlemiyeye, 2009.
- Ebû Şâme, Ebü'l-Ğâsım 'Abdurrahman b. İsmail el-Mağdisî. *el-Murşidu'l-vecîz 'ilâ 'ulûmin tete'allku bi'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâru Sadır, 1975.
- Ebû Ubeyd, Ğâsım b. Sellâm el-Herevî. *Feğâ'ilu'l-Ğur'ân*. thk. Mervân el-Açıyye, Muhsin Ğirâbe, Vefâ Tağıyuddîn. Beyrut - Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 1995.
- Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed. *Ahbâru Mekke*. thk. Rüşdî Sâlih Melhas. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1979.
- Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Abbâs el-Fâkihî. *Ahbâru Mekke*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru Hader, 1414.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed *el-Müstedrek*. thk. Yûsuf Abdurrahman el-Ma'raşlî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ty.
- Harâitî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed es-Sâmerrî. *Mekârimü'l-aĥlâk ve me'âlihâ*. thk. Eymen Abdulcâbir el-Buheyri. Kahire: Dâru'l-Âfâk, 1999.
- Harâitî, Ebû Bekr Muhammed b. Ca'fer b. Muhammed es-Sâmerrî. *İ'tilâlü'l-ĥulûb*. thk. Hamdî ed-Demirdâş. Riyad: Mektebetü Nezâr Mustafa el-Bâz, 2000.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-aşĥâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1992.
- İbn Ebî Âsım, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. ed-Dahhâk eş-Şeybânî. *el-Âhâd ve'l-mesânî*. 6 Cilt. Riyad: Dâru'r-Râye, 1991.
- İbn Ebî Dâvûd Ebû Bekr Abdullah b. Ebî Dâvûd Süleymân b. Eş'as es-Sicistânî. *Kitâbu'l-mesâhif*. thk. Muhammed b. 'Abduh. Kâhire: el-Fârûku'l-Ĥadîse, 2. Basım, 2011.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed el-Bağdâdî. *Mekârimü'l-aĥlâk*. thk. Mecdî es-Seyyîd İbrâhîm. Kahire: Mektebetü'l-Kur'ân, ty.
- İbn Ebî'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî. *el-Hilm*. thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1413.

- İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî. *el-İhvân*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî. *el-İşrâf fî menâzili'l-eşrâf*. thk. Necm Abdurrahman Halef. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1990.
- İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî. *es-Samt*. thk. Ebûİshâk el-Huveynî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1410.
- İbn Ebi'd-Dünyâ, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ubeyd el-Kureşî el-Bağdâdî. *Kadâu'l-havâici*. thk. Muhammed Abdülkadir Ahmed Atâ. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1993.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Muhammed Avvâme. 26 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kible, 2006.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-İşâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Hâzım, Ebû Muhammed 'Alî b. Ahmed el-Endelusî. *el-Muhallâ bi'l-Âsâr*. thk. Abdulğaffâr Süleyman el-Bundârî. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2002.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Muhtaşaru Târîhi Dımaşk*. 29 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbnü'l-Münzir, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm en-Nîsâbü'rî. *el-Evsat fî's-sünen ve'l-icmâ' ve'l-ihtilâf*. thk. Ebû Hammâd Sağîr b. Ahmed b. Muhammed. Riyad: Dâru Taybe, 1985.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî el-Basrî. *Târîhu'l-Medîne*. thk. Fehim Muhammed Şeltût. 4 Cilt. Cidde: y.y., 1979.
- İbn Vehb, Ebû Muhammed 'Abdullâh b. Vehb el-Mısrî el-Kureşî. *Tefsîru'l-Kur'ân*. thk. Miklos Muranyi. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 2003.

- İmâm Malik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes el-Asbahî. *Muvatta*. thk. Muhammed Mustafa el-A'zami. 8 Cilt. Abu Dabi: Devletü'l-Emarati'l-Arabiyyeti'l-Müttahide, 2004.
- Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî. *el-Câmi'*. thk. Habiburrahman el-A'zâmî. 11 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslamiye, 1403.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/242-248. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *Sahihu Müslim*. Riyad: Dâru Tîbe, 1. Basım, 2006.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemu'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdulmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. *el-Müsned*. thk. Muhammed b. Abdilmuhsin et-Türkî. 4 Cilt. Mısır: Dâru Hacer, 1994.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'ruf. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Yıldız, Hakkı Dursun. *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*. 1-14+Ek Cilt. İstanbul: Çağ Yayınları, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lami'n-nübelâ* 2. thk. Şuayb Arnaûd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1982.

Who is Saîd b. al-As in the commission for the reproduction of the Holy Quran?

Assoc. Prof. Hasan YERKAZAN

Extended Summary

Saîd b. al-As was born in Mecca in the year of Hijrah. His father al-As, was on the side of the polytheists in the Battle of Badr, and Ali was killed by him. Saîd orphaned at a young age, grew up under the auspices of Uthman, who was a member of the same family as him.

Saîd b. al-As participated in the Armenian and Azerbaijani expeditions in the time of Omar and Uthman and achieved great success here. During these expeditions, he witnessed that the Qur'an was recited with different recitations among Iraqi and Syrian soldiers, and he was in the commission of copying of the Qur'an, which was established to put an end to this confusion. It is thought that the fact that Saîd b. al-As witnessed different Qur'anic recitations as an army commander during the conquests of Azerbaijan and Armenia was the most effective in his taking part in this commission. However, the main reason for his being in this commission is his knowledge of the Qur'an, having a brilliant comprehension of the Arabic language, and his eloquent and well-spoken language skills. Additionally, his similarity to the Prophet in terms of dialect was also effective in his appointment to the commission of copying.

Saîd b. al-As, who was brought up under Uthman's upbringing, proved himself at a very young age with his knowledge and experience. He was appointed as a governor of Kufa on 30/650. He found himself in turmoil and chaos when he came to Kufa. Although he was a young and inexperienced person when he came to Kufa as the governor, he tried to make himself accepted by the people in a short time. On the days when the governor was appointed to Kufa, the Azerbaijanis broke the agreement they made with the Muslims. Saîd went against them and conquered Tabaristan and Curcan. In Kufa, where chaos was never lacking, the people of Kufa did not give comfort to Saîd b. al-As. They even came to Madina and asked Uthman to dismiss Saîd b. al-As. Uthman, who wanted to end the chaos, accepted the requests of the people of Kufa, but it did not end. Because the decision Uthman gave about Kufa brought the weakness of authority to light. The rebels encouraged from this, made the caliphate Uthman controversial, and as a result, Uthman was martyred.

Saîd b. al-As was among the group that set out for Mecca to avenge Uthman after his martyrdom. However, he realized that there was a danger and conflict that would arise among the Muslims, and he did not find it right to be among this community and went to Taif and did not participate in the battles of Jamel and Siffin. Saîd did not participate in the political struggle of Muawiya and remained impartial. After Ali was martyred, he went to Muawiyah. Later, he was

appointed as a governor of Madina by Muawiya. Saïd b. al-As tried to get along with people in the places where he worked and became famous for his generosity. He did not turn down those who demanded something from him.

Because Saïd b. al-As is a Companion, his words are considered as mawkûf hadith. In the sources, there are advices that begin with an address sentence directly their children like “O my son!”. He took care of the decency and upbringing of his children. In this article, it is possible to list the results about Saïd b. al-As as follows:

The father of Saïd b. al-As was killed by Ali while he was on the side of the polytheists in the Battle of Badr. For this reason, it could not be determined that he had any resentment or hostility towards Ali. On the contrary, he sent special gifts to Ali during his governorship in Kufa. He was the governor of Madina, although Muawiya was in power, he did not show any disrespect towards the Ahl al-Bayt. He also wanted to marry Umm Kulthum, Ali's daughter.

He had good relations with Hasan and Husayn during his duty in Madina. He tried not to upset these people. Because Husayn did not give consent him to marry Umm Kulthum, he gave up the marriage although he gave the mahr. It is possible to say that this attitude is due to the respect he showed to the Ahl al-Bayt. The main reason why Husayn did not approve this marriage could not be determined exactly. Being the governor of Muawiya, being neutral during the wars of Jamal and Siffin, being a member of the Umayyad family, etc. such matters are possible. However, it is impossible to say for sure.

He commanded the armies including great Companions and sought the opinions of experienced people in religious, scientific, and political matters. This behavior shows that he attaches importance to consultation.

He was included in the commission established to reproduce the copies of the Qur'an due to his virtues such as his knowledge of the Qur'an, brilliant comprehension of the Arabic language, and his eloquent and well-spoken language skills, and the resemblance of his dialect to the Prophet's. His main task in the commission was correcting the spelling of words. Except a few examples, it has not been determined exactly in which surahs, verses and words there was disagreement and how long this commission completed its responsibility. It has been concluded that the Qur'an was copied between the years 26-30 Hijri, taking into account only the wars and the dates during the term of office of the governors.

It was observed that he adopted a strict management style during his time in Kufa. Saïd, who had difficulty in maintaining order in this city where chaos and turmoil was not missing, was dismissed. His dismissal from the governorship also shook the authority of Uthman and paved the way for his caliphate to come to an end. It is understood that by remaining impartial in the wars of Jamal and Siffin, he did not tolerate the conflict of Muslims with each other.

He tried to take Omar as his guide rather than Uthman as a management style. It has been determined that he followed Omar while he was alive and tried to get to know him better, even indirectly, by wanting to marry his widowed wives after his death.

He was famous for his generosity. It was seen that he gave a large amount of money to the needy, especially while he was working in Madina. Although some of the dirhams and dinars he gave may seem like an exaggeration, it has been concluded that the fact that there are lots of narrations on the subject proves that his aspect of generosity was very strong.

It has been determined that Saîd, who was accepted as a Companion because he saw the Prophet himself (pbup), transmitted very few hadiths. The hadiths he narrated were mostly transmitted by his children. The reason why he narrated few hadiths may be that he was only nine years old when the Prophet passed away, and that he spent most of his life in command of the army and governorships.

It has been seen that some historical issues can be understood in a much better way by examining individuals such as Saîd b. al-As, who has undertaken important tasks in the history of Islam with different dimensions.

Keywords: Islamic History, Quran History, Said b. al-As, Kufa, Medina.

Memî Cân Saruhânî'nin (ö.1008/ 1599-1600) Lübbü'l-Usûl fî Ma'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl Adlı Eserinde Şerîat-Tarîkat-Hakîkat Kavramları

The Concepts of Sharia-Sect-Truth in The Work of Lübbü'l-Usûl fî Ma'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl of Memî Cân Saruhânî (d.1008/1599-1600)

Dr. Öğr. Üyesi Sevim ARSLAN

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Asst. Prof., Eskişehir Osmangazi Uni., Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Eskişehir, Turkey.

sevimiylma@yahoo.com

 0000-0001-5392-2162

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

20 Mayıs / May 2021

14 Temmuz / July 2021

23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Arslan, Sevim. "Memî Cân Saruhânî'nin (ö.1008/ 1599-1600) Lübbü'l-Usûl fî Ma'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl Adlı Eserinde Şerîat-Tarîkat-Hakîkat Kavramları", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 68-92.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.939864>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

[1051702/esoguifd.939864](https://doi.org/1051702/esoguifd.939864)

Memî Cân Saruhânî'nin (ö.1008/ 1599-1600) *Lübbü'l-Usûl fî Ma'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl* Adlı Eserinde Şerîat-Tarîkat-Hakîkat Kavramları

Öz ► *Lübbü'l-Usûl fî Ma'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl*, Şeyh Hasan Hüsameddin Uşşâkî'nin halifelerinden Şeyh Memî Cân Saruhânî'ye (ö.1008/1599-1600) ait Türkçe tasavvufî bir eserdir. Eserin girizgâhında Peygamber Muhammed (sav)'ın sülûk-i mi'râc ederken kendi hakîkatine yaptığı yolculuktan bahsedilmektedir. Daha sonra başta sahâbe olmak üzere insanların sülûk-i mi'râclarına değinilmektedir. Kitabın ilerleyen aşamalarında "Hakîkat-ı Muhammediyye", zikir, tevhid gibi tasavvuf kavramlarına yer verilirken son bölümünde şerîat, tarîkat ve hakîkat kavramları teferruatlı bir şekilde ele alınmaktadır. Tasavvufta sıklıkla kullanılan "*nihâyeti bidâyetinde dürüldür*" ifadesi, bu eserde tam olarak karşılığını bulmuştur. Zira bu üç kavram, eserin başlangıcında mücmel olarak bahsedilen hakîkate doğru yolculukta nasıl bir yol izleneceğini ayrıntılı biçimde gösterir. Başka bir deyişle şerîat-tarîkat-hakîkat kavramlarının ifade ettiği mana katmanları idrak edilip yaşantıya geçirildiğinde sâlikin sülûk-i mi'râcının ancak o zaman gerçekleşebileceği ifade edilir. Bu çalışmamızın amacı, Osmanlı dönemine ait mezkûr yazma eserde yer alan bu üç kavrama dair müellifin görüşlerini değerlendirerek gün yüzüne çıkarmaktır.

Anahtar Kavramlar: Tasavvuf, Memî Cân, Şerîat, Tarîkat, Hakîkat.

The Concepts of Sharia-Sect-Truth in The Work of Lübbü'l-Usûl fî Ma'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl of Memî Cân Saruhânî (d.1008/1599-1600)

Abstract ► The *Lübbü'l-Usûl fî Ma'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl* is a Turkish Sufistic work belongs to the Shaykh Memî Cân Saruhanî (d.1008/1599-1600), one of the caliphs of Shaykh Hasan Husameddin Ushaki. In the introduction of the work, it is mentioned, Prophet Mohammad (p.) made towards his truth, while his journey of ascension. Then, respectively, the rulers and other ascension of journey of people. In the following stages of the book, the concept of Sufism, such as dhikr, tawhid, is given to "Hakîkat-i Muhammediyye", whereas in the last part, the concepts of sharia-sect-truth are discussed in detail. In Sufism, the expression of "The end of, it is convoluted at the beginning" is in here. Thus these three concepts, at the beginning of the work, the journey towards the truth as a core, shows us how to make a route in detail. In other words, it will be possible to realize his ascension for the person, when the meaning layers, which are expressed by the concepts of sharia-sect-truth, are understood occurred. The aim of study, we will try to reveal the comments, made by the author on these three concepts.

Keywords: Sufism, Memî Cân, Shari'ah, Sect, Truth.

Giriş

Makâlemize konu teşkil eden *Lübbü'l-Usûl fî Ma'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl* adlı eserin müellifi, Pir Hüsameddin Uşşâkî Hazretlerinin ileri gelen halifelerinden âlim ve ârif bir zât olarak bilinen Memî Cân Efendi'nin (ö.1008/1599-1600) hayatı hakkında fazla bir bilgi bulunmamaktadır. Vassâf ve Bursalı'nın verdiği kısa bilgilerden onun aslen Saruhan/Manisalı olduğu ve ilk tahsilini Saruhan'da

yaptığı anlaşılmaktadır. Nihâyetinde onun, Manisa, Bursa ve İstanbul'da Uşşâkî Tarîkatı'nın yayılmasında önemli rol oynayan bir Osmanlı mutasavvıfı olduğunu öğrenmekteyiz.¹

Bu eser, adından da anlaşılacağı üzere Allah'a ulaşmada izlenen yolun ve yöntemlerin özünü bildiren tasavvufî bir eserdir. Eserde konular sistematik bir şekilde ele alınmamış, konudan konuya geçilmiştir. Bununla birlikte dikkatle incelendiğinde kendi içinde bir bütünlüğün olduğunu söylemek mümkündür. Meselâ bir konu hakkında bir âyet delil olarak ileri sürüldüğünde o âyeti açıklamak için başka âyetlere de yer verilmektedir. Bu da konunun anlaşılmasında bir kolaylık sağlamaktadır. Bu nedenle eserin bazı kısımları, adeta tefsir kitabı görünümünü arz etmektedir. Eserde konuları açıklamada Mesnevî'den de birçok alıntıya yer verilmiştir.

Müellifimiz esere hamdeyle başlamakta, ardından ism-i zât tecellisinin mahalli olan insanın hakîkatine değinmektedir. Daha sonra Peygamberimize (sav) salat ve selam getirerek onun hakîkatine geçiş yapmakta ve Peygamberimizin(sav) kendi hakîkatinde yaptığı sülûk-i mi'râcı anlatmaktadır. Böylece Peygamberimizin (sav) örneğinde mü'minlerin kendi sülûk-i mi'râclarını yaşayabilmeleri yani hakîkatlarına ulaşmaları hedef olarak gösterilmektedir. Fakat bu nasıl gerçekleşecektir? Bunun yolu, şerîat- tarîkat- hakîkat çerçevesinde yaşamaktan geçmektedir. Bu çalışmamızda bir makale sınırları içerisinde müellifin şerîat-tarîkat- hakîkat kavramlarına dair görüşlerini ele alarak tasavvufî açıdan değerlendirmeye çalışacağız.

1. Şerîat- Tarîkat- Hakîkat

Âlemde her şey kademeli bir şekilde yaratılmıştır. Yani tek düzelik söz konusu değildir. Bu bağlamda dine baktığımızda onun da tek düze olmadığı, kendi içinde kademeli bir yapı ortaya koyduğu görülür. Esasen şerîat, tarîkat ve hakîkat, bu kademelere genel olarak verilen isimlerdir. Şerîat- hakîkat ilişkisi, bütün ilmî disiplinlerin temel konuları arasında bulunduğu gibi tasavvuf ilminde yer almış bir husustur. Fakat tabii olarak her ilmî disiplin bu kavramları kendi penceresinden yorumlamıştır.

Diğer taraftan düşünce tarihine bakıldığında insan, varoluşsal sorularına cevap bulmak için sürekli hakîkate ulaşma çabasında olmuştur. Aslında bu arayış, insanlığın en kadim meselesi olarak görülür. Bu durumda sormamız gereken soru şudur: Acaba hakîkat bilgisine nasıl ulaşılabilecektir? İşte bunun cevabı, filin bulunduğu karanlık odadaki insanların filin tanımlama hikâyesi üzerinden verilmektedir. Hikâyede, filden habersiz, karanlık odada dokunma duyularıyla filin ne olduğunu tanımlamaya çalışan insanlar bulunmaktadır. Herkes kendi durduğu açıdan dokunduğu kısmın

¹ Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Ali Yılmaz ve Mehmet Akkuş, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011), 3/309, 4/385-387; Bursalı Mehmed Tâhir, *Osmanlı Müellifleri*, (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333),1/141-42; Hüseyin Ayvansarâyî, *Mecmûa-i Tevârîh*, haz. Fahri Ç. Derin-Vahid Çabuk, (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 219; Mahmut Erol Kılıç, Memî Cân Efendi", *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2004,) 29/86.

bilgisine ulaştığı için o verinin hakîkatin bütünü olduğunu iddia etmiştir. Ancak dışarıya çıkabilmiş, aydınlıkta fîli görmüş ve onun ne olduğunu bilen biri gelip karanlıktaki insanlara filin ne olduğunu anlatana kadar kimse hakîkatin bütününe ulaşamamıştır. Dışardan gelen kişi filin ne olduğunu söylediğinde herkes hakîkatin bütünü olduğunu iddia ettiği hükümlerin aslında bir vehimden ibaret olduğunu anlamıştır. Esasen bu hikâyede karanlık oda, insanların kendi algılarına göre yaşadığı dünyayı temsil eder. Fil ise ulaşmak istenen hakîkatin sembolü görülür.²

Hikâyede karanlık odadakiler değil, ışıktaki fîli gören ve ne olduğuna dair haber getiren kişinin önemi vurgulanmaktadır. Bu kişi İslâm dinine göre Peygamberimizdir (sav). Allah'ın kullarından ulaşmalarını istediği hakîkat, ancak Peygamberimizin rehberliğinde O'na ittiba etmek sûretiyle elde edilebilmektedir. Zira dinî düşüncede hakîkatin zirvesinde Allah bulunmaktadır. Bilinip tanınmak isteyen Allah, kullarına rehberlik edecek hakîkate vardırarak yöntemi gösteren Peygamberini (sav) göndermiştir. Böylece hakikate ulaşmak, ancak O'na uymak sûretiyle mümkün olmaktadır.³

Şerîat, sözlükte “bir ırmaktan veya bir kaptan su içmek, su yolu/kanalı ve su kaynağına ulaşmak için girilen yol” gibi anlamlara gelmektedir.⁴ İstilahta ise şeriat; “Genel manada bir peygamberin, Allah'tan insanlar için getirdiği dinî hükümlerin tamamıdır. Bu hükümlerden itikatla ilgili olanlar itikâdî ve aslî, pratikle ilgili olanlar ise fer'î ve amelî hükümlerdir.”⁵ “Şerîat” kavramı ile “din” kavramı arasında, kişiyi hayra ulaştırma konusunda bir benzerlik söz konusudur. Nasıl su kaynağına götüren yola giren kimse neticede suya ulaşırsa, din yolunda yürüyen de ebedi hayatı elde etmiş olur. Bu açıdan “din”e “şerîat” denilmiştir. Tarîkat; “Sâlikin Allah'a vasil olmak için makamlara yükselmesi ve menzilleri kat etmesidir.”⁶ Hakîkat ise; “Görünen varlığın arkasındaki gizli manalara, ilâhî sır ve nûrlara muttali olmaktır”, şeklinde tanımlanmıştır.⁷

Bu durumda dinî hükümlerin bilinip eyleme geçirilmesiyle şerîat ve tarîkat karşılığını bulmaktadır. Din ve varlığın ardındaki manaya ulaşmakla da hakîkat elde edilmektedir. Bu sebeple şerîat ve tarîkatın hâkîkate ulaşma adına bir araç konumunda olduklarını söylememiz mümkündür.

Mevlânâ (ö. 672/1273) teşbih yaparak şerîat, tarîkat ve hakîkat kavramlarını şöyle izah eder. “Şerîat muma benzer; insana yol gösterir. Fakat mum ele alınmakla yol aşılmaz. O mumun ışığında yola düştün mü, işte bu gidiş tarîktir. Yola çıkıştaki hedefine ve maksadına ulaştın mı, işte bu da hakîkattir.” Yine O, dönemindeki simya ilmine işaret ederek şöyle bir teşbih yapar: “Simyâ ilmi,

² Ekrem Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine. Söyleşiler ve Konuşmalar “Filler ve Körler”*, (İstanbul: Sufi Yayınları, 2016), 7-8.

³ Demirli, *İslam Düşüncesi Üzerine*, 8-9.

⁴ İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru sâdır, trs.), 2/299.

⁵ Mûsâ Muhammed Yûsuf, *el-Emvâl ve nazariyyetü'l-‘ağd fi'l-fikhi'l-İslâmî*, (Kahire, 1987), 10.

⁶ Seyyid Şerif Cürçânî, *Ta'rîfât*, çev. Abdülaziz Mecdi Tolun, (İstanbul: Litera Yayınları, 2014), 103.

⁷ Mehmet, Demirci, “Hakîkat”, *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 15/178.

şerîat bilgisidir. Bu ilme göre hazırlanan karışımın (iksir), değiştirilecek maddenin üstüne sürülmesine tarîkat ve onda istenen değişimin meydana gelmesine de hakîkat denir.”⁸

Görüldüğü üzere Mevlânâ, teşbihlerle konuyu somutlaştırarak daha anlaşılır hale getirmiştir. O, şerîatı, simya bilgisi ve mum sembolleri üzerinden hakîkate giden ilk aşama olarak görür. Cibril hadisini⁹ esas aldığımızda, bu aşamanın dinin bütününde İslâm kavramına tekâbül ettiğini düşünebiliriz. Simya bilgisine göre değiştirilecek maddeye iksir sürülmesi ve mumun verdiği aydınlıkla yola koyulmak ise îmân ve İslâm'ın gereklerinin eyleme dönüşmesi olmaktadır. Maddenin özünden ortaya çıkarılan altın ve mumun aydınlığında yapılan yolculukla hedefe varılması da hadisteki ihsan kavramına benzetilebilir.

İmâm- Rabbânî (ö. 1034/1624) de hikemî bir misalle bu üç kavramın birbirleriyle münasebetini şöyle açıklar: *Yalan söylememek şerîattır. Yalan söylememek için kişinin kendisiyle mücadele edip çaba göstermesi tarîkattır. Eğer kişi bu mücadele ve çaba olmadan yalan söylemiyorsa bu da hakîkattir.*¹⁰ Görüldüğü üzere İmâm-ı Rabbânî, şerîat bilgisinin insanın benliğinde yerleşme çabasına tarîkat derken, bu bilginin içselleştirilip sâlikin istidadı haline dönüşmesini de hakîkat olarak değerlendirir. Memî Cân Efendi'ye baktığımızda söz konusu kavramları, kendine has bir yol izleyerek daha çok teşbihler üzerinden açıklamıştır. Şimdi müellifin bu kavramları nasıl yorumladığını görelim.

Memî Cân Efendi'ye göre hakîkat âlemi yedi dünya genişliğindedir. *Tarîkat fezâsının genişliği bir dünya kadardır. Şerîat meydanının genişliği bunlara nispetle bir harman miktarı kadardır.* Hakîkat bu kadar genişliği ile tarîkatın içine, tarîkat bu kadar genişliği ile şerîatın içine hikmet ile vaz' olunmuştur. Hakîkat ve tarîkatın tafsilatı ise, şerîat içinde öz olarak bulunur. Dolayısıyla hakîkat ve tarîkat şerîatın açılımı olup ona dayanırlar.¹¹ Yani esas olan şerîattır, şerîat olmadan bunlar olmaz.

Memî Cân Efendi'nin hakîkat, tarîkat ve şerîat kavramlarını tanımlarken yaptığı benzetme ve kıyaslamalar, onun zihinsel tasavvurlarını yansıtan temsili ve mecazî bir anlatımdır. Yoksa gerçekte şehâdet/fizik âleminde, “hakîkat âlemi”, “tarîkat fezası” diye somut bir şey söz konusu değildir. Burada müellif tamamen kendi itibarları çerçevesinde metaforik tanımlamalar yapmaktadır. Zira hakîkatın şerîatta mücmel oluşu, şehâdet âleminin şartlarında görünür olmadığını ifade eder.

⁸ Şefik Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006), 5-6/ 1-2.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sağîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “İman”, 37, (No. 1/20).

¹⁰ İmâm Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî'de Şerîat ve Tasavvuf*, çev. Necdet Tosun vd., (İstanbul: Erkam Yayınları, 2014), 70.

¹¹ Bu eserin beş nüshası bulunmaktadır. Bizim esas aldığımız nüsha ise şudur: Memî Cân Saruhânî, *Lübbü'l-Usûl fî Mâ'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Hüdayî Efendi, 670), 5a; bk. Halime Kara, *Memî Cân Efendi'nin “Lübbü'l-Usûl fî Mâ'rifeti Tarîkat'l-Vusûl” Adlı Eserinin Tahkik ve Tıpkıbasımı*, (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), XII+295.

Görünenin ötesinde görünmeyenin bilgisi şehâdet âleminde dilin sınırlarını aştığı için bu konuda temsili ifadelerin kullanımı bir bakıma zorunlu olmaktadır. Mevlânâ, bu âlemde her sûretin kendi hakîkatini gizlemekte olduğunu hakîkate ulaşmak isteyenlerin önünde bu sûretlerin engel teşkil ettiğini belirtir. İşte bu durum, Allah'ın kâinata koyduğu bir kanun olarak görülür.¹²

Şerîat, tarîkatı ve hakîkati bünyesinde barındırıyororsa hakîkate ulaşmak ne demektir veya hakîkati elde etmiş bir insan nasıl bir özelliğe sahiptir? Meselâ, Hacı Bektâş-ı Velî'ye (ö. 669/1271 [?]) göre, hakikat kapısına gelen kişi öncelikle topraktan yaratıldığını öğrenir. Bu ifade tam da Memî Cân Efendi'nin hakikat ve tarîkatın şerîatta dürülü olarak bulunduğunun bir açıklamasıdır. Hakikat kapısına gelmeye hacet kalmadan da herkes bilir ki insan topraktan yaratılmıştır. *Fakat gerçekten topraktan yaratıldığımızı bilmekte miyiz? Bilip bilmediğimizin göstergesinden biri, Hacı Bektâş-ı Velî'ye göre hakikat kapısının ikinci makamında 72 milleti bir görmeye bağlıdır.*¹³

Buradan çıkartacağımız sonuç, hakîkatın maddî âlemdeki yansıması, ahlâkla görünür hale gelmesidir. Böylece şerîat ve hakikat aynı şey olmaktadır. Değişen şey insanda yerleşen ahlâkî ilkelere bağlı olarak oluşan bilinç seviyesinin yükselmesidir. Bundan dolayıdır ki Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909) tasavvufu, "*nihâyeti bidâyetine dönüştürmektir*"¹⁴ diye tanımlamıştır. Toprakтан yaratıldığını bilmek, bidâyeti ifade eden şerîat iken, daha yüksek bir bilinç düzeyinde topraktan yaratıldığını fark etmek, nihâyette hakîkatın bilgisine dönüşmektedir. Dolayısıyla şerîat, tarîkat ve hakikat yapılanması, dairesel bir yapı arz eder.

Burada şunu belirtmek gerekir ki, Kur'ân-ı Kerîm (vahiy), hakikat ilminin kendisidir. Onda hiçbir hakikat gizlenmiş değildir. Peygamberimizin (sav.) açıklamayıp da başkalarının açıklamasına bırakılan hiçbir yönü yoktur. Bununla birlikte hakikatler, her seviyedeki insanın görebileceği ve anlayabileceği şekilde açık da değildir. Bu bağlamda Mevlânâ'nın "*Hakikatler meydanda olsaydı, şerîatlar bâtil olurdu.*"¹⁵ sözü anlam kazanmaktadır. Hakikatın sır olarak ifade edilmesi, kişinin istidatlarını geliştirmesine bağlı olarak ortaya çıkarılması ya da anlatılması gereken birtakım mânâların olmasıdır. Başka bir ifadeyle, temsili yolla anlatılma ihtiyacı duyulan hakikatler, sadece birilerinin tekelinde olan sırrîlik anlamında bir gizlilik değildir. Herkes bu hakikate ulaşmada eşittir. Ama yukarıda Mevlânâ'nın ifade ettiği gibi *sûretler hakiki bilgiye ulaşmada tuzak olduğu için sûretin ardındaki bilgiye ancak çaba ve gayretle ulaşmak mümkündür.* İnsanları birbirinden ayıran özellik hakîkati anlamlandırmadaki çaba ve mücadeleleridir. Nitekim "*Herkes çalıştığının karşılığı*

¹² Şefik Can, *Konularına Göre Açıklamalı Mesnevî Tercümesi*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016), 1/98; Osman Nûri Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim Benliğin Dönüşümü ve Mi'râcı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 259.

¹³ Hacı Bektâş-ı Velî, *Makâlât*, haz. Esad Coşan, sad. Hüseyin Özbay, (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996), 11- 18.

¹⁴ Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer Sühreverdi, *Avârifü'l maârif*, thk. Abdülhalîm Mahmud, Mahmud b. şerîf, (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts), 334.

¹⁵ Can, *Mesnevî*, 5-6/ 1.

verilecektir.”¹⁶ “Allah katında en değerli olanınız O’na itaatsizlikten en fazla sakınmanızdır.”¹⁷ âyetlerinde anlatılmak istenen de bizce budur. Bunun yanında kul, Allah’a yakınlık kazandıkça ilham, keşif gibi yollarla bazı bilgiler elde edebilmektedir. “Üstü kapalı bir şeyin açılması ve gözle görülür hale gelmesi”¹⁸ anlamına gelen keşf, zaten var olan bir şeyin gün yüzüne çıkartılmasıdır. Bu durumda ortaya yeni bir şey çıkartılmış değildir. Aykırılık varsa orada bir problemin olduğu aşikârdır.

Erken dönem sûfilerinden Kuşeyrî (ö. 465/1072), bu konuda; şerîatla çelişen hakîkatin bir geçerliliği olmadığı gibi hakîkatle ilişkisi olmayan şerîatın da geçersiz olduğunu söyler ve bu şekilde şerîat ve hakîkat uyumuna vurgu yapar. Bununla birlikte şerîatin hükümlerinin mutlaka yerine getirmesi gerektiğini söylerken diğer yandan hakîkati, Allah’ın tecellilerini görebilmek şeklinde değerlendirir.¹⁹

Hücvîrî (ö. 465/1072 [?]) ise şerîat ve hakikati, ruhla beden ilişkisi gibi görür. Şerîatı, nefse karşı mücadele ederek zâhirî hükümlerin muhafaza edilmesi şeklinde değerlendirirken hakîkati de Allah’tan kula bağışlanan şeyler olarak değerlendirir. O, buna mukabil hakîkat ortaya çıkınca şerîatın ortadan kalktığını iddia eden Karmatîler, Şîîler ve Bâtınîlerin görüşlerini de kesinlikle reddeder.²⁰ Bu da bize şunu gösterir ki, şerîat, herkesin yapmakla mükellef olduğu hükümlerdir. Hakîkat ise Allah’tan bazı kullarına vehbî verilen bir lütuftur.

Memî Cân Efendi, halk dilinde yaygın rivâyetlere temas ederek Mi’râc Gecesi’nde, Cenâb-ı Hak ile Rasûlü arasında geçen doksan bin kelamdan oluşan konuşmayı da ele alır.²¹ Bunların otuz bini şerîatın esası, otuz bini tarîkatın dayanağı, geri kalan otuz bini de hakîkatle alakalıdır.²² Kadim geleneksel tasavvufî çizgiye baktığımızda bu ifadelerin daha önce de kullanıldığını görmekteyiz.²³

Memî Cân Efendi’ye göre “şerîat”, “tarîkat” ve “hakîkat” iç içe girmiş yapılardır ve aralarında güçlü bir bağ vardır. Bu üç kavramdan her birinin kendi içinde şerîatı, tarîkatı ve hakîkati söz konusudur.²⁴

Bu ifadelerden anlamaktayız ki, Memî Cân Efendi İslâm dininin tek mertebeden ibaret olmadığını, dinin kendi bünyesinde iç içe geçmiş birbirini kemâlâta doğru tamamlayan birçok

¹⁶ Necm, 53/39.

¹⁷ Hucurât, 49/13.

¹⁸ Süleyman Uludağ, “Keşf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/315-317.

¹⁹ Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Haşim Selamî, (Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-İlmiye, 1434/2013). 118.

²⁰ Osman el- Cüllâbî el- Hücvîrî, *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*, haz. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 441.

²¹ Necla Pekolcay, *Mevlid*, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013), 96.

²² Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 43a.

²³ İsmail Özmen, *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998), 1/111.

²⁴ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 44b.

mertebeden oluştuğunu savunmaktadır. Binâenaleyh bu mertebeleri yaşayan insanların hem kendi içlerinde hem de kendi aralarında bir takım mertebeler hiyerarşisinin bulunması kaçınılmaz olacaktır. Şimdi bu mertebelerin ne ifade ettiğini görelim.

1.1. Hakikat

Memî Cân Efendi hakikati kendi içerisinde tasnif eder. Hakikate dair hükümler şer'at basamağını oluştururken; tarikat bu hükümler gereği doğrultusunda hareket etmektedir. Hakikati ise, bunların sonucunda ortaya çıkan bir keyfiyettir. Buna göre:

a) Hakikatın Şer'atı

Hakikatın şer'atı, Peygamberimizin (sav) Mi'râc Gecesi'nde ve onun dışında Allah'ın katından getirdiği hükmü ümmet-i merhumeye beyan etmesinden ibarettir.²⁵

b) Hakikatın Tarikatı

“Tarikat tekâmîl-i ta'lîm, tetmîm-i tefhîmden sonra, ümmetin amele şurû'î ve vâki' olan kusurlarını itmâm ve bi'l-cümle sırran ve cehran i'lâm-ı cidd-i belîğ etdüğü olub, husûsan Esedu'llâhi'l-Gâlib Hz. Ali b. Ebî Tâlib'e ka'r-ı câhda eylediği ta'lîm ve telkîn ona işarettir.”²⁶ Yani, hakikatın tarikatı, seyr ü sülûk eğitimi nihayete erdirilip anlama ve kavrama işi tamamlandıktan sonra ümmete gizli ve açıkta ciddi bir tebliğde bulunmak ve ümmetteki eksikleri gidermeye çalışmaktır. Özellikle Peygamberimizin (sav.) Allah'ın aslanı Hz. Ali'ye yüksek mertebede verdiği eğitim ve ümmete yönelik yapmasını istediği hizmetler bunu gösterir.

c) Hakikatın Hakikati

Hakikatın hakikatını ifade etmek asla mümkün değildir. Bu, kuyu başında anlatılan sırların tesiriyle kuyudaki suyun coşup akması ve aktığı yerde oluşan kamışlıktaki bir kamıştan elde edilen kavalardan bir çobanın üflemesiyle ortaya çıkan sesin hakikatını işitenlerin katl olunması şeklinde anlatılan olaydan temsili bir anlatımdır.²⁷

Memî Cân Efendi daha önce Peygamberimizin mi'râcda kendi hakikatine ulaştığını ifade etmişti. Allah Teâlâ'nın Peygamberimize (sav) mi'râcda ve mi'râc haricinde diğer zamanlarda bildirdiği hükümler, işte bu hakikatın şer'atını oluşturmaktadır. Meselâ, namaz mi'râcda verilen bir hükümdür. Bu yüzden “*Namaz, mü'minin mi'râcıdır.*”²⁸ ifadesi anlam kazanmaktadır. Yani şer'at

²⁵ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 44b.

²⁶ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 44b.

²⁷ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 44a-b.

²⁸ Muhammed Hamidullah, *İslâm'a Giriş*, çev. Kemal Kuşçu, (İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1961), 74.

çizgisinde namaz kılarken kendi mi'râcımızı, dolayısıyla kendi hakikatimizi gerçekleştirmiş olmaktadır. Diğer hükümleri de buna kıyas etmek mümkündür.

Hakîkatin tarîkatı ise, herkesi kapsamamaktadır. Bunun bir ön şartı vardır: “*Ta’lîm-i tekmil* (tekmil-i ta’lîm) *ve tetmîm-i tefhîm*”. Yani kişinin, yaşantıda ve idrak seviyesinde belli bir olgunluğa ulaşması gerekmektedir. Bu seviye elde edildikten sonra insanlara tebliğde bulunulması uygun görülmüştür. Bu durum bize kemâle ermiş kişinin, artık nefis şehvetini kontrol altına almış olduğunu gösterir. Burada örnek olarak Hz. Ali’ye Peygamberimizin ta’lîm ve telkin de bulunduğunu söylemesi dikkat çekicidir.

Tasavvuf geleneğinde Hz. Ali’nin önemli bir yeri bulunmaktadır. Örneğin Hucvîrî O’nu şöyle vâfeder: “Mustafa’nın amcazadesi, bela denizinin dalgıçı (ve garîk’i), dostluk ateşinin yakıp kül ettiği, evliya ve asfiyanın rehberi Ebû Hasan Ali b. Ebî Tâlib. Bu yolda onun şanı büyük ve derecesi yüksektir. Hakikatlerin usulünden bahsederken ince (ve dakik) ifadeler kullanmada mükemmel bir hazzı ve nasibi vardı.”²⁹ Ebû Nasr es-Serrâc ise (ö. 378/988) O’nun sahip olduğu hakikat ilminin birçok sûfiye kaynaklık ettiğini söyler.³⁰ Memî Cân Efendi’nin hakîkate dair Hz. Ali’ye atıfta bulunması da gelenek çizgisinde yer alan bu düşünceyi desteklediğini gösterir.

Hakîkatin hakîkatini, yaşadığımız şu sınırlı âlemin diliyle anlatmaya çalışmak, onun özüne halel getirmektedir. Bu nedenle hakîkatin hakîkatinden söz etmek uygun görülmemiştir. Ama bu durum yine de hiç anlatılamaz anlamına gelmemektedir. Temsil veya sembolik bir anlatım yoluyla cüz’î de olsa ifade edilmesi imkân dahilindedir. Tabî ki bu tür anlatımın gerçek manayı ortaya koymadığı hususu, her zaman göz önünde bulundurulmalıdır.

Sûfilerin bu sembolik anlatımları, kapalı bir anlatım olduğu için bu dili anlamayanlar tarafından reddedilmiş hatta kimi sûfiler bu sözler sebebiyle fizikî şiddete uğramışlardır.³¹ Bu konuda İbn Haldûn (ö. 808/1406) da hakîkate dair ifadelerin melekût âlemine ait olması sebebiyle şehâdet âleminin sınırlı diliyle ifade edilmesinin zor, hatta imkânsız olduğunu söyler. Ona göre bunun gerekçesi, dilin özellikleriyle ilgilidir. Konuşurken kullanılan kelimeler bilinen bir şeyi tanımlamak içindir. Hakîkati idrak eden insanların sayısının çok az olmaları sebebiyle anlatacaklarının toplumun genelinde anlaşılması mümkün değildir. Aynı zamanda kullanılan sembolik ve mecaz anlatımlar da yetersizdir. Zira mecazî ifadenin işaret ettiği bir mânâ olması gerekir. Ancak o mananın da şehâdet âleminde karşılığı bulunur. Şehâdet âlemiyle melekût âlemi

²⁹ Hucvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, 135.

³⁰ Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî Serrâc, *el-Lûm’a*, thk. Abdülhalim Mahmud, Taha Abdülbâki Surûr, (Mısır : Dârü'l-Kütübi'l-hadîse, 1960), 179; Veysel Akkaya, Tasavvuf Klasiklerinde Hz. Ali’nin Şahsiyeti, Kur’an ve Hadis Perspektifiyle Karşılaştırma, *USUL İslam Araştırmaları Dergisi*, 32 (2019), 69-90.

³¹ Ethem Cebecioğlu, “Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme”, *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 17 (2006), 7/14.

arasında hiçbir yönden ortaklık olmadığını belirten İbn Haldûn, bu nedenle mücmel ve mecaz anlatımın, tasavvufun anlaşılmasını müphem bırakacağını belirtir.³² Nitekim tasavvufta bu durum “Bilen söylemez, söyleyen bilmez.”³³ deyişiyle ifade edilir.

Üftâde (ö. 988/1580) konuyla ilgili olarak şöyle der: “İnsanlar, şerîat ve tarîkat mertebelerindeki sâliki severler. Ancak mârifet ve hakîkat mertebelerine intikal ettikten sonra aralarındaki mücâneset kaybolduğu için onlara buğz ederler. Çünkü onlar bir âlemedirler, bunlar ise başka bir âlemde...”³⁴ Buradan şunu söylemek mümkündür: Hakîkata dair ifadelerin, hakîkat diline muttali kişilerce konuşulmasının bir sakıncası yoktur. Fakat o dili anlamayan insanlar yanında, herkesin anlayabileceği seviyede ve o seviyeyi gözeterek konuşmak veya susmak gerekmektedir.

Memî Cân Efendi'nin eserinde genel olarak edebî anlatımlara geniş yer verilir. O, hakîkatin anlatılamazlığını yine aynı uslûpla kuyuya anlatılan sır metaforu üzerinden aktarmıştır. Nitekim eski edebiyata bakıldığında kuyu/çâh kelimesinin, bazı durumlarda soyut bir konuyu, benzetme yoluyla anlaşılır yapmak için kullanıldığı görülmektedir.³⁵

1.2. Tarîkat

Memî Cân Efendi tarîkatı, yol ve eylem anlamıyla birlikte belirli bir eğitim sürecini kapsayan kurumsallaşmış ekol anlamında ele alır. O'na göre, bu doğrultuda tarîkatın da kendi içinde şerîati, tarîkati ve hakîkati bulunmaktadır.

a) Tarîkatın Şerîati

Tarîkatın şerîati şu şekilde ifade edilmiştir: Donanımlı bir mürşid -i kâmilin, sâdık olan müridine, kelime -i tevhidi şeyhlerin usulüne göre telkin etmesidir. Mürid, nefis mertebelerinin- ki bunlar “Emmâre”, “Levvâme”, “Mülhime”, “Mutmainne”, “Râziyye”, “Mardiyye” ve “Sâfiyye”dir.- sonuna varıncaya kadar mürşidi tarafından bu mertebelerden geçirilip tekâmül ettirilir. Mürşid, her mertebenin hükmünü müridin nefsinde ortaya çıkartır ve müridi onlarla yüzleştirecek, onun nefsini tezkiye etmesine yardım eder.³⁶

³² İbn Haldûn, *Şifâ'ü's-sâ'il li tehzîbi'l-mesâil*, nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî, (İstanbul, 1957), 55-56; Cebecioğlu, *Şatahat*, 15.

³³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. (Ankara: Rehber Yayınları.1997), 155.

³⁴ Azîz Mahmûd Hüdâyî, *Vâkıât*, I, thk. Mustafa Bahadıroğlu, (Bursa: Uludağ üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora tezi, 2003), 134.

³⁵ Adnan İnce, “Kuyu Cadısı ve Düşündürdükleri”, *TÜBAR*, 21(Bahar 2007), 110.

³⁶ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 44a.

Memî Cân Efendi bu nefis mertebelerinin özelliklerine kısaca atıfta bulunur: Sıfat-ı emmârenin hükmü; çirkin ahlâk ve kötü huylardan olan cimrilik, hırs, cehalet, kibir, hased, öfke ve şehvettir.

Sıfat-ı levvâmenin hükmü; talep, heves, aldatma, hile, acelecilik, izzet, kahr ve birçok arzu ile ömrü ve nefesi zayi' etmektir.

Sıfat-ı mühlîmenin hükmü; ilim, kanaât, tevâzu', tevbe, sabır, tahammül ve bu tür sıfatlarla süslenme arzusudur.

Sıfat-ı mutmainnenin hükmü; cömertlik ve eldekini paylaşma arzusu, şükür, tevâzu', tevekkül ve rızâdır.

Sıfat-ı radiyyenin hükmü; zühd, ihlâs, vera, rüşd, felah, sekîne, vakar, çokça zikir ve çeşitli riyazâtlarla kerâmet izharıdır.

Sıfat-ı mardıyyenin hükmü; ahlâklı olma arzusu, terk, acziyet, lütuf sahibi olmak, takarrub ve devamlı zikirdir.

Memî Cân Efendi bu nefis mertebelerindeki sıfatlara dair hükümlerin her birinin beşeriyet ve gaflet perdeleriyle sâlikin nefsinde saklı bulunduğunu belirtir. O'na göre müşşid-i kâmil, nefisteki bu gizlilikleri gün yüzüne çıkartır. Daha sonra sâlikî onlarla yüzleştirerek daha üst bir boyuta yükselmesini sağlar. O, bu durumu bir örnek üzerinden açıklar. Meselâ; denizin dibine düşen bir nesneyi normal olarak gözle görmek mümkün değildir. Fakat maharetli dalgıç, cismin düştüğü alana bir miktar zeytin yağı dökerek denizin dibini berraklaştırır. Böylece düşen cismi rahatlıkla görülebilir hâle getirir. İşte buna benzer şekilde müşşid-i kâmil de her mertebenin durumuna uygun olan bir eğitimle, sâdik müridin kulağından kalp denizine nefes ilka ederek o müridin nefsinde saklı olan hükümleri açığa çıkartır. Nihâyetinde sâlikin kalb aynasını bütün sıfatların renginden arındırıp temizlemesine yardım eder.³⁷

Görüldüğü üzere Memî Cân Efendi'ye göre tarîkatın şerîatı, müşşid-i kâmilin, kendi şeyhlerinden öğrendiği zikri, sâdik müride telkin ile başlar. Daha sonra bu zikir talimleri ve müşşid-i kâmilin verdiği uygulamalarla, nefis mertebeleri basamak basamak geçilir. İşte bu noktada Memî Cân Efendi, mânevî eğitimde bir müşşid-i kâmilin zorunlu oluşuna dikkat çeker. Nitekim bir insanın, ruhunun güzelliğini ve nefsinin zaaflarını beşeriyet ve gaflet perdesinden dolayı fark etmesi zordur. Bu yüzden kendine ayna olacak kalitede olgun bir insana ihtiyaç hisseder. A. Reza Arasteh'in ifadesiyle; “İnsan, kendi davranışlarını ölçebilecek mihenk taşına sahip değildir.”³⁸ Bu bakımdan kişiye

³⁷ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 45b- 45a.

³⁸ A.Reza, Arasteh, *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi*, çev. Bekir Demirkol- İbrahim Özdemir, (Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2000), 91.

mihenk taşı olacak, kendisinin fark edemediği eksikleriyle onu yüzleştirecek bir üst şahsiyet gereklidir. Tasavvufî eğitimde bu üst şahsiyet, mürşid-i kâmindir. Nitekim Memî Cân Efendi, denizdeki nesneyi çıkararak dalgıç örneğinde bahsettiği üzere bu hususa dikkat çeker. Nasıl ki yüzme konusunda uzman olan dalgıç, yüzme kabiliyeti yetersiz olan insanların gidemeyeceği derinliklere ulaşıp aranan nesneyi en derinde olsa bile gün yüzüne çıkartabiliyorsa, aynı şekilde bir mürşid-i kâmil de müridinin gönül deryasında saklı olan güzel vasıflarını gün yüzüne çıkartmasına yardım eder.

Mevlânâ'nın ifadesiyle insan, ayağına batan küçük bir dikenini bile çıkarmakta zorlanırken, gönlüne saplanıp onu hasta eden mânevî dikenlerin farkına varması, varsa bile bulup çıkarması kolay değildir.³⁹ Bu itibarla mürşid-i kâmilin, müridin can kulağından kalbine giden bir nefes maya vermesi, onu eğitmenin önemli bir unsuru olmaktadır. Bu nefes ruhları dölleyici özelliğe sahiptir. Yani mürşidin söylemleri enerji yüklüdür. Kişinin kalbinde bu söylemlerin dölleyici bir husûsiyeti olup insanı yeni doğuşlarla inşâ eder.

Memî Cân Efendi nefis mertebelerinin en son aşamasındaki Sâfiyye Mertebesi'nin hükmünü; "âşıkların *vasfı sıfatsızlık ve renksizliktir.*" sözünün gereğince, renksizlik ve sıfatsızlık olduğunu bildirir. O'na göre sâlik, nefis mertebelerinin başlangıcından "Mutmainne"ye varıncaya kadar kendi iniş çıkışlarının farkında değildir. Bu aşamalarda sâlikin güveni bazen artar bazen azalır hatta bazen yok olur. Bununla birlikte sâlik, "Mutmainne"ye vardığında mürşidine güveni artar. Bu güven üzerine mürşidin her emrine uyar ve talimatlarını yerine getirir. Böylece "Mutmainne"den "Sâfiyye" mertebesine ulaşana kadar, sâlikin gayretine ve itikadının kuvvetine göre, kelime- i tevhidde gizli olan isim ve sıfatların bazı yönleri, kendine açılmaya başlar.⁴⁰

Memî Cân Efendi "Sâfiyye" mertebesine varan sâlikin karşısında, ism-i zâtın parlak bir ayna gibi olduğunu söyler. Ona göre sâlike diğer isim ve sıfatlar, ism-i zât etrafında kırılmış aynalar gibi görünür. Sâlikin yansması bu aynalarda sıfatın hariçte görüldüğü şekliyle ortaya çıkar. Bu mertebede sâlik, Âlem -i Kübra'yı kendi zâtı olarak müşahede eder. Âlem -i Suğra'ya (dünya) uygun düşen bir şekilde her şeyin uhrevî sûretini görerek âlem i ukbâ'yı dahi seyretmiş olur. Sâlikin kuvvet-i nazarı yeterli olmadığı için sıfat aynasında kendini, kendi hakîkati üzere değil, sıfatların görüntülerinin sûretinde görür.⁴¹

Memî Cân Efendi, sâlikin yaşadığı bu durumu bir misalle daha da somutlaştırarak açıklar. Meselâ, uzak mesafeden yeşil bir dağa bakıldığında gök mavisi renginde görünür. Haddizâtında dağ

³⁹ Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevî*, çev. Tâhirü'l Mevlevî, (İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2011), 1/150-6; Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim*, 585-598.

⁴⁰ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 46b.

⁴¹ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 46b.

yeşildir. Ancak mesafenin uzaklığı ve göz ışığının yetersizliğinden dolayı farklı renkte algılanır. Ancak dağa yaklaşınca asıl rengi ortaya çıkar. Aynı şekilde sâlik terakki ettikçe nazarındaki kuvvet artar ve sıfatlar aynasında hakikatini tespit edebilme istidâdını elde eder. Bu mertebede mazhar olduğu nûraniyyeti, güneşe nispetle yıldız gibi olup müşâhedesi de buna göredir. Fakat kendini sıfat aynasında gören sâlik, âhirete bu sûretlerle varma korkusundan bir an beklemeden o sûretin tebdil edilmesi için gayret sarf ederek nazarını aynadan eksik etmez. Bu çaba ile lâhûtî âleminden kendisine bir kapı açılıp içeri girince sâlikin nûru, kendini kuşatır.⁴² O'nun bu ifadelerinden anlaşıldığına göre tekâmül sonucu sâlik nazar/düşünce gücünün basiret seviyesini yükseltmesiyle içteki gayb âlemini müşâhede etmeye başlar. Sâlikin nûru; nazar ile yani tefekkür yüklü bakışla ortaya çıkar. Bu, yıldız gibi küçük nûrdur. Nûr'a giden yolda ilk kıvılcımdır.

Memî Cân Efendi bu noktada açıklamalarını devam ettirir; bu âleme ulaşan sâlikin, her gün güzelliği ve değeri artar. Sâlikin nûraniyyeti, yıldızlardan dolunaya varıncaya kadar, nûranî cisimlerin birbirine olan nispeti gibi her mertebede gittikçe artar. O'nun bu âlemdeki nûraniyyeti, güneşin dünyayı aydınlatmasına benzer ve burada ilk şeklinden eser kalmaz. Basîretinde tam ve umûmî bir kuvvet hâsıl olur. O bakımdan ism-i zât ve sıfatların aynasına sahih bir nazarla bakıldığında, söz konusu âlemlerden iktibas ettiği nûrlar ile kendi hakîki sûretini müşâhede eder hale gelir. İşte bu mertebede sâlik, ehlullah zümresine dâhil olur. Ancak bu âleme vasıl olduğu vakit, hizmet makamı olan şehâdet âlemine geri döndürülür. Nihâyet, bu âleme gelince o âlemlerin her birinde tahsil ettiği ilim ve mârifeti aktarmada meleke kazanmış olduğundan ehl-i mârifet zümresine dâhil olur. Bu mertebede sâlik mürşidi ile aynı renkte olup aralarında benzerlik meydana gelir. Böylece emr-i tesaddur (hangisinin öne geçtiği hususu) müşkil olduğu için Allah'ın izniyle mürşid tarafından hilâfete ruhsat verilerek seccade-i hilâfet mesnedi (görevi) için dört dîvâna mülâzemet icâzet verilir. Sâlik bu makama gelince tarîkatın elbisesi mesâbesinde olan şerîat yönünü artık tamam etmiş olur.⁴³

Görüldüğü üzere Memî Cân Efendi, bir sâlikin şehâdet âleminden lâhût âlemine kadar yaptığı yolculuktan bahseder. Nefis mertebelerinden altı mertebeyi arka arkaya ahlâkî özellikleriyle beraber ele alır. Ancak "Sâfiyye Mertebesi"ni daha sonra zikrederek bu mertebenin özelliğini renksiz ve vasıfsız olarak ifade eder. Tasavvufta renkler, beşerî ilişkileri ve adetleri ifade etmektedir. Bu durumda renksizlik; *beşeriyetten sıyrılmış, maneviyata yükseliş ve ileri bir olgunluğa ulaşır orada mekân tutmayı ifade eden bir makamdır.*⁴⁴ Mevlânâ, bu renksizlik makamını renkli camlar metaforu üzerinden şöyle açıklar:

⁴² Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 46b-a.

⁴³ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 47a.

⁴⁴ Cebecioğlu, *Mevlânâ Üzerine Bazı Notlar*, (Ankara: Sami Efendi Vakfı Yayınları, 2010), 85.

“Her bir insanın hareketi, dünyayı ve insanları görüşü kendi bulunduğu mertebe ve makama göredir. Herkes âleme kendi görüş dairesinden bakar. Mavi cam güneşi mavi gösterir; kızıl cam da kızıl. Camlar, renkten kurtulunca güneş o zaman beyaz görünür. Renksizlik rengi olan beyaz, bütün renklerin aslı ve hakikati olduğundan diğer renklerden daha doğru gösterir, hepsinin de başı ve rehberidir.”⁴⁵ Kısaca sâlik, renksizlik makamı olan “Sâfiyye Mertebesi” ne ulaştınca, varlığın hakikatini o zaman idrak eder.

Şehâdet âleminden lâhût âlemine kadar sâlikin yaşadığı durumlar, tasavvufta dört seyr merhalesi olarak da açıklanır:

1) Seyr-i ilallâh (Allah'a doğru seyr): Sâlikte isimlerin tecelli etmesidir. ⁴⁶

2) Seyr-i fillâh (Allah'ta seyr): Sâlikin, Allah'ın isimlerini tahakkuk ettirdikten sonra O'nun ahlâkıyla ahlaklanmak sûretiyle beşerî sıfatlardan fâni olmasıdır. Bu seyrde ledünnî ilimler ortaya çıkar. ⁴⁷

3) Seyr-i ma'allâh (Allah'la seyr): Sâlikin “Ayn-ı Cem” ve Hazret-i Ehadiyyet'e terakki ettiği mertebedir. ⁴⁸

4) Bir de pek az kişiye nasip olan dördüncü bir seyr daha vardır ki, bu da “Seyr-i anillâh”dır. Bu seyr, cem'den sonra taliplerin tekmîli ve irşâda layık olanların irşâdı için “mahv” dan sonra “sahv” a rücû makâmıdır. Bu seyrin sonu, adâlet istikametinde Hak'tan halka dönüp kesrette vahdeti ve vahdette kesreti müşâhede eder ki bu; Hakk'ın halkla tecellîsi ve halkın Hak'ta izmihlâli mertebesidir. ⁴⁹

Burada zikredilen insanın nefis mertebeleri, seyr ü sülûk eğitimiyle mîsaktaki haline kavuşması şeklinde de değerlendirilebilir. Tasavvufun kurucu şahsiyetlerinden Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) sülûku, insanın Elest Bezmi'ndeki saflığına dönme çabası olarak görür. Bu düşünce onun temel teorisidir. ⁵⁰ Bu durumda yeryüzündeki her şey, ruhânî âlemdeki varlığı hatırlamanın önünde engel görülür. Elest Bezmi'nde “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?”⁵¹ hitâbına “Belâ”⁵² diyen ruhlar yeryüzü hayatında, verdikleri bu cevapla imtihan edilmek üzere bulunur. Cevabın yeryüzü şartlarında ortaya çıkabilmesi için aradaki perdelerin ortadan kalması gerekir. Nedir bu perdeler? Bunlar; yukarıda zikrettiğimiz nefsin arzu ve hevâları, makam- mevki, kibir, haset, benlik vs. gibi nefste terbiye edilmesi gereken özelliklerdir. Bu perdeler ortadan kalktığı takdirde Elest Bezmi'ndeki duruşumuzu

⁴⁵ Küçük, *Mevlânâ'ya Göre Manevi Gelişim*, 267.

⁴⁶ Mahmut Erol Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, (İstanbul: Sufi Yayınları, 2011), 237; a.mlf, *İbnü'l-Arabî*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 121.

⁴⁷ Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 238; a.mlf, *İbnü'l-Arabî*, 121.

⁴⁸ Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 238; a.mlf, *İbnü'l-Arabî*, 121-122.

⁴⁹ Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*, 238; a.mlf, *İbnü'l-Arabî*, 122.

⁵⁰ Ateş, Süleyman, “Cüneyd-i Bağdâdî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları. 1993), 8/119-121.

⁵¹ A'râf, 7/172.

⁵² A'râf, 7/172.

korumak sûretiyle aslî hüviyetimize yani hakîkate ulaşmak mümkündür. İşte bu noktada nefis eğitimi hakîkate ulaşmada önemli bir yere sahiptir.

Memî Cân Efendi'nin değindiği bir diğer önemli husus da müşşidiyle aynı makama ulaşan sâlike, hilâfet verilebilmesi için şeyhlerin usulüne göre, dört dîvânda bulunmasına izin verilmesidir. Bu da müşşitlik vazifesinin önemini gösterir. Zira kişi Allah'a yakınlığı elde etmiştir ancak veli bir zât olsa bile, bu herkes tarafından bilinemez veya anlaşılabilir. Fakat söz konusu müşşid-i kâmil ise, onun bilinmesi gerekir. Çünkü müşşid-i kâmil denildiğinde işin içine eğitim girer ve bu yüzden durum değişir. Dolayısıyla manevî açıdan belli bir seviyeye gelmek, tek başına yeterli değildir. Müşşid-i kâmil olabilmek için icâzete tescîl ve ilân edilmesi gerekir. Yukarıda bahsedilen usûllere uyulmaması; müşşid-i kâmillik makamının zayıflamasına, bozulmasına, buna bağlı olarak kâmil olmayan ya da sahte müşşidlerin ortaya çıkmasına sebep olur. Bu husus, tasavvuf açısından günümüzde yaşanan en büyük sorunlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

c-Tarîkatın Tarîkatı

Tarîkatın tarîkatı, sâlikin, seccade-i hilâfet mesnedi (görevi) için mülâzemet ettiği dört dîvâna -ki ikisi gece ikisi gündüz olur- devam etmesidir. Gece dîvânlarının birisi yatsıdan sonra diğeri teheccüdden sonradır. Bunlar tarîkatın bîatinını güçlendirir. Gündüz dîvânları ise biri fecrden diğeri ikindiden sonra tarîkatın zâhirini düzene sokup canlı tutarlar. İkindiden sonra olan dîvân, dîvân-ı hümayûndaki ikinci dîvânına benzemekte olup, Peygamberimiz (sav) hazretine mahsustur ki günahkârlar için orası bir ihsan makamı olarak bilinir ve onların işlemiş olduğu amelleri belirlenerek Cenâb-ı Hakk'a arz olunurlar. Fecrden sonraki dîvân, dîvân-ı hümayûndaki sabah dîvânı tarzında olup, Cenâb-ı Hakk'a mahsustur. Bu dîvânda günahkârlar için ilâhî kurtuluş fermanı verilir. Makâm ve ihsânı hak edenlere de hak ettikleri makam verilerek kendilerine inâyet olunur.⁵³

Mülâzemet rütbesine ulaşan halife, pirden gördüğü usûl ve esâs üzere bu dîvânlara devam edip bazı talebeye doğrudan ders vermeye başlar. Ancak henüz seccâde-nişîn olmadığı için kendisine irşâda umumî izin verilmez.⁵⁴ Daha sonra yeryüzündeki seccâde sahiblerinden birisine ölüm emri geldiğinde Allah'ın izniyle melâike-i kirâm durumu Allah'a arz eder. Melekler, hizmette kâim ibadette dâim “*filan b. filandır*” diye mülâzımı arz ettiklerinde, şeref-i intikâlde olan (ölüm emri gelen) sahib-i seccâdeye; “*Seccadeyi ona teslim eyle*” diye emredilir. Nihâyetinde mülâzemet makamındaki sâlik ahkâmı irşâda başlayıp hakikat yolunu arayan saliklere yardım etmeye başlar. Böylece tarîkatın tarîkatı tamamlanır ve ehl-i tahkik sülûküne girilmiş olunur.⁵⁵

⁵³ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 48b.

⁵⁴ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 48b-a.

⁵⁵ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 49b.

d- Tarîkatın Hakîkati

Bu bölümde Memî Cân Efendi, hilâfet mertebesinde seccâde-nişîn olan mürşidin hizmetine devam etmekle birlikte ilâhî nimetlere tam manasıyla nâil olduğunu ve terakki etmeye başladığını söyler. Sonrasında bu mürşidin amel defterine, kararlarına, âdâbına, taliplere hakkıyla muamelesine ve tüm hallerine bakılsın, halleri ve davranışları önceki evliyadan hangisinin haline uygun olduğu tespit edilsin diye meleklerle emredilir. Allah'ın emriyle haline uygun olan önceki veliye aynıyla riâyet etmek sûretiyle feyzi artar. Nihâyet geçmişteki velîye dair hüküm onun kademi üzere olan bu sâlikte açığa çıkar Böylece tarîkatın hakikatının mertebesi, “Âlem-î Cem'u'l-Cem' ” e ulaşır ve özeline de özeli olan “Mukarrebun” zümresine katılır.”⁵⁶

Tasavvufî eğitimde bir kural olarak her veli, genelde Hz. Peygamberin (sav) özelde bir nebinin kademi/yolu üzeredir. Bütün veliler, Peygamberimizin (sav) manevî verâsetine ermiş olmakla birlikte, meşrep ve mâkam olarak bir veya birkaç nebinin nübüvvet ışığından feyz alabilmektedir.⁵⁷ Memî Cân Efendi ise burada velilerin kademi üzerinden takip edilen yola dikkat çekmiş ve bunların tek tip insan olmadıklarını göstermek istemiştir. Ona göre herkesin ayrı ayrı bir meşrebi vardır. Dolayısıyla verilen eğitim, sâlikin kabiliyet durumuna göre farklılık arz eder.

d- Şerîatin Şerîatı

Osmanlı Devleti'nde şer'î hükümlerin usûl ve furû'unun muhafaza edilip gelecek nesle taşınması için yetiştirilen ulema hakkında birtakım kanunlar ortaya konulmuştur. Memî Cân Efendi, şerîatin şerîatını bu sisteme göre anlatır.⁵⁸ Bu kanunlar çerçevesinde ehliyet sahibi kişiler imtihan edilerek tespit edilir. Meselâ her mertebede o mertebenin eğitimi, tayin edilen bir mümeyyiz tarafından talebelere verilir. İlim tahsil eden bir öğrenci, ilimde istediği en yüksek seviyeye varana kadar birçok sınava tabi tutulur. Böylece söz konusu olan talebeler, danişment (stajyer) namını elde eder.⁵⁹ Bir medresede müderris olan kişi, mümeyyize ilmi seviyesini arz eder, o da üstlerine onun durumunu bildirdikten sonra, o mertebe için mülâzım tayin olunur. Birisi görevden alınınca ulû'l-emr'in emri ile o mülâzım onun yerine atanır. Daha sonra tedris yolunda mertebe kat' edip nihâyetinde kadı, kazı asker veya müftü olup en sonunda şerîatin koruyuculuğunun reisi olan şeyhü'l-İslâm makamına yükselir.⁶⁰

Buna göre Memî Cân Efendi'nin şerîatin şerîatı dediği husus, hukukî boyutu ifade etmektedir. Bu ise, İslâm binasının temelini oluşturan asıl yapılanmadır. Buradaki herhangi bir bozukluk içteki

⁵⁶ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 49a.

⁵⁷ Cebecioğlu, *Mevlânâ Üzerine Bazı Notlar*, 77.

⁵⁸ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 50b.

⁵⁹ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 50b-a

⁶⁰ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 50a.

yapının da bozukluğunu göstermektedir. Temel bozuk inşa edilirse binanın yıkılması muhtemeldir. Bu nedenlerle Memî Cân Efendi, şerîatın şerîatının muhafaza edilmesi için bu makamların ehliyet sahibi kişilere tevdi edilmesinin önemine vurgu yapmaktadır.

e- Şerîatın Tarîkatı

Memî Cân Efendi, hakîkate tâlib olan müridin, mürşid- i kâmilin himmet ve yardımı ile nefsin mertebelerini geçip istidadı ölçüsünde kemâle vasıl olabileceğini belirtir. Bu mertebelerin görünen âlemdeki misali Osmanlı'da kabul görmüş dîvân- ı hümayuna özel olmak üzere tertib ve vaz' edilen kanunlardır.⁶¹ Buna göre dîvân-ı hümayûn mertebelerinden birincisi, dîvân- ı hümayundan orta kapıya kadar olan yerdir. O kapıda her zaman muhafızlar vardır. Ancak onlar asla kimseye dokunmazlar. Genel ve özel, piyade ve süvari olsun, herkesin o kapıdan içeri girmesine izin verilir. Dîvânın nihâyetinde seyisler ve işsiz güçsüz insanlar beklemekte olup padişahın haşmetinden uzak oldukları için rahatlıkla konuşurlar ve birbirileriyle latîfe ederler. Bu kısım sülûk mertebelerinden “Nefsi Emmâre” mertebesi gibidir. O mertebeye avam ve havas herkes dâhil olup hakîkatten hiçbir şey müşâhede etmedikleri için istedikleri gibi rastgele kendilerine göre yaşarlar. Bu grubun düzenli halleri, kurallara bağlı edep ve sözleri bulunmaz.⁶²

İkinci mertebesi kafes önüdür. Kişi buraya gelince atını, silahını, üzerinde ağırlık yapacak şeyleri dışarıda bırakıp edebini muhafaza ederek kapıya gider. Buradaki kapıcılar da bu şekilde edep üzere girenlere karşı çıkmayıp içeri girmelerine izin verirler. Bunlar ahaliden ihtiyaç sahibi havas olanlara dokunmazlar. Avamdan olan ehl-i hacete bazan izin verirler bazan izin vermezler. Bu nedenle bu bölgenin sonunda orada bir sıkışıklık ve yoğunluk oluşur. İşte bu bölüm sülûk mertebelerinden “Nefs-i Levvâme” mertebesi gibidir. Bazan hakîkat cihetine kararlılıkla ileri adım atar bazan da geri döner.⁶³

Üçüncü mertebesi, kafes önündeki dîvân- ı hümayun kapısıdır. O kapının önünde bekleyen bekçiler, ciddiyetle ihtiyat üzere olup dîvân-ı hümayûna girmek isteyenleri sıkı bir kontrol altına alır. Daha ileride olan makamdan işaret geldikçe ziyaretçiler birer ikişer salı verilir. Bu mertebeye varan kimse engelleri aşırp ‘dîvân erkânını görmeye yakın oldum’ diye sevinir. İşte bu mertebeye “Nefs-i Mülhime” ye benzer. Sâlik engelleri aştıkça kendisine bazı açılmalar olur. Selefin bazı usûl ve tertibine vakıf olunca sevinir ve daha da ileriye gitmeyi şiddetle arzular.⁶⁴

⁶¹ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 51b-a.

⁶² Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 52 b.

⁶³ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 52 b-a.

⁶⁴ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 52a-53b.

Dördüncü mertebesi söz konusu yerden dîvân- ı hümayûn kapısı yakınında matharacı⁶⁵ nın durduğu yerdir. Matharacıardan ruhsat alındıktan sonra o meşhedden dîvân erbâbını olduğu gibi görünce kalbine bir sekine gelir. Bu mertebeye de “Nefs-i Mutmâinne” mertebesine benzer. Sâlik bu mertebeye “mesned nişân” olan mürşidin büyüklüğünü ve menziline açıkça görerek itmi'nan mertebesine vâsıl olup itikâdı kemâle erer.⁶⁶

Beşinci mertebesi matharacının bulunduğu yerden ilerisi, dîvân kapısından içeri çavuş başının olduğu makamdır ki, burası onca meşakkatlerden kurtulup dîvâna girdiği için kişinin razı olduğu yerdir. Bu mertebeye, sülûk mertebelerinden “Râziye” mertebesine benzer. Sâlik o mertebeye vasil olunca nefis, tam bir rızaya ulaşmakta ve daha ilerisini temenni etmektedir.⁶⁷

Altıncı mertebesi, söz konusu makamdan geçip vezir- i a'zam huzurunda ihtiyacını arz ettikten sonra önceki hizmetten razı olunması sebebiyle ihtiyacının kendisine verildiği mertebedir. Bu, “Marziyye” mertebesinin sûretidir ki, nefis-i sâlihadan zuhur eden amel ve mücâhede ile rıza makamlarını geçip meşkûr olduktan sonra o mertebeye himmeti tamam olur.⁶⁸

Yedinci mertebesi vezirin kendi oturduğu makamdır ki padişah-ı âlem ile yüz yüze konuşup aralarında bir perde olmadığı için cemâl-i şerifini müşahede etmektedir. Bu, “Sâfiye” mertebesine benzer.⁶⁹

Aynı şekilde sâlik nefsin mertebelerini geçerek hakikat-i mürşide vasil olduktan sonra, hakikatü'l-hakâika ulaşmak için mürşid önüne gelip Allah'a yakınlık kazanınca, haline münasib mertebeye ile teşrif olunur. Âlem-i şehâdete döndürüldükten sonra hilâfet-i hâssa varınca bir sülûk daha yapıp sonunda “Makâm- ı Cem'u'l- Cem” e ulaşır. Âlem-i şehâdete döndürüldüğünde mürşidinin kendisine verdiği ruhsatla halife namını alır. Böylece eğitime ve tasarrufa başlamış olur.⁷⁰

Görüldüğü gibi Memî Cân Efendi, nefis mertebelerini, Osmanlı İmparatorluğu bürokrasi hiyerarşisinde uygulanan dîvân-ı hümayûn un işleyişi tarzından hareket ederek örnekleme üslûbuyla açıklar. Bilindiği üzere dîvân-ı hümayûn teşkilatı, Osmanlı İmparatorluğu'nda, (şimdiki bakanlar kurulu gibi) memleket işlerinin yürütüldüğü önemli bir kurumdur. Dîvân-ı hümayûnda,

⁶⁵ Mathara; askerlikte su kabı olarak kullanılan “matara” kelimesinin orijinalidir.

⁶⁶ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 53b-a.

⁶⁷ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 53a.

⁶⁸ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 53a.

⁶⁹ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 54b.

⁷⁰ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 54b-a.

siyasî, idarî, askerî, örfî, şer'î, adlî ve malî işler, şikâyet ve davalar görüşülüp, gerekli araştırmalar yapıldıktan sonra bir karara bağlanır.⁷¹

Memî Cân Efendi şer'iatın tarikatında, nefis mertebelerini işte bu dîvân-ı hümâyûn teşkilatı üzerinden zâhîrle bâtın arasında yapısal bir bağ kurup her iki yapının aslında birbirlerine paralel olduğunu ifade eder. Nitekim, tasavvuf hâdiselere sadece zâhirden bakmaz; içten (bâtınî) bir bakış açısı sergiler. Burada diyebiliriz ki; Memî Cân Efendi, şer'iatın tarikatını açıklamak için bir nev'i zâhirden var olan hiyerarşik yapı üzerinden bâtına doğru bir okuma yapmıştır.

Memî Cân Efendi'nin buradaki anlatımı, İbn Arabî'nin Hak ile insan arasındaki varlıkların hususiyetlerini anlatmakta kullandığı "Hakk'ın teşrifatçısı" benzetmesine de uygunluk arz eder. Bu benzerlik aradaki vasıtaların ortak özellikleri yönündendir. İbn Arabî Hak mertebesini, kapısında görevli askerlerin bulunduğu hükümdarlık makamına benzetir. Hakk'ın da hükümdardaki gibi emrinin altında birtakım memurları bulunur. Hak onlar vasıtasıyla bütün varlığa hükümlerini ulaştırır. Bu bekçi veya memurlar, kendileri Hakk'a ulaşmış ve talipleri de O'na ulaştıran kâmil müridler olarak görülür. Bu durumda *insan-ı kâmil bekçi olması itibarıyla, ilâhî mertebenin kapısını bekler ve teşrifatçı olması itibarıyla müridi o kapıdan içeri kabul eder. Ayrıca vekil olması itibarıyla de Rabbinin emriyle tasarruf eder. Hak onlar vasıtasıyla bütün varlığa hükümlerini ulaştırır.*⁷²

f- Şer'iatın Hakîkati

Memî Cân Efendi'ye göre vuslata ulaşanların hiçbiri şer'iatın hakîkatinden "*an-râ ki haber şod haberî bâz-neyâmed*" (Her kime ki haber geldi, ondan bir daha haber alınmadı.) sözünün mefhumunca haber veremez. Çünkü sınırlı göz onu kavrayamadığı gibi dil de onu ifade edemez. Bu bakımdan hakîkati açıklamak kolay değildir. Memî Cân Efendi bu durumu, bir padişahın huzurunda cereyan eden bir olayı padişahın yakınlarından birinin dışarıya çıkıp onu ifşa ettiği takdirde huzurdan kovulmasına benzetir. Aynı şekilde bir mürid için de hakîkatin sırlarını ifşâ etmek memnûdur ve ek olarak o konuda söz söylemek meşru değildir. Burada sessiz kalmak uygun görüldüğünden bu kısa açıklama ile yetinilmiştir.⁷³

Memî Cân Efendi, şer'iatın hakîkati konusunu iki zâviyeden ele alır. Bunlardan ilki, hakîkate varan kişinin bulunduğu makâmın gereği olarak sükût edip onu ifşâ etmemesidir. Zira bu makam, Allah'la kul arasında çok özel ve mahrem bir alandır. Dolayısıyla mahremiyete dair sırların açıklanması uygun görülmemiştir. İkincisi, sırları hakîkat mertebesini yaşayamayanlara anlatmanın

⁷¹ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*, (Ankara: 1984), 8.

⁷² Suat el-Hakîm, *İbnü'l Arabî Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli, (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005), 237.

⁷³ Memî Cân, *Lübbü'l-Usûl*, (Hüdâyî Efendi, 670), 62b-a.

ve onların da anlamasının zorluğudur. Bu da bize tasavvuf alanının, anlaşılma problemiyle yüz yüze kalmasının gerekçesini açıklar.

Memî Cân Efendi'nin ele aldığı bu kavramların kendi içindeki sınıflandırmaları, daha önce bazı sûfilerce makamlar şeklinde tasnif edilmiştir. Bu kavramlar tasavvuf ıstılâhında “dört kapı ve kırk makam” şeklinde isimlendirilmiştir. Meselâ, Hacı Bektâş-ı Velî; dört kapı denilen şerîat, tarîkat, marîfet ve hakîkat kavramlarının her birini onar makam halinde ele alır.⁷⁴ Ahmet Yesevî'nin (ö. 562/1166) Dîvân-ı Hikmet'ine baktığımızda şerîat, tarîkat ve hakîkat şeklinde üçlü tasnifi benimsediği görülür. Ona göre şerîat, bu kavramların temelini teşkil eder.⁷⁵

Memî Cân Efendi'nin bu konuyla ilgili görüşlerine genel olarak baktığımızda, bize insanı ve hayatı yorumlama ve okuma adına bir ufuk kazandırdığı görülür. Zira şerîatı; gerek Kurân-ı Kerîm'deki hükümler ve gerekse dinin bütünü olarak ele aldığımızda, hakîkate ulaşma adına esasî bir işaret ve sembol olduğunu anlarız. Hayatı ve insanı bu sembollerin ardındaki hakîkatin idrakiyle yaşayabilmek bize hedef olarak gösterilir.

Tosihiko İzutsu bu manada hakikate ulaşmada dünyadaki sıradan doğal olguların ilâhî semboller ve işaretler olarak görülmesi gerektiğini söyler. Yolcunun yoldaki işaretlere ve sembollere takılıp kalmadan onların temsil ettiği manayı kullanarak varacağı yere doğru gitmesi gerekir. ilâhî semboller dünyasında yaşayan insan da hakikate ulaşmak için doğal olguların sembolize ettiği şeye odaklanmalıdır.⁷⁶

Bu durumda diyebiliriz ki, hakîkat kimilerinin tekeline olan bir sır değildir. Herkesin istidatlarını kullanabilme becerisine göre kendini gösterir. Bunun ferdî ve toplumsal karşılığı kişinin sahip olduğu ahlâkî ilkelerdir. Nefis terbiyesi de işte bu noktada elzem olmaktadır.

Sonuç

Memî Cân Efendi, *Lübbü'l-Usûl fî Mâ'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl*, adlı eserinde **şerîat, tarîkat** ve **hakîkat** kavramlarını ele alır ve bunların birbirleriyle olan güçlü ve girift bağlantılarını ortaya koyar. Bu kavramlardan her birinin kendi içinde hakîkat, tarîkat ve şeriatları bulunur. Böylece İslâm dininin tek mertebeden ibaret olmadığı, dinin kendi içinde sarmal olarak iç içe geçmiş birçok mertebeden oluştuğu dikkatimize sunulmuştur. Şerîat ve hakîkat ise özde aynı kabul edilir. Bu ayniyetteki ilişki, görünür âlemde sûret ve mânâ arasında paradoksal yapının olması gibidir. Sûretin arkasındaki bu

⁷⁴ Hac-ı Bektâşî Velî, *Makâlât*, haz. Ali Yılmaz vd., (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 68-81; Abdullah Kahraman, “Yunus Emre Dîvân'ında Şerîat, Tarîkat, Hakîkat ve Marîfet (Dört Kapı)”, *Kocaeli İlahiyat Dergisi*, 1(Mayıs 2017), 1/1-18.

⁷⁵ Öncel Demirdaş, “Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'inde Şeriat, Tarikat ve Hakikat”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 4(2019), 8/2501-2521.

⁷⁶ Toshihiko İzutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. M. Kürşad Atalar, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2017), 206.

hakikat maddî âlemde ahlâkla görünür hale gelir. Farklılık ise, insanda yerleşen ahlâkî ilkelere bağlı olarak oluşan bilinç seviyesinin yükselmesidir.

Eserde bu mertebelerin özellikleri tek tek ele alınmıştır. Bu üç kavramın şeriatla ilgili açıklamalarında öne çıkan husus, dinin hukukî boyutudur. Tarikatla ilgili yapılan açıklamalarda da amel, mücâhede, tefekkür gibi dinin pratik kısmı anlatılır. Hakikatın ifade edilmesinde ise, kelimeler yetersizdir. Hakikati, yaşadığımız şu sınırlı âlemin diliyle anlatmaya çalışmak, onun orijinalitesine halel getirmektedir. O bakımdan temsil veya sembolik bir anlatım yoluyla cüz'î de olsa ifade edilmiştir. Zira hakikatın şeriatla mücmel oluşu, şehâdet âleminin şartlarında görünür olmadığını ifade eder. Görünenin ötesinde görünmeyenin bilgisi şehâdet âleminde dilin sınırlarını aştığı için temsili ifadelerin kullanımı bir bakıma zorunlu olmaktadır.

Diğer taraftan Kur'ân-ı Kerîm (vahiy), hakikat ilminin kendisidir. Esasen onda hiçbir hakikat gizlenmiş değildir. Başka bir ifadeyle, buradaki temsili yolla anlatılma ihtiyacı duyulan hakikatler, sadece birilerinin tekelinde olan sırrîlik anlamında bir gizlilik değildir. Herkes bu hakikate ulaşmada eşittir. Bununla birlikte hakikatlerin sır olarak değerlendirilmesi, sıradan bir insanın görebileceği ve anlayabileceği şekilde açık olmadığı içindir. Hakikat, Hak yolunda kişinin gayretine ve istidatlarını geliştirmesine bağlı olarak anlaşılabilir. Aksi takdirde imtihanın bir önemi kalmazdı.

Müellif kavramları ve bu bağlamda nefsin mertebelerini açıklarken, hemen her mutasavvıf gibi sembolik anlatım üslubuna ağırlık vermiştir. Bazen de konuları müşahhas örnek ve kıyaslamalarla açıklamayı tercih etmiştir. Bu bağlamda onun yaşadığı dönemdeki devletin siyasi teşkilat yapısını oluşturan dîvân-ı hümayûn üzerinden şeriatın mertebelerini izah etmesi de dikkat çekicidir. Başka bir deyişle o, zâhirle bâtın arasında yapısal bir bağ kurup her iki yapının aslında birbirlerine paralel olduğunu ifade eder. Yani şeriatı açıklamak için bir nev'i zâhirde var olan hiyerarşik yapı üzerinden bâtına doğru bir okuma yapmıştır. Nitekim, tasavvuf hâdiselere sadece zâhirden bakmaz; içten (bâtını) bir bakış açısı sergiler.

Sâlik, mürşidiyle aynı makama gelince kendisine hilâfet verilebilmesi için, şeyhlerin usulüne göre, dört dîvâna devam etmesine izin verilir. Bu, mürşidlik vazifesinin ne kadar zor aşamalardan sonra elde edildiğini gösterir. Kişi Allah'a yakınlığı elde etmiş veli bir zât olsa bile, bu herkes tarafından bilinemeyebilir. Fakat eğitim söz konusu olunca mürşid-i kâmilin bilinmesi gerekir. Dolayısıyla manevî açıdan belli bir seviyeye gelmek, irşada ehliyet kazanmada tek başına yeterli değildir. Mürşid-i kâmil olabilmek için diploma şarttır. Ancak usûllere uyulmaması; mürşid-i kâmillik makamının zayıflamasına, bozulmasına, buna bağlı olarak kâmil olmayan ya da sahte mürşidlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu husus, tasavvuf açısından günümüzde yaşanan en büyük sorunlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Memî Cân Efendi'nin bu görüşlerine genel olarak baktığımızda, bize insanı ve hayatı yorumlama ve okuma adına bir ufuk kazandırdığı görülür. Zira şerîatı; gerek Kur'ân-ı Kerîm'deki hükümler ve gerekse dinin bütünü olarak ele aldığımızda, hakîkate ulaşma adına esasî bir işaret ve sembol olduğunu anlarız. Hayatı ve insanı anlamlandırma ise bu sembollerin ardındaki hakîkatin idrakiyle mümkündür.

Kaynakça

- Ayvansarâyî, Hüseyin. *Mecmûa-i Tevârîh*. haz. Fahri Ç. Derin-Vahid Çabuk. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Ateş, Süleyman. "Cüneyd-i Bağdâdî". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 8/ 119-121. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Arasteh, A.Reza. *Aşkta ve Yaratıcılıkta Yeniden Doğuş Mevlânâ Celâleddîn Rûmî'nin Kişilik Çözümlemesi*. çev. Bekir Demirkol- İbrahim Özdemir. Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Câmi'u's-şâhîh. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bursalı Mehmed Tâhir. Osmanlı Müellifleri. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1333.
- Can, Şefik. Konularına Göre Açıklamalı Mesnevi Tercümesi. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.
- Cebecioğlu, Ethem. "Şatahât İbarelerinin Anlaşılmasına Doğru: Metodik Bir Deneme". *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. 17 (2006).
- Cebecioğlu, Ethem. *Mevlânâ Üzerine Bazı Notlar*. Ankara: Sami Efendi Vakfı Yayınları, 2010.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1997.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. Ta'rîfât. çev. Abdülaziz Mecdi Tolun. İstanbul: Litera Yayınları, 2014.
- Demirci, Mehmet. "Hakîkat". *Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları. 1997.
- Demirdaş, Öncel. "Ahmed Yesevî'nin Divan-ı Hikmet'inde Şeriat, Tarikat ve Hakîkat". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 4 (2019).
- Demirli, Ekrem. *İslam Düşüncesi Üzerine Söyleşiler ve Konuşmalar "Filler ve Körler"*. İstanbul: Sufi Yayınları, 2016.
- el-Hakîm, Suat. *İbnü'l Arabî Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005.
- el-İmâdî, Ebu's-Suûd Muhammed b. Muhammed. *İrşâdü'l-Akli's-Selim ilâ Mezâyel-Kitâbi'l-Kerim*. Kahire: trs.

- Hacı Bektaş-ı Velî. *Makâlât*. haz. Esad Coşan. sad. Hüseyin Özbay. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1996.
- Hac-ı Bektâşî Veli. *Makâlât*. haz. Ali Yılmaz vd. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm'a Giriş*. çev. Kemal Kuşçu. İstanbul: Sönmez Neşriyat, 1961.
- Hücvârî, Osman el- Cüllâbî. *Keşfu'l-Mahcûb (Hakikat Bilgisi)*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016.
- Hüdâyî, Azîz Mahmûd. *Vâkıât, I*. thk. Mustafa Bahadıroğlu. Bursa: Uludağ üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora tezi, 2003.
- İbn Haldûn. *Şifâ'ü's-sâ'il li tehzîbi'l -mesâil*. nşr. Muhammed b. Tâvî et-Tancî. İstanbul: 1957.
- İbn Manzur. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Dâru sâdır, trs.
- İmâm Rabbânî, *Mektûbât-ı Rabbânî'de Şerîat ve Tasavvuf*. çev. Necdet Tosun vd. İstanbul: Erkam Yayınları, 2014.
- İnce, Adnan. "Kuyu Cadısı ve Düşündürdükleri". *TÜBAR*. 21(2007).
- İzutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. M.Kürşad Atalar. İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.
- Kahraman, Abdullah. "Yunus Emre Dîvân'ında Şerîat, Tarîkat, Hakikat ve Marîfet (Dört Kapı)". *Kocaeli İlahiyat Dergisi*. 1(2017).
- Kara, Halime. *Memî Cân Efendi'nin "Lübbü'l-Usûl fî Ma'rifeti Tarîkat'l-Vusûl" Adlı Eserinin Tahkîk ve Tıpkıbasımı*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2020. XII+295.
- Kazıcı, Ziya. "Osmanlı Devleti'nde Din ve Hukuk". *İstem Dergisi*. 1(2003).
- Kılıç, Mahmut Erol. "Memî Cân Efendi". *Diyanet Vakfî İslâm Ansiklopedisi*. 29/86-87. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Kılıç, Mahmut Erol. *İbn Arabî Düşüncesine Giriş*. İstanbul: Sufi Yayınları, 2011.
- Kılıç, Mahmut Erol. *İbnü'l-Arab*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *er-Risâle*. thk. Ahmed Haşim Selamî. Beyrut: Dâru'l- Kutubi'l-'İlmiye, 1434/2013.
- Küçük, Osman Nûri. *Mevlânâ'ya Göre Manevî Gelişim*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Mevlânâ, Celâleddîn Rûmî. *Mesnevî*. çev. Tâhirü'l Mevlevî. İstanbul: Kırkambar Yayınları, 2011.
- Memî Cân Saruhânî. *Lübbü'l-Usûl fî Mâ'rifeti't-Tarîki'l-Vüsûl*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi. Hüdâyî Efendi, 670.
- Özmen, İsmail. *Alevi-Bektaşî Şiirleri Antolojisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1998.

Pekolcay, Necla. *Mevlid*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2013.

Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Ali et-Tûsî. *el-Lüm'a*. thk. Abdülhalim Mahmud. Taha Abdülbâki Surûr. Mısır : Dârü'l-Kütübi'l-hadîse, 1960.

Soysaldı, H. Mehmet. "Kur'an'da İslâm ve Şerâat Kavramlarına Semantik Bir Yaklaşım" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 2/29. (1997).

Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer. *Avârifü'l maârif*. thk. Abdülhalîm Mahmud. Mahmud b. Şerîf. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts. 334.

Uludağ, Süleyman. "Keşf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/315-317. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Devleti'nin Merkez ve Bahriye Teşkilatı*. Ankara: 1984.

Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz. Ali Yılmaz-Mehmet Akkuş. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2011.

Yûsuf Mûsâ Muhammed. *el-Emvâl ve nazariyyetü'l-âqd fi'l-fıkhî'l-İslâmî*. Kahire: 1987.

Hanefî Mezhebine Göre Talakın Gizlenmesi Durumunda İddetin Başlangıcı: Meşâyih Fetvasının Müftâ Bih Hale Geliş Süreci

Beginning of İdda (The Waiting Period After Divorce) in Case of Hiding Divorce According to Hanafi Sect: Process of Returning of the Mashâyikh's Fatwa to "Mufta Bih"

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ATEŞ

Dumlupınar Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Asst. Prof., Dumlupınar Uni., Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences, Kutahya, Turkey.

mustafa.ates@dpu.edu.tr

 0000-0001-7449-5454

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

21 Mayıs / May 2021

31 Ağustos / August 2021

23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Ateş, Mustafa. "Hanefî Mezhebine Göre Talakın Gizlenmesi Durumunda İddetin Başlangıcı: Meşâyih Fetvasının Müftâ Bih Hale Geliş Süreci", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 94-110.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.940736>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Hanefî Mezhebine Göre Talakın Gizlenmesi Durumunda İddetin Başlangıcı: Meşâyih Fetvasının Müftâ Bih Hale Geliş Süreci

Öz ► Talakın sonuçlarından biri olan iddet, nikâh bağının sona ermesiyle birlikte kadının beklemesi gereken süre anlamına gelmektedir. Normal şartlarda boşanma durumunda iddet talakla birlikte, ölüm durumunda ise vefatın akabinde başlar. Tek taraflı irade beyanıyla meydana geldiği için talakın kadına haber verilmesi gerekmez. Ancak kadından talakın gizlenmesi durumunda iddetin talaktan itibaren başlaması bir taraftan kadının nafaka ve süknâ gibi bazı haklarının kaybına sebep olmakta diğer taraftan da karı ile koca arasında muvâzaa yapılmak suretiyle birtakım yasak fiillerin meşrû hale getirilme ihtimali ortaya çıkmaktadır. Söz konusu mahzurlar dikkate alınarak Hanefî mezhebi içerisinde mütekaddimûn döneminde çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bu çalışmada, talakın gizlenmesi durumunda iddetin başlangıcına dair meşâyih'in fetvası ve bu fetvanın Hanefî mezhebinde müftâ bih hale geliş süreci incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Meşâyih, Fetva, Talak, İddet.

Beginning of 'Idda (The Waiting Period After Divorce) in Case of Hiding Divorce According to Hanafi Sect: Process of Returning of the Mashâyikh's Fatwa to "Mufta Bih"

Abstract ► 'Idda, one of the consequences of divorce, means the period to be waited by the woman after the divorce. Under normal circumstances, in the case of divorce, 'Idda begins with divorce, and in case of death, after death. The woman does not have to be notified of the divorce. Because divorce takes place with the one-sided declaration of will. However, if the divorce from the woman is hidden and if 'Idda begins after the divorce, it causes the woman to lose some of her rights such as alimony and home. On the other hand, with the collusion between husband and wife, there is a possibility that some prohibited acts may become legitimate. Considering these problems, various opinions were put forward in the first period within the Hanafi school. In this study, if the divorce is not informed to the woman, the mashâyikh's fatwa regarding the beginning of the 'Idda and the becoming "mufta bih" of this fatwa is examined.

Keywords: Islamic Law, Mashâyikh, Fatwa, Divorce, 'Idda.

Giriş

İslâm hukukuna göre talak, kocanın tek taraflı irade beyanıyla ve belirli lafızlarla nikâh akdini sona erdirmesi olarak tanımlanmaktadır.¹ Buna göre koca ister vicâhî olsun isterse gıyabında

¹ Çeşitli talak tanımları için bk. Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâi'ü's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 3/88; Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talâl Yûsuf (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/221; Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta'lîl'l-Muhtâr*, thk. Mahmud Ebû

olsun, talak lafızlarından biriyle ya da talak anlamına gelen kinayeli lafızlarla karısını boşayabilir. Başka bir ifadeyle erkeğin karısını haber vermeden boşaması geçerlidir, talakın gerçekleşmesi için kadının boşandığından haberdar olması şart değildir. Söz gelimi koca bir kâğıda ya da yere veya duvara (günümüz şartlarında örneğin telefonun ekranına), boşamaya niyet ederek karısını boşadığını yazsa, o anda boşanmış olur. Karısının bu yazıyı görüp görmemesi önemli değildir. Veyahut başka bir şehirde bulunan karısına onu boşadığını haber veren adresli bir mektup yazsa, mektup karısına ulaşmasa bile bu mektubu yazdığı andan itibaren boşanmış olur.²

Talakın sonuçlarından biri olan iddet ise, nikah bağının sona ermesi durumunda kadının beklemesi gereken süre anlamına gelmektedir.³ İddet, boşanma durumunda talakın akabinde, ölüm durumunda ise vefatla birlikte başlar.⁴ Ancak tek taraflı irade beyanıyla gerçekleşmesi sebebiyle talakın gizlenmeye elverişli olması, normal şartlarda yasaklanmış olan bazı tasarruflara imkân vermektedir. Bu çerçevede tartışılan konulardan biri, beşinci kadınla ve boşanan kadının kız kardeşiyle nikâh meselesidir. İslam hukukuna göre bir kişinin beşinci kadını ya da karısının kız kardeşini nikâhlanması mümkün değildir. Yine bununla alakalı olarak dört karısı olup bunlardan birini boşayan ve başka bir kadınla evlenmek isteyen ya da boşadığı karısının kız kardeşiyle evlenmek isteyen erkeğin, evlenmeden önce boşadığı karısının iddetini beklemesi gerekir.⁵ Dört karısı olup da bunlardan birini daha önce boşadığını ve iddet süresinin bittiğini iddia eden bir kimse, iddet süresini beklemeden başka bir kadınla ya da boşadığını iddia ettiği karısının kız kardeşiyle nikâh kıyabilir. Çünkü iddet süresi olarak bekleyeceği bir zamandan daha önce karısını boşadığını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu durumda karısının iddet süresi de dolmuş olmaktadır. Yine talakın gizlenmesi durumunda iddetin talaktan itibaren başladığı kabul edilirse, dört karısı olan bir kişi bunlardan birini boşayıp iddeti dolduğunda -hangisini boşadığını haber vermediği

Dakika (Matbaatü'l-Halebî, 1937), 3/121; Muhammed b. Ferâmürz Molla Hüsrev, *Dürrü'l-hükkâm şerhu Gururî'l-ahkâm* (Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 1/358; Halil İbrahim Acar, "Talak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/496.

² bk. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebâr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003), 4/455-456.

³ bk. Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bâriî ez-Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik (Hâşiyetü's-Şelebî ile birlikte)* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 3/26; Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân Dâmad Efendi, *Mecma'u'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/142; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî, *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 3/80.

⁴ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Muhtasarü'l-Kudûrî*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyzâ (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 170; Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/276; Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik (Minhatü'l-hâlik ile birlikte)* (Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.), 4/157.

⁵ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/178-179.

halde- başka bir kadınla evlenebilir. Nitekim Sultan II. Abdülhamid vefat ettikten sonra geride kalan dokuz hanımının her birinin nikâh iddiasında bulunduğu veraset ilâmı davası, bazı hukuk tarihçileri tarafından bu minvalde yorumlanmıştır.⁶

Talakın gizlenmesi durumuyla ilgili gündeme gelen konulardan biri de muvâzaa ihtimalidir. Daha çok ölüm hastalığı durumunda olan bir kişinin karısını daha önce boşadığını ve iddet süresinin de tamamlandığını söylemesi halinde gündeme gelen muvâzaa ihtimali, söz konusu durumda iddetin ne zaman başlayacağı konusunda mezhep içinde ihtilafa neden olmuştur. Aşağıda araştırmanın konusu çerçevesinde muvâzaa ve kanuna karşı hile kavramları ele alındıktan sonra, meseleyle ilgili tartışmalar ve meşâyihin konuyla ilgili fetvası ayrıntılı bir şekilde incelenecektir.

1. Muvâzaa ve Kanuna Karşı Hile Kavramları

Genel olarak göstermelik ve danışıklı sözleşmeler için kullanılan muvâzaa kavramı,⁷ “gerçekleşmesini istemedikleri halde bir akdi insanların önünde gerçekleşmiş gibi göstermek üzere iki kişinin anlaşması” şeklinde tarif edilmektedir.⁸ Muvâzaa kavramıyla önemli benzerlikleri olan kavramlardan biri de hiyeldir. Hiyel kavramının caiz olan ve olmayan şeklinde kategorize edilerek tartışıldığını ve bu bağlamda caiz olmayan hilenin günümüz hukukundaki *kanuna karşı hile* kavramına denk düştüğünü ifade eden Köse,⁹ kanuna karşı hileyi “şekil bakımından hukuka uygun

⁶ Söz konusu veraset ilâmı davasında geride kalan dokuz hanımın her biri II. Abdülhamid’le vefatına kadar nikâhlı olduklarını ve Sultan Abdülhamid’in kendilerini boşamadığını şahitlerle ispat etmektedir. Dokuz hanımla aynı anda nikâhlı olunamayacağından hareketle Ekrem Buğra Ekinci, II. Abdülhamid’in dördüncü karısından sonraki evliliklerinde yeni bir nikâh kıyacağı zaman eşlerinden birini boşadığını ve bu şekilde vefatına kadar dörtten fazla bir evlilik yapmadığını, bununla birlikte bu boşamaları saray adabı gereği boşadığı hanımlarına bildirmedğini ifade etmektedir. Talakın tek taraflı hukukî işlemlerden biri olması sebebiyle bu durumun da İslam hukukuna aykırı olmadığını ileri sürmektedir. Ancak aşağıda ele alınacağı üzere talakın gizlenmesi durumunda iddetin ikrar anından itibaren başlayacağına ve ikrar gerçekleşmeden bu şekilde bir nikâh kıyılmayacağına dair müftâ bih görüş, bu yorumu geçersiz kılmaktadır. “Sultan II. Abdülhamid’in Eşleri ve Nikâh Meselesi” adlı makalemizde ayrıntılarıyla ele alındığını üzere burada zikri geçen nikâh, kanaatimizce nikâh-ı tenezzühî olmalıdır. bk. Ekrem Buğra Ekinci, *Sultan Abdülhamid’in Son Zevcesi Behice Sultan’la Altı Ay* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 169. Sultan II. Abdülhamid’in eşleri ve nikâh meselesiyle ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ali Akyıldız, “Son Dönem Padişahlarının Nikah Meselesi”, *Osmanlı İstanbulu V*, ed. Feridun M. Emecen vd. (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2018), 693-712; Ali Akyıldız, *Saray Harem ve Mahrem* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 245-262; Mustafa Ateş - Abdullah Erdem Taş, “Sultan II. Abdülhamid’in Eşleri ve Nikâh Meselesi”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (Aralık 2020), 1263-1284.

⁷ Cengiz Kallek, “Telcie”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/397; Saffet Köse, *İslâm Hukuku Açısından Kanuna Karşı Hile ve Hile-i Şer’iyye* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2020), 112.

⁸ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Nesemâtü'l-eshâr ‘alâ İfâdati'l-envâr* (Pakistan: İdâratü'l-Kur’ân ve'l-‘Ulûmi'l-İslâmiyye, 1997), 262.

⁹ Saffet Köse, “Hiyel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/170-171; Köse, *Kanuna Karşı Hile*, 91.

bir işlem vasıta kılınarak yasaklanmış bir neticeyi elde etme kastıyla yapılan muamele” olarak tanımlanmaktadır.¹⁰ Buna göre kanuna karşı hilede yapılan işlemin şekil bakımından hukuka uygun olması, kanun koyucunun maksadına aykırılık ve hile kastı olmak üzere üç unsur bulunmaktadır.¹¹

Muvâzaa ve kanuna karşı hilenin en önemli ortak noktası, ilgili hükmün amacı dışında başka bir gayeyi gerçekleştirmeye yönelik olmalarıdır. Bununla birlikte aralarında bazı farklılıklar da mevcuttur. Söz gelimi muvâzaada taraflar gerçek amaçlarını gizlediği halde, kanuna karşı hilede gizlilik söz konusu değildir. Yine muvâzaada, göstermelik olarak yapılan akdin üçüncü tarafları aldatma maksadı bulunmasına rağmen, kanuna karşı hilede kanunen caiz olan işlemler vasıtasıyla kanunun maksadına aykırı sonuçlara ulaşmak amaçlanmaktadır.¹²

Araştırma konumuz olan talakın gizlenmesi durumunda iddetin başlangıcı meselesini hem muvâzaa hem de kanuna karşı hile açısından incelemek mümkündür. Muvâzaa açısından bakıldığında, belirli bir maksadı gerçekleştirmek için karısıyla anlaşılan koca, söz gelimi beş yıl önce karısını boşadığını söyleyebilir. Bu örnek üzerinden düşünüldüğünde -iddetin, talakın akabinde başladığı kabul edilirse- karı ve kocanın muvâzaa yapmak suretiyle gerçekleştirmek isteyebilecekleri maksatlara şu örnekler verilebilir:

Böyle bir durumda kadının iddeti tamamlanmış olacağından kadın iddet beklemekten, erkek de nafaka ve süknâ gibi birtakım yükümlülüklerden kurtulmuş olur. Burada muvâzaa yapmalarına sebep olabilecek şekilde her iki tarafın da çıkarı bulunmaktadır. Yine hasta olan bir kimse, karısına mirastan düşecek paydan daha fazla bir mal bırakmak istediğinde karısıyla yukarıdaki örnekteki gibi bir muvâzaa yapabilir. Bu durumda karısı onun için yabancı biri konumunda olacağından, karısının mirastaki payından daha fazla bir miktarı vasiyet edebilir veya ona borcu olduğunu beyan edebilir. Böylelikle karı ve koca aralarında daha önce anlaştıkları bir amaca (yani kadının terekeden daha fazla mal alması amacıyla) ulaşmış olurlar. Bir diğer muvâzaa ihtimali de yukarıda da değinildiği üzere erkeğin boşadığı karısının kız kardeşiyle ya da boşadığı karısı dışında dört kadınla nikâhı meselesinde gündeme gelmektedir. Normal şartlarda boşadığı karısının kız kardeşine ya da onun dışında dördüncü kadına nikâh kıymak istediğinde, boşadığı karısının iddetini beklemek zorundadır. Bu iddet süresini beklemeksizin nikâh kıymak istediğinde, karısını söz gelimi bir yıl önce boşadığını ve bu durumda iddetinin dolduğunu iddia edebilir. Burada boşadığı karısının da iddet bekleme yükümlülüğü ortadan kalkacağı için karı-kocanın muvâzaa yapmış olma töhmeti söz konusudur.

Bu konu çerçevesinde değerlendirilebilecek örneklerden biri de dört karısı olduğu halde başka bir kadınla evlenmek isteyen bir kimsenin, mevcut hanımlarından herhangi birini onlara

¹⁰ Köse, “Hiyel”, 18/171.

¹¹ Köse, “Hiyel”, 18/171; Köse, *Kanuna Karşı Hile*, 94.

¹² Köse, *Kanuna Karşı Hile*, 114-115.

haber vermeden boşayıp iddet süresi de dolduğunda beşinci kadına nikâh kıymasındır. Böyle bir durumda ilk dört kadın da mevcut konumlarından ve kocalarının mirasından mahrum olmamak için söz konusu talakın kimin hakkında olduğunu sorgulamayabilirler. Böylelikle koca, aynı anda beş ya da daha fazla kadınla nikâhli görünebilir ya da vefat ettiğinde hangi karısını boşadığı bilinmediği için beş kadının her biri aynı kocanın vârisi olabilir. Bu örnek muvâzaadan daha çok, günümüzde *kanuna karşı hile* olarak ifade edilen kavrama uygun düşmektedir. Zira burada koca ile kadının gizli bir anlaşma yapmaları şart değildir. Bununla birlikte, bu örnekte -meşâyihin fetvası göz ardı edilirse- işlemin kanuna uygunluğu, Şâri'in maksadına aykırılık ve hile kastı gibi *kanuna karşı hile* kavramının bütün özellikleri bulunmaktadır.

2. Talakın Gizlenmesi Durumunda İddetin Başlangıcı

2.1. Meşâyihin Fetvasından Önceki Durum

Bir kimsenin, karısını daha önce boşadığını ikrar etmesi durumunda karısı açısından söz konusu ikrarı “tasdik” veya “yalanlama” ya da “bu talaktan haberinin olmadığını açıklaması” şeklinde üç farklı durum gündeme gelmektedir. Bu sebeple konu, kadının tasdik etmesi ve yalanlaması/bilmiyorum demesi ihtimallerine binaen iki açıdan değerlendirilmektedir.

Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Asl* adlı eserinde konuya dair şöyle bir mesele zikredilmektedir: Bir adamın hastalık esnasında karısına “sağlığında seni üç talakla boşamıştım ve iddetin tamamlanmıştı” demesi durumunda kadın da bu konuda adamı tasdik ederse kadın artık ona vâris olmaz. Yine adam daha önce boşadığını söylediği bu kadına borcu olduğunu ikrar etse ya da vasiyette bulunsa caizdir. Kadın artık başka bir kimseyle evlenebilir, adam da bu kadının kız kardeşi ve bununla birlikte üç kadınla daha evlenebilir. Bu görüş İmâmeyn'e aittir. Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) göre ise bu kadın miras ile borçtan/vasiyetten hangisi daha az ise onu alır.¹³

Bu meseleyi *el-Mebsût*'ta ayrıntılı bir şekilde inceleyen Serahsî (ö. 483/1090 [?]), İmâmeyn ile Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin dayanaklarını ortaya koymaktadır. Buna göre, kocasının kendisini daha önce boşadığına ve iddetinin dolduğuna dair söylemini kadının doğrulaması durumunda, söz konusu talak karı-kocanın hakları konusunda beyyine ile sabit olmuş gibidir. Çünkü kadının mirasta hakkı vardır ve kadın bu ikrarıyla miras hakkını düşürmektedir. Serahsî'nin ifadesiyle İmâmeyn'e göre, kadın artık adama mirasçı olamayacak şekilde bir yabancı konumundadır. Bu sebeple adamın kadına vasiyeti ya da borcu olduğuna dair ikrarı geçerli olur ve yine kadın beklemeksizin başka biriyle evlenebilir. Şayet burada muvâzaa töhmeti dikkate alınacak olsa, evlilik hususunda da bu töhmete itibar edilmesi gerekir. Oysa adamın boşadığı karısının kız

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 4/539.

kardeşiyle veya onun dışında başka dört kadınla evliliği ve kadının beklemeksizin başka biriyle evlenmesi caizdir. Bu durumda söz konusu meselede muvâzaa töhmetinin olmadığı anlaşılır. Serahsî Ebû Hanîfe'nin görüşünü de şu şekilde temellendirmektedir: Bu adamın zâhiren karısıyla hala nikâhlıyken hastalanması, borç ikrarını ve vasiyeti engelleyen bir durum olduğu için muvâzaa yapma ihtimalleri ortaya çıkar. Buradaki muvâzaa töhmeti kadına kalacak mirasla ilgili değildir, aksine bu mirasın miktarı üzerindeki ziyade hakkındadır. Bu sebeple töhmetin söz konusu olduğu miras üzerine ziyade meselesinde vasiyet/borç ikrarı ile mirastan hangisi azsa kadına o verilir. Diğer taraftan bu töhmet, karı-koca ve diğer vârislerle ilgili olduğu için kul hakkıyla alakalıdır. Allah hakkı kapsamında herhangi bir töhmet olmadığından dolayı kadının başka biriyle, adamın da dört kadınla ya da boşadığı kadının kız kardeşiyle evlenmesi caizdir.¹⁴ Bu meselede İmâmeyn ile Ebû Hanîfe arasında her ne kadar ihtilaf olsa da her iki tarafın da iddeti talaktan itibaren başlattığı görülmektedir. Zira kadının talak ikrarını tasdik etmesi, haklarından mahrum edilme ihtimalini ortadan kaldırmaktadır. Ebû Hanîfe'nin vasiyet/borç ikrarı konusunda muvâzaa ihtimalini dikkate almasından hareketle, diğer durumlarda muvâzaa ihtimali görmediği söylenebilir.

Bir kimsenin, karısını daha önce boşadığını ikrar etmesi durumunda karısının bu ikrarı yalanlaması ya da bu talaktan haberi olmadığını söylemesi, tasdik etmesi durumundaki meseleden ayrı değerlendirilir. Çünkü ikrar, kadının nafaka ve süknâ hakkını düşürmektedir. Bu sebeple mezhep imamlarına göre kadının nafaka ve süknâ hakkını korumak için adamın daha önce karısını boşadığını ikrar etmesi durumunda iddet, ikrar anından itibaren başlar ve böylelikle iddet süresi içerisinde kadın nafaka ve süknâ hakkını kullanma imkânı bulur.¹⁵ Bu mesele, kadının nafaka ve süknâ hakkıyla ilgili görüldüğü için, bazı kaynaklarda meşâyih'e göre talakın ikrar vaktinden itibaren başlaması sadece nafaka ve süknâ hakkına hasredilmiş, boşanan kadının kız kardeşiyle ya da onun dışında dört kadınla evlenme meselesinde iddetin talak vaktinden itibaren dikkate alınacağı ifade edilmiştir.¹⁶ Ancak Hâherzâde'ye (ö. 483/1090) göre evlilik hususunda da talakın ikrar vaktinden itibaren başlaması gerekir.¹⁷

2.2. Meşâyih Fetvasının Müftâ Bih Hale Geliş Süreci

¹⁴ Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Kitâbü'l-Mesûât* (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.), 6/165.

¹⁵ Serahsî, *el-Mesûât*, 18/145. Burhânüddîn (Burhânü's-Şerâ) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilâzîz el-Buhârî el-Mergînânî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, thk. Nuaym Eşref Nûr Ahmed (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2004), 5/231; Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/174; Zeylaî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/32; Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr* (Dârü'l-Fikr, ts.), 4/329; *el-Fetâva'l-Hindîyye* (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310), 1/532.

¹⁶ bk. Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 5/231; Muhammad Akram Hakim, *Cemâleddin el-Konevî'nin* (V. 770/1369) *el-Gunye fi'l-Fetâvâ Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 255.

¹⁷ bk. Hakim, *Konevî'nin el-Gunye fi'l-Fetâvâ Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, 255.

Meşâiyih in konuyla ilgili fetvasına geçmeden önce Hanefî mezhebinde sıkça karşılaşılan meşâiyih kavramı üzerinde kısaca durmak yerinde olacaktır. Meşâiyih, son dönem bazı Hanefî kaynaklarında “Ebû Hanîfe’ye yetişemeyen fakihler” şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁸ Ancak meşâiyih döneminin başlangıcına işaret eden bu tanım dışında söz konusu kavram hakkında klasik kaynaklarda pek bir bilgiye rastlanmaz. Ali Bardakoğlu meşâiyih, “genelde bir bölgede belirli bir fakihin etrafında toplanan veya benzer fikhî tercihlere sahip bulunan fakihler grubu” şeklinde tarif etmekte;¹⁹ Eyüp Said Kaya ise meşâiyihin “... iftâ ve kaza faaliyetlerinde esas olacak hükümlerin tespitinde ortak kabul ve kıstaslara sahip olan fakihlerden müteşekkil” olduğunu ifade etmektedir.²⁰ Meşâiyih döneminin başlangıcı ve bitişine dair çeşitli görüşler ileri sürülmekle birlikte,²¹ Osman Bayder’in tespitine göre hicrî 200 yılından itibaren muhtelif Hanefî fakihler için hemen hemen her dönemde meşâiyih ifadesi kullanılmıştır.²² Bu çalışmada ise genel olarak meşâiyih kavramıyla; Ebû Hanîfe’nin öğrencilerinden sonra gelen ve Irak, Belh, Buhara, Semerkand gibi bölge isimleriyle birlikte anılan mütekaddimûn dönem Hanefî fakihleri kastedilmektedir.

Talakın gizlenmesi durumunda iddetin başlangıcı meselesi, yukarıda ele alındığı üzere meşâiyih in fetvasından önce kadının talak tasdik etmesi veya yalanlaması/haberinin olmadığını beyan etmesi şeklinde iki farklı açıdan değerlendirilmiştir. Her iki durumda da belirleyici olan husus, kadının nafaka ve süknâ hakkıdır. Kadın, daha önce yapılmış olduğu iddia edilen talak tasdik ettiğinde kendi rızasıyla nafaka ve süknâ hakkı ile miras hakkını düşürmüş olur. Diğer taraftan kadının yalanlaması/haberinin olmadığını söylemesi durumunda, kadının rızası olmaksızın haklarının düşmesi söz konusu olacağından kocanın önceki bir zamana talak isnad etmesi kabul edilmez ve kadının haklarını korumak amacıyla iddet, ikrar vaktinden itibaren başlatılır.

Konuyla ilgili meşâiyih in fetvasına göre ise, talakın gizlenmesi durumunda -kadın ister tasdik etsin ister yalanlasın veya haberi olmadığını beyan etsin- iddet, talakın ikrarından itibaren başlar. İddetin ikrardan itibaren başladığına yönelik fetva, Ebû'l-Leys es-Semerkandî'nin (ö. 373/983)

¹⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 6/735.

¹⁹ Ali Bardakoğlu, “Hanefî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/9.

²⁰ Eyüp Said Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2001), 179.

²¹ bk. Seyit Mehmet Uğur, “Hanefî Mezhebinde Müftâ Bih Görüşün Belirlenmesinde Meşâiyih in Rolü”, 6. *Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi-Bildiriler Kitabı III* (İstanbul: İlem, 2017), 100-101.

²² Osman Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Hanefî Mezhebi Örneği-* (Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2018), 117-119. Meşâiyih hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Kaya, *Mezheplerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*, 179, 209-222, 170-277 vd; Bayder, *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı*, 117-125; Uğur, “Hanefî Mezhebinde Müftâ Bih Görüşün Belirlenmesinde Meşâiyih in Rolü”, 99-112; Seyit Mehmet Uğur, *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019), 104-115.

Nevâzil adlı eserinde Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-İskâf el-Belhî'ye (ö. 336/947)²³ nispet edilerek zikredilmektedir.²⁴ Ebû Bekir el-İskâf'ın fetvasına göre bir adam karısını elli yıl önce boşadığını ikrar etse iddet, ikrar vaktinden itibaren başlar. Bununla birlikte kadının nafaka ve süknâ hakkı İskâf'ın bu fetvasında da gündeme gelmektedir. Her ne kadar iddet ikrar vaktinden itibaren başlayacak olsa da kadın kocasının ikrarını tasdik ederse nafaka ve süknâ hakkı düşer, ancak talaktan ikrar vaktine kadar geçen sürede duhul gerçekleşmişse ikinci mehre hak kazanır. Diğer taraftan kadın eğer kocasını yalanlarsa, bu durumda tek mehir alır ve nafaka ile süknâ hakkı olur.²⁵ Ebû Bekir el-İskâf'ın bu fetvası, aynı ibarelerle Ahmed b. Musa el-Keşşî'nin (ö. 550/1155) *Mecmu'û'l-havâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâkı'ât* adlı eserinde tekrarlanmaktadır.²⁶

Ebû Bekir el-İskâf'ın fetvası her ne kadar hicrî üçüncü asrın sonu ile dördüncü asrın başına denk düşse de bu yöndeki bir fetvanın meşâyihle nispetle varlığına dair ilk beyana Burhâneddin el-Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *Hidâye* adlı eserinde rastlanılmaktadır. Mergînânî, iddetin talakın ve vefatın akabinde başlayacağını belirttiikten sonra, meşâyihin muvâzaa töhmetini ortadan kaldırmak için talakta iddetin ikrar vaktinden itibaren başlayacağı yönünde fetva verdiklerini ifade ederek kendisi de zımnen bu görüşü tercih etmektedir.²⁷ *Hidâye*'deki bu fetvanın ilk kaynağının Ebû Bekir el-İskâf olduğunu söylemek güç olsa da en azından bu fetvanın kaynaklarından birinin Ebû Bekir el-İskâf olduğu açıktır. Mergînânî'nin "Meşâyihimiz böyle fetva verdiler" şeklindeki çoğul ifadesi, farklı fakihlerin benzer fetvaları olabileceğine işaret etmekle birlikte, el-İskâf'ın fetvası sonraki dönemde kabul görerek diğer fakihler tarafından da benimsenmiş olabilir. Nihayetinde söz konusu ifade, bu fetvanın kolektif bir tercih olduğunu göstermektedir.

Talakın gizlenmesi durumunda iddetin *ikrar vaktinden* itibaren başlayacağına dair fetvanın meşâyihle nispetle ilk zikredildiği kaynaklardan biri de Mergînânî'nin çağdaşlarından olan

²³ Hayatı hakkında bilgi için bk. Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed el-Kureşî, *el-Cevâhiru'l-mudiyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv (Cîze: Hicr li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1993), 3/76, 4/15-16; Mahmûd b. Süleymân el-Hanefî el-Kefevî, *Ketâbü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*, thk. Saffet Köse vd. (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017), 2/30-32.

²⁴ Fetvayla ilgili kısım, "Ebû Bekir'e soruldu" ifadesiyle başlamaktadır. Ebû'l-Leys es-Semerkandî, kitabının başında dokuz Hanefî fakihinin ismini zikrederek bu fakihlerin nevâzil türü meselelerde yaptıkları ictihadlarını derlediğini beyan etmektedir. Burada ismi zikredilen fakihlerden biri de Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-İskâf'tır. Dolayısıyla kitap içerisinde geçen Ebû Bekir künyesiyle, Ebû Bekir Muhammed b. Ahmed el-İskâf kastedilmektedir. bk. Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî, *Kitâbü'n-Nevâzil* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2414), 1b.

²⁵ Ebû'l-Leys es-Semerkandî, *Kitâbü'n-Nevâzil*, 82b-83a.

²⁶ bk. Abdumalik Tuychibaev, *Ahmed b. Musa el-Keşşî'nin Mecmu'û'l-hevâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâkı'ât Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 212.

²⁷ Mergînânî, *el-Hidâye*, 2/276. Ayrıca bk. Ahmed Salih Ahmed Gyunesh, *Burhâneddin el-Mergînânî'nin "Muhtâratu'n-nevâzil" Eserinin Edisyon Kitiği* (Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2010), 218.

Burhâneddin el-Buhârî'nin (ö. 616/1219) *el-Muhîtu'l-Burhânî* adlı eseridir. Meseleyi oldukça tafsilatlı bir şekilde inceleyen Burhâneddin el-Buhârî, kadının ikrarı yalanlaması ve tasdik etmesi durumlarını ayrı ayrı değerlendirmektedir. Meşâyihin fetvasını da kadının ikrarı tasdik ettiği durumda zikretmektedir. Zira yukarıda da değinildiği üzere kadının ikrarı yalanlaması durumunda zaten iddet ikrar vaktinden itibaren başlamaktadır. *Muhît*'te dikkat çeken hususlardan biri de meselenin “elli yıl önce karısını boşadığını ikrar eden adam” örneği üzerinden sunulmasıdır.²⁸ Ebû Bekir el-İskâf'ın fetvasının da aynı örneği içerdiği dikkate alındığında, söz konusu fetvanın benimsenmesinde Ebû Bekir el-İskâf'ın etkisinin büyük olduğu söylenebilir. Öte yandan Burhâneddin el-Buhârî, fetvayı Belh meşâyihine nispetle zikretmektedir. Ebû Bekir el-İskâf'ın da Belhli olduğunu burada tekrar hatırlatmak gerekir.

Mergînânî'nin bir diğer çağdaşı olan Kâdîhân (ö. 592/1196), meşhur eseri *el-Fetâva'l-Hâniyye*'de *el-Muhîtu'l-Burhânî*'dekine benzer şekilde meseleyi kadının ikrarı yalanlaması ve tasdik etmesi durumuna göre ayrı ayrı ele almaktadır. Buna göre bir adam karısını beş sene önce boşadığını ikrar etse, kadın da bu isnadı yalanlasa ya da talaktan haberi olmadığını söylese, iddet ikrardan itibaren başlar ve kadının nafaka ile süknâ hakkı vardır. Eğer kadın adamın ikrarını tasdik ederse, Şeybânî'nin *el-Asl* adlı eserinde zikredilene göre iddet talak vaktinden itibaren başlar. Ancak müftâ bih görüşe göre iddet ikrar vaktinden itibaren başlar. Kadının bu ikrarı tasdik etmesi, sadece nafaka hakkını düşüren bir etkidir.²⁹ *el-Fetâva'l-Hâniyye*'de meseleyle ilgili dikkat çeken husus, mezkûr fetvanın meşâyihine nispet edilmeden zikredilmesidir. Bununla birlikte Kâdîhân, “el-fetvâ aleyhâ” ifadesiyle söz konusu görüşün müftâ bih olduğunu açıkça vurgulayan ilk müelliflerden biridir.

Mergînânî, Burhâneddin el-Buhârî ve Kâdîhân'ın yaşadıkları tarih dikkate alındığında, mezkûr fetvanın hicrî altıncı asıra kadar Hanefî mezhebinde istikrar kazanarak müftâ bih hale geldiği söylenebilir. Diğer taraftan yine Maveraünnehir ulemasından olan Serahsî'nin meşhur eseri *el-Mebsût*'ta söz konusu fetvanın herhangi bir şekilde yer almamış olması, hicrî beşinci asırda bu fetvanın henüz çok fazla gündemde olmadığına işaret etmektedir. Bununla birlikte yine hicrî beşinci asır Hanefî fakihlerinden olan Ebû'l-Hasan Ali b. Hüseyin es-Suğdî (ö. 461/1068), *el-Asl*'da geçen zâhirü'r-rivâye görüşü ile mezkûr fetvayı telif etme çabasıdadır. Suğdî'ye göre *el-Asl*'da yer alan iddetin talak vaktinden itibaren başlayacağına dair görüş, talakın yapıldığı söylenen tarihten itibaren karı-kocanın ayrı yaşıyor olma durumuna hamledilir. Ancak karı-koca birlikte yaşamaya

²⁸ bk. Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 5/231.

²⁹ Ebû'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî Kâdîhân, *el-Fetâva'l-Hâniyye (el-Fetâva'l-Hindiyye ile birlikte)* (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310), 1/552.

devam etmişse, her ikisinin de yalan söylediği anlaşılır ve söz konusu ikrar ile kadının tasdiki dikkate alınmaz.³⁰

Hicrî altıncı asırdan itibaren Hanefî kaynaklarda yukarıda ayrıntılarına yer verilen tüm bu birikim çeşitli boyutlarıyla yer almakta ve meşâyihin fetvasının müftâ bih görüş olduğu vurgulanmaktadır.³¹ Meşâyih fetvasına yer verilen kaynaklarda sıklıkla *Hidâye*'ye atıf yapılması, hicrî altıncı asır sonrasında söz konusu fetvanın müftâ bih olarak benimsenmesinde Mergînânî'nin etkili olduğuna işaret etmektedir.³² Bununla birlikte Sadrüşşehîd'in (ö. 536/1141) *el-Fetâva's-suğrâ*'sı, Burhâneddin el-Buhârî'nin *Tetimmetü'l-fetâvâ* ile *Zahiretü'l-fetâvâ*'sı ve Kâdîhân'ın *el-Fetâva'l-Hâniyye*'si de *Hidâye* sonrası eserlerde söz konusu fetvânın kaynağı olarak kullanılmaktadır.³³ Yine mezkûr fetvayla ilgili dikkat çeken hususlardan biri de *Hidâye* şerhlerinde ve bu şerhlerden alıntı yapan eserlerde fetvanın Buhara ve Semerkand meşâyihine ait olduğunun ifade edilmesidir.³⁴ Oysa *el-Muhîtu'l-Burhânî* ve *el-Gunye fi'l-fetâvâ* gibi eserlerde bu fetvanın Belh meşâyihine ait olduğu belirtilmektedir.³⁵ Mezkûr fetvânın en erken Ebû Bekir el-İskâf el-Belhî'ye nispet edilmesi de Belh meşâyihine aidiyetini kuvvetlendirmektedir. Bununla birlikte aynı fetva, Buhara ve Semerkand meşâyihî tarafından da benimsenmiş olabilir. Ancak bu konuda herhangi bir bilgiye erişilememiştir.

Sonuç

³⁰ bk. Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 5/231; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/32; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/329; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/203; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/84.

³¹ bk. Mevsilî, *el-İhtiyâr*, 3/174-175; Zeylâî, *Tebyînü'l-hakâik*, 3/32; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (Dârü'l-Fikr, ts.), 4/329; Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire 'alâ Muhtasari'l-Kudûri* (el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322), 2/78; Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî, *el-Binâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 5/610; İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/329; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/157; Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürünlâlî el-Vefâî el-Mısırî, *Gunyetü zevi'l-ahkâm fi buğyeti'd-Düreri'l-ahkâm* (Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi, ts.), 1/403; Dâmad Efendi, *Mecmeu'l-enhur*, 2/149; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/532; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/203-205; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/84.

³² bk. Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2/78; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/157; Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed eş-Şelebî, *Hâşiyetü's-Şelebî alâ Tebyîni'l-hakâik* (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313), 3/32; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/16; Meydânî, *el-Lübâb*, 3/84.

³³ bk. Bâbertî, *el-İnâye*, 4/329; Aynî, *el-Binâye*, 5/610; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/157; Şelebî, *Hâşiyetü's-Şelebî*, 3/32; *el-Fetâva'l-Hindiyye*, 1/532.

³⁴ bk. Bâbertî, *el-İnâye*, 4/329; Aynî, *el-Binâye*, 5/610; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 4/157. İbnü'l-Hümâm Mergînânî'nin burada Buhara ve Semerkand meşâyihini kastettiğini ifade ettikten sonra söz konusu fetvanın Belh meşâyihine nispet edilmesini eleştirmektedir. bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 4/329.

³⁵ bk. Burhâneddin el-Buhârî, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 5/231; Hakim, *Konevî'nin el-Gunye fi'l-Fetâvâ Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*, 255.

Hanefî mezhebine göre iddet, kural olarak boşanma durumunda talakın akabinde, ölüm durumunda ise vefatla birlikte başlar. Ancak bir kimsenin, karısını daha önce boşadığını ikrar etmesi ve karısının bu ikrarı yalanlaması ya da bu talaktan haberi olmadığını söylemesi durumunda iddet, kadının nafaka ve süknâ hakkını korumak amacıyla ikrar anından itibaren başlatılır. Öte yandan kadının bu ikrarı tasdik etmesi durumunda nafaka ve süknâ hakkını koruma durumu ortadan kalktığı için iddetin yine kural olarak talakın akabinde başlaması gerekir. Ancak meşâyih, muvâzaa töhmeti sebebiyle ve talakın gizlenmesini yasaklamak amacıyla bu tür durumlarda kadın ikrarı tasdik etse bile iddetin ikrar anından itibaren başlayacağı yönünde bir fetva vermiş ve bu fetva mezhepte müftâ bih hale gelmiştir.

Meşâyihin fetvasındaki muvâzaa gerekçesi, benzer bir meselede Ebû Hanîfe tarafından da kullanılmıştır. Bir adamın hastalık esnasında karısına “sağlığımda seni üç talakla boşamıştım ve iddetin tamamlanmıştı” demesi durumunda kadın da bu konuda adamı tasdik ederse Ebû Hanîfe’ye göre kadın, miras ile borçtan/vasiyetten hangisi daha az ise onu alır. Çünkü adamın karısıyla zâhire göre nikâhlyken hastalanması, borç ikrarını ve vasiyeti engelleyen bir durumdur ve bu konuda muvâzaa yapma ihtimalleri gündeme gelir. Bu sebeple vasiyet/borç ikrarı ile mirastan hangisi azsa kadına o verilir. Meşâyihin talakın gizlenmesi durumunda iddetin başlangıcı hakkındaki fetvası da muvâzaa töhmetini kaldırmak ya da kanuna karşı hileyi önlemek amacıyla matuf olduğuna göre, söz konusu fetvanın Ebû Hanîfe’nin zikri geçen görüşünden hareketle ortaya konduğu söylenebilir. Başka bir açıdan bakıldığında meşâyihin mezkûr fetvasının zâhirü’r-rivâyeye açıkça aykırı olmasına rağmen mezhepte müftâ bih olarak kabul görmesi, mezhep imamı Ebû Hanîfe’nin benzer meseledeki tavrına dayanmaktadır. Nitekim zaman zaman karşılaşılan “Ebû Hanîfe yaşasaydı o da böyle hüküm verirdi” şeklindeki ifadeler de bu tür aykırı fetvaları temellendirmek amacıyla söylenmektedir.

Talakın gizlenmesi durumunda iddetin ikrar vaktinden itibaren başlayacağına dair fetvanın en geç hicrî altıncı asırdan itibaren mezhepte müftâ bih hale geldiği anlaşılmaktadır. Bu yüzyıldan itibaren konuyla ilgili farklı bir görüşe ya da herhangi bir itiraza rastlanılmamıştır. Fetvanın mezhepte müftâ bih olarak benimsenmesinde özellikle Mergînânî, Kâdihân ve Burhâneddin el-Buhârî’nin etkili olduğu görülmektedir. Diğer taraftan Ebû’l-Hasan es-Suğdî’nin zâhirü’r-rivâyeye görüşü hakkında yaptığı açıklama, mezkûr fetvanın esasında zâhirü’r-rivâyeye aykırı olmadığını göstermesi bakımından önemli görülmüş ve birçok kaynakta bu vesileyle zikredilmiştir. Suğdî’ye göre *el-Asl*’da yer alan iddetin talak vaktinden itibaren başlayacağına dair görüş, talakın yapıldığı söylenen tarihten itibaren karı-kocanın ayrı yaşıyor olma durumuna hamledilir. Nitekim karı-kocanın ayrı yaşaması, talaka delalet eder ve muvâzaa ihtimali ortadan kalkar. Ancak karı-koca birlikte yaşamaya devam etmişse, bu durumda her ikisinin de yalan söylediği anlaşılır ve söz konusu ikrar ile kadının tasdiki dikkate alınmaz.

Yapılan araştırmada en geç hicrî altıncı asırda müftâ bih hale geldiği anlaşılan ve meşâyih nispetle aktarılan bu fetvanın, ulaşılabilen kaynaklar çerçevesinde ilk olarak Ebû Bekir el-İskâf el-Belhî'ye nispet edildiği görülmüştür. Sonraki dönemlerde de mezkûr fetvanın Belh meşâyihine nispetle zikredilmesi, fetvanın benimsenmesinde Ebû Bekir el-İskâf'ın etkisinin büyük olduğuna işaret etmektedir. Bununla birlikte aynı fetvanın farklı zamanlarda diğer bölgelerin fakihleri tarafından da gündeme getirilmiş olması elbette muhtemeldir. Öte yandan Ebû Bekir el-İskâf'ın hicrî dördüncü asırda yaşadığı dikkate alındığında, fetvanın en az iki asır sonra müftâ bih hale geldiği söylenebilir.

Kaynakça

- Acar, Halil İbrahim. "Talak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/496-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Akyıldız, Ali. *Saray Harem ve Mahrem*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.
- Akyıldız, Ali. "Son Dönem Padişahlarının Nikah Meselesi". *Osmanlı İstanbulu V*. ed. Feridun M. Emecen vd. 693-712. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Ateş, Mustafa - Taş, Abdullah Erdem. "Sultan II. Abdülhamid'in Eşleri ve Nikâh Meselesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (Aralık 2020), 1263-1284.
- Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Mûsâ b. Ahmed el-Aynî. *el-Binâye şerhu'l-Hidâye*. 1-13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısırî. *el-İnâye şerhu'l-Hidâye*. 1-10 Cilt. Dâru'l-Fikr, ts.
- Bardakoğlu, Ali. "Hanefî Mezhebi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/1-21. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Bayder, Osman. *Kurucu İmama Muhalefetin İmkan ve Sınırı -Hanefî Mezhebi Örneği-*. Ankara: Maarif Mektepleri Yayınları, 2018.
- Burhâneddin el-Buhârî, Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî el-Mergînânî. *el-Muhîtu'l-Burhânî*. thk. Nuaym Eşref Nûr Ahmed. 1-25 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2004.
- Dâmad Efendi, Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân. *Mecma'u'l-enhur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Ebû'l-Leys es-Semerkandî, Ebû'l-Leys Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkandî.

- Kitâbü'n-Nevâzil*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 2414.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Sultan Abdülhamid'in Son Zevcesi Behice Sultan'la Altı Ay*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- Gyunesh, Ahmed Salih Ahmed. *Burhaneddin el-Mergînânî'nin "Muhtâratu'n-nevâzil" Eserinin Edisyon Kitiği*. Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2010.
- Haddâd, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd. *el-Cevheretü'n-neyyire 'alâ Muhtasari'l-Kudûrî*. 1-2 Cilt. el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322.
- Hakim, Muhammad Akram. *Cemâleddin el-Konevî'nin (V. 770/1369) el-Gunye fi'l-Fetâvâ Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Nesemâtü'l-eshâr 'alâ İfâdati'l-envâr*. Pakistan: İdâratü'l-Kur'ân ve'l-'Ulûmi'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1997.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-ebâr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavviz. 1-10 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik (Minhatü'l-hâlik ile birlikte)*. 1-8 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. 1-10 Cilt. Dârü'l-Fikr, ts.
- Kâdîhân, Ebü'l-Mehâsin Fahrüddîn Hasen b. Mansûr b. Mahmûd el-Özkendî el-Fergânî. *el-Fetâva'l-Hâniyye (el-Fetâva'l-Hindiyye ile birlikte)*. 1-6 Cilt. Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310.
- Kallek, Cengiz. "Telcie". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/397-400. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed el-Kâsânî. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 1-7 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kaya, Eyyüp Said. *Mezheblerin Teşekkülünden Sonra Fikhî İstidlal*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2001.
- Kefevî, Mahmûd b. Süleymân el-Hanefî el-Kefevî. *Ketâibü a'lâmi'l-ahyâr min fukahâi mezhebi'n-Nu'mâni'l-muhtâr*. thk. Saffet Köse vd. 1-4 Cilt. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2017.

- Köse, Saffet. "Hiyel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/170-178. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukuku Açısından Kanuna Karşı Hile ve Hile-i Şer'iyeye*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî. *Muhtasarü'l-Kudûrî*. thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyzâ. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddîn Abdülkâdir b. Muhammed. *el-Cevâhiru'l-mudiyeye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulv. 1-5 Cilt. Cîze: Hicr li't-Tıbâ'a ve'n-Neşr, 2. Basım, 1993.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Talâl Yûsuf. 1-4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsîlî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsîlî. *el-İhtiyâr li-ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. Mahmud Ebû Dakîka. 1-4 Cilt. Matbaatü'l-Halebî, 1937.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî el-Guneymî ed-Dımaşkî. *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 1-4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed b. Ferâmurz. *Dürerü'l-hükkâm şerhu Gureri'l-ahkâm*. 1-2 Cilt. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî. *Kitâbü'l-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- Şelebî, Şihâbüddin Ahmed b. Muhammed b. Ahmed eş-Şelebî. *Hâşiyetü'ş-Şelebî alâ Tebyîni'l-hakâik*. 1-6 Cilt. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. 1-12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şürünbülâlî, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr b. Alî eş-Şürünbülâlî el-Vefâi el-Mısrî. *Gunyetü zevi'l-ahkâm fî buğyeti'd-Düreri'l-ahkâm*. 1-2 Cilt. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphane, ts.
- Tuyçibaev, Abdumalik. *Ahmed b. Musa el-Keşşî'nin Mecmu'u'l-hevâdis ve'n-nevâzil ve'l-vâki'ât Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Uğur, Seyit Mehmet. "Hanefî Mezhebinde Müftâ Bih Görüşün Belirlenmesinde Meşâyih'in Rolü". 6.

Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi-Bildiriler Kitabı III. 99-112. İstanbul: İlem, 2017.

Uğur, Seyit Mehmet. *Hanefilerde Mezhep İçi Tercih ve Usulü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019.

Zeylaî, Ebû Muhammed Fahrüddîn Osmân b. Alî b. Mihcen b. Yûnus es-Sûfî el-Bârîî ez-Zeylaî. *Tebyînü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik (Hâşiyetü'ş-Şelebî ile birlikte)*. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1313.

el-Fetâva'l-Hindiyye. 1-6 Cilt. Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emîriyye, 1310.

Beginning of ‘Iddah (The Waiting Period After Divorce) in Case of Hiding Divorce According to Hanafi Sect: Process of Returning of the Mashâyikh’s Fatwa to “Mufta Bih”

Dr. Mustafa ATEŞ

Extended Summary

According to Islamic law, talāq is defined as the termination of the marriage with the husband’s unilateral declaration and specific words. Accordingly, it is valid for the husband to divorce his wife without informing, it is not necessary for the wife to be aware of the divorce for the talāq to take place. ‘Iddah, one of the results of talāq, means the time that the woman has to wait in case the marriage ends. ‘Iddah begins after talāq in case of divorce and after death in case of death. However, the fact that talāq is suitable for concealment, as it occurs with a unilateral declaration of will, allows some savings that are normally prohibited. One of the issues discussed in this context is the issue of marriage with the fifth woman and the sister of the divorced woman. According to Islamic law, it is not possible for a person to marry his fifth wife or his wife’s sister. Again, in relation to this, a man who has four wives and divorces one of them and wants to marry another woman, or who wants to marry the sister of his divorced wife, must wait for the ‘iddah of his divorced wife before getting married. A person who has four wives and claims that he has divorced one of them before and that the period of iddah has expired can marry another woman or the sister of his wife, whom he claims to have divorced, without waiting for the ‘iddah period. Because he states that he divorced his wife before the ‘iddah period. Therefore, in this case, his wife’s ‘iddah period also expires. Again, if it is accepted that the ‘iddah starts from the talāq in case the talāq is hidden, a person who has four wives can divorce one of them and marry another woman when his ‘iddah expires, although he does not tell which one he has divorced. As a matter of fact, after Sultan Abdülhamid II’s death, the inheritance case, in which each of his nine remaining wives claimed marriage, has been interpreted in this way by some legal historians. One of the issues related to the concealment of talāq is the possibility of collusion. The possibility of collusion, which comes to the fore when a person who is sick with death says that he has divorced his wife before and that the period of ‘iddah has been completed, has caused a disagreement within the madhhab about when the ‘iddah will start in the aforementioned issue. A husband who agrees with his wife to achieve a certain purpose may say that he divorced his wife, for example, five years ago. Considering this example, if it is accepted that ‘iddah started after talāq, there may be some purposes that the husband and wife may want to achieve illegally by colluding. For this reason, the mashâyikh gave a fatwa that ‘iddah would start from the moment of acknowledgement, even if the woman approved the acknowledgement in such

cases, due to the possibility of collusion and to prohibit concealing the talāq. This fatwa became a rule in the madhhab. It is understood that the fatwa stating that if the talāq is hidden, the ʿiddah will start from the time of acknowledgement, has become a rule in the madhhab at the latest as of the sixth Hijri century. Since this century, no different views or objections have been encountered on the subject. It is seen that especially Marghīnānī, Ḳādī Khān, and Burhān al-Dīn al-Bukhārī were influential in the adoption of the fatwa as a rule in the sect. On the other hand, the statement made by al-Sughdī about the zāhir al-riwāya view was considered important in that it showed that the aforementioned fatwa was not contrary to the zāhir al-riwāya, and it was mentioned on this occasion in many places. According to al-Sughdī, the view in al-Mabsut that ʿiddah will start from the time of talāq is attributed to the fact that the husband and wife live separately from the date of talāq. The separation of husband and wife indicates divorce, and the possibility of collusion disappears. However, suppose the husband and wife continued to live together. In that case, it is understood that both of them lied, and the aforementioned acknowledgement and the woman's approval are not taken into account. In the research, it was seen that this fatwa, which was transmitted in relation to the mashāyikh, was first attributed to Abu Bakr al-Iskāf al-Balkhī within the framework of accessible sources. The fact that the aforementioned fatwa was mentioned in relation to the "Mashāyikh al-Balkh" in the following periods indicates that Abu Bakr al-Iskāf had a significant influence on the adoption of the fatwa. However, it is of course possible that the jurists of other regions brought up the same fatwa at different times. On the other hand, considering that Abu Bakr al-Iskāf lived in the fourth Hijri century, it can be said that the fatwa became a rule at least two centuries later.

Keywords: Islamic Law, Mashāyikh, Fatwa, Divorce, ʿIddah.

Mısırlı Kâfîlerin Mücevved Tilâvetlerinin Metro-Ritmik Karakteri

The Metro-Rhythmic Character of Mujawwad Recitations of the Egyptian Reciters

Dr. Muhammed Recai ÇİFTÇİ

Diyamet İşleri Başkanlığı

Dr., Presidency of Religious Affairs, Ankara, Turkey.

muhammedrecai@gmail.com

 0000-0003-0915-982X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

23 Mayıs / May 2021

28 Ağustos / August 2021

23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Çiftçi, Muhammed Recai. "Mısırlı Kâfîlerin Mücevved Tilâvetlerinin Metro-Ritmik Karakteri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 112-132.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.941226>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Mısırlı Kârîlerin Mücevved Tilâvetlerinin Metro-Ritmik Karakteri

Öz ► Mısır, İslam dünyasında Kur'an tilâveti için dikkate değer ve seçkin bir merkez konumunda bulunmaktadır. Bu coğrafyada yetişen kudretli okuyucuların bütün dünyada şöhret kazandığı görülmektedir. Abdüssamed, Husarî, Minşâvî, Muhammed Rif'at, Mustafa İsmâil ve Şa'sâî gibi isimlerin de arasında bulunduğu kârîlerin tilâvetleri, özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısında daha çok radyo ve kaset gibi teknolojilerle dünya müslümanlarına ulaşma imkanı bulmuştur. Mısırlı okuyucuların okuyuşları, hız karakteri, melodik yapı ve sunum gibi ön plana çıkan bazı dinamiklere bağlı olarak iki kategoride şekillenmektedir. Murattel ve mücevved olarak isimlendirilen bu okuyuşların sunum ve melodik yapı gibi özellikleri batıdaki çeşitli araştırmalarda analiz edilmiş olsa da, zamansal ve metro-ritmik özelliklerinin inceleme konusu yapılmadığı anlaşılmaktadır. Mücevved okuyuşların analiz edileceği bu araştırmanın amacı, öncelikle Mısır'da iki kategoride şekillenen okuyuşlar arasında etraflı bir karşılaştırma yapılmasına imkan tanıyacak ön adımları atmak, daha sonra da bu okuyuşlarla ülkemizdeki okuyuşların benzeşen ve ayrışan yönlerinin ortaya konulmasına imkan tanımaktır. Bu araştırmada Abdüssamed, Husarî, Minşâvî, Muhammed Rif'at, Mustafa İsmâil ve Şa'sâî'nin Fâtiha sûresi okuyuşları analiz edilmiştir. Elde edilen veriler değerlendirildiğinde okuyuşların büyük oranda benzeştiği ortaya çıkmıştır.

Anahtar Kelimeler: Türk Din Musikisi, Mısır, Kur'an, Mücevved, Seyir, Metro-Ritmik.

The Metro-Rhythmic Character of Mujawwad Recitations of the Egyptian Reciters

Abstract ► It is a remarkable and distinguished center for Qur'an recitation in the Islamic world of Egypt. It is seen that powerful reciters who grew up in this geography gained fame all over the world. Especially in the second half of the 20th century, the recitations of the reciters, including names such as Abdüssamed, Husari, Minşâvî, Muhammed Rif'at, Mustafa İsmâil and Şa'sâî, had the opportunity to reach Muslims of the world with technologies such as radio and cassettes. The recitations of the Egyptian reciters is shaped in two categories, depending on some dynamics that come to the fore, such as the tempo, melodic structure and presentation. Although the features such as presentation and melodic structure of these recitations, which are named as *morattal* and *mujawwad*, had been analyzed in various studies in the west, it is understood that their temporal and metro-rhythmic properties were not subject to examination. The purpose of this study, in which mujawwad recitations will be analyzed, is to first take the preliminary steps that will allow a comprehensive comparison between the recitations shaped in two categories in Egypt, and then to reveal the similar and divergent features of the recitations in our country with these recitations. In this research, the recitations of Abdüssamed, Husari, Minşâvî, Muhammed Rif'at, Mustafa İsmâil and Şa'sâî *Surah al-Fatiha* were analyzed. When the data obtained were evaluated, it was revealed that the readings were mostly similar.

Keywords: Turkish Religious Music, Egypt, Qur'an, Mujawwad, Tempo, Metro-Rhythmic.

Giriş

Mısır, özellikle 20. yüzyılın son yarısıyla birlikte Kur'an tilâveti konusunda bütün müslümanlar için büyük öneme sahip bir ülke haline gelmiştir. Bu coğrafyada yetişen kârîlerin kendine has tarzları ile gerçekleştirmiş oldukları Kur'an tilâvetleri önceleri radyo yayınları ile kitlelere ulaşmakta iken, sonraları ise her dinleyicinin münferit bir yayıncı olmasına imkan sağlayan kaset teknolojisi ile kalıcı bir ulaşılabilirlik kazanmıştır. 21. yüzyılın başlarına gelindiğinde, dijitalleşen

dünyanın insanlığa sunduğu imkanlara paralel olarak dünyanın herhangi bir yerindeki Kur'an okuyuşuna müslümanların anlık ulaşma imkanına sahip olduğu görülmektedir.

Bir devlet politikası olarak da tanıtılıp yaygınlaştırılmasına önem verildiği anlaşılan Mısırlı okuyucuların kendine has Kur'an tilâvet modellerinin, okuyucuların İslam ülkelerine yaptıkları seyahatlerle de şöhret kazandığı anlaşılmaktadır.

Mısır'da murattel ve mücevved olmak üzere iki tür okuyuş modelinin geçerli ve uygulanabilir olduğu görülmektedir. Namaz ibadetinde ve pedagojik yönüyle Kur'an'ın eğitim süreçlerinde yer bulan murattel okuyuş, melodik açıdan sadeliği, tempo düzeyi itibarıyla de hızlı karakteri ile ön plana çıkmaktadır.

Mücevved okuyuş biçiminin en belirgin tarafı ise hız özelliklerinin oldukça ağır bir karakter taşıması ile zengin ve ağırlıklı bir müziksel icra alanına yer açmasıdır. Bunun yanında hem cümlelerin hem de duraklamaların daha uzun tutulması göze çarpar. Melizmatik melodilere yer verilir. Buna karşılık metinsel netliğin zayıflayabildiği görülür. Öğrenim süreçlerinde kullanıma uygun değildir. Seyirdeki yavaşlık, sesi karmaşıklaştıran slayt ve trill gibi çeşitli ses süslemelerine imkan tanır.¹ Müzik/makam bilgisinin yanında etkili doğaçlama becerilerini gerektiren bir stil olarak göze çarpar. Tekrarlamaların büyük yer bulduğu bu okuyuş modelinde dinleyicilerden de geri dönüşler görülür. Okuyucu ile dinleyiciler arasındaki sıcak iletişim ve etkileşim bu modelde ön plana çıkmaktadır.

Mısır'ın Kur'an tilâvet kültüründeki canlılık, mücevved okuyuş modeli üzerinden okunabilmektedir. Kâriilerin okuyuşları, dinleyiciler tarafından ellerinde tuttıkları bir kayıt cihazı ile kaydedilmekte², dinleyicilerin tilâvetten etkilendiklerini gösteren bariz jestleri rahatlıkla gözlemlenebilmektedir.³ Bu ortamda, dinleyicilerin okuyucuya seslenerek çeşitli isteklerde buldukları anlaşılmaktadır.

“Bir daha, ki ezberleyelim!', 'Daha yüksek perdeden!', 'Ey Nil'in bülbülü', 'Bize Şûri ver!', 'Harika okudun', 'Allahu Ekber', 'Saba (makamı)! Peygamber hakkı için, sabâ bekliyoruz!' gibi ifadelerle dinleyiciler beklentilerini ifade ederler. Okuyucu başka hafızlara müzikal göndermeler yaptığında bilgili dinleyiciler kendisine gönderme yapılan hafızın adını büyük bir hazla bağırarak, 'Bizi otuz yıl öncesine götürdü!' gibi yorumlarda bulunur. Dinleyicilerin sevdiği ya da istediği belli makamlarda kalmak ya da başka makamlara geçmek gibi konularda hafızların, dinleyicilerin yol göstericiliğine güvendikleri anlaşılmaktadır. Dinleyicilere yanıt veren, onları yol gösterici ve esin

¹ Kristina Nelson, *The Art of Reciting the Qur'an* (Cairo: American University in Cairo Press, 2001), 132; Lois Ibsen al-Faruqi, “The Cantillation of the Qur'an”, *Asian Music* 19/1 (1987), 9-10; Michael Anthony Sells, *Approaching the Qur'an: The Early Revelations* (Ashland, Or: White Cloud Press, 2007), 163.

² Nelson, *The Art of Reciting the Qur'an*, xxvii.

³ Ali Jihad Racy, *Arap Dünyasında Müzik: Tarab Kültürü ve Sanatı*, çev. Serdar Aygün (İstanbul: Ayrıntı, 2007), 145.

kaynağı olarak kabul eden hafızların müzikal aktarımlarının daha etkileyici olduğu ifade edilmektedir.”⁴

Müslüman toplumlardaki tilavet kültüründe görülen bu canlılıkta, İslam’ın Kur’an’ı güzel okumayı teşvik etmesinin çok önemli bir rolünün olduğu düşünülebilir. “Kur’an’ı seslerinizle süsleyiniz”, “Allah, hiçbir şeyi, bir peygamberin Kur’an’ı açıktan, güzel sesiyle okumasını dinlediği kadar dinlemedi”, “Kur’an’la teğanni etmeyen bizden değildir” şeklinde rivayet edilen ve ülkemizde Kur’an ve müzik ilişkisinden bahseden çeşitli çalışmalarda⁵ da ortaya konulan hadislerden⁶ okuyuşta müzikselliğin -en basit şekliyle dahi olsa- bulunmasının teşvik edildiği anlaşılmaktadır. Hadislerle ifade edilmiş olan bu teşvik çerçevesinde de Müslümanların bugün Kur’an’ı makamsal olarak en iyi ve etkili şekilde okumaya gayret ettiği söylenebilir.

Kur’an okurken güzel sesle okumanın önemi hadislerle ortaya konulmakla birlikte, Kur’an’ın sadece bir müziksel icra metni olmadığı⁷ da bütün Müslümanların üzerinde ittifak ettikleri bir konudur. Kur’an tilaveti ile müzikselliğin buluşmasının dinî duygu ve duyarlılığı diri tutan bir yönü olduğu, yaygın bir kanaat olarak karşımıza çıkmaktadır. Tilavet ile müzikselliği bir araya getirme noktasında, okuyucuların ilahî metindeki ahenk ve estetiği daha iyi ortaya koymaya gayret ettikleri de düşünülebilir.

Bu çalışmanın, ülkemizdeki bazı araştırmacılarca ortaya konulan Kur’an’ın fonetik i’cazı konusuna da bir yönüyle temas edebileceği ifade edilmelidir. Söz konusu araştırmalarda Kur’an’ın metin yapısının ve bu yapıyı oluşturan bir takım iç dinamiklerin Kur’an’a özgü bir müzikalite oluşturduklarından bahsedilmektedir.⁸ Kur’an harflerinin yapısal ve niteliksel olarak zengin ve renkli bir fonetiğe sahip olduğu, aynı vokallerin (harekelerin) art arda sıralanmasıyla bir ses uyumunun meydana geldiği, belirli sûrelerde bazı harflerin sıklıkla tekrarlanarak bir ritim oluşturulduğu gibi bir takım yargılar bu araştırmalarda yer almaktadır.

Kur’an ve müzik ilişkisine dair dünya literatürü incelendiğinde çok büyük oranda batılı araştırmacıların kısmen ele almaya çalıştığı ve genel olarak Arap ülkelerinde yetişen kâriflerin tilâvetlerini konu edinen araştırmaların, daha çok Kur’an tilâvetlerinin müziksel ve sosyo-kültürel

⁴ Nelson, *The Art of Reciting the Qur’an*, 165; Kristina Nelson, “Reciter and Listener: Some Factors Shaping the Mujawwad Style of Qur’anic Reciting”, *Ethnomusicology* 26/1 (1982), 43.

⁵ Necdet Çağıl, *Kur’an Belagati ve Fonetik Yönünden Kıraatler* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002); Muhammet Yılmaz, “Muhammed Ebû Zehre’ye Göre Kur’an’ın Teğanni ile Okunuşu”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020), 93-111; Abdülmecit Okçu, “Kur’an Tilavetinde Ezgi”, *Dinî Araştırmalar* 10/28 (2007), 213-247.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhih*, nşr. Mustafa Dib el-Buga (b.y.: Daru İbn Kesir, 1407/1987), “Fezailü'l-Kur’an”, 19, “Tevhîd”, 32, 44, 52.

⁷ Turan Koç, *İslam Estetiği* (İstanbul: İsam Yayınları, 2009), 174.

⁸ Alican Dağdeviren, “Kur’an’ın Fonetik i’cazı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2009), 71-78.

yönüyle ilgilendikleri görülebilir.⁹ Ancak okuyuşta farklı stillere imkan tanıyan başat dinamik olarak gördüğümüz zamansal ve metrik karaktere dair literatürde herhangi bir araştırmaya rastlanmamaktadır.

Bu araştırmada Mısırlı okuyucuların Kur'an tilâvetlerinde kullandıkları mücevved adlı okuyuş modelinin zamansal ve metrik karakteri ele alınmaktadır.

1. Araştırmanın Amaç ve Metodolojisi

Kur'an'ın metro-ritmik özelliklerini analiz ettiğimiz, birbirinin devamı niteliğinde bir dizi olarak yayınlamayı sürdürdüğümüz bu gibi araştırmaların amacı, *tavır* kavramının “*efrâdını câmî ağyârını mânî*” bir tanımına imkan sağlayacak adımları atmaktır. Bu kavramın müzik ve kıraat gibi birbiri ile yakın ilişkisi bulunan disiplinlerde melodik yapı ve fonetik gibi okuyuş unsurlarına atıfta bulunularak kullanıldığı görülmektedir. Bununla birlikte bu unsurların *tavır* kavramını karşılamakta yetersiz kalabileceği düşünülmektedir. Bu noktada hem ülkemizdeki hem de diğer tilâvet merkezlerindeki okuyuşların analiz edilmesi, ortaya çıkan sonuçların karşılaştırılması, böylelikle okuyuştaki metro-ritmik özelliklerin tilâvet kültürleri arasında ayırt edicilik özelliklerine sahip olup olmadığının ortaya konulması önem taşımaktadır.

Bu araştırmaların tamamı hacimli bir karaktere sahip olmasından dolayı bir dizi olarak hazırlanmaktadır. Mücevved ile murattel okuyuşların yanında, ülkemizdeki Kur'an okuyuş biçimleri olan tahkik, tedvir ve hadr ayrı birer çalışmanın konusu olarak belirlenmiştir.

1.1. Problem Durumu

Mısır, Kur'an tilâvetinde dünya maüslümanlarının büyük bir beğeni ile takip ettiği

⁹ Lauren Osborne, “Textual and Paratextual Meaning in the Recited Qur'an: Analysis of a Performance of Surat al-Furqan by Sheikh Mishary bin Rashid al-Afasy”, *Qur'anic Studies Today*, ed. Angelika Neuwirth and Michael Sells (New York: Routledge, 2016), 228-246; Kristina Nelson, *The Art of Reciting the Qur'an* (Cairo: American University in Cairo Press, 2001); Michael Frishkopf, “Mediated Qur'anic Recitation and the Contestation of Islam in Contemporary Egypt”, *Music and the Play of Power in the Middle East, North Africa and Central Asia*, ed. Laudan Nooshin (Farnham, Surrey: Ashgate, 2009); William A Graham - Navid Kermani, “Recitation and Aesthetic Reception”, *The Cambridge Companion to the Qur'ân*, ed. Jane Dammen McAuliffe (Cambridge: Cambridge University Press, 2006); Józef M. Pacholczyk, *Regulative principles in the Koran chant of Shaikh 'Abdu'l-Basit 'Abdu's Samad* (Los Angeles: University of California, 1970). Bu çalışmaların birkaç basit hatayı içerdikleri de ifade edilmelidir. Munfasıl ve muttasıl medlerin birbirine karıştırılması, ayetlerdeki CV kalıbındaki hecelerin CVV, CVV kalıbındaki hecelerin CV olarak belirtilmesi ve ayetlerdeki bazı kelimelerin yanlış yazılması en bariz hatalara örnek verilebilir.

okuyucuların yetiştirdiği önemli bir merkezdir. Abdüssamed¹⁰, Husarî¹¹, Minşâvî¹², Muhammed Rif'at¹³, Mustafa İsmâil¹⁴ ve Şa'şâî¹⁵ bu okuyuculardan bazıları olarak zikredilebilir. Okuyuşlarında murattel ve mücevved olmak üzere iki tür seyir kullanan bu okuyucuların esas şöhret kazandıkları seyir biçimi olan mücevved okuyuş çerçevesinde, tilâvetleri metro-ritmik açıdan ele alan bir araştırma bulunmamaktadır.

1.2. Problem Cümlesi

Mısırlı kârîlerin mücevved seyirinde gerçekleştirdikleri okuyuşların zamansal özellikleri nelerdir?

1.3. Hipotez

Mısırlı kârîlerin mücevved seyirindeki okuyuşları karşılaştırmalı olarak analiz edildiğinde zamansal ve metrik özelliklerinin benzeştiği görülür.

1.4. Alt Problem Soruları

1.4.1. Abdüssamed'in okuyuşunun¹⁶ CV birim süre ortalaması ve uzun hece-kısa hece oranı nedir?

1.4.2. Husarî'nin okuyuşunun¹⁷ CV birim süre ortalaması ve uzun hece-kısa hece oranı nedir?

1.4.3. Minşâvî'nin okuyuşunun¹⁸ CV birim süre ortalaması ve uzun hece-kısa hece oranı nedir?

1.4.4. Muhammed Rif'at'in okuyuşunun¹⁹ CV birim süre ortalaması ve uzun hece-kısa hece

¹⁰ Ahmet Özel, "Abdülbâsit Muhammed Abdüssamed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 1/300.

¹¹ Muhammed Mahmud Halil El-Husari, "Mahmûd Halil Husarî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/412-413.

¹² Saîd Murâd, "Muhammed Sıddîk Minşâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/117.

¹³ Saîd Murâd, "Muhammed Rif'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30/566-567.

¹⁴ Saîd Murâd, "Mustafa İsmâil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 31/303-304.

¹⁵ Saîd Murâd, "Şa'şâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/367.

¹⁶ Huzur veren Sesler, "Fatiha Suresi - Abdulbasit Abdussamed", *Youtube* (9 Kasım 2019), 0:0:0-0:2:28

¹⁷ Reul McG, "al-Fatiha Tajwid Hussary, Mujawwad rendition", *Youtube* (18 Aralık 2016), 0:0:0-0:1:34

¹⁸ <https://ia800308.us.archive.org/17/items/minshavi/Infitar6-19-tarik1-17-fecr1-30-fatiha-bakara1-5285-286-mescidiEmevi.mp3>

¹⁹ Kur'an Medresesi مدرسة القرآن, "Fatiha Suresi Şeyh Muhammed Rifat", *Youtube* (27 Haziran 2017), 0:0:0-0:3:19

oranı nedir?

1.4.5. Mustafa İsmâil'in okuyuşunun²⁰ CV birim süre ortalaması ve uzun hece-kısa hece oranı nedir?

1.4.6. Şa'sâî'nin okuyuşunun²¹ CV birim süre ortalaması ve uzun hece-kısa hece oranı nedir?

1.5. Yöntem

Bu araştırma betimsel bir karakterdedir. Örnekleme teşkil eden Fâtiha sûresinin okunuşlarındaki CV birim süre ortalaması ve uzun hece-kısa hece oranı, Praat fonetik analiz yazılımı²² ile incelenerek belirlenmiştir. Elde edilen sayısal değerler tablo ve grafiklere işlenmiş, bu değerlerin karşılaştırmalı olarak ele alınmasıyla hipotezin test edilmesi sağlanmış ve bütüncül bir yargıya ulaşmaya çalışılmıştır.

1.6. Sınırlamalar

Elde edilen veriler ve bunlara bağlı olarak yapılan yorumlar, ulaşılabilen kaynaklar çerçevesindedir. Abdüssamed, Husarî, Minşâvî, Muhammed Rif'at, Mustafa İsmâil ve Şa'sâî'nin mücevved seyrindeki Fâtiha sûresi okuyuşları bu çalışmada analiz edilmiştir.

Euzu-besmele şeklinde kavramlaşarak Kur'an okuyuşlarının başında okunagelen iki cümle kalıbı incelemenden istisna edilmiştir. Zira bu kalıplaşma ve kavramlaşma, onun müzikal ve çoğu zaman metro-ritmik olarak tilâvetin genelinden ayrışmasına neden olmaktadır. Araştırmanın geçerli sonuçlara ulaşması düşüncesiyle bu istisna gerekli görülmüştür.²³

Farklı verilerin ortaya çıkmasıyla daha farklı sonuçlara ulaşılması, her bilimsel araştırma için olduğu gibi bu araştırma için de imkan dahilindedir.

1.7. Varsayımlar

- Abdüssamed, Husarî, Minşâvî, Muhammed Rif'at, Mustafa İsmâil ve Şa'sâî'nin Mısır'ın şöhretli okuyucularından olup Mısır tilâvet geleneğini temsil ettiği, Kur'an kıraat ve tilâveti konusunda alanı temsil kabiliyetine sahip olduğu, tilâvet için gerekli olan asgari müzik teori ve pratik bilgisine, yeterli teknik donanım ve doğaçlama kabiliyetine sahip olduğu,
- web ortamlarından elde edilen görüntüsüz ses kayıtlarının okuyucuların kendilerine ait

²⁰ https://ia803102.us.archive.org/4/items/mustafa_mushaf_mucevved/1-Fatiha-Bakara1-28.mp3

²¹ <https://www.caferilik.com/abd-ul-fettah-sasai-kadir-suresi-beyyine-suresi-zilzal-suresi-adiyat-suresi-karia-suresi-tekasur-suresi-asr-suresi-humeze-suresi-fil-suresi-kureys-suresi-maun-suresi-kevser-suresi-kafirun/>

²² Praat: *Doing Phonetics by Computer* Version 6.1.32 (Yazılım, Hollanda: Paul Boersma - David Weenink, 1992).

²³ Bu istisnanın, besmelenin Fâtiha sûresinin bir ayeti olup olmadığı tartışması ile bir ilgisi bulunmamaktadır.

olduğu,

- araştırmada kullanılan Praat fonetik analiz yazılımının doğru ve güvenilir veriler sunduğu varsayılmaktadır.

1.8. Evren ve Örneklem

Araştırmamızın evren dairesini Mısır Kur'an tilâvet geleneği oluşturmaktadır. Örneklem kümesinde ise Abdüssamed, Husarî, Mişâvî, Muhammed Rif'at, Mustafa İsmâil ve Şa'shâî'nin mücevved seyrinde tilâvet ettikleri Fâtiha sûresi yer almaktadır.

1.9. Veri Toplama ve İşleme Teknikleri

Bu araştırmada örnekleme teşkil eden okuyucular 1882-1988 yılları arasında yaşamış olup, çağdaş olarak kategorize edilebilir. Okuyuş örneği tarama süreci, audio/video barındırma siteleri ve arama motoru olarak isimlendirilen web ortamlarında “mücevved, mujawwad, Fatiha (yabancı kaynaklara ulaşımı kolaylaştırmak ve genel yazım uygulamasına istinaden şapkalı a harfi kullanmadan)” gibi anahtar kelimeler ile okuyucu isimlerinin çeşitli kombinasyonları kullanılarak gerçekleştirilmiştir.

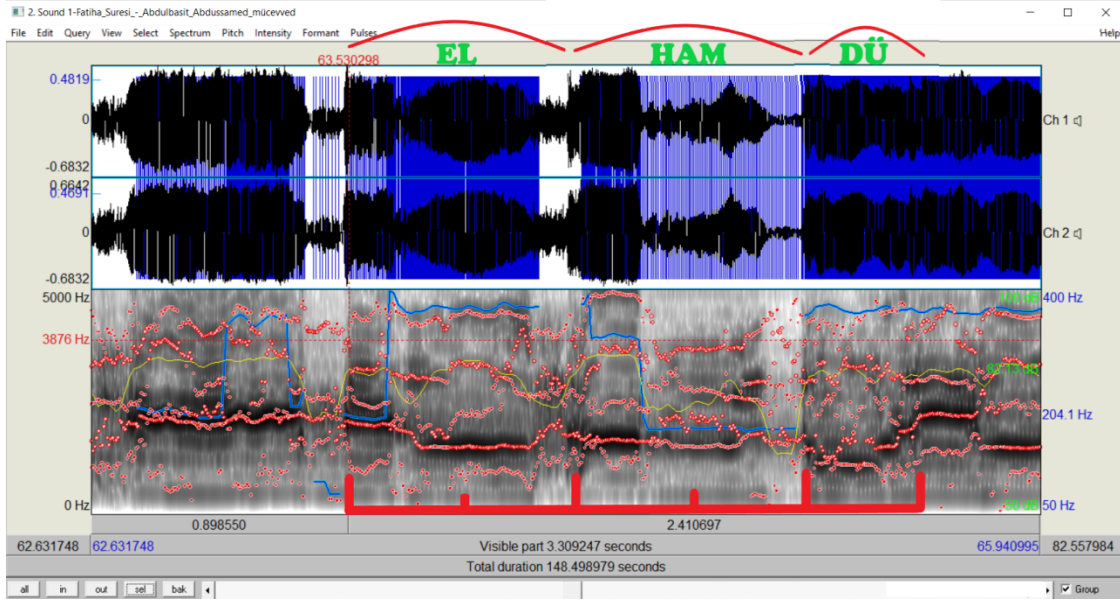
Araştırmamızda ele alacağımız Fâtiha sûresinin (bkz. Şekil 2) okunuşunun çözümlemesi için Praat yazılımı kullanılmıştır. Okuyuşlardaki medd-i tabî (aslî med) haricindeki med, idgam ve ihfâ uygulamaları ile cümle aralarındaki susma süreleri dışarıda tutularak okuyuşun CV kalıbındaki birim hece süre ortalaması tespit edilmiştir. Diğer bir ifade ile bu hesaplama CV kalıbındaki kısa hece ile onun 2 katı değerinde olduğu daha önceki araştırmamızda²⁴ tespit edilen CVV (medd-i tabî uygulaması) ve CVC kalıbındaki uzun hece dahil edilmiştir.

Şekil 1'e bakıldığında Praat yazılımının tilâvetler için ses dalgası, frekans, yoğunluk, formant ve pulsasyon düzeyinde sunduğu detaylı analiz imkanı yüzeysel olarak görülebilmektedir. Bunun yanında okuyuştaki, bir kelimenin unsuru olan hecelerin başlangıç ve bitiş noktalarının milisaniye düzeyinde işaretlenebildiği (örneğin; “el” hecesinin başladığı zaman noktası olan ve yukarıdan aşağı inen kesik kırmızı imleç çizginin bulunduğu 63 saniye 530 milisaniye), uzun ve kısa heceler arasındaki oransal ve zamansal boyutun belirgin bir şekilde ortaya konulabildiği görülmektedir.

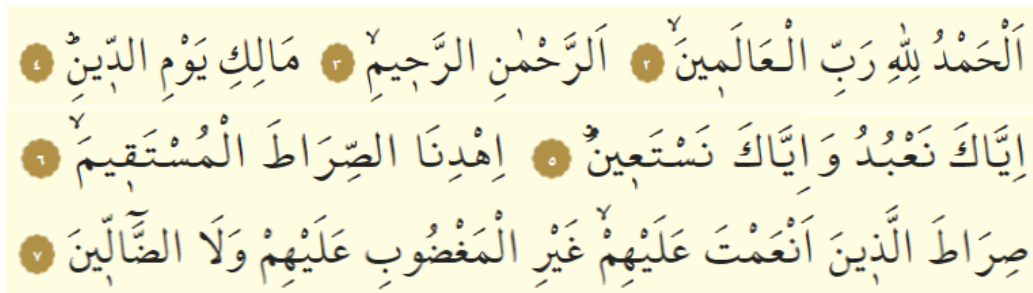
²⁴ Muhammed Recai Çiftçi, “Serbest Zamanlı Makamsal Okuyuşlar İçin Kullanılan ‘Notasyonda Zamansal Tespit Yöntemi’nin Tutarlılığı (İhlâs Sûresi - Davut Kaya Örneği)”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57 (2019), 67-84; Muhammed Recai Çiftçi, “Kur'an'ın Makamsal Okunuşunun Zaman-Metin İlerlemesi (Topçuoğlu-Kaya Örneği)”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 32/1 (2021), 84-98.

CVVC ile CVCC kalıbındaki heceler de uzun hece olmakla birlikte, bu araştırmalarda kapsam dışı bırakılmıştır. Zira bu kalıplardaki heceler, çeşitli harf kombinasyonları ile bulduklarında “fer'î medler” olarak adlandırılan ve zamansal olarak çeşitlenen özel fonetik kurallara (tecvîd) tabi olmaktadır.

Şekil 1: Praat Yazılımı “el-Hamdü” Kelime Analizi



Araştırmalarımızda kullandığımız “ortalama değer” yaklaşımı araştırmalarımız için büyük önem taşımaktadır. Kendi içinde hız yönüyle tutarlı olmayan okuyuşlarda ortalama değer yaklaşımının, sonuçların geçerliliğinin sorgulanması yol açacağı öngörülebilir. Ancak alanında yetkin okuyucuların aynı seyir türündeki okuyuşlarında görülen hız dalgalanmalarının yüksek oranda belirgin olmadığı söylenebilir. Analitik bir yaklaşımla farkedilebilen dalgalanmaların ise mücevved okuyuş türü içinde tolerans düzeyinde olduğu ifade edilebilir. Bu sebeple okuyuştaki bir cümlenin ya da bütün okuyuşun hız değerinin tespitinde “ortalama değer” uygulamasının geçerli sonuçlar ortaya koyma gücü belirgin bir hale gelmektedir.

Şekil 2: Fâtiha Sûresinin Orijinal Metni²⁵

²⁵ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Kur'an-ı Kerim” (Erişim 7 Mayıs 2021).

Fâtiha sûrenin basit transkripsiyonu ve bu araştırma çerçevesinde ayetleri karşılayan cümle numaraları şu şekildedir.

1. cümle : El-ham**dü** lillâ**hi** Rabbi'l-â**lemîn**.
2. cümle : Er-Rahmâni'r-**Rahîm**.
3. cümle : Mâ**liki** yevmi'd-dîn.
4. cümle : İyyâ**ke** na'**büdü** ve iyyâ**ke** neste'**în**.
5. cümle : İh**dine**'s-**sırâta**'l-müstak**îm**.
6. cümle : **Sırâta**'l-**lezîne** en'amte aleyhim ğayri'l-mağdûbi aleyhim ve le'd-**dâllîn**.

Cümle numaralandırması, âyetlerin müstakil olarak numaralandırılmasına binaen yapılmış olup, kârîlerin tilâvetlerde bu cümle sistemine tam olarak riayet etmedikleri, cümleleri birbirine bağlayarak okuyabildikleri görülmektedir. Bu uygulama da âyetlerin hız düzeyinde birebir karşılaştırmasına engel olmaktadır. Araştırmamızda okuyucuların bu uygulaması göz ardı edilmiş, her âyet için müstakil olarak bir hız değeri ortaya konulmuş fakat bu değerler düzeyinde bir karşılaştırma yapılmamıştır. Okuyuşun genel hız tespiti için okuyucuların cümleleri tek tek veya birlikte okumalarının zaten bir etkisi bulunmamaktadır.

Ayetlerdeki zemini koyulaştırılmış son heceler, fer'î medleri içermesi sebebiyle analiz dışında bırakılan kısımlardır. CV kalıbındaki kısa heceler *bold* karakterle işaretlenmiştir. Bunların haricindekiler ise CVV ile CVC kalıbındaki 2 CV birimine karşılık gelen hecelerdir. 3. cümledeki "Mâliki" kelimesinin bazı okuyuşlarda "Meliki" şeklinde okunduğu görülmektedir. Bu kelimedeki CVV kalıplı ilk hecenin CV kalıbındaki halinin okuyucu tarafından tercih edildiği durumlarda, hesaplamalar bu tercih baz alınarak yapılmıştır. Buna göre okuyuştaki 101 adet olarak tespit edilen toplam CV birim adedi, ilgili ayetin ve bütün okuyuşun CV birim süre ortalama hesaplamalarında 1 birim eksiltiştir.

Tablo 1: Okuyuşun Hız Değerinin Tespiti

ABDÜSSAMED - MÜCEVVED				2. âyet (1. cümle)		
Âyet	CV bazlı birim adedi	Başlama	Bitiş	Okuma Süresi	Birim adedi toplamı	Birim Ort.
El	2	63,53		6,83	17	0,40
ham	2		65			
dü	1	65	65,37			
lil	2	65,37				
lâ	2		67,14			
hi	1	67,14	67,5			
rab	2	67,5				
bil	2					
â	2		69,97			
le	1	69,97	70,36			
mîn						

Tablo 1’de bir okuyuşta bulunan hecelerin ortalama süresinin nasıl hesaplandığı görülmektedir. Ortaya çıkan 0,40 saniye değeri bir hecenin ortalama okunma süresidir. Bu süre, söz konusu heceden bir dakika içinde kaç adet okunabileceğini gösteren CV-PM (CV per minute) değerine dönüştürülmekte ve okuyuşun hızı hesaplanabilmektedir. Bu süreç bütün okuyuş için işletilmektedir.

Tablo 2: Okuyuşlardaki Heceler Arası Oransal-Metrik İlişkinin Tespiti

ABDÜSSAMED - MÜCEVVED				Bu âyetteki (cümledeki)							
Âyet	CV bazlı birim adedi	Başlama	Bitiş	1 adet CV okuma süresi	CV toplam süresi	CV hece adedi	CV ort. süresi	CVV ve CVC okuma süresi	CVV ve CVC toplam süresi	CVV ve CVC hece adedi	CVV ve CVC ort. süresi
El	2	63,53			1,12	3	0,37				
ham	2		65					1,47	5,71	7	0,82
dü	1	65		0,37							
lil	2	65,37									
lâ	2		67,14					1,77			
hi	1	67,14		0,36							
rab	2	67,5									
bil	2							2,47			
â	2		69,97								
le	1	69,97	70,36	0,39							
mîn											

Bütün değerlerin saniye cinsinden işlendiği Tablo 2’de bir okuyuşta bulunan uzun ve kısa hecelerin sürelerinin ayrı ayrı hesaplanma süreci işlenmektedir. Bu okuyuştaki kısa hecelerin ortalamasının 0,37 saniye, uzun hecelerin ortalamasının ise 0,82 saniye olduğu anlaşılmaktadır. Bu iki değer birbirine oranlandığında ise $(0,82/0,37=2,2)$ bu okuyuştaki uzun ve kısa hecelerin birbiri ile olan metrik ilişkisi ortaya çıkmaktadır. Bu süreç de bütün okuyuş için işletilmektedir.

Bu tablodaki birim adedi ile hece adedi ifadeleri birbirine karıştırılmamalıdır. Hece adedi “rab” hecesi örneği için 1 iken, birim adedi CV bazlı olduğundan bu hece için 2’dir. Bir diğer ifadeyle “CV bazlı” derken bir hecenin kaç adet kısa heceye karşılık geldiği kastedilmektedir.

Araştırmamızın bütününde kullanılan kavramlardan hız-tempo-seyir-biçim-stil ile, tilâvet-okuyuş ile, kârî-okuyucu-hafız ile, yavaşlama-ağırlaşma ile aynı anlam dairesinde kullanılabilmektedir.

2. Bulgular ve Yorumlar

2.1. Zamansal Özellikler

2.1.1. Abdüssamed

Tablo 3: Abdüssamed Mücevvad Fâtiha Okuyuşu Zamansal Özellikleri

ABDÜSSAMED MÜCEVVED FÂTİHÂ	CV Birim Adedi	Okuma Süresi (sn.)	CV Birimi Süre Ort. (sn.)
1. cümle	17	6,83	0,40
2. cümle	9	3,65	0,41
3. cümle	7	2,9	0,41
4. cümle	18	6,48	0,36
5. cümle	13	4,15	0,32
6. cümle	36	14,66	0,41
Tamamı	100	38,67	0,39

Mücevvad seyrinin kullanıldığı bu okuyuşta -her ne kadar tabloda yuvarlamadan kaynaklanan benzerlik görülsede milisaniye düzeyinde- ikinci ve üçüncü cümleye geçişin nisbeten ağırlaşarak gerçekleştiği görülmektedir. Son cümleye kadar kademe kademe hız kazanan okuyuşun altıncı cümlesinde kayda değer bir ağırlaşma yaşandığı söylenebilir.

2.1.2. Husarî

Tablo 4: Husarî Mücevvad Fâtiha Okuyuşu Zamansal Özellikleri

HUSARÎ MÜCEVVED FÂTİHÂ	CV Birim Adedi	Okuma Süresi (sn.)	CV Birimi Süre Ort. (sn.)
1. cümle	17	5,19	0,31
2. cümle	9	3,4	0,38
3. cümle	8	3,14	0,39
4. cümle	18	6,74	0,37
5. cümle	13	4,49	0,35
6. cümle	36	13,55	0,38
Tamamı	101	36,51	0,36

Mücevvad okuyuşunda ikinci ve üçüncü cümleye geçişini ağırlaşarak gerçekleştiren Husarî, dördüncü ve beşinci cümlelere geçerken kademe kademe hızlanmaktadır. Son cümlede ise görece bir ağırlaşma görülmektedir.

2.1.3. Minşavî

Tablo 5: Minşavî Mücevvad Fâtiha Okuyuşu Zamansal Özellikleri

MİNŞAVÎ MÜCEVVED FÂTİHÂ	CV Birim Adedi	Okuma Süresi (sn.)	CV Birimi Süre Ort. (sn.)
1. cümle	17	6,78	0,40
2. cümle	9	3,7	0,41
3. cümle	7	3,04	0,43
4. cümle	18	6,39	0,35
5. cümle	13	3,32	0,26
6. cümle	36	13,95	0,39
Tamamı	100	37,18	0,37

Mücevved seyrindeki okuyuşunda Mişâvî'nin ikinci ve üçüncü cümlelere geçerken görece ağırlaştığı anlaşılmaktadır. Dördüncü cümle geçişinde bariz bir hızlanma görülen okuyuşta beşinci cümle geçişinin de belirgin bir hız kazandığı söylenebilir. Son cümleye geçişte ise okuyuşun görece sert bir ağırlaşma kaydettiği anlaşılmaktadır.

2.1.4. Muhammed Rif'at

Tablo 6: Muhammed Rif'at Mücevved Fâtiha Okuyuşu Zamansal Özellikleri

M. RİF'AT MÜCEVVED FÂTİHÂ	CV Birim Adedi	Okuma Süresi (sn.)	CV Birimi Süre Ort. (sn.)
1. cümle	17	6,44	0,38
2. cümle	9	3,54	0,39
3. cümle	7	3,04	0,43
4. cümle	18	8,25	0,46
5. cümle	13	5,5	0,42
6. cümle	36	16,56	0,46
Tamamı	100	43,33	0,43

Muhammed Rif'at dördüncü cümleye kadar diğer okuyucularla aynı ağırlaşma refleksini göstermekte iken, dördüncü cümlede ağırlaşmaya devam etmiştir. Beşinci cümleye geçişte hız kazanan okuyuş, son cümlede tekrar aynı tempoya dönmüştür.

2.1.5. Mustafa İsmâil

Tablo 7: Mustafa İsmâil Mücevved Fâtiha Okuyuşu Zamansal Özellikleri

M. İSMÂİL MÜCEVVED FÂTİHÂ	CV Birim Adedi	Okuma Süresi (sn.)	CV Birimi Süre Ort. (sn.)
1. cümle	17	3,59	0,21
2. cümle	9	2,95	0,33
3. cümle	8	3,27	0,41
4. cümle	18	6,18	0,34
5. cümle	13	4,28	0,33
6. cümle	36	12,62	0,35
Tamamı	101	32,89	0,33

Okuyucunun mücevved seyrini kullandığı okuyuşundaki cümlelerin CV birim süre ortalamalarını içeren tablo analiz edildiğinde, ilk cümlelerin okuyuşun geneline oranla çok hızlı okunduğu görülmektedir. İkinci ve üçüncü cümleye geçerken belirgin biçimde ağırlaşan okuyuşun dördüncü ve beşinci cümlelerde hız kazandığı, son cümlede ise hafifçe ağırlaştığı söylenebilir.

2.1.6. Şa'şâî

Tablo 8: Şa'şâî Mücevved Fâtiha Okuyuşu Zamansal Özellikleri

ŞA'ŞÂÎ MÜCEVVED FÂTİHÂ	CV Birim Adedi	Okuma Süresi (sn.)	CV Birimi Süre Ort. (sn.)
1. cümle	17	6,27	0,37
2. cümle	9	3,13	0,35
3. cümle	8	3,25	0,41
4. cümle	18	6,92	0,38
5. cümle	13	4,84	0,37
6. cümle	36	14,39	0,40
Tamamı	101	38,8	0,38

Okuyucunun ikinci cümleye geçerken diğer okuyuculardaki refleksin aksine nisbeten hız kazandığı görülmektedir. Üçüncü cümleye geçişte ağırlaşan okuyuş, altıncı cümleye kadar görece hız kazanmış, son cümlede ise ağırlaşma kaydetmiştir.

2.2. Metrik Özellikler

2.2.1. Abdüssamed

Tablo 9: Abdüssamed Mücevved Fâtiha Okuyuşu Metrik Özellikleri

ABDÜSSAMED MÜCEVVED FÂTİHÂ	Uzun/Kısa hece oranı
1. cümle	2,20
2. cümle	2,15
3. cümle	2,28
4. cümle	1,92
5. cümle	1,94
6. cümle	2,15
Tamamı	2,1

Abdüssamed'in mücevved okuyuşunda uzun hecelerın süre ortalamasının kısa hecelerın süre ortalamasına oranının çok yakın bir değerle 2 tam sayısını gösterdiği anlaşılmaktadır.

2.2.2. Husarî

Tablo 10: Husarî Mücevved Fâtiha Okuyuşu Metrik Özellikleri

HUSARÎ MÜCEVVED FÂTİHÂ	Uzun/Kısa hece oranı
1. cümle	2,16
2. cümle	2,18
3. cümle	2,24
4. cümle	2,15
5. cümle	2,18
6. cümle	1,99
Tamamı	2,1

Okuyucunun mücevved seyrini kullandığı okuyuşundaki uzun hecelerin süre ortalamasının kısa hecelerin süre ortalamasına oranı çok yakın bir değerle 2 tam sayısını göstermektedir.

2.2.3. Minşâvî

Tablo 11: Minşâvî Mücevved Fâtiha Okuyuşu Metrik Özellikleri

MİNŞÂVÎ MÜCEVVED FÂTİHÂ	Uzun/Kısa hece oranı
1. cümle	2,17
2. cümle	2,18
3. cümle	2,06
4. cümle	1,89
5. cümle	1,86
6. cümle	2,10
Tamamı	2,0

Minşâvî'nin mücevved okuyuşunda uzun hecelerin süre ortalamasının kısa hecelerin süre ortalamasına oranının 2 tam sayısını işaret ettiği görülmektedir.

2.2.4. Muhammed Rif'at

Tablo 12: Muhammed Rif'at Mücevved Fâtiha Okuyuşu Metrik Özellikleri

M. RİF'AT MÜCEVVED FÂTİHÂ	Uzun/Kısa hece oranı
1. cümle	2,28
2. cümle	2,28
3. cümle	2,27
4. cümle	2,34
5. cümle	2,51
6. cümle	1,91
Tamamı	2,1

Okuyucunun mücevved seyrini kullandığı okuyuşundaki uzun hecelerin süre ortalamasının kısa hecelerin süre ortalamasına oranı çok yakın bir değerle 2 tam sayısını göstermektedir.

2.2.5. Mustafa İsmâil

Tablo 13: Mustafa İsmâil Mücevved Fâtiha Okuyuşu Metrik Özellikleri

M. İSMÂİL MÜCEVVED FÂTİHÂ	Uzun/Kısa hece oranı
1. cümle	1,90
2. cümle	1,86
3. cümle	2,24
4. cümle	1,97
5. cümle	2,29
6. cümle	2,16
Tamamı	2,0

Mustafa İsmâîl'in mücevved okuyuşunda uzun hecelerın süre ortalamasının kısa hecelerın süre ortalamasına oranının 2 tam sayısını işaret ettiği görölmektedir.

2.2.6. Şa'sâî

Tablo 14: Şa'sâî Mücevved Fâtiha Okuyuşu Metrik Özellikleri

ŞA'SÂÎ MÜCEVVED FÂTİHÂ	Uzun/Kısa hece oranı
1. cümle	2,04
2. cümle	2,20
3. cümle	2,04
4. cümle	1,98
5. cümle	2,19
6. cümle	2,28
Tamamı	2,1

Okuyucunun mücevved seyrini kullandığı okuyuşundaki uzun hecelerın süre ortalamasının kısa hecelerın süre ortalamasına oranı çok yakın bir değerle 2 tam sayısını göstermektedir.

3. Karşılaştırma ve Değerlendirmeler

3.1. Zamansal Özellikler

Tablo 15: Mısırlı Hafızların Okuyuşlarının Karşılaştırmalı Zamansal Özellikleri

	Abdüssamed	Husarî	Minşavî	M. Rif'at	M. İsmâîl	Şa'sâî
Bütün okuyuşun CV süre ort. (sn.)	0,39	0,36	0,37	0,43	0,33	0,38

Mısırlı kârîlerin okuyuşlarının CV süre ortalamalarını içeren bu tablo incelendiğinde okuyuşların CV birim süre ortalamasının 0,33 – 0,43 saniye aralığında olduğu görölmektedir. Bu aralıkta Abdüssamed, Husarî, Minşavî ve Şa'sâî'nin okuyuşlarının bu iki değerin orta bölgesinde yoğunlaştığı, buna karşın Muhammed Rif'at ve Mustafa İsmâîl'in okuyuşlarının ise iki uç sınırı teşkil ettiği söylenebilir.

Tablo 16: Mısırlı kârîlerin okuyuşlarının CV-PM değerleri

MÜCEVVED OKUYUŞ TEMPO DEĞERLERİ	Toplam okuyuş süresi (sn.)	Uzunluk birimi genel ort. (sn.)	CV-PM değerı
Abdüssamed	38,62	0,39	155
Husarî	36,35	0,36	167
Minşavî	36,75	0,37	163
M. Rif'at	43,29	0,43	138
M. İsmâîl	32,83	0,33	185
Şa'sâî	38,76	0,38	156

CV-PM değerlerini içeren bu tabloya göre okuyuşlar 138 ile 185 CV-PM arasındaki bir hız skalasında dağılım göstermiştir. En uzun süreli okuyuş ile en kısa süreli okuyuş arasında da 10 saniyelik bir fark olduğu anlaşılmaktadır. Okuyuşlar arasında zamansal yönden genel olarak benzeşmenin olduğu söylenebilir.

3.2. Metrik Özellikler

Tablo 17: Mısırlı kârîlerin mücevved okuyuşlarının metrik özellikleri

METRİK	Abdüssamed	Husarî	Minşâvî	M. Rif'at	M. İsmâil	Şa'sâî
Okuyuştaki Uzun-Kısa Hece Oranı Ort.	2,1	2,1	2,0	2,1	2,0	2,1

Mücevved okuyuşlardaki uzun hecelerin kısa hecelere oranının yaklaşık olarak 2 tam sayısını çok yüksek oranda işaret ettiği bu tablodan anlaşılmaktadır.

Sonuç

Okuyuşların zamansal/tempo özellikleri çerçevesinde ulaşılabilecek olan sonuç, okuyuşların genel olarak benzeştikleri yönündedir. Metrik özelliklere bakıldığında ise zamansal özelliklere göre daha belirgin ve yüksek oranlı bir benzeşmeden bahsedilebilmektedir. Bu sonuçlar bizi, okuyuşların dayandığı metindeki metrik yönün zamansal karaktere göre daha muhkem ve daha az esnek bir özellik arzettiği sonucuna ulaştırmaktadır. Bir diğer ifadeyle bir okuyuşun metrik özellikleri, okuyuşun hız karakterine göre şekillenmemekte, bilakis hız unsurunun üzerine inşa edildiği bağımsız bir dinamik olarak belirginlik kazanmaktadır.

Bu araştırmanın “Mısırlı kârîlerin mücevved seyrindeki okuyuşları karşılaştırmalı olarak analiz edildiğinde zamansal ve metrik özelliklerinin benzeştiği görülür” şeklinde tesis edilen araştırma hipotezinin büyük oranda doğrulanabilir olduğu görülmektedir.

Bu çalışmamız ile Kur'an'ın zamansal ve metro-ritmik özelliklerinin analiz edildiği diğer çalışmalarımızda da ifade edildiği üzere, okuyuşların seyir özelliklerinde görülen hızlanma ve ağırlaşmalar, teknik analizlerle ortaya çıkabilen değerlere istinaden anlaşılabilir. Bunun temel sebebi, örneklem olarak aynı hız kategorisinde olan okuyuşların seçilmesidir. İncelediğimiz okuyuşların hızında da çok belirgin dalgalanmaların olmadığı görülebilir. Sadece; en hızlı ve en yavaş okuyuşun beraber dinlenmesi ile ayırt edilebilecek küçük düzeyli bir farklılaşmanın olduğu söylenebilir. 10 saniyelik bir farkın olduğu bu iki okuyuş, mücevved okuyuş olma açısından değerlendirilecek olursa her iki okuyuşun da ilk planda mücevved okuyuş tariflerine girebileceği görülmektedir. Her iki okuyuşun da murattal okuyuş olarak bilinen okuyuş biçimine göre daha ağır

karakterde oldukları söylenebilir. Cümleleri arasında uzun duraklamalar ile görece ağırdal müzikal ifadeler ve melizmatik melodiler görülmektedir. Şu durumda, aynı hız kategorisinde değerlendirilen okuyuşlar için algılabilir bir hız değişimi bulunmasının bu okuyuşların farklı bir kategoride değerlendirilmesini gerektirecek düzeye ulaşmamış olduğu ifade edilebilir.

Öneriler

Her ne kadar araştırmamızda âyetler arasında zamansal karşılaştırma yapılmamış olsa da, tablolara yansıyan cümle hız değerlerindeki dalgalanmaların sebepleri de ayrı bir araştırma konusu olarak karşımıza çıkma gücünü taşımaktadır. Zira metrik düzeyde çok yüksek düzeyli bir benzeşme söz konusu iken hız çerçevesinde yaşanan küçük ölçekli ayrışmalara sebep olan dinamiklerin ne olduğu ile müziksellik veya fonetik gibi etkenlerin okuyuşun zamansallığına etkisi tartışmaya değer konular olmaya adaydır.

Mısır'daki tilâvet geleneklerinde kullanılan diğer seyir biçimi olan murattel okuyuşun mücevved okuyuş biçimi ile karşılaştırması, kıraat, müzik, dilbilim gibi disiplinlere gönül veren akademisyenler için ele alınması gereken ayrı bir konu olarak karşımızda durmaktadır.

Kimi bilim insanlarınca Kur'an tilâveti konusunda mevcut estetik merkezin 21. yüzyılda Körfez ülkelerine kaymakta olduğu²⁶ ifade edilmektedir. Bu ülkelerdeki kâriflerin okuyuşlarının, Kur'an tilâvetinin inceleme alanına girdiği disiplinler için bir araştırma konusu olma ihtimali de günümüz için göz ardı edilmemelidir.

Kaynakça

Praat: *Doing Phonetics by Computer* Version 6.1.32. Yazılım. Hollanda: Paul Boersma - David Weenink, 1992. <http://www.praat.org/>

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Mustafa Dib el-Buga. 6 Cilt. b.y.: Daru İbn Kesir, 1407/1987.

Çağlı, Necdet. *Kur'an Belâgati ve Fonetikî Yönünden Kıraatler*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.

Çiftçi, Muhammed Recai. "Serbest Zamanlı Makamsal Okuyuşlar İçin Kullanılan 'Notasyonda Zamansal Tespit Yöntemi'nin Tutarlılığı (İhlâs Sûresi - Davut Kaya Örneği)". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57 (2019), 67-84.

²⁶ Lauren Evans Osborne, *From text to sound to perception: Modes and relationships of meaning in the recited Qur'an* (Chicago: The University of Chicago, 2014), 154.

<https://doi.org/10.15370/maruifd.679214>

Çiftçi, Muhammed Recai. “Kur'an'ın Makamsal Okunuşunun Zaman-Metin İlerlemesi (Topçuoğlu-Kaya Örneği)”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 32/1 (2021), 84-98.

Dağdeviren, Alican. “Kur'an'ın Fonetik İ'cazı”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2009), 69-88.

DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Kur'an-ı Kerim”. Erişim 7 Mayıs 2021. <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf/kuran-1/fatiha-suresi-1/ayet-1/diyanet-isleri-baskanligi-meali-1>

al-Faruqi, Lois Ibsen. “The Cantillation of the Qur'an”. *Asian Music* 19/1 (1987), 2-25. <https://doi.org/10.2307/833761>

Frishkopf, Michael. “Mediated Qur'anic Recitation and the Contestation of Islam in Contemporary Egypt”. *Music and the Play of Power in the Middle East, North Africa and Central Asia*. ed. Laudan Nooshin. 75-114. Farnham, Surrey: Ashgate, 2009.

Graham, William A. – Kermani, Navid. “Recitation and Aesthetic Reception”. *The Cambridge Companion to the Qur'ân*. ed. Jane Dammen McAuliffe. 115-142. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

el-Husari, Muhammed Mahmud Halil. “Mahmûd Halîl Husarî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/412-413. Ankara: TDV Yayınları, 1998.

Koç, Turan. *İslam Estetiği*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009.

Murâd, Saîd. “Muhammed Rif'at”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/566-567. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Murâd, Saîd. “Muhammed Sıddîk Minşâvî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/117. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Murâd, Saîd. “Mustafa İsmâil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/303-304. Ankara: TDV Yayınları, 2006.

Murâd, Saîd. “Şa'sâî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/367. Ankara: TDV Yayınları, 2010.

Huzur veren Sesler. “Fatiha Suresi - Abdulbasit Abdussamed”. *Youtube*. 9 Kasım 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=IxotoRHQesM>

Nelson, Kristina. “Reciter and Listener: Some Factors Shaping the Mujawwad Style of Qur'anic

- Reciting”. *Ethnomusicology* 26/1 (1982), 41-47.
- Nelson, Kristina. *The Art of Reciting the Qur'an*. Cairo: American University in Cairo Press, 2001.
- Okçu, Abdülmecit. “Kur’an Tilavetinde Ezgi”. *Dinî Araştırmalar* 10/28 (2007), 213-247.
- Osborne, Lauren Evans. “Textual and Paratextual Meaning in the Recited Qur’an: Analysis of a Performance of Surat al-Furqan by Sheikh Mishary bin Rashid al-Afasy”. *Qur’anic Studies Today*. ed. Angelika Neuwirth and Michael Sells. 228-246. New York: Routledge, 2016.
- Osborne, Lauren Evans. *From text to sound to perception: Modes and relationships of meaning in the recited Qur'an*. Chicago: The University of Chicago, 2014.
- Özel, Ahmet. “Abdülbâsıt Muhammed Abdüssamed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/300. Ankara: TDV Yayınları, 1988.
- Pacholczyk, Józef M. *Regulative principles in the Koran chant of Shaikh 'Abdu'l-Basit 'Abdu's Samad*. Los Angeles: University of California, 1970.
- Racy, Ali Jihad. *Arap Dünyasında Müzik: Tarab Kültürü ve Sanatı*. İstanbul: Ayrıntı, 2007.
- Reul McG, “al-Fatiha Tajwid Hussary, Mujawwad rendition”. *Youtube*. 18 Aralık 2016. <https://www.youtube.com/watch?v=deegmI8-egQ>
- Sells, Michael Anthony. *Approaching the Qur’an: The Early Revelations*. Ashland, Or: White Cloud Press, 2007.
- Kur'an Medresesi مدرسة القرآن, “Fatiha Suresi Şeyh Muhammed Rifat”. *Youtube*. 27 Haziran 2017. https://www.youtube.com/watch?v=eF4sup_OfwU
- Yılmaz, Muhammet. "Muhammed Ebû Zehre'ye Göre Kur'an'ın Teğannî ile Okunuşu". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2020), 93-111.

The Metro-Rhythmic Character of Mujawwad Recitations of the Egyptian Reciters

Extended Summary

In today's Islamic world, when it comes to recitation of the Qur'an, countries such as Egypt in North Africa, such as Iraq, Saudi Arabia and Kuwait in the Gulf region, and countries such as Indonesia and Malaysia in the Far East are more prominent. Among these, it is seen that Cairo is in a dominant position compared to other centers such as Istanbul, Damascus, Baghdad, Mecca and Medina.

A very active recitation culture and tradition is kept alive in Egypt. It can be seen that many listeners record reciters' recitations with various recording devices in their hands. In the reciting process, there is an effective communication and interaction between the reciters and the audience, and the obvious gestures of them can be easily observed. The audience also calls for repeats, shouting up suggestions to the reciter and special requests for maqamat. There may also be some musical references to other reciters, and the knowledgeable audience will shout out its delighted recognition with the name of the reciter quoted.

Qur'an recitation in Egypt broadly consists of two forms, mujawwad and morattal. Morattal is a simple chant using a set pattern of limited musical range and phraseology. However, mujawwad refers to a slow recitation that deploys heightened technical artistry and melodic modulation, as in public performances by trained experts.

The temporal characteristics of mujawwad recitations have not been analyzed and revealed until today. In this study, the reciting of the Egyptian reciters in the form of "mujawwad" is examined. The purpose of this study, is to take the preliminary steps that will allow a comprehensive comparison between the recitings in Egypt, which differ as mujawwad and morattal, which are formed in two categories.

When analyzing the reciting tempo, the most important element of the text that needs to be calculated is the syllable in the CV pattern. Because the syllable in the CV pattern is a very important rhythm unit on which the reciting tempo is built and represents the "pulse" element in reciting.

It is seen that some scholars who researched in the fields of music theory, Arabic phonology and Qiraah stated that the ratio of long syllables (CVV-CVC) and short syllables (CV) in Arabic prosody can be expressed with 2 integers. Within the framework of the recitings in Türkiye, we have verified these findings with our previous researches. In this study, the temporal and metric

character of the recitations of Egyptian reciters will be examined within the framework of reciters such as Abdüssamed, Husari, Minşâvî, Muhammed Rif'at, Mustafa İsmâil and Şa'şâî. In determining the recitations to be analyzed, it was preferred that they were recited by contemporary reciters who lived in the same period.

The hypothesis of the study was established as "when the Egyptian reciters' recitations in the mujawwad course are analyzed comparatively, it is seen that their temporal characteristics are very similar." Our research has a descriptive character that reveals the temporal and metric features seen in the reciters' performances. In this study, reciters' recitations of Surat al-Fatiha was analyzed with Praat phonetic analysis software.

In this study in which mujawwad tempo type is the subject, first of all, CV unit time averages and associated CV-PM values have calculated. Then, the time averages of the long syllables in the CVV/CVC pattern and the short syllables in the CV pattern have been compared to each other and the temporal relationship between the long and short syllables have been revealed.

When the tables containing the CV unit time averages of the sentences in the recitations, in which the reciters use the mujawwad course, are analyzed, it is seen that the average CV unit time of the recitations is in the range of 0.33 - 0.43 seconds. In this interval, it can be said that the recitations of Abdüssamed, Husari, Minşâvî and Şa'şâî are concentrated in the middle of these two values, whereas the recitations of Muhammed Rif'at and Mustafa İsmâil constitute two extreme boundaries.

If we examine the table, which includes CV-PM (number of syllables in CV pattern read in per minute) values, which is the value that shows how many short syllables reciters read in a minute in mujawwad course, it is understood that the recitations vary in a tempo scale between 138 and 185 CV-PM. It is also understood from the related tables that the ratio of long syllables to short syllables in the recitations of the Egyptian reciters in the course of mujawwad indicates 2 integers. It is seen that the research hypothesis of this research is largely verifiable.

Keywords: Turkish Religious Music, Egypt, Qur'an, Mujawwad, Tempo, Metro-Rhythmic.

Mu'tezile'nin Mucize Anlayışı ve Nazzâm'ın Sarfe Teorisi Bağlamında Genel Bir Değerlendirme

A General Evaluation in the Context of Mu'tazila's Understanding of Miracles and Nazzam's Theory of Sarfe

Dr. Mikail İPEK

Milli Eğitim Bakanlığı, Erzincan Ortaokulu

Dr., Ministry of National Education, Secondary School of Erzincan, Erzincan, Turkey.

mikail_ipek22@yahoo.com

 0000-0001-7594-0230

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

23 Mayıs / May 2021

22 Eylül / September 2021

23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

İpek, Mikail. "Mu'tezile'nin Mucize Anlayışı ve Nazzâm'ın Sarfe Teorisi Bağlamında Genel Bir Değerlendirme", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 134-155.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.941271>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Mu'tezile'nin Mucize Anlayışı ve Nazzâm'ın Sarfe Teorisi Bağlamında Genel Bir Değerlendirme

Öz ► İslâm mütekelimlerine göre mucize, peygamberlik alametidir ve birtakım özelliklere sahip olması gerekmektedir. Mu'tezile'ye göre mucizenin üç temel özelliği vardır: Allah'ın fiili olması, olağanüstü olması ve nübüvvet iddiasından sonra, iddiaya uygun bir şekilde meydana gelmesidir. Onlara göre Kur'an-ı Kerim de belâgat ve fesahat açısından bir mucizedir. Fakat Nazzâm, "Sarfe Teorisi" ile bunu reddetmiştir. O Kur'an'ın belâgat ve fesahat açısından bir mucize olmadığını iddia etmiştir. Ona göre müşriklerin Kur'an'ın benzerini getirememelerinin sebebi Allah'ın özel müdahalesidir. Bu çalışmanın amacı da Mu'tezile'nin mucize anlayışını ortaya koymak ve bu bağlamda "Sarfe Teorisi"ni değerlendirmektir. Bu itibarla, zihinlerde beliren bazı soru işaretlerinin giderilecek olmasını temenni etmekteyiz. Yapılan çalışmada mucize kavramı açıklanmış ve Mu'tezile'nin mucize anlayışı ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Mucize, Kâdî Abdülcebâr, Nazzâm.

A General Evaluation in the Context of Mu'tazila's Understanding of Miracles and Nazzam's Theory of Sarfe

Abstract ► According to Islamic scholars, miracle is a sign of prophethood and it must have some features. According to Mu'tezile, miracle has three main characteristics: God's deed, being extraordinary, and occurring in accordance with the claim after claiming prophethood. According to them, the Quran is a miracle in terms of rhetoric and purification. But Nazzâm rejected this with his "Theory of Sarfe". He claimed that the Quran was not a miracle in terms of rhetoric and purification. According to him, the reason why the polytheists could not replicate the Quran is God's special intervention. The purpose of this study is to reveal Mu'tezile's understanding of miracle and to evaluate "Sarfe Theory" in this context. In this respect, we hope that some question marks that appear in minds will be eliminated. In the study, the concept of miracle was explained and Mu'tezile's understanding of miracle was revealed.

Keywords: Kalam, Mu'tazila, Miracle, Qadi Abd Al-Jabbâr, Nazzâm.

Giriş

Peygamberin ahlak, üstün meziyetler, yalan söylememek ve günah işlemek gibi özelliklere sahip olması gerekmektedir. Ancak İslâm kelimcilerinin neredeyse tamamına yakını, nübüvvet delil teşkil etmesi açısından, mucize olmadan bu gibi özelliklerin bir önemi olmadığını belirtmektedir. Dolayısıyla nübüvvetin ilk şartının mucize olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. İslâm düşüncesindeki bu genel kabule karşın, Şia, Kerrâmiyye ve İbâdiyye gibi ekoller, Mu'tezile'den Nazzâm (ö. 231/845) ve İslâm filozofu İbn Rüşd (ö. 595/1198) gibi şahsiyetler farklı fikirler ortaya atmıştır. Mu'tezile ise öncelikle mucize kavramının anlamını ve özelliklerini ortaya koyarak, bu konudaki anlayışını oluşturmuş, daha sonra da söz konusu muhalif fikirlere cevaplar vermiştir. Mu'tezile'ye göre Hz. Peygamber'in en önemli mucizesi Kur'an'dır. Onlara göre Kur'an fesahat, belâgat, gaybten haber verme ve akla hitap etmesi bakımından bir mucizedir.

Mu'tezile'den Nazzâm ise ortaya "Sarfe Teorisi"ni atarak Kur'an'ın fesahat ve belâgat açısından bir mucize olmadığını ileri sürmüştür.

Mucize konusu ile ilgili şimdiye kadar pek çok eser kaleme alınmıştır. Osman Karadeniz'in *İlim ve Din Açısından Mucize* adlı kitabı, Halil İbrahim Bulut'un *Nübüvvet'in İspatında Mucize* adlı eseri, Sait Kar'ın "Mucizeler Gerçekten Felsefi-Teolojik Bir Problem Midir?" adlı makalesi, Abdullah Kartal'ın "Mucizelere İnanmanın Rasyonelliği Üzerine" adlı çalışması ve Yahya Yaşar'ın "Mekke Müşriklerin Hz. Peygamber'den Kur'an Dışında Mucize Taleplerine Cevabî Ayetlerin Tahlili" adlı makalesi bunlara örnek verilebilir. Ayrıca Ahmet Mekin Kandemir'in "Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mucize: Tabiat (Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme" isimli çalışması ve Adil Bebek'in "Kelâm Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed'e Nisbet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi" adlı makalesi, zikredilmesi gereken değerli çalışmalardır. Bunların dışında mucizeye ilişkin birçok makale, kitap ve ansiklopedi maddesi kaleme alınmıştır. Bu eserlerde çoğunlukla mucizenin genel hatlarından bahsedilmiş ve nübüvvet açısından mucizenin önemine değinilerek, mesele çeşitli açılardan değerlendirilmiştir. Konunun daha iyi anlaşılabilmesi için öncelikle mucize kavramını, Kur'an'da nasıl kullanıldığını ve Mu'tezile kelâmcılarının bu konudaki genel görüşlerini ortaya koymak yerinde olacaktır.

1.Mucize Kavramına Genel Bir Bakış

Mu'cize, sözlükte "bir şeye gücü yetmemek, öne geçmek, aciz bırakmak, engel olmak, güçsüzlük, kararsız olmak, bir şeyin sonu, hızını kesmek, geri kalmak, bir şeyin arkası, becerememek"¹ anlamlarını içeren "عجز" (a-c-z) kelimesinin "if'al" babından türemiş, ism-i fâil olan bir kelimedir. Bu kelimenin aslı "معجز" olmanın yanında, manayı bir anlamda abartmak amacıyla "معجزة" şeklinde kullanılmaktadır. Burada bulunan "ة" müenneslik göstergesi olmayıp, mübalağa bildirmek için kullanılmaktadır.² Anlamı, "kendisine karşı konulamayan, insanı aciz bırakan, olağanüstü (harikulade) hâdiselerdir."³ Mucize kelimesi, Kur'an'da ve hadislerde geçmemektedir. Bu kelimenin yerine aynı manaya gelen "burhan"⁴ ve "ayet"⁵ kelimelerinin kullanıldığı görülmektedir. Hadis âlimlerinin de bu kelimenin anlamını ifade etmek amacıyla

¹ Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrremi İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire, t.y.), 2817-2818; Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi Ğaribi'l-Kur'an* thk. Muhammed Seyyid Keylanî, (Beirut: Dârü'l-Marife Neşr., t.y.), 322-323; Ayrıca bkz. Ebi'l-Kasım Cârullâhi Muhammed b. Ömer b. Ahmed Zemahşerî, *Esâsü'l-Belâğa* thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd, (Beirut: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 635-636.

² Emrullah Yüksel, *Sistematiik Kelâm* (İstanbul: İz Yayınları, 2011), 147; Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü*. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 220.

³ Seyyid Şerif Cürçânî, *Mu'cemü't-Ta'rifât* thk. Muhammed Sıddık Mişevî, (Kahire: Dârü'l-Fazile, t.y.), 184; Muhammed Ali b. Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü İstilahâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm* (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996), 2:1575.

⁴ el-Kasas, 28/32

⁵ el-Maide, 6/109

“delil” ve “alâmet” kavramlarını kullandıkları bilinmektedir.⁶ Kur'an'da peygamberleri, Allah'ın gönderdiğini ortaya koyan harikulade hadiseler genelde “ayet” kelimesiyle ifade edilmiştir. Mesela Hz. İsa'nın gösterdiği mucizeler⁷ Hz. Salih'in devesi⁸, Hz. Musa'nın asâsı ve beyazlaşan elinden⁹ bahsedilirken bu sözcük kullanılmıştır. Mucizenin Kur'an'da “ayet” ve “burhan” kelimelerinin yanında “beyyine”¹⁰, “sultan”¹¹, “hak”¹² ve “furkan”¹³ kelimeleri ile de ifade edildiği görülmektedir. Hadis-i şeriflerde de mucize kavramının yerine, yer yer “ayet”¹⁴ kelimesi kullanılmıştır.¹⁵

Kelâm literatüründe mucize kavramının ne zamandan beri kullanıldığı tam olarak bilinmemektedir.¹⁶ Erken dönem Mu'tezile âlimlerden Câhız (ö. 255/869)'ın nübüvveti ispat etmek için kaleme aldığı *Hücecü'n-Nübüvve*¹⁷ adlı eserinde mucize kelimesiyle karşılaşılmamıştır. Câhız, yazmış olduğu bu eserde mucize kelimesini “ayet”¹⁸, “hüccet”¹⁹, “burhan”²⁰, “a'lam”²¹, ve “delâil”²² kavramları ile aktarmıştır. Bağdat Mu'tezile'sinden Muhammed b. Zeyd el-Vâsîti (306/918)'nin *İcâzü'l-Kur'an* adında bir eser kaleme alması²³ Mu'tezile literatüründe icaz ve mucize kavramlarının III. yüzyılın sonu ve IV. Yüzyılın başı itibarıyla kullanılmaya başladığını göstermektedir. Kur'an'ın icâzı konusunu ilk defa gündeme getiren kişinin de Câhız olduğu belirtilmiştir. O *Nazmu'l-Kur'an* adlı eserinde buna temas etmiş, Kur'an'ın bir mucize olduğunu

⁶ Yüksel, *Sistematik Kelâm*, 147; Hâlıl İbrahim Bulut, “Mucize”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30: 350-352; Orhan Aktepe, *Ebu Nuaym el-İsfahânî'nin Nübüvvet Anlayışı* (Erzincan: Doğu Yayınları, 2012), 109-110.

⁷ el-Âl-i İmrân, 3/49, 50.

⁸ el-A'raf, 7/73.

⁹ el-A'raf, 7/106, 108; el-Hûd, 11/96; el-Kasas, 28/31, 32, 35.

¹⁰ el-A'raf, 7/73.

¹¹ el-Kasas, 28/32; en-Nisa, 4/153; el-Hûd, 11/96.

¹² el-Yunus, 10/76.

¹³ el-Bakara, 2/53.

¹⁴ Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'an”, 1; Müslim, “İman”, 239.

¹⁵ Bulut, “Mucize”, 30:350; Topaloğlu ve Çelebi, *Sözlük*, 220.

¹⁶ Hâlıl İbrahim Bulut, *Nübüvvet'in İspatında Mucize* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 17; Bulut, “Mucize”, 30:350.

¹⁷ Bkz. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb Câhız, *er-Resâil (Hücecü'n-Nübüvve)* thk. Abdusselam Muhammed Hârûn, (y.y.:Mektebetü Lisânü'l-Arab, t.y.), 3:223-281.

¹⁸ Câhız, *er-Resâil*, 3: 252, 256, 259.

¹⁹ Câhız, *er-Resâil*, 3: 224, 259, 261.

²⁰ Câhız, *er-Resâil*, 3: 266.

²¹ Câhız, *er-Resâil*, 3: 223, 259, 266, 270.

²² Câhız, *er-Resâil*, 3: 224.

²³ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramadan, (Beyrut: 1415/1994), 211.

ortaya koymaya gayret göstermiştir.²⁴ Yine son dönem Mu'tezile âlimlerinden Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinde mucize kavramını kullandığı bilinmektedir.²⁵

Mu'tezile'ye göre mucizeler "Manevî ve Aklî Mucize" ve "Maddî ve Hissî Mucize" olmak üzere iki kısımda incelenmelidir. Maddî ve aklî mucizeler Kur'an-ı Kerim, peygamberin gaybden haber vermesi ve güzel ahlakıdır. Maddî ve hissî mucizeler ise ölüleri diriltme, ayı ikiye bölme asâyı yılanı döndürme vb. sünnetullaha aykırı olaylardır.²⁶ Kâdî Abdülcebbâr'a göre maddî ve hissî mucizeler de kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. Birincisi yalnızca Allah'ın kudreti ve iradesi dâhilinde bulunanlardır ki ölüleri diriltme, cansızları konuşurma gibi olaylar buna örnek verilebilir. Bu tür olaylar insanın kendi iradesinde olmadığı gibi bunu gerçekleştirmeye gücü de bulunmamaktadır. İkincisi ise kulun kudreti dâhilinde olan mucizelerdir.²⁷ Bunlar da kendi aralarında ikiye ayrılmaktadır: Mu'tad (alışılmış) ve gayr-ı mu'tad (alışılmamış). Bunlardan birincisi mu'tad olmayıp o işin sadece cinsi kulun kudreti dâhilinde kabul edilenlerdir. Uçmak, su üstünde yürümek vb. buna örnek verilebilir.²⁸ Esasında bu eylemler insanın gücü nispetinde değildir. İnsanın gücü nispetinde kabul edilişleri tamamen cinslerinin aynı olmaları yönüyledir. Sözelimi küçük bir taşı kaldırmak insan için mümkün iken çok büyük bir taşı kaldırmak muhaldir. Fakat sonuç itibariyle iki fiil de aynı niteliğe sahiptir. Burada küçük taşı kaldırmak mu'tad iken, büyük taşı kaldırmak gayr-ı mu'tad olarak telakki edilmektedir.²⁹ Kâdî Abdülcebbâr mu'tad olmayan fiilleri de kulun kudreti dâhilinde kabul etmektedir.³⁰ Mu'tad olup her zaman yapabildiğimiz fiillere gelince, Hz. Zekeriyya'nın kendisine bir delil olmak üzere üç gün konuşmaktan men edilmesi buna örnek verilebilir.³¹ Mu'tezile'nin mucize anlayışına genel olarak bakıldığında, onların mucize niteliğindeki fiilleri olağan ve olağanüstü olmak üzere iki kısımda incelediği görülmektedir. Burada önemli olan fiilin olağan veya olağanüstü bir şekilde gerçekleşmesi değil, peygamberin iddiasına uygun bir şekilde gerçekleşmesidir. Olağanüstü olay zaten sünnetullaha aykırı olduğu için mucize olarak telakki edilmektedir. Olağan (mu'tad) olay ise insan tarafından gerçekleşmesi mümkün olduğu halde imkân, zaman, mekân ve şartlar çerçevesinde, gerçekleştiği zaman mucize niteliği taşıyan fiillerdir. Hz. Zekeriyya'nın üç gün konuşmadan men edilmesi buna güzel bir örnektir.

²⁴ Osman Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 192.

²⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd-i ve'l-Adl* thk. Dr. Mahmud Muhammed Kâsım, (Kâhire, t.y.), 15: 199.

²⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse* thk. Abdülkerîm Osman, (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1992), 569; *el-Muğnî*, 15: 262-263, 266.

²⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 569.: *el-Muğnî*, 15: 262.

²⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 569.: *el-Muğnî*, 15: 262.

²⁹ Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, 48-49.

³⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 569.: *el-Muğnî*, 15: 262.

³¹ Karadeniz, *İlim ve Din Açısından Mucize*, 48.

2. Peygamberlerin Mucize Göstermeleri

Mu'tezile'nin mucize anlayışını aktarmak bağlamında üzerinde önemle durulması gereken ana problem "Mucizenin kimin elinde gerçekleştiği" dir. Yalnızca peygamberlerin elinde mi gerçekleşir, yoksa mucizeyi herkes gerçekleştirebilir mi? Mucizenin sahip olması gereken özellikler hangileridir? Meseleyle ilgili bir diğer önemli nokta, mucizenin bir peygamberin peygamberliğine işaret edip etmediği ve nübüvvetin ispatı açısından mucizenin gerekli olup olmadığı meselesidir. Bu başlık altında Mu'tezile'nin bahsi geçen konulardaki fikirleri incelenerek mucize olması bağlamında "Kur'an-ı Kerim" in i'cazî yönü değerlendirilecektir.

Mu'tezilî âlim Câhız, bir hadisenin mucize vasfına bürünmesi için onun kesinlikle bir peygamberin eliyle vuku bulması gerektiğini söylemiştir. O, normal insanların ortaya çıkardığı olağanüstü olayların mucize niteliği taşımadığını söyler.³² Peygamber olacak kimsenin bi'setten evvel tüm güzel ahlak özelliklerini taşıması o kişinin nübüvvetinin kesin olduğu anlamına gelmez. Câhız, bu vasıfların ancak ve ancak bi'setin ardından o kişinin peygamberliğine delalet edeceğini belirtmektedir. Ona göre, mucize, nübüvvetin olmazsa olmaz bir parçasıdır.³³ Ebû Hâşim el-Cubbâî (ö. 321/933), peygamber olmayan insanların elinden mucizenin gerçekleşebileceği düşüncesini şiddetle reddetmektedir. O, mucizenin ibâne³⁴ ve tahsis³⁵ vasıtasıyla gerçekleşebileceğini söyler. Bu sebeple diğer delillerden farklılık göstermektedir. Şayet mucize pek çok şeye delâlet gösterirse, o vakit delâlet olma özelliğini yitirir. Bir başka ifadeyle, diğer delilleri işaret edebilecek birden çok medlül bulunabilir. Ancak mucize bu özelliğe sahip değildir. Mucize, ibâne ve tahsis vasıtasıyla yani yalnızca tek bir kişiye özgü (mahsus) olmakla birlikte onu diğerlerinden ayrı tuttuğu için başka kişilerin elinde meydana gelmez. Çünkü bu gibi bir durumda mucizenin ibâne olma yönü kaybolmuş olur. Yani mucizenin ibâne özelliği olmazsa peygamber olmayan insanların da mucize göstermesi mümkün olur.³⁶ Ebû Hâşim el-Cubbâî' ye göre mucize diğer olaylardan ayrı değerlendirilmeli ve yalnızca peygamber eliyle gerçekleşmelidir. O, mucizenin tüm doğruların gerçekten doğru olduğuna işaret eden bir şey olmadığını savunur. Ona göre, "Şayet mucize, doğru söyleyen insanlarla yalan söyleyen insanlar arasında bir ölçüt kabul edilecek olursa, bu hâlde mucize gösteremeyen kimselerin yalancı olduklarının kabul edilmesi gerekecektir. kabul edilmek

³² Câhız, *er-Resâil*, 3: 259-264.

³³ Câhız, *er-Resâil*, 3: 265-267.

³⁴ "Fıkıhta Beynûnete yol açan boşanmaya denilir. Beynûnet ise yeni bir nikâh olmadan geri dönülmesi imkânsız olan bir boşanma anlamına gelmektedir. Burada ibâne iki obje arasındaki net ve geri dönülmez bir ayrımını ifade etmektedir." Bkz. Orhan Çeker, "Beynûnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6: 79-80.

³⁵ "Âmm bir lafızla, kapsadığı fertlerden bir kısmının kastedildiğinin bir delille açıklanması anlamında fıkıh usulü terimi". Bkz. Ferhat Koca, "Tahsis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39: 432-434.

³⁶ Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğnî*, 15: 217-218.

durumunda olacaktır. Dolayısıyla haber bildiren herkesin bir mucize göstermesi gerekecektir ki ona inanılsın.”³⁷ Ebû Haşim el-Cubbâi bu fikrinin dayanağını güçlendirmek amacıyla Ebû Zerr'in doğru bir insan olmasına Hz. Peygamber'in şahitlik etmesini örnek vermiştir: “Gökkubbenin altında ve yeryüzünün üstünde Ebû Zer'den daha doğru sözlü kimse yoktur.”³⁸ Bu olaya göre Ebû Zer'in kendi eliyle mucize gerçekleştirmesi gerekirdi ancak bu anlamda herhangi bir olay meydana gelmemiştir. Şayet durum böyle olsaydı, tüm doğru sözlü insanların mucize gerçekleştirmeleri elzem olurdu. Bu sebepten dolayı da mucizenin pek çok insanın elinde sürekli vuku bulması söz konusu olurdu. Bu durum da mucizenin olağanüstü olma (nâkızı li'l-âde) özelliğini ortadan kaldırarak sıradan bir hadise konumuna getirecektir.³⁹

Kâdî Abdülcebbâr da bu meselede benzer fikirler taşımaktadır. O, nübüvvete delil olabilecek akılla ilgili tüm mülahazaların, ancak mucizenin vuku bulmasının ardından bir mana kazanacağını söyler.⁴⁰ Görünen o ki o, mucizeyi peygamberliğe bir kanıt olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla mucizenin peygamberliğe delil olduğunun bilinmesi, peygamberliğin ve dinin ispat edilmesi bağlamında temel bir unsurdur. Bununla birlikte Kâdî Abdülcebbâr, mucizenin yalnızca peygamberlerin gerçekleştirebileceği bir hadise olacağını savunur.⁴¹ Alelade insanların yapabildikleri, mucizeyi andıran olaylar mucize gibi değerlendirilemez ve asla nübüvvetin delili olamaz. Güneşin doğudan doğup batıdan batması gibi Allah'ın âdeti olduğu üzere vuku bulan olaylar da mucize olarak kabul edilemez. Çünkü bunun gibi hadiselerin, peygamberlik iddiasıyla gelen bir kimsenin, bunu iddia ettiği anda ortaya çıkması mümkündür.⁴² Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025), mucize kavramına dair “Hakîki ve takdiri açıdan Allah'ın yarattığı, peygamber olduğunu iddia eden kişinin, haklı olduğunu ispatlamaya yönelik olarak diğer insanların bir benzerini getirmekten aciz oldukları harikulade olaylardır.” tanımlamasını yapmıştır. Mu'tezile, peygamberlerin nübüvvetlerini kanıtlamak amacıyla kendilerine mucizelerin verilmesini şart olarak görmüşlerdir.⁴³ Onlar, mucizeyi yalnızca peygamberin gerçekleştirebileceğini söylerler.⁴⁴

Şia'dan Şerif el-Murtazâ (ö. 436/1044) imamların da mucize gerçekleştirmesinin caiz olduğunu söyler. Hatta daha da ileri giderek bunun bazı durumlarda vacip olacağını belirtir. O, mucizeyi, iyi ahlaklı ve faziletli insanların bile gerçekleştirebileceğini ifade eder. Murtazâ meseleyi farklı bir açıdan değerlendirerek, mucizeye “İddia sahibinin iddia ettiği şeyi kanıtlamak için bir

³⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 15: 218.

³⁸ Tirmizî, “Menâkıb”, 35; İbn Mâce, “Mukaddime”, 11.

³⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 15: 219-220.

⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 15: 151-152.

⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 568; *el-Muğni*, 15: 147.

⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, 131.

⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 568; *el-Muğni*, 15: 197-199.

⁴⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'de Din Usûlü (el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn)* çev. Murat Memiş (İstanbul: İz Yayınları, 2011), 131; *el-Muğni*, 15: 217.

delildir.” şeklinde bir açıklama getirmiştir. Yani eğer bir kişi, nübüvvete dair bir iddiada bulunuyorsa ortaya koyacağı olağanüstü bir hadise o kişinin peygamberliğine işaret eder. Tıpkı bunun gibi o kişi imamet iddiasında bulunuyorsa imamete, faziletli, iyi ahlaklı bir insan olma iddiasında bulunuyorsa da iddiası ona delildir.⁴⁵

İslâm filozoflarından olan İbn Rüşd, delil ve davranış arasında bir ilişkinin olması gerektiğini savunmaktadır. Nübüvvet ve mucize arasında herhangi bir alaka bulunmadığından, mucize özelliği taşıyan olaylar nübüvvete delil olamaz.⁴⁶ Ona göre hiçbir İslâm düşünürü mucizeleri reddetmemektedir. Ancak mucizelerin felsefi yöntemlerle değerlendirilmesi ve bu konuda hüküm vermesi yanlış bir tutumdur. Asıl mesele mucizeyi kabul edip etmemek değil, nübüvvet iddiasında bulunan kişinin gerçekleştirdiği fiilin mucize olup olmamasıdır. Bunu doğru tespit etmek gerekmektedir. Doğada gerçekleşen olağanüstü olaylar ile nübüvvet arasında bir ilişki bulunmadığı için mucize nübüvvete delâlet etmez. İbn Rüşd'e göre bunun en açık örneğini Hz. Peygamber'de görmekteyiz. O olağanüstü olaylardan ziyade Kur'an'ı mucize olarak takdim etmiş, onun muhtevasını öne çıkarmıştır.⁴⁷

Bu meselede Ehl-i Sünnet âlimleri ise Mu'tezile'nin fikirlerine benzeyen görüşler ileri sürmüşlerdir. Ebu'l-Muîn en-Neseî, peygamberin nübüvvetini ispatlamak için mucize gerçekleştirmesi gerektiğini söylemiştir.⁴⁸ Onların nübüvvetine en önemli delil mucizelerdir.⁴⁹ Eş'ârî âlim Teftazânî, nübüvvetin muhakkak mucize ile desteklenmesi gerektiğini belirtmiştir. Mucize yoluyla desteklenmediği sürece müddeînin iddiası doğru olarak müşahede edilmez. Böylelikle peygamberlerin gerçek mi sahte mi olduğu anlaşılmış olur.⁵⁰ Bununla birlikte Bağdâdî (ö. 429/1037)'ye göre mucize, yalnızca peygamberlik mevzusunda doğru sözlü olanların eliyle gerçekleşebilecek olan bir olaydır. O, nübüvvet konusuyla ilgili olarak yalan söyleyen birinin mucize gerçekleştirmesini caiz görmemektedir.⁵¹

Mu'tezile, Ehl-i Sünnet, Şia ile İslâm Filozofları mucizeyi peygamberlik için gerekli görmektedir. Bu meselede mucizenin vukuunun gerekli olmadığını söyleyen ekol ve kişiler de

⁴⁵ Hulusi Arslan, *İslâm Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), 193-194.

⁴⁶ Hasan Aydın, “Gazzâlî ve İbn Rüşd'e Göre Mucize” *Kelam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2008), 115-130.

⁴⁷ H. Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20: /257-288.

⁴⁸ Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed Neseî, *Tabsiratü'l-Edille Fî Usûli-Dîn* Hazırlayan: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Cilt: 2, (Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003), 2: 38.

⁴⁹ Ebu'l-Yusr el-Pezdevî, *Usûlü'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)* çev. Şerafettin Gölçük (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013), 145; Ebu'l-Hasan Eş'ârî, *el-İbâne ve Usûlü Ehl-i Sünnet* çev. Ramazan Biçer, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), 128.

⁵⁰ Sa'düddîn et-Teftazânî, *Şerhu'l-Akâid* çev. Talha Hakan Alp, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 283-284.

⁵¹ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn* (İstanbul: Matba'atü'd-devle, 1968), 173.

bulunmaktadır. Mesela İbâdiyye⁵² ile Kerrâmiyye⁵³, nübüvveti ispat etme noktasında mucizenin gerekliliğine inanmamaktadır. İbâdiyye'ye göre Allah'ın mucize olmaksızın peygamber göndermesi caizdir. Bu bağlamda Allah'ın gönderdiği mesajlardan kullar sorumlu olur ve nübüvvetin ispatı için mucize yaratmak Allah'a vacip olmaz.⁵⁴ Kerrâmiyye'ye göre ise nübüvvet ve risâlet peygamberlerin doğuştan sahip olduğu iki özelliştir. Peygamber bu özelliklerden birine sahip olduktan sonra Allah'ın peygambere nübüvvet vermesi vacip olur. Allah'ın bir kimseyi peygamber olarak göndermesinin asıl sebebi mucize göstermesi, vahiy alması veya günahlardan masum olması değil, nübüvvet ya da risâlet vasfına sahip olmasıdır. Onlara göre peygamberler mutlak bir şekilde günahlardan korunmuş değillerdir. Ayrıca onların mucizeye de ihtiyacı yoktur. Onlar, bir kişinin peygamber olduğunu söylemesi durumunda onu işiten herkesin onun nübüvvetini kabul etmesi gerektiğini söylemektedir.⁵⁵

İslâm âlimlerinin büyük bir kısmı peygamberin insanlar tarafından bilinmesi için mucizenin varlığını gerekli görmüşlerdir. Onlar, mucize dışında peygamberin güzel ahlak sahibi ve dürüst olması gibi nübüvveti işaret eden özelliklerinin yanında mucizenin gerçekleşmemesi halinde bu özelliklerin delil olarak gösterilmesinin doğru olmadığını söyler. Bu özelliklerin varlığı mucizenin gerçekleşmesi halinde bir anlamı vardır. Genel kabul gören bu görüş dışında Şia, mucizenin yalnızca peygamberlerin özelinde gerçekleşen bir hadise olmayıp, imamların ve başka insanların da gösterebileceği bir olay olabileceğini söylemiştir. Kerrâmiye ve İbâdiye ise mucize gösterilmesini nübüvvet için olmazsa olmaz bir özellik olarak görmemiştir. Burada Şia'nın, mucizeyi, imamet makamına da layık görmek gibi bir heves içinde olduğu görülmektedir. Onların bu çabası kanaatimizce imâmet makamını nübüvvet ile aynı kefedede göstermek ve imama meşruiyet kazandırma noktasında eli güçlendirme amacından ileri gelmektedir. Onlara göre sıradan her insan da mucize gösterebilir. Şayet durum onların söylediği şekilde olursa pek çok insan mucize kisvesi altında bazı sihir vb. olayları ileri sürerek peygamberlik iddiasında bulunacaktır.

⁵² “Abdullah b. İbâd (öl. m. 700) 'ın görüşleri etrafında toplanmış bir Hâricî fırka. Hâricilerin en mutedil ve günümüze ulaşmış tek koludur.” Bkz. Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Firâk* (Kâhire: Mektebetü İbn Sinâ, t.y.), 95; Ethem Ruhi Fıçlalı, “İbaziyye”, *Türkiye diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19: 256-261.

⁵³ “Muhammed b. Kerrâm (öl. 255/869)'ın itikadî görüşlerini savunan ekol.” Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 189; Sönmez Kutlu, “Kerrâmiyye”, *Türkiye diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25: 294-296.

⁵⁴ Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi) çev. Mustafa Öz, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 124.

⁵⁵ Nüreddîn Sâbûnî, *el-Bidâye Fî Usûli'd-Diyâne (Mâtüridiyye Akâidi)* çev. Bekir Topaloğlu. (İstanbul: İFAV Yayınları, 2014), 101.; Bkz. Bağdâdî, *el-Fark*, 189-195.; Kutlu, “Kerrâmiyye”, 294-296.

3. Mu'tezile'ye Göre Mucize'nin Özellikleri

Mu'tezile mucize meselesini nübüvvet açısından ele alarak açıklamıştır. Ayrıca Berâhime, İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913) ve Ebûbekir er-Râzî (ö. 313/925) gibi şahıs ve ekollerin nübüvvet üzerinden mucizeye dair eleştirilerini büyük bir ustalıkla cevaplamıştır. Onlar, nübüvveti müdafaa ederken, mucizenin niteliklerini ön plana çıkarmıştır.⁵⁶ Mu'tezile, mucizenin en mühim özelliklerinden birinin Allah'ın meydana getirdiği fiil olduğunu iddia etmektedir.⁵⁷ Onlar mucizeyi ikiye ayırır. İlki ölülerin diriltilmesi, kör ve alaca hastalarının iyileştirilmesi, asanın yılanı dönüşmesi gibi sünnetullahı aykırı olduğu görülen olaylardır. İkincisi ise hurma kütüğünün inmesi gibi kaderin takdiriyle olan olaylardır. Hz. Peygamber'e vahyedilen Kur'an-ı Kerim de bu türden kabul edilmelidir. Nitekim o da sünnetullahı aykırı değildir. İnsan akli onu, Allah'ın gönderdiğini söylediği hâlde, insanın bu gerçeği inkâr etmesi, Kur'an'ın Allah tarafından değil peygamber eliyle geldiğini kabul etmesi aynı anlama gelir. Oysaki diğer tüm mucizelerde olduğu gibi Kur'an'ın indirilmesi de Allah'ın ortaya koyduğu bir fiildir.⁵⁸

Mu'tezile, mucizenin sahip olduğu ikinci özelliğin ise, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin iddiasından hemen sonra gerçekleşmesi olduğunu söyler.⁵⁹ Mu'tezile'den Câhız, gösterilen mucizenin nübüvvet iddiası ile birlikte meydana gelmesi gerektiğini ifade etmiştir. Değişik niyetlerle gerçekleştirilen olağanüstü hadiseler, ancak o niyet edilen şeyleri gerçekleştirmek amacıyla yapılmış olur. Ancak nübüvvet iddiasıyla gerçekleştirilen herhangi bir mucize, onu gerçekleştiren kimsenin peygamberlik hususunda doğru sözlü olduğuna işaret eder.⁶⁰ Mucizenin nübüvvet iddiasından evvel gerçekleşmesi demek iddiayla ilgisi olmadığını gösterir. Bununla birlikte mucizenin iddiadan çok çok sonra meydana gelmesi durumunda da yine aynı şey söz konusu olacaktır. Bunun içindir ki nübüvvet iddiasıyla gelen kişinin doğru sözlü olduğu, ancak iddiasının hemen ardından bir mucize gerçekleşmesi ile anlaşılacaktır.⁶¹ Mu'tezile âlimlerinden Ebu'l-Kâsım (öl. 319/931) ise Mu'tezile kelâmcılarının kabul ettiği bu genel görüşe katılmayarak

⁵⁶ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15: 146.; Mâtürîdî, *Tevhîd*, 273.; Muhammed b. Tayyib Bakillânî, *Kitâbu Temhîdî'l-Evâil ve't-Telhîsî'd-Delâil* (Beirut: Mektebetü's-Sekâfiyye, 1957), 112.; Ahmed b. Hamdân b. Ahmed Ebû Hâtim Er-Râzî, *A'lâmü'n-Nübüvve* (Lübnan: Dârü's-Sâkî, 2003), 65-74; Abdurrahman Bedevî, *Min Târîhi'l-İlhâd fi'l-İslâm* (Beirut: Dirâsetü'l-İslâmiyye, 1980), 90-92.; Mahmut Kaya, "Ebû Bekir Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34: 479-485; Karlığa, "İbn Rüşd", 20: /257-288; Metin Özdemir, "Mu'tezile'nin Nübüvvet Müdafası", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 5/1 (2007), 47-64; İbrahim Aslan, "İmam Mâtürîdî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 12/2 (2014), 33-54.

⁵⁷ Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 130; Şerh, 569.

⁵⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 569.

⁵⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 130; Şerh, 569.

⁶⁰ Câhız, *er-Resâil*, 3: 263.

⁶¹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 15: 213.

mucizenin nübüvvet iddiasından önce de vuku bulabileceğini belirtmektedir.⁶² Kâdî Abdülcebbâr, üstadı Câhız gibi düşünmektedir. O, konuyu şu örnekle somutlaştırmıştır: Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye “Sen bozguncu ve zalimlerle savaşacaksın” dedikten sonra söylediği şey gerçekleşmiştir. Yine Hz. Peygamber “ Seni azgın bir topluluk öldürecek ve son içtiğin şey bir bardak süt olacak” demiş ve olay, söylediği şekilde vuku bulmuştur. Her iki durumda da Hz. Peygamber'in doğru sözlülüğü ortaya konularak bu hadiselerin onun nübüvvetine delalet eden mucizeler olduğu görülmüştür.⁶³

Mucizenin, kişinin iddia ettiği şeye uygun olması gerekir. Mesela bir kişi “Ben Allah'ın elçisiyim, benim doğruluğumun delili filanca kişinin filanca zamanda başını sallamasıdır “ dedikten sonra bu olay gerçekleşmezse, bu takdirde o kişinin iddia ettiği meselede doğru sözlü olmadığı anlaşılır. Kâdî Abdülcebbâr bu özelliğinin tersi yönünde kullanıldığını belirten Mu'tezilî âlimler olduğunu söylemiştir. Müseylimetü'l-Kezzâb, nübüvvet iddiasının ardından “Benim peygamberliğimin delili bu kuyuya tükürdüğüm zaman buradan su fışkırmasıdır.” demiştir. Anlatılana göre o bu cümleyi kurmasının ardından Allah o su kuyusunu kurutmuştur. Kâdî Abdülcebbâr bunları söylemesinin ardından bu düşünceye katılmadığını ifade etmiştir. O, Allah'ın, birini yalancı çıkarmak istemesi durumunda, o kişinin söylediği şeyi gerçekleştirmemesinin yeterli olacağını söylemiştir.⁶⁴

Mu'tezile, mucizenin sahip olması gereken son özellik olarak doğa olaylarına/âdete aykırı (nâkızan li'l-âde) olmasını sayar.⁶⁵ Bu bağlamda gerçekleştirilecek olan herhangi bir fiilin diğer insanların yapamayacağı bir nitelikte olması gerekir. Mevzu bahis olan fiilin sihir ya da illüzyon tarzı bir niteliği de olmamalıdır. Çünkü bu tarz olaylar zamanla başka insanlar tarafından da öğrenilir ve aynısı gerçekleştirilebilir.⁶⁶ Bunun yanında mucize olarak kabul edilecek olaylar, günlük hayatta belli zamanlarda vuku bulan hareketler de olmamalıdır. Mesela birisi, sabah güneşin doğacak olmasını, akşam ise batacak olmasını kendi iddiasına dair bir mucize olarak göstermek isterse, bu durumların gerçekleşmesi onun doğru sözlü olduğunu göstermez. Nitekim söz konusu olaylar zaten her zaman gerçekleşen türden olaylardır.⁶⁷

Özetle söylenecek olursa Mu'tezile, bir fiil ya da hadisenin mucize olarak telakki edilmesi için ilk olarak Allah'ın icra ettiği bir fiil olması gerektiğini söyler. Bununla birlikte mucize olduğu iddia edilen olayın, nübüvvet iddiasının hemen arkasından vuku bulması da şarttır. Ayrıca Mu'tezilî âlimler, söz konusu hadisenin mucize olarak kabul edilmesi için bir nübüvvet iddiasına dayanarak

⁶² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 569.

⁶³ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 569-570.

⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 570-571.

⁶⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'de Din Usulü*, 130; *Şerh*, 571.

⁶⁶ Câhız, *er-Resâil*, 3: 259-264.

⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 571.

ortaya koyulması gerektiğini söyler. Onlara göre, vuku bulan olayın aynı zamanda olağanüstü, insanların hiç de alışık olmadığı kabilden olması da gerekir. Bu üç şart bir araya geldiğinde, nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin peygamber olduğuna iman edilir. Burada Mu'tezile'nin mucizeyi Allah'ın fiili olarak nitelemesi dikkat çekici ve değerlidir. Zira mucizeler peygamberlerin elinde gerçekleşse de nihayetinde Allah'ın izin verdiği veya müdahalede bulunduğu olaylardır. Öte yandan iddiayı müteakiben fiilin gerçekleşmesi ve fiilin iddia sahibinin söylediği şekilde meydana gelmesi şartı da tabir yerindeyse işi sağlama alma düşüncesinden ileri gelmektedir. Meydana gelen olayın olağanüstü olma özelliği taşınması ise mucizeye benzeyen sihir, hokkabazlık v.b. olaylar ile mucize arasındaki farkı ortaya koymaya yönelik bir şart gibi görülmektedir.

4. İ'câzü'l-Kur'an Bağlamında Nazzâm'ın Sarfe Teorisi

Sarfe Teorisi'ni açıklamadan önce şunu belirtmek yerinde olacaktır: Mu'tezile nazarında Hz. Muhammed'in peygamberliğine işaret eden en önemli mucize Kur'an'dır. Mu'tezile'ye göre Kur'an-ı Kerim'in müşriklere, belâgat ve fesahat yönüyle bir benzerini getirme mevzusunda meydan okumasına rağmen, onlar Kuran'ın bir ayetinin bile benzerini getirememiştir. Mu'tezilî kelimcileri, önceki peygamberlerin eliyle gerçekleşen hissi mucizeler gibi Hz. Muhammed'e de belâgat ve fesahat açısından mucizevî bir kitap gönderildiğini söylemiştir. Onlar Kur'an'ın belâgat ve fesahat açısından bir mucize olduğunu belirtmiştir.⁶⁸ Mutezile'ye göre Kur'an, edebî yönünün yanı sıra gayba ilişkin bilgiler vermesi açısından da mucizedir.⁶⁹ Ayrıca onlara göre Kur'an'daki hükümlerin akla uygun olması açısından onun mucize bir kitap olduğunu gösterir.⁷⁰ Nazzâm'a göre ise Kur'an'ın mucizedir fakat mucize olmasının sebebinin belâgat ve fesahat değeridir.

Sarf kavramı lügatte "bir nesneyi bir hâlden başka bir hâle çevirmek veya onu başka bir şeyle değiştirmek, geri döndürmek"⁷¹ gibi manalara gelmektedir. Sarfe Teorisi ise, Kur'an'ın Hz. Muhammed'in peygamberliğine işaret ettiğini ispatlamaya çalışan bir İ'câzü-Kur'ân düşüncesidir. Bu teorinin Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748) ya da İ'sâ b. Sabîh el-Murdâr (ö. 226/841)'a ait olduğunu söyleyenler olsa da kaynakların çoğu söz konusu teoriyi Mu'tezilî kelâmcı Nazzâm'a nispet etmiştir.⁷² Diğer taraftan sarfe düşüncesinin Hint kökenli Berâhime akımından geldiğini iddia

⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Mu'tezile'de Din Usûlü*, 132-133; *el-Muğnî*, 16: 226; *Şerh*, 586; *Câhız, er-Resâil*, 3: 279-280.

⁶⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve* thk. Abdülkerim Osman, (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, , t.y.), 1: 91-92; 2: 434-435.

⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metâin* (Beyrut, t.y.), 1: 86.

⁷¹ İsfahânî, *Müfredât*, 279-280.

⁷² Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36: 140-141.

edenlerin yanı sıra, Mu'tezile kelâmcılarının Aristo düşüncesinden hareketle ortaya attıkları bir teori olduğunu savunanlar da vardır.⁷³

Sarfe teorisi şöyle açıklanabilir: Kur'an-ı Kerim dili Arapça'dır ve nâzil olduğu dönemde Arap dili belâgat ve fesahat açısından çok üst seviyede idi. Bu da şiir ve edebiyatta zirve yapmış Arap dilcilerinin Kur'an'ın hiç olmazsa bazı ayetlerine benzer cümleler veya surelerine benzer metinler getirebileceğini göstermektedir. Diğer taraftan Kur'an'ı Kerim'in bazı yerleri belâgat ve fesahat açısından üst seviye olsa da geri kalan bölümleri o kadar güzel bir retoriğe sahip değildir. Durum böyle iken, İslâm inancının yayılmasını ve büyümesini arzu etmeyen müşrikler, neden böyle bir teşebbüste bulunmamıştır? Nazzâm'a göre Allah müşriklerin iradelerine ket vurmuştur. Yani müşriklerin Kur'an'ın benzerini getirmeye gücü yettiği halde böyle bir teşebbüste bulunmamaları aslında kendi iradeleri ile değildir. Ona göre Allah'ın Arap müşrikleri bu teşebbüsten alıkoyacak özel bir engellemesi söz konusudur. Nazzâm'a göre bir mucize varsa o da budur.⁷⁴ Nazzâm'a göre Kur'an-ı Kerim belâgat ve fesahat açısından mucize değildir. Onun nazarında Kur'an'ın mucize olmasının başka bir nedeni gaybî bilgiler içermesidir.⁷⁵ Araplar Kur'an'ın bir benzerini getirebilecek kabiliyet ve donanıma sahiptir. Esas mucize, Arap müşriklerin bu konudaki kabiliyet ve yeterliliklerine karşın, Allah'ın kendilerine özel bir yolla engellemede bulunması ve Kur'an'ın geçmiş ve geleceğe dair gaybî haberler içermesidir.

Sarfe Teorisine ilişkin iki farklı görüş belirtilmiştir. Birincisi, Arapların Kur'an'a nazire yapmaya gücü yetmesine rağmen, amaçlarını icra edecek iradenin Allah'ın özel bir müdahalesi ile ortadan kaldırılmasıdır.⁷⁶ Buna "dolaylı sarfe" adı verilmiştir.⁷⁷ Nazzâm'ın savunduğu teori budur. Mutezile'den Rummânî (ö. 384/994)'nin de bu görüşte olduğu bilinmektedir. İkincisine göre ise Arapların Kur'an'a nazîre yapmaya niyet edip bu işe teşebbüs ettikleri hâlde, eylem sırasında müşriklerden sahip oldukları donanım ve yeterliliğin alınmasıdır.⁷⁸ Buna da "mutlak sarfe" adı verilmiştir.⁷⁹ Sarfe Teorisi'ni Mu'tezile'den Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Hişâm b. Amr el-Fuvâtî (ö. 218/833), ve İsa b. Sabih (ö. 226/841), Nazzâm (ö. 231/845), Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864), Câhız (ö. 255/869), ve Rummânî (ö. 384/994) gibi kelâmcılar kabul etmiştir. Öte yandan İbn Hazm (ö.

⁷³ Hâlıl İbrahim Erdoğan, "Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 2/4 (2013), 77-96.

⁷⁴ Yavuz, "Sarfe", 140-141; İlyas Çelebi, "Nazzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32: 466-469.

⁷⁵ Ebu'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman Hayyât, *Kitâbü'l-İntsar ve'r-Redd Alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhîd* (y.y.: t.y.), 27-28; Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn* çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın. (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005), 197.

⁷⁶ Salâh Abdülfettah el-Hâlıdî, *el-Beyân fi İ'câzi'l-Kur'an*, (Amman: Mektebetü'l-Mü'tedîn, t.y.), 81-83.

⁷⁷ Erdoğan, "Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış", 77-96.

⁷⁸ Hâlıdî, *el-Beyân*, 81-83.

⁷⁹ Erdoğan, "Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış", 77-96.

456/1064), Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111) ve Fahreddin Râzî (ö. 606/1210) gibi mütekellimler tarafından da kabul gördüğü belirtilmiştir.⁸⁰ Mu'tezile kelâmcılarından Hişâm b. el-Fuvâtî ve Abbâd b. Süleyman bu teoriyi kabul etmekle birlikte, arazların⁸¹ Hz. Peygamber (s.a.v.)'in nübüvvetine delâlet edemeyeceğini ileri sürmüştür. Onlara göre Kur'an, bir araz olması nedeniyle peygamberlik açısından bir delil sayılamaz. Yukarıda isimleri zikredilen mütekellimler hariç, Mu'tezile'nin tamamı Kur'an'ın belâgat ve fesahat açısından mucize olduğu konusunda hemfikirdir.⁸²

Mu'tezile kelâmcılarından Nazzâm'ın talebesi Câhız sarfe teorisini kabul etmemiştir. Ona göre Kur'an'ın belâgat ve fesahati, nazmı, mahrecinde te'lifindeki ve uslûbu onun mucize olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Kur'an, müşriklerin belâgat ve fesahat açısından en donanımlı ediplerine bu konuda meydan okumasına rağmen, cevap verebilen olmamıştır.⁸³ Fakat Câhız'a göre Nazzâm, Kur'an'ı mucize olarak kabul etmediği için değil, belâgat ve fesahat açısından mucize olarak görmediği için eleştirilmiştir. Buna benzer fikirlerinden ötürü bazı çağdaş düşünürler Câhız'ın da sarfeyi kabul ettiğini ima etmiştir.⁸⁴ Oysaki Nazzâm'a göre eğer Allah'ın özel bir müdahalesi olmasaydı Arap müşrikler Kur'an'a nazîre yapabileceklerdi. Nitekim onlarda o güç ve donanım ziyadesiyle vardı. Diğer taraftan Câhız'a göre Allah'ın özel müdahalesi olmasaydı yine müşrikler Kur'an'ın benzerini ortaya koyamazdı. Ancak Câhız, Arapların irade ortaya koyup değersiz de olsa bir metin yazabileceklerini savunmuştur.⁸⁵ Görüldüğü gibi Câhız, Arap edebiyatçılarının irade ve motivasyonun kendilerinden alınmış olma ihtimali üzerinde durmaktadır. Görünüşe göre Câhız, "mutlak sarfe"den ziyade "dolaylı sarfe"yi kısmen kabul etmiş görünmektedir. Diğer bir söylemle ona göre, müşrikler Kur'an'a nazîre yaparken, donanım ve yeterlilik konusunda engellenmemiştir. Daha ziyade kendileri irade ve motivasyon konusunda engellenmiş olabilir.

Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebbâr da Sarfe Teorisi'ne karşı çıkmış, İslâm âleminin Kur'an'ın belâgat ve fesahat açısından bir mucize olduğuna dair icmâsı olduğunu söylemiştir. Ona göre eğer Kur'an'ın bir benzerinin ortaya konulamaması, Allah'ın Arap müşrikleri engellemesine müteallık olsaydı, Kur'an mucize olmazdı.⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, kendilerinden sahip oldukları iradeleri ve

⁸⁰ Yavuz, "Sarfe" 36: 141-141.

⁸¹ "Cevher ve cismin geliş geçici niteliği anlamına gelen, cevher ve zatın zıddı olarak kullanılan felsefe, mantık ve kelâm terimi." Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3: 337-342.

⁸² Eş'ârî, *Makâlât*, 197.

⁸³ Câhız, *er-Resâil*, 3: 277-280.

⁸⁴ Fethi Ahmet Polat, "Bir İ'câzü'l-Kur'an İddiası Sarfe" *Marife Dergisi*, 3 (2003 Kış), 185-218; Erdoğan, "Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış", 77-96.

⁸⁵ Erdoğan, "Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış", 77-96.

⁸⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Tenzih*, 232-233.

edebî yeterlilikleri alınmış olan müşriklerin Kur'an'a nazîre yapmaya davet edilmelerini mucizenin doğasına ters görmektir.

Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin çoğu bu teoriyi eleştirerek, bunun temelsiz ve tutarsız bir söylem olduğunu savunmuştur. Onların nazarında Allah'ın müşriklerden irade, motivasyon ve bilgi birikimini aldıktan sonra Kur'an'a nazîre yapma konusunda onlara meydan okuması anlamsız bir eylemdir. Bu durum cüz-i irade anlayışına ters düşmekle birlikte mucize mefhumu ile de çelişmektedir. Cahiliyye dönemindeki edip ve şairlerin Kur'an'ın mükemmel belâgat ve fesahati karşısında zayıflıklarını arz etmeleri sarfe teorisini çürüten başka bir realitedir. Öte yandan tarihte Müseylimetü'l-Kezzâb (ö. 12/633), İbnü'l-Mukaffa (ö. 142/759) ve Ebu'l-Alâ el-Maarrî (ö. 449/1057) gibi bazı kişilerin Kur'an'ın benzerini getirmeye gayret ettikleri rivayet edilmiştir. İslâm kelâmcıları buna benzer delilleri ortaya koyarak bu teoriyi reddetmiştir.⁸⁷

Sarfe teorisine genel bir çerçeveden bakıldığında, bu meselenin iki boyutlu bir düşünce olduğu görülmektedir. Birincisi Kur'an'ın belâgat ve fesahat açısından mucize olmadığı ile ilgilidir. İkincisi ise Allah'ın, müşriklerin Kur'an'a nazîre yapmaları noktasında onların irade, motivasyon, yetenek ve bilgi birikimlerinin elinden almış olması iddiasına müteallıktır. Öte yandan Nazzâm, Mu'tezile'nin Kur'an'ı mucize olarak kabul ederken öne sürdüğü diğer gerekçeleri kabul etmiş görünmektedir. Yani Nazzâm'a göre Kur'an'ın gaybden haber vermesi ve akla uygun ilkeler getirmesi, onun mucize bir kitap olduğunu gösterir. Çünkü ona göre Kur'an'da her ne kadar dil ve edebî açıdan üst düzey metinler bulunsa da bu özelliğe sahip olmayan, fesahat ve belâgat açısından düşük seviyelerde olan bölümler de mevcuttur. Müşriklerin nazîre yapma konusundaki irade ve motivasyonlarına Allah tarafından ket vurulmamış olsaydı, onlar Kur'an'ın en azından bazı bölümlerine benzer metinler getirebilirdi. Ama onların iradeleri Allah'ın müdahalesi ile elinden alındığı için böyle bir nazîre göstermeye cesaret edememişlerdir. Sarfe teorisine göre asıl mucize de budur. Yani Allah'ın özel bir müdahale ile müşriklerin cesaret ve iradelerini elinden alması bir mucizedir. Buna “dolaylı sarfe” denmiştir. Öte yandan “mutlak sarfe” adı verilen teoriye göre ise müşriklerin nazîre konusunda irade ve cesareti elinden alınmamış fakat onların icraat sırasında, yetenek ve bilgi birikimleri elinden alınmıştır. Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebâr bu fikre karşı çıkmıştır. Ona göre durum Nazzâm'ın dediği gibi olsaydı Kur'an'ın mucize olması söz konusu olmazdı. Ehl-i Sünnet de bu fikre katılmış, tarihte meydana gelen yalancı peygamber teşebbüslerinin bu fikri nakzettiğini belirtmiştir.

Meseleye “mutlak sarfe” penceresinden bakıldığında, Allah'ın müşriklerin elinden icraat sırasında yetenek ve bilgi birikimlerini alması, ilk bakışta bir mucize gibi telakki edilse de kanaatimizce böyle bir fikir Allah'ın adalet anlayışına ve “Sünnetullah”a aykırı bir düşüncedir. Elbette Allah ilim, irade ve kudret sıfatları gereği âleme müdahale etmektedir. Ancak Kur'an'ın

⁸⁷ Yavuz, “Sarfe”, 36: 140-141.

müşriklere hem meydan okuyup hem de onların yeteneklerinin ellerinden alınması akla aykırı bir durum arz etmektedir. Bu düşmanın elini kolunu bağlayıp sonra onu düelloya davet etmeye benzemektedir. “Dolaylı sarfe” için de aynı şeyleri söylemek mümkündür. Hz. Musa sihirbazlarla düelloya girdiği zaman, onların elinden ne iradeleri ne de yetenekleri alınmıştı. Sonunda bütün hepsi acziyetini kabul edip iman etmişlerdi. Şayet inkârcıların irade ve yeteneklerinin elinden alınması söz konusu olsaydı Allah burada da sihirbazlara aynı muameleyi yapardı. Öte yandan mutlak ve dolaylı sarfe kabul edilse bile, bu düşünceye yola çıkarak Kur'an'ın belâgat ve fesahat açısından mucize olmadığını ileri sürmek isabetsiz ve mantıksız bir tutumdur. Zira müşrikler Kur'an'ın belâgati karşısında acziyetlerini belirtmiş ve nazîre yapamamışlardır. Kanaatimizce tarihte yalancı peygamberlerin nübüvvet iddiasında bulunması ve teşebbüsü, irade ve yeteneğin ellerinden alınmadığını; bu konuda başarılı olamamaları da Kur'an'ın belâgat ve fesahat açısından mucize olduğunu göstermektedir. Aynı durum ilk dönem müşrikleri için de geçerlidir. Onlar Kur'an ayetlerini görünce Hz. Peygamber'in şair veya büyücü olabileceğini belirtmiştir. Bu da Kur'an'ın dil ve edebî özelliklerinin çok yüksek seviyede olduğunu ortaya koymaktadır. Nazzâm'ın bu teorisi doğru kabul edilecek olursa, Allah'ın birçok konuda âleme ve insanlara müdahâle ettiği düşüncesi hâsıl olur. Bu da insanları saf kadercı bir anlayışa yönelterek, imtihanın gerçek amacının yanlış anlaşılmasına sebebiyet verir. Dolayısıyla bu fikrin, İslâm'ın genel ruhuna uymaması sebebiyle, birtakım çelişkileri ve karmaşıklığı barındıran bir anlayışta olduğu kanaatindeyiz.

Sonuç

Nübüvvet İslâm dininin en önemli esaslarından biri, mucize ise nübüvvetin en önemli delildir. Mucize ile ilgili İslâm kelâmcıları birçok fikir ortaya atmış, bu konunun önemine dikkat çekecek beyanlarda bulunmuştur. Mu'tezile de mucize meselesini gündemine almış, nübüvvetle delil teşkil etmesi açısından itina ile incelemiştir. Onlara göre mucize Allah'ın fiili ve sadece peygamberlerin eline gerçekleşebilecek bir olaydır. Mu'tezile nübüvvetin ispatlanabilmesi için mucizeyi şart kabul etmiş, peygamberlerin sahip olduğu üstün meziyet ve ahlakın, ancak mucizeden sonra bir önem arz edebileceğini belirtmiştir. Ehl-i Sünnet'in de bu konuda Mu'tezile ile hemfikir olduğu bilinmektedir. Bununla birlikte İslâm dünyasında mucizeye ilişkin ezber bozan fikirler mevcuttur. Örneğin Şia'ya göre mucize sadece peygamberlerin elinde gerçekleşen bir olay olmayıp imamlar vasıtasıyla da vuku bulabilir. Şerif el-Murtazâ'ya göre mucize “İddia sahibinin iddia ettiği şeyi kanıtlamak için bir delildir.” Bu tanım, mucizenin peygamberler ve imamlar bir tarafa, sıradan insanların da elinde gerçekleşebilecek bir hâdise olduğu fikrini doğurmuştur. Öte yandan İbn Rüşd mucizenin hak olduğunu kabul etmekle birlikte, nübüvvet ile bir alakası olmadığını savunmuştur. Ona göre mucize nübüvvetle delalet etmez. İbâdiyye ve Kerrâmiyye gibi fırkaların da buna benzer fikirler öne sürdüğü kaynaklarda geçmektedir. Onlara göre nübüvvetin hak olması için bir

kimsenin “Ben peygamberim” demesi yeterlidir. Bu sözden sonra herkesin ona iman etmesi gerekir.

Mucizenin özellikleri konusunda çok sayıda fikir ortaya atılmıştır. Mu'tezile ise gerek yukarıdaki fikir karmaşıklığını gidermek gerekse mucizenin karakterini net bir şekilde ortaya koymak adına birtakım ilkeler belirlemiştir. Onlara göre bir fiilin mucize olabilmesi için öncelikle Allah'a ait olması gerekmektedir. Mu'tezile'ye göre mucize nübüvvetin en önemli alâmetidir. Fakat nübüvvetle delil teşkil edebilmesi için, peygamberlik iddiasında bulunan kimsenin iddiasına müteakip olması ve iddia ile uyumlu olması esastır. Ayrıca meydana gelen olayın olağanüstü (nâkızan lil âde) olması gerekir. Mu'tezile'nin nazarında Hz. Peygamber'in en önemli mucizesi Kur'an-ı Kerim'dir. Kur'an'ın belâgat ve fesahat açısından üstün bir seviyede olması, gaybten haber vermesi ve gelen ilkelerin akla uygun olması, onun mucize bir kitap olduğunu göstermektedir. Mu'tezile'nin ve İslâm âlimlerinin çoğu bu görüştedir. Ancak Nazzâm'ın başını çektiği bazı âlimlere göre Kur'an, gaybten haber vermesi ve akla uygun ilkeler getirmesi bağlamında mucize olmakla birlikte belâgat ve fesahat açısından bir mucize değildir. Onlara göre müşriklerin Kur'an'a nazîre yapmamalarının sebebi kendi tercihleri olmayıp Allah'ın özel bir müdahalesinin sonucudur. Diğer bir ifadeyle müşrikler aslında Kur'an'a nazîre yapabilecek cesaret ve kabiliyete sahipti ki Kur'an'ın bütün sure ve ayetleri belâgat ve fesahatte üst düzeyde değildi. Fakat müşrikler bu işe girişmeye niyetlendiklerinde Allah onların iradelerini elinden alarak onları bu işten vazgeçirdi. Diğer bir görüşe göre de müşrikler irade ortaya koyup nazîre yapmaya karar verdiklerinde Allah onlardaki yetenek ve bilgi birikimini ellerinden almıştır. Mu'tezile'den Kâdî Abdülcebâr bu düşünceye karşı çıkmıştır. Ona göre durum böyle olsaydı Kur'an mucize olmaktan çıkardı. Ehl-i sünnet'in geneli de bu görüştedir. Onlara göre tarih boyunca yalancı peygamberlerin ortaya çıkması sarfe teorisini çürütmektedir.

Kanaatimizce Mu'tezile'nin mucize için ortaya koyduğu ilkeler sağlam temeller üzerine inşa edilmiştir. Onların mucizeyi peygambere özgü kabul etmesi, imamlar ve diğer insanların elinde zuhur edemeyeceğini belirtmesi nübüvvet ve mucize müessesesini korumaya yönelik bir tutumdur. Bu bağlamda Mu'tezile'nin nübüvvetle ayrı bir önem verdiği görülmektedir. Mucize denildiği zaman akla peygamber gelir. Buna rağmen İbn Rüşd, Kerrâmiyye ve İbâdiyye gibi ekol ve kişilerin bu iki kavramı ayrı düşünmesi akla uygun gibi görülmemektedir. Yine Şia'nın mucize mefhumunu imamlar ve sıradan insanlarla bir arada zikretmesinin birtakım siyasi ve politik amaçlar için olduğu düşünülmektedir. Nazzâm tarafından ortaya atılan sarfe teorisi ise kendi içinde bazı tutarsızlıkları barındırdığı için değerli bulunmamıştır. Zira tarihte meydana gelmiş, yalancı peygamber teşebbüsleri, Hz. Musa'nın sihirbazlarla karşılaşması v.b. olaylar bu teorinin temelsiz olduğunu ortaya çıkarmaktadır. Sarfe teorisinin bu fikir uğruna Kur'an'ın belâgat ve fesahat açısından bir mucize olmadığını belirtmesi ise ortaya atılan tutarsızlıkların yeni bir halkası hükmündedir.

Kaynakça

- Aktepe, Orhan. *Ebu Nuaym el-İsfahânî'nin Nübüvvet Anlayışı*. Erzincan: Doğu Yayınları, 2012.
- Arslan, Hulusi. *İslâm Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Aslan, İbrahim. "İmam Mâtürîdî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 12:2/33-54, 2014.
- Aydın, Hasan. "Gazzâli ve İbn Rüşd'e Göre Mucize". *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 6:2/115-130, 2008.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'l-Firâk*. Kâhire: Mektebetü İbn Sinâ, t.y.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *Usûlü'd-Dîn*. İstanbul: Matba'atü'd-Devle, 1968.
- Bakillânî, Muhammed b. Tayyib. *Kitâbu Temhîdî'l-Evâil ve't-Telhîsî'd-Delâil*. Beyrut: Mektebetü's-Sekâfiyye, 1957.
- Bedevî, Abdurrahman. *Min Târîhi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, Beyrut: Dirâsetü'l-İslâmiyye, 1980.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-Şahîh*. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002.
- Bulut, Hâil İbrahim. "Mucize". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/350-352, İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Bulut, Hâil İbrahim. *Nübüvvet'in İspatında Mucize*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *er-Resâil (Hücecü'n-Nübüvve)*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. y.y.: Mektebetü Lisânü'l-Arab, t.y.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Mu'cemü't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık Minşevî. Kahire: Dâru'l-Fazile, t.y.
- Çeker, Orhan. "Beynûnet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/79-80, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Çelebi, İlyas. "Nazzâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/466-469, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebû Hâtim Er-Râzî, Ahmed b. Hamdân b. Ahmed. *A'lâmü'n-Nübüvve*. Lübnan: Dâru's-Sâkî, 2003.
- Erdoğan, Hâil İbrahim. "Câhız ve Sarfe Teorisine Farklı Bir Bakış". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. 2:4/77-96, 2013.

- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan. *el-İbâne ve Usûlü Ehli's-Sünnet*. çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Eş'ârî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn*. çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "İbaziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/256-261, İstanbul, 1999.
- Hâlidî, Salâh Abdülfettah. *el-Beyân fi İ'câzi'l-Kur'an*, Mektebetü'l-Mü'tedîn. Amman, t.y.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed b. Osman. *Kitâbü'l-İntsâr ve'r-Redd Alâ İbni'r-Râvendî el-Mülhîd*. y.y., t.y.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuvâd Abdalbâkî. y.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, t.y.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrremi. *Lisânü'l-Arab*. Kahire, t.y.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. nşr. İbrahim Ramadan. Beyrut: 1415/1994.
- İsfahânî, Râğıb. *el-Müfredât fi Ğarîbi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Seyyid Keylanî. Beyrut: Dâru'l-Marife Neşr., t.y.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd-i ve'l-Adl*. thk. Dr. Mahmud Muhammed Kâsım. Cilt: 15, Kâhire, t.y.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen. *Mu'tezile'de Din Usûlü (el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn)*. çev. Murat Memiş. İstanbul: İz Yayınları, 2011.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdülkerîm Osman. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1992.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen. *Tenzihu'l-Kur'an ani'l-Metâin*. Beyrut, t.y.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebu'l-Hasen. *Tesbîtü Delâilü'n-Nübüvve*. thk. Abdülkerim Osman. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, t.y.
- Karadeniz, Osman. *İlim ve Din Açısından Mucize*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Karlığa, H. Bekir. "İbn Rüşd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/257-288, İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

- Kaya, Mahmut. "Ebû Bekir Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/479-485, İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Koca, Ferhat. "Tahsis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/432-434, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kur'an-ı Kerim. Genel Koordinatör: Mehmet Emin Özafşar. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.
- Kutlu, Sönmez. "Kerrâmiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/294-296, Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-şâhîh*. Riyâd: Beytü'l-efkâri'ddüveliyye, 1998.
- Neseî, Ebu'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tabsiratü'l-Edille Fî Usûli-Dîn*. Hazırlayan: Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Cilt: 2, Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, 2003.
- Özdemir, Metin. "Mu'tezile'nin Nübüvvet Müdafaası". *Kelam Araştırmaları Dergisi*. 5:1/47-64, 2007.
- Pezdevî, Ebu'l-Yusr. *Usûlü'd-Dîn (Ehl-i Sünnet Akâidi)*. çev. Şerafettin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2013.
- Polat, Fethi Ahmet. "Bir i'câzü'l-Kur'an İddiası Sarfe". *Marife Dergisi*. 3/185-218, 2003.
- Sâbûnî, Nûreddîn. *el-Bidâye Fî Usûli'd-Diyâne (Mâtüridiyye Akâidi)*. çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV Yayınları, 2014.
- Şehristânî, Muhammed. *el-Milel ve'n-Nihal (Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi)*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011.
- Teftazânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfî İstilahâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmiu's-Sahîh*. Riyad: Beytü'l-efkâri'ddüveliyye, 1999.
- Topaloğlu ve Çelebi, Bekir ve İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Araz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/337-342, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Sarfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/140-141, İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Yüksel, Emrullah. *Sistemik Kelâm*. İstanbul: İz Yayınları, 2011.

Zemahşerî, Ebi'l-Kasım Cârullâhi Muhammed b. Ömer b. Ahmed. *Esâsü'l-Belâğa*. thk. Muhammed Bâsil Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâr'ül-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

Mu'tezile's Mentality of Miracles

Dr. Mikail İPEK

Extended Summary

According to general acceptance in the religion of Islam, there are six principles of faith. Ahl as-Sunnah reduced these six principles to three and called it "Usul-i Selase". Accordingly, there are three basic principles of belief: divinity, prophethood and sem'iyat. Prophethood is one of the three most important principles of the religion of Islam, and miracle is the most important evidence of prophethood. Islamic theologians have put forward many ideas about the miracle and made statements that draw attention to the importance of this issue. Mu'tezile also took the issue of miracle on its agenda, and carefully examined it in terms of providing evidence for prophethood. According to them, a miracle is the act of Allah and an event that can only happen to the prophets. He accepted miracle as a condition for proving prophethood with Mu'tez and stated that the superior virtue and morality of prophets can only be important after miracle. It is known that Ahl al-Sunnah agrees with Mu'tezile on this issue. However, there are groundbreaking ideas about miracles in the Islamic world. For example, according to Shia, a miracle is not only an event in the hands of prophets, but can also occur through imams. According to Sharif al-Murtazâ, the miracle is "an evidence to prove what the claimant claims." This definition has led to the idea that miracle is an event that can happen in the hands of ordinary people, let alone prophets and imams. On the other hand, although Ibn Rushd admits that miracle is true, he argued that it has nothing to do with prophethood. According to him, a miracle does not signify prophethood. It is mentioned in sources that groups such as Ibâdiyye and Kerrâmiyye put forward similar ideas. According to them, it is sufficient for a person to say "I am a prophet" for prophethood to be true. After this word, everyone must believe in him.

Numerous ideas have been put forward on the properties of miracle. On the other hand, Mu'tezile has determined some principles in order to both eliminate the complexity of the above idea and to clearly reveal the character of the miracle. According to them, for an act to be a miracle, it must first belong to Allah. According to Mu'tezile, miracle is the most important sign of prophethood. However, in order to constitute evidence for prophethood, it is essential that the person who claims to be a prophet follows his claim and is compatible with the claim. In addition, the event that occurs must be extraordinary (nâkızan lil âde). Thus, the difference of some miracle-like events from miracles is clearly revealed. Because the miracle that happens in the hands of the parents or the magic that happens in the hands of some people is sometimes regarded as a miracle by some people. In the eyes of Mu'tezile, Hz. The most important miracle of

the Prophet is the Quran. The fact that the Quran is at a superior level in terms of rhetoric and clarification, that it informs the unseen and that the principles that come are reasonable show that it is a miracle book. Most of Mu'tezile and Islamic scholars share this opinion. However, according to some scholars led by Nazzam, the Quran is a miracle in the context of informing the unseen and bringing reasonable principles, but it is not a miracle in terms of rhetoric and eloquence. According to them, the reason why the polytheists did not make the verse to the Quran was not their own choice but the result of a special intervention of Allah. In other words, the polytheists actually had the courage and the ability to make verses to the Quran, and all the chapters and verses of the Quran were not at the highest level in rhetoric and perfection. However, when the polytheists intended to engage in this work, Allah took them away from their will and discouraged them from doing it. According to another view, when the polytheists showed their will and decided to make a verse, Allah took away their talent and knowledge. Kadi Abdülcebâr from Mu'tezile opposed this idea. According to him, if this were the case, the Quran would not be a miracle. The general of Ahl as-Sunnah is of this opinion. According to them, the emergence of false prophets throughout history refutes the theory of sarfa.

In our opinion, the principles Mu'tezile put forward for the miracle are built on solid foundations. It is an attitude to protect the institution of prophethood and miracle that they accept miracles as a prophet, and that they cannot appear in the hands of imams and other people. In this context, it is seen that Mu'tezile attaches a special importance to prophethood. When a miracle is said, the prophet comes to mind. Nevertheless, it does not seem reasonable for scholars and people such as Ibn Rushd, Karramiyya and Ibadiyya to consider these two concepts separately. Again, it is thought that Shia mentions the notion of miracle with imams and ordinary people for some political and political purposes. The theory of sarfa put forward by Nazzâm was not found valuable because it contained some inconsistencies within itself. Because the false prophet attempts that took place in history, Hz. Moses' encounter with magicians etc. events reveal that this theory is unfounded. The fact that the theory of Sarfa states that the Quran is not a miracle in terms of rhetoric and eloquence for the sake of this idea is a new link of the inconsistencies put forward. In the study, first of all, the concept of miracle was explained and Mu'tezile's understanding of miracle was revealed. Later, Mu'tezile's attitude towards groundbreaking ideas, especially "Sarfe Theory" was examined. The purpose of this study is to reveal Mu'tezile's understanding of miracle and to evaluate "Sarfe Theory" in this context. In this respect, we hope that some question marks that appear in minds will be eliminated.

Keywords: Kalam, Mu'tazila, Miracle, Qadi Abd Al-Jabbâr, Nazzâm.

Hucurât Sûresinin 6. Âyeti Bağlamında Sosyal Medyadaki Gerçekdışı Haberler

Unreal News on Social Media in the Context of Verse 6 of Surah Hujurat

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim YILDIZ

Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı
Mersin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir, Mersin, Turkey.
i.yildiz@mersin.edu.tr

 0000-0003-0438-6994

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

29 Mayıs / May 2021

13 Eylül / September 2021

23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Yıldız, İbrahim. "Hucurât Sûresinin 6. Âyeti Bağlamında Sosyal Medyadaki Gerçekdışı Haberler", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 158-182.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.944505>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Hucurât Sûresinin 6. Âyeti Bağlamında Sosyal Medyadaki Gerçekdışı Haberler

Öz ► Günümüzde sosyal medya, kullanıcılarının iletişim ve haber alma ihtiyaçlarını önemli oranda karşılamaktadır. Fakat sosyal medyadaki sahte kullanıcı profillerinin varlığı, paylaşılan içeriklerin gerçek olup olmadığı konusunda şüpheler oluşturmaktadır. Hucurât sûresinin 6. âyetinde masum insanlara zarar vermemek için bir fâsığın getirdiği haberin iyice araştırılması emredilmektedir. Dinî ve ahlâkî durumları bilinmeyen sosyal medya kullanıcıları, doğrudan fâsık olarak nitelendirilemese de en azından bunların fâsık olma ihtimali bulunan meçhul kişiler oldukları kesindir. Bu nedenle onların aktardıkları haberler de ilgili âyetin kapsamına girmektedir. Müslümanların sosyal medya platformlarında gerçekdışı haberleri beğenerek, paylaşarak veya yorumlayarak masum insanların maddî veya manevî zarar görmelerine sebep olmaları, dinî açıdan sorumluluk gerektiren fiillerdendir. Bu çalışmada sosyal medya, sahte kullanıcı hesabı açma, gerçekdışı haber üretip yayma ve bunların dinî sorumluluğu konuları, Hucurât sûresinin 6. âyeti bağlamında derinlemesine araştırılmıştır. Çalışmamızda Kur'ân, tefsir, internet ve sosyal medya konularında literatür taraması metodu kullanılarak elde edilen veriler, sosyal medya platformlarının dijital ortamda incelenmesi ile desteklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Hucurât Sûresi, Sosyal Medya, Sahte Hesap, Fâsık, Manipülasyon.

Unreal News on Social Media in the Context of Verse 6 of Surah Hujurat

Abstract ► Today, social media significantly meets the communication and news needs of its users. However, the existence of fake user profiles in social media raises doubts about whether the shared content is real or not. In the 6th verse of the chapter of Hujurat, when a fasiq brings the news, it is ordered to investigate the news thoroughly in order not to harm people. Social media users whose religious and moral situations are unknown are not directly considered as a fasiq. However, it is certain that at least these people are anonymous people who are likely to a fasiq. For this reason, there is no doubt that the news they reported are also within the scope of the relevant verse. The fact that Muslims cause innocent people to suffer material and moral damage by liking, sharing or commenting on unreal news on social media platforms requires religious responsibility. In this study, social media, opening fake user accounts, producing, spreading false news and their religious responsibility were investigated in detail in the context of the 6th verse of the chapter of Hujurat. In our study, the data obtained by using the literature review method on the subjects of the Qur'an, commentary, internet and social media were supported by the digital examination of social media platforms.

Keywords: Commentary, Surah Hujurat, Social Media, Fake Account, Sinful, Manipulation.

Giriş

Günümüzde dijital teknolojinin hızla gelişmesi, hayatı adeta dijital platformlara taşımıştır. Müslümanlar da bu platformları kullanmakta ve zamanlarının önemli bir kısmını buralarda geçirmektedir. Sosyal medya olarak adlandırılan dijital ortamlar, bu platformların en çok kullanılanlarından. Sosyal medya, hayatın önemli bir parçası haline gelerek bireyin sanal ortamda diğer kullanıcılarla her an iletişim kurmasına, böylelikle sosyalleşmesine ve tüm dünyada meydana gelen olaylardan hızlıca haberdar olmasına imkân sağlamaktadır. Kullanıcılarının sadece

iletişim ihtiyacını değil oyun, eğlence ve bilgi edinme gibi ihtiyaçlarını da karşıladığından bu platformların üye sayıları hızla artmaktadır.¹ Devlet başkanlarından, sıradan vatandaşlara kadar toplumun her kesiminin kullandığı sosyal medya, başta duygu ve düşünce olmak üzere her türlü iletiyi paylaşmaya, insanın kendisini ifade edebilmesi nedeniyle de mutlu ve faydalı hissetmesine olanak sağlamaktadır.

Sosyal medyanın yaygınlığı ve şöhreti, ona olan güveni de artırmış ve bu nedenle çoğu insanda sosyal medya aracılığı ile ulaştığı bilgilere sorgulamadan güvenme eğilimi gelişmiştir. Bu eğilimin bir sonucu olarak kullanıcılar, rastladıkları her haberi, hızlıca beğenme ve paylaşma yoluna gitmektedirler. Fakat gerek şahısların gerekse toplumun ciddi zararlar görmesine neden olabilecek haberlerin güvenilir kaynaklardan teyit edilmeden diğer insanlara aktarılması ahlâkî, hukukî ve dinî sorumluluk doğurmaktadır. Gerçekdışı haberlerin kolayca üretilebildiği ve dolaşıma sokulabildiği sosyal medyada diğer insanlara zarar verecek iftira, yalan ve karalama içeren paylaşımlara bir müslümanın bilerek veya bilmeyerek destek vermesi, onların daha da yayılmasına sebep olması, aynen gündelik hayatta olduğu gibi sorumluluk gerektiren hususlardandır. Fakat çeşitli nedenlerden dolayı insanlar, dijital ortamlarda bu tür hassasiyetlere fazla dikkat etmemekte, günah veya mekruh sayılabilecek davranışları çok daha rahat sergileyebilmektedirler.² Fakat sevap-günah, helal-haram mefhumları gerçek ortamlarda olduğu gibi sanal ortamlarda da aynen geçerlidir. Müslümanın, hayatın her anında imtihan edildiğine iman etmesi hasebiyle başta Yaraticısına olmak üzere ailesine, akrabalarına, komşularına, çevresine velhâsıl tüm insanlara karşı sorumlulukları vardır ve bu hakikat, sanal ortamlarda da câridir.³

Bu çalışmada, sosyal medyada gerçekdışı haberlerin araştırılmadan beğenilmesi ve paylaşımına sokulması ile masum insanların maddî veya manevî zarar görmelerine sebep olacak eylemleri, Hucurât sûresinin “*Ey iman edenler! Size bir fâsık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.*” meâlindeki 6. âyeti kapsamında incelenecektir. Daha önce yapılmış internet ve sosyal medya içerikli bazı çalışmalarda⁴ konuya kısaca değinilmiş ise de ayrıntılı bir şekilde ele alan herhangi bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Araştırmamızın bu çalışmalardan farkı, sosyal medyada gerçekdışı haberler üretilip yayılması

¹ Sosyal medya platformlarının üye sayıları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Eda Deligöz, *Sanal Dünya ve İnsan* (İstanbul: KDY Yayıncılık, 2020), 186-218.

² Ayrıntılı bilgi için bk. Mustafa Derviş Dereli, *Sanala Veda -Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık-* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020), 227-236.

³ Bahattin Akbaş, “Sanal Ortam ve Mahremiyet”, *Diyanet Aylık Dergi* 287 (2014), 48-50.

⁴ Örn. bk. M. Raşit Akpınar, “İslam Hukuku Açısından Sosyal Medya”, *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 28 (2017), 493-509; Mehmet Yusuf Yağır, “Günümüz Medyasının Hucurât Suresindeki Bazı Ahlaki İlkeler Göre Değerlendirilmesi”, *Şarkiyat* 10/2 (2018), 638-650; Kâşif Hamdi Okur, “Sosyal Medya ve Hak Bilinci”, *Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medya ve Aile*, ed. Fatih Kurt (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 45-52; Abdülaziz Kıranşal, *Gençler İçin Sosyal Medya İlmihali* (MGV Yayınları, 2020), 46-47.

konusunu Hucurât suresinin 6. âyeti özelinde ele almamızdır. Öncelikle gerçekdışı haberlerin oluşturulması ve yayılması merkezli sosyal medyanın gündelik hayatımıza yansıyan olumsuz yönleri ele alınacak, devamında ilgili âyette geçen bazı kelimeler bağlamında bu olumsuz yönlere karşı müslümanın nasıl bir tutum sergilemesi gerektiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Çalışmamızda Kur'ân, tefsir, internet ve sosyal medya konularında literatür taraması metodu kullanılarak elde edilen veriler, yine sosyal medya platformlarının dijital ortamlarda incelenmesi ile desteklenmiştir.

1. Sosyal Medya ve Olumsuz Yönleri

Sosyal medya, kullanıcıların çevrimiçi haber, fotoğraf, video, metin gibi içerikleri kolayca üretebildikleri, diğer kullanıcılarla hızlıca paylaşabildikleri ve böylelikle geniş kitlelere kolaylıkla ulaşabildikleri çevrimiçi platformlardır.⁵ İçerik oluşturma tamamen kullanıcı denetiminde olup katılım ve paylaşım, sosyal medyanın dayanak noktasını oluşturmaktadır.⁶ Sosyal medya düşünce, ilgi ve bilgi paylaşımına imkân sağlayarak kullanıcıları arasında karşılıklı etkileşim meydana getirir.⁷ Özellikle mobil cihazların kullanılmaya başlanması ile birlikte artık bilgi ve haberlere zaman ve mekân kısıtlaması olmaksızın ulaşılabilir.⁸ Bunun yanı sıra sosyal medya, herkesin kolaylıkla kullanabilmesi, bilgilerin her an değiştirilebilir ve yeniden düzenlenebilir olması, her türlü fikrin kendine yer bulması gibi nedenlerle zamanımızda geleneksel medyadan çok daha yaygın olarak kullanılmaktadır.⁹

Günümüz toplumları, bilgi toplumu olma yönünde baş döndürücü bir hızla yol almaktadır. Buna bağlı olarak internet, bilgisayar, tablet ve cep telefonu gibi bilgi edinme araçları, hayatın vazgeçilmez bir parçası olmuştur. Bu nedenle sosyal medya platformlarının kullanıcı sayıları hızla artmış, eğlenceden eğitime, işten yardımlaşmaya kadar pek çok alanı etkisi altına almıştır. 2016 yılında yapılan bir araştırmaya göre sosyal medya platformlarından Facebook'un kullanıcı sayısı, yaklaşık bir buçuk milyar iken 2018 yılı sonunda iki milyara ulaşmıştır. Aynı şekilde kısa sürede popülerlik kazanan Instagram'ın kullanıcı sayısı, bir milyara ulaşmıştır.¹⁰ 2019 TÜİK verilerine göre Türkiye'de yaklaşık 81 milyon cep telefonu, 77 milyon internet abonesi bulunmaktadır. Bu verilere göre ülkemizde neredeyse herkesin cep telefonunun ve internet erişiminin olduğunu söylemek

⁵ Mustafa Bostancı, *Sosyal Medya -Dün Bugün Yarın-* (Konya: Palet Yayınları, 2019), 22.

⁶ Ali Murat Kırık, "Gelişen Web Teknolojileri ve Sosyal Medya Bağımlılığı", *Sosyalleşen Birey & Sosyal Medya Araştırmaları-1*, ed. Ali Büyükarıslan - Ali Murat Kırık (Konya: Çizgi Kitabevi, 2013), 74-75.

⁷ İdil Sayımer, *Sanal Ortamda Halkla İlişkiler* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2008), 123.

⁸ Vahit Özdemir, "Yeni Medyada Etik Sorunsalı", *Sosyal Medya ve Etkileri*, ed. Halil Özcan Özdemir (Ankara: Gece Akademi, 2019), 64-65.

⁹ Fatma Belgü Dikeçliçil, "Ailede Çözülme ve Sosyal Medya Etkisi", *Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medya ve Aile*, ed. Fatih Kurt (Ankara: DİB Yayınları, 2020), 102.

¹⁰ Emrah Bolat - Yunus Macit, "Postmodern Şiddet: Siber Zorbalık", *Sosyal Medya ve Etkileri*, ed. Halil Özcan Özdemir (Ankara: Gece Akademi, 2019), 9.

mümkün gözükmektedir.¹¹ Hatta dijital dünyanın sunduğu imkânların her konuda insanları etkileyen ve yönlendiren birer araç halini aldığı modern dünyada gündemin artık toplum önderleri tarafından değil sosyal medya tarafından oluşturulmakta olduğu iddia edilmektedir.¹² Günümüzde sosyal medya; büyümesi engellenemeyen, kimsenin reddedemeyeceği, gündemi belirleyen, alınan kararları etkileyen ve yönetimleri değiştirebilen bir güç haline gelmiştir.¹³

Sosyal medya kullanıcılarının temel hedefi, insanlarla iletişime geçmek veya etkilemek istedikleri hedef kitlenin dikkatini çekecek ve daha fazla etkileşim alacak içerikler yayınlamaktır.¹⁴ Bu hedefe ulaşabilmek için internette gereğinden fazla zaman geçirilmesi, neticede bu gibi etkinlikleri yaşamın odak noktası haline getirmektedir. Böyle durumlarda kişinin sosyal ilişkileri, diğer insanların internetteki tutumlarına bağlı olarak gelişir veya biter.¹⁵ Sosyal medya, içeriğindeki doğru ve gerçek iletilerin yanı sıra gerçekdışı paylaşımlar nedeniyle eleştirilse de erişim kolaylığı, ileti çeşitliliği, çekici ve eğlenceli özellikleriyle çok sayıda insan tarafından kullanılmaktadır. Sosyal medya, çoğunlukla maddî kazanç elde etme adına koşuşturan, bu sebeple manevî duyguları ve insan ilişkileri geri planda kalan modern insan için bir rahatlama alanı oluşturmakta ve bu insanlar, karar vermekten tepki göstermeye kadar her türlü durumda sosyal medyayı kendilerine referans almaktadırlar.¹⁶

1.1. Sosyal Medyanın Zararları

Günümüzde üretilen yeni teknikler ve araçlar, çoğu zaman işleri kolaylaştırırken bazen de kötü niyetli insanların elinde tehlikeli birer araca dönüşmektedir. Fakat insanlar, gündelik hayatlarını kolaylaştıran ve kendilerini eğlendiren bu teknolojik ürünleri yaşamlarından çıkaramamaktadırlar. İnternet, kullanıcılarına sağladığı kolaylıklar ve faydaların yanında, insanlara zarar verme niyetinde olan kişilere de çeşitli imkânlar sağlamaktadır. Bu zararlar, iletişim araçlarının kullanımında yaşanan hızlı artışla orantılı olarak yaygınlaşmakta ve toplumun büyük bir kesimi tarafından hissedilir hale gelmektedir.

İnternet, insanlara özgür bir biçimde diğer insanlarla fikir alışverişinde bulunabileceği ve edinilen bilgilerle yeni düşünceler inşa edebileceği ortamlar sunarken aynı zamanda kendi sorunlarını da üretmiştir. İnternet zorbalığı, gerçekdışı bilgi ve haberlerin üretilip paylaşımına

¹¹ <https://data.tuik.gov.tr/Search/Search?text=internet%20abone> (Erişim: 08.05.2021)

¹² Sedat Cereci, *Sosyal Medya -Çağlar, Ağlar, Bağlar-* (İstanbul: Onto Yayınları, 2019), 72.

¹³ A. Selim Tuncer, "Sosyal Medyanın Gelişimi", *Sosyal Medya*, ed. F. Zeynep Özata (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013), 15.

¹⁴ Bostancı, *Sosyal Medya*, 50.

¹⁵ Nevzat Tarhan - Serdar Nurmedov, *Bağımlılık Sanal veya Gerçek Bağımlılıkla Başa Çıkma* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 70.

¹⁶ Cereci, *Sosyal Medya*, 8, 16-18.

sokulması, kurgulanmış haberin gerçekmiş gibi gösterilmesi, kutuplaştırıcı kötülüğün yaygınlaşması ve nihayetinde trollerin varlığı, başta sosyal medya olmak üzere çevrimiçi platformların güvenilirliğinin sorgulanması gerektiğini ortaya koymaktadır.¹⁷ Sosyal medya paylaşımlarına gerçek olup olmadığı araştırılmaksızın hemen inanılması ve diğer kullanıcılarla arasında paylaşılması sorunu, bu sorgulamanın mutlaka yapılması gerektiğine işaret etmektedir.

1.2. Sosyal Medyada Sahte Hesap Sorunu

Sosyal medyanın, kullanıcılarına gerçek kimlikleri dışında başka kimliklerle giriş yapmalarına izin vermesi, birçok sorunu beraberinde getirmektedir. Bu ortamlarda farklı kimlik yapılarına bürünen insanlarda sorumsuzca hareket etme ve kendine özgü bir coşkunluk hali meydana gelmekte,¹⁸ bu ise çeşitli bunalımlara ve kimlik karmaşasına sebebiyet vermektedir.¹⁹ Sosyal medyadaki ahlâk dışı kullanıcı davranışlarını inceleyen araştırmacılar, birçok davranışın yanı sıra kişilerin gerçek kimliklerini gizleyerek sahte profiller oluşturmalarını da ahlâk dışı davranışlar arasında saymaktadır.²⁰

Sosyal medyanın kullanım nedenlerinden biri de bireyin kendini psikolojik olarak tatmin etmesine imkân sağlamasıdır. Gerçek hayattaki aile, okul, iş, arkadaş vb. ilişkilerinde başarılı olamayan veya istediği düzeyde tatmin sağlayamayan birey, sosyal medyada kendine ideal bir kimlik oluşturarak bu durumu dengelemeye çalışmaktadır.²¹ Birey, bir bakıma sanal bir gerçeklik olarak ifade edilebilecek olan bu tutumla yani yeni inşa ettiği sanal kimliği ile sahneye çıkmakta ve ortaya koyduğu bu kimlik doğrultusunda davranmaya çalışmaktadır.²² Bu nedenle araştırmacılar, sosyal medyanın insanları toplumdan soyutladığını, asosyalleştirdiğini belirtirken sosyal medyada kullanılan kimliklerin, hayâ duygusunu yok ettiğini ve insanları narsisizme sürüklediğini vurgulamaktadır.²³

Sosyal medyada kişilerin daha serbest ve sorumsuzca hareket etmelerinde, muhataplarının yüz yüze bakılan bir kişi değil de sadece bir internet hesabı olmasının büyük etkisi vardır. Bu durum, sosyal medya kullanıcılarının davranışlarına ket vurmasını zorlaştırmakta ve onlara sahte bir

¹⁷ Ekmel Geçer, *Sosyal Medya ve İletişim Psikolojisi* (İzmir: DİB Yayınları, 2020), 106.

¹⁸ Tarhan - Nurmedov, *Bağımlılık*, 70.

¹⁹ Burhan Demirdaş - Ali Emrah Kurtulan, "Sosyal Medyanın Toplumsal ve İş Ahlakı Üzerine Etkileri", *Sosyal Medya ve Etkileri*, ed. Halil Özcan Özdemir (Ankara: Gece Akademi, 2019), 46.

²⁰ Örn. bk. Korhan Mavnacıoğlu, "İnternette Kullanıcıların Oluşturduğu ve Dağıttığı İçeriklerin Etik Açısından İncelenmesi: Sosyal Medya Örnekleri", *Medya ve Etik Sempozyumu*, ed. Mustafa Yağbasan (Medya ve Etik Sempozyumu, Elazığ: Fırat Üniversitesi İletişim Fakültesi, 2009), 64.

²¹ Mehmet Emin Babacan, *Sosyal Medya ve Gençlik* (İstanbul: Bir Yayıncılık, 2017), 86.

²² Babacan, *Sosyal Medya ve Gençlik*, 87.

²³ Demirdaş - Kurtulan, "Sosyal Medyanın", 44.

cesaret duygusu vermektedir.²⁴ Toplum içinde düşünerek ve seçerek sergilenen davranışlar, internette başkaları tarafından yargılanma endişesinin azalması nedeniyle kaygısızca ve rahatlıkla ortaya konulabilmektedir.²⁵ Ayrıca beden dilinin sosyal medyaya yansımaması nedeniyle kişi, duygularını daha rahat bir şekilde gizleyebilmektedir. Bu nedenle sosyal medyada gerçek kimliğini kullanmayarak bunun yerine farklı birçok sahte kullanıcı hesabı açan yüzbinlerce insan bulunmaktadır.²⁶ Şüphesiz sadece bu sahte hesaplar değil; bazı gerçek kullanıcılar da sosyal medyada ahlâkî değerlerin ya da sosyal normların geçerli olmadığını düşünmekte, bu nedenle başkalarına karşı kırıncı olmakta, onları ötekileştirmekte, farklı düşünceleri düşmanlaştırmakta, suçlamakta ve rahatlıkla yalan söyleyebilmektedir.²⁷ Sosyal medyada kişilerin olduklarından farklıymış gibi gözükme çabası, önemli bir ahlâkî sorun olmakla birlikte bu kişilerin yalan haber paylaşımları insanlarda diğer insanlara karşı bir güven bunalımına sebep olmakta ve herkesin her konuda bilgi sahibiymişçesine fikrini beyan etmesi de önemli bir bilgi kirliliğine yol açmaktadır.²⁸ Ayrıca bu hesapların gerçek kişiler tarafından oluşturulup oluşturulmadığı veya hangi amaçlarla oluşturulduğunun bilinmemesi de konunun ne kadar manipüle edilmeye elverişli olduğunu ortaya koymaktadır.²⁹

1.3. Sosyal Medyada Gerçekdışı Haber

Günümüzde sosyal medya içeriklerinin ne kadar gerçek olduğu meselesi önemli tartışmalara sebep olmaktadır. Yeni medya ve etik konusunu inceleyen bir çalışmada, sosyal medyanın da aralarında bulunduğu yeni medya platformlarının etik sorunları arasında; içeriğin gerçek kaynağının belirtilmemesi, üretilen içeriklerin doğruluğunun tespit edilmeden yayılması, aldatıcı etiketleme ve başlıklandırma gibi birçok sorun sayılmaktadır.³⁰ Sosyal medyada kullanılan bazı uygulamalarla videolar ve fotoğraflar üzerinde sınırsız değişiklikler yapılabilmektedir.³¹ Fakat bunların hepsi iyi niyetle ya da sanatsal kaygılarla yapılmamaktadır. Kötü niyetli ve bazen de yaptığı şeyin sonunun nereye varacağını bilmeyen kullanıcılar, ekleme veya çıkarımlar ile değiştirdikleri görüntülü ya da yazılı materyalleri daha çok etkileşim alma arzusuyla sosyal medyada paylaşmaktadır. Birçok kullanıcı gerçekdışı bu içeriklere inanmakta ve onlar da kendi takipçileriyle paylaşmaktadır. Böylece bireysel bir yalan, dakikalar içinde toplumsal bir yalana dönüşmekte,

²⁴ Ali Ayten, *Mutluluğun Peşinde* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2018), 83.

²⁵ Kemal Sayar, "Sosyal Medyanın Acımasız Yüzü: Linç Kültürü", <https://www.trthaber.com/haber/yasam/sosyal-medyanin-acimasiz-yuzu-linc-kulturu-494173.html> (Erişim Tarihi: 08.05.2021)

²⁶ Geçer, *Sosyal Medya*, 95-96.

²⁷ Geçer, *Sosyal Medya*, 96.

²⁸ Akpınar, "İslam Hukuku Açısından Sosyal Medya", 497.

²⁹ Özdemir, "Yeni Medyada", 70.

³⁰ Günseli Bayraktutan - Mutlu Binark, *Ayin Karanlık Yüzü: Yeni Medya ve Etik* (İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2013), 39.

³¹ Geçer, *Sosyal Medya*, 100.

içeriğinin hassaslığına paralel önlenmesi zor bireysel veya toplumsal zararlara neden olabilmektedir.

Haberlerin daha çok tıklanması için özellikle başlıkların abartılarak verilmesi, gerçekdışı olayların kurgulanması, seslerin montajlanması, görüntü ve fotoğraflarla oynanması, sosyal medyada sıklıkla karşılaşılan manipülatif davranışlardır.³² Özellikle yapay zekâ uygulamaları yardımıyla orijinal videodaki yüzleri değiştirerek bir başka yüz fotoğrafını maske olarak videodaki kişiye ekleyebilen deepface teknolojisi, günümüzde sahte videolar yapma konusunda ulaşılan noktayı göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir. Gerçekdışı bu videoları tam anlamıyla tespit eden bir teknolojinin henüz olmamasının yanı sıra tespit edilip kamuoyu ile paylaşılıncaya kadar geçen süre içerisinde sahte haberin dijital platformlardaki yayılma hızı hesaba katıldığında deepface videolarının vahim sonuçlar doğuracağını tahmin etmek güç olmayacaktır.³³

Sosyal medya, güncel haberleri takip etme ve bilgi edinmede önemli kaynaklardan biri olmasına karşın buradaki en büyük sorun haber kaynağının anonimliği (isimsizliği)dir. Özellikle sahte hesaplarla oluşturulan gerçekdışı içerikleri tespit edecek kuruluşların eksikliği sosyal medya kullanıcılarını kirli ve yönlendirici bir alana maruz bırakmaktadır.³⁴ Sosyal medya platformları kullanıcı türevli olması nedeniyle hem haberin hem de bilgi verenin doğruluğunun kontrol edilmesi oldukça zordur.³⁵ İnternet, art niyetli kişilerce hazırlanan sitelerde kasıtlı verilen yanlış bilgiler nedeniyle adeta bilgi çöplüğüne dönmüş ve kullanıcıların bu kadar çok çeşitli bilgi arasında doğru bilgiyi ayırt etmeleri oldukça zorlaşmıştır. Neticede internet, her ne kadar bilgiye hızlı ulaşma imkânı verse de doğru bilgiye ulaşmanın zorluğu nedeniyle insanların doğru kararlar vermesine zannedildiği kadar yardımcı olamamaktadır.³⁶

2. Hucurât Sûresinin 6. Âyeti ve Gerçekdışı Haberler

Hucurât sûresi, Kur'ân'da İslâmî edep ve ahlâkın önemli ilkelerinin topluca zikredildiği bir sûredir. Bu sûrede beş defa tekrarlanan “*Ey iman edenler*”³⁷ hitabı ile Allah'a ve peygamberine karşı saygılı olunması, fâsıkların getirdiği haberlerin araştırılması, insanların birbirlerini aşışılarmaması ve zanla hareket edilmemesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Son olarak “*Ey insanlar*”³⁸ şeklindeki

³² Geçer, *Sosyal Medya*, 103.

³³ Bostancı, *Sosyal Medya*, 112-113; Ayrıca bk. Geçer, *Sosyal Medya*, 104-105.

³⁴ Yakup Toktay - Ali Murat Kırık, “Sosyal Medyada Dezenformasyon, Manipülasyon ve Propaganda Etkisi: Zeytin Dalı Harekâtı Örneği”, *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Alanında Akademik Çalışmalar-2*, ed. Hasan Babacan (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 497-498.

³⁵ Şerife Öztürk, “Sosyal Medyada Etik Sorunu”, *Selçuk İletişim* 9/1 (2015), 300; Kırık, “Gelişen Web Teknolojileri”, 77.

³⁶ Mücahit Gültekin, *Algı Yönetimi ve Manipülasyon -Kanmanın ve Kandırmanın Psikolojisi-* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 67-69.

³⁷ el-Hucurât 49/1, 2, 6, 11, 12.

³⁸ el-Hucurât 49/13.

hitapla ırkların sadece tanışma vesilesi olduğu tüm insanlara hatırlatılmıştır. Müslümanlara “Ey iman edenler” şeklinde hitap edilerek gelecek olan emirlerin önemi ve bu emirlerin ihlâl edilmeyip aynen yerine getirilmesi, onların iman vasıfları ön plana çıkartılarak vurgulanmıştır.³⁹

Sûrede toplumsal birçok sorunu kökünden çözecek olan dürüstlük, adalet, barış, karşılıklı saygı ve hoşgörü ilkelerinin yanı sıra huzur ve güven ortamını zedeleyecek olan yalan haberlerin araştırılmadan gündeme alınmaması hakkında uyarı yapılmıştır. İlgili âyet, toplumsal düzenin bozulmaması, gerçekdışı haberler nedeniyle aralarına nifak ve tefrika girmemesi için mü'minlere sabırlı olmalarını, aralarında gidip gelen haberlerin doğru olmasına dikkat etmelerini emrederek onları irşat etmektedir.⁴⁰ Çünkü İslam toplumunun temellerine yönelik en büyük tehlike, müslümanları birbirine düşman edebilecek haberlere gerçek olup olmadığını araştırmadan güvenmek ve onlara dayanarak birbirlerinin aleyhinde kararlar almaktır.⁴¹ Hucurât sûresinin konu ile ilgili 6. âyeti şöyledir:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ ﴾

“Ey iman edenler! Size bir fâsık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.”

2.1. Âyetin Nüzûl Sebebi

Tefsirlerde bu âyetin nüzûl sebebi olarak şu olay nakledilir: Hz. Peygamber, Velîd b. Ukbe'yi Mustalikoğulları'nın zekâtlarını alması için gönderdi. Onlar, Hz. Peygamber'in elçisinin geldiğini duyunca onu karşılamaya çıktılar. Velîd, uzaktan onların şehirden çıktıklarını görünce aralarındaki cahiliye döneminden kalma bir husumet nedeniyle kendisini öldürmek istediklerini zannetti ve korkarak geri döndü. Hz. Peygamber'e Mustalikoğulları'nın zekât vermeyi reddettiklerini üstelik kendini de öldürmek istediklerini anlattı. Bunun üzerine Hz. Peygamber onların üzerine askerî bir sefer düzenlemeyi düşündü. Bu arada Mustalikoğulları Hz. Peygamber'in kendilerine bir elçi gönderdiğini ama elçinin yoldan geri döndüğünü öğrenince bir heyet gönderip Hz. Peygamber'e zekâtlarını vermek için hazırlık yaptıklarını fakat elçinin geri döndüğünü söylediler. Resûlullah, Hâlid b. Velîd'i onlara göndererek gerçeği öğrendi ve olay, Hz. Peygamber'in teenni ile hareket etmesi ve araştırma yapması neticesinde hiç kimse zarar görmeden kapandı.⁴²

³⁹ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 8/115.

⁴⁰ Abdullah Sirâcuddîn, *Havle tefsîrü sûreti'l-Hucurât* (Haleb: Mektebetü Dâri'l-Felâh, 1992), 67.

⁴¹ Cüneyt Eren, “Hucurât Suresindeki Ahlâkî İlkeler”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2016), 1-20.

⁴² Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîru'l-kebîr*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (y.y.: Merkezi Tahkîki't-Türâs, 1979), 4/92-93; Ebû Ca'fer et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdulmuhsîn et-Turkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 21/350-352; Ebü'l-Hasen el-Mâverîdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid Abdülmaksûd (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 5/328-329; Ebü'l-Hasen el-Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, thk. Kemal Besyûnî Zağlûl (Beyrût: Dâru'l-

Neseî'ye (öl. 710/1310) göre müfessirler, bu âyetin Velîd b. Ukbe hakkında nâzil olduğu hususunda ittifak etmişlerdir.⁴³ Fakat âyette geçen fâsık kelimesi ile Velîd b. Ukbe'nin kast edilmediği konusu ihtilaflıdır. İmam Mâtürîdî (öl. 333/944), bu kişinin Velîd b. Ukbe olmadığı görüşündedir. Ona göre bu âyet, Velîd b. Ukbe'nin getirdiği haberdan sonra nâzil olduğu ve haberin durumu iyice anlaşıldığı için artık o haberin doğruluğunu tekrardan araştırmak söz konusu değildir. Çünkü âyetin emri bundan sonra bir fâsığın getireceği haberin doğruluğunu araştırmayı emreder. Bu da âyetin Velîd b. Ukbe hakkında gelmediğini gösterir.⁴⁴ Fahreddîn er-Râzî'ye (öl. 606/1209) göre de bu âyet, fâsığın sözüne itimat edilmeyip araştırılması gerektiğini beyan etmek üzere genel anlamda nâzil olmuştur. Ayrıca bu âyetin sadece bu olay hakkında nâzil olduğuna dair Kur'ân'da veya hadislerde bir açıklama yoktur. Dolayısıyla bu olay bir bakıma âyetin iniş tarihini bildirmektedir. Râzî'nin bu izahı, Velîd'e fâsık sıfatının verilmesinin de haksız ve geçersiz olduğunu açıklamaktadır. Çünkü ona göre Velîd yanılmış, öyle sanmış ve sonuçta hata etmiştir. Hata edenlere ise fâsık denilemez.⁴⁵

2.2. Âyette Geçen Bazı Kelimeler ile Gerçekdışı Haberlerin Bağlantısı

Bu bölümde Hucurât sûresinin 6. âyetinde geçen bazı kelimelerin lügat manaları açıklanacak ve müfessirlerin görüşleri, konuyla alakalı diğer âyetler göz önünde bulundurularak sosyal medyadaki gerçekdışı haberler bağlamında günümüze yansımaları incelenecektir. Yapacağımız yorum ve bağlantılar sadece sosyal medya haberleri kapsamında olacağı için âyetin ve içinde geçen kelimelerin ifade ve işaret ettiği diğer manalar, bu çalışmamız kapsamında ele alınmamıştır.

Kütüb'î-İlmiyye, 1991), 406-408; Fahreddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrût: Dâru'l-Fıkr, 1981), 28/119; Ebû Abdullâh el-Kurtubî, *el-Câmi'li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah et-Türkî (Beyrût: Müessesetü'l-Risâle, 2006), 19/367-368; Kâdî el-Beyzâvî, *Envârü't-tenzil ve esrârü't-te'vil*, thk. Subhî Hallâk - Mahmud Atraş (Beyrût: Dâru'r-Reşîd, 2000), 3/305-306; Ebü'l-Fidâ' İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Selîme (Riyad: Dâru Tayyibe, 1999), 7/370-372; Ebü'l-Fazl Celaleddin es-Süyûtî, *Lübâbü'n-nukûl fi esbâbi'n-nuzûl* (Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 2002), 240; Sirâcuddîn, *Havle*, 67-68.

⁴³ Ebü'l-Berekât en-Neseî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vil*, thk. Yusuf Ali Bedevî (Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 3/350.

⁴⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-sünne*, thk. Mecdi Ba Sellum (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 9/326-327.

⁴⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/119; Âyette zikredilen fâsığın kim olduğu hakkında yapılan tartışmalar ve her iki tarafın delilleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhsin Demirci, *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017), 3/173-175.

2.2.1. Fâsık (الفاسيق) Kavramı ve Sosyal Medyadaki Sahte Hesap İlişkisi

Fısk, sözlükte “bir şeyin çıkması” demektir.⁴⁶ Örneğin tohumun toprağı yarıp veya civcivin yumurtayı kırıp dışarı çıkması, konulan bir sınırın aşılması, bir yasağın çiğnenmesi gibi manalara gelir. Daha sonra büyük günahları işleyerek adaletten ayrılma manasındaki kullanımı yaygınlaşmıştır.⁴⁷ Dinî örfte fısk, doğru yoldan saparak Allah’ın koyduğu emir ve yasaklara uymayıp itaatten çıkmaktır.⁴⁸ Eğer bu çıkış itikâdî konularda olursa küfür; amelî konularda olursa isyandır.⁴⁹ Kurtubî, fâsığı “çok yalan söyleyen, açıktan günah işleyen veya Allah’tan utanmayan kimse” şeklinde açıklar.⁵⁰ Bir kişi az veya çok günah işlediğinde fısk işlemiş sayılır fakat bu durum tövbe ile silinir. Ancak kişi iman ettikten sonra şeriatın bazı hükümlerini ihlâl eder, Allah’a ve Resûlü’ne itaat etmez ve dolayısıyla günah işlemekte ısrar ederse artık ona fâsık adı verilir.⁵¹

Kur’ân genelde “fâsık” kelimesini inkârcı anlamında kullansa da fâsık, işlediği cürme göre ya bütünüyle dinden çıkarak küfre girmiş biri olabilir ya da dinle irtibatını kesmemiş günahkâr biri olabilir. Dolayısıyla bu âyeti anlamak için fâsık kelimesini her iki anlamı ile de ele almak gerekir. Yani dirayetli müslüman, bir fâsık haber getirdiğinde onu hemen reddetmemeli, bir müslüman - özellikle şahsen tanınmayan- haber getirdiğinde de onu hemen kabul etmemelidir. Bilhassa gelen haber başka bir kişiyi/kişileri ilgilendiriyorsa daha da dikkatli olmak ve haberi mutlaka doğrulamak gerekmektedir. Aksi halde o kişiye/kişilere sonrasında pişman olunacak haksızlıklar yapılabilir.⁵² Fâsık “dinin emirlerine uymayarak günah işleyen, doğruluk ve dürüstlük vasıflarını kaybeden kişi” olduğuna göre sosyal medyada yalan haber uyduran veya bu tür haberleri başkalarına taşıyan kimseler de bu kavrama dâhildir. Bu nedenle yalandan ve günahattan sakınmayan bir fâsığın getirdiği haberi araştırmayan bir müslüman, fıskın çeşitlerinden olan yalan, iftira ve zulümden de kendini koruyamaz.⁵³

Âyetten çıkan genel hüküm, kim olduğu ve dinî hassasiyeti bilinmeyen veya günahattan çekinmeyen yalancı kimselerin verdikleri haberlere güvenilmemesi, bunlara dayanılarak hüküm

⁴⁶ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh*, tah. Ahmed Abdulgafûr Attâr, (Beyrut: Dâru’l-İlm li’l-melâyîn, 1990), 4/1543; Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Seyyid Keylânî (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, ts.), 380; Cemâleddin İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 10/308.

⁴⁷ Neseî, *Medârik*, 3/351.

⁴⁸ Halîl b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-Ayn -Müratteben alâ hurûfi’l-mu’cem-*, thk. Abdülhamid Hendâvî (Beyrût: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2003), 3/321; Ebü’l-Abbâs Semîn el-Halebî, *Umdetü’l-huffâz fi tefsîri eşrefi’l-elfâz*, thk. Muhammed Bâsıl (Beyrût: Mektebetü Dâri’l-İlmiyye, 1996), 3/231.

⁴⁹ Sirâcuddîn, *Havle*, 69.

⁵⁰ Kurtubî, *el-Câmi’*, 19/368.

⁵¹ el-İsfahânî, *el-Müfredât*, 380.

⁵² Mehmet Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur’an Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 5/30.

⁵³ Ebü’l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ’iki gavâmizi’t-tenzil ve uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vil*, thk. Halil Me’mun Şeyha (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 2005), 1035; Neseî, *Medârik*, 3/350.

verilmemesi ve harekete geçilmemesidir. Âyetin bu yöndeki manası ve hükmü geneldir, her zaman ve mekânda geçerlidir.⁵⁴ Sosyal medyada sahte hesapların yaygın olması ve kullanıcı hesaplarının kime ait olduğunun bilinmemesi, oradan elde edilen bilgilerin güvenilirliği hakkında önemli şüpheler doğurmaktadır. Bu nedenle gerçek kimlikleri belli olmayan bu kişilerin ilettikleri haberler, İslâmî ıstılahla “meçhul kişinin rivayeti” kabilindedir. Cumhura göre mechûlü’l-ayn (tanınmayan râvi), adı sanı belli olmayan râvi hükmünde olup rivayeti kabul edilmez.⁵⁵ İbn Kesîr’in (öl. 774/1372) tefsirinde belirttiği üzere bazı âlimler, günahkâr olma ihtimâlinde dolayı meçhul/tanınmayan kimselerin verdikleri haberlerin hemen kabul veya ret edilmemesi gerektiğini söylemişlerdir.⁵⁶ Sosyal medya platformlarının kişilere sahte kullanıcı profili oluşturmalarına olanak sağlaması nedeniyle kullanıcıların büyük bir çoğunluğunun gerçek kimliklerinin net olarak bilinmesi imkânsızdır. Dolayısıyla bu kullanıcılar müslümanların nezdinde en azından “meçhul/tanınmayan kişi” hükmündedir. Bu durumda kimliğinden yüzde yüz emin olunmayan kullanıcıların fâsik olabileceği ihtimalinden hareket eden bir müslümanın, bu âyetin hükmü gereği karar verme konusunda sabırlı olması ve haberin gerçekliğini teyit etmek için araştırma yapması gerekmektedir.

Sosyal medyada bir haberin sürekli tekrarlanması insanlarda onun gerçek olarak algılanma ihtimalini güçlendirmektedir. Hedeflenen kitleye ve sonuca ulaşıldıktan sonra artık haberin gerçek olup olmadığına veya kaynağının güvenilir olup olmadığına bir önemi kalmamaktadır. Sosyal medyada kaynağı belli olmayan ve üzerinde dijital ortamda değişiklik yapılarak dolaşıma sürülen bir resim bu konuda örnek olarak verilebilir. Ailede kadına şiddet teması ile sosyal medyaya servis edilen ve Mehmet adındaki 5 yaşındaki bir çocuğun aile bireylerinden sadece babasını kolları olmadan çizdiği görülen bir resmin binlerce kez paylaşılmış ve üzerinde yorumlar yapılmıştır. Çocuğun annesini dövmemesi için babasını kolsuz çizdiğini söylemesi ise resmin mesaj veren açıklamasını oluşturmuştur.⁵⁷ Fakat araştırmacılar bu resim, çocuk ve ailesi olayının⁵⁸ tamamen bir kurgu olduğunu ispat etseler de⁵⁹ binlerce kez paylaşılan ve yorumlanan resim, onu sosyal medyaya servis edenlerin amaçlarına yeterince hizmet etmiştir. Kaynağı belli olmayan ve aile bütünlüğüne, babanın aile içindeki saygınlığına saldıran bu paylaşımları, araştırmadan beğenen ve paylaşanlar da aile kurumuna saldıran meçhul/fâsik kişilerin bir bakıma oyununa alet oldukları açık bir gerçektir.

⁵⁴ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2012), 5/89-90.

⁵⁵ Emin Âşıkutlu, “Meçhul”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/287.

⁵⁶ İbn Kesîr, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-azîm*, 7/370.

⁵⁷ Resmin paylaşıldığı ve yapılan yorumlarla ilgili sosyal medya paylaşım örnekleri için bk.

<https://m.facebook.com/psikolojivepsikiyatri/photos/a.425800540198/10152044439495199/?type=3&p=30>;

<https://twitter.com/omerekinci/status/404689628961071104>. (Erişim Tarihi: 08.05.2021).

⁵⁸ Resim, yabancı bir siteden alınmış ve üzerinde değişiklik yapılarak kullanılmıştır. Resmin aslı için bk.

<https://www.dreamstime.com/stock-images-kids-drawing-family-image19130844>. (Erişim Tarihi: 08.05.2021).

⁵⁹ Gültekin, *Algı Yönetimi*, 75-76.

Bir başka örnek ise Bursa'da Suriyeli bir sığınmacının bir kadına tecavüz edip onu öldürdüğü haberidir. Sosyal medyada hızla yayılan ve halk arasında infiale neden olan bu haberin yalan, kullanılan fotoğrafların ise başka bir olaya ait olduğu resmi makamlarca açıklansa da çoğu sosyal medya kullanıcısı, doğruluğunu araştırmadan gerçekdışı bu haberin yayılmasına aracı olmuştur.⁶⁰ Özellikle Suriyeli sığınmacılar hakkında yapılan bir araştırmada konunun bu yönüne dikkat çekilmiş ve sosyal medya üzerinden yapılan her türlü nefret söylemine engel olunması ve gerçekdışı bilgilerle halkı sığınmacılara karşı kızdıran kişiler hakkında önlemler alınması istenmiştir.⁶¹ Aynı şekilde yalan haber olduğu sonradan ortaya çıkan fakat sosyal medya üzerinden binlerce kez paylaşılması nedeniyle halk arasında infiale yol açan onlarca örnek mevcut olup bunları paylaşanların büyük bir çoğunluğunun kimliği net değildir, meçhuldür dolayısıyla fâsık olma ihtimalleri vardır.⁶²

2.2.2. Nebe' (النبا) Kelimesi ve Kaynağı Belli Olmayan Sosyal Medya Haberleri

Haber manasında olan nebe' kelimesi, sadece büyük ve önemli haberler için kullanılır.⁶³ İbn Kayyim (öl. 751/1350), nebe' kelimesinin “haber verilen kimsenin bilmediği önemli bir bilgi” için kullanıldığını kaydetmiştir.⁶⁴ Âyette geçen fâsık ve nebe' kelimelerinin nekra olarak getirilmesi, “tüm fâsıkların getirdiği tüm haberler” şeklinde bir genellemeyi içermektedir.⁶⁵ Adeta “Herhangi bir fâsık, size ne tür bir haberi getirirse getirsin onu araştırın” denilmek istenmiştir.⁶⁶ Sosyal medyadaki kullanıcıların meçhul kişiler olmaları sebebiyle fâsık olabilecekleri ihtimali ve nebe' kelimesinin nekra olarak gelmesi, burada paylaşılan haberlerin mutlaka araştırılması gerektiğini

⁶⁰ <https://www.guvenliweb.org.tr/blog-detay/internet-ve-sosyal-medyada-yalan-haber-ve-sonuclari>;
<https://www.bursadabugun.com/haber/bursa-da-sosyal-medyadaki-tecavuz-edilip-olduruldu-iddiasina-sorusturma-869750.html> (Erişim: 08.05.2021).

⁶¹ Olgun Küçük - Mevlüt Can Koçak, “İnternet ve Sosyal Medya Haberlerinde Ötekinin (Suriyeli Sığınmacılar) Konumlandırılışı: Konya Örneği”, *Journal of Humanities and Tourism Research* 10/2 (2020), 282-287.

⁶² Sosyal medyada paylaşılan ve yalan olduğu tespit edilen bazı örnek haberlere ait web adresleri şöyledir:
<https://www.neokuyorum.org/linc-2-0-sosyal-medyada-linc-kulturu-kerem-gurel/>;
<https://www.hurriyet.com.tr/yasasin-demokrasi/kafam-kesilmedi-ben-hayattayim-40163766>;
<https://teyit.org/15-temmuz-darbe-girisimi-sirasinda-internette-yayilan-9-yanlis-iddia>;
<https://medium.com/consensusturkiye/%C3%A7ift-taraf%C4%B1-adalet-testeresi-sosyal-medyada-1b48b85d21b>.
(Erişim: 08.05.2021).

⁶³ Ferâhîdî, *Kitâbü'l-Ayn*, 4/179; Cevherî, *es-Sıhah*, 1/74; İsfahânî, *el-Müfredât*, 481; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 1/162.

⁶⁴ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Bedâi'ut-Tefsîr*, thk. Seyyid Muhammed - Sâlih Ahmed (Riyad: Dâru İbn Cevziyye, 1427), 3/6.

⁶⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1035; Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 3/306; Neseî, *Medârik*, 3/350; İsmail Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1911), 9/70.

⁶⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1035; Abdülmecîd el-Beyânî, *el-Beyyânâtü fi tefsîri sûreti'l-Hucurât* (Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 1997), 97.

ihlas ettirmektedir. Çünkü bu iki kelimenin nekra olarak gelmesi her türlü haberi içine alacak şekilde bir geniş anlam alanı oluşturmaktadır.

Kur'ân, bilgisizce tartışmalara giren Ehl-i kitabı şöyle uyarmaktadır: “İşte siz böyle kimselersiniz! Diyelim ki biraz bilginiz olan şey hakkında tartıştınız. Ya hiç bilginiz olmayan şey hakkında niçin tartışıyorsunuz? Allah bilir, siz bilmezsiniz.”⁶⁷ Onların bildikleri şeyler Tevrât ve İncil'in bildirdiği konular, bilmedikleri şeylerse kitaplarında olmayan Hz. İbrâhîm'in mensup olduğu din meselesidir.⁶⁸ Âyet, bildikleri konular hakkında tartışmalarını normal karşılarken hiç bilmedikleri Hz. İbrâhîm'in hangi dine mensup olduğu konusunda tartışmalarını eleştirmektedir. Taberî (öl. 310/923), Katâde'den (öl. 117/735) bu âyet hakkında şu görüşü nakleder: “Âyette şahit olduğunuz, gördüğünüz ve tetkik ettiğiniz şeylerle görmediğiniz, şahit olmadığınız ve tetkik etmediğiniz şeyler kastedilmektedir.”⁶⁹ Dolayısıyla insanların, bilgi sahibi olmadıkları bir konuyu tartışmaları yasaklanmaktadır.⁷⁰ Bu bilgiler ışığında sosyal medyada paylaşılan haberlerin gerçek olup olmadığı hakkında kesin bilgisi olmayan kişilerin, konuyu tartışmaları dahi yasaklanmışken onu başkalarına nakletmeleri, yorum yaparak başka kişileri etkilemeleri evleviyetle yasaktır.

Kaynağı güvenilir ve belli olmayan her haber, zan hükmündedir. Bir şeyi sırf başkaları yapıyor diyerek bilgisizce taklit etmek de zanna tâbi olmaktır ki bu durum birçok âyette yasaklanmıştır.⁷¹ Fakat sınırlı düşünce ve algılama yetisine sahip insanın her konuda bilgi sahibi olması beklenemez. Ayrıca bilmediği tüm konuları araştırması da hem kapasite hem de zaman açısından mümkün değildir. Dolayısıyla zan kavramı, insanın otantik olarak benliğinde taşıdığı bir realitedir.⁷² Fakat bu, insanın bilmediği konularda zanna tâbi olmasını zorunlu kılmaz. İnsan, özellikle inanç konularında mutlaka vahye ve ona dayanan araştırma sonucu elde edeceği bilgiye tâbi olmak zorundadır.⁷³ Çünkü kesin bilgiye ulaşmak için gayret göstermeyen insanda oluşan zanlar, temelsiz bilgilere dayandığı için onu yanıltabilir.⁷⁴ Sosyal medyanın cazip ortamı ve birçok kişinin aynı paylaşımı yapması, bir müslümanı zannın peşinden giderek yanlış işler yapmasına neden olmamalıdır. Çünkü bilginin olmadığı yerde zan devreye girer, fakat zan genelde kişiyi yanlışla ve günaha götürebilir: “Ey iman edenler! Zannın birçoğundan sakının. Çünkü zannın bir kısmı günahdır...”⁷⁵

⁶⁷ Âl-i İmrân 3/66.

⁶⁸ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîru'l-kebîr*, 1/283; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/483-484; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 176; Neseî, *Medârik*, 1/263.

⁶⁹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 5/484.

⁷⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/395; Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/165.

⁷¹ el-En'âm 6/116, 148; Yûnus 10/36, 66; el-Hucurât 49/12; en-Necm 53/23, 28; Ayrıca bk. Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/301.

⁷² Muhammed Fatih Kesler, *Kur'an-ı Kerim'e Göre Doğru Düşüncenin Engelleri* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2015), 25.

⁷³ el-İsrâ 17/36; el-Hac 22/8; en-Necm 53/28.

⁷⁴ İbrahim Yıldız, *Kur'ân İnsan ve Yanılgı -Psikososyal Bir Okuma-* (Bursa: Emin Yayınları, 2019), 240.

⁷⁵ el-Hucurât 49/12.

Sosyal medyada paylaşılan haberleri de içine alacak şekilde anlam genişliği olan nebe' kelimesinin âyet içindeki anlamından anlaşılacağı üzere doğruluğundan emin olunmayan, sonuçları itibariyle kişiye/toplumla zarar verme ihtimali olan bir haberin paylaşılması Allah katında önemsiz bir şey değildir. İfk hadisesi hakkında nâzil olan âyetler de bu tespiti desteklemektedir. Hz. Âişe'ye (öl. 58/678) iftira atanlar ve bu iftirayı araştırmadan pervasızca toplumda yayanlar hakkında nâzil olan âyetler,⁷⁶ müslümanların yalan haber karşısında takınmaları gereken tavrı göstermesi açısından son derece önemlidir. İfk hadisesi incelendiğinde ortada müslüman toplumun zaafalarını gözetleyen ve düşmanlık peşinde olan örgütlü bir grubun olduğu görülür. Bu grubun ortaya attığı iftiraları toplumda yayanlar arasında bazı müslümanların da bulunması sosyal medyada dolaşan yalan haberlerin müslümanlar tarafından yayılmasına benzemektedir. Bu olay, bazı müslümanların farkında olmadan düşmanların tetikçiliğini yapabildiğini göstermektedir.⁷⁷ Dolayısıyla sosyal medyada paylaşılan ve kişileri aşağılayan, suçlayan ve zarar veren haberler karşısında bir müslümanın tavrı şu âyette ifade edildiği gibi olmalıdır: “Bu iftirayı işittiğiniz zaman, iman eden erkek ve kadınlar, kendi (din kardeş)leri hakkında iyi zan besleyip de, ‘Bu, apaçık bir iftiradır’ deselerdi ya!”⁷⁸

Sosyal medyanın yaygınlığı ve güçlü etkisi, kişilere güven telkin etmekte ve bu güven, paylaşımların sorgulanmasına engel olmaktadır. İşte tam bu noktada Hucurât sûresindeki ilgili âyetin önemi ortaya çıkmaktadır. Özellikle hassas konularla ilgili paylaşımlar hakkında verilen haberin doğruluğunu araştırmak yani medya diliyle “farklı kaynaklardan doğrulamak” gerekir. Bu nedenle âyet; hangi şartta ve durumda olursa olsun alınan haberin doğruluğunun ısrarla ve hassasiyetle araştırılması gerektiğini emretmektedir. Çünkü insan psikolojisi, kendi savunduğu düşünce, kurum ya da kişilerle ilgili her olumlu habere inanmaya, olumsuz haberleri ise göz ardı etmeye hatta baştan reddetmeye meyyalıdır. Bu nedenle sosyal medyada özellikle sevmediği veya rakip olduğu kişilerle ilgili olumsuz haberler karşısında müslüman kullanıcıya düşen, âyetin emrettiği gibi konuyu her açıdan hassasiyetle araştırmaktır. Bu noktada sabırlı olmak ve paylaşma konusunda acele etmemek, belki de birkaç saat/gün içinde gerçek olup olmadığı ortaya çıkacak bir haber hakkında günaha girilmemesini sağlayacaktır. Çünkü acele ederek ve araştırmadan bu yalan bilgi ve belgelerin etrafa yayılmasına neden olunursa sadece bu yalanların muhatabı değil bizzat üreticisi ve yayıcısı konumuna düşülebilir. Her ne kadar böyle bir durumda sağduyulu hareket etmek, sosyal medyadaki gerçekdışı haberleri durdurmayacak olsa da en azından onların oluşturduğu tahribatı ve etkiyi en aza indirecektir.⁷⁹

⁷⁶ en-Nûr 24/15.

⁷⁷ Gültekin, *Algı Yönetimi*, 244.

⁷⁸ en-Nûr 24/12.

⁷⁹ Geçer, *Sosyal Medya*, 101-106.

2.2.3. Tebeyyün (تبيين) Kelimesi ve Gerçekdışı Haberlerin Araştırılması

Tebeyyün kelimesi, “maksudu keşfetmek, açıklamak” demektir.⁸⁰ Bu âyette ise “acele etmeyerek gelen haberin gerçek olup olmadığını araştırın ve durumu açıklığa kavuşturun” manasındadır. İbn Kayyim, (تبيينوا) kelimesinin “haberlin bilgi açısından kuşatılması ve gerçek olup olmadığının araştırılması” anlamına geldiğini söyledikten sonra Allah’ın, fâsığın getirdiği haberlin hemen reddedilmesini değil aksine onun gerçek olup olmadığının araştırılmasını emrettiğini, buna göre haberlin doğruluğuna dair başka deliller varsa, o delillere göre davranılması gerektiğini söylemektedir.⁸¹ Âyetteki araştırma emri, haberi getirenin fâsik olması şartına bağlandığı için bu habere hemen güvenilmemesinin, bilhassa haberlin gereğini yapma konusunda acele edilmemesinin önemine işaret etmektedir. Dolayısıyla sosyal medyada paylaşılan haberlerin kaynağını kesin olarak bilebilmenin adeta imkânsız olması nedeniyle bu paylaşımlara inanma ve başkalarına aktarma konusunda acele etmemek gerekir. Yüz yüze tanışılan kişilerin paylaşımları dahi olsa acele etmemekte fayda vardır çünkü sosyal medya hesaplarının zaman zaman çalınması nedeniyle art niyetli kişilerin eline geçtiği bilinen bir durumdur. Bu nedenle haberi aktaran kimsenin fâsik olup olmadığı bilinmiyorsa hatta mü’min, muttaki biri de olsa eğer getirdiği haber tuhaf, alışılmamış, moral bozucu, öfkeye veya bir hak kaybına neden olacak nitelikte ise yahut getiren kişiyle habere konu olanlar arasında bir düşmanlık varsa yine de acele edilmeyip araştırma yapılması tavsiye edilmiştir.⁸²

Gelen haberlerin gereğini yapmadan önce iyice araştırmak, imanın bir gereğidir. Çünkü Allah, bu âyete “*Ey iman edenler*” şeklinde başlayarak mü’minlere Allah’ı, kitabını ve peygamberini tasdik ettiklerini hatırlatmaktadır. Dolayısıyla bu vasıflara sahip olan mü’min, doğruluğunu araştırmadığı bir haberden ötürü kardeşlerine zarar verebileceğini ve yapacağı şeylerden ötürü pişman olabileceğini, fakat sonuçta bu pişmanlığın bir kıymet ifade etmeyeceğini bilir.⁸³ Bir haberi sağlam bir delil olmadan doğrulayıp kabul etmek gibi delilsiz olarak onu yalanlayıp reddetmek de uygun değildir. Bu nedenle toplumsal bir kargaşanın oluşmaması için mü’minlerin sosyal medyada araştırdıkları, doğruluğunu tespit ettikleri haberlerin peşinden gitmeleri ve kişilere zarar verecek, toplumun ifsadına sebep olacak paylaşımlardan sakınmaları gerekmektedir. Kuşkusuz burada söz konusu olan sosyal medya haberleri; kişileri veya grupları ilgilendiren, onlara zarar verebilecek

⁸⁰ İsfahânî, *el-Müfredât*, 68-69; Halebî, *Umdetü’l-huffâz*, 1/251.

⁸¹ Cevziyye, *Bedâi’ut-Tefsîr*, 3/6.

⁸² Mustafa Adevî, *et-Teshîl li te’vili’t-tenzîl Tefsîru sûreti’l-Hucurât* (Cidde: Dâru Mâcid Asîrî, 2000), 41-42; Mehmet Zeki Duman, *Beş Surenin Tefsiri* (Ankara: Fecr Yayınları, 1999), 298.

⁸³ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Ravâ’i’u’l-Beyân fi Tefsîri Âyâti’l-Ahkâm* (Dımeşk: Mektebetu’l-Gazzâlî, 1980), 2/473.

tarzdaki önemli haberlerdir. Yoksa normal günlük, sıradan haberler için haber getiren herkesin itikâdî ve amelî durumunu veya haberin doğru olup olmadığını araştırmak zorunlu değildir.⁸⁴

İnsanın kendisine ulaşan birtakım haberlere dayanarak kararlar verip amel edebilmesi için onların üzerindeki zan perdesini kaldırması zorunludur.⁸⁵ Çünkü İsrâ sûresinde “*Hakkında kesin bilgi sahibi olmadığın şeyin peşine düşme. Çünkü kulak, göz ve kalp, bunların hepsi ondan sorumludur.*”⁸⁶ buyurulmaktadır. Âyette geçen bu organlar, akıllı varlıklar gibi kabul edilerek yaptıkları amellerden sorumlu tutulmuşlar ve sâhibinin lehinde veya aleyhinde şahit getirilmişlerdir.⁸⁷ Mâverdî (öl. 450/1058), bu âyeti Abdullah b. Abbas’ın (öl. 68/687-88); “bilgin olmadığı bir konuda hiç kimse hakkında konuşma” şeklinde açıkladığını aktarmaktadır.⁸⁸ Mücâhid (öl. 103/721), âyeti “hakkında bilgi sahibi olmadığı bir hususta hiç bir kimseyi yermeye kalkma”⁸⁹ İbn Kuteybe (öl. 276/889) ise “zan ve tahminlerinin peşinden gitme” şeklinde izah etmiştir.⁹⁰ Zemahşerî (öl. 538/1144), “Allah bu ayetle, kişiyi bilmediği bir konuda söz söylemekten ve bilmediği şeylerle amel etmekten sakındırmaktadır” demektedir.⁹¹ Tüm bu izahlar, sosyal medyada meçhul bir kullanıcının yazdığı ve doğru olup olmadığı bilinmeyen haberlere inanma ve onları paylaşma konusunda acele edilmemesinin, gerekli araştırma yapıldıktan sonra kesin karara varılmasının gereği hususunda mü’minlere yol göstermektedir.

2.2.4. *Nâdimîn* (نادمين) Kelimesi ve Sosyal Medyada Pişmanlık

Nedâmet, bir üzüntü çeşidi olup kişinin yaptığına/söylediğine pişman olarak üzülmeye demektir.⁹² Yapılan fiil veya söylenen söz her hatırlandığında üzüntü, pişmanlık yenilenir ve kişi devamlı surette vicdan azabı çeker.⁹³ Özellikle iftira atılan ve töhmet altında bırakılan kişinin suçsuz olduğu ortaya çıktığında bu vicdan azabı daha da şiddetlenir.⁹⁴ Araştırılmadan elde edilen bilgi, cahillikle eşdeğerdir. Bu tür bir bilgiye dayanarak masum bir kişiye zarar verenler, telafisi mümkün olmayan bir üzüntüye kapılırlar. Çünkü böyle bir haksızlık yapan mü’minin imanı, onun vicdan

⁸⁴ Musa Kazım Yılmaz, “Hucurât Suresinin Öne Çıkardığı Âdâb-ı Muâşeret”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2017), 9.

⁸⁵ el-Hucurât 49/12; Müslim, “Birr”, 38.

⁸⁶ el-İsrâ 17/36.

⁸⁷ Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 2/302; İbrahim Yıldız, “Kur’ân’da Hesap Günü Şahitleri”, *Diyanet İlmî Dergi* 53/4 (2017), 69-71.

⁸⁸ Mâverdî, *en-Nüket*, 3/243; Kurtubî, *el-Câmi’*, 13/77.

⁸⁹ Kurtubî, *el-Câmi’*, 13/77.

⁹⁰ Ebû Muhammed İbn Kuteybe, *Tefsîru Garîbi'l-Kur’ân*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Beyrût: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1978), 254.

⁹¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 597.

⁹² İsfahânî, *el-Müfredât*, 486.

⁹³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1035; Neseî, *Medârik*, 3/351.

⁹⁴ Sirâcuddîn, *Havle*, 71.

azabı çekmesine neden olur.⁹⁵ Âyete “*Ey iman edenler*” şeklinde başlanması da bu hususiyete vurgu yapmak için olmalıdır. İnsanlar, “*Yapmakta olduğunuz şeylerden mutlaka sorguya çekileceksiniz.*”⁹⁶ âyetinin bir gereği olarak gerek gerçek hayatta gerekse sanal ortamlarda yapıp ettiklerinden mutlaka hesaba çekileceklerdir. Ayrıca Hz. Peygamberimizin “*Kişiye günah olarak her duyduğunu söylemesi yeter.*”⁹⁷ hadisi sosyal medyada rastlanılan her haberin araştırılmadan paylaşılmasını da kapsamaktadır. Müslümanların bu ve benzeri âyet ve hadislerle uygun hareket etmedikleri takdirde pişman olacakları haber verilmektedir.

Sosyal medyada yaptığı paylaşım nedeniyle pişman olan kişilere örnek olarak “07 AN 0054 plakalı kırmızı otobüsün şoförü” başlığıyla facebook platformunda paylaşım yapan bir kullanıcı gösterilebilir. Bu kişi, paylaşımında kızının ağlayarak eve geldiğini ve belediye otobüs şoförünün bir kadına “Eve gidiyorum gelecek misin?” diyerek taciz ettiğini söylediğini yazmış ve yetkililerden konunun gereğinin yapılmasını istemiştir. Fakat bu paylaşım sosyal medyada hızla yayılmış ve olayı araştıran yetkililer gerçeğin hiç de denildiği gibi olmadığını delilleriyle ortaya koymuşlardır. Sonuçta masum bir kişiyi hedef alan bu paylaşımın sahibi sayfasında yaşadığı pişmanlığı şu sözler ile aktarmıştır: “İşin aslının hiç de öyle olmadığını kamera kayıtlarından gördüm. Böyle bir utanç yaşamadığımı düşündüm o an ve kahroldum... Bu yanılsa sebep olduğum için kahroluyorum ve tekrar tekrar özür diliyorum, diliyorum, diliyorum...”⁹⁸

Sonuç

Sanal ortamlardan sosyal medya platformları, gerçekdışı haberlerin oldukça sık üretildiği ve paylaşımına sokulduğu mecralardır. Bilinçli veya bilinçsiz paylaşımına sokulan bu haberler nedeniyle birçok masum insan zarar görebilmektedir. Sosyal medya kullanıcısının birkaç saniye içinde beğenip paylaştığı, altına yorumlar yazdığı bir ileti belki de dakikalar içinde bir kişinin hayatını karartabilmektedir. Yapılan bu sorumsuzca davranışın, müslümanlar nezdinde zulüm kavramı çerçevesinde değerlendirilmesi gereken bir mesuliyet olduğu gayet açıktır. Çünkü sosyal medyada kişisel olarak kullanıcının kendi takipçileriyle paylaştığı gerçekdışı bir haberin internetteki hızlı dolaşım nedeniyle kısa bir zaman zarfında toplumsal bir gündeme dönüşebildiği ve bu durumun muhatap kişiye maddî veya manevî zararlar verebildiği görülmektedir.

Hucurât sûresinin 6 âyetinde müslümanlara, fâsik bir kişinin haber getirmesi halinde acele etmeyerek haberin doğruluğunu araştırmaları emredilmiştir. Günümüz sosyal medya platformlarında sahte kullanıcı hesaplarından veya dinî ve ahlâkî hassasiyet açısından tanınmayan kişilere ait hesaplardan yapılan paylaşımların gerçekdışı olma ihtimali her zaman vardır. Bu

⁹⁵ Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 6/4457.

⁹⁶ en-Nahl 16/93; Ayrıca bk. el-Hicr 15/92; el-Enbiyâ 21/23; es-Saffât 37/24.

⁹⁷ Ebû Dâvût, “Edeb”, 80.

⁹⁸ <https://www.facebook.com/huseyin.turan.18/posts/1044954608957696?pnref=story> (Erişim Tarihi: 08.05.2021).

durumda bir müslümanın, ilgili âyetin hükmü gereği üçüncü şahıslara maddî veya manevî zarar verebilecek paylaşımları beğenme, yayma ve üzerinde yorum yapma hakkı yoktur. Özellikle ilgili âyette geçen *fâsık* ve *nebe'* (haber) kelimelerinin nekra olarak kullanılması çok dikkat çekicidir. Çünkü Arapçada nekra kelimeler umum ifade eder. Bu durumda, bu kelimelerin anlam alanlarının sosyal medyadaki kullanıcıları ve yaptıkları paylaşımları da içine alacak şekilde geniş olduğu görülecektir.

Gerçek hayatta dinî vecibelerini yerine getirmeyen ve güvenilirliği konusunda ciddi şüpheler bulunan tanıdık birinin getirdiği haberler ve sosyal medya paylaşımları da ilgili âyetin kapsamına girmektedir. Bu durumda hiç tanımadığımız hatta ahlâkî ve dinî hassasiyetini isim, din, ırk, cinsiyet gibi gerçek kimliğine ait hiçbir şey bilemediğimiz kişilerin verdikleri haberler evleviyetle bu âyetin kapsamına girmektedir. Aynı zamanda sosyal medyadaki haberlere güvenilir kaynaklarca doğrulanmadıkça inanmak, onları paylaşmak ve böylece başkalarına maddî ya da manevî zarar vermek kul hakkına girmektedir. Dolayısıyla meçhul veya güvenilir birisinden gelen haberin araştırılması yani haberin başka kaynaklarca da doğrulanması gerekmektedir. Çünkü günümüzde her türlü haberleşmenin sanal ortamlara doğru hızlıca kaydığı düşünülürse bu ortamlarda bulunan müslümanların gerçek hayatta olduğu gibi buralarda da dinî ve ahlâkî kurallara riayet etmesi gerekir. Aynı zamanda aşırı bilgi kirliliğinin olduğu internet ortamlarında olayların ve haberlerin gerçek yüzünü görebilmek için eleştirel bir çaba gösterilmesi de gerekmektedir. Bu, belki zahmetli olabilir ama buna katlanmayan kişiler, özellikle sosyal medyada zalimi mazlum, sahtekârı dürüst, suçluyu masum -veya tam tersi- olarak görebilirler. Bu durumda ise âyetin sonunda ifade edilen nedamet ile yüzleşmek kaçınılmaz olacaktır.

Sanal âlem, hiç kimseye sonsuz ve sorumsuz bir özgürlük sahası sunmaz ve de sunmamalıdır. “Ben özgürüm ve bana hiç kimse karışamaz” anlayışı, özellikle sanal âlem söz konusu olduğunda oldukça abartılmaktadır. Gerçek hayatta toplumun huzurunu her ne sebeple olsun bozanlara, başkalarının haklarına zarar verenlere bir yaptırım varsa, sanal ortamlarda da bunu yapanlara bir yaptırım elbette olmalıdır. Devletin ilgili kurumlarının yaptırımları olmakla birlikte bir müslüman için asıl yaptırım ahiret günü vereceği hesabı düşünmek olmalıdır. Çalışmamızda ele aldığımız Hucurât suresinin 6. âyeti, söz konusu sanal ortamlarda işlenebilecek günahlardan biri hakkında müslümanları uarmakta ve yol göstermektedir.

Kaynakça

Adevî, Mustafa. *et-Teshîl li te'vili't-tenzîl Tefsîru sûreti'l-Hucurât*. Cidde: Dâru Mâcid Asîrî, 2000.

Akbaş, Bahattin. “Sanal Ortam ve Mahremiyet”. *Diyanet Aylık Dergi* 287 (2014), 48-50.

- Akpınar, M. Raşit. “İslam Hukuku Açısından Sosyal Medya”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 28 (2017), 493-509.
- Âşikkutlu, Emin. “Meçhul”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/286-288. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ayten, Ali. *Mutluluğun Peşinde*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2. Baskı, 2018.
- Babacan, Mehmet Emin. *Sosyal Medya ve Gençlik*. İstanbul: Bir Yayıncılık, 2017.
- Bayraktutan, Günseli - Binark, Mutlu. *Aynın Karanlık Yüzü: Yeni Medya ve Etik*. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2013.
- Beyânûnî, Abdülmecîd. *el-Beyyinâtü fi tefsîri sûreti'l-Hucurât*. Cidde: Dâru Nûri'l-Mektebât, 1997.
- Beyzâvî, Kâdî. *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Subhî Hallâk - Mahmud Atraş. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'r-Reşîd, 2000.
- Bolat, Emrah - Macit, Yunus. “Postmodern Şiddet: Siber Zorbalık”. *Sosyal Medya ve Etkileri*. ed. Halil Özcan Özdemir. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Bostancı, Mustafa. *Sosyal Medya -Dün Bugün Yarın-*. Konya: Palet Yayınları, 2019.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Rûhu'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. İstanbul: Matbaa-i Osmâniyye, 1911.
- Cereci, Sedat. “İslam Ahlakı Bağlamında Müslümanların Modern Dünyada Teknolojiyle İlişkileri: Sosyal Medyanın Hükümü”. *Modernleşme Sürecinde Müslümanlar*. ed. Necmettin Çalışkan. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2018.
- Cereci, Sedat. *Sosyal Medya -Çağlar, Ağlar, Bağlar-*. İstanbul: Onto Yayınları, 2019.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh*. tah. Ahmed Abdulgafûr Attâr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-melâ'în, 1990.
- Cevziyye, İbn Kayyım. *Bedâi'ut-Tefsîr*. thk. Seyyid Muhammed - Sâlih Ahmed. 3 Cilt. Riyad: Dâru İbn Cevzîyye, 1427.
- Deligöz, Eda. *Sanal Dünya ve İnsan*. İstanbul: KDY Yayıncılık, 2020.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tefsirinde Farklı Yorumlar*. 3 Cilt. İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.
- Demirdaş, Burhan - Kurtulan, Ali Emrah. “Sosyal Medyanın Toplumsal ve İş Ahlakı Üzerine Etkileri”. *Sosyal Medya ve Etkileri*. ed. Halil Özcan Özdemir. Ankara: Gece Akademi, 2019.

- Dereli, Mustafa Derviş. *Sanala Veda Sosyal Medya ve Dönüşen Dindarlık*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2020.
- Dikeçligil, Fatma Belgü. “Ailede Çözülme ve Sosyal Medya Etkisi”. *Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medya ve Aile*. ed. Fatih Kurt. Ankara: DİB Yayınları, 4. Baskı, 2020.
- Duman, Mehmet Zeki. *Beş Surenin Tefsiri*. Ankara: Fecr Yayınları, 1999.
- Ebüssuûd Efendi. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Eren, Cüneyt. “Hucurât Suresindeki Ahlâkî İlkeler”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2016), 1-20.
- Ferâhîdî, Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-Ayn Müratteben alâ hurûfi'l-mu'cem*. thk. Abdülhamid Hendâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Geçer, Ekmel. *Sosyal Medya ve İletişim Psikolojisi*. İzmir: DİB Yayınları, 2. Baskım, 2020.
- Gültekin, Mücahit. *Algı Yönetimi ve Manipülasyon -Kanmanın ve Kandırmanın Psikolojisi-*. İstanbul: Pınar Yayınları, 6. Baskı, 2018.
- Halebî, Ebü'l-Abbâs Semîn. *Umdetü'l-huffâz fî tefsiri eşrefi'l-elfâz*. thk. Muhammed Bâsıl. 4 Cilt. Beyrût: Mektebetü Dâri'l-İlmiyye, 1996.
- Işık, Emin. “Hucurât Sûresi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/279. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ'. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selîme. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 2. Baskı, 1999.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed. *Tefsîru Garîbi'l-Kur'ân*. thk. Seyyid Ahmed Sakr. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1978.
- İbn Manzûr, Cemâleddin. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İsfahânî, Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Karaman, Hayrettin v.dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 4. Baskı, 2012.

- Kesler, Muhammed Fatih. *Kur'an-ı Kerim'e Göre Doğru Düşüncenin Engelleri*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2015.
- Kıranşal, Abdülaziz. *Gençler İçin Sosyal Medya İlmihali*. MGV Yayınları, 12. Baskı, 2020.
- Kırık, Ali Murat. "Gelişen Web Teknolojileri ve Sosyal Medya Bağımlılığı". *Sosyalleşen Birey & Sosyal Medya Araştırmaları-1*. ed. Ali Büyükarıslan - Ali Murat Kırık. Konya: Çizgi Kitabevi, 2013.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh. *el-Câmi'li-ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Abdullah et-Türkî. Beyrût: Müessesetü'l-Risâle, 2006.
- Küçük, Olgun - Koçak, Mevlüt Can. "İnternet ve Sosyal Medya Haberlerinde Ötekinin (Suriyeli Sığınmacılar) Konumlandırılışı: Konya Örneği". *Journal of Humanities and Tourism Research* 10/2 (2020), 275-288.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü Ehlî's-sünne*. thk. Mecdi Ba Sellum. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid Abdülmaksûd. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mavnacıoğlu, Korhan. "İnternette Kullanıcıların Oluşturduğu ve Dağıttığı İçeriklerin Etik Açısından İncelenmesi: Sosyal Medya Örnekleri". *Medya ve Etik Sempozyumu*. ed. Mustafa Yağbasan. Elazığ: Fırat Üniversitesi İletişim Fakültesi, 2009.
- Mukâtil b. Süleymân. *et-Tefsîru'l-kebîr*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 4 Cilt. y.y.: Merkezi Tahkîki't-Türâs, 1979.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedevî. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Okur, Kâşif Hamdi. "Sosyal Medya ve Hak Bilinci". *Mahremiyet Bağlamında Sosyal Medya ve Aile*. ed. Fatih Kurt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Baskı, 2020.
- Özdemir, Vahit. "Yeni Medyada Etik Sorunsalı". *Sosyal Medya ve Etkileri*. ed. Halil Özcan Özdemir. Ankara: Gece Akademi, 2019.
- Öztürk, Şerife. "Sosyal Medyada Etik Sorunu". *Selçuk İletişim* 9/1 (2015), 287-311.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Ravâ'i'u'l-Beyân fî Tefsîri Âyâtî'l-Ahkâm*. Dımeşk: Mektebetü'l-Gazzâlî, 3. Basım, 1980.

- Sayimer, İdil. *Sanal Ortamda Halkla İlişkiler*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 2008.
- Sirâcuddîn, Abdullah. *Havle tefsîrî sûreti'l-Hucurât*. Halep: Mektebetü Dâri'l-Fellâh, 1992.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin. *Lübâbü'n-nukûl fî esbâbi'n-nuzûl*. Beyrût: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 2002.
- Şimşek, Mehmet Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
- Taberî, Ebû Ca'fer. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdulmuhsîn et-Turkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Tarhan, Nevzat - Nurmedov, Serdar. *Bağımlılık Sanal veya Gerçek Bağımlılıkla Başa Çıkma*. İstanbul: Timaş Yayınları, 8. Baskı, 2020.
- Toktay, Yakup - Kırık, Ali Murat. "Sosyal Medyada Dezenformasyon, Manipülasyon ve Propaganda Etkisi: Zeytin Dalı Harekâtı Örneği". *Sosyal, Beşeri ve İdari Bilimler Alanında Akademik Çalışmalar-2*. ed. Hasan Babacan. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Tuncer, A. Selim. "Sosyal Medyanın Gelişimi". *Sosyal Medya*. ed. F. Zeynep Özata. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2013.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen. *Esbâbü'n-nuzûl*. thk. Kemal Besyûnî Zağlûl. Beyrût: Dâru'l-Kütüb'i-İlmiyye, 1991.
- Yağır, Mehmet Yusuf. "Günümüz Medyasının Hucurât Suresindeki Bazı Ahlaki İlkelere Göre Değerlendirilmesi". *Şarkiyat* 10/2 (2018), 638-650.
- Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kuran Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat, 3. Baskı, 1979.
- Yıldız, İbrahim. *Kur'an İnsan ve Yanılgı -Psikososyal Bir Okuma-*. Bursa: Emin Yayınları, 2019.
- Yıldız, İbrahim. "Kur'an'da Hesap Günü Şahitleri". *Diyanet İlmi Dergi* 53/4 (2017), 55-75.
- Yılmaz, Musa Kazım. "Hucurât Suresinin Öne Çıkardığı Âdâb-ı Muâşeret". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 38 (2017), 1-30.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâfan hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Halil Me'mun Şeyha. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2005.

Unreal News on Social Media in the Context of Verse 6 of Surah Hujurat

Assistant Professor İbrahim Yıldız

Extended Summary

In the 21st century, people live in the internet age. In this age, means of receiving news, interpersonal relations, and even people's reaction to each other have been transferred to virtual environments. Today, social media significantly meets the communication and news needs of its users. There are doubts about the real identities of the users due to the fact that social media user profiles allow for the change of identity. This situation raises doubts about whether the content created or shared on social media is real or not.

In addition, these virtual environments allow their users to develop an attitude that they can act freely, escape from responsibility and will not be responsible for what they do, since they allow identity change and use of false identities. This thought is not an acceptable thought for a Muslim who believes that he will be held accountable in the hereafter. Since a Muslim believes that he will be accountable for all his behaviors and actions, he must know that this account will include what he does in virtual environments and behave accordingly. Therefore, it is a requirement of a Muslim's faith to continue the responsibilities of a Muslim under his virtual identity and to comply with these values in virtual environments as well.

Social media platforms from virtual environments are the channels where unreal news is produced and shared quite frequently. Many innocent people can be harmed by these news that are shared consciously or unconsciously. A message that a social media user likes and shares in a few seconds, writes comments under it, may darken a person's life within minutes. It is clear that this irresponsible behavior is a liability that should be evaluated within the framework of the concept of cruelty for Muslims. Because it is a fact that an unreal news that the user personally shares with his followers on social media can turn into a social agenda in a short time due to the rapid circulation on the internet and this situation can cause material and moral damages to the addressee.

Considering that all kinds of communication are rapidly shifting towards virtual environments today, Muslims in these environments should obey religious and moral rules in these environments as in real life. "O ye who believe! If a wicked person comes to you with any news, ascertain the truth, lest ye harm people unwittingly, and afterwards become full of repentance for what ye have done." the verse also covers the unreal news sharing on social media. It is within the scope of this verse

that the news that target some people and groups on social media, denigrate, humiliate and accuse them, immediately approves without being investigated, making a hasty decision, and making various accusations against them.

Unless the news received on social media are verified by reliable sources, it is also the right of people to believe in them, share them and thus cause material and moral harm to others. Therefore, investigating the news coming from an unknown or untrustworthy person and confirming the news by other sources with the language of the media should be one of the basic moral principles of Muslims. Because today, a critical effort is required to see the real face of events and news. This may be troublesome, but people who do not take it, especially on social media, can view the cruel as the oppressed, the honest thief, the criminal as the innocent.

Spreading unreal news on social media poses a problem in two ways. The first is to be put in a criminal situation due to the individual victimization caused by spreading this false news. The second is the situation that causes the society to become uncomfortable with an untrue news and to create hatred towards someone in the society. Therefore, those who cause harm to innocent people by producing fake news on social media platforms, knowingly or unknowingly, commit crimes in an open and uncontested manner.


The relevant verse of the Surah Hucurat that we discussed in our study warns and guides Muslims for one of the major sins that can be done in these virtual environments. In the 6th verse of the chapter of Hucurat, when a fasiq brings the news, it is ordered to investigate the news thoroughly in order not to harm people. Social media users whose religious and moral situations are unknown are not directly considered as a fasiq. However, it is certain that at least these people are anonymous people who are likely to a fasiq. For this reason, there is no doubt that the news they reported are also within the scope of the relevant verse. The fact that Muslims cause innocent people to suffer material and moral damage by liking, sharing or commenting on unreal news on social media platforms requires religious responsibility. In this study, social media, opening fake user accounts, producing, spreading false news and their religious responsibility were investigated in detail in the context of the 6th verse of the chapter of Hucurat.

Keywords: Commentary, Surah Hucurat, Social Media, Fake Account, Deepface, Manipulation.


Büveyhîler’le Bahreyn Karmatîleri Arasındaki Siyasi İlişkiler ve Bunun Irak İle Yakın Çevresindeki Yansımaları

Political Relations Between the Buwayhids and the Qarmatians of Bahrain, and Its Reflections on Iraq and Its Close Environs

Dr. Öğr. Üyesi Hanoğlan HACIYEV

Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı
Dr., Ardahan University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Ardahan, Turkey.
kaanoglu.haci1981@gmail.com
 0000-0002-3476-1479

Dr. Öğr. Üyesi Reşat Ahmet AĞAOĞLU

Ardahan Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Dr., Ardahan University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Ardahan, Turkey.
rashadatahmadov@ardahan.edu.tr
 0000-0002-8924-9165

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

03 Haziran / June 2021

05 Eylül / September 2021

23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Hacıyev, Hanoğlan – Ağaoğlu, Reşat Ahmet. “Büveyhîler’le Bahreyn Karmatîleri Arasındaki Siyasi İlişkiler ve Bunun Irak İle Yakın Çevresindeki Yansımaları”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 184-208.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.947713>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Büveyhîler’le Bahreyn Karmatîleri Arasındaki Siyasi İlişkiler ve Bunun Irak İle Yakın Çevresindeki Yansımaları

Öz ► 334 (945-946) tarihinde Bağdat’a girerek hanedanın Irak kolunu tesis eden Deylem asıllı Büveyhîler’le Bahreyn Karmatîleri arasındaki siyasi ilişkiler inişli çıkışlı seyretmiştir. Zeydî-Şîî mezhebine mensup bir hanedan olan Büveyhîler’le Karmatîler arasındaki ilişkilerde önceleri savaşlar belirleyici rol oynamıştır. Irak Büveyhî hükümdarı Muizzüddevlle döneminde Büveyhî orduları, 340 (951) yılında Basra önlerinde Umman hükümdarı ve Hecer (Bahreyn) Karmatîleri’nden oluşan müttefik kuvvetleri mağlup etmiş ve bundan yaklaşık on beş yıl sonra Umman’ı ele geçirerek Karmatîler’in buradaki hâkimiyetine son vermiştir. Muizzüddevlle’den sonraki Irak Büveyhî hükümdarlarından İzzüddevlle Bahtiyâr ve Adudüddevlle dönemlerinde Büveyhîler’le Bahreyn Karmatîleri arasındaki ilişkilerin iyi düzeyde olduğunu söylemek mümkündür. Bahreyn Karmatîleri’nin Irak bölgesindeki nüfuzuna en ciddi darbe, Büveyhî hükümdarı Samsâmüddevlle’nin hakimiyeti döneminde Câmıayn savaşı ile vurulmuş ve bundan sonra Bahreyn Karmatîleri’nin Irak bölgesindeki nüfuzu sona erdirilmiştir (375/985). Yukarıdaki konuları ele alan bu makalede Irak Büveyhîleri’nin Bahreyn Karmatîleri ile olan siyasi ilişkileri farklı yönleri ile incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Büveyhîler, Karmatîler, Abbâsîler, Irak, Umman, Bahreyn.

Political Relations Between the Buwayhids and the Qarmatians of Bahrain, and Its Reflections on Iraq and Its Close Environs

Abstract ► The political relations between the Buwayhids, who were of Daylamite origin and entered Baghdad in 334 (945-946) and established the Iraqi branch of the dynasty, and the Qarmatians of Bahrain followed a bumpy course. In the past, the wars played a decisive role in the relations between the Buwayhids, a dynasty belonging to the Zaydî-Shî’i sect, and the Qarmatians. During the period of Iraqi Buwayhid ruler Mu’izz al-Dawla, the Buwayhid armies defeated the allied forces consisting of the Oman ruler and the Qarmatians of Hadjar (or Bahrain) in front of Basra in 340 (951); and approximately fifteen years later, they captured Oman and ended the Qarmatians' sovereignty there. It is possible to say that the relations between the Buwayhids and the Qarmatians of Bahrain were at a good level during the reign of Izz al-Dawla Bakhtiyar and Adud al-Dawla, who are the rulers of the Iraqi Buwayhids, after Muizz al-Dawla. The most serious blow to the influence of the Qarmatians of Bahrain in Iraq was struck by the Battle of Djâmiayn in the period of the sovereignty of Samsâm al-Dawla; and after this, the domination of the Qarmatians in Iraq was ended (375/985). In this article which deals with the above issues, the political relations of the Iraqi Buwayhids with the Qarmatians of Bahrain have been examined from various aspects.

Keywords: Islamic History, Buwayhids, Qarmatians, ‘Abbāsids, Iraq, Oman, Bahrain.

Giriş

Büveyhîler’in Irak bölgesine gelişinden önce Karmatîler’in Abbâsî hilafetine yönelik siyasi faaliyetlerine kısaca değinmemiz Büveyhî-Karmatî ilişkilerinin mahiyetini anlamamız açısından önem arz edecektir. III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından sonra Irak’ın Sevâd bölgesinde ortaya çıkan ve aşırı Şîî-İsmâîlî mezhebine mensup bir zümre olan Karmatîler, Abbâsî hilafeti ile herhangi bir

uzlaşmaya gitmedikleri gibi Irak, Suriye ve Bahreyn'de sık sık terör estirerek Abbâsî halifelerini zor durumda bırakmışlardır. Nitekim Karmatîler'in 287-289 (900-902) yılları arasında Irak'taki kanlı ayaklanmaları Halife Mu'tazîd-Billâh (279-289/892-902) tarafından bastırılmıştır¹. Halife Mu'tazîd halifeliliğinin özellikle son iki yılında gönderdiği ordular sayesinde Zikreveyh b. Mikreveyh isyanı hariç, Kûfe Sevâdî'ndeki Karmatî isyanlarını sona erdirmeyi başarmıştır². Hamdân b. Karmat'tan sonra Kûfe Sevâdî'nda Karmatî hareketinin başına getirilen Zikreveyh b. Mikreveyh liderliğindeki Karmatîler, Abbâsî halifesi Müktefî-Billâh (289-295/902-908)'in hakimiyeti döneminde Suriye'nin büyük bir kısmını ele geçirmeyi başarmış ve yeniden Kûfe Sevâdî'nda etkili olmaya çalışmışlardır. Diğer taraftan Mekke güzergahında hac kabilelerine ve hacıların Kûfe ile Basra arasındaki uğrak yerlerine baskınlar düzenleyerek çok sayıda müslümanın kanını akıtmışlardır. Halife Müktefî, halifelik süresinin neredeyse tamamını kapsayan uzun bir mücadele sonucunda Zikreveyh'i ortadan kaldırmaya, onun ve adamlarının Irak ve Suriye'de çıkarmış oldukları ve yüzlerce insanın öldürülmesi ile sonuçlanan isyan hareketlerini bastırmaya muvaffak olmuştur³. Lakin Abbâsî halifeleri, bütün çabalarına rağmen hilafeti uzun süre meşgul eden Bahreyn Karmatîleri'nin yıkıcı faaliyetlerini bir türlü engelleyememişlerdir. Bahreyn'in büyük bir kısmında bağımsız bir güç haline gelen Karmatî lider Ebû Saîd el-Cennâbî'nin, 286'da (899) Katîf'e⁴ saldırarak burada katliam yapması ve Basra'yı tehdit eder hale gelmesi hilafet merkezinde büyük tedirginliğe yol açmıştır. 287 (900) tarihinde halife Mu'tazîd tarafından bölgeye sevk edilen Abbâsî kuvvetlerini ağır bir yenilgiye uğratan Ebû Saîd, uzun bir kuşatmanın ardından Bahreyn'in merkezî şehirlerinden Hecer'i ele geçirerek burada da pek çok kimseyi öldürmüştür⁵. Ebû Saîd'din ölümünden sonra

¹Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/510; Saim Yılmaz, *Mu'tazîd ve Müktefî Döneminde (279-295/892-908) Abbâsîler* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2006), 243-244; Michael Jan de Goeje, *el-Karâmita: Neş'etuhum, devletuhum ve alâkâtuhum bi'l-Fâtîmiyyîn*, trc. ve nşr. Hüseyinî Zîne (Beyrut: Dâru İbn Haldûn, 1978), 49-50; Abdullah Ekinci, "Irak-Suriye Bölgesinde Abbasi-Karmatî Mücadelesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2002), 86-87.

²Yılmaz, *Mu'tazîd ve Müktefî Döneminde Abbâsîler*, 244-245.

³Yılmaz, *Mu'tazîd ve Müktefî Döneminde Abbâsîler*, 298-321; Abdülkerim Özyayın, "Müktefî-Billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/535; Goeje, *el-Karâmita*, 50-52, 55-56; Hüseyin b. Hasan Âli Selhâm, *Sâhilu'l-Karâmita: Dirâsetun târihiyyetun li Karâmitati Hecer* 281-378 (Beyrut: Dâru'r-râfideyn, 1435/2014), 375-377, 385-421; Wilferd Madelung, "Karmatî", *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, ed. C.E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 1997), 4/660-661; H. Halm, "Zakarawayh b. Mihrawayh", *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, ed. C.E. Bosworth vd. (Leiden: Brill, 2002), 11/405; Abdullah Ekinci, *Ortadoğu'da Marjinal Bir Hareket: Karmatîler (Ortadoğu'da İlk Sosyalist Yapılanma)* (Ankara: Odak Yayın Evi, 2005), 143-157.

⁴Katîf, Bahreyn bölgesinin en büyük şehridir (bk. Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1397/1977), 4/378.

⁵Yılmaz, *Mu'tazîd ve Müktefî Döneminde Abbâsîler*, 251-252; Mustafa Öz, "Cennâbî, Ebû Saîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/371; Ali Aktan, "Mu'tazîd-Billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/384; Goeje, *el-Karâmita*, 42-44;

Bahreyn Karmatîleri'nin başına geçen küçük oğlu Ebû Tâhir el-Cennâbî de hilafet topraklarındaki yıkıcı faaliyetlerini devam ettirdi. 311'de (923) Basra'yı ele geçirerek vali ve birçok kişiyi öldüren Ebû Tâhir el-Cennâbî, bir sonraki yıl Mekke'den dönmekte olan bir hac kafilesini yağmalayıp hacıları katletti. Halife Muktedir-Billâh (295-320/908-932)'dan Basra ve Ahvaz'ın kendisine verilmesini talep eden Ebû Tâhir, bu talebi reddedilince yeniden Mekke'ye gitmek üzere yola çıkan hac kafilesine saldırdı. Ardından hilafet ordusunu yenerek Kûfe'ye girdi. Kûfe'de pek çok kimseyi katleden Ebû Tâhir, burada bulduğu her şeyi alıp Hecer'e götürdü (312/925). 315'te (927) Kûfe üzerine yürüyen Karmatîler'in, hilafet ordularını yenilgiye uğratarak başkente yaklaşmaları Bağdat'ta endişeleri arttırdı. Ebû Tâhir liderliğindeki Karmatîler'in 8 Zilhicce 317 (12 Ocak 930) tarihinde İslâm dünyasının kutsal merkezi Kâbe'ye saldırıp çok sayıda hacıyı katletmeleri ve Hacerülesved'i alarak Bahreyn'deki Hecer'e götürmeleri ile Karmatî fitnesi doruk noktasına ulaşmıştır. Diğer taraftan Ebû Tâhir el-Cennâbî, 318 (930) tarihinde Umman'ı ele geçirerek hâkimiyet alanını buraya kadar genişletti⁶. Michael Jan de Goeje, Arap Yarımadası'nın efendisi olarak nitelediği Umman'ı zapt eden Ebû Tâhir el-Cennâbî'nin bununla da nihai hedefi olan Irak'a hakim olmak için önemli bir fırsat yakaladığının altını çizmektedir⁷. Halife Râzî-Billâh döneminde de hac kafilesine saldırılarını devam ettiren Karmatîler, 323'de (935) Kûfe ve Kâdisiye arasında yapılan savaşta halife kuvvetlerini mağlup etmişlerdir. 327 (938-939) tarihinde yapılan anlaşmaya göre ise Ebû Tâhir el-Cennâbî, yıllık vergi ve hacları himaye bedeli (hifâre) karşılığında hac kafilelerine saldırıları durdurduğunu ilan etti. Ancak bu anlaşma da Karmatîler'in Irak'ın güneyine yaptıkları hücumları tamamen durdurmadı⁸.

334 (945-946) tarihinde hanedanın Irak kolunun temellerini atan⁹ Zeydî-Şîî mezhebine

Âli Selhâm, *Sâhîlu'l-Karâmita*, 335-336, 353-361, 367-368, 370-371; B. Carra De Vaux - M.G.S. Hodgson, "Al-Djannâbî, Abû Sa'îd Hasan b. Bahrâm", *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, ed. B. Lewis vd. (Leiden: Brill, 1991), 2/452; Ekinci, *Ortadoğu'da Marjinal Bir Hareket*, 173-175.

⁶ Abdülkerim Özaydın, "Muktedir-Billâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/144; Mustafa Öz, "Cennâbî, Ebû Tâhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/372; Goeje, *el-Karâmita*, 73-74, 77-90, 93-97, 100; Âli Selhâm, *Sâhîlu'l-Karâmita*, 203-204, 439-441, 443-453, 455-458, 462-463, 465-467, 469-472; Madelung, "Karmatî", 4/662; M. Canard, "Al-Djannâbî, Abû Tâhir", *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, ed. B. Lewis vd. (Leiden: Brill, 1991), 2/453; Ekinci, *Ortadoğu'da Marjinal Bir Hareket*, 176-179, 181-182; el-Câmi' fi ahbâri'l-Karâmita fi'l-Ahsâ-eş-Şâm-el-İrâk-el-Yemen, der. ve nşr. Süheyl Zekkâr (Dımaşk: Dâru Hassân, 1407/1987), 343-344, 489-501, 503, 559-561.

⁷ Goeje, *el-Karâmita*, 100.

⁸ Canard, "Al-Djannâbî, Abû Tâhir", 2/453.

⁹ Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb b. Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*, nşr. Seyyid Kesrevî Hasan (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424/2003), 5/275; İbnü'l-Esîr Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh*, nşr. Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk (Beirut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1407/1987), 7/205-206; Ebû'l-Ferec Abdurrahman Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-ümem ve'l-mülûk*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ

mensup¹⁰ Deylem¹¹ asıllı Büveyhîler, hilafet merkezinde tam bir otorite kurarak fiilî hâkimiyeti ellerinde buldurmalarına, Abbâsî halifesi üzerinde tam bir tahakküm kurmalarına¹² rağmen bazı dinî ve siyasi sebepleri göz önünde bulundurarak Abbâsî hilafetini ortadan kaldırma fikrinden vazgeçmişlerdir. Tarihsel şartlar da Büveyhîler'in Şîa merkezli bir devlet kurmalarını engellemiştir¹³. Bu yüzden Irak Büveyhîleri'nin ilk hükümdarı Muizzüddeve, İslâm ümmetinin

(Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1412/1992), 14/42-43; *Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik fi ahbâri'l-hakâik*, nşr. Ömer es-Saîdî (Dımaşk: y.y., 1972), 4/II, 430-432; Muhammed b. Abdilmelik el-Hemedânî, *Tekmiletü târihi't-Taberî (Târihu'l-ümem ve'l-mülûk*, 11. cilt içinde), nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim (Beyrut: Dâru Süveydân, ts.), 353-354; Muhammed b. Ali b. Muhammed İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ fi't-târihi'l-hulefâ*, nşr. Kâsım es-Sâmerrâi (Kahire: Dârü'l-âfâki'l-Arabiyye, 1419/1999), 176.

¹⁰Önceleri Mecûsî ve putperest bir kavim olan Deylemliler IV. (X.) yüzyılın başında özellikle Ali evlâdından Hasan el-Utrûş'un tebliğ faaliyetleri sonucu İslâm'a girerek Zeydîliği benimsediler (bk. Ebû İshâk İbrâhim b. Hilâl es-Sâbî, *Kitâbü'l-münteza' mine'l-cüz'î'l-evvel mine'l-kitâbi'l-ma'rûf bi't-Tâci fi ahbâri'd-devleti'd-Deylemiyye (Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye fi Taberistân ve Deylemân ve Gilân* içinde), haz. ve nşr. Wilferd Madelung (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1987), 23; Ebü'l-Abbâs el-Hasenî, *Kitâbü'l-mesâbih (Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye* içinde), haz. ve nşr. Wilferd Madelung (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1987), 71, 73, 74; M.S. Khan, "The Early History of Zaydî Shîism in Daylaman and Gilan", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 125(1975), 305, 309, 310-311; İsa Doğan, "Hasan el-Utrûş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/357).

¹¹ Deylem İran'ın kuzeyinde Gilân eyaletinin bir bölümünü teşkil eden, Hazar denizi ile Kazvin arasındaki dağlık bölgenin ve bu bölgede yaşayan kavmin adıdır (bk. Tahsin Yazıcı, "Deylem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/263-264).

¹²Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb*, nşr. Necîb Mustafa Fevvâz - Hikmet Keşlî Fevvâz (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2004), 26/106; Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Haldûn, *Divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi târihi'l-Arab ve'l-Berber ve men âsarahum min zevî's-ş'e'ni'l-ekber*, thk. Halîl Şehâde - Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1421/2000), 4/575-576; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/206, 207-208; Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes'ûdî, *Mürücü'z-zehab ve me'âdinü'l-cevher*, thk. Kemal Hasan Mer'î (Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1425/2005), 4/296. Diğer taraftan Büveyhîler'in Irak hâkimiyeti döneminde işbaşında olan Abbâsî halifelerinden Müstekfî-Billâh'ın 334'de (946) Irak Büveyhî hükümdarı Muizzüddeve, halife Tâi'l-Lillâh'ın ise 381 (991) tarihinde Emîr Bahâüddeve tarafından azledilerek Mutî'l-Lillâh ve Kâdir-Billâh'ın onların yerine hilafet makamına getirilmesi, Büveyhîler'in fiilî hâkimiyeti tamamen ellerinde buldurmalarına bariz birer örnek teşkil etmektedir (bk. İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/276; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/45, 348-349; *Kitâbü'l-uyûn*, 4/II, 436, 438-441; İbnü'l-İmrânî, *el-İnbâ*, 176, 182-183; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/206-207, 449-451; Ebû Şücâ' Zahîrüddîn Muhammed b. Hüseyin er-Rûzrâverî, *Zeylû tecâribi'l-ümem (Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*, 6. cilt içinde), nşr. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1424/2003), 123-125.

¹³Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *el-Cemâhir fi'l-cevâhir*, thk. Yûsuf el-Hâdî, (Tahran: Şeriket-i intişârât-i ilmî ve ferhengî, 1416/1995), 94-95; Hemedânî, *Tekmile*, 354-355; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/208; Ahmet Güner, *Büveyhîler'in Şîi-Sünnî Siyaseti* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 1999), 20-44; Khanoglan Hacıev, *Irak Büveyhîleri'nin Kuruluşu ve Muizzüddeve Dönemi (334-356/945-967)* (İstanbul: Marmara

büyük çoğunluğunun dinî ve manevi lider olarak kabul ettiği Sünnî Abbâsî halifesi ile uzlaşma yoluna gitmiş, formalite olarak da olsa biat ederek bağlılığını bildirmiştir¹⁴. Böylece fiilen yönetime hâkim olan Büveyhîler, Abbâsî halifelerine sadece dinî ve ruhani otoriteyi bırakmış, dünyevi idareyi ise kendi ellerine geçirerek bağımsız bir hükümdar gibi davranmışlardır¹⁵. Muizzüddevle'nin Abbâsî hilafetine dokunmamasını siyaseten isabetli bulan bir Karmatî liderin onun hakkında söylediği sözler bu bağlamda büyük önem arz etmektedir. İsmi bilmediğimiz bu Karmatî lider, Büveyhî Emîri Muizzüddevle'nin siyaseti hakkındaki fikirlerini şu sözleriyle ifade etmektedir: “Şayet İbn Büveyh'in (Muizzüddevle) anladığı şeyi biz de anlamış olsaydık işlerimiz yolunda giderdi. O, mezhepleri bir tarafa bırakarak yalnızca mülk ve saltanatı istedi ve insanlar da ona itaat ettiler”¹⁶.

1. Basra'nın Büveyhîler Tarafından Ele Geçirilmesi ve Beraberinde Gelişen Büveyhî- Karmatî İlişkileri

Büveyhî-Karmatî ilişkilerinin ilk safhası Irak Büveyhî hükümdarı Muizzüddevle'nin Basra'ya, Berîdîler'in¹⁷ üzerine düzenlediği seferle başlamıştır. 336 (947) tarihinde Berîdîler'i Basra'dan çıkarmak için Vâsıt'tan harekete geçerek kara yolunu takip eden Muizzüddevle, bu sefer esnasında Hecer (Bahreyn) Karmatîleri'nin kontrolündeki alana girmiş ve bu da onların hoşnutsuzluğuna sebep olmuştur. Bu yüzden Karmatîler, itirazlarını elçileriyle Emîr Muizzüddevle'ye bildirerek izinleri olmadan kendilerine ait olan araziden geçtiği için onu kınadılar. Onların bu tavrından hiddetlenen Muizzüddevle, elçiye asıl hedefinin Basra değil kendileri olduğunu, Basra'yı aldıktan sonra üzerlerine geleceğini söyleyerek elçinin getirdiği mektubu okumadan yırttı ve bu tehdit savurucu cevabı ile onu huzurundan kovdu. Ardından Basra'yı zapt ederek Berîdîler'in buradaki nüfuzuna son verdi. Büveyhîler'in Basra'yı ele geçirmesi üzerine Berîdî ailesinin reisi Ebü'l-Kâsım el-Berîdî 24 Rebûlâhir 336'da (12 Kasım 947) Bahreyn Karmatîleri'nin yanına kaçarak onlara

Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 73-95; Vefa Muhammed Ali, *el-Hilâfetü'l-Abbâsiyye fî ahdi tasalluti'l-Büveyhiyyîn* (İskenderiye: el-Mektebü'l-câmiî'l-hadîs, 1991), 63-64.

¹⁴ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/276; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/45; Hemedânî, *Tekmile*, 355; Ahmet Güner, “Mâverdî'nin Hilafet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (II)”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2003), 227-252. 239-240.

¹⁵ Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed el-Bîrûnî, *el-Âsârü'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliye*, nşr. C. Eduard Sachau (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1923), 132.

¹⁶ Ebü Alî el-Muhassin b. Alî el-Kâdî et-Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara ve ahbârü'l-müzâkere*, nşr. Abbûd es-Şâlcî (Beirut: Dâru Sâdır, 1972), 4/171.

¹⁷ Abbâsî halifesi Muktedir-Billâh (908-932) ve halefleri zamanında Irak'taki siyasi olaylarda önemli rol oynayan bir aile olan Berîdîler, Ahvaz vilayetinin vergilerini toplama görevini üstlenmiş, diğer önemli görevlerde bulunmuşlardır. Ayrıca merkezi otoritenin zayıf olduğu dönemlerde Vâsıt ve Basra'yı da yönetimleri altına almışlardır (bk. Abdülkerim Özyayın, “Berîdîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/501-502; D. Sourdel, “Al-Barîdî”, *The Encyclopaedia of Islam New Edition*, ed. H. A. R. Gibb ve vd. (Leiden: Brill, 1986), 1/1046-1047).

sığındı¹⁸. Kaynaklarda Karmatîler'in, Muizzüddeve'ye sert bir şekilde karşı çıkmalarının onların Berîdîler'le olan çok yakın ilişkilerinden kaynaklandığına işaret sayılabilecek bilgiler aktarılmıştır. Örneğin 331 (942-943) tarihinde Bahreyn Karmatî hükümdarı Ebû Tâhir'in çocuğu olduğunda Berîdîler'in reisi Ebû Abdullah'ın ona içinde altın ve mücevherle kaplı bir beşiğin de bulunduğu çok sayıda kıymetli hediye gönderdiği kaydedilmektedir¹⁹. Bu iyi ilişkiler Ebû Abdullah el-Berîdî'nin vefatından sonra da devam etmiştir. Nitekim 332'de (944) Berîdîler'in başına geçen Ebû'l-Hüseyin'in, askerinin isyanı sebebiyle Hecer'e giderek Karmatîler'e sığınması üzerine Karmatîler, onunla asker tarafından işbaşına getirilen yeğeni Ebû'l-Kâsım arasında uzlaşma sağlanmışlardır²⁰. Bu bilgiler Karmatîler'le Berîdîler arasındaki samimi ilişkileri ortaya koymak bakımından çok önemlidir.

Büveyhîler'in elde ettikleri galibiyete rağmen Karmatîler, Muizzüddeve'nin Basra seferi sırasında kendilerine iletildiği sözlü tehdidi unutmamış değillerdi. Diğer taraftan Umman hükümdarı Yûsuf b. Vecîh de Basra'ya sahip olmayı çok istiyordu. Fakat Berîdîler'le Karmatîler arasında dayanışma ve yardımlaşmaya dayanan bir ittifak söz konusu olduğu için bu planına geçici olarak ara vermiştir²¹. Büveyhî Emîri Muizzüddeve ile Karmatîler arasında çıkan anlaşmazlığı duyan Yûsuf b. Vecîh eski planını gerçekleştirmek için harekete geçti. Bahreyn Karmatîleri'ne elçi göndererek Basra'yı Muizzüddeve'nin elinden almak için düzenleyeceği saldırısı sırasında karadan ordu sevk ederek kendisine yardımcı olmalarını istedi²². Bu yardımlarına karşılık Basra'nın ele geçirilmesi durumunda oranın gelirinden onlara senelik pay ayıracağına söz verdi²³. Umman Emîri'nden aldıkları bu mektup üzerine Karmatî liderler 340 (951) senesinde kardeşleri Ebû Ya'kûb el-Hecerî'nin komutası altında güçlü bir askerî birliği yola çıkardılar. Bu birlik karadan, İbn Vecîh ise deniz yoluyla ilerleyerek Basra'ya doğru gittiler²⁴. O sırada Ahvaz'da bulunan Irak Büveyhî

¹⁸İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/288; Ebû'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-ayân*, nşr. Ammâr Rayhâvî (Beyrut: er-Risâletü'l-âlemiyye, 1434/2013), 17/262; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/221; *Kitâbu'l-uyûn*, 4/II, 456; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/64; İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber*, 3/524-525.

¹⁹Ebû Bekir es-Sûlî, *Ahbârü'r-Râzî Billâh ve'l-Müttakkî Lillâh ev târihu'd-devleti'l-Abbâsiyye min sene 322 ilâ sene 333 hicriyye min Kitâbi'l-Evrâk*, nşr. J. Heyworth Dunne (Beyrut: Dârü'l-mesîra, 1403/1983), s. 233; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm* (h. 331-350), nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî, 1413/1992), 6; Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire fi mülûki Mısr ve'l-Kâhire*, nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1413/1992), 3/321.

²⁰İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/264; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/181; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 17/223.

²¹*Kitâbu'l-uyûn*, 4/II, 465.

²²İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/305, 306; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/241; *Kitâbu'l-uyûn*, 4/II, 465.

²³*Kitâbu'l-uyûn*, 4/II, 465.

²⁴İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/306; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/241; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/84; Zehebî, *Târihu'l-İslâm* (h. 331-350), 47; Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cîze: Dâru Hicr, 1419/1998), 15/208; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 3/348; Ebû'l-Fidâ'

veziri Ebû Muhammed el-Mühellebî, müttefik kuvvetlerin Basra'ya doğru geldiğini haber alınca askerlerinin silah, para ve diğer ihtiyaçlarını tamamlayarak ordusunun başında çeşitli büyüklükteki gemilerle Basra'ya doğru hızla yol aldı. Ayrıca Büveyhî hükümdarı Muizzüddeve tarafından Bağdat'tan bir takviye birliği daha gönderildi. İbn Vecîh'den önce Basra'ya ulaşan Mühellebî, askerlerini Basra şehrinin surlarına yerleştirerek gereken savunma tedbirlerini aldı²⁵. Muizzüddeve'nin önde gelen Deylemli komutanlarından Rûzbihân da Vâsıt'tan gelerek Basra'da ona katıldı²⁶. Vezir Mühellebî, bu tahkimatın ardından Leşkerrûz b. Sehlân, Musa Katâde, Musa b. Mâkân ve onlar gibi önde gelen komutanlardan ve seçme askerlerden oluşturduğu birliklerin başında²⁷ gemilerle Übülle'ye yöneldi. Übülle'de iki taraf arasında günlerce süren bir savaş yapıldı. İbn Vecîh'i ağır bir hezimete uğratan Mühellebî onun bazı önde gelen komutanlarını esir aldı, ayrıca donanmasına ait gemileri içindeki denizciler ve askerlerle birlikte ele geçirdi. İbn Vecîh'in askerlerinin bir kısmı savaşta öldürülmüş, bazıları ise suda boğulmuşlardır. Mühellebî, İbn Vecîh ve ona yardıma gelen Bahreyn Karmatîleri'ni hezimete uğratarak geri püskürttüktan sonra ele geçirdiği esir ve ganimetlerle birlikte 340 Rebiülâhîrinde (Eylül-Ekim 951) Bağdat'a döndü²⁸.

Büveyhîler ile Bahreyn Karmatîleri arasındaki ilişkilerin ilk başlarda gergin seyretmesine rağmen kaynaklarda Karmatîler'in bazı durumlarda Büveyhî ordusunda görevlendirildiğine dair bazı bilgiler bulunmaktadır. Nitekim 337'de (949) Sâmanî ve Müsâfirî tehlikesi ile karşı karşıya kalan Cibâl Büveyhî hükümdarı Rüknüddeve'nin yardım talebi üzerine Irak Büveyhî Emîri Muizzüddeve'nin Rey'e göndermek amacıyla Deylemli, Türk ve Araplar'dan oluşturduğu ve başhâcibi Sebüktekin'in komutası altına verdiği üç bin kişilik seçme birliğin içinde Karmatîler de bulunmaktaydı²⁹. Ancak bu örneğin dışında başka herhangi bir bilgiye ulaşmadığımızı burada belirtmemiz gerekir. Buradan hareketle Karmatîler'in, Deylemli ve Türkler gibi ordudaki düzenli askerî birliklerden ziyade zaman zaman paralı askerler olarak görevlendirildiklerini söyleyebiliriz.

Bu bölümde son olarak bir hususa daha işaret edelim ki, Basra önlerinde hezimete uğramalarına rağmen Irak'ın önemli şehirlerinden Kûfe'de hala Karmatîler'e bağlı belli bir taraftar kitlesi bulunmaktaydı. 339 (951) yılında Bahreyn Karmatîleri'nin, Fâtımî halifesi Mansûr-Billâh'ın

el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâil b. Alî, *el-Muhtasar fî ahhâri'l-beşer*, nşr. Mahmûd Deyyûb (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1997), 1/436; İbnü'l-Verdî Zeynüddîn Ömer b. Muzaffer, *Târîhu İbni'l-Verdî* (Beirut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1996), 1/275.

²⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/306; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/241; *Kitâbu'l-uyûn*, 4/II, 465-466.

²⁶ *Kitâbu'l-uyûn*, 4/II, 466.

²⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/306; *Kitâbu'l-uyûn*, 4/II, 466.

²⁸ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/306; *Kitâbu'l-uyûn*, 4/II, 466; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/84; Hemedânî, *Tekmile*, 373; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm (h. 331-350)*, 47; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/208; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 3/348. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/241; İbn Haldun, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber*, 4/587.

²⁹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/290-291; Hemedânî, *Tekmile*, 368; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/227-228.

emrine binanen³⁰ yirmi iki yıl önce Bahreyn'deki Hecer'e götürdükleri Hacerülesved'i Mekke'ye iade ederken önce onu Kûfe'ye götürmeleri ve herkesin görebilmesini sağlamak için bir süre Kûfe camiinde sergilemiş olmaları³¹ yukarıdaki görüşümüzü teyit etmektedir.

2. Umman'ın Zaptı ve Karmatîler'in Oradaki Hâkimiyetine Son Verilmesi

Irak Būveyhî hükümdarı Muizzüddevele aradan on yıl gibi uzun bir süre geçmesine rağmen Bahreyn Karmatîleri ile iş birliği içinde olan Umman hükümdarının düşmanlığını unutmüş değildir. Ayrıca Muizzüddevele'nin bazı komutanları da kendisini Umman'a sefer düzenleyerek orayı ele geçirme hususunda teşvik ediyorlardı³². Neticede Umman seferine karar veren Emîr Muizzüddevele, veziri Ebû Muhammed el-Mühellebî'yi kalabalık bir ordunun başına geçirerek 6 Cemâziyelâhir 352'de (2 Temmuz 963) yola çıkardı³³. Vezir, sefer hazırlıklarını tamamlamak için önce Basra'ya geldi. Ancak askerler arasında deniz seferine çıkmak istemeyenlerin huzursuzluk çıkarması yönündeki haberlerin Bağdat'a ulaşması, ayrıca vezir Mühellebî'nin başkentteki rakiplerinin onu Emîr'in gözünden düşürmek için giriştikleri aleyhteki faaliyetlerinin bir sonucu olarak Muizzüddevele, vezire bir mektup göndererek seferden vazgeçip Bağdat'a geri dönmesini emretti. Mühellebî itaat göstererek Bağdat'a dönmek için yola çıktı³⁴. Fakat vezir geri dönüş yolunda aniden hastalandı ve bu hastalığı bir süre yol aldıktan sonra giderek ağırlaştı ve ölümü ile sonuçlandı³⁵.

Birinci Umman seferinin başarısızlıkla sonuçlanmasına rağmen Būveyhîler, Umman'dan vazgeçmemiş, bu seferden iki sene sonra Umman'ı itaat altına almak için yeni bir girişimde bulunmuşlardır. Bu amaçla Emîr Muizzüddevele, 354 (965) yılında komutanlarından Kardak'ı bir elçilik heyetinin başında Umman hükümdarını kendisine itaate davet etmek üzere oraya

³⁰Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Me'âsirü'l-inâfe fi me'âlimi'l-hilâfe*, nşr. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.), 1/309; İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber*, 4/129. Bir diğer rivayete göre ise Karmatîler, Abbâsî halifesi Mutî'-Lillâh'ın kendilerine fide ödemesi üzerine Hacerülesved'i yerine iade etmişlerdir (bk. Zehebî, *Târîhu'l-İslâm (h.331-350)*, 44).

³¹İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/234; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/80; İbnü'l-Verdî, *Târîh*, 1/274; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/204; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 23/107; Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü enbâ'iz-zamân*, nşr. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1969), 2/149.

³²Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, nşr. Ahmed Ferîd Rifâî (Kahire: Dâru'l-Me'mûn, 1355/1937), 9/124.

³³İbn Miskeveyh, 5/335; İbnü'l-Esîr, 7/278; Hemedânî, *Tekmile*, 397; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 9/126; İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber*, 4/586.

³⁴Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 9/126-128.

³⁵İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/335; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/278; Hemedânî, *Tekmile*, 398; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 9/128.

gönderdi³⁶. Umman hükümdarı Yusuf b. Vecîh'in ölümünden sonra yerine geçen azatlı kölesi Nâfi'³⁷ ile görüşen Kardak, onu Muizzüddevl'e'nin hâkimiyetini tanımaya, onun adına hutbe okutup ismini dinar ve dirhemlerin üzerine kazımaya çağırır³⁸. Tenûhî, Büveyhî elçisi Kardak'ın Umman Emîri'ni bu teklifi kabul etmemesi durumunda ülkesine karşı sefer düzenlemekle tehdit ettiğini kaydetmektedir³⁹. Emîr Nâfi' elçinin isteğini kabul ederek Muizzüddevl'e'nin ismini dirhem ve dinarların üzerine kazıdı. Fakat Büveyhî elçisi Bağdat'a geri döndükten sonra Ummanlılar yaptığı anlaşmadan dolayı Nâfi'ye karşı ayaklanarak onu ülkeden kovdular ve ardından Bahreyn Karmatîleri'ni davet ederek ülkelerini onlara teslim ettiler. Bahreyn Karmatîleri gündüzleri şehirde ikamet ediyor, akşama doğru şehrin dışında kurdukları ordugâhlarına gidiyorlardı. Onlar Hecer'deki taraftarlarına mektup yazarak meydana gelen olaylar hakkında bilgi verdiler ve bundan sonra ne yapacakları hususunda onlardan talimat beklemeye başladılar⁴⁰.

Halkın daveti üzerine Umman'a gelen Karmatîler'den kâtip Ali b. Ahmed, Umman'ın yönetimi ve ordunun idaresini geçici olarak eline aldı. Nâfi'nin kovulmasından sonra ülkenin ileri gelenleri, aşiret sahibi ve aynı zamanda çok saygın bir zat olan Umman kadısının başkanlığında bir toplantı yaparak yönetimin başına rütbece alt derecede bir kumandan olan İbn Toğân'ı (Togân) getirmeyi kararlaştırdılar. İbn Toğân ülkenin yönetimini üstlenince kendisinden üst seviyede olan komutanların yönetimi elinden alabilecekleri korkusuyla onlardan seksenini tutukladı. Bir kısmını da öldürdü. Fakat bu olaydan az sonra öldürülen komutanlardan birisinin iki yeğeni Umman'a geldi. Dayılarının öldürüldüğünü öğrenince onun intikamını almak için bir plan hazırladılar. Bir süre gizlendikten sonra kabul günlerinden birinde diğer insanlarla birlikte İbn Toğân'ın huzuruna girdiler. Tören bittikten ve meclis dağıldıktan sonra İbn Toğân'ın üzerine hücum ederek onu öldürdüler. Onun öldürülmesinden sonra ileri gelenler kadının akrabalarından Abdülvehhâb b. Ahmed b. Mervân'ı gıyabında emirliğin başına getirdiler⁴¹. Fakat Abdülvehhâb b. Ahmed görevi davet edilince bunu kabul etmedi ve onlardan gizlendi. Bu durumda ileri gelenler kadıya baskı yaparak onu bulmasını ve görevi üstlenmesi için ikna etmesini talep ettiler. Kadı onların talepleri doğrultusunda hareket ederek Abdülvehhâb'la irtibat kurmayı başardı ve onun saklandığı yerden çıkararak görevi üstlenmesini sağladı⁴². Abdülvehhâb b. Ahmed, halkın daveti üzerine Karmatîler'le birlikte Umman'a gelen ve geçici olarak yönetimi üstlenen Ali b. Ahmed'i kendisine kâtip tayin etti. Ali b. Ahmed askerlere maaşlarını iki kat artırmayı vadetti ve para bulununca önce beyaz tenli

³⁶ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/342; Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara*, 1/347; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/290.

³⁷ Tenûhî, Umman'da Vecîh oğullarından sonra halk tarafından hâkimiyete getirilen ve zengin bir tacir olarak nitelediği bu şahsın ismini en-Nevkânî olarak kaydetmektedir (bk. *Nişvârü'l-muhâdara*, 1/347).

³⁸ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/342; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/290.

³⁹ Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara*, 1/347.

⁴⁰ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/342; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/290.

⁴¹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/343-344; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/292.

⁴² İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/344.

askerlere iki kat maaş dağıttı. Fakat altı bin kişilik Zenci birliğine sıra gelince Emîr Abdülvehhâb'ın kendilerine sadece bir maaş ödemesi hususunda talimat verdiğini açıkladı. Bu haberden hiddetlenen Zenci askerler karışıklık çıkarınca⁴³ onlara seslenerek Emîr'in yanına gitmelerini ve şikayetlerini ona söylemelerini istedi. Bu birlik Emîr'in yanına gitmek üzereyken onları geri çağırdı ve onlara bir konuşma daha yaptı. Emîr'in yanına gitseler bile huzura kabul edilmeyeceklerini ve ücretlerinin artırılmayacağını söyledikten sonra⁴⁴ şayet kendisine biat ederek emirliğin başına geçmesini sağlayacak olurlarsa, onların ücretlerini ikiye katlayacağını vadetti. Zenci birliğindeki askerlerin bu teklifini kabul etmeleri üzerine bu sonucun alınmasını beklemeden onlara söz verdiği ücretlerini iki kat dağıttı. Ancak kâtibin bu uygulaması ordudaki beyaz askerlerin itirazına ve ayaklanmasına neden oldu. Bu iki unsur arasında meydana gelen çatışmada Zencîler üstünlüğü ellerine geçirip beyazlardan bir kısmını öldürdüler. Bu çatışmadan sonra beyaz askerler sakinleştiler ve daha sonra Zenci askerlerle birlikte Ali b. Ahmed'e biat ettiler. Ardından Abdülvehhâb b. Ahmed'e haber yollayarak kendilerine başka bir hükümdar seçtiklerini ve ülkeden çıkması gerektiğini bildirdiler. Çaresiz kalan Abdülvehhâb'ın ülkeden ayrılması ile Ali b. Ahmed Umman emirliğinin başına geçti⁴⁵.

Umman'da bu siyasi olayların yaşandığı sıralarda Irak Būveyhî hükümdarı Muizzüddeve, Batîha⁴⁶ Emîri İmrân b. Şâhin ile savaşmak ve ayrıca Umman'a ordu sevk etmek için 11 Recep 355 (3 Temmuz 966) tarihinde Bağdat'tan hareketle Vâsıt'a gitti. Vâsıt'a varmasından sonra Umman'dan kovulan Nâfi', 28 Recep 355'de (20 Temmuz 966) Vâsıt'a gelerek Muizzüddeve'nin himayesine girdi. Muizzüddeve Umman'la ilgili ihtiyaç duyduğu gereksinimler konusunda onunla görüştüktan sonra Vâsıt'tan Übülle'ye geçti ve burada Umman'a gönderilecek ordu için hazırlıklar yapmaya başladı. Sefer için çeşitli ebatta gemiler yaptıran Muizzüddeve, hazırlıklarını tamamladıktan sonra Ebül-Ferec Muhammed b. Abbas'ı Deylemlî ve Türk askerlerinden oluşturduğu ordunun başına geçirdi⁴⁷ ve Umman'ı zapt ettiği takdirde onu oraya vali olarak tayin edeceğini bildirdi. 355 yılı Şevval ayının ortaları (Ekim 966) Ebül-Ferec, yüz parçadan ibaret donanmanın başında Umman'ın zaptı için harekete geçti. Eski Umman Emîri Nâfi'⁴⁸ de bu deniz kuvvetlerine eşlik ediyordu. Sîrâf'a vardıklarında orada amcası Muizzüddeve'ye yardım için bekleyen Fars Būveyhî Emîri Adudüddeve'nin hazırladığı takviye birliği gemilerle donanmaya

⁴³ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/344; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/292.

⁴⁴ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/344.

⁴⁵ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/344; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/292.

⁴⁶ Batîha, Güney Irak'ta Kûfe, Vâsıt ve Basra arasında Fırat ile Dicle nehirlerinin meydana getirdiği bataklık bölgeye verilen isimdir (bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Batîha", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/195).

⁴⁷ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/344; Hemedânî, *Tekmile*, 404; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/292-293; İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber*, 4/587-588.

⁴⁸ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/344.

katıldı. Bu kuvvetlerin başında Umman'a ulaşan Ebü'l-Ferec, orayı ele geçirerek burada çok büyük katliam yaptı, ayrıca Umman halkına ait çok sayıda gemiyi yaktı. Karmatîler'in Umman'daki hâkimiyetini sonlandıran bu zaferin ardından bölge, Irak Büveyhî hükümdarı Muizzüddeve'nin hâkimiyeti altına girdi ve burada hutbe onun adına okunmaya başladı⁴⁹. Artık bu tarihten itibaren Umman, Büveyhî hükümdarlarına tabi emîrlere tarafından yönetilmeye başlandı⁵⁰.

3. Büveyhîler'le Bahreyn Karmatîleri Arasındaki Yakınlaşma ve İşbirliği Alanları

Bazı ikinci kuşak Büveyhî hükümdarları ile Karmatîler arasındaki ilişkilerde bir yakınlaşma olduğunu açık bir şekilde görmek mümkündür. Bu yakınlaşmada bazı siyasi menfaatlerin yanı sıra, Büveyhî hanedan üyeleri arasındaki taht kavgaları da önemli rol oynamıştır.

Nitekim Fâtımîler'in, Mısır'ı ele geçirdikten sonra Suriye'ye doğru genişleme siyaseti yürütmesi Karmatîler'le Büveyhîler'i birbirine yaklaştırmıştır. Şöyle ki, Fâtımîler'in Mısır fatihi Cevher es-Sıkkîlî, burada işleri yoluna koyduktan sonra Ca'fer b. Felâh el-Kutâmî komutasındaki kalabalık bir orduyu Suriye'ye doğru harekete geçirdi. Zilhicce 358'de (Ekim-Kasım 969) Remle'de meydana gelen savaşta İhşîdî kuvvetlerini yenilgiye uğratan Ca'fer, ardından Dımaşk üzerine yürüyerek orayı da ele geçirdi ve Abbâsîler adına okunan hutbeye son vererek hutbeyi Fâtımî halifesi Muiz-Lidînillâh adına okuttu (Muharrem 359/Kasım 969)⁵¹. Fâtımîler'in Suriye'yi ele geçirmesi ile önceden burada hüküm süren İhşîdîler'in Karmatîler'e ödemekte oldukları yıllık üç yüz bin dinar kesintiye uğradı. Bundan endişe duyan Karmatîler, Suriye'ye askerî sefer düzenlemeyi kararlaştırdılar. Alınan bu kararın ardından Karmatîler'in A'sem lakabı⁵² ile tanınan lideri Hasan (Hüseyn) b. Ahmed b. Behrâm, Irak Büveyhî Emîri İzzüddeve Bahtiyâr'a haber yollayarak askerî ve mali yardım talebinde bulundu. Bahtiyâr, Karmatî liderin yardım talebine olumlu cevap verdi ve iki taraf arasında varılan anlaşmaya uygun olarak kararlaştırılan askerî ve mali yardımı Suriye'ye gitmek üzere Kûfe'ye varan Karmatîler'e ulaştırdı. Aldıkları bu yardımla

⁴⁹ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/344-345; Hemedânî, *Tekmile*, 404; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/293; İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber*, 4/588; Ahmet Güner, *Büveyhîler'den Adudüddeve ve Dönemi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 45; Hasan Müneymine, *Târîhu'd-devleti'l-Büveyhiyye es-siyâsi ve'l-iktisâdi ve'l-ictimâi ve's-sekâfi: Mukâtaatü Fâris 334-447/945-1055* (Beyrut: ed-Dârü'l-Câmi'iyye, 1407/1987), 130.

⁵⁰ İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/354-355; Rûzrâverî, *Zeylü tecâribi'l-ümem*, 6/63; Ebü'l-Hüseyn Hilâl b. Muhassin b. İbrâhîm es-Sâbî, *el-Cüz'ü's-sâmin min târihi's-Sâbî (Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*, 7. cilt içinde), nşr. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1424/2003), 23; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/299, 8/14; İbn Haldun, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber*, 3/544, 4/588, 609; Güner, *Büveyhîler'den Adudüddeve ve Dönemi*, 45-46.

⁵¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/310; Takıyyüddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ*, nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl (Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li's-şuûni'l-İslâmiyye, 1416/1996), 1/186; Sıbt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 17/402-403.

⁵² İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 1/361; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, nşr. Suayb el-Arnaût - Ekrem el-Bûşî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1404/1984), 16/274.

bölgeye ulaşan Karmatîler, 6 Zilkade 360 (31 Ağustos 971) yılında Dimaşk'ta meydana gelen savaşta Fâtîmî komutanı Ca'fer b. Felâh'ı hezimete uğrattılar. Ca'fer'in öldürülmesi ile sonuçlanan bu zaferin ardından Karmatîler, Dimaşk'ı, daha sonra da Remle'yi ele geçirdiler. Hatta Mısır'a doğru ilerleyerek Fâtîmî kuvvetleri üzerinde birkaç zafer kazandılar⁵³. Olayların seyrini diğer müelliflerden farklı bir şekilde anlatan İbn Taġrîberdî'ye göre İhşîdîler'in ödemekte olduğu verginin kesintiye uğraması ve Fâtîmî halifesinin Mısır'a sahip olduktan sonra kendilerine daha önce gösterdiği ilgi ve alakayı kesmesi Karmatîler'in çok ağırına gitmiştir. Bunun üzerine Karmatî lider Hasan b. Ahmed bizzat Bağdat'a giderek askerî ve mali yardım talebini Irak Būveyhî Emîri Bahtiyâr aracılığıyla Abbâsî halifesi Mutî'-Lillâh'a ilettiler. Ayrıca Fâtîmîler'i Suriye ve Mısır'dan çıkarabilmesi için bu bölgelerin yönetimini kendisine vermesini istedi. Karmatîler'in tamamının bir din üzerine olduklarını söyleyerek söze başlayan halife, onların hacıları öldürdüklerini, Hacerülesved'i yerinden söküp çıkardıklarını ve bunun gibi çirkin işler yaptıklarını ifade ederek Karmatî liderin bu isteğini geri çevirdi. Fâtîmîler'e gelince ise onların da sünneti ortadan kaldırdıklarını, alimleri öldürdüklerini sözlerine ilave etti. Bunun üzerine Bahtiyâr'ın, Karmatî lidere askerî ve mali yardımda bulunarak doğru bildiği şeyi yapmakta serbest olduğunu bildirdiği kaydedilir. Bu gelişmelerin ardından halifenin kendisini bu bölgeye tayin ettiğini ilan eden Hasan b. Ahmed el-Karmatî, üzerinde halife Mutî'-Lillâh'ın ismi yazılı olan siyah bayraklarla Suriye'ye doğru harekete geçti. Bölgeyi ele geçirerek Dimaşk camiinin minberinden Fâtîmî halifesine lanet okuttu⁵⁴. Ayrıca Karmatîler, zapt ettikleri bütün beldelerde Abbâsî halifesi Mutî'-Lillâh adına davet faaliyeti yürüttüler⁵⁵.

Nüfuzlu Būveyhî emîrlerinden Adudüdevle de Karmatîler'le iyi ilişkiler içerisinde olmuştur. Bahreyn Karmatî hükümdarı Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Hasan el-Cennâbî'nin Adudüdevle'yi desteklediğine⁵⁶ dair tarihi kayıt bize bunu söylemeye imkan vermektedir. Nitekim babası Rüküddevle'nin vefatından (Muharrem 366 / Eylül 976) bir müddet sonra Irak'ı ele geçirmek için seferber olan Fars Būveyhî hükümdarı Adudüdevle, Ahvaz'da meydana gelen savaşta kuzeni İzzüdevle Bahtiyâr'ı yendi (11 Zilkade 366 / 1 Temmuz 977) ve ardından Bağdat'a girerek Irak

⁵³ İbnü'l-Kalânîsî, Ebû Ya'lâ Hamza b. Esed b. Alî, *Târîhu Dimaşk*, nşr. Süheyl Zekkâr (Dimaşk: Dâru Hassân, 1403/1983), 1-4; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/326-327; Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ'*, 1/186-188; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/327; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 25/184-185. Bu seferi 361 (971-972) yılı olayları içerisinde anlatan Sibt İbnü'l-Cevzî, Fâtîmî ordusunun Suriye'yi ele geçirerek İhşîdîler'in Dimaşk valisi Hasan b. Ubeydullâh b. Tuġç'u esir alması üzerine Karmatîler'in askerî sefer için hazırlıklara başladıklarını ve yardım talebiyle Ebû Tarîf Adiy b. Muhammed el-Muammer'i elçi olarak Irak Būveyhî Emîri İzzüdevle Bahtiyâr'a gönderdiklerini kaydetmektedir. İki taraf arasında yapılan anlaşma sonucu Bahtiyâr, Karmatîler'e bir milyon dirhem, bin zırh, bin kılıç, bin mızrak, bin yay ve bin sadak göndermiştir (bk. *Mir'âtü'z-zamân*, 17/423).

⁵⁴ İbn Taġrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 4/78.

⁵⁵ Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ'*, 1/188; İbn Taġrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 4/78.

⁵⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (h. 351-380), 267.

Büveyhî tahtına oturdu (367/977)⁵⁷. Adudüddeve'nin Irak seferine çıkmadan önce bölgedeki Karmatîler'in yardımına başvurarak onları harekete geçirmesini⁵⁸ yukarıdaki ikili ilişkilerin bir sonucu olarak değerlendirebiliriz. Kuzeni üzerinde zafer kazanan Adudüddeve'ye yardım amacıyla bin kadar taraftarı ile birlikte Kûfe'ye giden Karmatî ileri gelenlerinden Ebû Bekir Muhammed b. Ali b. Şâhûye, Irak Büveyhî Emîri Bahtiyâr'ın adına okunan hutbeye son vererek Adudüddeve adına davette bulundu⁵⁹. Ayrıca yukarıdaki gelişmeler üzerine Kûfe'nin yanı sıra Sûrâ, Câmiayn, Nîl'de de Adudüddeve lehine davet faaliyeti yürütmeye başladı⁶⁰. İbnü'l-Cevzî, İbn Şâhûye'nin zikredilen beldelerde Adudüddeve ile birlikte halife Mutî'l-İllâh adına da davette bulunduğunu aktarmaktadır⁶¹. Kaynaklarda Adudüddeve'nin arkadaşı ve Karmatîler'in elçisi olarak takdim edilen Ebû Bekir b. Şâhûye'nin Adudüddeve ile Karmatîler arasında aracılık görevi yaptığı kaydedilmektedir⁶². Adudüddeve, Irak Büveyhî tahtına oturduktan sonra da Karmatîler'le iyi ilişkileri devam ettirdi. Örneğin bir defasında Karmatîler'in elçisinin Kûfe'ye vardığı ile ilgili haber kendisine ulaştırılınca Tâlibîler'in lideri Şerîf Ebü'l-Hasan Muhammed b. Ömer el-Kûfî'ye talimat göndererek elçiyi misafir etmeleri ve ikramda bulunmaları için Kufe'deki naiplerine haber yollamasını emretmiştir⁶³. Ayrıca Bahreyn Karmatî hükümdarı Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Hasan el-Cennâbî'nin vefatı haberinin Safer 367'de (Eylül-Ekim 977) Kûfe'ye ulaşması üzerine çarşıların üç günlüğüne kapatılarak yas tutulması⁶⁴, Büveyhî Emîri Adudüddeve ile Karmatî hükümdarı arasındaki sıcak ilişkilerin boyutunu ortaya koymakla birlikte Büveyhîler'in hakimiyeti altındaki Kûfe'de Karmatî taraftarlarının hala yoğun olduğu gerçeğini de açıklığa kavuşturmuştur.

Diğer taraftan Karmatîler'in eskiden alışagedikleri bazı icraatlarını Büveyhîler döneminde de devam ettirdikleri görülmektedir. Nitekim Kûfe'ye yakın çöl kesimlerinde ikamet eden Araplar'dan vergi toplayan Karmatîler, bu uygulamalarını Büveyhîler döneminde de sürdürmüşlerdir⁶⁵.

4. Câmiayn Savaşı ve Bahreyn Karmatîleri'nin Irak'taki Nüfuzuna Son Verilmesi

⁵⁷İbn Miskeveyh, *Tecâribü'l-ümem*, 5/426-429, 433; Hemedânî, *Tekmile*, s. 453, 454-458; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/364, 365-366, 377; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân* 17/485, 486-488, 498, 499-500; Yahyâ b. Saîd b. Yahyâ el-Antâkî, *Târîhu'l-Antâkî el-ma'rûf bi-sılati târihi Ütîhâ*, nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Trablus: Jarrous Press, 1990), 183-184.

⁵⁸Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *el-İber fi haberi men ğaber*, nşr. Ebû Hâcer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmiyye, 1405/1985), 2/125.

⁵⁹İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 4/129-130; Hemedânî, *Tekmile*, 454; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm (h. 351-380)*, 263.

⁶⁰Hemedânî, *Tekmile*, 454; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/247.

⁶¹İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/247.

⁶²Tenûhî, *Nişvârü'l-muhâdara*, 4/93-94; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdebâ'*, 17/107.

⁶³Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 18/121; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 15/22.

⁶⁴İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 4/133; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm (h. 351-380)*, 267; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/252.

⁶⁵Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. Alî b. Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdüniyye*, nşr. İhsan Abbas - Bekir Abbas (Beyrut: Dâru Sâdır, 1996), 4/145.

Bahreyn Karmatîleri'nin sahip oldukları kuvvet, yiğitlik ve heybetten dolayı Büveyhî emîrleri de dâhil, çevre bölgelerin hükümdarları onlarla uzlaşmaya ve iyi ilişkiler içerisinde olmaya özen göstermişlerdir. Nitekim Büveyhî hükümdarlarından İzzüddeve Bahtiyâr ve Adudüddeve kendi hâkimiyetleri döneminde Sakyu'l-Fırât ve Vâsıt'ta onlara geniş iktalar tahsis etmişlerdir. Karmatîler'in istek ve talepleri bu yönetimler tarafından yerine getirilmekteydi. Diğer taraftan Bahreyn Karmatîleri'nin Bağdat'taki nâibleri olan ve yukarıda da ismine değindiğimiz Ebû Bekir b. Şâhûye, başkentte vezirler gibi geniş yetkilere sahiptir⁶⁶. Büveyhî hükümdarları Bahreyn Karmatîleri'nden dolayı onların Bağdat'taki bu nâibinin sözlerini dinler, ileri gelenler ise ondan çekinir ve emirlerini yerine getirirlerdi⁶⁷.

Yukarıdaki durum Irak Büveyhî hükümdarı Samsâmüddeve'nin hâkimiyetinin başlarına kadar böyle sürüp gitmiştir. Samsâmüddeve dönemini, Karmatîler'in Irak'taki etkilerini tamamen kaybetmeleri açısından bir kırılma noktası adlandırabiliriz. Zira Adudüddeve'nin 372'de (983) vefatından cesaret alan Karmatîler, onun yerine geçen oğlu Samsâmüddeve'nin hâkimiyetinin başlarında Basra ve Kûfe'yi zapt etmek maksadıyla harekete geçerek Bağdat yakınlarına kadar ulaştılar. Lakin bu şehirleri kuşatmak için yeteri kadar güçleri olmayan Karmatîler, kendilerine takdim edilen para karşılığında sulh anlaşması yaparak kendi bölgelerine geri çekildiler (373/983 veya 374/984)⁶⁸. İbnü'l-Esîr, sebebini belirtmemekle birlikte Fars Büveyhî hükümdarı Şerefüddeve'nin 374 (984-985) tarihinde Karmatîler'e elçi gönderdiğini kaydetmektedir⁶⁹. Irak Büveyhî hükümdarı Samsâmüddeve ile taht mücadelesine girişen⁷⁰ Şerefüddeve'nin, bu mücadelesine destek sağlamak maksadıyla Karmatîler'e elçi gönderdiği ihtimal dahilindedir. Nitekim Rebûlevvel 375 (Temmuz-Ağustos 985) tarihinde "es-Sâde"⁷¹ (efendiler) olarak adlandırılan ve altı kişilik yönetici kadrodan oluşan Bahreyn Karmatî liderlerinden İshak ve Ca'fer, kalabalık bir orduyla Kûfe'yi işgal ederek burada hutbeyi Şerefüddeve adına okutmaya başladılar. Karmatîler'in Kûfe'yi işgal etmesi Bağdat halkı arasında büyük tedirginliğe yol açtı⁷². Sevâd

⁶⁶ Rûzrâverî, *Zeylü tecâribi'l-ümem*, 6/69; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/422; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/310; Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ*, 1/206; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/422.

⁶⁷ Rûzrâverî, *Zeylü tecâribi'l-ümem*, 6/69.

⁶⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/417; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/417; İbn Tağrıberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 4/149; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/302; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 18/12.

⁶⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/419-420.

⁷⁰ Rûzrâverî, *Zeylü tecâribi'l-ümem*, 6/50-51, 63; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 17/555; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/406; Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb*, 26/132; İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber*, 4/609.

⁷¹ Bahreyn (Hecer) Karmatî hükümdarı Ebû Ya'kûb Yûsuf b. Hasan el-Cennâbî'nin vefatının ardından Bahreyn Karmatî liderlerinden oluşan ve "es-Sâde" (efendiler) adlandırılan altı kişilik yönetici heyet ülkenin yönetimini ortaklaşa bir şekilde üstlenmişlerdi (bk. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/376; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 17/422; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/373-374).

⁷² Rûzrâverî, *Zeylü tecâribi'l-ümem*, 6/68-69; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/422; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/310; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/422; Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ*, 1/206; Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 18/16.

bölgesindeki kabileler ile bölgenin ayaktakımından oluşan ve sayıları yirmi bini bulan bir kalabalığın da kendilerine katılmasıyla Karmatî ordusunun asker sayısı önemli ölçüde artmıştır⁷³. Bunun üzerine Samsâmüddevle onlara bir mektup yollayarak nazik bir şekilde Kûfe'ye gelişlerinin sebebini sordu. Karmatî liderler gerçekleştirdikleri bu askerî seferin Bağdat'taki nâibleri Ebû Bekir b. Şâhûye'nin tutuklanmasından kaynaklandığını cevabi mektupla Samsâmüddevle'ye iletiler⁷⁴. Bu cevabi mektubun ardından Samsâmüddevle'nin talimatı üzerine Karmatîler'le irtibata geçen vezir Ebû'r-Reyyân Hamd b. Muhammed, onlarla yakınlık kurmaya, nazik bir şekilde uyararak isyanlarından vazgeçirmeye çalıştı⁷⁵. Hatta Karmatîler'in Samsâmüddevle tarafından tutuklanan nâibleri Ebû Bekir b. Şâhûye'yi serbest bırakarak onun taraflar arasında arabuluculuk yapmasını sağladı. Ayrıca İbn Şâhûye'ye ihsan ve ikramlarda bulunarak daha önce kendisine yapılanları telafi etmeye çalıştı. Lakin Karmatîler, nâibleri İbn Şâhûye'nin tutuklanması olayını bahane ederek serzenişte bulunmaya devam ettiler⁷⁶. Karmatî liderlerin, taraftarlarını etraf bölgelere göndererek vergileri kendi adlarına toplatmaları bardağı taşıran son damla oldu⁷⁷.

Kûfe'yi işgal altında turmaya devam eden Karmatîler'in ileri gelen komutanlarından Ebû Kays Hasan b. Münzir'in kalabalık bir orduyla Câmîayn'da⁷⁸ konuşlanması üzerine Samsâmüddevle, hacib Ebû'l-Fazl Muzaffer b. Mahmûd'u Deylemliler, Türkler ve Araplar'dan oluşturduğu kalabalık bir ordunun başına geçirerek Karmatîler'in üzerine gönderdi. Fırat nehrini geçerek Câmîayn'a ulaşan Büveyhî kuvvetleri ile Karmatîler arasında meydana gelen savaş Karmatîler'in hezimetini ve bir grup taraftarı ile birlikte esir düşen Ebû Kays Hasan b. Münzir'in öldürülmesi ile sonuçlandı. Bu hezimetin ardından Karmatî ordusunun kalıntıları Kûfe'deki ordugâhlarına döndüler. Zafer haberi Bağdat'a ulaşınca başkent sevinç gösterilerine sahne oldu⁷⁹. Bu mağlubiyetin hemen ardından İshak ve Ca'fer, Karmatî ileri gelenlerinden İbnü'l-Cahîş'i iyi teçhizatlı bir ordunun başına geçirerek Büveyhîler'le savaşmak için Kûfe'den yola çıkardılar. Karmatîler'in Kûfe'den sevk ettikleri bu ikinci ordu ise Câmîayn'ın batısında yapılan savaşta hâcib Ebû Mezâhim Beckem komutasındaki Büveyhî ordusu tarafından ağır bir şekilde yenilgiye uğratıldı. İbnü'l-Cahîş'in ve binlerce askerinin hayatını kaybettiği bu savaşta Karmatîler'den çok sayıda komutan Büveyhî ordusu tarafından esir alındı. Ayrıca karargâhları ve ağırlıkları yağmalandı. Karmatî ordusundan altı yüz süvarininin bu savaştan sağ kurtulduğu rivayet edilir. Karmatî ordusunun savaştan sağ kurtulan askerleri Kûfe'ye giderek burada liderleri ile bir araya geldiler. Bu ağır yenilginin ardından İshak ve Ca'fer liderliğindeki Bahreyn Karmatîleri Kûfe'yi terk ettiler. Karmatî

⁷³ İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, 4/146.

⁷⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/422; Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ'*, 1/206-207.

⁷⁵ Rûzrâverî, *Zeylû tecâribi'l-ümem*, 6/69; İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*, 4/146.

⁷⁶ Rûzrâverî, *Zeylû tecâribi'l-ümem*, 6/69.

⁷⁷ Rûzrâverî, *Zeylû tecâribi'l-ümem*, 6/69; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/422; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/310.

⁷⁸ Câmîayn Fırat nehri kıyısında, Bağdat ile Kûfe arasında yer almaktadır (bk. Yâkût, *Mu'cemü'l-büldân*, 2/96).

⁷⁹ Rûzrâverî, *Zeylû tecâribi'l-ümem*, 6/69; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/422; İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber*, 4/610.

ordusunun kalıntılarının peşinden hareket ederek Kûfe'ye giren Büveyhî komutanı Ebû Mezâhim Beckem, onları Kâdisiye'ye kadar takip ettiyse de yetişemedi ve ardından Kûfe'ye geri döndü⁸⁰. Câmiayn'da kazanılan zafer, bölgedeki fitneyi sonlandırmakla birlikte Karmatîler'in saygınlığını ortadan kaldırmış, heybetlerinin kalplerde doğurduğu korkuyu gidermiş ve onların bölgedeki nüfuzunu sona erdirmiştir⁸¹.

Câmiayn hezimetinden sonra güçlerini önemli ölçüde kaybeden Karmatîler, Irak'a bir daha ciddi bir saldırı hareketinde bulunamadılar. Bu hezimetten sadece on yıl sonra 385 (995-996) yılında Karmatîler'in Basra'yı ele geçirmek maksadıyla harekete geçtikleri kaydedilir⁸². Bunun üzerine Basra halkı Abbâsî halifesi Kâdir-Billâh'a haber yollayarak yardım istediler. Diğer taraftan aralarında kadın ve çocukların da bulunduğu bir grup, bu haber üzerine şehirden ayrıldı⁸³. Lakin Irak Büveyhî hükümdarı Bahâüddeve'nin üzerlerine ordu gönderdiğini öğrenen Karmatîler'in geri dönmesiyle⁸⁴ sıcak bir çatışma yaşanmamış ve Karmatîler bu sefer sırasında herhangi bir sonuç elde edememişlerdir.

Sonuç

Aşırı Şîî-İsmâilî mezhebine mensup Karmatîler'in III. (IX.) yüzyılın ikinci yarısından itibaren Abbâsî coğrafyasında, özellikle de Irak ve yakın çevresinde başlattıkları ve binlerce insanın öldürülmesi ile sonuçlanan yıkıcı faaliyetleri Abbâsî halifeleri Mu'tazîd ve Müktefi dönemlerinde büyük ölçüde sonlandırılmıştır. Bununla birlikte Hecer (Bahreyn) Karmatîleri Irak'ın güney kesimlerine ve hac kabilelerine saldırılarını neredeyse Büveyhîler'in hilafet merkezine gelişine kadar sürdürmüşlerdir. Hatta 317 (930) yılında Mekke'ye hücum ederek burada çok sayıda müslümanın kanını akıtmış ve haccın menâsikinden olan Hacerülesved'i alarak Bahreyn'deki Hecer'e götürmüş ve yalnız 339'da (951) iade etmişlerdir.

334 (945-946) tarihinde hilafet merkezi Bağdat'a gelerek Irak'ı da topraklarına katan Deylem asıllı Büveyhîler, Zeydî-Şîî mezhebine mensup oldukları halde siyasi menfaatleri gereği ve hanedanın bekasını göz önünde bulundurarak Abbâsî hilafetini ilga etmemiş ve işbaşındaki Abbâsî halifesinin dini otoritesini formalite icabı da olsa tanıyarak onunla işbirliği yapma yoluna

⁸⁰Rûzrâverî, *Zeylû tecâribi'l-ümem*, 6/69; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/422; İbn Hamdûn, *et-Tezkiretü'l-Hamdüniyye*, 4/146-147

⁸¹Rûzrâverî, *Zeylû tecâribi'l-ümem*, 6/69-70; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/422; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 14/310; Makrîzî, *İttiâzü'l-hunefâ'*, 1/207; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 15/422; Ebü'l-Fidâ, *el-Muhtasar*, 1/467; İbnü'l-Verdî, *Târîh*, 1/296.

⁸²Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 18/79; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 4/171.

⁸³Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 18/79.

⁸⁴Sibt İbnü'l-Cevzî, *Mir'âtü'z-zamân*, 18/79; İbn Tağrîberdî, *en-Nücümü'z-zâhire*, 4/171.

gitmişlerdir. Büveyhîler'in benimsedikleri bu yönetim anlayışı ismini bilmediğimiz bir Karmatî lider tarafından siyaseten isabetli bulunmuştur. Bununla birlikte Irak Büveyhîleri'nin ilk dönemlerinde iki taraf arasındaki ilişkilere gerginlik hâkim olmuş ve savaşlar belirleyici rol oynamıştır. Büveyhîler'in Irak kolunun ilk hükümdarı Muizzüddeve'nin, 336 (947) yılında Berîdîler'e karşı düzenlediği Basra seferi sırasında Bahreyn Karmatîleri'ne ait olduğu söylenen alana girmesi Karmatîler'in hoşnutsuzluğuna sebep olmuş ve tepkilerini elçileri vasıtasıyla Büveyhî hükümdarına iletmışlerdir. Büveyhî Emîri Muizzüddeve'nin elçiyi üzerlerine yürümele tehdit ederek huzurundan kovması 340 (951) tarihinde iki tarafı Basra önlerinde karşı karşıya getirdi. Ancak Umman Emîri Yûsuf b. Vecîh ile Bahreyn Karmatîleri'nin denizden ve karadan sevk ettikleri ordular Übülle'de Büveyhî ordusu tarafından yenilgiye uğratıldı. Diğer taraftan Muizzüddeve, Umman hükümdarı Yûsuf b. Vecîh'in vefatından sonra bir elçilik heyeti göndererek Umman'da hakimiyetini kabul ettirdi (354/965). Fakat elçilik heyetinin Bağdat'a geri dönmesinin ardından Ummanlılar, Büveyhî hükümdarı ile yaptığı anlaşmadan dolayı Umman Emîri Nâfi'ye karşı ayaklanarak onu ülkeden kovdular ve ülkelerini Bahreyn Karmatîleri'ne teslim ettiler. Lakin Irak Büveyhî Emîri Muizzüddeve hayatının sonlarına doğru Übülle'den sevk ettiği donanma ile Umman'ı zapt ederek Büveyhî topraklarına katmış ve Karmatîler'in buradaki nüfuzunu ortadan kaldırmıştır (355/966).

Bazı ortak menfaatler, ikinci kuşak Büveyhî hükümdarları ile Karmatîler arasındaki ilişkilerin yumuşamasına sebep olmuş, her iki tarafı belli ölçüde birbirine yakınlaştırmıştır. Nitekim Fâtımîler'in Mısır'ın ardından Suriye'ye doğru genişleme siyaseti yürütmesi ve İhşîdîler'in buradaki hâkimiyetine son vermesi, bölgedeki mali kaynaklarından mahrum bırakılan Karmatîler'le yanı başlarındaki Fâtımî tehlikesini savuşturmak isteyen Büveyhîler'i iş birliği yapmaya zorlamıştır. 360 (971) tarihinde Irak Büveyhî hükümdarı İzzüddeve Bahtiyâr'dan askerî ve mali yardım sağladıktan sonra Suriye üzerine yürüyen Karmatî lider Hasan (Hüseyin) b. Behrâm el-A'sem, Fâtımî kuvvetlerini yenerek Remle ve Dımaşk'ı ele geçirdi. Diğer taraftan Karmatî ileri gelenleri ile iyi ilişkiler geliştiren Irak Büveyhî hükümdarlarından İzzüddeve Bahtiyâr ve Adudüddeve, Irak'ta onlara geniş araziler ikta etmiş, Karmatîler'in Bağdat'taki nâibine önemli yetkiler tanımışlardır. Ayrıca hanedan içi taht kavgaları da Büveyhî-Karmatî yakınlaşmasında etkili olmuştur. Örneğin Fars Büveyhî hükümdarlarından Adudüddeve ve Şerefüddeve Irak'taki hanedan üyeleri ile yürüttükleri taht mücadelesi sırasında zaman zaman Karmatîler'in yardımına başvurmuşlardır.

Büveyhî hükümdarı Adudüddeve'nin 372'de (983) vefatının ardından Büveyhî-Karmatî ilişkileri yeniden bozuldu. Adudüddeve'nin yerine geçen oğlu Samsâmüddeve'nin hâkimiyetinin başlarında Irak'ın güney kesimlerine saldırılar başlatan Bahreyn Karmatîleri, Bağdat'taki nâiblerinin tutuklanmasını bahane ederek 375 (985) tarihinde Kûfe'yi ele geçirdiler. İshak ve Ca'fer liderliğindeki Bahreyn Karmatîleri ile Büveyhîler arasında Câmîayn'da meydana gelen her iki savaş

Büveyhî ordusunun kesin zaferi ile sonuçlandı. Câmiayn'da uğradıkları ağır hezimetle saygınlıklarını büyük ölçüde kaybeden Bahreyn Karmatîleri'nin Irak ve yakın çevresindeki nüfuzu önemli ölçüde kırılmış oldu. Artık bu tarihten itibaren Karmatîler'in Irak'ın özellikle güney kesimlerine gerçekleştirdikleri saldırılar tamamen durdurulmuştur.

Kaynakça

- Aktan, Ali. "Mu'tazid-Billâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/383-384. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Âli Selhâm, Hüseyin b. Hasan. *Sâhîlu'l-Karâmita: Dirâsetun târîhiyyetun li- Karâmitati Hecer h. 281-378*. Beyrut: Dârü'r-râfideyn, 1. Basım, 1435/2014.
- Antâkî, Yahyâ b. Saîd b. Yahyâ. *Târîhu'l-Antâkî el-ma'rûf bi-sılati târîhi Ütîhâ*. nşr. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Trablus: Jarrous Press, 1990.
- Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed, *el-Cemâhir fi'l-cevâhir*. thk. Yûsuf el-Hâdî. Tahran: Şeriket-i intişârât-i ilmî ve ferhengî, 1. Basım, 1416/1995.
- Bîrûnî, Ebü'r-Reyhân Muhammed b. Ahmed. *el-Âsâru'l-bâkiye ani'l-kurûni'l-hâliye*. nşr. C. Eduard Sachau. Leipzig: Otto Harrassowitz, 1923.
- Canard, M. "Al-Djannâbî, Abû Tâhir". *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. ed. B. Lewis vd.. 2/452-454. Leiden: Brill, 1991.
- Carra De Vaux, B. – Hodgson, M.G.S. "Al-Djannâbî, Abû Sa'îd Hasan b. Bahrâm". *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. ed. B. Lewis vd.. 2/452. Leiden: Brill, 1991.
- Doğan, İsa. "Hasan el-Utrûş". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/356-358. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ebü'l-Fidâ, el-Melikü'l-Müeyyed İmâdüddîn İsmâîl b. Alî. *el-Muhtasar fi ahbâri'l-beşer*. nşr. Mahmûd Deyyûb. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1417/1997.
- el-Câmi' fi ahbâri'l-Karâmita fi'l-Ahsâ-eş-Şâm-el-İrâk-el-Yemen. der. ve nşr. Süheyl Zekkâr. Dimaşk: Dâru Hassân, 3. Basım, 1407/1987).
- Ekinci, Abdullah. *Ortadoğu'da Marjinal Bir Hareket: Karmatîler (Ortadoğu'da İlk Sosyalist Yapılanma)*. Ankara: Odak Yayın Evi, 2005.
- Ekinci, Abdullah. "Irak-Suriye Bölgesinde Abbasi-Karmati Mücadelesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat*

Fakültesi Dergisi 4 (2002), 83-106.

Goeje, Michael Jan de. *el-Karâmita: Neş'etuhum, devletuhum ve alâkâtuhum bi'l-Fâtimiyyîn*. trc. ve nşr. Hüseyinî Zîne. Beyrut: Dâru İbn Haldûn, 1. Basım, 1978.

Güner, Ahmet. "Mâverdi'nin Hilafet Kuramının Tarihsel Arkaplanına Bir Bakış (II)". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2003), 227-252.

Güner, Ahmet. *Büveyhîler'den Adudüddöle ve Dönemi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.

Güner, Ahmet. *Büveyhîlerin Şif-Sünnî Siyaseti*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 1999.

Hacıyev, Khanoglan. *Irak Büveyhîleri'nin Kuruluşu ve Muizzüddöle Dönemi (334-356/945-967)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

Halm, H. "Zakarawayh b. Mihrawayh", *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition). ed. C.E. Bosworth vd.. 11/405. Leiden: Brill, 2002.

Hasenî, Ebü'l-Abbas. *Kitâbü'l-mesâbih (Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye fi Taberistân ve Deylemân ve Gîlân içinde)*. haz. ve nşr. Wilferd Madelung. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1987.

Hemedânî, Muhammed b. Abdilmelik. *Tekmiletü târihi't-Taberî (Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 11. cilt içinde). nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim. Beyrut: Dâru Süveydân, ts.

Hizmetli, Sabri. "Karmatîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/510-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman. *Dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fi târihi't-Arab ve'l-Berber ve men âsarahum min zevi's-şe'ni'l-ekber*. thk. Halîl Şehâde - Süheyl Zekkâr. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1421/2000.

İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü enbâ'i'z-zamân*. nşr. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968-1972.

İbn Hamdûn, Muhammed b. el-Hasen b. Muhammed b. Alî. *et-Tezkiretü'l-Hamdûniyye*. nşr. İhsan Abbas, Bekir Abbas. 10 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1996.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. nşr. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Cîze: Dâru Hicr, 1. Basım, 1417-1420/1997-1999.

İbn Miskeveyh, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb. *Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*. nşr. Seyyid Kesrevî Hasan. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 1. Basım, 1424/2003.

- İbn Taġrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücâmü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. nşr. Muhammed Hüseyin Şemseddin. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1413/1992.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târîh*. nşr. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî - Muhammed Yûsuf ed-Dekkâk. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1407-1424/1987-2003.
- İbnü'l-Kalânîsî, Ebû Ya'lâ Hamza b. Esed b. Alî, *Târîhu Dimaşk*. nşr. Süheyl Zekkâr. Dimaşk: Dâru Hassân, 1. Basım, 1403/1983.
- İbnü'l-Verdî, Zeynüddîn Ömer b. Muzaffer. *Târîhu İbni'l-Verdî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1417/1996.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman Ali b. Muhammed, *el-Muntazam fî târihi'l-mülûk ve'l-ümem*. nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ. 18 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, 1. Basım, 1412/1992.
- İbnü'l-İmrânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *el-İnbâ fî't-târîhi'l-hulefâ*. nşr. Kâsım es-Sâmerrâhî. Kahire: Dârü'l-âfâki'l-Arabiyye, 1. Basım, 1419/1999.
- Kalkaşendî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *Me'âsirü'l-inâfe fî me'âlimi'l-hilâfe*. nşr. Abdüsettâr Ahmed Ferrâc. 3 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, ts.
- Khan, M.S. "The Early History of Zaydî Shî'ism in Daylaman and Gilan". *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 125 (1975), 301-314.
- Kitâbü'l-uyûn ve'l-hadâik fî ahbâri'l-hakâik*. nşr. Ömer es-Saîdî. 4/I-II Cilt. Dimaşk: y.y., 1972.
- Madelung, Wilferd. "Karmatî". *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. ed. C.E. Bosworth vd.. 4/660-665. Leiden: Brill, 1997.
- Makrîzî, Takıyyüddîn Ahmed b. Ali. *İttiâzü'l-hunefâ' bi-ahbâri'l-e'immeti'l-Fâtımiyyîn el-hulefâ*. 3 Cilt. nşr. Cemâleddin eş-Şeyyâl - Muhammed Hilmî Muhammed Ahmed. Kahire: el-Meclisü'l-a'lâ li'ş-şuûni'l-İslâmiyye, 1416/1996.
- Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî. *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. thk. Kemal Hasan Mer'î. Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1. Basım, 1425/2005.
- Muhammed Ali, Vefa. *el-Hilâfetü'l-Abbâsiyye fî ahdi tasalluti'l-Büveyhiyyîn*. İskenderiye: el-Mektebü'l-câmi'l-hadîs, 1991.

- Müneymine, Hasan. *Târîhu'd-devleti'l-Büveyhiyye es-siyâsî ve'l-iktisâdî ve'l-ictimâî ve's-sekâfî: Mukâtaatü Fâris 334-447/945-1055*. Beyrut: ed-Dârü'l-Câmi'iyye, 1407/1987.
- Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb. *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*. nşr. Müfid Kumeyha, Abdülmecîd Turhaynî, Necîb Mustafa Fevvâz vd.. 33 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 1424/2004.
- Öz, Mustafa. “Cennâbî, Ebû Saîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/371. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Öz, Mustafa. “Cennâbî, Ebû Tâhir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/372-373. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Özaydın, Abdülkerim. “Berîdîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/501-502. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Özaydın, Abdülkerim. “Muktedir-Billâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/144-145. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özaydın, Abdülkerim. “Müktefî-Billâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/534-536. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Rûzrâverî, Ebû Şücâ' Zahîrüddîn Muhammed b. Hüseyin. *Zeylû tecâribi'l-ümem (Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*, 6. cilt içinde). nşr. Seyyid Kesrevî Hasan. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 1424/2003.
- Sâbî, Ebû İshâk İbrâhim b. Hilâl, *Kitâbü'l-münteza' mine'l-cüz'i'l-evvel mine'l-kitâbi'l-ma'rûf bi't-Tâcî fî ahbârü'd-devleti'd-Deylemiyye (Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye fî Taberistân ve Deylemân ve Gîlân içinde)*. haz. ve nşr. Wilferd Madelung. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1987.
- Sâbî, Ebû'l-Hüseyin Hilâl b. Muhassin b. İbrâhîm. *el-Cüz'ü's-sâmin min târîhi's-Sâbî (Tecâribü'l-ümem ve teâkibü'l-himem*, 7. cilt içinde). nşr. Seyyid Kesrevî Hasan. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1. Basım, 1424/2003.
- Sıbt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu. *Mir'âtü'z-zamân fî târîhi'l-a'yân*. nşr. Muhammed Berekât, Kâmil Muhammed el-Harrât, Ammâr Rayhâvî vd.. 23 Cilt. Beyrut: er-Risâletü'l-âlemiyye, 1. Basım, 1434/2013.
- Sourdel, D. “Al-Barîdî”, *The Encyclopaedia of Islam (New Edition)*. ed. H. A. R. Gibb vd.. 1/1046-1047. Leiden: Brill, 1986.
- Sûlî, Ebû Bekr Muhammed b. Yahyâ. *Ahbârü'r-Râzî Billâh ve'l-Müttakkî Lillâh ev târîhu'd-devleti'l-*

- Abbâsiyye min sene 322 ilâ sene 333 hicriyye min Kitâbi'l-Evrâk*. nşr. J.Heyworth Dunne. Beyrut: Dârü'l-mesîra, 3. Basım, 1403/1983.
- Tenúhú, Ebú Alú el-Muhassin b. Alú el-Kâdí. *Nişvârü'l-muhâdara ve ahbârü'l-müzâkere*. nşr. Abbúđ es-řâlcú. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1971-1973.
- Yâkút el-Hamevú, Ebú Abdillâh řihâbüđđín Yâkút b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977.
- Yâkút el-Hamevú, Ebú Abdillâh řihâbüđđín Yâkút b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-üdebâ'*. nşr. Ahmed Ferúđ Rifâú. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Me'mún, 1355-1357/1936-1938.
- Yazıcı, Tahsin. "Deylem". *Türkiye Diyanet Vakfı Úslâm Ansiklopedisi*. 9/263-265. Ústanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Batúha". *Türkiye Diyanet Vakfı Úslâm Ansiklopedisi*. 5/195-196. Ústanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Yılmaz, Saim. *Mu'tazúđ ve Müktefi Döneminde (279-295/892-908) Abbâsúler*. Ústanbul: Kayıhan Yayınları, 2006.
- Zehebú, řemsüđđín Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *el-Úber fi haberi men ğaber*. nşr. Ebú Hâcer Muhammed es-Saúđ b. Besyúnú Zađlú. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1. Basım, 1405/1985.
- Zehebú, řemsüđđín Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*. nşr. Suayb el-Arnaúđ vd.. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1401-1405/1981-1985.
- Zehebú, řemsüđđín Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târúhu'l-Úslâm ve vefeyâtü'l-meřâhúer ve'l-a'lâm*. nşr. Ömer Abdússelâm Tedmürú. Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabú, 1406-1421/1986-2000.

Political Relations Between the Buwayhids and the Qarmatians, and Its Reflections on Iraq and Its Close Environs

Asst. Prof. Hanoġlan HACIYEV - Asst. Prof. Reşat Ahmet AĞAOĞLU

Extended Summary

From the middle of the 3rd (9th) century, the Qarmatians, who emerged in the Sawād region of Iraq and belonged to the extreme Shi'a Ismā'īlī sect, frequently rebelled and committed massacres in Iraq, Syria, and Bahrain, and kept the pilgrimage routes under constant threat. The Abbasid caliphs, al-Mu'taḏid Bi'llāh and his successor al-Muktafi Bi'llāh managed to suppress their rebellions in Iraq and Syria as a result of their tough struggles with the Qarmatians. Despite this, the Abbasid caliphs could not completely stop the attacks of the Qarmatians of Hadjar (or Bahrain) to the city of al-Kūfa and its immediate surroundings, and also the pilgrimage groups.

With the establishment of the Iraqi branch of the Buwayhid dynasty in 334 (945-967), the relations between the Qarmatians of Bahrain and the Buwayhids who represented the political power in Iraq, began to intensify. Although the Buwayhids belonged to the Zaydī-Shī'a sect, they didn't abolish the caliphate due to their political interests and they accepted the religious and spiritual authority of the Sunni Abbasid caliph and agreed with him. This management style of the Buwayhids attracted the attention of the Qarmatians and was found politically correct by them. However, the Qarmatians, who saw the Buwayhids as their rivals, attacked settlements such as al-Basra and al-Kūfa in the southern parts of Iraq from time to time.

The Basra expedition which is organized by Mu'izz al-Dawla, the first ruler of the Iraqi Buwayhids, against the al-Barīdī in 336 (947), laid the groundwork for the first war with the Qarmatians of Bahrain approximately four years later. Namely, the entry of the Buwayhid army into the area under the control of the Qarmatians during this expedition made the Qarmatians uneasy and they sent their envoys to the Buwayhid amīr Mu'izz al-Dawla and condemned him for the violation of the border. Mu'izz al-Dawla's threat to the Qarmatians by saying that he would go on a Bahrain expedition after taking Basra resulted in the Qarmatians coming together with Oman ruler Yusuf b. Vacīh and attacking Basra by land and sea in the year 340 (951). But these allied forces were defeated by the Buwayhid forces in the battle that took place in Ubulla and they retreated. After the death of the Oman ruler Yusuf b. Vacīh, the Iraqi Buwayhid amīr Mu'izz al-Dawla established his dominance in Oman through peace by giving a khutbah in his name and engraving his name on the minted coins (354/965). Shortly after this, the Omanis rebelled against Oman's amīr and expelled him from the country, because of his accepting obedience to the

Buwayhid ruler and then they invited the Qarmatians of Bahrain and handed over their country to them. However, the Buwayhid amîr Mu'izz al-Dawla, who didn't give up on Oman, captured it with the navy which he dispatched from al-Ubulla in 355 (966) and ended the domination of the Qarmatians there. From this date forward, Oman was ruled by amîrs who were subject to the Buwayhid rulers.

In the following periods, it is seen that some rapprochement occurred in the relations between the Buwayhids and the Qarmatians of Bahrain. Some common interests have been effective in softening the relations between the two sides. As a matter of fact, the Fâtîmids who invaded the important settlements of Syria after Egypt, ended the Ikhshîdid domination here and partially cut off their interest and ties with the Qarmatians and thus these developments were the last straw for the Qarmatians. Because the ending of the domination of the Ikhshîdids in Syria, who paid annual taxes to Qarmatians, deprived them of their financial resources in the region, and this led them to seek military and financial assistance from the Buwayhids for their military campaign to Syria. The Buwayhids, who wanted to get rid of the Fâtîmid threat approaching their borders, didn't hesitate to provide this military aid to the Qarmatians. Thus, in 360 (971) The Qarmatian leader Hasan (Husayn) b. Bahrâm al-A'sam received military and financial assistance from the ruler of the Iraqi Buwyhid amîr Izz al-Dawla Bakhtiyar and won the victory over the Fâtîmid forces on the same date and captured Ramla and Damascus. The bilateral relations between the Buwayhids and the Qarmatians were not limited only to cooperation in the military field. Like the rulers of the surrounding regions, some Buwayhid rulers of the period tried to establish good relations with the Qarmatians, who were distinguished by their warrior abilities. For example, Izz al-Dawla Bakhtiyar and Adud al-Dawla allocated large iqta lands to them in Iraq, and equipped the representative of the Qarmatians in Baghdad with the broad powers that the viziers had. On the other hand, some Buwayhid amîrs had resorted to the help of the Qarmatians from time to time in order to gain superiority during the throne fights. The historical data regarding the support received by Persian Buwayhid rulers Adud al-Dawla and Sharaf al-Dawla from the Qarmatians in their struggle for the throne with the members of the ruling dynasty in Iraq exposes this fact.

Buwayhid-Qarmati relations, which were at a good level for a while, started to deteriorate again after Adud al-Dawla's death in 372 (983). In the first years of the rule of Samsâm al-Dawla, the successor of Adud al-Dawla, Qarmatians of Bahrain attacked cities such as al-Basra and al-Kūfa in the southern parts of Iraq and even reached the vicinity of Baghdad. However, since they did not have enough strength to besiege these cities, they returned by agreeing in exchange for money. But in 375 (985) the large Qarmatian army under the command of Qarmati rulers of Bahrain Ishaq and Dja'far captured al-Kūfa. Despite all the diplomatic efforts of the Buwahid ruler Samsâm al-Dawla and his vizier, the Qarmatian army didn't evacuate al-Kūfa. These aggressive

attitudes of the Qarmatians brought the two sides face to face in Djāmiayn. Two wars that took place in Djāmiayn with short intervals resulted in the decisive victory of the Buwayhid army. The defeat of Djāmiayn not only struck a major blow to the reputation of the Qarmatians of Bahrain, but also significantly reduced their influence in Iraq and its immediate surroundings. After the defeat in Djāmiayn, the Qarmatians of Bahrain didn't dare to attack the southern parts of Iraq except for one unsuccessful attempt.

Keywords: Islamic History, Buwayhids, Qarmatians, 'Abbāsids, Iraq, Oman, Bahrain

Cinsiyetin Dini Başa Çıkma Üzerindeki Etkisi: Meta – Analiz

The Effect of Gender on Religious Coping: Meta-Analysis

Soner ERCAN

Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
PhD. Student, Uludağ University, Institut of Social Sciences, Bursa, Turkey.
berson8282@gmail.com

 0000-0002-0383-513X

Doç. Dr. M. Naci KULA

Uludağ Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Hayat Boyu Öğrenme ve Yetişkin Eğitimi Bölümü
Dr., Uludağ University, Faculty of Education, Department of Lifelong Learning and Adult Education, Bursa, Turkey.
nkula@yahoo.com

 0000-0003-1703-9620

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
03 Haziran / June 2021	05 Eylül / September 2021	23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Ercan, Soner – Kula, Mustafa Naci. “Cinsiyetin Dini Başa Çıkma Üzerindeki Etkisi: Meta – Analiz”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 210-228.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.949743>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Cinsiyetin Dini Başa Çıkma Üzerindeki Etkisi: Meta – Analiz

Öz ► Dini başa çıkmanın üzerinde cinsiyetin etkisini anlamak için meta – analiz araştırması yapılmıştır. Din psikolojisi alanında dini başa çıkma ile ilgili yapılan ilk meta-analiz olması araştırmanın önemini daha da arttırmaktadır. Meta – analiz araştırması için dahil edilme kriterleri belirlenmiş, belirlenen kriterlere göre dahil edilecek çalışmaların seçimi akış şeması doğrultusunda yapılmıştır. Meta - analize dâhil edilme kriterlerine uygun olan 10 adet tez kullanılmıştır. Verilerin anlamlı hale getirilmesi için CMA (versiyon 3) programı kullanılmıştır. Analiz sürecinde etki büyüklükleri ve heterojenlik testleri yapılmış, etki büyüklüğünü tanımlamak için Hedges's g değerleri hesaplanmıştır. Etki büyüklüklerine ilişkin orman ve yayım yanlılığının tespiti için huni grafikleri yapılmıştır. Olumlu dini başa çıkma için erkekler lehine önemsiz düzeyde ($g=-0,009$), olumsuz dini başa çıkma için kadınlar lehine önemsiz düzeyde ($g=0,099$) etki büyüklüğü tespit edilmiştir. Cinsiyetin dini başa çıkma düzeyine etki etmediği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Felsefe ve Din Bilimleri, Din Psikolojisi, Cinsiyet, Dini Başa Çıkma, Meta-Analiz.

The Effect of Gender on Religious Coping: Meta-Analysis

Abstract ► Meta-analysis research was conducted to understand the effect of gender on religious coping. The fact that it is the first meta-analysis on religious coping in the psychology of religion further increases the importance of the research. Inclusion criteria were determined for the meta-analysis research, and the selection of the studies to be included according to the determined criteria was made in line with the flow chart. 10 dissertations that met the inclusion criteria of the meta-analysis were used. CMA (version 3) program was used to make the data more meaningful. During the analysis process, effect sizes and heterogeneity tests were performed, and Hedges's g values were calculated to define the effect size. Funnel plots were made to determine the forest and publication bias regarding the effect sizes. The effect size was insignificant in favor of men ($g=-0.009$) for positive religious coping, and insignificant in favor of women ($g=0.099$) for negative religious coping. It was determined that gender did not affect the level of religious coping.

Keywords: Study of Religion and Philosophy, Psychology of Religion, Gender, Religious Coping, Meta-Analysis.

Giriş

Din, kaygı azaltma, anlam arayışı gibi birden çok amaca hizmet edebilmektedir. Ayrıca din, dayanışma ve bağlılık gibi sosyal amaçlarla da bağlantılıdır. Dini başa çıkma, çok yönlü ve karmaşık bir yapıya sahip olan başa çıkmanın başka bir yoludur. Dini başa çıkma bireyin yaşantısında somutlaşabilme özelliğine sahip bir kavramdır.¹ Din, olumsuz yaşantıların görmezden gelinip reddedilmeyerek, yaşantıların tekrar değerlendirilmesini sağlamaktadır. Böylece bireylerin

¹ Kenneth I. Pargament - Hisham Abu Raiya, "A Decade of Research on the Psychology of Religion and Coping: Things we assumed and lessons we learned", *Psyke & Logos* 28 (2007), 743-745.

yaşadığı sıkıntılı zamanlar bireylerin gelişimi için de imkân sağlamış olmaktadır.² İnsanoğlu, üstesinden gelmekte zorlandığı yaşam olayları karşısında ve sevdiği birinin kaybı gibi durumlarda güvenli bir yer olarak gördüğü dine sığınır.³ Din aynı zamanda amaçlar ve yöntemlerle de ilgilidir. İnsanların bireysel ve toplu olarak hayatlarında ne için çabalamaları gerektiğine dair nihai bir vizyon, herhangi bir dinin yüzeysel etkilerinin çok altında olmayan derinliklerinde bulunabilir. Ancak din, vizyon sunmaktan daha fazlasını da yapmaktadır. Bağlılarına bir dizi pratik yöntem ve onların nihai hedeflerine doğru yürüyebilmeleri için "harita" sağlamaktadır.⁴ Beklendiği üzere bağlamsal bir perspektiften bakıldığında, ruhsal ve dini başa çıkma stratejileri, insanın strese verdiği tepkinin hemen hemen her alanında tanımlanabilir ve dahası sürecin tek bir özelliği, dini/manevi başa çıkmanın tek, evrensel çekirdeği değildir.⁵ Pargament vd. (1998) dini başa çıkmayı, Tanrı ile güvenli bir ilişkinin, hayatta bulunmanın bir anlamı olduğuna dair bir inancın ve başkalarıyla manevi bir bağlılık duygusunun bir ifadesi olduğunu varsaydıkları olumlu dini başa çıkma ve Tanrı ile daha az güvenli bir ilişkinin, anlam arayışında dini bir mücadelenin bir ifadesi olduğunu varsaydıkları olumsuz dini başa çıkma şeklinde belirlemeye çalışmıştır.⁶ Dini benzersiz kılan şey, bu anlam arayışında kutsal olanın katılımıdır. Dini/manevi başa çıkmayı ayırt eden ise manevi kaynakların (kişisel veya sosyal), kutsal önemi hesaba katan değerlendirme süreçlerinin veya kutsal arayışı kabul eden başa çıkma sonuçlarının seçilmesidir. Diğer alanlarda olduğu gibi, herhangi bir özel strateji, kaynaklarda farklı talepler veya sorunlarla karşı karşıya kalan farklı insanlar için farklı şekilde işleyebilir. Örneğin, dua uygulamaları bir keder durumunda duygu odaklı başa çıkma işlevi görebilirken, başka bir durumda, kardiyak rehabilitasyon hastası için uyarılma azaltmanın problem odaklı başa çıkma yöntemi olarak hizmet edebilmektedir.⁷ Dini başa çıkma ve cinsiyet ile ilgili yapılan çalışmalarda cinsiyetin dini başa çıkma düzeyini değiştirmedeği⁸ veya değiştirdiği⁹ gibi farklı

² Kenneth I. Pargament vd., "Başa Çıkmanın Dinî Boyutu: Teori, Araştırma ve Uygulamadaki Gelişmeler", çev. Çiğdem Damla Balaban, *Din ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*, çev. ed. İhsan Çapcıoğlu - Ali Ayten, der. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park (Ankara: Phoenix, 2013), 381-382.

³ Ali Ayten, *Tanrı'ya Sığınmak Dinî Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 65.

⁴ Kenneth I. Pargament, "Of Means and Ends: Religion and the Search for Significance", *International Journal for the Psychology of Religion* 2 (1992), 221-229'den akt. Kenneth I. Pargament - Crystal L. Park, "Merely a Defense? The Variety of Religious Means and Ends", *Journal of Social Issues* 51/2 (1995), 15.

⁵ Derrick W. Klaassen vd., "Advance in the Study of Religious and Spiritual Coping", *Handbook of Multicultural Perspectives on Stress and Coping*, ed. Paul T. P. Wong - Lilian C. J. Wong (USA: Springer, 2006), 112.

⁶ Kenneth I. Pargament vd., "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors", *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (1998), 712.

⁷ Klaassen vd., "Advance in the Study of Religious and Spiritual Coping", 108.

⁸ Halil Ekşi, *Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2001), 101.; Ayşe Şentepe, "Yaşlılık Döneminde Dini Başaçıkma", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 194.

⁹ Ali Ayten - Refik Yıldız, "Ali Ayten, Refik Yıldız-Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir Emekliler Üzerine Bir Araştırma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016), 294-295.; Ayşe Murat -

sonuçlar tespit edilmiştir. Alanda dini başa çıkma ile ilgili yoğun çalışmaların yapılmış olması, dini başa çıkmanın cinsiyet gibi temel bir değişken tarafından etkilenip etkilenmediğinin anlaşılmasına çalışılmasının gerekliliğine sebep olmaktadır. Dini başa çıkma düzeyinin değişmesi veya değişmemesi gibi farklılığın oluşmasının sebebi cinsiyet ile birlikte farklı değişkenlerin de rol oynaması olabilir. Araştırmaya dâhil edilen çalışmaların verileri ile daha geniş bir bilgi verme imkânı sunan meta-analiz sayesinde daha büyük bir örneklem grubunda cinsiyet ile dini başa çıkma arasındaki ilişkinin anlaşılması amaçlanmıştır. Ayrıca alanda dini başa çıkma ilgili meta – analiz araştırmasının yapılmamış olması, araştırmanın önemini ve literatüre sağladığı katkıyı ifade etmektedir.

1. Yöntem

1.1. Meta - Analiz

Küçük örneklemlerle tipik psikolojik araştırmalar görünüşte çelişkili sonuçları inceler ve istatistiksel anlamda daha karmaşık görünen çalışmalara dayanır. Meta-analiz, araştırma literatürünün altını çizen daha basit ilişki modellerini ortaya çıkarmak için bulguları bu tür çalışmalarla birleştirir ve böylece teori geliştirme için bir temel sağlar. Meta analiz, örnekleme hatası, ölçüm hatası ve çelişkili bulgular yanılmasına neden olan diğer yapaylıkların bozucu etkilerini de düzeltebilir.¹⁰ Birçok sistematik inceleme ve meta-analiz, önceki çalışmaların sonuçlarına ilişkin etkileri özetlemektedir. Meta-analiz, birçok çalışmanın sonuçlarını özetleyen etkili bir yoldur. Böylece meta-analiz, daha önce tanımlanmamış ilişkileri ortaya çıkarabilir. Dikkatli bir şekilde yürütüldüğünde, sistematik inceleme ve meta analizler, araştırma bulgularının anlatı ve geleneklerinde bulunmayan bir şeffaflık sunmaktadır.¹¹

1.2. Meta-Analize Dâhil Edilme Kriterleri

Araştırmaya dâhil edilen çalışmaların seçiminde YÖK Ulusal Tez Merkezinin internet sitesi temel alınmış, tarama yapılırken çalışmanın doğrudan “Dini Başa Çıkma” konusu ile ilgili olması taramanın temel noktasını oluşturmuştur.

Araştırmaya dâhil edilen çalışmaların seçiminde dikkate alınan dâhil edilme kriterleri aşağıda belirtilmiştir:

Muhammed Kızılgeçit, “Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)”, *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (30 Haziran 2017), 123-124; Zeynep Özcan, “Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (15 Haziran 2019), 138.

¹⁰ John E. Hunter - Frank L. Schmidt, *Methods of Meta-Analysis: Correcting Error and Bias in Research Findings* (USA: Sage Publications, 2015), 17.

¹¹ Julia H. Littell vd., *Systematic Reviews and Meta-Analysis* (New York: Oxford University Press, 2008), 7-10.

1- Çalışmanın 2019 veya 2020 yılında yapılmış ve çalışmanın YÖK Ulusal Tez Merkezinin internet sitesinde kayıtlı olması ve yer alması.

2- Çalışmanın Üniversitelerin Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalında yapılmış yüksek lisans veya doktora tezi olması.

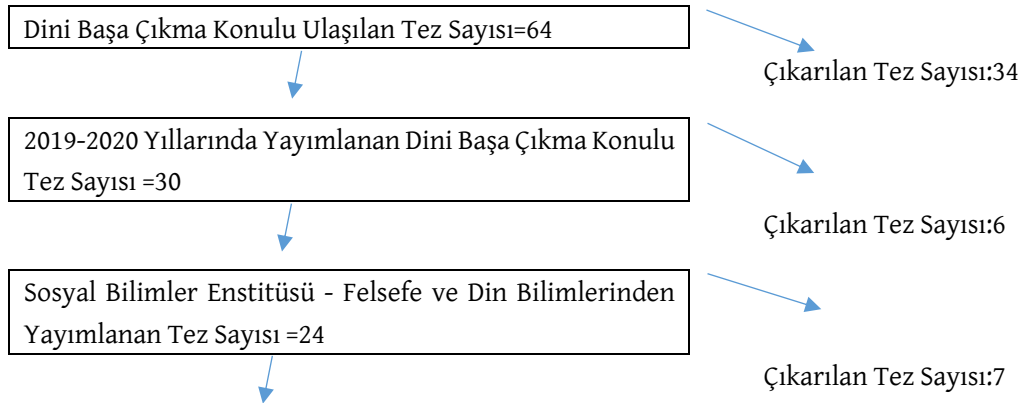
3- Çalışmada kullanılan Dini Başa Çıkma ölçeğinin alt boyutları (Olumlu Dini Başa Çıkma ve Olumsuz Dini Başa Çıkma) ile cinsiyet arasında analiz yapılmış olması.

4-Araştırmada etki büyüklüğü hesaplanacağı için çalışmalarda istatistiki veriler (standart sapma, mean whitney u, n, x, sd, t değeri) tam ve eksiksiz bir şekilde verilmiş ayrıca çalışmaların hem kadın hem de erkeklere uygulanmış olması gerekmektedir.

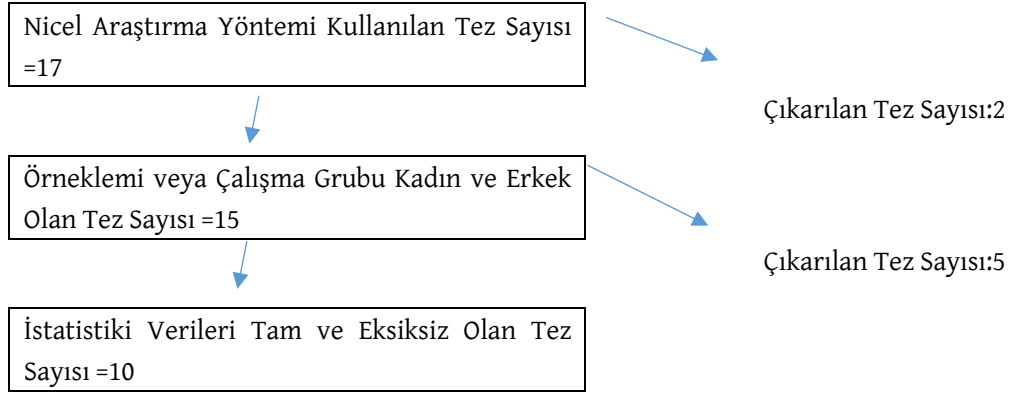
1.3. Meta-Analize Dâhil Edilecek Çalışmaların Belirlenmesi

Araştırmada, çift aşamalı inceleme yapılmıştır. Birinci aşamada veri toplama işlemi için YÖK Ulusal Tez Merkezinde “Dini Başa Çıkma” konulu tezler aranmıştır. Tarama işlemine yıl (2019-2020), tezin yazıldığı Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı sınırı konularak arama yapılmıştır. İkinci aşamada bulunan tüm çalışmalar incelenmiş, çalışmada Olumlu ve Olumsuz Dini Başa Çıkma analizleri olmayan, nicel araştırma yöntemi kullanılmayan, örnekleme sadece kadın ya da erkek olan, yapılan analizlerde etki büyüklüğü hesaplanacağı için gerekli verileri (örneğin mean whitney u testi için u ya da z değeri) olmayan, ölçek ya da standart sapma değeri bulunmayan çalışmalar meta-analize dâhil edilmemiştir. Verilerin anlamlı hale getirilmesi için CMA (versiyon 3) programı kullanılmıştır. Araştırmada Şen ve Yıldırım (2020) tarafından oluşturulan kontrol listesi temel alınmıştır.¹² Dâhil edilecek çalışmaların belirlenmesine ait akış şeması aşağıda gösterilmiştir:

Şekil 1: Akış Şeması



¹² Sedat Şen - İbrahim Yıldırım, *CMA İle Meta-Analiz Uygulamaları* (Ankara: Anı Yayıncılık, 2020), 111.



Tablo 1: Meta-Analize Dâhil Edilen Çalışmalar

Yazarı ve Yılı	N		
	Kadın	Erkek	Toplam
Savcı Bahçekapılı, 2019	50	58	128
Aydın, 2019	158	128	286
Ferah, 2019	67	51	118
Bayraktutar, 2019	221	287	508
Bektaş, 2019	611	206	817
Sağlam Demirkan, 2020	291	31	322
Yılmaz, 2020	31	16	47
Akkaya Türkol, 2020	190	188	378
Çolak, 2020	208	192	400
Koparan, 2019	122	78	200
Toplam	1949	1235	3184

Meta-analize dâhil edilen çalışmalar sonucunda kadın sayısının 1949, erkek sayısının 1235, toplam kişi sayısının ise 3184 olduğu tespit edilmiştir.

1.4. Verilerin Analizi

Meta-analizde çalışmaları nicel olarak birleştirmek için, çalışmalar arasında karşılaştırılabilir ölçümler elde etme fikri meta-analizin başlangıç noktasıdır. Karşılaştırılabilir ölçüler elde etmek için Effect Size (ES) olarak ifade edilen endeks tanımlanmaktadır. Etki büyüklükleri bize değişkenler arasındaki ilişkilerin gücünü veya büyüklüğünü göstermektedir. Etki büyüklükleri her çalışma için

hesaplanır, örneklem büyüklüğüne göre ağırlıklandırılır ve ardından genel bir etki büyüklüğü tanımlamak için ortalamaları alınmaktadır.¹³ Etki büyüklüğü yapılan işlem etkisinin büyüklüğünü veya (daha genel olarak) iki değişken arasındaki ilişkinin gücünü yansıtan bir değerdir. Etki büyüklüğü iki değişken arasındaki herhangi bir ilişkiyi açıklayabilir.¹⁴ Meta-analiz araştırmalarında iki farklı araştırma modeli kullanılmaktadır. Bu model seçimi, çalışmaların ortak bir etki büyüklüğünü paylaşıp paylaşmadığına yönelik beklenti ve analizin gerçekleştirilme hedefine dayanmaktadır. Eğer araştırmada analize dâhil edilen tüm çalışmaların işlevsel olarak aynı olduğuna inanılıyor ayrıca araştırmanın amacı belirlenen popülasyon için ortak etki büyüklüğünü hesaplamak ve diğer popülasyonlara genelleme yapmak değil ise ve iki koşul karşılanıyorsa sabit etki modelini kullanmak uygundur. Araştırmacı bağımsız olarak çalışan araştırmacılar tarafından gerçekleştirilen bir dizi çalışmadan veri topladığında, tüm çalışmaların işlevsel olarak eşdeğer olması olası değildir. Bu çalışmalarda konular veya müdahaleler, sonuçları etkileyecek şekillerde farklılık gösterebilir. Bu durumlarda rastgele etkiler modeli, sabit etkiler modelinden daha kolay gerektirilir.¹⁵ Meta-analiz sosyal bilimler için gerçekleştiriliyorsa “*rassal (rastgele)*” etki modelinin uygulanması tavsiye edilmektedir.¹⁶ Araştırmada rassal etkiler modeli kullanılmıştır. Meta-analizde kullanılan üç endeks –*Cohen's d*, *Glass's delta* ve *Hedges'g*– standart sapma birimleri cinsinden bir etkinin boyutu hakkında bilgi vermektedir.¹⁷ Cohen's d değeri “0.20=küçük etki, 0.50=orta etki, 0.80= büyük etki” olarak tanımlanmaktadır.¹⁸ Cohen's d'den Hedges' g'ye dönüştürmek için bir düzeltme faktörü kullanılmaktadır.¹⁹ Çalışmaların Cohen's d değerlerini tespit etmek için çevrimiçi hesaplama araçları kullanılmıştır.²⁰

2. Bulgular

¹³ M.W. Lipsey - D.B. Wilson, *Practical Meta-Analysis* (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2001)'den akt. Littell vd., *Systematic Reviews and Meta-Analysis*, 17.

¹⁴ Michael Borenstein vd., *Introduction to Meta-Analysis* (West Sussex, UK: John Wiley & Sons, 2009), 3-4.

¹⁵ Borenstein vd., *Introduction to Meta-Analysis*, 83-84.

¹⁶ A.P. Field - R. Gillett, “How to do a Meta-Analysis”, *British Journal of Mathematical and Statistical Psychology* 63/3 (2010), 665-694; T.D. Pigott - J.R. Polanin, “Methodological Guidance Paper: High-Quality Meta-Analysis in a Systematic Review”, *Review of Educational Research* 90/1 (2020), 24-46'den akt. Şen - Yıldırım, *CMA İle Meta-Analiz Uygulamaları*, 60-61.

¹⁷ Paul D. Ellis, *The Essential Guide to Effect Sizes Statistical Power, Meta-Analysis, and the Interpretation of Research Results* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 10.

¹⁸ Jacob Cohen, *Statistical Power Analysis for the Behavioral Sciences* (USA: Lawrence Erlbaum Associates, 1988), 40.

¹⁹ Borenstein vd., *Introduction to Meta-Analysis*, 27.

²⁰ D.B. Wilson, “Ph.D. (n.d.). Practical Meta-Analysis Effect Size Calculator [Online Calculator]. June 02, 2021, Turkey”, *Campbell Collaboration* (Erişim 02 Haziran 2021); W. Lenhart - A. Lenhart, “Calculation of Effect Sizes”, https://www.psychometrica.de/effect_size.html. Dettelbach (Germany): *Psychometrica*: DOI: 10.13140/RG.2.2.17823.92329, (2016), (Erişim 02 Haziran 2021).

2.1. Etki Büyüklükleri ve Heterojenlik Testi ile Orman Grafikleri

2.1.1. Olumlu Dini Başa Çıkma

Tablo 2: Etki Büyüklükleri ve Heterojenlik Testi (Olumlu Dini Başa Çıkma)

Model	n	O.E.B.	Z	S.H.	%95'lik		sd	Q	p	I ²
					Alt Sınır	Üst Sınır				
S.E.M.	10	0,011	0,305	0,035	-0,058	0,08				
R.E.M.	10	-0,009	-0,103	0,091	-0,187	0,168	9	52,73	0,918	82,934

Not: O.E.B=Ortalama Etki Büyüklüğü; S.H.=Standart Hata; S.E.M.=Sabit Etkiler Modeli; R.E.M.=Rassal Etkiler Modeli

Heterojenliği saptamak için istatistiksel yöntemlerle ilgili sorunlar nedeniyle, çalışmalar arasındaki tutarsızlığın derecesini ölçerek heterojenliğin bir meta-analiz üzerindeki etkisini tanımlayan I² adlı yeni bir nicelik geliştirilmiştir.²¹ I² değeri bizlere araştırmaların bulunan varyans değerlerinin şans yardımı ile değil de araştırmaların heterojenliğinden dolayı oluştuğunu ifade etmektedir.²² Higgins ve Thompson (2002), I² değerini “I²=%25 küçük heterojenlik, I²=%50 orta heterojenlik, I²=%75 büyük heterojenlik” olarak yorumlamaktadır.²³ Heterojenlik testi sonucunda %95 güven aralığında rastgele (rassal) etkiler modeline göre Q değeri=52,73; p değeri=0,918; sd değeri=9; I² değeri=82,934 olarak tespit edilmiştir. I² değeri=82,934 olduğu için Higgins ve Thompson’a (2002) göre büyük heterojenlik sağlanmaktadır.²⁴

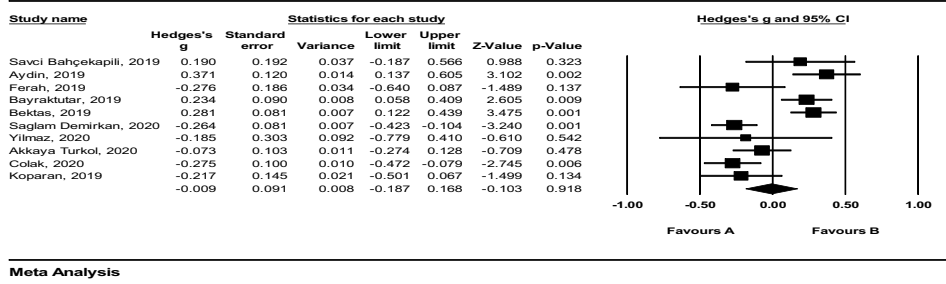
²¹ J. Higgins vd., “Measuring Inconsistency in Meta-Analyses”, *British Medical Journal* 3 (2003), 557-560’dan akt. ; Mark Petticrew - Helen Roberts, *Systematic Reviews in the Social Sciences: A Practical Guide* (UK: Blackwell Publishing, 2006), 217.

²² Şen - Yıldırım, *CMA İle Meta-Analiz Uygulamaları*, 76.

²³ Julian Higgins - Simon Thompson, “Quantifying Heterogeneity in a Meta-Analysis”, *Statistics in Medicine* 21/11 (2002), 1539-1558’den akt. William R. Shadish - C. Keith Haddock, “Combining Estimates of Effect Size”, *The Handbook of Research Synthesis and Meta-Analysis*, ed. Harris Cooper vd. (New York: Russell Sage Foundation, 2009), 263.

²⁴ Higgins - Thompson, “Quantifying Heterogeneity in a Meta-Analysis”den akt. Shadish - Haddock, “Combining Estimates of Effect Size”, 263.

Şekil 2: Etki Büyüklüklerine İlişkin Forest Plot (Orman Grafiği) (Olumlu Dini Başa Çıkma)



Cinsiyetin olumlu dini başa çıkma üzerindeki etkisini tespit etmek için yapılan meta-analiz sonucunda Hedges's $g = -0,009$ olduğu tespit edilmiştir. Hedges's g değerinin negatif olması olumlu dini başa çıkma düzeyinin erkekler lehine olduğuna işaret etmektedir. Ancak değer sıfıra çok yakın olması ve değer $0,2$ 'den küçük olması etkinin düşük düzeyinde altında olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda cinsiyetin olumlu dini başa çıkma üzerindeki etkisi ile ilgili olarak Hedges's g değerinin düşük düzeyin altında olmasından dolayı kadın ile erkek arasında farkın olmadığı görülmektedir.

2.1.2. Olumsuz Dini Başa Çıkma

Tablo 2: Etki Büyüklükleri ve Heterojenlik Testi (Olumsuz Dini Başa Çıkma)

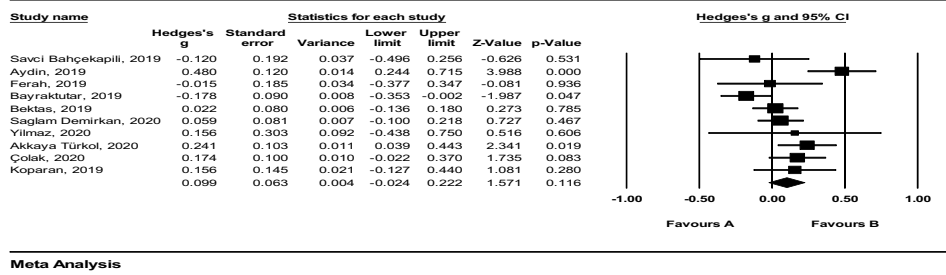
Model	n	O.E.B.	Z	S.H.	%95'lik		sd	Q	p	I ²
					Alt Sınır	Üst Sınır				
S.E.M.	10	0,085	2,42	0,035	0,016	0,154				
R.E.M.	10	0,099	1,571	0,063	-0,024	0,222	9	24,92	0,116	63,897

Not: O.E.B.=Ortalama Etki Büyüklüğü; S.H.=Standart Hata; S.E.M.=Sabit Etkiler Modeli; R.E.M.=Rassal Etkiler Modeli

Heterojenlik testi sonucunda %95 güven aralığında rastgele (rassal) etkiler modeline göre Q değeri=24,92; p değeri=0,116; sd değeri=9; I² değeri=63,897 olarak tespit edilmiştir. I² değeri=63,897 olduğu için Higgins ve Thompson'a (2002) göre orta heterojenlik sağlanmaktadır.²⁵

²⁵ Higgins - Thompson, "Quantifying Heterogeneity in a Meta-Analysis" den akt. Shadish - Haddock, "Combining Estimates of Effect Size", 263.

Şekil 3: Etki Büyüklüklerine İlişkin Forest Plot (Orman Grafiği) (Olumsuz Dini Başa Çıkma)

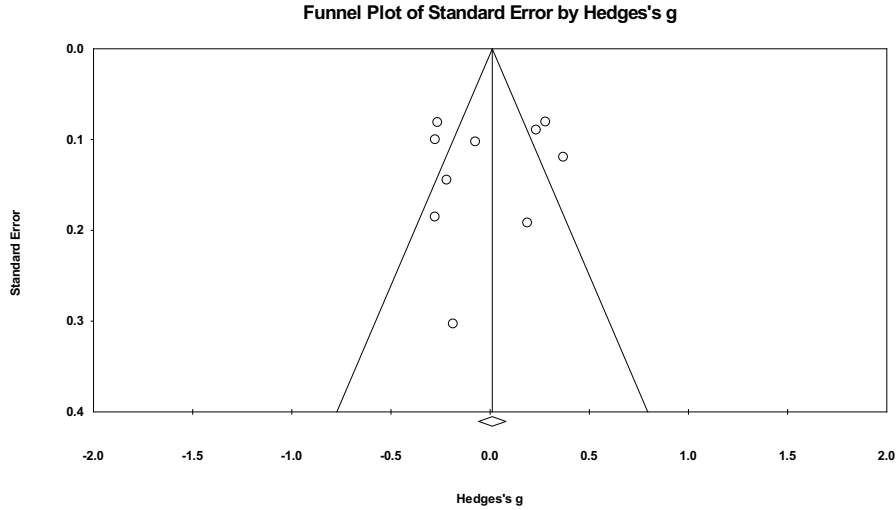


Cinsiyetin olumsuz dini başa çıkma üzerindeki etkisini tespit etmek için yapılan meta-analiz sonucunda Hedges's $g=0,099$ olduğu tespit edilmiştir. Hedges's g değerinin pozitif olması olumsuz dini başa çıkma düzeyinin kadınlar lehine olduğuna işaret etmektedir. Ancak değer sıfırdan kısmen uzaklaşması ve değer 0,2'den küçük olması etkinin düşük düzeyinde altında olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda cinsiyetin olumsuz dini başa çıkma üzerindeki etkisi ile ilgili olarak Hedges's g değerinin düşük düzeyin altında olmasından dolayı kadın ile erkek arasında farkı olmadığı görülmektedir.

2.2. Yayım Yanlılığı

2.2.1. Olumlu Dini Başa Çıkma

Şekil 4: Olumlu Dini Başa Çıkma İçin Huni Grafiği



Light ve Pillemer (1984), Huni grafiğinin yayım yanlılığının olma ihtimalinin belirlenmesinde kullanılabileceğini ifade etmektedir.²⁶ Yayım yanlılığının tespiti için Egger's testi²⁷, Begg ve Mazumdar testi²⁸, Duval ve Tweedie's testi²⁹, Classic fail-safe N³⁰ hesaplaması yapılmıştır.

Huni grafiğinde çalışmaların simetrik dağıldığı görülmektedir. Olumlu Dini Başa Çıkma meta-analizi için yapılan Egger's testi p-değeri (2-tailed)=0,71 olarak tespit edilmiştir. Tespit edilen p-değeri (2-tailed)>0,05 olduğu için yayım yanlılığı yoktur. Araştırmada Kendall tau b değeri (2-tailed)=0,92 olarak tespit edilmiştir. Tespit edilen değer (2-tailed)>0,05 olduğu için yayım yanlılığı yoktur. Classic fail-safe N hesaplaması 0 olarak tespit edilmiştir.

Tablo 4: Olumlu Dini Başa Çıkma İçin Duval ve Tweedie's Testi

Değer	Çıkarılmış Çalışma	Nokta Tahmini	%95'lik		Q
			Alt limit	Üst Limit	
G.D.	-	0	-0,018	0,16	52,7
D.D.	0	0	-0,018	0,16	52,7

Notlar: G.D.=Gözlenen Değer; D.D.= Düzeltilmiş Değer

Duval ve Tweedie's testi yapılan analizin yayım yanlılığını sonlandırmak için düzeltme eklenecek yayım sayısını ifade etmektedir. Yapılan teste göre %95 güven aralığında araştırmaya yayım yanlılığını sonlandırmak için yayım eklenmesi gerekmemektedir.

2.2.2. Olumsuz Dini Başa Çıkma

²⁶ R.J. Light - D.B. Pillemer, *Summing Up: The Science of Reviewing Research* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1984)'den akt. Şen - Yıldırım, *CMA İle Meta-Analiz Uygulamaları*, 98.

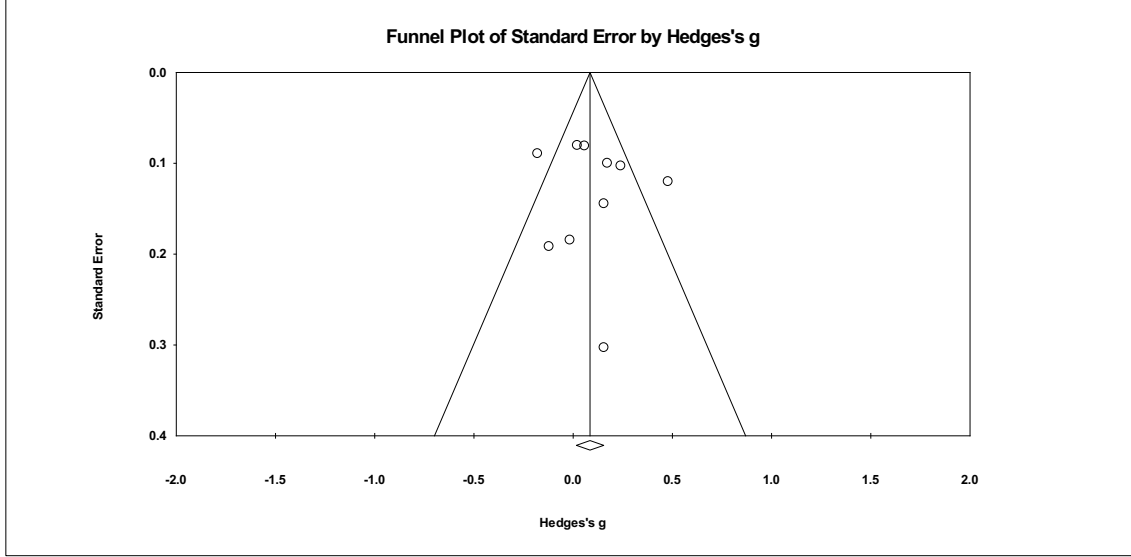
²⁷ Matthias Egger vd., "Bias in Meta-Analysis Detected by a Simple, Graphical Test", *BMJ* 315/ (01 Eylül 1997), 629-634.

²⁸ Colin B. Begg - Madhuchhanda Mazumdar, "Operating Characteristics of a Rank Correlation Test for Publication Bias", *Biometrics* 50/4 (1994), 1088-1101.

²⁹ Sue Duval - Richard Tweedie, "A Nonparametric 'Trim and Fill' Method of Accounting for Publication Bias in Meta-Analysis", *Journal of The American Statistical Association* 95/ (01 Mart 2000), 89-98.

³⁰ Borenstein vd., *Introduction to Meta-Analysis*, 284-285.

Şekil 5: Olumsuz Dini Başa Çıkma İçin Huni Grafiği



Huni grafiğinde çalışmaların simetrik dağıldığı görülmektedir. Olumsuz Dini Başa Çıkma meta-analizi için yapılan Egger's testi p-değeri (2-tailed)=0,69 olarak tespit edilmiştir. Tespit edilen p-değeri (2-tailed)>0,05 olduğu için yayım yanlılığı yoktur. Araştırmada Kendall tau b değeri (2-tailed)=0,78 olarak tespit edilmiştir. Tespit edilen değer (2-tailed)>0,05 olduğu için yayım yanlılığı yoktur. Classic fail-safe N hesaplaması 7 olarak tespit edilmiştir.

Tablo 5: Olumsuz Dini Başa Çıkma İçin Duval ve Tweedie's Testi

Değer	Çıkarılmış Çalışma	Nokta Tahmini	%95'lik		Q
			Alt limit	Üst Limit	
G.D	-	0,098	-0,02	0,22	24,92
D.D.	0	0,098	-0,02	0,22	24,92

Notlar: G.D.=Gözlenen Değer; D.D.= Düzeltmiş Değer

Duval ve Tweedie's testi yapılan analizin yayım yanlılığını sonlandırmak için düzeltme eklenecek yayın sayısını ifade etmektedir. Yapılan teste göre %95 güven aralığında araştırmaya yayım yanlılığını sonlandırmak için yayın eklenmesi gerekmemektedir.

3. Değerlendirme

Cinsiyetin olumlu ve olumsuz dini başa çıkma düzeyi üzerindeki etkisi ile ilgili 2019-2020 yıllarında dini başa çıkma konulu toplam 10 adet tez dâhil edilerek yapılan meta-analiz araştırması 1949 kadın, 1235 erkek olmak üzere 3184 kişiden elde edilen veriyi kapsamaktadır. Olumlu ve olumsuz başa çıkma ile ilgili yapılan meta-analiz için etki büyüklükleri ve heterojenlik testleri

yapılmıştır. Test sonuçlarında rastgele etkiler modeli uygulanmıştır. Olumlu dini başa çıkma için yapılan heterojenlik testinde Q değeri=52,73; p değeri=0,918; sd değeri=9; I²değeri=82,934 olarak tespit edilmiş ve I² değerinden dolayı heterojen olduğuna karar verilmiştir. Olumlu dini başa çıkma için Hedges's g=-0,009 olarak tespit edilmiştir. Hedges's g değerinin 0,2'den küçük olması kadın ile erkek arasında fark olmadığını göstermektedir. Olumlu dini başa çıkma yayım yanlılığı için huni grafiği yapılmış, Egger's testi p-değeri (2-tailed)=0,71; Kendall tau b değeri (2-tailed)=0,92 olarak tespit edilmiştir. Değerler 0,05'den büyük olduğu için yayım yanlılığı söz konusu değildir. Classic fail-safe N hesaplaması 0 olarak tespit edilmiştir. Duval ve Tweedie testi sonucuna göre yayım yanlılığını bitirmek için yayın eklemek zorunluğunun olmadığı görülmüştür. Olumsuz dini başa çıkma için yapılan heterojenlik testinde Q değeri=24,92; p değeri=0,116; sd değeri=9; I² değeri=63,897 olarak tespit edilmiş ve I² değerinden dolayı heterojen olduğuna karar verilmiştir. Olumsuz dini başa çıkma için Hedges's g=0,099 olarak tespit edilmiştir. Hedges's g değerinin 0,2'den küçük olması kadın ile erkek arasında fark olmadığını göstermektedir. Olumsuz dini başa çıkma yayım yanlılığı için huni grafiği yapılmış, Egger's testi p-değeri (2-tailed)=0,69; Kendall tau b değeri (2-tailed)=0,78 olarak tespit edilmiştir. Değerler 0,05'den büyük olduğu için yayım yanlılığı söz konusu değildir. Classic fail-safe N hesaplaması 7 olarak tespit edilmiştir. Duval ve Tweedie testi sonucuna göre yayım yanlılığını bitirmek için yayın eklemek zorunluğunun olmadığı görülmüştür. Cinsiyetin olumlu dini başa çıkma üzerindeki etkisi olumlu dini başa çıkma için erkekler lehine, olumsuz dini başa çıkma için kadınlar lehine tespit edilse de tespit edilen değerlerin düşük düzeyin de altında önemsenmeyecek bir değere sahip olmasından dolayı cinsiyetin dini başa çıkma düzeyi üzerinde etkisinin olmadığı tespit edilmiştir.

Sonuç ve Öneriler

Yapılan meta-analiz araştırmasında cinsiyetin dini başa çıkma düzeyine etki etmediği tespit edilmiştir. Araştırma alanda dini başa çıkma ile ilgili yapılan ilk meta-analiz çalışmasıdır. Gelecek çalışmalar için dâhil edilme kriterlerinin değiştirilmesinin ve araştırmada moderatör etkiler incelenmediğinden gelecek çalışmalara moderatör etkilerinde dâhil edilerek yapılmasının alana fayda sağlayacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- *Akkaya Türkol, Yeliz. *Kişilik Özellikleri ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Çorum Örneği)*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020.
- *Aydın, Ragıp. *Çalışan Bireylerde Yaşam Doyumu, Mesleki Tükenmişlik ve Dini Başa Çıkma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.

- Ayten, Ali. Tanrı'ya Sığınmak Dini Başa Çıkma Üzerine Psiko-Sosyal Bir Araştırma. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Ayten, Ali - Yıldız, Refik. "Ali Ayten, Refik Yıldız-Dindarlık, Hayat Memnuniyeti İlişkisinde Dinî Başa Çıkmanın Rolü Nedir Emekliler Üzerine Bir Araştırma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/1 (2016).
- *Bayraktutar, Merve. *İmam Hatip Lisesi Öğrencileri Örneğinde Dini Başa Çıkma ve Tanrı Tasavvuru İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Begg, Colin B. - Mazumdar, Madhuchhanda. "Operating Characteristics of a Rank Correlation Test for Publication Bias". *Biometrics* 50/4 (1994), 1088-1101.
- *Bektaş, Sueda. *Ergenlerde Benlik Saygısı ve Dini Başa Çıkma (İmam Hatip Öğrencileri Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Borenstein, Michael vd. *Introduction to Meta-Analysis*. West Sussex, UK: John Wiley & Sons, 2009.
- Cohen, Jacob. *Statistical Power Analysis for the Behavioral Sciences*. USA: Lawrence Erlbaum Associates, 2. b., 1988.
- *Çolak, Muharrem Bilal. *İşsizlik, Stres ve Dini Başa Çıkma*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020.
- Duval, Sue - Tweedie, Richard. "A Nonparametric 'Trim and Fill' Method of Accounting for Publication Bias in Meta-Analysis". *Journal of The American Statistical Association* 95/ (01 Mart 2000), 89-98. <https://doi.org/10.1080/01621459.2000.10473905>
- Egger, Matthias vd. "Bias in Meta-Analysis Detected by a Simple, Graphical Test". *BMJ* 315/ (01 Eylül 1997), 629-634.
- Ekşi, Halil. *Başaçıkma, Dini Başaçıkma ve Ruh Sağlığı Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma: Eğitim, İlahiyat ve Mühendislik Fakültesi Öğrencilerinin Karşılaştırılması*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2001.
- Ellis, Paul D. *The Essential Guide to Effect Sizes Statistical Power, Meta-Analysis, and the Interpretation of Research Results*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- *Ferah, Nimet. *Boşanma Sürecindeki Bireylerde Dini Başa Çıkma Davranışlarının Analizi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2019.

- Hunter, John E. - Schmidt, Frank L. *Methods of Meta-Analysis: Correcting Error and Bias in Research Findings*. USA: Sage Publications, 3. b., 2015.
- Klaassen, Derrick W. vd. "Advance in the Study of Religious and Spiritual Coping". *Handbook of Multicultural Perspectives on Stress and Coping*. ed. Paul T. P. Wong - Lilian C. J. Wong. 105-132. USA: Springer, 2006.
- *Koparan, Yasemin. *Suriyeli Öğrencilerde Sınav Kaygısı ve Dini Başa Çıkma İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Lenhart, W. - Lenhart, A. "Calculation of Effect Sizes". "Retrieved from": https://www.psychometrica.de/effect_size.html. Dettelbach (Germany): Psychometrica: DOI: 10.13140/RG.2.2.17823.92329, Erişim 02 Haziran 2021.
- Littell, Julia H. vd. *Systematic Reviews and Meta-Analysis*. New York: Oxford University Press, 2008.
- Murat, Ayşe - Kızılgöçer, Muhammed. "Dini Başa Çıkma ve Psikopatoloji İlişkisi (Rize Örneği)". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (30 Haziran 2017), 111-151.
- Özcan, Zeynep. "Mülteci Öğrencilerin Kültürel Uyumları ile Dinî Başa Çıkmaları Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/1 (15 Haziran 2019), 127-147. <https://doi.org/10.18505/cuid.510680>
- Pargament, Kenneth I. vd. "Başa Çıkanın Dinî Boyutu: Teori, Araştırma ve Uygulamadaki Gelişmeler". çev. Çiğdem Damla Balaban. *Din ve Maneviyat Psikolojisi Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*. Çev. ed. İhsan Çapcıoğlu - Ali Ayten. der. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park. 377-407. Ankara: Phoenix, 2013.
- Pargament, Kenneth I. vd. "Patterns of Positive and Negative Religious Coping with Major Life Stressors". *Journal for the Scientific Study of Religion* 37/4 (01 1998), 710-724. <https://doi.org/10.2307/1388152>
- Pargament, Kenneth I. - Park, Crystal L. "Merely a Defense? The Variety of Religious Means and Ends". *Journal of Social Issues* 51/2 (1995), 13-32.
- Pargament, Kenneth I. - Raiya, Hisham Abu. "A Decade Of Research on the Psychology of Religion and Coping: Things we Assumed and Lessons we Learned". *Psyke & Logos* 28 (2007), 742-766.
- Petticrew, Mark - Roberts, Helen. *Systematic Reviews in the Social Sciences: A Practical Guide*. UK: Blackwell Publishing, 2006.

- *Sağlam Demirkan, Fatma. *Diyaliz Hastalarında Bağlanma, Dini Başa Çıkma ve Yaşam Memnuniyeti Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2020.
- *Savcı Bahçekapılı, Sevgi. *Görme Yetersizliği Olan Bireyler ve Dini Başa Çıkma*. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.
- Shadish, William R. - Haddock, C. Keith. “Combining Estimates of Effect Size”. *The Handbook of Research Synthesis and Meta-Analysis*. ed. Harris Cooper vd. 257-277. New York: Russell Sage Foundation, 2. b., 2009.
- Şen, Sedat - Yıldırım, İbrahim. *CMA İle Meta-Analiz Uygulamaları*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2020.
- Şentepe, Ayşe. “Yaşlılık Döneminde Dini Başa Çıkma”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2015), 186-204.
- Wilson, D.B. “Ph.D. (n.d.). Practical Meta-Analysis Effect Size Calculator [Online Calculator]. June 02, 2021, Turkey”. *Campbell Collaboration*. Erişim 02 Haziran 2021. <https://www.campbellcollaboration.org/research-resources/effect-size-calculator.html>
- *Yılmaz, Beyzanur. *Dini Başa Çıkma Düzeyinin Takıntılı Davranışlarla Başa Çıkma İle İlişkisi Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2020.
- * (Yıldız) ile işaretlenen çalışmalar, meta – analize dâhil edilmiştir.

The Effect of Gender on Religious Coping: Meta – Analysis

Soner ERCAN – Doç. Dr. M. Naci KULA

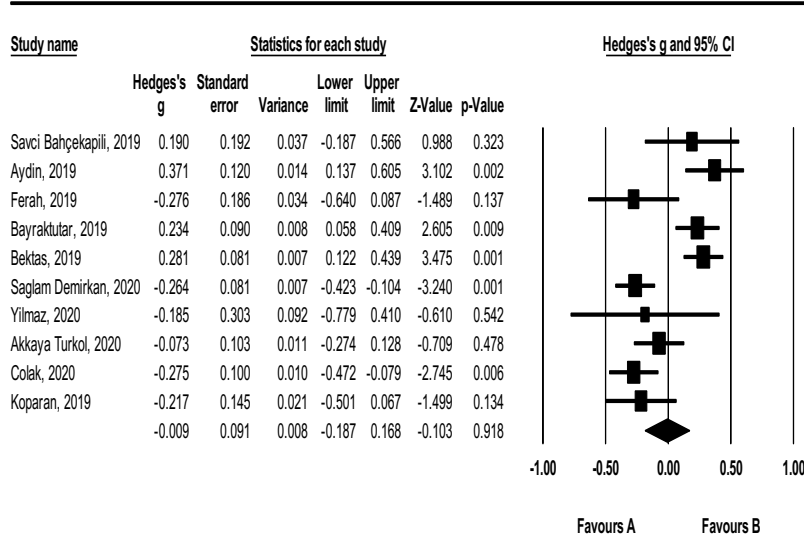
Extended Summary

The effect of gender on religious coping, which is one of the main subjects of the psychology of religion, is investigated by meta-analysis method. The fact that it is the first meta-analysis on religious coping in the field indicates the importance of the research. In addition, since meta-analysis research is the research of the researches on the subject, it is aimed to ensure that the relationship between gender and religious coping is understood in the light of the data of the researches. Inclusion criteria were determined to determine which studies would be included in the meta-analysis. The studies to be included in the meta-analysis were carried out in the philosophy and religious sciences departments of the social sciences institutes of the universities in 2019-2020, from the master's or doctoral theses registered on the website of the YÖK National Thesis Center, the sample of which included two groups as male and female, in the study positive and negative. They are the ones whose analyzes are made for coping and whose statistical data are complete. In the first stage, 64 studies were reached, studies that met the inclusion criteria from 64 studies were examined in line with the flow chart, and 10 studies were included in the meta-analysis. As a result of 10 studies, it was determined that the number of people in the female sample, which was meta-analyzed, was 1949, the number of people in the male sample was 1235, and the total number of people was 3184. CMA (version 3) program was used to make the data meaningful. Meta-analysis studies are divided into two models, fixed and random effects models. Random effects model was used in the research. In meta-analysis studies, effect sizes are expressed by Cohen's d, Glass's delta and Hedges's g indexes. Online calculation instruments were used to determine the Cohen's d values of the studies. Along with the determination of Cohen's d values of the studies, the calculation of the effect sizes was carried out over Hedges's g values. In the study, effect sizes and heterogeneity tests, forest and funnel plots were made for both positive religious coping and negative religious coping. Heterogeneity test for positive religious coping according to random effects model, Q value=52.73 at 95% confidence interval; p-value=0.918; sd value=9; The value of I^2 was determined as 82,934 and it was seen that the heterogeneity of the distribution was provided. According to the forest chart for positive religious coping, Hedges's g value was found to be -0.009. A negative value for Hedges's g value indicates that positive religious coping level is in favor of men in interpreting the effect of gender on religious coping. However, the detection of Hedges's g value as -0.009 also shows that there is no difference between men and women for positive religious coping. According to the random effects model of the heterogeneity test for negative religious coping, Q value=24.92 at the 95% confidence interval; p-value=0.116; sd value=9; The value of I^2 was determined as 63,897

and it was seen that the heterogeneity of the distribution was provided. According to the forest graph for negative religious coping, Hedges's g value was determined as $=0.099$. A positive value for Hedges' g value indicates that negative religious coping level is in favor of women in interpreting the effect of gender on religious coping. However, the Hedges's g value of 0.099 indicates that there is no difference between men and women for negative religious coping. Egger's test for positive religious coping revealed a p -value (2-tailed) $=0.71$ and since the determined p -value (2-tailed) >0.05 , it was seen that there was no publication bias compared to Egger's test. In addition, Kendall tau b value for positive religious coping was determined as (2-tailed) $=0.92$ and there was no publication bias since the determined Kendall tau b value (2-tailed) >0.05 . According to Duval and Tweedie's test, which was conducted to eliminate publication bias, it is seen that it is not necessary to add publications to the research at the 95% confidence interval. The Classic fail-safe N calculation for positive religious coping was detected as 0 . In the funnel plot used to determine the publication bias for negative religious coping, it is seen that the studies are distributed symmetrically. Egger's test for negative religious coping revealed a p -value (2-tailed) $=0.69$ and since the determined p -value (2-tailed) >0.05 , there was no publication bias compared to Egger's test. In addition, Kendall tau b value for negative religious coping was determined as (2-tailed) $=0.78$ and there was no publication bias since the determined Kendall tau b value (2-tailed) >0.05 . According to Duval and Tweedie's test, which was conducted to eliminate publication bias, it is seen that it is not necessary to add publications to the research at the 95% confidence interval. The Classic fail-safe N calculation for negative religious coping was detected as 0 . With the meta-analysis, it was determined that positive religious coping levels were in favor of men, and negative religious coping levels were in favor of women. However, it was determined that gender did not affect positive and negative religious coping levels, due to the effect sizes were less than 0.2 , which had an insignificant value. Since the research is the first meta-analysis on religious coping, it is thought that it would be beneficial to change the inclusion criteria for future studies.

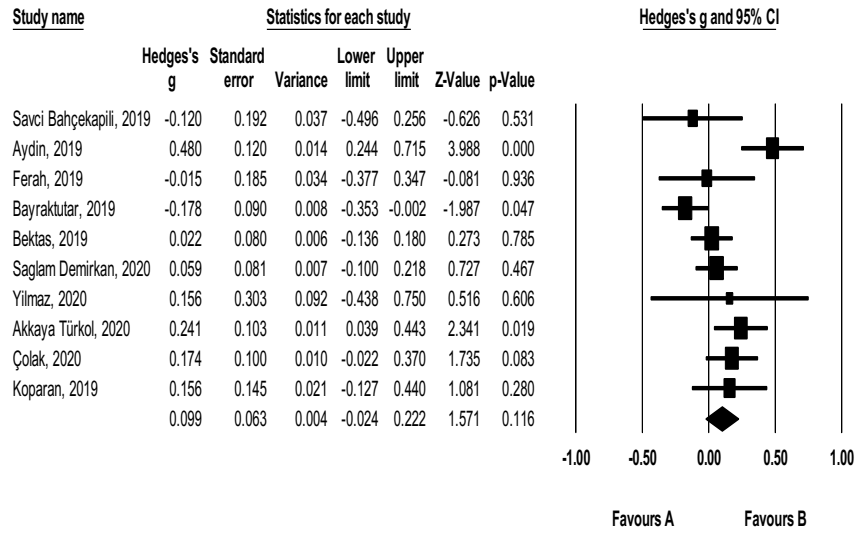
Keywords: Study of Religion and Philosophy, Psychology of Religion, Gender, Religious Coping, Meta-Analysis

Etki Büyüklüklerine İlişkin Forest Plot (Orman Grafiği) (Olumlu Dini Başa Çıkma)



Meta Analysis

Etki Büyüklüklerine İlişkin Forest Plot (Orman Grafiği) (Olumsuz Dini Başa Çıkma)



Meta Analysis

Lise Öğrencilerinde Din Dışı Yönelim: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması

Non Religious Orientation Among High School Students: A Scale Development Study

Sibel KANDEMİR

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

PhD Student, Necmettin Erbakan University, Institute of Social Sciences, Konya, Turkey.

kandemirsibel@hotmail.com

 0000-0002-1002-4378

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

10 Haziran / June 2021

01 Eylül / September 2021

23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Kandemir, Sibel. "Lise Öğrencilerinde Din Dışı Yönelim: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 230-256.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.950718>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Lise Öğrencilerinde Din Dışı Yönelim: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması

Öz ▶ Son yıllarda gençler arasında ateizm ve deizmin yaygınlaştığı, gençlerin dinden uzaklaştıkları iddia edilmekte ve bu konu etrafında bir takım tartışmalar yürütülmektedir. Bu iddia ve tartışmaların daha sağlam bir zeminde yürütülmesi için alan araştırmaları ile desteklenmesi gerekmektedir. Ancak bu tarz alan araştırmalarının yapılabilmesi için uygun veri toplama araçlarına ihtiyaç vardır. Türkçe literatürde ise din dışı yönelimlerle ilgili bir ölçme aracı mevcut değildir. Bu çalışmanın amacı lise öğrencilerindeki din dışı yönelimleri tespit etmede kullanılacak uygun bir ölçme aracı geliştirmektir. Bu amaçla 5'li Likert şeklinde hazırlanan taslak ölçek ile yapılan ilk uygulama sonucu "Din Dışı Yönelim Ölçeği'nin, açımlayıcı faktör analizi sonucu 9 maddeden ve tek faktörden oluştuğu ve % 41,6'lık varyans açıklama oranına sahip olduğu tespit edilmiştir. İkinci uygulamadan elde edilen verilerle yapılan doğrulayıcı faktör analizi sonucu, ölçeğin tek faktörlü yapısının iyi uyum değerlerine sahip olduğu görülmüştür. Yapılan analizler sonucu "Din Dışı Yönelim Ölçeği'nin geçerli ve güvenilir bir ölçme aracı olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Din Dışı Yönelim, Ateizm, Deizm, Ölçek, Geçerlik, Güvenirlik.

Non Religious Orientation Among High School Students: A Scale Development Study

Abstract ▶ In recent years, it has been alleged that deism and atheism spread among young people, young people turning away from religion and discussions are taking place around this topic. In order for these claims and discussions to be carried out on the more solid ground, they should be supported by field studies. This study aims to develop an appropriate measurement tool that can be used to reveal the non religious orientation among high school students. For this purpose, as a result of the first application made with the draft scale prepared in the form of a 5-point Likert, it was determined that the "Non-Religious Orientation Scale" consisted of 9 items and a single factor as a result of the exploratory factor analysis, had a variance explanation rate of 41.6%. As a result of confirmatory factor analysis, it was seen that the single-factor structure of the scale had good fit values.

Keywords: Religious Education, Nonreligious Orientation, Atheism, Deism, Scale, Validity, Reliability.

Giriş

Din olgusu, tarih öncesi zamanlardan beri insanlık tarihinin ve kültürünün önemli bir bileşeni olarak her çağda ve her toplumda var olmuştur. Kısaca bireyin kutsal ile olan ilişkisi olarak tanımlanabilecek din, kendine özgü amaçları, duygu biçimlendirmeleri ve alışkanlıkları ile bir yaşam biçimi olarak düşünülmektedir. Bu yönüyle din bireyin hem iç dünyasını hem de dış dünyasını şekillendiren çok boyutlu bir olgudur.¹ Üzerinde ittifak edilen bir tanımı bulunmamakla

¹ J.M. Nelson, *Psychology, Religion, and Spirituality* (New York: Springer, 2009), 3.

birlikte dini öncelikle kutsal bir gücün varlığına inanma ve bağlanma, bu inanç ve bağlılıkla eylemlerin yönlendirilmesini içeren bir sistem olarak görmek mümkündür.²

Geçmiş zamanlara nispetle sosyal hayattaki otoritesini önemli oranda kaybetmiş olsa da din, bireysel yaşamda etkinliğini sürdürmektedir. Bireyi anlamak ve onun din ile olan ilişkisini ortaya koymak amacıyla sosyal bilimlerin farklı alanlarında araştırmalar yapılmıştır. Bu çalışmalarda bireyin mensubu olduğu dinin değerlerine gösterdiği bağlılığı, dinin pratiklerini yerine getirme düzeyi dindarlık kavramı ile ifade edilmektedir. Din kavramına yüklenen farklı anlamlar dolayısıyla dindarlık kavramının da farklı tanımları yapılmakla birlikte çok yaygın olan dindarlık tanımlarından birinde, “bir kişinin mensubu olduğu dine ait ilgileri, inançlar veya faaliyetlerle meşgul olma düzeyi” olarak ifade edilirken, diğerinde ise “doğüstü ve/veya yüksek değerlere ilişkin bireyin inanç ve davranışlarının hem kurumsallaşmış hem de kurumsallaşmamış şekilleri” olarak tanımlanmıştır.³

Ülkemizde yapılan dindarlık araştırmalarında genelde Batı’da yapılan dindarlık tasnifleri esas alınmakla birlikte kültürel farklılıklar dikkate alınarak yerel dindarlık ölçekleri geliştirilmiş ve Türk toplumundaki dindarlık tipolojileri oluşturulmaya çalışılmıştır.⁴ Yapılan çalışmalarda Glock tarafından tüm dinlerde ortak olduğu iddia edilen boyutları ile dindarlık ölçülmüş ve çeşitli sosyal değişkenler ile ilişkisi incelenmiştir. Glock’un yaptığı tasnife göre dindarlık; dini tecrübe boyutu (*experiential dimension*), ayinsel boyut (*ritualistic dimension*), ideolojik boyut (*ideological dimension*), bilgi boyutu (*intellectual dimension*) ve etki boyutu (*consequences dimension*) olmak üzere beş boyuttan oluşmaktadır.⁵

Birey ve din ilişkisinin incelendiği araştırmalarda kullanılan bir diğer kavram ise dini yönelim kavramıdır. Bu kavram bireyin hangi motivasyonlarla dine ve dini uygulamalara yöneldiğini ifade etmektedir. Allport tarafından yapılan tasnife göre içsel yönelim; bireyin mensubu olduğu dini ciddiye alarak dini uygulamaları herhangi bir çıkar beklemezsizin yerine getirme durumu olarak ifade edilirken, dışsal dini yönelim ise bireyin güvenlik, sosyalleşme gibi dünyevi ya da uhrevi birtakım çıkarları için dini araç haline getirmesi olarak değerlendirilmektedir. İçten yönelimde nihai hedef dinin ilkelerine uygun bir yaşam sürmek iken, dışsal dini yönelimde kişisel çıkarlar

² M. Nur Pakdemirli, *Genç Dindarlığı ve Din Eğitimi* (Konya: Çizgi, 2015), 22.

³ Necdet Subaşı, “Türk(İye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler, *İslâmiyât* 5/4 (2002), 24.

⁴ bk. Hacer Harlak - Mehmet Eskin, “Dini Yönelim ve Dindarlık Ölçeklerinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi”, *Yeni Symposium* 56/2 (2018), 24-32; Ejder Okumuş, “Gösterişçi Dindarlık”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (2006), 17-35; Hüseyin Peker, “Kur’an’a Göre Dindarlığın Boyutları”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 41-49.

⁵ Charles Y. Glock, “Dindarlığın Boyutları Üzerine”, çev. Günter Kehrer, *Din Sosyolojisi*, Derleyenler: Yasin Aktay, M. Emin Köktaş (İstanbul: Vadi Yayınları, 1998), 253-254.

etkili olmaktadır.⁶ Allport tarafından yapılan ikili tasnife daha sonra Batson ve arkadaşları tarafından sorgulama yönelimi de eklenmiştir. Buna göre birey, varoluşsal soruların karmaşıklığı ve bu sorularla ilgili nihaî hakikati bilmediği için dine yönelmektedir.⁷ Görüldüğü üzere aynı dine mensup olmakla birlikte bireylerin benimsedikleri din ile kurdukları ilişkinin yoğunluğu da bu ilişkinin kurulmasının arkasındaki güdüleyici faktörlerde birbirinden farklıdır. Bu da bize dindarlığın sübjektif bir kavram olduğunu göstermektedir.

Son yıllarda dünya genelinde insanların dini bağlılıklarında azalma olduğu ve herhangi bir dini benimsemeyenlerin sayısında artışlar olduğu gündeme gelmektedir. Uluslararası bazı araştırmalara dayanılarak herhangi bir dini benimsemeyenlerin (unaffiliated/nones) oranının özellikle Amerika, Yeni Zelanda, Avusturya gibi ülkelerde belirgin bir şekilde arttığı ve Hristiyanlığın yakın zamanda bu ülkelerin en yaygın dini olma özelliğini kaybedeceği dile getirilmiştir.⁸ Ayrıca bazı ülkelerde gençler üzerinde yapılan araştırmalar da son yıllarda genç nüfus arasında herhangi bir dini benimsememe durumunun oldukça yaygınlaştığını göstermektedir.⁹

Ülkemizde de 2017 yılında MAK danışmanlık tarafından yapılan araştırmada katılımcıların %6'sı deist; %4'ü ise ateist anlayışı benimsediklerini dile getirmişlerdir.¹⁰ Ayrıca medyada gençler arasında ateizm ve deizm gibi din karşıtı felsefi akımların yaygınlaştığı ve ateistlerin oranının %6'ya yükseldiği de iddia edilmektedir.¹¹ Gençlik dönemi din eleştirileri ve sorgulamaları üzerine yakın zamanda yapılan bir araştırmada ise, az olmakla birlikte ateist ve deist eğilim gösteren gençlerin bulunduğu ve bu eğilimlerin giderek arttığı ifade edilmiştir.¹² Yeditepe Üniversitesi ve MAK danışmanlık işbirliği ile 2020'de yapılan araştırmada da gençlerin %7,7'sinin herhangi bir dini inanca sahip olmadıkları tespit edilmiş, dini inanca sahip olduğunu belirten katılımcıların %15,1'i ise sahip oldukları inancın davranışları üzerinde hiçbir zaman belirleyici olmadığını ifade

⁶ Gordon Allport-J. Michael Ross, "Personal Religious Orientation and Prejudice", *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4 (1967), 434.

⁷ C. Daniel Batson – Patricia A. Schoenrade, "Measuring Religion as Quest: 1Validity Concern, *Journal For Scientific Study of Religion* 30/4 (1991), 417-418.

⁸ Gabe Bullard, "The World's Newest Major Religion: No Religion", *National Geographic* (Erişim 23 Mayıs 2021).

⁹ People's World, "Atheism Grows Among Youth, High School Students" (Erişim 8 Nisan 2021).

¹⁰ MAK Danışmanlık, "Türkiye'de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı" (Erişim 24 Mayıs 2021).

¹¹ Milliyet Gazetesi, "Türkiye'de Dindar Oranı Yüzde 74" (Erişim 1 Nisan 2021); Euronews, "Türkiye'de Deizm Neden Artıyor, Dindarlık Neden Azalıyor?" (Erişim 10 Mart 2021); Konda, "2008-2018 Toplumsal Değişim Raporu" (Erişim 12 Nisan 2021).

¹² Asım Yapıcı, "Şüphe ve İnanç Kısacasında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları", *İlahiyat Akademi Dergisi* 12(2020), 37-38.

etmiştir.¹³ Bu örnekler özellikle dini sorgulamaların yoğun olduğu gençlik dönemi din algıları ve inanç durumları üzerinde daha fazla araştırma yapılmasına ihtiyaç olduğunu göstermektedir.

1. Din Dışı Yönelimler

Herhangi bir din ile pozitif bir ilişki kuran ve o dini benimseyen insanlar olduğu gibi hiçbir dini benimsemeyen, ilgilenmeyen, hatta din olgusunun insanlık için tehlikeli olduğunu savunanlar da mevcuttur. Son yıllarda Batı'da kendilerini dini bağlılığı olmayan/dinsiz olarak ifade edenlerin sayılarında görülen artış sebebiyle sosyal bilimlerin din dışı yönelimlere olan ilgisi artmıştır.¹⁴ Varlığın kökeni ve hayatın anlamını dini referanslara başvurmadan açıklamayı, dini kimliğe veya dini inanca sahip olmamayı, dine karşı mesafeli ya da ilgisiz olmayı, zaman zaman da din karşıtlığını bünyesinde barındıran din dışı yönelimleri ifade etmek üzere İngilizce'de "religious nones, non religious, irreligion, secular, religiously unaffiliated" kavramları kullanılmaktadır. "Irreligion" sözlükte "herhangi bir dinin aktif reddi ya da kurumsal dine yabancılaştırıcı bir tepki"¹⁵ olarak tanımlanırken, "non religious" kavramı "dini inanç ve pratiklerle ilgisi olmayan"¹⁶, "religiously unaffiliated" "herhangi bir dine bağlılığı olmayan"¹⁷, "secular" kavramı ise "din ya da dinsizlikle ilgisiz ya da tarafsız"¹⁸ olmak anlamlarına gelmektedir.

Homojen bir yapıya sahip olmayan din dışı yönelimlerle ilgili çeşitli tasnifler yapılmıştır. Bu tasniflerden birinde Tamney ve arkadaşları bu yönelimleri üç gruba ayırmaktadır. Birinci grupta dini kurum ya da din adamlarının sosyal hayattaki rollerini eleştiren yapısal dinsizler (structural nones), ikinci grupta geleneksel dini inanç ve değerleri eleştiren kültürel dinsizler (cultural nones) ve üçüncü grupta ise seküler olanlar yer almaktadır.¹⁹ Hassal ve Bushfield'in yaptığı araştırmaya göre dini kimliğe sahip olmadığını dile getirenlerin bir kısmı kendilerini yalnızca nones (dini yok) olarak ifade ederken diğer bir grup ise ateist, agnostik, seküler ve şüpheci olarak ifade etmektedir.²⁰ İngiltere'de yapılan bir araştırmaya göre ise herhangi bir dine bağlı olmayan (none) olarak ifade eden bazı katılımcıların Tanrı'ya inandığı, bu grup içindekilerin ancak yarısından daha azının kendisini ateist olarak deklare ettiği ve yalnız %13'ünün din karşıtı oldukları dile

¹³ MAK Danışmanlık, "Türkiye Geneli Gençlik Araştırması" (Erişim 24 Mayıs 2021).

¹⁴ Pew Research, "Why Americas nones don't identify with a religion" (Erişim 3 Haziran 2021)

¹⁵ Colin Campbell, "irreligion", *Encyclopedia of Religion and Society*, William H. Swatos, Jr.(ed.), (New Delhi: Altamira Press, 1998), 239

¹⁶ *Dictionary.com*, "nonreligious" (Erişim 5 Haziran 2021) <https://www.dictionary.com/browse/nonreligious>

¹⁷ Pew Research Center, "Religiously Unaffiliated" (Erişim 5 Haziran 2021).

¹⁸ Steven Kettel, "Secularism and Religion", *Oxfordre.com* (Erişim 15 Ağustos 2021).

¹⁹ Joseph B. Tamney vd., "Innovation Theory and Religious Nones", *Journal for the Scientific Study of Religion* 28/2 (1989), 216-219.

²⁰ Christopher Hassall - Ian Bushfield, "Increasing Diversity in Emerging Non-religious Communities, *Secularism and Nonreligion* 3/7 (2014), 1.

getirilmiştir. Araştırmalardan çıkarılabilecek ortak sonuç ise farklı versiyonları olan din dışı yönelimlerin, bir kısmının dine karşı kayıtsızlık ve kurumsal dinden uzaklaşma, diğer bir kısmının ise inançsızlık boyutunda olduğu anlaşılmaktadır.²¹

“İnançsızlık (unbelief/nonbelief/disbelief), dini veya spiritüel bir inanca sahip olmamak anlamındaki ateizm, agnostisizm, apateizm gibi yaklaşımların genel adı olarak kullanılmaktadır.”²² Bununla birlikte inançsızlığın ne olduğu, kimlerin inançsız olarak kabul edileceği ya da inançsızlığın aynı zamanda dinsizlik olarak değerlendirilip değerlendirilmeyeceği tartışmalıdır. Çünkü birçok araştırmada kendisini inançsız olarak deklare eden kişilerin bazılarının bir dini kimliği kabul ettikleri, kendilerini Hristiyan, Katolik, Yahudi gibi tanımladıkları, bazılarının Tanrı’ya inanmadıkları halde doğaüstü bir gücü kabul ettikleri görülmüştür. İnançsızlıkla ilgili olarak, “dinsiz, imansız, mürtet, ateist, anti-teist, agnostik, hümanist, seküler, kilisesiz, şüpheci, bilimsel” gibi birçok kavram kullanılması da bu kavramın tanımlanmasının ve sınırlarının çizilmesinin güçlüğüne ortaya koymaktadır.²³

Araştırmacılar kendi çalışmaları ile ulaştıkları sonuçlara göre farklı inançsızlık tipleri ortaya koymaktadır.²⁴ Bu çalışmalardan birinde Silver ve arkadaşları inançsızlığı altı kategoride sınıflandırmışlardır. Buna göre inançsızlar, entelektüel ateist/agnostik, aktivist ateist/agnostik, arayışçı agnostik, teizm karşıtı (anti-theist), teist olmayan(non-theist), ritüel ateist/agnostik olarak altı grupta incelenebilmekte ve bu gruplar arasında çeşitli farklar bulunmaktadır. Örneğin Entelektüel ateist/agnostikler felsefe, bilim, rasyonel teoloji alanında bilgili kişilerle diyalog kurarak kendilerini eğitmeyi önemserken, ritüel ateist/agnostikler Tanrı’ya inanmamakla birlikte, ölümden sonra bir yaşamın olacağına inanmaya eğilimli olmalarının yanı sıra çeşitli dini törenlere de katılmaktadırlar. Teist olmayanlar, dine karşı ilgisiz ve hayatlarında dinin rol oynamadığı kişiler olmakla birlikte, anti-teistler din olgusuna şiddetle karşı olan bireylerdir. Dinin insanlık barışı için tehlike olduğunu düşünen anti-teistler, görüşlerini başkalarına iletmeye ve eğitmeye çalışmaktadırlar. Arayışçı agnostikler Tanrı’nın varlığı ya da yokluğu konusunda bir karar vermemekle birlikte, gerçeği aramaya ve kendileri gibi düşünmeyen diğer insanlarla iletişim kurmaya heveslidirler. Aktivist ateistler/agnostikler ise hayvan hakları, eşcinsellik gibi sosyo-politik konularda duyarlılıklarını farklı düzeylerde ifade eden inançsızları tanımlamaktadır.²⁵ Elbette bu tarz sınıflandırma ve kavramlaştırmaların toplumsal yapıların ve kültürlerin

²¹ Nicola Madge-Peter J. Hemming, “Young British Religious ‘nones’: Findings From the Youth On Religion Study”, *Journal of Youth Studies* 20/7(2016), 874-875.

²² Kenan Sevinç - Ali Ulvi Mehmetoğlu, “İnançsızlığa Yönelmede Çevresel ve Entelektüel Faktörlerin Etkisi”, *İnsan ve Toplum* 6/2 (2016), 88.

²³ Kenan Sevinç, “Ateizmin Boyutları ve Tipleri, *İslâmî İlimler Dergisi* 12/3(2017), 104-105.

²⁴ Sevinç, “Ateizmin Boyutları ve Tipleri, 105.

²⁵ Christopher F. Silver vd., “The six types of nonbelief: a qualitative and quantitative study of type and narrative”, *Mental Health Religion&Culture* 17/10(2014), 990-1001.

farklılıkları dolayısıyla evrensel sınıflandırmalar olamayacağı açıktır. Bununla birlikte dinsizlik ya da inançsızlık denilince ilk akla gelen ateizmdir.

1.1. Ateizm

Genel manada Tanrı'nın varlığını imkânsız olarak gören felsefi bir akım olarak adlandırılabilir. Ateizmin farklı versiyonlarının olması tanımının yapılmasında bir zorluk olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁶ Ateizmin doğru bir şekilde anlaşılmasında kilit rol oynayan Tanrı kavramı; İbrahimî dinlerde evreni yaratan ancak evrenden bağımsız mutlak bir varlığa sahip, sınırsız bilgisi ve gücü olan, inayet ve hayır sahibi yüce bir varlık olarak tasvir edilmektedir. Ayrıca Tanrı'nın sahip olduğu özellikler dolayısıyla yarattığı varlıklarla ilgili, vahiy gönderen, mucizeler yaratan ve evrene müdâhil olan bir varlık olduğuna inanılmaktadır.²⁷ Ateizm ise özellikleri sayılan teistik Tanrı'nın varlığına inanmak için yeterli delil olmadığını savunmaktadır. Ancak ateizmin Tanrı inancının reddi olarak tanımlanması dar anlamda tanımı için doğru olmakla birlikte, geniş anlamda ateizm Tanrı'nın inkârıyla birlikte ölümsüz ruh, öteki âlem gibi aşkın (doğaüstü) varlıkların gerçekliğinin reddini de içermektedir.²⁸

Dindarlığın farklı boyutları olduğu gibi ateizmin de çeşitli boyutları ve versiyonları vardır. Yukarıda tanımı verilen negatif ateizm, teistik Tanrı'nın reddedilmesini ifade ederken, pozitif ateizm, yalnız Tanrı'nın değil tüm metafiziğin ve doğaüstü gerçekliğin reddedilmesidir.²⁹ Ancak ateizmin bunların dışında farklı sınıflandırmaları da yapılmıştır. Sözelimi ateizmle ilgili yapılan bir sınıflandırma teorik ve pratik ateizm ayrımına dayanmaktadır. Teorik ateizm, teistik Tanrı'nın varlığına karşı olmak ve ateizmin delillerini çürütmek anlamında kullanılırken, pratik ateizm bireyin Tanrı yokmuşçasına yaşamasını ifade etmektedir. Pratik ateizm de kendi içerisinde aktif ve pasif olarak sınıflandırılmakta, pasif ateistler inananların inançlarına herhangi bir eleştiri yöneltmeden yaşarken, aktif ateistler dine ve dindarlara karşı bir mücadele vermekte ve görüşlerini yaymaya çalışmaktadırlar. İlgisiz ateistler ise Tanrı'nın varlığı ya da yokluğuyla ilgili tartışmaları anlamsız bulan ve ateist olup olmadıklarının keşfinin zor olduğu grupta yer almaktadırlar.³⁰

1.2. Agnostisizm

Ateizmden sonra en yaygın inançsızlık biçimi olan agnostisizm, insan aklının Tanrı'nın varlığı ya da yokluğu hususunda karar vermesini epistemolojik olarak mümkün görmeyen felsefi

²⁶ Anthony C Thiselton, *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion* (Oxford: Oneworld Publications, 2002), 18.

²⁷ Aydın Topaloğlu, "Teizm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 2011), 40/332-334; İbrahim Coşkun, *Ateizm ve İslam* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014).

²⁸ Julian Baggini, *Atheism, A very Short Introduction* (New York: Oxford University Press, 2003), 4-78.

²⁹ Aydın Topaloğlu, *Tanrı Tanımsızlığın Felsefi Boyutları Teizm ya da Ateizm* (İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001), 17.

³⁰ John Haught, "Atheism", *Encyclopedia of Science and Religion*, ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen (New York: Macmillan Reference, 2003), 38.

akımdır.³¹ Kendisi de bir agnostik olan Kenny, zorunlu agnostisizm ile olumlu agnostisizm arasında bir ayırımı gitmiştir. Ona göre Kant'ın temsil ettiği zorunlu agnostisizmde insan aklının sınırlılıkları dolayısıyla Tanrı'yı bilemeyeceği iddiası söz konusu iken, olumlu agnostisizmde ise bireyin Tanrı'nın lehindeki ve aleyhindeki delillere baktığında bir karar veremediğini, ancak ilkesel olarak Tanrı'nın bilinemeyeceği düşüncesine sahip olmadığını vurgulanmaktadır. Onun deyimle olumlu agnostisizm ateizm ve teizm arasında kararsız bir konumu ifade etmektedir.³² Şu halde agnostisizmin bir inançsızlık biçimi olarak değerlendirilmesinin sebebi, agnostik düşünceye sahip olan kişinin Tanrı yokmuş gibi davranmasıdır ki bu agnostik ateizm olarak nitelendirilmektedir.³³

1.3. Deizm

Ateizm ile yakından ilişkili olan kavramlardan biri de deizmdir. Hume gibi bazı düşünürlerin ateist mi deist mi olarak kabul edileceği konusunda farklı sonuçlara ulaşılması da bu iki kavram arasındaki yakın ilişkiye işaret etmektedir.³⁴ Tarihsel seyri içerisinde kendi içinde farklı yaklaşımlar olduğunu bir kenarda tutarak deizmi, evrenin yaratıcı gücü olarak Tanrı'nın kabul edilmesine karşın, evrene müdahil (içkin) bir Tanrı anlayışını reddeden felsefi dinî akım olarak tanımlamak mümkündür. Evreni bir makine gibi değerlendiren deist anlayışa göre, Tanrı evreni çarkları sonradan hiçbir müdahale ve değişikliğe ihtiyaç duymayacak mükemmellikte işleyen bir makine gibi yaratmıştır.³⁵

Teizm ve ateizm arasında bir konum olarak değerlendirilen deizm, vahyi ve kurumsal dini reddetmesi, günlük hayattan ibadetleri dışlaması sebebiyle teizmden daha çok ateizme yakın durmaktadır.³⁶ Bazı deistlerin kendilerini inançsız olarak nitelendirmeleri ve Comte'un 18. Yüzyıl deizmi ile sistematik ateizm arasındaki ilişkiyi baba oğul ilişkisine benzetmesi de bu düşünceyi desteklemektedir.³⁷ Ayrıca ateist ve deistlerle yapılan bir çalışmada, bu iki grup arasında Tanrı'nın varlığına inanıp inanmama dışında din algıları açısından büyük bir fark görülmediği belirtilmiştir.³⁸ Deist anlayışa göre evreni yaratan bir güç olmaktan başka herhangi bir sığata sahip

³¹ Sevinç, "Ateizmin Boyutları ve Tipleri", 114.

³² Anthony Kenny, Agnostisizm ve Ateizm", çev. Yaşar Türkben, *Journal of Faculty of Theology of Bozok University*. 1/1 (2012/1), 161-168.

³³ Sevinç, "Ateizmin Boyutları ve Tipleri", 115-116.

³⁴ Mustafa Kaya, Hume'da Tanrı'nın Varlığı Aleyhine Bir Delil Olarak Kötülük", *Sosyal Bilimler Üzerine Araştırmalar*, ed. Bayram Polat vd. (Gaziantep: İksad Publishing House, 2018), 11-12.

³⁵ Thiselton, "Deism", *A Concise Encyclopedia of The Philosophy of Religion*, 61.

³⁶ Vahdettin Başçı, "Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22/1(2018), 36.

³⁷ Sevinç, "Ateizmin Boyutları ve Tipleri", 105.

³⁸ Y. Sinan Zavalsız - Ensar Şahin, "Ateist ve Deistlerin Din Algısı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma", *Journal of History Culture and Art Research* 7/2 (2018), 598.

olmayan Tanrı'nın, dinin (en azından teistik dinlerin) Tanrı'sı olması söz konusu değildir.³⁹ Tüm bunlar birlikte değerlendirildiğinde deizmin bir inançsızlık olarak değerlendirilmese de din dışı bir yönelim olduğu anlaşılmaktadır.

2. Sosyal Bilimlerde Gençlik Dönemi Din Dışı Yönelim Araştırmaları

Bireyin kimlik kazanma çabası içerisinde bulunduğu ergenlik dönemi, sınırları net olarak çizilmese de 12/13 - 20/21 yaş aralığını kapsayan dönem olarak kabul edilmektedir.⁴⁰ Dini gelişim açısından çocuklukta öğrenilen dini değerlerin yeniden gözden geçirilip değerlendirildiği bu dönemin ilk yıllarında artan metafizik ilgi, ilerleyen yıllarda yerini şüphe ve çatışmalara bırakmaktadır.⁴¹ Bu dönemde yaşanacak dini şüphe ve çatışmanın boyutu, bireyin ergenlikte yaşadığı duygusal, cinsel ve bilişsel değişimler gibi iç dinamiklere bağlı olduğu gibi⁴² ailesi, sosyal çevresi ya da ait olduğu dini cemaatle olan ilişkilerinden de etkilenmektedir.⁴³

Bireyin, varlığı yorumlama ve kendisini varlık içerisindeki konumlandırma biçimi olarak tanımlanabilecek kimlik kavramı; onun kendi özellik ve öznelliğinin farkındalığını ifade etmektedir. Kimlik edinme sürecinde birey, içinde yaşadığı toplumun dili, dini, gelenek ve görenekleri, tarihi ve değerleri ile etkileşime geçmekte ve bunları içselleştirmektedir. Böylece kendine dair bir aidiyet oluşturan birey kendi kimliğini inşa etmektedir.⁴⁴ İlk olarak Erikson (1902-1994) tarafından dile getirilen kimlik gelişimi, daha sonra nitel ve nicel birçok çalışmaya konu olmuştur. Bu çalışmalardan birinde Marcia, kimlik kazanma sürecini, kimlik krizi ve bağlılık kavramları ile ilişkilendirerek dört farklı durum olarak sınıflandırmıştır. Onun yaptığı tasnife göre kimlik durumları; dağınık kimlik (kriz yok, bağlılık yok), ipotekli kimlik (kriz yok, bağlılık var), kimlik moratoryumu (kriz var, bağlılık yok), kimlik entegrasyonu (kriz geçmiş, bağlılık var) şeklinde sınıflandırılmıştır.⁴⁵ Kimlik gelişim aşamalarının en alt düzeyi olan dağınık kimlik ve ipotekli kimlik aşamalarında bireyin aktif bir keşfetme süreci gerçekleştirilmemesiyle birlikte, ipotekli kimlik aşamasında belirgin bağlanmaları söz konusudur. Gelişim alternatiflerinin araştırılmaya

³⁹ Hasan Peker, Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8(2018), 20.

⁴⁰ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 265-266.

⁴¹ Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 266-273.

⁴² Adnan Kulaksızoğlu, *Ergenlik Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 6. Baskı, 2004), 18.

⁴³ Celal Bayır, "Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma", *Bilimname* 27/2 (2014), 72.

⁴⁴ Erol Erkan, "Postmodern Dönemde Ontolojik Anlam Aracı Olarak: Dini Kimlik", *Turkish Studies* 8/8 (2013), 1825-1837.

⁴⁵ David M. Bell, "Religious Identity", *Encyclopedia of Psychology and Religion* ed. David A. Leeming vd. (USA: Springer, 2010), 776.

başlandığı moratoryum döneminde henüz gerçekleşmeyen bağlanma durumu ilerleyen süreçte kimlik entegrasyonu ile gerçekleşmektedir.⁴⁶

Çalışmamız açısından özellikle ilgilendiğimiz kimlik entegrasyonunu, bireyin kim olduğu sorusuna cevap bulduğu ve kimlik krizini ardında bırakıp sükûnete kavuştuğu durum olarak nitelenebilir. Dini kimlik açısından, kimlik entegrasyonunu, bireyin şüphe ve tenkitlerini giderip, dini değerleri içselleştirerek kimliğinin bir parçası haline getirmesi olarak ifade etmek mümkündür. Sözgelimi dini kimlik üzerine yapılan çalışmalarda Marcia tarafından tasnif edilen kimlik durumları ile dindarlık, dini şüphe ve dini bağlılık arasındaki ilişki incelenmiştir. Yapılan çalışmalar, kimlik başarısı ile içsel dindarlık ve dini bağlılık arasında pozitif bir ilişki olduğunu göstermektedir.⁴⁷ Zavalsız ve Şahin tarafından yapılan araştırmada da ateist ve deist bireylerin %44'ü daha önce mensubu oldukları din ile aralarında bağın hiç olmadığını, %32'si ise bu bağın çok zayıf olduğunu dile getirmiştir.⁴⁸ Bu noktadan hareketle dinin içselleştirmesi ile ateizm, agnostisizm, deizm gibi din dışı yönelimler arasında negatif bir korelasyonun olacağını varsaymak mümkündür.

Din dışı yönelimlerin bir kısmı ateizm, agnostisizm gibi inançsızlık köklerinden beslenmekle birlikte inançsızlık ve dinsizlik kavramları arasında kesin sınırlar koymak pek kolay görünmemektedir. Bu durum sosyal bilimciler arasında, postmodern dönemde farklı inanç ve düşünceler arasındaki sınırların belirsizleştiği, üst kimliklerin silikleştiği ve melez düşünce ve inanışların ortaya çıktığı yönündeki yaygın kanaatle paralellik göstermektedir. Ülkemiz gençliği üzerine 2013 yılında yapılan bir araştırma da bu görüşü destekler niteliktedir. Zira bu araştırmaya göre, kendisini Müslüman olarak nitelendiren katılımcıların %24,5'i düzenli namaz kılarken, ilginç bir şekilde kimliğini ateist olarak ifade eden katılımcıların %13,3'ü de düzenli namaz kıldıklarını belirtmiştir. Bu sonuçlar çağımızdaki gençlerin kimlik ve değerler açısından bir belirsizlik ve arada kalma durumuyla karşı karşıya olduklarını göstermektedir.⁴⁹

Diğer taraftan modern dönemde yaşamdan dışlanan dinin, post-modern dönemde yeniden yaşama dâhil edildiği, dinin bir geri dönüş yaşadığına ilişkin değerlendirmeler yapılmaktadır. Buna göre her şey gibi dinin de bir pazar nesnesine dönüştüğü, insanların inançları gündelik ihtiyaçları

⁴⁶ James E Marcia, "Identity in Adolescence" *Handbook of Adolescent Psychology*, ed. J. Adelson (New York: Wiley & Sons Ltd., 1980), 161; Ümit Morsünbül, "Ergenlikte Kimlik Gelişimini Açıklayan Yaklaşımlar/Modeller: Ergen Ruh Sağlığı Açısından Sonuçları", *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 17/2 (2010), 106.

⁴⁷ Ralph W. Hood Jr. vd., *The Psychology of Religion an Empirical Approach* (New York: Guilford Publications, 2009), 135 - 137.

⁴⁸ Zavalsız - Şahin, "Ateist ve Deistlerin Din Algısı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma", 575.

⁴⁹ Asım Yapıcı, "Postmodern Dönemde Din, Kimlik ve Anlam Problemi", *Dinin Kaderi*, ed. Abdüllatif Tezer (Ankara: Elis Yayınları, 2017), 117-153.

ve beklentilerine göre kabul ya da reddettikleri görülmektedir. Çağa damgasını vuran küreselleşme zaman ve mekân kavramını ortadan kaldırarak, bireylerin dünyadaki alternatif kimliklerle karşılaşma imkânını artırmakta, özellikle kimlik oluşturma sürecinde gözden geçirilen kıyaslama kriterlerini çoğaltmaktadır. Küreselleşme sürecinden toplumlar, yapısal farklılıkları dolayısıyla farklı şekillerde etkilenseler de bu süreçte popüler kültürün diğer kültürler üzerinde egemenliği hissedilmektedir.⁵⁰ Küreselleşme ile popüler kültürün dünyaya ne kadar hızlı yayıldığına yakın zamandan verilebilecek en iyi örnek olarak, Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris ve Cristopher Hitchens'in yazdıkları etrafında şekillenen ve "yeni ateizm" olarak adlandırılan akımı göstermek mümkündür. Kendilerinden önceki ateist düşünürlerden farklı bir argüman ortaya koymamakla birlikte daha saldırgan bir üsluba sahip olan bu akımın temsilcilerinin yazdıkları ve konuştukları fikirler dünyanın her yerine yayılmış, medyanın da desteğiyle bir tür ateizm misyonerliğine dönüşmüş durumdadır.⁵¹ Dawkins'in "Tanrı Yanılgısı" adlı kitabının defalarca basılmış olmasını bu akımın ülkemizde de ilgiyle karşılandığının kanıtı olarak değerlendirmek mümkündür.⁵²

Başta felsefe olmak üzere sosyal bilimin farklı alanlarında çoğunlukla teorik çalışmalara konu olan ateizm ve deizm gibi din dışı yönelimler, son yıllarda alan araştırmalarına daha fazla konu olmaktadır. Çoğunlukla din psikolojisi ve din sosyolojisi alanlarında yapılan bu çalışmaların büyük kısmı nitel araştırmalardır. Din psikolojisi alanında yapılan araştırmalardan biri Yapıcı'nın "Şüphe ve İnanç Kıskaçında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları" başlıklı çalışmasıdır. Bu çalışmada yazar kendi gözlem ve mülakatlarına dayanarak, gençlerin kimlik ve değer krizi yaşadıklarını, gençler arasında ihtiyaç dindarlığının yaygın olduğunu dile getirmiştir. Söz konusu araştırmada yaptıkları dini sorgulamalar analiz edilerek gençler; "geleneksel dindarlar", "inançlı sorgulayıcılar", "dargın inançlılar", "dine ilgisizler", "salt maneviyatçılar", "suskunlar", "şüpheciler/kararsızlık yaşayanlar", "deist yönelimliler" ve "ateistler" olarak dokuz kategoriye ayrılmıştır. Aynı çalışmada gençler din ile kurdukları ilişki biçimine göre, "huzursuz dindarlar", "bireysel maneviyatçılar", "arayış içinde olanlar" ve inkârcı eğilimliler" olarak tasnif edilmiştir.⁵³ Yapılan tasniflerden gençlik dönemi dini sorgulamaların kimi zaman ateizm ve deizm gibi din dışı yönelimlere evrilebileceği anlaşılmaktadır.

⁵⁰ Asım Yapıcı, "Postmodern Dönemde Din, Kimlik ve Anlam Problemi", 131-160.

⁵¹ Amarnath Amarasingam, "Introduction: What is the New Atheism" *Studies in Critical Research on Religion*, ed. Warren S. Goldstein (Boston: Brill, 2010), 1/1-10; Ryan T. Cragun, "Nonreligion and Atheism", *Handbook of Religion and Society*, ed. D. Yamane (Switzerland: Springer International Publishing, 2016), 301-320.

⁵² Bu kitabın 2019 yılında ülkemizde 18. baskısı yapılmıştır. bk. <https://www.kitapyurdu.com/kitap/tanri-yanilgisi/96709.html>

⁵³ Asım Yapıcı, "Şüphe ve İnanç Kıskaçında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları", *İlahiyat Akademi Dergisi* 12 (2020), 1-44.

Ergezen tarafından Ankara ilinde yaşayan ve kendisini ateist olarak tanımlayan 10 kişi ile yapılan görüşmelerden oluşan bir çalışmada ise ateistlerin hayatta karşılaştıkları sorunlarla nasıl baş ettikleri, huzur bulmak için neler yaptıkları, dine ve yaşama nasıl anlam yükledikleri üzerinde durulmuştur. Katılımcıların ifadeleri incelendiğinde yaşamda karşılaştıkları sorunların çözüm odağı olarak kendilerine vurgu yaptıkları ve ateist olma süreçlerinin genellikle ergenlik dönemindeki sorgulamaları ile başladığı ya da belirginleştiği görülmektedir.⁵⁴ Zavalsız ve Şahin'in ateist ve deist üniversite öğrencileri ile gerçekleştirdikleri görüşmelerde, katılımcıların din algıları demografik özellikleri ile karşılaştırılarak ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu çalışmaya katılanların %96 gibi önemli bir kısmının ateizm ya da deizme ergenlik döneminde (12-21 yaş aralığında) geçmesi bu dönemin dini kimlik kazanma süreci açısından önemini ortaya koymaktadır.⁵⁵

Sosyoloji alanında Harmankaya tarafından yapılan yüksek lisans tezinde ise Konya il merkezinde bulunan bir Anadolu Lisesi ve bir imam hatip lisesi özelinde deizm araştırması gerçekleştirilmiştir. Araştırmaya göre sayıları az olmakla birlikte kendilerini deist olarak tanımlayan gençler bulunmakta ve onların bu yönelimleri, aile baskısı ve dinin benimsenmemesinden kaynaklanmaktadır.⁵⁶

Gençlerin inançları üzerine ülkemizde yapılan alan araştırmalarının bir kısmı ise kelamcılar tarafından gerçekleştirilmiştir. Gündoğar ve Yürgüç tarafından Adıyaman ilinde gerçekleştirilen çalışmada ortaöğretim öğrencilerinin ateizm ve deizm bağlamında din algıları tespit edilmeye çalışılmıştır. Anket tekniği ile toplanan verileri analiz eden araştırmacılar, ateistik ve deistik düşüncelerin öğrenciler arasında dikkate değer bir oranda yayıldığına, Allah'ın evrene müdahalesi hususunda %20'nin üzerinde deist görüşün varlığına dikkat çekmişlerdir.⁵⁷ Ünverdi tarafından yapılan çalışmada ise gençlerin ateistik eğilimleri üzerinde etkili olan faktörlere değinilmiştir. 21 lise ve üniversite öğrencisi ile yapılan mülakatlara ve daha önce yapılmış alan araştırmalarına dayanarak, gençlerin ateizm, deizm gibi akımları benimsemesinde etkili olan din karşıtı yayınlar ele aldıkları konulara göre tasnif edilerek değerlendirilmiştir. Din karşıtı yayınların yanı sıra, son yıllarda dindarlara ve dini kurumlara karşı duyulan güvensizlik, seküler yaşam biçimi, özgürlük

⁵⁴ Efsun Ergezen, *Günümüz Ateistlerinde Hayatı Anlamlandırma* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004).

⁵⁵ Zavalsız - Şahin, "Ateist ve Deistlerin Din Algısı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma", 582.

⁵⁶ Merve Harmankaya, *Geçmişten Günümüze Deizm ve Deizm Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma - Dolapoğlu Anadolu Lisesi ve Mahmut Sami Ramazanoğlu Anadolu İHL Örneği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 58-59.

⁵⁷ Hamdi Gündoğar - Muhammed Sait Yürgüç, "Deizm Bağlamında Ortaöğretim Okullarında Din Algısı (Adıyaman Örneği)", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11(2019), 669-670.

arzusu, dini konular ile ilgili medyada yapılan tartışmaların da gençler arasında ateistik eğilimlerin artmasında etkisinin olduğu belirtilmiştir.⁵⁸

Görüldüğü üzere son yıllarda sosyal bilimlerin birçok alanında dini inkâr, inançsızlık, ateizm ve deizm gibi din dışı yönelimlere ilgi artmış ve bu alanda yapılan araştırmalarda bir artış olmuştur. Ne var ki yapılan bu araştırmalarda çoğunlukla nitel araştırma yöntemleri kullanılmış, nitel araştırma yöntemlerine göre daha ekonomik olan ve daha geniş gruplarla çalışma imkânı sağlayan nicel araştırma yöntemleri ihmal edilmiştir. Zira nicel araştırmalardan hareketle din dışı yönelimlerin toplumdaki yaygınlığının tespit edilebilmesi uygun ölçme araçlarına sahip olmayı gerektirmektedir. Bu ihtiyacı tam olarak karşılayabilecek ölçme araçları ise Türkçe literatürde mevcut değildir. Araştırmamız bu ihtiyacın giderilmesine katkı sunmak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Yapılan çalışma lise gençleri arasında dine karşı ilgisizlik, dini inançlara karşı şüphe duyma, ateist ve deist perspektiften din eleştirisi yapmayı da bünyesinde barındıran bir yönelimin olduğunu ortaya koymaktadır.

3. Yöntem

Araştırma Deseni: Araştırmamız lise öğrencileri evreninde din dışı yönelim eğilimlerini tespit etmeye yönelik ölçek geliştirmeyi amaçlayan bir çalışma olduğu için karma araştırma yöntemi kullanılmıştır. Nicel ve nitel verilerin bir olguyu çok yönlü ortaya koymak amacıyla birlikte işe koşulduğu karma yöntemde farklı desenler kullanılmaktadır. Ölçek geliştirme çalışmalarında önce araştırılmak istenen kavram ve araştırma evrenine yönelik toplanan nitel verilerin değerlendirilerek nicel veri toplama safhasının planlandığı keşfedici sıralı desen tercih edilmektedir.⁵⁹ Çalışmamızda da öncelikle yapılan literatür taraması ve öğretmen mülakatı ile konu ve evren hakkında bilgi toplanmış, araştırmanın nicel kısmı bu ilk aşamada elde edilen verilere göre planlanmıştır.

Araştırma Örnekleme: Çalışma 2020-2021 eğitim öğretim yılında Konya il merkezinde eğitim gören lise öğrencilerinden oluşan iki ayrı grupla gerçekleştirilmiştir. 406 kişilik I. Çalışma pandemi koşulları sebebiyle yalnız 12. sınıf öğrencileriyle gerçekleştirilmiştir. İkinci örneklem ise 10. ve 12. sınıf öğrencilerinden oluşan 473 kişi ile gerçekleştirilmiştir.

I. Çalışmanın örnekleme tesadüfi yolla, II. Çalışmanın örnekleme ise kota örnekleme yöntemi ile oluşturulmuştur. Araştırmanın çalışma evreni olan Konya il merkezindeki öğrenci sayısının, okul türlerine göre dağılımı dikkate alınarak örneklem dağılımında da aynı oran gözetilmiştir.

⁵⁸ Ünverdi, "Din Karşıtı Yayınlar ve Gençlerde Ateistik Eğilimin Nedenleri", 153-180.

⁵⁹ John W. Creswell – Vicki L. Plano Clark, Karma Yöntem Araştırmaları Tasarımı ve Yürütülmesi, (çev. ed.)Yüksel Dede –Selçuk Beşir Demir(Ankara: Anı, 2014), 200-201; Ali Yıldırım – Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 354-362.

Okul türleri Milli Eğitim Bakanlığı'nın yaptığı tasnifi esas alınarak, Anadolu liseleri, fen liseleri, sosyal bilimler liseleri ile özel Anadolu/fen liseleri genel ortaöğretim kategorisi altında, özel ve devlet tüm mesleki teknik liseler ile spor liseleri ve güzel sanatlar liseleri mesleki ortaöğretim kategorisinde ve proje imam hatip liseleri de dâhil olmak üzere her türlü imam hatip lisesi de imam-hatip kategorisinde toplanmıştır. Her iki çalışmaya ait katılımcıları gösteren tablo aşağıdadır.

Tablo1. Katılımcı Bilgileri

I. Uygulama				II. Uygulama			
Değişkenler	Grup	N	%	Değişkenler	Grup	N	%
Cinsiyet	Kız	237	58,4	Cinsiyet	Kız	244	51,6
	Erkek	169	41,6		Erkek	229	48,4
	Toplam	406	100		Toplam	473	100
Sınıf	10. Sınıf	-	-	Sınıf	10. Sınıf	234	49,5
	12. Sınıf	406	100		12. Sınıf	239	50,5
Okul Türü	Genel	221	54,5	Okul Türü	Genel	211	44,6
	Ortaöğretim				Ortaöğretim		
	Mesleki	122	30		Mesleki	176	37,2
	Ortaöğretim			Ortaöğretim			
	İmam-Hatip	63	15,5	İmam-Hatip	86	18,2	

Ölçek Geliştirme Süreci: Araştırmanın konusu olan ateizm ve deizm felsefe ve kelam başta olmak üzere sosyal bilimin birçok alanında ele alınan bir konudur. Bu sebeple literatür taraması yapılırken felsefe, kelam ve din psikolojisi kaynakları incelenmiştir. Ayrıca dipnotta birkaç örneğine değindiğimiz dini inkâr ve şüphe, ateizm ve deizmle ilgili yapılan alan araştırmaları incelenerek ateizme ve deizme yönelmede etkili olan faktörler göz önünde bulundurulmuştur.⁶⁰ Literatür taraması sonrası, ateizm ve deizm perspektifinden din olgusuna, Tanrı inancı başta olmak üzere, Tanrı-evren ve Tanrı-insan ilişkisine yönelik maddeler yazılmaya çalışılmıştır. Ölçek geliştirme sürecinde liselerde görev yapan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri ve meslek dersleri öğretmenlerinden oluşan 83 kişilik bir örnekleme ile mülakat yapılarak, öğrencilerin çokça sordukları inanç meseleleri hakkında bilgi toplanmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada

⁶⁰ Fatma Aygün, "Ateizme Yol Açan Faktörler", *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2017), 531-562; Derya Gülfil, "Ateistlerde Olumsuz Tanrı Algısının Psiko-sosyal Açından Değerlendirilmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2019), 1289-1312; Ali Ermiş, *Ergenlerin Deizm Algısına Dair Sosyolojik Bir İnceleme(Çankaya Örneği)*, (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Celal Çayır, "Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma", *Bilimname* 27/2(2014),59-88.

öğrencilerin kötülük meselesi, evrim ve yaratma karşıtlığı çerçevesinde din bilim çatışması, kader ve özgür irade, ahiret ve uhrevî yargılama gibi konular hakkında yoğun sorgulamalar yaptığı öğrenilmiştir. Literatür taraması ve öğretmen mülakatı ile ulaşılan bilgiler ışığında hazırlanan madde havuzu kelam, felsefe ve eğitim alanlarından 4 uzman akademisyenin görüşleri de alınarak 22 maddelik taslak ölçeğe dönüştürülmüştür.

Ölçek maddelerine verilecek yanıtlar “hiç katılmıyorum, az katılıyorum, orta düzeyde katılıyorum, çok katılıyorum ve pek çok katılıyorum” şeklinde olumsuzdan olumluya doğru 5’li Likert tarzda sıralanmaktadır. Ölçeğin yapı geçerliğini test etmek amacıyla I. uygulamadan elde edilen verilere açımlayıcı faktör analizi uygulanmıştır. Açımlayıcı faktör analizi ile ortaya çıkan tek faktörlü yapı, II. Uygulamadan elde edilen verilerle doğrulayıcı faktör analizi ile test edilmiştir. Ölçek iç tutarlılıklarını test etmek amacıyla Cronbach Alpha ve yarıya bölme (Split Half) güvenilirlik analizleri ile alt-üst gruplara dayalı madde analizi yapılmıştır. Ayrıca iç tutarlılığı göstermek amacıyla madde-toplam korelasyonları incelenmiş, ölçek maddelerinin toplanabilirliği Anova testi ile değerlendirilmiştir. Yapılan analizlere ilişkin verilere bulgular bölümünde yer verilmiştir.

Veri Toplama Araçları: Çalışmada araştırmacı tarafından geliştirilen 9 madde ve tek faktörden oluşan “Din Dışı Yönelim Ölçeği” ile 8 madde ve tek boyuttan oluşan “Ok-Dini Tutum Ölçeği” kullanılmıştır. Din Dışı Yönelim Ölçeği’nden alınabilecek maksimum puan 45, minimum puan ise 9’dur. Ölçekten alınacak yüksek puan, yüksek din dışı yönelimi ifade etmektedir.

Verilerin Analizi: Toplanan verilerin açımlayıcı faktör analizi ve güvenilirlik analizlerinde analizinde IBM-SPSS 15 paket programı kullanılmıştır. Ölçeğin tek faktörlü yapısının model uyum indeksleri AMOS 24 programı ile yapılan doğrulayıcı faktör analizi ile elde edilmiştir.

4. Bulgular ve Yorumlar

Ölçek geliştirme çalışmalarında dikkate alınması gereken ilk geçerlik kapsam geçerliğidir. Bu aşamada hazırlanan ölçek maddelerinin ölçülmek istenen özelliği ölçmeye uygun olup olmadığı ve konunun farklı yönlerini ele alacak sayıda madde içerip içermediği değerlendirilmektedir.⁶¹ Çalışmamızda ateist ve deist perspektif temelinde din dışı yönelimi ifade ettiğini düşündüğümüz madde havuzu, araştırma konusuyla ilgili çalışmaları olan kelam, felsefe ve eğitim alanlarından 4 uzmanın görüşleri alınarak revize edilmiş ve taslak ölçek oluşturulmuştur.

Ölçeğin yapı geçerliğini test etmek amacıyla yapılacak olan faktör analizi öncesi verilerin faktör analizine uygun olup olmadığı, Bartlett Küresellik Testi ve Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) örneklem yeterlik testi ile hesaplanmıştır. KMO değeri ,881 ve Bartlett testi sonucunda ki kare

⁶¹ Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS İle Veri Analizi* (Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014), 38-39.

değeri [$X^2= 895,395$ $p < ,001$] anlamlı bulunmuştur. Bu değerler, örneklem büyüklüğünün faktör analizi için yeterli ve ölçeğin faktör çıkartmak için uygun olduğunu göstermektedir.⁶²

Din Dışı Yönelim Ölçeği'nin faktör yapısını belirlemek amacıyla I. uygulama verilerine faktör analizi yapılmıştır. Analiz sonucunda düşük faktör yüküne sahip maddeler analizden çıkarılmıştır. Geriye kalan maddelerin faktör yüklerinin ,58 ile ,74 aralığında olduğu, düşük faktör yüküne sahip madde olmadığı görülmektedir.⁶³ Dokuz madde ve tek faktörden oluşan ölçeğin % 41,6'lık varyans açıklama oranına sahip olduğu aşağıdaki tabloda görülmektedir. Tek faktörlü ölçeklerin %30'un üzerinde varyans açıklama oranına sahip olmalarının yeterli görüldüğü dikkate alındığında ölçeğin geçerli varyans açıklama oranına sahip olduğunu söylemek mümkündür.⁶⁴

Tablo 3: Din Dışı Yönelim Ölçeği Açımlayıcı Faktör Analizi (AFA) Sonucu

Madde	Faktör Yüğü	Toplam Korelasyon
1. Dünyadaki kötülöklere, savaşlara ve haksızlıklara bakınca, Allah'ın varlığından şüphe ediyorum.	,669	,549
2. Neyin doğru neyin yanlış olduğuna insan aklıyla karar verebilir, bunun için peygamber gönderilmesine gerek yoktur.	,584	,459
3. Ölümünden sonra insanların cennete veya cehenneme gideceğine inanmak bana anlamlı gelmiyor.	,574	,595
4. Evrenin görünmeyen bir varlık tarafından yaratıldığına inanmaktansa, bu konudaki bilimsel açıklamalara güvenmek bana daha anlamlı geliyor.	,711	,456
5. Dünyada olaylar doğa kanunları çerçevesinde meydana geldiği için dua etmenin bir şey değiştirdiğini düşünmüyorum.	,703	,494
6. Dini konulara ilgi duymuyorum.	,612	,532
7. Peygamberlerin mucizeleri olarak anlatılan olayların gerçek olmadığını düşünüyorum.	,656	,595
8. Allah'ın insanlardan ibadet etmelerini beklediğini düşünmüyorum.	,740	,498
9. Allah'ın varlığına dair elimizde bir kanıt olmadığı için inanmıyorum.	,669	,543

N=406

Ölçeğin iç tutarlılığını göstermek amacıyla madde-toplam korelasyon katsayıları incelendiğinde ,456 ile ,595 aralığında korelasyon değerlerine sahip oldukları, negatif korelasyona

⁶² Ömay Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değerışkenli İstatistik* (Ankara: Pegem Akademi, 2016), 207-208.

⁶³ Şener Büyüköztürk, *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi, 2011), 124.

⁶⁴ Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değerışkenli İstatistik*, 227.

sahip madde olmadığı görülmektedir. Ölçekte yer alan maddelerin ayırt ediciliğinin test edilmesi amacıyla ölçekten alınan toplam puan büyükten küçüğe doğru sıralanmıştır. 406 kişilik veri setinin 109 kişiden oluşan %27'lik üst ve alt grupları oluşturulmuştur. Ölçek maddelerinin ve toplam puanın, alt ve üst gruplarla yapılan bağımsız örneklem t testi değerlerinin $p = ,001$ düzeyinde anlamlı olduğu tespit edilmiştir. Gerek ölçek maddeleri gerekse toplam puanın alt ve üst gruplarda ayırt edicilik düzeyinin oldukça yüksek olduğu tespit edilmiştir.⁶⁵

Din Dışı Yönelim Ölçeği'nin ölçüt bağıntılı geçerliğinin test edilmesi amacıyla II. uygulamada Ok tarafından geliştirilen "Ok-Dini Tutum Ölçeği"⁶⁶ uygulanarak, iki ölçek arasındaki korelasyon incelenmiştir. 8 maddeden oluşan ve toplam puanı olumlu dini tutum olarak hesaplanan ölçek ile Din Dışı Yönelim Ölçeği'nden alınan toplam puan arasında beklendiği gibi negatif yüksek korelasyon olduğu Spearman ($r = -,696$, $p = ,001$) ve Pearson ($r = -,708$, $p = ,001$) değerleri ile gözlenmiştir. Ayrıca uluslararası birçok araştırmada kullanılan ve Sevinç tarafından Türkçeye çevrilen Tanrı inancı sorusu da öğrencilere yöneltilerek Tanrı inancı ile ölçekten alınan puan arasındaki ilişki incelenmiştir.⁶⁷ Ancak öğretmenlerle yapılan istişareler sonrası Tanrı ifadesinin bazı öğrenciler tarafından yalnız Hristiyan dininin ilahı olarak algılanabileceği, bazı dindar öğrencilerde de önyargı oluşturabileceği düşünüldüğü için Tanrı kavramı yerine Allah ifadesi tercih edilmiştir. Katılımcılardan Allah inancı ile ilgili aşağıda verilen ifadelerden kendilerine en uygun olanı işaretlemeleri istenmiştir.

1. Allah'ın var olduğuna inanmıyorum.
2. Allah'ın olup olmadığını bilmiyorum ve bunu bilmenin bir yolu olduğuna da inanmıyorum.
3. Herhangi bir dini benimsemiyorum ama bence yaratıcı, yüce bir güç var.
4. Bazı şüphelerim olmakla beraber, Allah'a inandığımı hissediyorum.
5. Allah'ın gerçekten var olduğunu biliyorum ve bu konuda hiçbir şüphem yok.

Ateizmden teizme doğru ilerleyen seçenekler ile "Din Dışı Yönelim Ölçeği"nden alınan puanlar arasında beklendiği gibi anlamlı bir ilişki olduğu Anova testi sonucu ($F= 366,918$, $p < 0,01$) ile tespit edilmiştir. En yüksek ortalamaya 1. seçeneği işaretleyenlerin sahip olduğu, ölçekten alınan puan ortalamalarının ateist gruptan teist gruba doğru azalarak, en düşük ortalamaya son grupta yer alanların sahip olduğu görülmüştür.

⁶⁵ Yalçın Karagöz, *SPSS AMOS META Uygulamalı İstatistiksel Analizler* (Ankara: Nobel, 2019), 1011-1018.

⁶⁶ Ok, "Dini tutum ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması", 528-549.

⁶⁷ Kenan Sevinç vd. "Dindar ve Spiritüel Olmama (DİSOL) Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması", *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015), 69.

Ölçeğin güvenilirlik analizi sonucunda iç tutarlılığını gösteren Cronbach Alpha katsayısı ,82 bulunmuştur. Cronbach Alpha değerinin ,70'in üzerinde olması ölçeğin oldukça güvenilir olduğunu göstermektedir.⁶⁸ Aşağıda verilen iki yarı test korelasyon değerleri de ölçeğin iç tutarlılık katsayılarının yüksek olduğunu göstermektedir. Ölçeklerle ilgili güvenilirlik çalışmalarında modelin uygunluğunu test etmek amacıyla kullanılan testlerden olan ANOVA with Tukey's testi sonuçlarına göre dokuz maddelik ölçeğin toplanabilir özelliğe sahip olduğu (F= 3,537, p > 0,05) görülmektedir.⁶⁹

Tablo 4: Din Dışı Yönelim Ölçeği Güvenirlik ve Toplanabilirlik Sonuçları

Eş	Yarılar	Sperman Brown	Guttman Split-Half	Cronbach		
Korelasyonu				Alpha		
0,670		0,804	0,798	0,820		
Varyansın	Kareler Toplamı	Kareler Ortalaması	F	sd	p	
Kaynağı						
Nonaddivity	1,910	1,910	3,537	1	0,06	

Açımlayıcı faktör analizi sonucu ortaya çıkan yapı, II. Uygulamadan elde edilen 473 kişilik veri setinde doğrulayıcı faktör analizine tabi tutulmuştur.

Tablo 5: Din Dışı Yönelim Ölçeği Doğrulayıcı Faktör Analizi (DFA) Sonuçları

X ² /df	RMSEA	NFI	TLI	CFI	RFI	RMR	GFI	AGFI	IFI
2,83	0.062	0.93	0.95	0.95	0.93	0.073	0.95	0.94	0.95

Modelin genel uyumunu gösteren ki-kare testinin sonucu X²/df = 2.83 olarak elde edilmiştir. X²/df ≤ 3 olması, modelin mükemmel uyumuna işaret olarak kabul edilmektedir.⁷⁰ Mutlak uyum indeksleri olan GFI= 0.95 ve AGFI=0.94 olarak hesaplanmıştır. Literatürde her iki değer 0.90'a eşit ya da büyük olması iyi uyum göstergesi olarak kabul edilmektedir.⁷¹ Karşılaştırmalı uyum indeksleri olan CFI=0.95 ≥ .95, NFI = 0.93 ≥ .90, TLI = 0.95 ≥ 0.95, IFI = 0.95 ≥ 0.95, RMSEA = 0.062 ≤ 0.08 değerleri yapının iyi uyuma sahip olduğunu göstermektedir.⁷²

⁶⁸ Nancy L. Leech vd., *SPSS for Intermediate Statics* (New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates Publisher, 2005), 67.

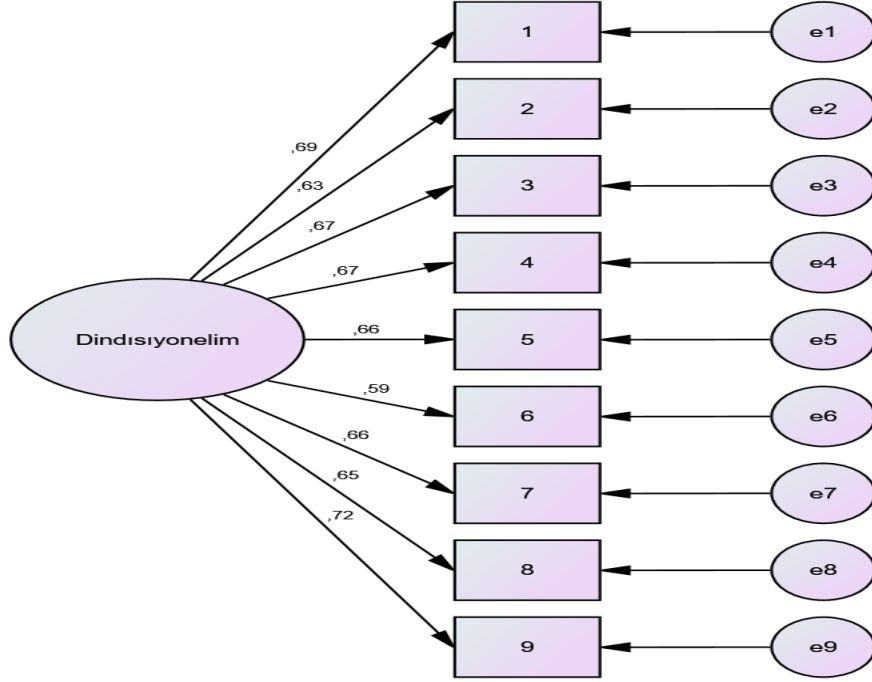
⁶⁹ Karagöz, *SPSS AMOS META Uygulamalı İstatiksel Analizler*, 1010-1011.

⁷⁰ Çokluk vd., *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*, 315.

⁷¹ Ünal Erkorkmaz vd., "Doğrulayıcı Faktör Analizi ve Uyum İndeksleri", *Türkiye Klinikleri J Med Sci* 33/1 (2013), 210-223.

⁷² Donna Harricton, *Confirmatory Factor Analysis* (New York: Oxford University Press, 2009), 53.

Şekil 1: Din Dışı Yönelim Ölçeği'ne ilişkin doğrulayıcı faktör analiz değerleri



Sonuç ve Tartışma

Gençler üzerinde şimdiye kadar yapılan çalışmalar, onların dine yönelik sorgulamalarının ve eleştirilerinin bir kısmının inkâr/red düzeyine ulaştığını ve gençlerin dinden uzaklaştıklarını ortaya koymaktadır. Bu çalışmada bu durumun alan araştırmalarıyla tespit edilebilmesi amacıyla lise öğrencilerindeki din dışı yönelimi ölçmeye yönelik bir ölçme aracı geliştirilmiştir. Bu amaçla öncelikle ilgili literatür taranmış ve alanda yapılan çalışmalar incelenerek ateizm ve deizm akımların benimsenmesinde etkili olan faktörler ve bu akımların dine yönelik itirazları tespit edilmiş; daha sonra bunlar bir madde havuzunda toplanmıştır. Bu madde havuzu uzman görüşlerine sunulmuş ve ölçek taslağı geliştirilmiştir. Ölçek taslağı iki çalışma grubuna uygulanmış ve elde edilen veriler analiz edilmiştir.

Yapılan analizler sonucu "Din Dışı Yönelim Eğilimi Ölçeği'nin 9 madde ve tek faktörden oluşan %41,6'lık varyans açıklama oranına sahip olduğu, ölçek maddelerinin faktör yüklerinin literatürde olması istenen aralıkta olduğu tespit edilmiştir. Ölçüt bağıntılı geçerliği test etmek amacıyla Ok-Dini Tutum Ölçeği ile karşılaştırılan ölçeğin, olumlu dini tutum ölçen bu ölçek ile

beklendiği gibi negatif yönde yüksek korelasyona sahip olduğu tespit edilmiştir. Ölçeğin güvenilirlik analizlerinde Cronbach's alfa, yarıya bölme (split half), madde- toplam korelasyonu, alt-üst gruplara dayalı bağımsız örneklem t testi yapılmış ve ANOVA with Tukey's testi ile toplanabilirlik özelliği gözlenmiştir. Açıklayıcı faktör analizi sonucu ortaya çıkan tek faktörlü yapı II. uygulamadan elde edilen verilerle doğrulayıcı faktör analizleri ile test edilmiştir. Elde edilen veriler ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik özelliklerine sahip olduğunu ortaya koymaktadır.

Din Dışı Yönelim Ölçeği'nin yapılacak araştırmalarda kullanılması, araştırmacılara nicel veri analizleri ile yordama kolaylığının yanı sıra daha kısa zamanda çok sayıda kişiden veri toplama imkânı sağlayacaktır. Din Dışı Yönelim Ölçeği'nin kullanılacağı araştırmalarda, dini kimlik üzerinde etkisi olduğu düşünülen aile, eğitim, öğretmen tutumları, sınıf iklimi, sosyal çevre gibi değişkenlerle din dışı yönelim arasındaki ilişkiyi ortaya koymak mümkün olacaktır. Ölçekten yararlanılarak yapılan çalışmalarda okul türlerine göre karşılaştırmalar yapmak, yoğun dini eğitimin verildiği eğitim kurumları ile diğer eğitim kurumlarını karşılaştırmak, bireyin aldığı dini eğitimden memnuniyet düzeyi ile din dışı yönelim arasındaki ilişkiyi ortaya koymak din eğitimi alanına önemli katkılar sağlayacaktır. Elde edilen bulgular din eğitiminin gerek içerik gerekse yaklaşım açısından değerlendirilmesine imkân verecektir.

Dini gelişim açısından şüphe ve tereddüt dönemi olarak görülen ergenlik çağındaki öğrencilerle gerçekleştirilen çalışmanın, lise öğrencilerine göre kimlik kazanma sürecinde daha kararlı bir durumda olmaları beklenen üniversite öğrencileri ya da farklı gruplarla yapılan uygulamalarla karşılaştırılması ve test - tekrar test yöntemi ile ölçek kararlılığının test edilmesi faydalı olacaktır.

Kaynaklar/References

- Allport, Gordon - Ross, J. Michael. " Personal Religious Orientation and Prejudice". *Journal of Personality and Social Psychology* 5/4 (1967), 432-443.
- Altunışık, Remzi vd. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri SPSS Uygulamalı*. Sakarya: Sakarya Yayıncılık, 2010.
- Amarasingam, Amarnath. "Introduction: What is the New Atheism". *Studies in Critical Research on Religion*. ed. Warren S. Goldstein. Boston: Brill, 2010.
- Aygün, Fatma. "Ateizme Yol Açan Faktörler". *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2017), 531-562.
- Baggini, Julian. *Atheism, A very Short Introduction*. New York: Oxford University Press, 2003.

- Başçı, Vahdettin. “Deizm Kavramı ve Ortaya Çıkardığı Problemler”. *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22/1 (2018), 33-40.
- Batson, C. Daniel –Schoenrade, Patricia A. “Measuring Religion as Quest: 1Validity Concern. *Journal For Scientific Study of Religion* 30/4 (1991), 416-429.
- Bayır, Celal. “Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma”. *Bilimname* 27/2 (2014), 59-88.
- Büyüköztürk, Şener. *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Akademi, 2011.
- Bell, David M. “Religious Identity”, *Encyclopedia of Psychology and Religion*. ed. David A. Leeming vd. USA: Springer, 2010.
- Bullard, Gabe. “The World's Newest Major Religion: No Religion”. *National Geographic*. Erişim 23 Mayıs 2021. <https://www.nationalgeographic.com/culture/article/160422-atheism-agnostic-secular-nones-rising-religion>
- Coşkun, İbrahim. *Ateizm ve İslam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Cragun, Ryan T. “Nonreligion and Atheism”, *Handbook of Religion and Society*. ed. D. Yamane. Switzerland: Springer International Publishing, 2016. ,301-320.
- Çayabatmaz, Emine. *Kur'an'ı Kerim Bağlamında İslami Dindarlık Ölçeği Denemesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Çayır, Celal. “Ergenlerin Dini İnanç, Şüphe ve Dini Tutumları Üzerine Bir Araştırma”. *Bilimname* 27/2 (2014), 59-88.
- Çokluk, Ömay vd. *Sosyal Bilimler İçin Çok Değişkenli İstatistik*. Ankara: Pegem Akademi, 2016.
- Creswell, John W. –Clark, Vicki L. Plano. *Karma Yöntem Araştırmaları Tasarımı ve Yürütülmesi*. (çev. ed.)Yüksel Dede –Selçuk Beşir Demir. Ankara: Anı, 2014.
- Dictionary.com*, “nonreligious”. Erişim 5 Haziran 2021. <https://www.dictionary.com/browse/nonreligious>
- Ergezen, Efsun. *Günümüz Ateistlerinde Hayatı Anlamlandırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Erkan, Erol. ” Postmodern Dönemde Ontolojik Anlam Aracı Olarak: Dini Kimlik”. *Turkish Studies* 8/8 (2013), 1825-1837.

- Erkorkmaz, Ünal vd. “Doğrulamalı Faktör Analizi ve Uyum İndeksleri”. *Türkiye Klinikleri J Med Sci* 33/1 (2013), 210-223.
- Ermiş, Ali. *Ergenlerin Deizm Algısına Dair Sosyolojik Bir İnceleme (Çankaya Örneği)*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Euronews. “Türkiye’de Deizm Neden Artıyor, Dindarlık Neden Azalıyor?”. Erişim 10 Mart 2021. <https://tr.euronews.com/2019/03/19/turkiye-de-deizm-neden-yukseliste-ateizm-deizm-agnostizm-panteizm-ne-demek>;
- Glock, Charles Y. “Dindarlığın Boyutları Üzerine”. çev. Günter Kehrer. *Din Sosyolojisi. Derleyenler: Yasin Aktay, M. Emin Köktaş*. İstanbul: Vadi Yayınları, 1998.
- Gülfil, Derya. “Ateistlerde Olumsuz Tanrı Algısının Psiko-sosyal Açısından Değerlendirilmesi”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2019), 1289-1312.
- Gündoğar, Hamdi. –Yürgüç, Muhammed Sait. “Deizm Bağlamında Ortaöğretim Okullarında Din Algısı (Adıyaman Örneği)”. *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2019), 643-670.
- Harlak, Hacer - Eskin, Mehmet. “Dini Yönelim ve Dindarlık Ölçeklerinin Geliştirilmesi ve Psikometrik Özelliklerinin İncelenmesi”. *Yeni Symposium* 56/2 (2018), 24-32.
- Harricton, Donna. *Confirmatory Factor Analysis*. New York: Oxford University Press, 2009.
- Harmankaya, Merve. *Geçmişten Günümüze Deizm ve Deizm Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma – Dolapoğlu Anadolu Lisesi ve Mahmut Sami Ramazanoğlu Anadolu İHL Örneği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Hassall, Christopher. - Bushfield, Ian. “Increasing Diversity in Emerging Non-religious Communities. *Secularism and Nonreligion* 3/7 (2014), 1-9. DOI: <http://dx.doi.org/10.5334/snr.as>
- Haught, John. “Atheism”. *Encyclopedia of Science and Religion*. ed. J. Wentzel Vrede van Huyssteen. New York: Macmillan Reference, 2003.
- Hood, Ralph W. vd. *The Psychology of Religion an Empirical Approach*. New York: Guilford Publications, 2009.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Karagöz, Yalçın. *SPSS AMOS META Uygulamalı İstatistiksel Analizler*. Ankara: Nobel Yayınları, 2019.

- Kaya, Mustafa. Hume'da Tanrı'nın Varlığı Aleyhine Bir Delil Olarak Kötülük". *Sosyal Bilimler Üzerine Araştırmalar*. ed. Bayram Polat vd. Gaziantep: İksad Publishing House, 2018.
- Kenny, Anthony. Agnostisizm ve Ateizm". çev. Yaşar Türkben. *Journal of Faculty of Theology of Bozok University* 1/1 (2012/1), 161-168.
- Kettel, Steven." Secularism and Religion", *Oxfordre.com*. Erişim 15 Ağustos 2021. <https://oxfordre.com/politics/view/10.1093/acrefore/9780190228637.001.0001/acrefore-9780190228637-e-898>
- Konda. "2008-2018 Toplumsal Değişim Raporu". Erişim 12 Nisan 2021. <https://interaktif.konda.com.tr/tr/HayatTarzlari2018/#7thPage>
- Kulaksızoğlu, Adnan. *Ergenlik Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 6. Baskı, 2004.
- Leech, Nancy L. vd. *SPSS for Intermediate Statics*. New Jersey: Lawrence Erlbaum Publisher, 2005.
- Madge, Nicola. - Hemming, Peter J. "Young British Religious 'Nones': Findings From The Youth On Religion Study". *Journal of Youth Studies* 20/7(2016), 872-888. <https://doi.org/10.1080/13676261.2016.1273518>
- MAK Danışmanlık. "Türkiye'de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı". Erişim 24 Mayıs 2021. <https://www.makdanismanlik.org/wp-content/uploads/2019/03/MAKDANI%C5%9EMANLIK-T%C3%9CRK%C4%B0YEDE-TOPLUMUN-D%C4%B0NE-VED%C4%B0N%C4%B0-DE%C4%9EERLERE-BAKICI%C5%9EIRA%C5%9ETIRMASI.pdf>
- Marcia, James E. "Identity in Adolescence". *Handbook of Adolescent Psychology*, ed. J. Adelson. 159-137. New York: Wiley & Sons Ltd., 1980.
- Milliyet Gazetesi. "Türkiye'de Dindar Oranı Yüzde 74". Erişim 1 Nisan 2021. (<http://www.milliyet.com.tr/turkiye-de-dindar-orani-yuzde-74-gundem2432790/>)
- Morsünbül, Ümit. "Ergenlikte Kimlik Gelişimini Açıklayan Yaklaşımlar/Modeller: Ergen Ruh Sağlığı Açısından Sonuçları". *Çocuk ve Gençlik Ruh Sağlığı Dergisi* 17/2 (2010), 105-111.
- Nelson, J.M. *Psychology, Religion, and Spirituality*. New York: Springer Science+Business Media, 2009.
- Ok, Üzeyir. "Dini Tutum Ölçeği: Ölçek Geliştirme ve Geçerlik Çalışması". *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi* 8/2 (2011), 528-549.
- Okumuş, Ejder. "Gösterişçi Dindarlık". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (2006), 17-35.

- Pakdemirli, M. Nur. *Genç Dindarlığı ve Din Eğitimi*. Konya: Çizgi, 2015.
- Peker, Hasan. "Tanrı ve Din Tasavvuru Bağlamıyla Deizm ve Yayılımı Üzerine". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8(2018), 13-42.
- Peker, Hüseyin. "Kur'an'a Göre Dindarlığın Boyutları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2 (2012), 41-49.
- People's World. "Atheism Grows Among Youth, High School Students". Erişim 8 Nisan 2021. <https://peoplesworld.org/article/atheism-grows-among-youth-high-school-students/>
- Pew Research Center. "Why Americas nones don't identify with a religion". Erişim 3 Haziran 2021. <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2018/08/08/why-americas-nones-dont-identify-with-a-religion/>
- Pew Research Center. "Religiously Unaffiliated". Erişim 5 Haziran 2021. <https://www.pewforum.org/2012/12/18/global-religious-landscape-unaffiliated/>
- Sevinç, Kenan - Mehmetoğlu, Ali Ulvi. "İnançsızlığa Yönelmede Çevresel ve Entelektüel Faktörlerin Etkisi". *İnsan ve Toplum* 6/2 (2016), 87-116.
- Sevinç, Kenan. "Ateizmin Boyutları ve Tipleri". *İslâmî İlimler Dergisi* 12/3 (2017), 101-132.
- Sevinç, Kenan vd. "Dindar ve Spiritüel Olmama (DİSOL) Ölçeğinin Türkçe'ye Uyarlanması". *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2015), 59-86.
- Silver, Christopher F. vd. "The Six Types of Nonbelief: a Qualitative and Quantitative Study of Type and Narrative". *Mental Health Religion&Culture* 17/10(2014), 990-1001. <https://doi.org/10.1080/13674676.2014.987743>
- Subaşı, Necdet. "Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler". *İslâmiyât* 5/4(2002), 17-24.
- Tamney Joseph B. vd. "Innovation Theory and Religious Nones". *Journal for the Scientific Study of Religion* 28/2 (1989), 216-219.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS İle Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayıncılık, 2014.
- Thiselton, Anthony C. *A Concise Encyclopedia of the Philosophy of Religion*. Oxford: Oneworld Publications, 2002.
- Topaloğlu, Aydın. "Teizm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/332-334. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Topaloğlu, Aydın. *Tanrı Tanımsızlığın Felsefi Boyutları Teizm ya da Ateizm*. İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001.

Yapıcı, Asım. “Şüphe ve İnanç Kısacında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 12 (2020), 1-44.

Yapıcı, Asım. “Postmodern Dönemde Din, Kimlik ve Anlam Problemi”. *Dinin Kaderi*. ed. Abdüllatif Tezer. Ankara: Elis Yayınları, 2017, 117-174.

Yıldırım, Ali. -Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.

Zavalsız, Y. Sinan - Şahin, Ensar. “Ateist ve Deistlerin Din Algısı: Üniversite Öğrencileri Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir Araştırma”. *Journal of History Culture and Art Research* 7/2 (2018), 567-599.

Non Religious Orientation Among High School Students: A Scale Development Study

Sibel Kandemir

Extended Summary

In recent years, it is stated that there has been a significant increase in the rate of disbelief around the world compared to previous years. In addition to the studies stating that there is an increase in the number of people who state that they are not affiliated with any religion, especially among the new generation, it is claimed that trends such as atheism and deism have become widespread among the youth in our country. These developments have made it necessary to do more studies on non-religious. However, before carrying these studies out, it is necessary to develop appropriate measurement tools. The absence of any scale related to non-religious orientation in the Turkish literature indicates this need. This study aims to contribute to this need by developing an non-religious orientation scale that can be used in studies of social sciences, especially in religious education.

In the light of the information obtained as a result of the literature review, some items were written for the “The Nonreligious Orientation Scale”. These items have been tried to be written by examining articles that reflect the atheist, and deist perspective on the existence of God, the creation of the universe, the relationship between God and the universe, the relationship between God and human, and the phenomenon of religion. A draft scale with 22 items was created by taking advantage of the opinions of four experts who have researched in the fields of Kalām (Islamic Theology), Philosophy of Religion, and Education. The scale items were designed in a 5-point Likert structure (I do not agree at all, I agree less, I agree at a moderate level, I agree a lot, many agree).

Scale development studies were carried out with students training at high schools in Konya city center in the 2020-2021 academic year. In the study conducted with two separate study groups, the first sample was created by the random sampling method, while the second sample was determined by quota sampling. The sample distribution was created based on the distribution of students according to school types in the second sample group. The first sample group consists of a total of 406, 12th-grade students, of whom 237 are girls and 169 are boys. Considering the distribution of the sample according to school types, 54.5% consists of general secondary education, 30% vocational secondary education, and 15.5% imam-hatip high school (religious education school) students. The draft scale was tested with the first study group of 406 people. Exploratory factor analysis was performed with the data obtained from this group. The second sample group was carried out with a total of 473 people, 224 of them girls and 229 of them boys. 234 (49.5%) of the participants in this group are in the 10th grade and 239 (44.6%) are in the 12th grade. 44.6% of the participants training in the general secondary education category in high

schools, 37.2% in a vocational high school, and 18.2% in an imam-hatip high school. Confirmatory factor analysis was performed with the data obtained from this group, and the model fit indices of the scale were examined.

As a result of the exploratory factor analysis, it was determined that “The Nonreligious Orientation Scale” is a scale consisting of 9 items and a single factor. Factor loadings vary between 0.58 and 0.74 in the scale whose variance ratio it explains is 41.6%. For criterion-related validity, The Nonreligious Orientation Scale, which was applied together with the Ok-Religious Attitude Scale, was found to have a high negative correlation (Sperman $r = -.696$ and Pearson $r = -.780$, $p = 0.01$) with the Ok - Religious Attitude Scale, which measures positive attitude towards religion. The confirmatory factor analysis results show that the scale has good fit characteristics ($X^2 / df = 2.83 \leq 3$). The table showing the validity and reliability analysis results of the scale is below.

Table 1: “The Nonreligious Orientation Scale” , Validity and Reliability

Items	Factor Scores	Corrected Item-Total Correlation
1. (perception of god)	,669	,549
2. (perception of prophet)	,584	,459
3. (perceptionof hereafter)	,574	,595
4. (relationship between god and universe)	,711	,456
5. (relationship between god and universe)	,703	,494
6. (perception of religion)	,612	,532
7. (perception of mirecale)	,656	,595
8. ((relationship between god and human)	,740	,498
9. (perception of god)	,669	,543
Cronbach’s alpha: 0,820	Reversed Code Items: None	
Split half corelation between two part: 0,670	Maximum Score: 45	
	Minimum Score: 9	

As a result of the confirmatory factor analysis made with the data obtained from the second study group, it was determined that the single-factor “The Nonreligious Orientation Scale” has good fit features ($X^2 / df = 2.83 \leq 3$), and acceptable values as a valid and reliable measurement tool. It is possible to use “The Nonreligious Orientation Scale” in studies on irreligion in different fields of social sciences, especially religious education. It will be useful to examine its relationship with variables such as family, education, and social environment, which are thought to have an affect on identity.

Keywords: Religious Education, Nonreligious Orientation, Atheism, Deism, Scale, Validity, Reliability.

Millî Eğitim Bakanlığına Bağlı Kurum Yöneticilerinin İlahiyat Fakültesi Mezunlarından Beklentileri: Erzincan İli Örneği

Expectations of Institutional Administrators Working in the Ministry of National Education from the Graduates of the Faculty of Theology: The Sample of Erzincan

Dr. Öğr. Üyesi M. Zeki GÖKSU

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Asst. Prof., Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, Turkey.

mzekigoksu@hotmail.com

 0000-0003-0875-2226

Hülya GÜVEN

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

MBA Student, Erzincan Binali Yıldırım University, Institute of Social Sciences, Erzincan, Turkey.

hulyaguvn@gmail.com

 0000-0002-1384-8794

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

22 Haziran / June 2021

23 Eylül / September 2021

23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Göksu, M. Zeki- Güven, Hülya. "Millî Eğitim Bakanlığına Bağlı Kurum Yöneticilerinin İlahiyat Fakültesi Mezunlarından Beklentileri: Erzincan İli Örneği", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 258-283.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.9561109>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Millî Eğitim Bakanlığına Bağlı Kurum Yöneticilerinin İlahiyat Fakültesi Mezunlarından Beklentileri: Erzincan İli Örneği

Öz ▶ Amaç, Erzincan İl Milli Eğitim Müdürlüğü Yöneticileri ile aynı müdürlüğe bağlı olarak görev yapan Okul yöneticilerinin, kurumlarında görev yapan ilahiyat fakültesi mezunu din kültürü ahlak bilgisi öğretmenlerinden memnuniyet düzeylerini ve beklentilerini tespit etmektir. Veriler 2019-2020 eğitim - öğretim yılında Erzincan İl Milli Eğitim Müdürlüğünde görev yapan toplam 73 kurum yöneticisinden elde edilmiştir. Veri toplama aracı olarak, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi dış paydaş anketi kullanılmıştır. Bulgular, ilahiyat fakültesi mezunlarına kazandırılan mesleki becerilerin yeterli olduğu, Erzincan İl Milli Eğitim Müdürlüğü kurum yöneticilerinin kurumlarında çalışan DKAB öğretmenlerinden memnun oldukları ve beklentilerini karşıladığını göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, MEB, İlahiyat Fakültesi, Beklenti, Memnuniyet.

Expectations of Institutional Administrators Working in the Ministry of National Education from the Graduates of the Faculty of Theology: The Sample of Erzincan

Abstract ▶ The aim is to determine the level of satisfaction and expectations of the school administrators, who work under the same directorate as the directors of Erzincan Provincial Directorate of National Education, from the religious culture and ethics teachers who are graduates of the faculty of theology in their institutions. The data were obtained from a total of 73 institution administrators working in Erzincan Provincial Directorate of National Education in the 2019-2020 academic year. Erzincan Binali Yıldırım University external stakeholder survey was used as a means of collecting data. As a result, it shows that the vocational skills gained to the graduates of the faculty of theology are sufficient, the institution administrators of Erzincan Provincial Directorate of National Education are satisfied with the teachers working in their institutions and meet their expectations.

Keywords: Religious Education, Ministry of National Education, Faculty of Theology, Expectation, Satisfaction.

1. Giriş

Eğitim, toplumların değişiminde ve gelişiminde en önemli faktörlerden biridir. İnsanoğlunun eğitimi ilk olarak anne karnında başlar ve hayatının sonuna kadar devam eden bu eğitim ve öğretim süreci içinde kendini şekillendirmektedir. Birey ilk önce yaşadığı çevre ve toplum hakkında bilgi sahibi olurken daha sonra farklı çevre ve kültürler hakkında bilgi sahibi olmaktadır.¹ Öğrenmeye ve öğretmeye açık olan birey bazen öğreten durumunda iken bazen de öğrenen durumunda hayatını devam ettirmektedir.² Kişinin çevresinden ve kültüründen öğrendiği tutum ve davranışlar, hayatına yön verirken ayrıca ilk örgün öğretimle başlayan eğitim hayatı ve sonrasında üniversite ile devam eden bir öğrenme süreci de kişinin hayatını fazlasıyla etkilemektedir.³ Bu etki bireyle sınırlı değildir. Eğitim süreci içerisinde insanlar bilgilendikçe buldukları çevreyi ve toplumu etkilemekte ve onları değişime sürüklemektedir.⁴

Küresel dünya açısından eğitim, beşerî ve toplumsal ihtiyaçların karşılanması için önemli bir araçtır. Geçmişten günümüze kadar her toplumun kendi içinde eğitim kurumları ve bu eğitim kurumları için belirlenmiş eğitim programları bulunmaktadır.⁵ Eğitimle ilgili yapılan tüm bu çalışmalar insanları ve toplumları farklı amaçlar ile geliştirmek için yapılmıştır. Eğitimin temel amacı alanında kendini daha geliştirmiş bilgili, olgun ve nitelikli insan yetiştirmektir.⁶ Bu ihtiyaçtan ötürü her toplum kendi kültürel değerleri, toplumsal ve bireysel ihtiyaçlarını ele alarak ve evrensel değişimleri de göz önünde bulundurarak bir eğitim modeli oluşturmuştur. Eğitim modelleri topluma ve bireye dönük ihtiyaç ve yönelimlerin yanı sıra bireylerin ilgi alanını, ihtiyaç ve beklentilerini göz önünde bulundurularak hazırlanmaya çalışılmıştır. Ülkemizde de belli eğitim modellerine göre bireyler okullarda eğitim almaktadır.⁷ Alınan bu eğitimler doğrultusunda bireylerden beklenen, aldıkları eğitimleri topluma ve yaşantılarına iyi bir düzeyde yansıtılabilmeleridir.

¹ Halis Ayhan, “İlahiyat Fakültesi”, *Dini Araştırmalar Dergisi* 17 (1999), 19-39.

² Ali Özenç, “Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)”, *International Journal of Kurdish Studies* 3/1 (25 Ocak 2017), 1-30.

³ Fatma Varış, “Üniversitenin Değişen Fonksiyonu ve Birkaç Sorun”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 7/1 (12 Eylül 2019), 345-360.

⁴ Ejder Okumuş, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri - Dicle Üniversitesi Örneği -”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (01 Haziran 2007), 59-94.

⁵ Adem Korukçu, “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Yaygın Din Eğitimine Bakışları”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/21 (01 Haziran 2011), 55-97.

⁶ Mehmet Korkmaz, “İlahiyat Fakültelerinin Yaygın Din Eğitimi Yeterlikleri: Eğitim-Öğretim Alanı”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (01 Aralık 2012), 127-146.

⁷ Cemil Osmanoglu - Mehmet Korkmaz, “Öğrencilerine Göre İdeal İlahiyat Fakültesi Öğrencisinin Nitelikleri ve Bunların İlahiyat Eğitimiyle İlişkisi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 16/36 (2018), 119-178.

Ülkemizde çok çeşitli eğitim alanları bulunmaktadır. Toplumun bir kısmına göre eğitimin temel konusu olarak sayılabilecek “din eğitimi” kavramı da bu eğitim alanlarından biridir. Din eğitimi ilk olarak anne ve baba tarafından verilirken daha sonra çevre ve eğitim kurumları tarafından verilmektedir. Kişi ilkokul, ortaokul ve lise hayatında din kültürü ve ahlak bilgisi dersi kapsamında dinî ve ahlaki konularda bilgi sahibi olur. Ayrıca genel ortaokul ve liseler dışında tercihe bağlı olarak daha kapsamlı bir din eğitimi almak isteyen kişiler için ise imam hatip ortaokulları ve liselerinde eğitim alma imkanına sahiptir. Bu okullarda eğitim veren DKAB öğretmenleri profesyonel olarak mesleki uzmanlıklarını öğrencilerine aktarmaktadır. Din eğitimi alanında uzman kişiler yetiştirerek Millî Eğitim Bakanlığına öğretmen yetiştiren İslami İlimler/İlahiyat Fakülteleri bu anlamda günümüzün en önemli kurumları olarak örnek verilebilir.⁸ Geçmiş ve günümüz için önemli bir yere sahip olan din eğitimi kurumsal olarak ve eğitim programlarıyla ilgili birçok değişikliğe uğramıştır. Kimine göre geçmişte derin izler bırakan medrese eğitimleri zamanla değişime ve gelişime uğrayarak günümüz üniversitelerine yerini bırakmıştır. Din eğitimi alanı da bu değişimden nasibini almış ve günümüz ilahiyat fakültelerine kendini emanet etmiştir. Değişen çağa ayak uydurmaya çalışan diğer alanlar gibi din eğitimi alanı da günümüz şartlarına binaen daha iyi hizmet etmek, toplumsal ihtiyaçları ve beklentileri karşılayabilmek için kendini geliştirmeye devam etmektedir.⁹ Ayrıca Hizmet içi ve diğer bağlamlarda din eğitimi ile ilgili topluma daha nitelikli personel ve din hizmeti ihtiyacının karşılanması için Diyanet İşleri Başkanlığı ve Milli Eğitim Bakanlığı tarafından anayasanın ilgili maddesi gereği kurumsal performans ve toplam kalitenin artırılmasına yönelik çaba gösterilmektedir.¹⁰

Temel olarak makalemizde ele alacağımız konu “Erzincan İl Milli Eğitim Müdürlüğü ve bağlı okullarında görev yapan kurum/okul yöneticilerinin ilahiyat fakültesi mezunu DKAB öğretmenlerinin mesleki uygulamalarından memnuniyet düzeyleri nedir?” sorusu üzerinden ele alınacaktır. Bu konuda yapılan bir araştırmaya göre İlahiyat fakültelerinin kendi alanında gelişmiş ve kendini değişen eğitim programlarındaki uyum sağlayarak geliştirmeye çalışan kurumlar olduğu belirtilmiştir. Fakat bu eğitim programlarındaki değişimlerin yeterli olmadığı, uluslararası alanlarda rekabet edebilmek için toplumumuzun ihtiyaçlarını ve beklentilerini karşılayabilmek, eğitim sistemimizdeki tek tip öğretimin ortaya koymuş olduğu olumsuz sonuçları ortadan kaldırmak ve daha iyi bir eğitim sistemine yönelik stratejiler belirleyebilmek için değişim ve gelişimin zorunlu

⁸ Korukçu, “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Yaygın Din Eğitimine Bakışları”; Abdullah Özbek, “İlahiyat fakültelerinde ilmî araştırma zihniyetinin geliştirilmesi.” (Yükseköğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 45-53.

⁹ Ali Rıza Gül, “Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Değişim ve Yenilenmenin Gereçekleri”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (15 Aralık 2016), 7-38; Varış, “Üniversitenin Değişen Fonksiyonu ve Birkaç Sorun”.

¹⁰ İbrahim Turan, “Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (01 Haziran 2013), 47-73.

olduğu belirtilmiştir. Bu açıdan baktığımızda sadece eğitim alanında bireyleri geliştirmek değil diğer tüm alanlarda (hastaneler, hapishaneler vb.) faydalı din hizmetinin verilmesi tanıtılması topluma dönük alanlarda kendini daha fazla geliştirmesi gerekmektedir.¹¹ Bu açıdan değerlendirildiğinde sadece din eğitimi konusunda öğrencilere salt bilgi aktarımından ziyade toplumla iyi ilişkiler geliştirerek onlara bu din hizmetlerini sunabilmelerini sağlamak adına adımlar atmak önemli hale gelmektedir.

Toplumumuzda bu kadar önemli bir yere sahip olan din hizmetlerinin bu alanda çalışan kişilerin eğitimleri ya da deneyimleri insanların beklentilerini karşılayabiliyor mu? Sorusuna cevap olarak; din hizmetlerinde çalışan ilahiyat mezunlarının sayısının gün geçtikçe arttığını ve mezunların imamlık, müezzinlik, Kur'an kursu öğreticiliği, vaizlik/vaizelik, din hizmetleri uzmanlığı, Din Kültürü öğretmenliği ve müftülük gibi görevler yaptıklarını, bu görevleri yerine getirirken okullarında aldıkları bilgi ve eğitimin öğrenciler için yeterli olmadığını belirtilmektedir. Bu alanda kendilerini yeterli görmeyen mezunların çalıştıkları kurumdaki beklentileri karşılayamadığı düşüncesinden dolayı mesleğinden istifa edenler olmuştur. Bu durumu önlemek için Diyanet İşleri Bakanlığı çalışanlarına alanlarıyla ilgili dersler vermekte ve çalışanlarının istihdamını arttırmaya çalışmaktadır.¹²

Yapılan başka bir araştırmaya göre ilahiyat fakültesi programından mezun olan DKAB öğretmenlerinin toplumun ihtiyaçlarını ve beklentilerini karşılayabildikleri, fakat topluma daha üst bir hizmet sunabilmek için ilahiyat programlarının ele alınarak daha iyi bir eğitim programından geçmesi gerektiğini belirtmiştir. İlahiyat fakülteleri alanında her ne kadar eksiklikler bulunsa da din eğitimi alanında vazgeçilmez bir öneme sahiptir.¹³

İlahiyat fakültesi mezunlarını istihdam eden Milli Eğitim Bakanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı gibi kurumların, üniversiteden mezun olan ve çalışma hayatına başlayan kişilerden bazı beklentileri bulunmaktadır. Bu beklentiler, öncelikle üniversite yıllarında eğitim alan öğrencilerin iletişim ve sosyalleşme konusunda başarılı olmaları, alanlarıyla ilgili yeteneklerini geliştirmeleri, geçmiş bilgileri öğrenip yeni bilgileri içselleştirerek uygulayabilmeleri ve mesleki alanda kendini geliştirmiş olmalarıdır. Yukarıda belirtilen bazı araştırmalarda görülmektedir ki üniversitelerinden mezun olan DKAB öğretmenlerinin bir kısmı bu beklentileri karşılayabilirken bir kısmı da yetersiz kalabilmektedir.

¹¹ Gül, "Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Değişim ve Yenilenmenin Gerekçeleri".

¹² Korkmaz, "İlahiyat Fakültelerinin Yaygın Din Eğitimi Yeterlikleri".

¹³ Korukçu, "İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Yaygın Din Eğitimine Bakışları".

Bu çalışmada, Millî Eğitim Bakanlığı'nda görev yapan DKAB öğretmenlerinden mesleki yeterlilik algıları, alan bilgisi, beceri ve uygulama yeterlilikleri bakımından kurum yöneticilerinin memnuniyeti ve beklentilerini ne düzeyde karşıladığı incelenmiştir.

2. Yöntem

2.1. Amaç ve Önem

Çalışmamızın amacı, Erzincan İl Milli Eğitim Müdürlüğü Yöneticileri ile Erzincan İl Milli Eğitim Müdürlüğüne bağlı olarak görev yapan Temel Eğitim ve Orta Öğretim Kurum yöneticilerinin kurumlarında görev yapan olan Din Kültürü Ahlak Bilgisi öğretmenlerinden memnuniyet düzeylerini ve beklentilerini karşılayıp karşılamadığına dair düşüncelerini tespit etmektir. Ayrıca bu tespitler üzerinden özelden genele doğru yorum yaparak anlamaya ve böylece Türkiye'deki bütün MEB'e bağlı kurum yöneticilerinin ilahiyat fakültesi mezunlarından beklentilerine ışık tutmaya çalışmaktır.

2.2. Evren ve Örneklem

2019-2020 eğitim-öğretim yılı, Erzincan ilinde ilahiyat fakültesi mezunu %12,3'ü (9 kişi) Erzincan İl Milli Eğitim Müdürlüğünde çalışan şube müdürü, %41,1'i (34 kişi) Temel Eğitim (Ortaokul kısmı), %46,6'sı (30 kişi) Orta Öğretim kurumlarında çalışan toplam 73 erkek kurum yöneticisinden elde edilmiştir. Anketlerin dağıtıldığı toplantıya kadın yöneticilerden hiç katılım olmaması sebebiyle görüşlerine başvurulamamıştır. Katılımcı sayısı, Erzincan ilinde söz konusu dönemde eğitim-öğretim yılında çalışan toplam kurum yöneticilerinin sayısı dikkate alındığında (9 şube müdürü, 59 ortaokul müdürü/müdür yardımcısı, 49 lise müdürü/müdür yardımcısı olmak üzere toplam 117 kişi), evreni temsil ettiği söylenebilir.

2.3. Uygulama

Araştırmada tekil tarama modeli kullanılmıştır. Bu model, "değişkenlerin, tek tek ya da miktar olarak oluşumların belirlenmesi amacı ile yapılan araştırma modeli" şeklinde tanımlanabilir. Modelin amacı, ilgilenilen birey, grup, kurum vb. duruma ait değişkenlerin geçmiş veya şimdiki zamanda sınırlı bir şekilde ya da zamana bağlı olarak gelişimsel şekilde ayrı ayrı betimlenmesidir.¹⁴

Araştırma, Erzincan İl Milli Eğitim Müdürlüğü ve bağlı okullarında görev yapan toplam 73 gönüllü yöneticinin katılımıyla yapılan bir çalışmadır. **Katılımcılar**, araştırmacı tarafından bu çalışma için hazırlanan 22 soruluk dış paydaşım değerlendirme anketi ile demografik özelliklerini ortaya koymak amacıyla 6 soruluk kişisel bilgi formunu cevaplamışlardır. Dış paydaş anketleri Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İnsan Araştırmaları Etik Kurulunun 29/05/2020 tarih ve 05/04

¹⁴ Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 2012).

protokol numaralı kararı doğrultusunda 1-7/06/2020 tarihleri arasında sosyal mesafe ve hijyen kurallarına uygun şekilde Erzincan İl Milli Eğitim Müdürlüğü'nün yöneticileri ile Halk Eğitim Merkezi Müdürlüğü toplantı salonunda düzenlediği yıl sonu toplantılarına katılan yöneticiler arasında uygulanmıştır. Araştırmanın analiz kısmında, anket formundan elde edilen bulguların frekans ve yüzde dağılımları SPSS 20.0 (Statistical Package for Social Science) istatistik paket programıyla çözümlenmiştir. Elde edilen veriler tablolar haline getirilerek yorumlanmıştır.

2.4. Araştırmanın Sınırlılıkları

Bu araştırma, 2019-2020 eğitim-öğretim yılı, Erzincan il merkezinde görev yapan il milli eğitim şube müdürü, temel eğitim (ortaokul kısmı) ve orta öğretim kurumlarında görev yapan yöneticilerine uygulanan dış paydaş program değerlendirme anket sonuçları ile sınırlıdır.

2.5. Araştırmanın Hipotezleri

Araştırmada, ilgili literatür araştırması ve yapılan gözlemlere bağlı olarak aşağıdaki hipotezlerin doğruluğu sınanmıştır:

Erzincan il milli eğitim müdürlüğü ve bağlı okullarında çalışan kurum yöneticilerine göre;

1- İlahiyat fakültesinden mezun DKAB öğretmenlerinin aldıkları eğitim kurumların beklentileri karşılayabilmektedir.

2- İlahiyat fakülteleri tarafından verilen mezun sayısı MEB'e bağlı kurum ve okulların ihtiyacını karşılamaktadır.

3- İlahiyat fakültesinden mezun olan DKAB öğretmenleri mesleki bilgi bakımından yeterli görülmektedir.

4- İlahiyat fakültesi mezunu DKAB öğretmenleri, iletişim becerileri ve mesleki yeterlilikleri bakımından beklentileri karşılayabilmektedir.

5- İlahiyat fakültesi mezunu DKAB öğretmenleri, çalıştıkları kurumlara alanlarıyla ilgili katkı sağlayabilmektedir.

3. Bulguların Analizi ve Yorumlanması

Araştırmanın bu kısmında, araştırmanın amaçları doğrultusunda elde edilen verilerin analiz sonuçlarının yorumlarına yer verilmiştir. Katılımcıların cinsiyet, yaş, medeni hali, bölümü, mesleki kıdemi ve çalışma türüne göre frekans ve yüzde dağılımları ve katılımcıların dış paydaş anketine verdikleri cevapların frekans ve yüzde dağılımları verilmiştir.

3.1. Sosyo-Demografik Değişkenler Yorumu

Tablo 1.1. Katılımcıların Cinsiyet Durumu ve Medeni Hali Açısından Dağılımı

Değişkenle		Sayı	Yüzde
Cinsiyet	Erkek	73	100,0
Toplam		73	100,0
	Evli	64	87,6
Medeni Hali	Bekar	7	9,5
Toplam		73	100,0

Tablo 1.1.'de görüldüğü gibi katılımcıların, %100,0 'ü (73 kişi) erkeklerden oluşmaktadır. Anketin dağıtıldığı toplantıya hiçbir kadın yönetici katılmadığı için görüşlerine başvuramamıştır. (İl Milli Eğitim Müdürlüğü yöneticilerinden edinilen bilgiye göre kurumlarda görev yapan kadın yönetici sayısı oldukça azdır.) Katılımcıların %84,7'si (64 kişi) evli, 9,5'i (7 kişi) bekar kişilerden oluşmaktadır. Ayrıca katılımcıların %2,7'si (2 kişi) "medeni hali" sorusuna cevap vermemiştir. Yöneticilerin cinsiyet özelliklerine göre erkek egemen ve çoğunlukla aile babası kişilerden oluştuğu görülmektedir.

Tablo 1.2. Katılımcıların Yaş Aralık Durumları Açısından Dağılımı

Değişkenler		Sayı	Yüzde
	20-30	7	9,6
Yaş	31-40 yaş	28	38,3
	41-50 yaş	33	45,2
	51 ve Üzeri	5	6,9
Toplam		73	100,0

Tablo 1.2.'de görüldüğü gibi katılımcıların çoğunluğu 31-50 yaş aralığı kişilerden oluşmaktadır. Bu duruma göre Erzincan İl Milli Eğitim Müdürlüğü yöneticilerinin orta yaş grubu bir profil sergiledikleri görülmektedir.

Tablo 1.3. Katılımcıların Okuduğu Bölüm Durumları Açısından Dağılımı

Değişkenler		Sayı	Yüzde
	İlahiyat Fakültesi	9	12,3
Bölümü	Eğitim Fakültesi	39	53,4
	Mesleki Teknik Eğitim Fakültesi	13	17,8
	Güzel Sanatlar Fakültesi	2	2,7
	Diğer	4	5,5
Toplam		67	92,0

Tablo 1.3.'de görüldüğü gibi katılımcıların, %12,3'ü (9 kişi) İlahiyat Fakültesi, %53,4'ü (39 kişi) Eğitim Fakültesi, %17,8'i (13 kişi) Mesleki Teknik Eğitim Fakültesi, %2,7'si (2 kişi) Güzel Sanatlar Fakültesi iken, %5,5' i (4 kişi) diğer bölümlerden oluşmaktadır. Ayrıca katılımcıların %8'i (6 kişi) bu soruya cevap vermemiştir. Yöneticilerin ağırlıklı olarak eğitim fakültesi mezunlarından oluştuğu görülmektedir.

Tablo 1.4. Katılımcıların Mesleki Kıdem Durumu Açısından Dağılımı

Değişkenler	Sayı	Yüzde	
Mesleki Kıdemi	0-10 yıl arası	8	10,9
	11-20 yıl arası	31	42,4
	21-30 yıl arası	28	38,4
	31 ve üzeri	6	8,3
Toplam	73	100,0	

Tablo 1.4.'de görüldüğü gibi katılımcıların, %10,9'u (8 kişi) 0 ile 10 yıl arası, %42,4'ü (31 kişi) 11 ile 20 yıl arası, %38,4'ü (28 kişi) 21 ile 30 yıl arası, %8,3'ü (6 kişi) 31 yıl ve üzeri mesleki tecrübeleri bulunmaktadır. Yöneticilerin büyük çoğunluğunun 11-30 yılları arası mesleki deneyime sahip oldukları görülmektedir.

Tablo 1.5. Katılımcıların Görev Yaptıkları Kurum Açısından Dağılımı

Değişkenler	Sayı	Yüzde	
Okul/Kurum Türü	İmam Hatip Lisesi	7	9,6
	Anadolu Lisesi	11	15
	Lise Meslek Lisesi	12	16,4
	Proje Okulu	4	5,4
	Ortaokul İmam Hatip Ortaokulu	6	8,2
	Ortaokul	18	24,6
İl Milli Eğitim Müdürlüğü	Şube Müdürü	9	12,3
Toplam	67	92,0	

Tablo 1.5.'de görüldüğü gibi katılımcıların, %12,3'ü (9 kişi) İmam Hatip Lisesi, %16,4'ü (12 kişi) Anadolu Lisesi, %17,8'i (13 kişi) Meslek Lisesi, %6,8'i (5 kişi) Proje Okulu gruplarını oluştururken %8,2'si (6 kişi) İmam Hatip Ortaokulu, %24,6'sı normal ortaokul (18 kişi) ve 12,3'ü (9 kişi) şube müdürlerinden oluşmaktadır. Ayrıca %8'i (6 kişi) cevap vermemiştir.

Tablo 1.6. Çalışma Grubunda Yer Alan Yöneticilerin Unvanlarına Göre Dağılımı.

Değişkenler	Sayı	Yüzde	
Çalışma Grubu	İl Milli Eğitim Şube Müdürü	09	12,3
	Ortaokul Okul Yöneticileri	30	41,1
	Lise Okul Yöneticileri	34	46,6
Toplam	73	100,0	

Tablo 1.6.'da görüldüğü gibi katılımcıların, %12,3'ü (9 kişi) İl Milli Eğitim Şube Müdürü, %41,1'i (30 kişi) Ortaokul iken, %46,6'sı (34 kişi) Lisede görev yapan yöneticilerden kişilerden oluşmaktadır.

3.2. Dış Paydaş Değerlendirme Anketinin Yorumu

Tablo 2.1. Mezun Sayısı Dağılımı

	Sayı	Yüzde	
Sektörün İhtiyaçlarını Dikkate Aldığımda Bölümünüzün Verdiği Mezun Sayısı Yeterlidir.	Kesinlikle Katılmıyorum	8	11,0
	Katılmıyorum	11	15,1
	Kararsızım	7	9,6
	Katılıyorum	24	32,9
	Kesinlikle Katılıyorum	23	31,5
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.1.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, "Sektörün ihtiyaçlarını dikkate aldığımızda bölümünüzün verdiği mezun sayısı yeterlidir." sorusuna; %11,0'ı (8 kişi) "Kesinlikle Katılmıyorum", %15,1'i (11 kişi) "Katılmıyorum", %9,6'sı (7 kişi) "Kararsızım", %32,9'u (24 kişi) "Katılıyorum", %31,5'i (23 kişi) "Kesinlikle Katılıyorum" cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre katılımcılar, mevcut mezun DKAB öğretmenleri sayısının sektörün ihtiyacını karşıladığını düşünmektedir.

Tablo 2.2. Mesleki Bilgi Düzeyi Dağılımı

	Sayı	Yüzde	
Mezunlarınızın Mesleki Bilgi Düzeyleri Yeterlidir.	Kesinlikle Katılmıyorum	3	4,1
	Katılmıyorum	17	23,3
	Kararsızım	16	21,9
	Katılıyorum	35	47,9
	Kesinlikle Katılıyorum	2	2,7
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.2.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Mezunlarımızın mesleki bilgi düzeyleri yeterlidir.” sorusuna; %4,1’i (3 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %23,3’ü (17 kişi) “Katılmıyorum”, %21,9’u (16 kişi) “Kararsızım”, %47,9’u (35 kişi) “Katılıyorum”, %2,7’i (2 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre katılımcılar, İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan DKAB öğretmenlerinin mesleki bilgi düzeylerinin yeterli olduğunu belirtmişlerdir.

Tablo 2.3. Mesleki Pratik Beceriler Dağılımı

Mezunlarımızın Mesleki Pratik Becerileri Yeterlidir.		Sayı	Yüzde
	Kesinlikle Katılmıyorum	2	2,7
	Katılmıyorum	22	30,1
	Kararsızım	23	31,5
	Katılıyorum	24	32,9
	Kesinlikle Katılıyorum	2	2,7
Toplam	73	100,0	

Tablo 2.3.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Mezunlarımızın mesleki pratik becerileri yeterlidir.” sorusuna; %2,7’si (2 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %30,1’i (22 kişi) “Katılmıyorum”, %31,5’i (23 kişi) “Kararsızım”, %32,9’u (24 kişi) “Katılıyorum”, %2,7’si (2 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre katılımcıların bir kısmı İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan DKAB öğretmenlerinin mesleki pratik becerilerini yeterli bulurken bu görüşe karşı pratik becerilerin yetersiz olduğu görüşünü düşünen ve bu konu hakkında kararsız olan kişilerde bulunmaktadır.

Tablo 2.4. Yabancı Dil Becerileri Dağılımı

Mezunlarımızın Yabancı Dil Becerileri Yeterli Değildir.		Sayı	Yüzde
	Kesinlikle Katılmıyorum	9	12,3
	Katılmıyorum	24	32,9
	Kararsızım	15	20,5
	Katılıyorum	22	30,1
	Kesinlikle Katılıyorum	3	4,1
Toplam	73	100,0	

Tablo 2.4.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Mezunlarımızın yabancı dil becerileri yeterli değildir.” sorusuna; %12,3’ü (9 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %32,9’u (24 kişi) “Katılmıyorum”, %20,5’i (15 kişi) “Kararsızım”, %30,1’u (22 kişi) “Katılıyorum”, %4,1’i (3 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre, İlahiyat Fakültesi

bölümünden mezun olan DKAB öğretmenlerinin yabancı dil becerilerinin yöneticiler tarafından yeterli bulunduğu görülmektedir.

Tablo 2.5. İletişim Becerileri Dağılımı

		Sayı	Yüzde
Mezunlarımızın İletişim Becerileri Yeterlidir.	Kesinlikle Katılmıyorum	3	4,1
	Katılmıyorum	15	20,5
	Kararsızım	11	15,1
	Katılıyorum	39	53,4
	Kesinlikle Katılıyorum	4	5,5
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.5.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Mezunlarımızın iletişim becerileri yeterlidir.” sorusuna; %4,1’i (3 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %20,5’i (15 kişi) “Katılmıyorum”, %15,1’i (11 kişi) “Kararsızım”, %53,4’ü (39 kişi) “Katılıyorum”, %5,5’i (4 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Ayrıca katılımcıların %1,4’ü (1 kişi) bu soruya cevap vermemiştir. Elde edilen verilere göre, İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan DKAB öğretmenlerinin iletişim becerilerinin yeterli olduğu bulunmuştur.

Tablo 2.6. Teknoloji Kullanım Becerileri Dağılımı

		Sayı	Yüzde
Mezunlarımızın Teknoloji Kullanma Becerileri Yeterlidir.	Kesinlikle Katılmıyorum	2	2,7
	Katılmıyorum	9	12,3
	Kararsızım	18	24,7
	Katılıyorum	34	46,6
	Kesinlikle Katılıyorum	10	13,7
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.6.'da görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Mezunlarımızın teknoloji kullanma becerileri yeterlidir” sorusuna; %2,7’si (2 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %12,3’ü (9 kişi) “Katılmıyorum”, %24,7’si (18 kişi) “Kararsızım”, % 46,6’sı (34 kişi) “Katılıyorum”, %13,7’si (10 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre, İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan DKAB öğretmenlerinin teknoloji kullanma becerilerinin yeterli olduğu görülmektedir.

Tablo 2.7. Kurum/Okula Katkı Dağılımı

Mezunlarımız Kurumumuza/Okullarımıza Önemli Katkılar Vermektedir.		Sayı	Yüzde
	Kesinlikle Katılmıyorum	5	6,8
	Katılmıyorum	8	11,0
	Kararsızım	19	26,0
	Katılıyorum	36	49,3
	Kesinlikle Katılıyorum	4	5,5
Toplam	73	100,0	

Tablo 2.7.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Mezunlarımız kurum/okullarımıza önemli katkılar vermektedir.” sorusuna; %6,8’i (5 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %11,0’ı (8 kişi) “Katılmıyorum”, %26,0’ı (19 kişi) “Kararsızım”, %46,3’ü (36 kişi) “Katılıyorum”, %5,5’i (4 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Ayrıca katılımcıların %1,4’ü (1 kişi) bu soruya cevap vermemiştir. Elde edilen verilere göre, İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan DKAB öğretmenlerinin çalıştığı işletmelere önemli katkıları olduğu görülmektedir.

Tablo 2.8. Yenilikçi Öneri Getirme Düzeyi Dağılımı

Mezunlarımız İşletmemiz için Yenilikçi Öneri Getirebilmektedir.		Sayı	Yüzde
	Kesinlikle Katılmıyorum	6	8,2
	Katılmıyorum	10	13,7
	Kararsızım	27	37,0
	Katılıyorum	28	38,4
	Kesinlikle Katılıyorum	2	2,7
Toplam	73	100,0	

Tablo 2.8.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Mezunlarımız işletmemiz için yenilikçi öneri getirebilmektedir.” sorusuna; %8,2’si (6 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %13,7’ü (10 kişi) “Katılmıyorum”, %37,0’ı (27 kişi) “Kararsızım”, %38,4’u (28 kişi) “Katılıyorum”, %2,7’si (2 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre, ilahiyat fakültesi bölümünden mezun olan DKAB öğretmenlerinin işletme için yenilikçi öneriler getirdikleri görülmektedir.

Tablo 2.9. Örgüt Kültürüne Uyum Sağlama Düzeyi Dağılımı

	Sayı	Yüzde	
Mezunlarınız Örgüt Kültürümüze Uyum Sağlayabilmektedir.	Kesinlikle Katılmıyorum	3	4,1
	Katılmıyorum	9	12,3
	Kararsızım	18	24,7
	Katılıyorum	38	52,1
	Kesinlikle Katılıyorum	5	6,8
	Toplam	73	100,0

Tablo 9.'da görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Mezunlarınız örgüt kültürümüze uyum sayılabilmektedir.” sorusuna; %4,1’i (3 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %12,3’ü (9 kişi) “Katılmıyorum”, %24,7’si (18 kişi) “Kararsızım”, %52,1’i (38 kişi) “Katılıyorum”, %6,8’i (5 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre, İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan DKAB öğretmenlerinin kurum kültürüne uyum sağlayabildikleri görülmektedir.

Tablo 2.10. Görev Tanımından Fazlasını Yapma İsteklerini Gösterir Dağılım

	Sayı	Yüzde	
Mezunlarınız Görev Tanımından Fazlasını Yapma Konusunda İsteklidir.	Kesinlikle Katılmıyorum	1	1,4
	Katılmıyorum	18	24,7
	Kararsızım	22	30,1
	Katılıyorum	27	37,0
	Kesinlikle Katılıyorum	5	6,8
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.10.'da görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Mezunlarınız görev tanımından fazlasını yapma konusunda isteklidir.” sorusuna; %1,4’ü (1 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %24,7’si (18 kişi) “Katılmıyorum”, %30,1’i (22 kişi) “Kararsızım”, %37,0’ı (27 kişi) “Katılıyorum”, %6,8’i (5 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre, İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan DKAB öğretmenlerinin görev tanımından fazlasını yapma konusunda istekli oldukları görülmektedir.

Tablo 2.11. Diğer Çalışanlara Örnek Olma Düzeyini Gösterir Dağılım

		Sayı	Yüzde
Mezunlarınızın işletmemizdeki Diğer Çalışmalara Örnek Olmaktadır.	Kesinlikle Katılmıyorum	1	1,4
	Katılmıyorum	15	20,5
	Kararsızım	20	27,4
	Katılıyorum	31	42,5
	Kesinlikle Katılıyorum	6	8,2
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.11.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Mezunlarınızın işletmemizdeki diğer çalışmalara örnek olmaktadır.” sorusuna; %1,4’ü (1 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %20,5’i (15 kişi) “Katılmıyorum”, %27,4’i (20 kişi) “Kararsızım”, %42,5’i (31 kişi) “Katılıyorum”, %8,2’si (6 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre, İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan DKAB öğretmenlerinin çalıştıkları işletmelerdeki diğer çalışmalara örnek oldukları görülmektedir.

Tablo 2.12. Diğer Çalışanları Eğitebilme Düzeyini Gösterir Dağılım

		Sayı	Yüzde
Mezunlarınızın işletmemizdeki Diğer Çalışanları Eğitebilmektedir.	Kesinlikle Katılmıyorum	2	2,7
	Katılmıyorum	25	34,2
	Kararsızım	27	37,0
	Katılıyorum	17	23,3
	Kesinlikle Katılıyorum	1	1,4
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.12.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Mezunlarınızın işletmemizdeki diğer çalışanları eğitebilmektedir” sorusuna; %2,7’si (2 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %34,2’si (25 kişi) “Katılmıyorum”, %37,0’ı (27 kişi) “Kararsızım”, %23,3’ü (17 kişi) “Katılıyorum”, %1,4’si (1 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Ayrıca katılımcıların %1,4’ü (1 kişi) bu soruya cevap vermemiştir. Elde edilen verilere göre, İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan DKAB öğretmenlerinin çalıştıkları işletmelerdeki diğer çalışanları eğitebildikleri konusunda kararsız oldukları görülmektedir.

Tablo 2.13. Takım Çalışmasına Katılım Düzeyini Gösterir Dağılım

		Sayı	Yüzde
Mezunlarınızın Takım Çalışması Yapabilme Becerisi Yüksek Değildir.	Kesinlikle Katılmıyorum	3	4,1
	Katılmıyorum	25	34,2
	Kararsızım	12	16,4
	Katılıyorum	31	42,5
	Kesinlikle Katılıyorum	2	2,7
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.13.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Mezunlarınızın takım çalışması yapabilme becerisi yüksek değildir.” sorusuna; %4,1’i (3 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %34,2’si (25 kişi) “Katılmıyorum”, %16,4’ü (12 kişi) “Kararsızım”, %42,5’i (31 kişi) “Katılıyorum”, %2,7’si (2 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre, İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan DKAB öğretmenlerinin takım çalışması yapabilme becerilerinin yüksek olmadığı görülmektedir.

Tablo 2.14. Eğitim Programları Düzenlenmesi Talep Dağılımı

		Sayı	Yüzde
Bölümünüzün Sektöre Yönelik Eğitim Programları Düzenlenmesini İsterim.	Kesinlikle Katılmıyorum	3	4,1
	Katılmıyorum	6	8,2
	Kararsızım	4	5,5
	Katılıyorum	33	45,2
	Kesinlikle Katılıyorum	27	37,0
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.14.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Bölümünüzün sektöre yönelik eğitim programları düzenlenmesini isterim” sorusuna; %4,1’i (3 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %8,2’si (6 kişi) “Katılmıyorum”, %5,5’i (4 kişi) “Kararsızım”, %45,2’si (33 kişi) “Katılıyorum”, %37,0’ı (27 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre, İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan kişiler sektöre yönelik eğitim programları düzenlenmesini istedikleri görülmektedir.

Tablo 2.15. Araştırma Sonuçlarının Sektörle Paylaşım Talebini Gösterir Dağılım

		Sayı	Yüzde
Bölümünüzde Gerçekleştirilen Araştırmaların Sonuçlarının Sektörle Paylaşılmasını İsterim.	Kesinlikle Katılmıyorum	3	4,1
	Katılmıyorum	4	5,5
	Kararsızım	2	2,7
	Katılıyorum	39	53,4
	Kesinlikle Katılıyorum	25	35,2
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.15.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, "Bölümünüzde gerçekleştirilen araştırmaların sonuçlarının sektörle paylaşılmasını isterim." sorusuna; %4,1'i (3 kişi) "Kesinlikle Katılmıyorum", %5,5'i (4 kişi) "Katılmıyorum", %2,7'si (2 kişi) "Kararsızım", %53,4'ü (39 kişi) "Katılıyorum", %35,2'si (25 kişi) "Kesinlikle Katılıyorum" cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre, İlahiyat Fakültesi bünyesinde yapılan MEB ile ilgili araştırmaların sonuçlarının kurum çalışanları olarak kendileri ile paylaşılmasını istediklerini belirtmişlerdir.

Tablo 2.16. Araştırma Altyapısını Sektörle Paylaşılması İsteğini Gösterir Dağılım

		Sayı	Yüzde
Bölümünüzün Araştırma Alt Yapısını (laboratuvar, donanım, uzman personel) Sektörle Paylaşılmasını İsterim.	Kesinlikle Katılmıyorum	4	5,5
	Katılmıyorum	6	8,2
	Kararsızım	7	9,6
	Katılıyorum	29	39,7
	Kesinlikle Katılıyorum	27	37,0
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.16.'da görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, "Bölümünüzün araştırma alt yapısını sektörle paylaşılmasını isterim." sorusuna; % 5,5'i (4 kişi) "Kesinlikle Katılmıyorum", % 8,2'si (6 kişi) "Katılmıyorum", % 9,6'si (7 kişi) "Kararsızım", % 39,7'si (29 kişi) "Katılıyorum", % 37,0'ı (27 kişi) "Kesinlikle Katılıyorum" cevabını vermiştir. Bu verilere göre yöneticilerin İlahiyat Fakültesinin sahip olduğu imkan ve kapasitesinden Erzincan İl MEM'e bağlı okul ve kurumlarla paylaşılmasını istediklerini belirtmişlerdir.

Tablo 2.17. Stajyer Öğretmenlerin İstihdamı Talebini Gösterir Dağılım

		Sayı	Yüzde
Sektörde DKAB öğretmenlerinizin Stajyer Olarak İstihdamının Yaygınlaştırılması Gerekir.	Kesinlikle Katılmıyorum	2	2,7
	Katılmıyorum	4	5,5
	Kararsızım	6	8,2
	Katılıyorum	37	50,7
	Kesinlikle Katılıyorum	23	31,5
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.17.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Sektörde DKAB stajyer öğretmenlik uygulamasının yaygınlaştırılması gerekir.” sorusuna; %2,7’si (2 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %5,5’i (4 kişi) “Katılmıyorum”, %8,2’si (6 kişi) “Kararsızım”, %50,7’si (37 kişi) “Katılıyorum”, %31,5’i (23 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Ayrıca katılımcıların %1,4’ü (1 kişi) bu soruya cevap vermemiştir. Elde edilen verilere göre, kurum yöneticileri İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan DKAB öğretmen adaylarının deneyimlerinin artması bakımından stajyer olarak istihdamlarının yaygınlaştırılmasının gerekli olduğunu belirtmişlerdir.

Tablo 2.18. Bilgi Deneyim Paylaşımı Talebini Gösterir Dağılım

		Sayı	Yüzde
Sektör Temsilcilerinin Öğrencilerle Bilgi ve Deneyimlerini Paylaşacakları Toplantıların Düzenlenmesi Gerekir.	Kesinlikle Katılmıyorum	3	4,1
	Katılmıyorum	3	4,1
	Kararsızım	3	4,1
	Katılıyorum	38	52,1
	Kesinlikle Katılıyorum	26	35,6
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.18.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Sektör temsilcilerinin öğrencilerle bilgi ve deneyimlerini paylaşacakları toplantıların düzenlenmesi gerekir.” sorusuna; %4,1’i (3 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %4,1’i (3 kişi) “Katılmıyorum”, %4,1’i (3 kişi) “Kararsızım”, %52,1’i (38 kişi) “Katılıyorum”, %35,6’sı (26 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre, İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan ve alanda çalışan yönetici ve DKAB öğretmenlerinin, hali hazırda ilahiyat fakültesinde okuyan ve geleceğin potansiyel öğretmen adayları olan öğrencilerle bilgi ve deneyimlerini paylaşacakları toplantıların düzenlenmesi gerektiği bulunmuştur.

Tablo 2.19. Kariyer Günleri Düzenlenmesini Gösterir Dağılım

		Sayı	Yüzde
Öğrencilere Dönük Sektörün Katılımının Sağlanacağı Kariyer Günlerinin Düzenlenmesi Gerekir.	Kesinlikle Katılmıyorum	3	4,1
	Katılmıyorum	5	6,8
	Kararsızım	8	11,0
	Katılıyorum	28	38,4
	Kesinlikle Katılıyorum	29	39,7
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.19.'da görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Öğrencilere dönük sektörün katılımının sağlanacağı kariyer günlerinin düzenlenmesi gerekir.” sorusuna; %4,1’i (3 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %6,8’i (5 kişi) “Katılmıyorum”, %11,0’i (8 kişi) “Kararsızım”, %38,4’ü (28 kişi) “Katılıyorum”, %39,7’si (29 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre, ilahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan kişilerin katılımının sağlanacağı kariyer günlerinin düzenlenmesi gerekli olduğu bulunmuştur.

Tablo 2.20. Ders Planlarının Hazırlanmasına Katkı Talebini Gösterir Dağılım

		Sayı	Yüzde
Bölümünüzde Ders Planlarının Hazırlanmasına Katkı Vermek İsterim.	Kesinlikle Katılmıyorum	2	2,7
	Katılmıyorum	11	15,1
	Kararsızım	20	27,4
	Katılıyorum	28	38,4
	Kesinlikle Katılıyorum	11	15,1
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.20.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, “Bölümünüzde ders planlarının hazırlanmasına katkı vermek isterim.” sorusuna; %2,7’si (2 kişi) “Kesinlikle Katılmıyorum”, %15,1’i (11 kişi) “Katılmıyorum”, %27,4’ü (20 kişi) “Kararsızım”, %38,4’ü (28 kişi) “Katılıyorum”, %15,1’i (11 kişi) “Kesinlikle Katılıyorum” cevabını vermiştir. Ayrıca katılımcıların %1,4’ü (1 kişi) bu soruya cevap vermemiştir. Elde edilen verilere göre, Milli Eğitim Müdürlüğüne bağlı kurum yöneticilerin bölümlerinden mezun olan kişilerin kendi alanlarıyla ilgili ders planlarının hazırlanmasına katkı vermek istediklerini belirtmişlerdir.

Tablo 2.21. Misafir Eğitici Olma Talebini Gösterir Dağılım

		Sayı	Yüzde
Bölümünüzdeki Derslere Misafir Eğitici Olarak Katılmak İsterim.	Kesinlikle Katılmıyorum	5	6,8
	Katılmıyorum	7	9,6
	Kararsızım	24	32,9
	Katılıyorum	25	34,2
	Kesinlikle Katılıyorum	12	16,4
	Toplam	73	100,0

Tablo 2.21.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, "Bölümünüzdeki derslere misafir eğitici olarak katılmak isterim." sorusuna; %6,8'i (5 kişi) "Kesinlikle Katılmıyorum", %9,6'si (7 kişi) "Katılmıyorum", %32,9'ü (24 kişi) "Kararsızım", %34,2'si (25 kişi) "Katılıyorum", %16,4'ü (12 kişi) "Kesinlikle Katılıyorum" cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre, kurum yöneticileri ilahiyat fakültesinde öğrencilerle deneyimlerini paylaşabilecekleri formasyon derslerine misafir eğitici olarak katılmak istediklerini belirtmişlerdir.

Tablo 2.22. Danışma Kurulunda Yer Alma İsteğini Gösterir Dağılım

		Sayı	Yüzde
Bölümünüzün Danışma Kurulunda Yer Almak İsterim.	Kesinlikle Katılmıyorum	2	2,7
	Katılmıyorum	14	19,2
	Kararsızım	21	28,8
	Katılıyorum	26	35,6
	Kesinlikle Katılıyorum	10	13,7
	Toplam	73	100,0

Tablo 22.'de görüldüğü gibi araştırmaya katılan olan örneklem grubunun, "Bölümünüzün danışma kurulunda yer almak isterim." sorusuna; %2,7'si (2 kişi) "Kesinlikle Katılmıyorum", %19,2'si (14 kişi) "Katılmıyorum", %28,8'i (21 kişi) "Kararsızım", %35,6'si (26 kişi) "Katılıyorum", %13,7'si (10 kişi) "Kesinlikle Katılıyorum" cevabını vermiştir. Elde edilen verilere göre, kurum yöneticileri ilahiyat Fakültesinin danışma kurulunda yer almak istediklerini belirtmişlerdir.

4. Tartışma ve Sonuç

İlahiyat fakülteleri, Millî Eğitim Bakanlığı ve Diyanet İşleri Başkanlığı başta olmak üzere birçok kuruma personel yetiştiren ve kurumların beklentilerini karşılamaya çalışan eğitim kurumlarıdır.¹⁵

¹⁵ Habil Şentürk, "İlahiyatçıların Eğitim-Öğretimle İlgili (Mesleki) Genel Problemleri" (Yükseköğretimde Din Bilimleri Sempozyumu, Samsun: Ondokuz Mayıs Ün. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 114-119.

Bu çalışmada İlahiyat Fakültelerinin vermiş olduğu eğitimin, Millî Eğitim Bakanlığına bağlı kurumların beklentilerini karşılayabilme noktasında hangi düzeyde olduğu ele alınmıştır. Elde edilen veriler Erzincan ilinde kurum yöneticilerine göre İlahiyat Fakültesi mezunlarının kurumdaki uygulamaları ile kurum/okul yöneticilerinin beklentilerini karşılayabildiği yönündedir. Ülkemizde yüksek öğretim kurumları içerisinde önemli bir yere sahip olan İlahiyat Fakülteleri, mezunlarını istihdam kurumların beklentilerini karşılayabilmek için alanında önder ve uzman din adamları yetiştirmeye çalışmaktadır.

Bu araştırmada Erzincan Üniversitesi tarafından hazırlanmış olan dış paydaş program değerlendirme anketi uygulanmıştır. Anket sonuçlarına göre, Erzincan ilinde çalışan kurumlardaki yöneticiler İlahiyat Fakültesi bölümünden mezun olan DKAB öğretmenlerinin sayısının sektörün ihtiyacını karşıladığı yönündedir. Günümüzde oldukça yaygınlaşan İlahiyat Fakültelerinin artık birçok üniversite de varlığı söz konusudur.¹⁶ Ayrıca bazı üniversitelerde Açık Öğretim Fakültesi'ne bağlı İlahiyat Ön lisans Programı ve İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programlarıyla alandaki din adamı ihtiyacı karşılanmaya çalışılmaktadır.¹⁷ İlahiyat Fakültesi eğitim programı alanında birçok araştırma yapılmıştır. Bazı araştırmalara göre lisans döneminde verilen eğitimin DKAB öğretmenlerinin mesleki bilgi açısından yeterli bulunmadığı yönündedir.¹⁸ Başka bir araştırmaya göre, toplumun ihtiyaçlarını ve beklentilerini karşılayabildiklerini fakat topluma daha üst bir hizmet sunabilmek için ilahiyat programlarının geliştirilerek daha iyi bir eğitim programından geçmesi gerektiği belirtilmiştir.¹⁹ Erzincan ilinde yapılan araştırmaya göre ise mezun olan DKAB öğretmenlerinin mesleki bilgi düzeylerinin yeterli olduğu bulunmuştur.

Geçmişe nazaran İlahiyat Fakültesi din eğitimi alanında kendini geliştirmeye çalışmış, lisans mezunlarına yönelik alanda program geliştirme çalışmaları, uzman kişilerin istihdam edilmesi ve

¹⁶ Muzaffer Üzümcü, "İlahiyat Fakülteleri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümlerinde Akademik Yapılanma ve Lisansüstü Eğitim Üzerine Bir Değerlendirme", *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (15 Mart 2020), 167-192.

¹⁷ Recep Kaymakcan vd., "Paydaşlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programının Değerlendirilmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (01 Aralık 2013), 71-110.

¹⁸ Nevzat Yaşar Aşıkoğlu, "İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretime Katkıları ve Kaliteye Yolculuk", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (15 Haziran 2005), 1-10; Saadettin Özdemir, "Diyabet Hizmetleri Açısından İlahiyat Fakültesi Program(lar)ı", *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (30 Haziran 2019), 1-25; Cihat Tunç, "Din Hizmetlerinde Görev Alacak İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Yetiştirilmesi ve Sorunları. Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları" (Türkiye'de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu, Isparta, 2004).

¹⁹ Gül, "Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Değişim ve Yenilenmenin Gereçekleri"; Korukçu, "İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Yaygın Din Eğitimine Bakışları"; Özbek, "İlahiyat fakültelerinde ilmî araştırma zihniyetinin geliştirilmesi."; Varış, "Üniversitenin Değişen Fonksiyonu ve Birkaç Sorun".

formasyon programı yapılmaya çalışılmıştır.²⁰ Din eğitimi alanında birçok çalışma yapılmış olmasına rağmen değişen ve gelişen çağın ihtiyaç ve beklentilerini karşılayabilmek için her zaman gelişim ve değişimler aktif bir şekilde takip edilmelidir.²¹ Din eğitimi alanında daha kaliteli, nitelikli ve toplumun beklentilerini karşılayabilmek için bu alandaki kuruluşların (İlahiyat Fakültesi, DİB ve MEB) iş birliği içerisinde olması, ortak noktada buluşması ve birbirleriyle iletişim içerisinde toplumun ihtiyaç ve beklentilerini karşılamak için ortak hareket etmeleri gerekmektedir. Özdemir'e göre kuruluşların ortak hareket etmesiyle yapılacak olan program çeşitliliğinin hizmet kalitesini, verimliliğini ve memnuniyeti arttıracığı yönündedir.²²

İlahiyat Fakültesinden mezun olan öğrencilerden kurumların mesleği ile ilgili beklentileri; kariyer ve sorumluluklarını yerine getiren, alanında yeterli bilgi ve beceriye sahip olan, duyarlı, bilinçli kimlik ve kişiliğe sahip bireylerin yetişmesi yönündedir. Ayrıca üniversitelerinden mezun olan DKAB öğretmenlerinin iletişim ve sosyalleşme konusunda başarılı olmaları, alanlarıyla ilgili yeteneklerini geliştirmeleri, geçmiş bilgileri öğrenip yeni bilgileri içselleştirerek uygulayabilmesi ve mesleki alanda kendini geliştirmiş olması beklenmektedir.²³ Elde edilen verilere göre Erzincan ilinde çalışan kurum yöneticilerinin, ilahiyat fakültesi mezunlarının alanlarıyla ilgili bilgi düzeyleri, iletişim, dil ve mesleki pratik becerilerinin yeterli olduğu bulunmuştur.

Eğitim dinamik bir kavramdır ve sürekli değişim ve gelişim içerisinde kendini yenilemektedir. Teknoloji çağında yaşayan insan artık tüm bilgilere kısa sürede ulaşabilmekte, internet üzerinden sosyalleşme ve etkileşim içerisinde bulunarak aralarında bilgiyi daha hızlı aktarabilmektedir. Eğitim- öğretim ve çalışma hayatı içinde teknoloji ve internet vazgeçilmez bir hal almıştır. Kurumlar teknolojiyi iyi kullanabilen aktif ve kendini iyi ifade edebilen kişileri talep etmektedir. Bu sebepten kişi mesleği ile ilgili kendini her açıdan geliştirmeli ve edindiği bilgiler doğrultusunda çözüm üretebilme becerisi kazanabilmeli ayrıca kendisinin de ürettiği çözümlerin bir parçası olduğunu unutmayıp her zaman öğrenen ve öğreten kimliğini aktif tutmaya çalışmalıdır.²⁴ Bu makalede İlahiyat Fakültesinde öğrenim görmüş ilahiyatçıların mesleği ile ilgili kariyer ve sorumlulukları irdelenmektedir. Özellikle çağımızda ortaya çıkan sorunlar karşısında ilahiyatçıya önemli görevler düştüğü hatırlatılmakta ve onun vazgeçilmez olduğuna işaret edilmektedir. İlahiyatçının mesleğini

²⁰ Adem Korukçu, "Yaygın Din Eğitiminde İlahiyat Fakültelerinin Yeri ve Önemi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/20 (01 Aralık 2010), 99-120.

²¹ Kaymakcan vd., "Paydaşlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programının Değerlendirilmesi".

²² Özdemir, "Diyadin Hizmetleri Açısından İlahiyat Fakültesi Program(lar)ı".

²³ Osman Zümrüt, "İlahiyat Fakültesi Mezunu (İlahiyatçı) Sorumluluğu", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (01 Haziran 2007), 9-22.

²⁴ Kaymakcan vd., "Paydaşlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programının Değerlendirilmesi"; Yavuz Ünal, "Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi: Müfredat ve Yöntem Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme" (Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi, Müfredatı ve Yöntem Tartışmaları, Samsun: Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2010), 19-32.

severek ve onunla bütünleşerek icra etmesi gerektiği vurgulanmaktadır.²⁵ Erzincan ilinde çalışan kurum yöneticileri verdiği cevaplara baktığımızda İlahiyat Fakültesi mezunlarının, çalıştıkları kurumlara alanlarıyla ilgili katkı sağlayabildikleri ve alanlarıyla ilgili aktif çalışmalar yaptıkları bulunmuştur.

Sonuç olarak, dış paydaş anketine göre ilahiyat fakültesi DKAB öğretmenlerinin üniversitelerinde almış olduğu mesleki becerilerin MEB Erzincan İl Milli Eğitim Müdürlüğü kurum yöneticilerini memnun ettiği ve beklentilerini karşıladığı şeklinde tespit edilmiştir. Fakat gelişmekte olan bir ülke olarak her alanda kendimizi geliştirmeye ve en üst seviyeye çıkarmaya çalıştığımız gibi toplumumuzun temel taşı olan din eğitimi alanında da gelişen çağa ayak uydurmalı ve en üst seviyede hizmet vermeyi amaç edinmelidir.

Kaynakça

- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. “İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretime Katkıları ve Kaliteye Yolculuk”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (15 Haziran 2005), 1-10.
- Ayhan, Halis. “İlahiyat Fakültesi”. *Dini Araştırmalar Dergisi* 17 (1999), 19-39.
- Gül, Ali Rıza. “Yüksek Din Eğitimi Kurumlarında Değişim ve Yenilenmenin Gerekçeleri”. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (15 Aralık 2016), 7-38.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 23. Basım, 2012.
- Kaymakcan, Recep vd. “Paydaşlarına Göre İlahiyat Lisans Tamamlama (İLİTAM) Programının Değerlendirilmesi”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 11/26 (01 Aralık 2013), 71-110.
- Korkmaz, Mehmet. “İlahiyat Fakültelerinin Yaygın Din Eğitimi Yeterlikleri: Eğitim-Öğretim Alanı”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/24 (01 Aralık 2012), 127-146.
- Korukçu, Adem. “İlahiyat Fakültesi Son Sınıf Öğrencilerinin Yaygın Din Eğitimine Bakışları”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/21 (01 Haziran 2011), 55-97.
- Korukçu, Adem. “Yaygın Din Eğitiminde İlahiyat Fakültelerinin Yeri ve Önemi”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/20 (01 Aralık 2010), 99-120.

²⁵ Zümrüt, “İlahiyat Fakültesi Mezunu (İlahiyatçı) Sorumluluğu”.

- Okumuş, Ejder. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri - Dicle Üniversitesi Örneği -”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (01 Haziran 2007), 59-94.
- Osmanoglu, Cemil - Korkmaz, Mehmet. “Öğrencilerine Göre İdeal İlahiyat Fakültesi Öğrencisinin Nitelikleri ve Bunların İlahiyat Eğitimiyle İlişkisi”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 16/36 (2018), 119-178.
- Özbek, Abdullah. “İlahiyat fakültelerinde ilmî araştırma zihniyetinin geliştirilmesi.” 45-53. Samsun: Ondokuz Mayıs Ün. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Özdemir, Saadettin. “Diyaret Hizmetleri Açısından İlahiyat Fakültesi Program(lar)ı”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 2/1 (30 Haziran 2019), 1-25.
- Özenç, Ali. “Son Sınıf Öğrencilerine Göre Beklentileri Karşılama ve Mesleki Hayata Hazırlamada İlahiyat Fakültelerinde Eğitim (Dicle Üniversitesi Örneği)”. *International Journal of Kurdish Studies* 3/1 (25 Ocak 2017), 1-30. <https://doi.org/10.21600/ijoks.288954>
- Şentürk, Habil. “İlahiyatçıların Eğitim-Öğretimle İlgili (Mesleki) Genel Problemleri”. 114-119. Samsun: Ondokuz Mayıs Ün. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.
- Tunç, Cihat. “Din Hizmetlerinde Görev Alacak İlahiyat Fakültesi Mezunlarının Yetiştirilmesi ve Sorunları. Türkiye’de Yüksek Din Eğitiminin Sorunları”. Isparta, 2004.
- Turan, İbrahim. “Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13/3 (01 Haziran 2013), 47-73.
- Ünal, Yavuz. “Modern Dönemde İlahiyat Eğitimi: Müfredat ve Yöntem Tartışmaları Üzerine Bir Değerlendirme”. 19-32. Samsun: Ondokuz Mayıs Ün. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2010.
- Üzümcü, Muzaffer. “İlahiyat Fakülteleri Felsefe ve Din Bilimleri Bölümlerinde Akademik Yapılanma ve Lisansüstü Eğitim Üzerine Bir Değerlendirme”. *Mevzu - Sosyal Bilimler Dergisi* 3 (15 Mart 2020), 167-192. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3710818>
- Varış, Fatma. “Üniversitenin Değişen Fonksiyonu ve Birkaç Sorun”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 7/1 (12 Eylül 2019), 345-360. https://doi.org/10.1501/Egifak_0000000416
- Zümrüt, Osman. “İlahiyat Fakültesi Mezunu (İlahiyatçı) Sorumluluğu”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (01 Haziran 2007), 9-22. <https://doi.org/10.17120/omuifd.08699>

Expectations of Institutional Administrators Working in the Ministry of National Education from the Graduates of the Faculty of Theology: The Sample of Erzurum

Asst. Prof. Dr. M. Zeki GÖKSU – Hülya GÜVEN

Extended Abstract

Education is one of the essential factors in the change and development of societies. (Ayhan 1999) As people become more informed during the education process, they affect the environment and society they live in and change. (Okumuş 2007). The primary purpose of education is to raise knowledgeable, mature, and qualified people who have improved themselves in their field. (Korkmaz 2012). Because of this need, an education model has been created by considering each society's cultural values, social and individual needs, and universal changes. This education model has been tried to be prepared considering the needs and orientations of the society and the individual and the interests, needs, and expectations of the individuals. According to certain education models in our country, individuals are educated in schools (Osmanoğlu - Korkmaz,2018). In line with these pieces of training, it is expected from individuals that they can reflect the training they have received to the society and their lives at a fair level.

The concept of "religious education", which is the main subject of society, is one of these education areas. Religious education is first given by parents and then by environmental and educational institutions. A person lays the foundations on religion and morality within the scope of religious culture and ethics in primary, secondary, and high school life. Teachers/instructors teaching in these schools professionally transfer their professional expertise to DKAB (religious culture and ethics) teachers. Faculties of Islamic Sciences/Theology, which train experts in religious education, are the most important institutions of our time (Korukçu 2011; Özbek 1988).

The subject we will discuss in our article will be discussed through the question "What is the satisfaction level of the institutions/school administrators working in the Erzincan Provincial Directorate of National Education and its affiliated schools from the professional practices of DKAB Teachers graduated from the Faculty of Theology?" According to research conducted on this subject, it was stated that theology faculties are institutions that have developed in their field and that try to improve themselves by adapting to changing educational standards. However, it has been stated that the changes in these education programs are not sufficient and that change and development are necessary in order to meet the needs and expectations of our society in order to compete in the international arena, to eliminate the negative results of the uniform education in our education system, and to determine strategies for a better education system (Gül 2016). Institutions such as the Ministry of National Education and the Presidency of Religious Affairs, which employ graduates of the Faculty of Theology, have some expectations from those who graduated from the university and started their working life.

In this study, the level of satisfaction and expectations of the institution managers regarding professional competence perceptions, content knowledge, skills, and application competencies of DKAB teachers who graduated from the Faculty of Theology working in the Ministry of National Education was examined.

Our study aims to meet the satisfaction levels and expectations of the administrators of the Erzincan Provincial Directorate of National Education, which is one of the provincial organizations of the Ministry of National Education, and the administrators of the Basic Education and Secondary Education Institutions working under the Erzincan Provincial Directorate of National Education, from the Religious Culture Ethics teachers who graduated from the Faculty of Theology and to determine whether they meet the satisfaction levels and expectations.

2019-2020 academic year, 12.3% (9 people) of Faculty of Theology graduates in Erzincan province, branch managers working in Erzincan Provincial Directorate of National Education, 41.1% (34 people) Basic Education (Secondary School),% It was obtained from a total of 73 male institution managers, 46.6 (30 people) working in secondary education institutions. It can be said that this number represents the universe when the total number of institution managers working in Erzincan province in the previous academic year (9 branch managers, 59 secondary school managers/assistant principals, 49 high school managers / assistant principals in total 117 people).

A single scanning model was used in the study. The research is a study conducted with the participation of 73 volunteer administrators working in Erzincan Provincial Directorate of National Education and its affiliated schools. For this study by the researcher, the participants answered a 22-question external stakeholder evaluation questionnaire and a 6-question personal information form to reveal their demographic characteristics. In the analysis part of the research, the frequency and percentage distributions of the findings obtained from the questionnaire were analyzed with the SPSS 20.0 (Statistical Package for Social Science) statistical package program. The obtained data were interpreted by turning them into tables.

According to the institution managers working in the Erzincan Provincial Directorate of National Education and its affiliated schools;

1- The education received by DKAB teachers who graduated from theology can meet the expectations.

2- The number of graduates given by theology faculties meets the needs of institutions and schools affiliated with the Ministry of National Education.

3- DKAB teachers who graduated from the faculty of theology are considered sufficient in terms of professional knowledge.

4- DKAB teachers who are graduates of theology faculty can meet the expectations regarding their communication skills and professional competencies.

5- DKAB teachers who are graduates of theology faculty can contribute to the institutions they work in related to their fields.

Interpretations of the results of the analysis of the data obtained for the research are included.

Frequency and percentage distributions of the participants according to gender, age, marital status, department, professional seniority, and type of work are given in tables.

Frequency and percentage distributions of the answers given by the participants to the external stakeholder survey are given in tables.

In this study, it is discussed at what level the education given by the Faculties of Theology is at the point of meeting the expectations of the institutions affiliated with the Ministry of National Education. According to the administrators of the institutions in Erzincan, the obtained data show that the graduates of the Faculty of Theology can meet the expectations of the institution/school administrators with their practices in the institution. As a result, according to the external stakeholder survey, it was determined that the vocational skills of theology faculty DKAB teachers at their universities satisfied the institution administrators of the MEB Erzincan Provincial Directorate of National Education and met their expectations. However, as a developing country, It is tried to improve and maximize ourselves in every field. We must keep up with the developing age in religious education, which is the cornerstone of our society, and aim to serve at the highest level.

Keywords: Religious Education, Ministry of National Education, Faculty of Theology, Expectation, Satisfaction.

Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin Hadis Rivayetindeki Yeri ve Önemi

Fudayl b. Mohammed al-Malatî His Stature and Importance in the Hadith Narration

Dr. Öğr. Üyesi Musab HAMOD

Sinop Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı
Sinop University, Faculty of Theology, Department of Hadith, Sinop, Turkey.
musabhamod@sinop.edu.tr

 0000-0002-7681-2537

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

11 Haziran / June 2021

23 Eylül / September 2021

23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Hamod, Musab. "Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin Hadis Rivayetindeki Yeri ve Önemi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021, 286-306.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.950925>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin Hadis Rivayetindeki Yeri ve Önemi

Öz ► Emevîler zamanında ve Abbâsîlerin ilk döneminde Şam'ın Roma'ya sınır boylarında (suğûr) Müslümanlarla Romalılar arasında yapılan savaşlar, bölgede yer alan kentlerin ilmi yönden çalışmalarını olumsuz etkileyerek İslam başkentlerinin gerisinde kalmasına sebep olmuştur. Bu nedenle, bazı âlimler, bu bölgede yaşayan ve hadis rivayetinde bulunan muhaddislerin tamamını rivayet yönüyle zayıf olduğu genel hükmüne varmışlardır. Bu muhaddislerin içerisinde Fudayl b. Muhammed el-Malatî'de bulunmaktadır. İşte bu çalışmada, hakkında herhangi bir cerh-ta'dîl ifadesi bulunmayan Malatya merkez camii imamı Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin belirtilen genelleme içerisine girip girmediğinin tespit edilmesi ve hadis rivayetindeki yerinin ortaya konulması amaç edinilmiştir. Hadis rivayet ehliyeti hakkında kaynaklarda bir bilgi yer almayan Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin rivayete ehliyetinin tespitinde yöntem olarak râvisi olduğu hadisler incelenmiştir. Çalışma esnasında Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin hadislerinde âlî isnadlar bulunduğu, bazı hadislerinin Sahihayn'a müstahrec olarak kullanıldığı aynı zamanda fikhî ve ahlâkî konularda önemli rivayetlerinin olduğu tespit edilmiştir. Onun râvi olarak yer aldığı hadisleri Ebû Nuaym el-İsfahânî, el-Heysemî ve İbn Hacer gibi meşhur münekkit âlimlerin olumlu bulup kullandığı görülmüştür. Yapılan araştırma ve takip edilen yöntem sonucunda Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin makbul bir râvi olduğu neticesine ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Malatya, Rivayet, Cerh, Ta'dîl, Müstahrec.

Fudayl b. Mohammed al-Malatî His Stature and Importance in the Hadith Narration

Abstract ► During the Umayyad period and the first period of the Abbasids, the wars fought between the Muslims and the Romans on the borders of Damascus to Rome (suğûr), have negatively affected the scientific activity in the cities of this region and caused them to lag behind the Islamic capitals. For that some scholars have concluded that Malatyan hadith narrators -who are few- are unreliable. However, this study aims to figure out whether the Malatya-mosque imam, Fudayl al-Malatî, whom there is not any report of al-Jarh (discrediting) Wa (and) al-Ta'dil (endorsement) statement against him, is within this generalization or not, and show his stature in the hadith narration by scanning hadiths he narrated. The finding shows that al-Malatî's hadiths have a high isnad, some of his hadiths were used as a Mustakhraj for al-Sahihain and that he has important narrations in Fiqh and Ethics. Further, famous critics such as Abu Nu'aym al-Isfahani, al-Haythami, and Ibn Hajar accepted the hadiths in which he (al-Malatî) was a narrator. As a result of the research and the method followed, it was concluded that al-Malatî is an acceptable narrator.

Keywords: Hadith, Malatya, Narration, al-Jarh, al-Ta'dil, Mustakhraj.

Giriş

Malatya, Emevîler ve Abbâsîler döneminde kurulmuş bir sınır şehridir. Coğrafi açıdan suğûr adı verilen bu sınır şehirlerinden biri olması, Malatya'nın diğer merkezî şehirlere nazaran ilmî hareketliliğin daha az seyretmesine neden olmuştur. Ancak bu, Malatya'da ilmî çalışmaların hiç yapılmadığı anlamına gelmemektedir. Örneğin Malatya merkez camii imamı Fudayl b. Muhammed el-Malatî' (ö.

284/897) bulunduğu beldeye hadis rivayetine özgün bir katkı sağlamıştır.¹ Fudayl b. Muhammed el-Malatî, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn (ö.219/834) gibi önemli âlimlerden rivayetlerde bulunmuş, kendisinden ise meşhur Mu'cem sahibi Taberânî (ö. 360/971) ve başka birçok âlim hadis rivayet etmiştir. Bunun yanı sıra Abdülganî el-Mısrî'nin (ö. 409/1018); "Malatyalılar arasında sika râvi yoktur" şeklindeki bir değerlendirmesi çerçevesinde, "Neden Malatyalılar genel olarak zayıf görülmüştür? Bütün Malatyalı râviler zayıf mıdır?" sorularına cevap aranmıştır. Bu yaklaşımla hakkında herhangi bir cerh-ta'dîl ifadesi bulunmayan Malatya merkez camii imamı Fudayl el-Malatî'nin belirtilen genelleme içerisine girip girmediğinin tespit edilmesi ve hadis rivayetindeki yerinin ortaya konulması amaç edinilmişti.

Yaşadığı bölgede önemli bir âlim olarak yer edinen Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin rivayet ehliyeti hakkında tarafımızca Arapça olarak sunulmuş bir tebliğ dışında her hangi bir çalışma yapılmamış olması dikkat çekicidir.

Bu proplem Fudayl el-Malatî'nin râvi olarak yer aldığı hadislerin incelenmesi ve Ebû Nuaym İsfahânî (ö. 430/1038), Heysemî (ö. 807/1405) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) gibi önemli isimlerin Fudayl el-Malatî hakkında ne gibi değerlendirmelerde bulduklarının tesbit edilmesi hedeflenmiştir. Bu bağlamda çalışmada analitik bir bakış açısı ve eleştirel bir yöntemle Fudayl el-Malatî'nin terâcim kitaplarındaki hayatı incelenmiş, âlimlerin onun bir râvi olarak hadis rivayetindeki mertebesi ve hadislerinin değeri ortaya konulmaya çalışılmıştır.

1. Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin Hayatı, Siyâsî ve İlmî Çevresi

Hayatı hakkında kaynaklarda oldukça sınırlı bilgi bulunan Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin ölüm tarihini Zehebî (ö. 748/1348) hicrî 284 olarak zikretmektedir.² Fudayl el-Malatî hakkında bilgiler genel olarak Zehebî ve İbn Ebû Hâtim(ö. 27/938) kanalıyla gelmektedir. Sonraki âlimler de Fudayl el-Malatî ile ilgili bilgileri yine bu kişilerden alıntı yaparak aktarmışlar, mevcut bilgilere yenisini eklememişlerdir. Bu anlamda Fudayl el-Malatî hakkında ilk ve önemli bilgiler İbn Ebû Hâtim'in *el-Cerh ve't-ta'dîl* adlı eserinde yer almaktadır. Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm* kitabında zikredilen bilgiler ise tamamlayıcı mahiyet arz etmektedir. İbn Ebû Hâtim bu eserinde Malatya merkez camii imamı olarak tanıtmakta ve onun Ebû Yahya künyesiyle de bilindiğini ifade etmektedir.³

Fudayl el-Malatî hakkında Zehebî ve İbn Ebû Hâtim kanalıyla gelen bu bilgileri sonraki âlimler mevcut bilgilere yenisini eklemeksizin aktarmışlar. Bu anlamda Fudayl el-Malatî hakkında İbn Ebû

¹ Gökür Göğebakan, "Malatya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Ankara: TDV Yayınları, 2001) 27/468-473.

² Zehebî, Ebû Abdullah Ahmed b. Osman, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 2003), 6/792.

³ Abdurrahman b. Ebi Hâtim er-Razi, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1271/1952), 7/76.; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/792.

Hâtîm'in *el-Cerh ve't-ta'dîl* eserinde yer alan bilgiler ilk olması, Zehebî'nin *Târîhü'l-İslâm* kitabında zikredilenler ise tamamlayıcı mahiyette olması açısından önem arz etmektedir. Kaynaklarda doğum tarihi hakkında bir bilgi bulunmamakla birlikte hadis aldığı hocalarının vefat tarihi ve şehirlerinden yola çıkarak hicri II. yüzyılın sonlarında ya da hicri III. yüzyılın başında doğmuş olması muhtemel görünmektedir.⁴ Nitekim Medineli İsmail b. Üveys (h. 226) ile Abdülaziz el-Üveysî (h. 220) ve Mekkeli Said b. Mansûr (h. 227) Fudayl el-Malatî'nin farklı memleketlerden olan hocalarındandır. Onun bu üç hocasıyla hac yolculuğu sırasında görüşmüş olması da kuvvetle muhtemeldir. Çünkü bu tarihlerden önce Fudayl el-Malatî, büyük bir ihtimalle, Cezire'den ayrılarak hac için uzun bir yolcuğa çıkmayacak kadar küçük bir yaşta olmalıdır. Bu ihtimaller dâhilinde Fudayl el-Malatî'nin Ebû Nuaym ve Dabbî'den hicri 217 senesinden önce hadis tahammülünde bulunduğu söylenebilir. Tüm bu bilgiler ışığında Fudayl el-Malatî'nin hicrî 199 veya hicri 200 yılında doğmuş olabileceğini söylememiz mümkün görünmektedir.

Fudayl el-Malatî hakkında daha ayrıntılı bilgi sahibi olabilmek ve Malatyalıların neden genel olarak taz'îf edildiğini anlamak için rivayet döneminde Malatya ile ilgili bilgileri de dikkatlice incelemek gerekmektedir. Nitekim Yakût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) Malatya hakkında; "Malatya şehrini İskender kurmuştur. Şehrin ilk fethi Hz. Osman'ın (ö. 35/656) hilafeti döneminde Şam emiri Muâviye (ö. 60/680) tarafından gerçekleştirilmiş, camisini ise sahabe inşa etmiştir." demektedir.⁵ Bu ifadeler, şehrin ne zaman ve kimler tarafından kurulduğuna yönelik açık ve net bilgiler sunması açısından önemlidir. Halîfe b. Hayyât (ö. 240/854-55) tarafından Malatya'nın hicri 33 yılında fethedildiği nakledilmiştir. Nitekim metinde hicri 33 yılında Muâviye b. Ebû Süfyân'ın Afrika ve Malatya'ya gazâ ettiği kaydı yer almaktadır.⁶ İbnü'l-Kelbî de bu nakilleri esas almamız gerekirse bölgenin fethinin zikredilen bu tarihlerde gerçekleştirildiğini düşünmemiz gerekmektedir.

Güncel bir çalışma olarak TDV İslam Ansiklopedisi'nde de Malatya'nın müslümanların eline geçmesiyle alakalı olarak şu bilgiler yer almaktadır: "Malatya, Emevîler devrinde Sugürülcezîre'nin, Abbâsîler döneminde özellikle de Hârûnürreşîd zamanında Avâsım bölgesinin önemli merkezlerinden biriydi."⁷ Ayrıca makalenin devamında Malatya'nın Müslüman Araplarla Bizanslılar arasında sık sık el değiştirdiği, Abbâsî Halifesi Ebû Ca'fer el-Mansûr'un el-Cezîre Valisi Abdülvehhâb b.

⁴ Bu tarih onun hocaları arasında bulunan Abdulaziz Uveysi'l-Medenî'nin vefat tarihine dayanmaktadır. Zira Abdulaziz Uveysi'l-Medenî hicri 220 yılında vefat etmesi ve Fudayl el-Malatî'nin ondan bu tarihten önce ders alması Fudayl el-Malatî'nin doğum tarihinin hicri II. yüzyılın başlarında olması gerektiği düşüncesi fikrine varmamıza neden olmaktadır. Bkz. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnaût vd., (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1413/1993), 10/389.

⁵ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, (Beyrut: Dâru'l-Fîkr, t.y.) 5/192.

⁶ Halîfe b. Hayyât, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, (Dîmeşk: Dâru'l-Kalem, 1397/1977), 167.

⁷ Göknuur Göğebakan; "Malatya", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/469.

İbrâhim b. Muhammed ile Hasan b. Kahtabe'yi gönderdiği ve Malatya'nın onun tarafından fethedilip şehrin yeniden inşa edildiği belirtilmektedir.⁸

İslâm coğrafyalarında ilmî hareketliliğin merkezlerinden biri de câmiler olmuştur. Ancak Malatya'da, bulunan câmiler süregelen savaşlar nedeniyle bilimsel çalışmaların yoğun olarak yürütüldüğü mekânlar olma kimliğini kazanamamıştır. Bu durum, İbn Asâkir'in (ö. 571/1176) *Târîhu medîneti Dimaşk* adlı eserinde Furât b. Selman'dan (ö. 150/757) nakledilen rivayette "Malatya mescidinde dine aykırı düşünceleri müzakere ediyorduk. Evime gidip tek başıma kalıp uyuduğumda gayıp bir ses "Meymûn b. Mihrân⁹ ile beraber yola koyul!" diyordu." şeklinde yer almaktadır.¹⁰

Yukarıda işaret edilen Malatya'daki ilmî çalışmalardaki durgunluk sonraki dönemlerde de devam etmiş, bu konuda insanlar tarafından beklentiler de azalmıştır. Nitekim Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) şu nakli Malatya'da ilmî ortam beklentilerinin az olduğunu izah etmesi açısından önemlidir: "Muhammed b. Ali es-Sûrî bana dedi ki: Ben hâfız Abdülganî b. Said el-Mısırî'nin 'Malatya'da sika yoktur.' dediğini işittim."¹¹ Abdülganî'nin Malatyalılar hakkındaki bu değerlendirmesi aşırı bir genelleme olarak dikkat çekmektedir. Ancak Sem'ânî de "Malatya'dan çıkan muhaddislerin çoğunun zayıf olduğunu işittim."¹² demiş ve İshak b. Nuceyh el-Malatî, Temam b. Nuceyh el-Malatî, Dırâr b. Amr el-Malatî ve Ebu Yakub İshak b. Mahmud b. Cerrah el-Malatî gibi isimleri zayıf râvi olarak tadedetmiştir. Bununla birlikte Fudayl el-Malatî'nin ismi söz konusu râviler arasında yer almamaktadır. Bununla birlikte hadis ilmi açısından ifade etmek gerekirse muhaddislerin mesailerini hadis çalışmalarına teksif etmeleri siyasetten ve halk arasına karışmaktan uzak durmaları hadis ilminin fıkıh, tarih vb. ilimlerin aksine, siyasetten en az oranda etkilenerek gelişmesine zemin hazırlamıştır. Ancak suğûr adıyla bilinen sınır şehirlerde süregelen savaşların hadis ilmini de olumsuz etkilediğini belirtmek gerekir. Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin yetiştiği çevre o dönemde de hadis ilmindeki hareketliliğin incelenmesi açısından güzel bir örnek teşkil etmektedir. Fudayl el-Malatî'nin yaşadığı

⁸ Gökknur Göğebakan; "Malatya", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/469.

⁹ İlmiyle meşhur olan Meymûn (ö.117/735) hakkında Zehebî; "O, imam, hüccet, Cezîre âlimi, müftüsü Ebû Eyyûb el-Cezerî'dir" der. Bkz. Zehebî, *Siyeru a'âlâmi'n-nübelâ*, 5/71.

¹⁰ İbn Asâkir, Ebû'l-Kasım Ali b. el-Huseyin b. Hibetullah b. Abdullah. *Târîhu Medînetu Dimaşk*, thk. Ömer b. Ğarâme el-Amrî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 61/350. Bu rivayetin senedinde geçen Furât b. Selman, sika râvi olan İbn Hibbân'a bu rüyayı anlatır. Meymûn b. Mihrân'dan (ö. 767) rivayetle Mevlâ b. Ukayl rikkat ehlinde olduğunu söyler. Ayrıca Cezîre halkının da bu kişiden rivayetlerde bulunduğunu dile getirmektedir. Bkz. İbn Hibbân el-Büstî, *es-Sikât*, (Haydarabat: Dâiratü'l-Meârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973), 7/322.

¹¹ Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, thk. Dr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002), 7/632.

¹² Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed, *el-Ensâb*, thk. Abdullah el-Barudî, (Beyrut: Dâru'l-cenân, 1408/1988) 12/422.

dönemde Malatya pekçok iç karışıklılara maruz kalmıştır. Bu durum da şehirde ilmi hareketliğin azalmasına neden olmuştur.¹³

2. Hocaları ve Talebeleri

Fudayl el-Malatî kaynaklardan tespit edilebildiği kadarıyla ondan fazla hocadan ilim tahsil etmiştir. Kronolojik olarak sıralamak gerekirse bunlar Ebû Nuaym el-Fazl b. Dükeyn (ö. 218-19/834-35), Mûsâ b. Dâvûd (ö. 219/835), Abdülazîz b. Abdullah el-Üveysî (ö. 221/836), Muhammed b. Mûsâ b. A'yem (ö. 223/838), Muhammed b. İsa et-Tabbâ' (ö. 224/839), Abdüsselâm b. Mutahhir (ö. 224/839), İsmail b. Ebû Üveys (ö. 226/841), Saîd b. Mansûr (ö. 227/842) ve Ebû Velîd et-Tayâlisî (ö. 227/842), Ma'mer b. Mahled Ebû Abdurrahman es-Sürûcî (ö. 231/846) Ebû Tevbe er-Rabî b. Nâfî' (ö. 241/856)¹⁴ ve Abdülgafûr b. Hakem (ö. 217/832)'dir.¹⁵ Fudayl'dan ders alan talebelerinin adedi ise yapılan araştırma neticesine göre beşi geçmemektedir. Söz konusu talebeleri ; Kâsım b. Ubeydullah el-Kâdî (ö. ?), Süleyman b. Ahmed el-Malatî (ö. ?), Ebû Arûbe (ö. 318/931) ile Ebu'l-Kâsım et-Taberânî (ö. 360/971)' dir. Ayrıca İbn Ebû Hâtim de(ö. 327/938) kendisinden rivayette bulunma icazeti almıştı¹⁶ Fudayl el-Malatî'nin öğrencilerinin azlığı daha önce de zikrettiğimiz gibi Malatya'nın sınır bölgesi olup sık sık el değıştirmesinden kaynaklanmış olması muhtemeldir.

¹³ Nitekim Hicri III. yüzyıl, Abbâsî halifesi Me'mûn b. Reşîd'in (ö. 218/833) hilafetiyle başlamış ve Mu'tazid-Billâh'ın (ö. 289/902) hilafetine kadar devam etmiştir. Bkz. Suyûtî, Abdurrahman b. Ebû Bekir, *Târîhu'l-hulefâ*, thk. Hamdi Demirtaş, (y.y.: Mektebetü Nezar Mustafa el-Baz, 1425/2004), 255, 248, 252, 260, 262, 265, 268. Malatya'nın fet-hinden ve Battal Gazi'nin (ö. 122/740) Mesleme b. Abdülmelik'in (ö.121/739) ordusunda komutan olarak yer al-masından sonra bölgede bazı önemli olaylar meydana gelmiştir. Bunlardan biri, h. 133'te Roma imparatoru Kons-tantin Malatya'yı kuşatıp tahrip ederek oradan ayrılması, bir diğeri de h. 140'ta Mansûr'un kardeşinin oğlu Abdülvehhâb ve Hasan b. Kahtabe'nin, halife Mansûr'un emriyle Malatya'yı imar edip onarması ve orada dört bin askeri iskân ettirmesidir. Bkz. Muhammed İbnü'l-Esir el-Cezerî, el-Kamil fi't-târîh, thk. Ebu'l-Feda Abdullah el-Kâdî, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987) 5/37. Hicri 215'e gelindiğinde Roma üzerine Me'mûn ve oğlu Abbas'ın iki koldan yürüdüğü gazve meydana gelmiş, Me'mun Adana yakınındaki Misis'den girerken Abbas da Malatya'dan girmiştir. İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-târîh*, 5/564. Hüseyin (ö.354/965) Malatya'daki savaşlar ve orada yaşananlar üzerine aşa-ğdaki beyti söylemiştir: Malatya'daki savaşlar ve orada yaşananlar üzerine aşağıdaki beyti söylemiştir: "وَكَزَتْ فَمَزَتْ فِي دِمَاءِ مَلَطِيَّةٍ مَلَطِيَّةٌ أُمُّ لِلْبَيْنِ نَكُولٌ" Onlar, saldırılarla Malatya'yı Kana buladılar. Ah Malatya, yetim çocukların anası" Bkz. Mütenebbî, Ahmed Hüseyin, Divânü'l-Mütenebbî bi şerhi'l-Akberî, thk. Dr. Ömer et-Tabba', (Bey-rut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, 1997), 1/96.

¹⁴ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, 7/76; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/792.

¹⁵ Malatî'nin Abdülgafûr b. Hakem'den rivayette bulunduğunu gösteren bir isnadla gelen rivayet şöyledir: "Fudayl b. Muhammed el-Malatî > Abdülgafûr b. Hakem > Şerik > Kesir b. İsmail > Muhammed b. Neşir > Ali b. Ebû Tâlib'ten Resûlullah'ın (sav.) şöyle buyurduğu nakledilmiştir: "Ashabımdan olan insanlara yemek ikram etmek bana çarşı-dan bir köle satın alıp onu azat etmemden daha sevimlidir." Bkz. Taberânî, Süleyman b. Ahmed, *Mekârimü'l-ahlâk*, (Beirut-Lübnan: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1409/1989), 375.

¹⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 6/792.

Fudayl el-Malatî'nin hocaları ve talebelerine ilişkin bazı önemli mülahazaları maddeler halinde şöyle sıralamak mümkündür:

Fudayl el-Malatî'nin;

a. Hocalarından Ebû Nuaym, Mûsâ b. Dâvûd ed-Dabbî, Ebû Velîd et-Tayâlisî ve Abdüsselâm b. Mutahhir dokuzuncu tabakada yer almakta ve etbâû't-tâbiînin küçüklerinden sayılmaktadır. Fudayl el-Malatî'nin Ebû Velîd et-Tayâlisî ile Abdüsselam b. Mutahhir'den rivayet ettiği hadislerle rastlanmamışsa da Ebû Nuaym ve Mûsâ b. Dâvûd'tan naklettiği rivayetlerin Taberânî'de ve diğer kaynaklarda çokça görüldüğü ifade edilebilir. Bununla birlikte Fudayl el-Malatî'nin dokuzuncu tabakadaki hocalardan rivayette bulunması onun isnadlarının âli olduğunu da göstermektedir.

b. Hocalarının tamamı sika ve sadûk olup Kütüb-i Sitte ricalindedir. Sadece Abdülgaffâr b. Hakem makbul bir râvi olarak addedilmiştir ve Nesâî, *Müsnedü Alî b. Ebî Tâlib* isimli eserinde onun rivayetine yer vermiştir.¹⁷

c. Fudayl el-Malatî'nin bazı hocaları Buhârî veya Müslim'in râvilerindedir.¹⁸ Bu durum, onun bazı rivayetlerinin *Sahîhayn*'a müstahrec olarak zikredilmesine imkân sağlamaktadır.

d. Hocalarından ilk vefat edenler Mûsâ b. Dâvûd (ö. 217/832) ile Ebû Nuaym (h. 218/233) olmuştur. Son hocası ise Ebû Tevbe'dir (ö. 241/856). Bu bilgiler çerçevesinde Fudayl el-Malatî'nin h. 217'lerde hadis tahammülüne çoktan başlamış olabileceği, h. 241'lerde ise hadis talebinin nihayete erdiği söylenebilir.

Fudayl el-Malatî'nin hocaları ile ilgili tespit edilen diğer önemli bir husus da onun, Ebû Nuaym ve ed-Dabbî'den rivayet ettiği hadislerinin günümüze kadar aktarılmış olmasıdır. Bunun sebebi ise bu iki hocasından rivayet ettiği hadislerle âli isnad sahibi olmasının mümkün gözükmemesidir. Diğer taraftan Fudayl'ın, Ebû Velîd et-Tayâlisî ve Abdüsselâm b. Mutahhir gibi önemli râvilerden ve diğer tüm hocalarından naklettiği hadisler tespit edilememiştir.

3. Fudayl el-Malatî'nin'in Hadis Rivayetindeki Yeri

İbn Ebû Hâtim ve Zehebî'nin Fudayl el-Malatî'nin hayatıyla ilgili naklettiği bilgiler bu başlığın esasını oluşturmaktadır. Söz konusu iki müellifin aktardığı bilgiler makalenin ilk kısımlarında zikredildiği için bu başlık altında genel olarak Fudayl el-Malatî'nin hadis rivayetindeki mertebesine

¹⁷ İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme, (Halep: Dâru Reşîd, 1406/1986), 360.

¹⁸ Ebû Tevbe er-Rabî b. Nâfi' (ö. 241/856), Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn(ö.219/834), Muhammed b. İsa b. Tabbâ'(ö. 224/839), Saîd b. Mansûr, Ebû'l-Velîd et-Tayâlisî (h. 227) gibi.

değınilecek tekrara düşmemek adına İbn Ebû Hâtım ve Zehebî'nin nakilleri yeniden aktarılmayacaktır.¹⁹

Yukarıdaki izah çerçevesinde Fudayl el-Malatî'nin hadis rivayetindeki mertebesi hakkında herhangi bir bilginin tespit edilemediğı belirtilmelidir. Ancak onun hadis rivayetindeki mertebesini tayin edebilmek için aşağıda müstakil başlıklar halinde şu sorulara cevap aranacaktır: İbn Ebû Hâtım'in hakkında sükût ettiği râvilerin hükmü nedir? İbn Ebû Hâtım'in hadislerini aldığı veya hadislerine muttali olduğu bir râvi ile hakkında mücerret sükût ettiği râvi aynı mı değerlendirilmelidir? Fudayl el-Malatî'nin rivayetlerini kabul edenler dikkate alındığında bunların karîne ve delilleri var mıdır? varsa nelerdir?

3.1. İbn Ebû Hâtım'in Sükût Ettiğı Râvilerin Durumu

İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve Ta'dîl* adlı kitabının mukaddimesinde eserinde takip ettiği metotlardan bahsederken sükût ettiği râvilerle ilgili şunları zikretmiştir: "...Kitapta hakkında cerh ve ta'dîle ilgili hüküm belirtmeden, kendisinden rivayette bulunulan herkes daha sonra haklarındaki cerh-ta'dîl değerlendirmeleri bulunması ümidiyle zikredilmiştir."²⁰ Bu açıklamadan İbn Ebû Hâtım'in, sükût ettiği râviler hakkında tevakkuf ettiğini ve rivayete ehliyetleri hususunda kesin bilgiye ulaşmadığı anlaşılmaktadır. Ancak İbn Ebû Hâtım'in sükût ettiği râviler hakkında doğrudan meçhul hükmüne varmak da isabetli değildir. Zira bu tür râvilerin başkalarından rivayetlerinin olup olmadığı incelemeye onlar hakkında cehaletin kaldırılması mümkündür. Eğer böyle bir râviden birden fazla kişi rivayette bulunmuşsa veya hakkında sükût edilen râviden sadece bir kişi rivayette bulunmuş bulunla birlikte râvi aynı zamanda şöhret sahibi ise bu iki durumda o râviden mechûlü'l-ayn sıfatı kalker ve râvi, mechûlü'l hâl durumuna geçer.²¹ Nitekim muhakkik âlimler, İbn Ebû Hâtım'in sükût ettiği bütün râviler için doğrudan "meçhuldür" hükmünde bulunmamışlar, cerh-ta'dîl ehlinin beklemek suretiyle sessiz kaldığı bu râvilerle ilgili araştırma yapmışlar, genel olarak bu durumdaki her bir râviyi karınelerine göre ayrı ayrı değerlendirip onlar hakkında uygun olan hükümden bulunmuşlardır. Bu bağlamda Fudayl el-Malatî'nin durumu incelendiğinde onun da meçhul bir râvi olmadığı görülmektedir. Çünkü o, hal tercemesinde zikredildiğı üzere Malatya mescidinin imamı olarak binilmekte ve Zehebî kendisinden rivayette bulunan râvilerden eserinde bahsetmektedir.

¹⁹ İbn Ebû Hâtım ve Zehebî'nin değerlendirmeleri "Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin Hayatı, Siyâsî ve İlmî Çevresi" başlığı altında yukarıda ele alınmıştır.

²⁰ İbn Ebû Hâtım, *el-Cerh ve t-ta'dîl*, 1/13.

²¹ Nitekim İbnü'l-Kattân da İbn Ebû Hâtım'in kendisi hakkında sükût ettiği kimselerden biri olan Mehdi b. İsâ el-Vâsıtî'yi zikrederek onun İbn Ebû Hâtım'e göre mechûlü'l-hâl olduğunu ifade etmiştir. Bkz. İbnü'l-Kattân, Ali İbn Muhammed Farisi Ebu'l-Hasan, *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâmi'l-vâkı'ayn fi kitâbi'l-Ahkâm*, thk. Hüseyin Ayet Said, (Riyad: Dâru taybe, 1418/1997), 3/23.

Tespit edilebildiği kadarıyla söylemek gerekirse; İbn Ebû Hâtim, “mechûlü'l-hâl” tabirini kendisi hakkında sükût ettiği kimseler için kullanmıştır. Makbul ifadesinin ise tevakkuf ettiği ve sonradan araştırmada bulunup hadislerinin makbul olacağı görüşüne vardığı râviler için kullanıldığı görülmektedir.²² Ancak yine de bu konuda genel bir yargıya ulaşmak “tesâhül” olacaktır. Bu sebeple hakkında tevakkuf edilen her bir râviyle ilgili detaylı bir araştırma yapılarak bir hükme varmak en doğru yöntemdir. Dolayısıyla hakkında sükût edilen bir râvî olan Fudayl el-Malatî'nin durumunun da ayrıntılı olarak incelenmesi gerekmektedir.

Bu bilgiler ve karineler ışığında İbn Ebû Hâtim'in Fudayl el-Malatî hakkındaki sükûtu, onu makbul bir râvi olarak gördüğü görüşüne hamledilebilir. Buna ek olarak aşağıda zikredilecek tercih sebepleri de Fudayl el-Malatî'nin rivayetlerinin makbul olduğunu göstermektedir.

3. 2. Fudayl el-Malatî'nin Rivayetlerinin Makbul Olduğunu Gösteren Karineler

Fudayl el-Malatî'nin rivayetlerinin makbul olduğunu gösteren karineleri üç maddede zikretmek mümkündür:

a. Ziyâeddin el-Makdisî, (ö. 643/1245) *el-Ehâdisü'l-muhtâre*²³ adındaki eserinde Fudayl el-Malatî'den nakledilen rivayeti almıştır.²⁴ Ziyâeddin el-Makdisî rivayeti Taberânî'den rivayet etmektedir. İsnadında Süleyman b. Ahmet et-Taberânî > Fudayl el-Malatî > Ebû Nuaym > Affân b. Muslim > Abbâd b. Râşid > Hasen el-Basrî > Sahâbî Ahmer'den meydana gelmektedir.²⁵ Aynı rivayet senedinde

²² Abdülfettâh Ebû Gudde de büyük münekkit âlimlerin haklarında sükût ettiği râvilere kitaplarında yer vermesinin onları cehaletle nitelemeyip ta'dîl ettiğine işaret ettiğini bildirmiştir. Bkz. Leknevî, Muhammed Abdülhay, *er-Ref ve't-tekmil fi'l-Cerh ve't- ta'dîl*, thk. Şeyh Abdülfettah Ebû Gudde (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1421/2000), (Muhakkikin şerhi, 230)

²³ Türkiye Diyanet vakfının hazırlamış olduğu İslam ansiklopedisi *el-Muhtâre* adlı eser hakkında şunları zikretmektedir “Ziyâeddin el-Makdisî'nin en önemli ve hacimli eseri olup müellif burada Şaîhîhayn dışında kalan, özellikle müsned, sünen, tabakat ve tarih kitaplarıyla cüz gibi küçük hacimli derlemelerde yer alan sahih hadisleri toplamış, sahih hadis kabulü için uyguladığı ölçülerdeki hassasiyeti sebebiyle çok kimse onun bu eserini Hâkim en-Nisâbü'nin *el-Müstedrek 'ale's-Şaîhîhayn'*ından daha muteber saymıştır.” Bkz. Mehmet Efendilioğlu, “Ziyâeddin el-Makdisî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/492.

²⁴ Ziyâeddin el-Makdisî, Ebû Abdillâh Ziyâüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Ahmed el-Makdisî es-Sa'dî, *el-Mustarec min el-Ehâdisü'l-Muhtâre minmâ lem yuhrichü'l-Buhârî ve Müslim fi Şaîhîhayhimâ*, thk. Abdu'l-Melik b. Abdullah b. Duheş, (Beyrut: Dâru Hıdr li't-Tabbâti ven-Neşr, 1420/2000), 4/72.

²⁵ Rivayetin metni şöyledir: “حدثنا فضيل بن محمد الملطي ثنا أبو نعيم عن عفان بن مسلم عن عباد بن راشد عن الحسن حدثنا أحمز صاجب “رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إن كنا لناوي لرسول الله صلى الله عليه وسلم مما يجافي بيديه عن جنبه إذا سجد كollarını yanlarından o kadar çok ayırırdı ki (açardı) bizler kendisini zorlamasından dolayı ona acırdık”. Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 1/279.

Fudayl el-Malatî bulunmaksızın Ahmet b. Hanbel, Ebû Dâvud ve İbn Mâce'nin eserlerinde de bulunmaktadır.²⁶

Ziyâeddin el-Makdisî eserinde isnadında Fudayl el-Malatî'nin bulunan bu rivayeti ceyyit (sağlam) olan rivayetlerin içerisinde zikrederek Fudayl el-Malatî makbul bir râvî olarak kabul etmektedir. Zira o eserinin mukaddimesinde hadisleri seçerken Buhârî ve Muslim'de yer almamış olmakla birlikte senedi sağlam rivayetlerden tercih ettiğini belirtmektedir.²⁷ İbn Kesîr, (ö. 774/1373) Ziyâeddin el-Makdisî'nin eseri hakkında Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 405/1014) *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn* adlı eserinden daha kıymetli olduğunu zikretmektedir.²⁸

el-Muhtâre'da zikredilen ve Taberânî tarikıyla gelen rivayetin senedinde Fudayl el-Malatî, Ebû Nuaym el-Fadl b. Dükeyn, Abbâd b. Râşid, Hasen el-Basrî ve Ahmer b. el-Cüz'i'den gelmektedir. İsnadda durumları ihtilafli raviler de bulunmaktadır. Örneğin Abbâd b. Râşid'i Buhârî *ed-Duafâ*'sında zikretmekle birlikte kendisinin bazen yanıldığını söylemektedir.²⁹ İbn Ebû Hâtım ((ö. 327/938) ise "salih bir râvî" olarak değerlendirmekte ismin Buhârî'nin *ed-Duafâ*'adlı eserinde yer almasına karşın "Eğer Buhârî onu zayıf bir ravi olarak görmüş olsaydı ondan rivayette bulunmazdı." demektedir.³⁰ Zehebî ise Nesâî'nin güçlü bir ravi olmadığı şeklindeki değerlendirmesini aktardıktan sonra kendisinin raviyi mevsik kabul ettiğini belirtmektedir.³¹ İbn Hacer, (ö. 852/1449) Abbâd b. Râşid'in Hasan el-Basrî ve Bezzâr'ın öğrencisi olduğunu, kendisinden Buhârî, İbn Mâce ve Nesâî'nin hadis rivayet ettiğini zikrettikten sonra bazen vehmetmesine rağmen sadûk bir ravi olduğunu kaydetmektedir.³² Senedde geçen diğer iki ravi Fudeyl b. Muhammed ed-Dukeyn³³ ve Affân b. Muslim'in³⁴ cerh ve ta'dil bakımından durumlarının ise sika olduğunu belirtmiştik. Bu sened incelemesinden de görüldüğü

²⁶ Bkz. Ahmet b. Hanbel, 33/48 (No:30338)İ Ebû Dâvut, "Salât", 157; İbn Mâce, "İkâmetu's-Salât", 19.

²⁷ Ziyâeddin el-Makdisî, *el-Muhtâre*,1/70.

²⁸ İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî, *el-Bâisu'l Hasîs, ilâ İhtisâri Ulûmi'l-hadîs*, thk. Ahmet Muhammed Şâkir, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye t.s.), 29; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Ali Şîrî, (Beyrut: İhyâu't-Turâsî'l-Arabiyye, 1408/1988), 13/198. Bazı alimler Ziyâeddin el-Makdisî'nin *el-Muhtâre*'de yer verdiği hadisleri eleştirmişlerdir. Bkz.Nureddin İtr, *Menhecu'n-nakt fi ulûmül-hadis*, (Dimişk: Dâru'l-Fikr, 1418/1997), 259.

²⁹ Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *Kitâbü'd-Du'afâ'i's-Sagîr*, thk. Ahmet b. İbrahim, (Semnud/Mısır: Mektebetü İbn Abbâs, 2005), 89.

³⁰ İbn Ebû Hâtım, el-Cerh ve't-Ta'dîl, 6/79. Buhârî'nin *Sahîh*'in'de ondan rivayet ettiği hadis için bkz. Buhârî, "Tefsir" 40, (No:4529).

³¹ Zehebî, "Men tuküllime fihi ve huve muvessek" thk. Muhammed Şekûr, (ez-Zerkâ: Mektebetu'l-Menâr, 1406/1986), 105.

³² İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Takrîbu't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme, (Suriye: Dâru'r-Rüşd, 1406/1988), 290.

³³ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*,446.

³⁴ İbn Hacer, *Takrîbu't-Tehzîb*,393.

üzere Abbâd b. Râşid dışında -ki onun durumunu da muvessek dememiz mümkündür- bütün ravilerin sika oldukları görülmektedir.

b. Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id* adlı eserinin mukaddimesinde Taberânî'nin, *Mîzânü'l-i'tidâl*'de zikrolunan hocalarının zayıf olduğunu belirtmiş ve *Mîzânü'l-i'tidâl*'de zikredilmeyen ve Taberânî'nin hadis aldığı hocaları hakkında genel bir ifade ile tevsikte bulunarak şunları söylemektedir: “*Mîzân*'da Taberânî'nin hocalarından zayıf olanlarını *Mecma'u'z-zevâ'id*'de belirttik. *Mizan*'da olmayan hocalarını da sonra sika râviler arasına ilhak ettik.”³⁵ Fudayl el-Malatî de Taberânî'nin şeyhlerindendir ve o *Mizan*'da zikredilmemiştir. Heysemî'nin bu ifadesine göre Fudayl el-Malatî sikadır. Böylelikle teorik olarak izah edilen konuyu pratikte de açıklığa kavuşturmak için aşağıda Fudayl el-Malatî'den nakledilen bazı hadisler şunlardır:

1. Fudayl b. Muhammed el-Malatî > ona Ebû Nuaym > Mis'ar > Ebû Avn'dan > Beni Esed kabilesinden bir adam şöyle dedi: “Ben Ebû Bekr'i (r.a.) Zât-ı Selâsil gazvesinde gördüm, sanki sakalı alev alev gibiydi. Derisi hafif beyaz bir deve üzerindeydi”³⁶ Heysemî de *Mecma'u'z-zevâ'id*'te: “Esedoğullarından bir adamdan dedi ki: Ebû Bekir Sıddîk'ı gördüm...” Taberânî, “Esedoğullarından olan adamı tanımıyorum. Meçhul olan o ravinin dışındaki diğer diğer râvileri sahih râvilerdir.”³⁷ belirtmektedir. Görüldüğü üzere Heysemî, Fudayl el-Malatî'yi sika kabul etmektedir.

2. Heysemî'nin *Mecma'u'z-zevâ'id*'inde yer alan diğer bir rivayette şöyledir: Fudayl b. Muhammed el-Malatî > Ebû Nuaym > Abdullah b. Mübeşşir el-Medîni > Zeyd b. Ebû Attâb > Muâviye minbere çıktı şöyle dedi: Ben Resûlullah'ı (sav.) şunu derken işittim: “... Deveye binen kadınların en hayırlısı Kureyş kadınlarıdır. Kocasını elinde besler ve küçükken çocuğuna şefkatle davranır.”³⁸ Heysemî de “Zeyd b. Ebû Attâb'tan naklen: “Muâviye minbere çıktı... (aynı hadisi zikretti)” dedi. Taberânî bu hadisleri zikrettikten sonra seneddeki ravilerin sika olduğunu belirtmektedir.³⁹

c. İbn Hacer, *Ta'liku't-ta'lik* adlı eserinde Buhârî'de Muâviye tarihiyle muallak olarak gelen: “Kadınların en hayırlısı...” metinli hadisi⁴⁰ Ahmed b. Hanbel kanalıyla zikrettikten sonra, “Bize daha âli bir senedle rivayet edildi demiş ve Taberânî'nin Fudayl el-Malatî tarihi ile gelen rivayeti kaydetmiştir. Akabinde senedteki râvileri sayarak “bu, râvileri sika olan muttasıl sahih bir isnattır”.⁴¹ demiştir.

³⁵ Heysemî, Ali b. Ebû Bekir Nureddin, *Mecma'u'z-zevâ'id ve menbeu'l-fevâid*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 1/8.

³⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi, (Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1404/1983), 1/57.

³⁷ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 9/42.

³⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 19/342.

³⁹ Heysemi, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 4/271.

⁴⁰ Buhari, “Nafakat”, 10.

⁴¹ İbn Hacer, *Ta'liku't-ta'lik ale Sahihi'l-Buhârî*, thk. Said Abdurrahman Mûsâ el-Kazki, (Beyrut - Amman: el-Mektebü'l-İslami, Dâru'l-Ammâr, 1405/1985), 4/481.

İbn Hacer'in Fudayl el-Malatî'nin yer aldığı senedle ilgili bu kavli dolaylı olarak Fudayl el-Malatî'nin de sika olduğunu göstermektedir.

Netice olarak yukarıda zikredilen karinelere yola çıkarak, Ziyâeddin el-Makdisî, Heysemî ve İbn Hacer'in ifadeleri de dikkate alındığında Fudayl el-Malatî'nin rivayetlerinin hasen veya makbul olarak görülebileceğini söylemek mümkündür.

4. Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin Rivayetlerinin Önemi

Fudayl b. Muhammed el-Malatî'den nakledilen rivayetler Taberânî'nin eserleri başta olmak üzere pek çok eserde yer almıştır. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*'de Fudayl el-Malatî'nin seksen bir, *el-Mu'cemü'l-evsat*'ta beş, *el-Mu'cemü'l-sağîr* de ise bir hadisini kaydetmiştir. Bununla birlikte Taberânî Fudayl el-Malatî'nin hadislerine *Müsned-i Şamiyyîn*,⁴² *Mekârimü'l-ahlâk*⁴³ ve diğer kitaplarında da yer vermiştir. Ebû Nuaym; *Ma'rifetü's-sahabe*,⁴⁴ *Müstahrec*⁴⁵ ve *Târîhu İsfahân*⁴⁶ adlı eserlerinde, İbn Asâkir ise *Târîhu Medîneti Dimaşk'ında* Fudayl el-Malatî'nin hadislerini tahrir etmiştir.⁴⁷ Fudayl el-Malatî, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn'den aldığı pek hadisi Taberânî'n eserlerinde görmemiz mümkündür.⁴⁸ Ayrıca Hanefî fihhına dair Burhâneddin el-Mergînânî'nin (ö. 593/1197) *el-Hidâye* adlı eserindeki hadislerin tahririni yapan Abdullah b. Yûsuf ez-Zeylaî, Fudayl b. Muhammed el-Malatî'den nakledilen hadisleri de tahrir etmiştir. Bunlara ait bazı örnekler şunlardır:

a. قال الطبراني: حَدَّثَنَا فَضَيْلُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمَطِّيُّ، ثنا أَبُو نُعَيْمٍ، حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ، عَنْ جَابِرٍ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ جَرِيرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: « أَرْضُوا وَسَعَاتِكُمْ وَمُصَدِّقِيكُمْ »⁴⁹

⁴² Taberânî, *Musnedu's-Şamiyyîn*, thk. Muhammed b. Abdulmecid, (Beyrut: Muessetur'r-Risâle, 1405/1984), 2/324.

⁴³ Taberânî, *Mekârimü'l-ahlâk*, 333, 375, 384.

⁴⁴ Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah, bû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetu's-Sahabe*, thk. Âdil b. Yusuf el-Gazâzî, (Riyad: Dâru'l-Vatan 1419/1998), 1/82, 99, 126, 305, 328; 2/919; 3/1397, 1652, 1722; 4/2122, 2155, 2255; 5/2747, 2828.

⁴⁵ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *el-Müsnedü'l-müstahrec 'alâ Şahîhi Müslim*, thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şafîî, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1996), 2/250, 464.

⁴⁶ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Târîhu İsfahân*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, 1410/1990), 1/269;2/61.

⁴⁷ İbn Asâkir, *Târîhu Medînetu Dimaşk*, 38/130; 61/266-267.

⁴⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, inde Fudayl el-Malatî'den nakledilen 85 rivayetin 76 Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn'den 5 tanesi Mûsâ b. Dâvûd ed-Dabbî'den rivayet edilmiştir. Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 1/57-106-131-220-263-279, 2/222-225-242-252-327-334, 3/47, 4/64-94-123-278, 5/118-121-141-244, 6/100-117, 7/26-89-277, 9/118-137-190-236-237-238-246-284, 10/158, 11/51- 12/59-450, 13/116, 17/67-105-115-142-189-355, 18/266, 19/115-125-237-312-312-342-20/223-418-419, 22/19-108-195-239-341-345-360-386-387, 23/329-343, 24/55-135-183-184-316, 25/34.

⁴⁹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 2/327.

Taberânî, Fudayl b. Muhammed el-Malatî > Ebû Nuaym > İsrail > Câbir > Şa'bi > Cerîr şöyle dedi: “Ben Resûlullah'ın (sav.): “Sizler, zekât memurlarınızı ve devlet memurlarını razı ediniz.” dediğini işittim.

Bu hadisi İbn Zencûye (ö. 251/865) *el-Emvâl* kitabında tahrîc etmiş ve “Ebû Nuaym anlattı.” diyerek aynı lafızla nakletmiştir.⁵⁰ Rivayet, *Sahîh-i Müslim* ile Ebû Dâvûd ile Nesâî'nin *Sünen*'lerinde Abdurrahman b. Hilâl el-Absî tarikiyle Cerîr'den «أَرْضُوا مُصَدِّقِكُمْ» lafzıyla zikretmiştir.⁵¹ İbn Hilâl el-Absî tarikinde Cerîr'den “musaddikiküm/مصديككم” lafzıyla kısaltılarak gelmiştir. Şa'bi tarikiyle Cerîr'den gelen bu yol Fudayl el-Malatî ve İbn Zencûye tarikidir: “سعاتكم ومصديككم” ibaresinde görüldüğü üzere “suât” ziyadesiyle gelmiştir. Zemaşerî, “suât” kelimesini “musaddîkler” kelimesinden daha geniş anlam taşıdığını belirtmektedir.⁵² Böylece zekât memurları dışındaki memurlar da bu kavram (suât) kapsamına girmektedir. Eğer Fudayl el-Malatî'yi sika kabul etmemiz halinde ziyadesi de makbuldür. Nitekim Zemaşerî bunu dikkate almış ve kelimeyi açıklamıştır.

b. قال أبو نعيم: حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ أَحْمَدَ، ثنا فَضِيلُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمَلْطِيُّ، ثنا أَبُو نُعَيْمٍ، ثنا عُمَرُ بْنُ أَبِي زَائِدَةَ، عَنِ السَّعْبِيِّ، قَالَ: كَانَ أَبُو بَكْرٍ شَاعِرًا، وَكَانَ عُمَرُ شَاعِرًا، وَكَانَ عَلِيٌّ أَشْعَرَ الثَّلَاثَةِ.

Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *el-Müntehâb* isimli kitabının “Şuarâ” bahsinde geçen bu rivayet, Süleyman b. Ahmed > Fudayl b. Muhammed el-Malatî > Ebû Nuaym > Ömer b. Ebû Zâide > Şa'bî'den gelmekte ve: “Ebû Bekir (r.a) şairdi, Ömer (r.a) şairdi, Ali ise üçünün en iyi şairiydi.”⁵³ denilmektedir. Fudayl el-Malatî bu rivayette de teferrüd etmiştir.

c. قال الطبراني: أخبرنا فضيل بن محمد المَلْطِيُّ، ثنا عبد الغفار بن الحكم، ثنا شريك، عن كثير أبي إسماعيل، عن محمد بن نضر، عن علي بن أبي طالب - رضي الله عنه - قال: «لأن أجمع أناسا من أصحابي على صاع من طعام أحب إلي من أن أخرج إلى السوق فأشترى نسمَةً فأعيقها.

Taberânî Fudayl b. Muhammed el-Malatî > Abdülgaffar b. Hakem > Şerik > Kesir Ebû İsmail > Muhammed b. Neşr > Ali b. Ebû Tâlib (r.a) kanalıyla gelen: “Ashabımdan bazılarını toplayıp az miktardaki yemeği yedirmem, çarşıya çıkıp bir köle satın alarak âzâd etmemden daha sevimlidir.”⁵⁴ Fudayl el-Malatî, bu rivayette teferrüd etmiştir.

⁵⁰ İbn Zencûye, Hamid b. Muhalled el-Horasani, *el-Emvâl*, thk. Şakir Zeyb Feyyaz, (Suudi Arabistan: Merkezü'l-Melik Faysal İslami Araştırma ve Çalışmaları, 1406 /1986), 3/891.

⁵¹ Müslim, “Zekât” 988; Ebû Dâvûd, “Zekât” 5; Nesâî, “Zekât” 13.

⁵² Zemaşerî, Mahmûd b. Ömer Cârullah, *el-Fâ'ik fi garîbi'l-hadîs*, thk. Ali Muhammed el-Buhârî, Muhammed Ebû'l-Fazl İbrahim, (Lübnan: Dâru'l-ma'rife, y.y), 1/201.

⁵³ Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah, *el-Müntehab min Kitâbi's-su'arâ*, thk. İbrahim Salih, (Dimaşk: Dâru'l-beşâir, 1994), 48.

⁵⁴ Taberânî, *Mekârimü'l-ahlâk*, 375.

Fudayl el-Malatî'nin nakalettiği bazı hadisler tahric kitaplarında yer almaktadır. Örneğin hanefi fikhının temel eserlerinden olan Zeylaî'nin (ö.762/1360) *Naşbü'r-râye li-tahrîci eḥâdîsi'l-Hidâye* adlı eserinde Fudayl el-Malatî nakledilen Hz. Peygamberin ve sahâbenin sabah namazında kunut okuduklarına dair rivayet bulunmaktadır.⁵⁵ Rivayet, Taberânî' el-Mu'cemü'l-Kebîr adlı eserinde de bulunmakla birlikte⁵⁶ Heysemî, rivayetin hasen olduğunu belirtmektedir.⁵⁷ Rivayet şöyledir:

Taberânî > Fudayl b. Muhammed el-Malatî > Ebû Nuaym > Ebû'l-Umeys > Abdurrahman b. el-Esved > Babası İbn Mes'ûd: Sabah namazında kunut okumazdı. Vitirde ruhudan önce okurdu."

قال الزيلعي: "رَوَى الطَّبْرَانِيُّ فِي "مُعْجَمِهِ" حَدَّثَنَا فَضِيلُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمَلَطِيُّ ثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ ثَنَا أَبُو الْعُمَيْسِ وَحَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ الْأَسْوَدِ عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: كَانَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ لَا يَقْنُتُ فِي صَلَاةِ الْعَدَاةِ، وَإِذَا قَنَتَ فِي الْوُتْرِ قَنَتَ قَبْلَ الرُّكُوعِ، أَنْتَهَى. وَفِي لَفْظِهِ: كَانَ لَا يَقْنُتُ فِي شَيْءٍ مِنَ الصَّلَوَاتِ إِلَّا فِي الْوُتْرِ، قَبْلَ الرَّكْعَةِ."

5. Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin Bazı Rivayetlerinin Müstahrec Olarak Kullanılması.

Müstahrelerin birtakım faydaları vardır. Bu hususla ilgili İbnü's-Salâh'ın *Sahîhayn* için yaptığı şu değerlendirme kayda değerdir: "Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri üzerine yapılan müstahrelerden elde edilen iki faydadan biri isnadının âlî olması diğeri ise *Sahîh*'in değerinin fazla olmasıdır."⁵⁸ İbn Hacer, *en-Nüket*'inde İbnü's-Salâh'ın bu tespitine ilaveten müstahrelerin bir çelişki durumunda tercihte bulunmaya imkân sunması itibariyle pek çok tarik sunmasını üçüncü bir fayda olarak eklemiştir.⁵⁹ Yine İbn Hacer, müstahrelerin faydalarına ek olarak şunları da zikretmiştir: Mübhemi açıklamak ve müdellisin *Sahîhayn*'da an'ane ile rivayet ettiği hadisin müstahrelerde semânın tasrih edilmesine imkân vermesi. Ezcümle *Sahîhayn*'da geçen her bir illeti istihrac yoluyla gidermek mümkündür. Örneğin Buhârî *Sahîh*'inde "حَدِيثٌ خَيْرٌ نَسَاءِ رَكْبِنِ الْإِبْلِ" hadisini bazı tariklerde Muâviye'den muallak olarak rivayet etmiştir.⁶⁰ Daha sonra İbn Hacer *et-Ta'liku't-ta'lik* isimli eserinde bu rivayeti Fudayl el-Malatî yoluyla mevsul olarak istihrac etmiştir.⁶¹ Bu da Fudayl el-Malatî'nin rivayetlerinin müstahrec olarak kullanılmasının önemini göstermektedir.

⁵⁵ Zeylaî, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdullâh b. Yûsuf b. Muhammed ez-Zeylaî, *Naşbü'r-râye li-tahrîci eḥâdîsi'l-Hidâye*, Muhammed Avvame, (Beyrut: Muessesetu'r-Reyyân li't-Tabbâati ve'n-Neşr, 1418/1997) 2/124.

⁵⁶ Rivayet şöyledir: Taberânî > Fudayl b. Muhammed el-Malatî > Ebû Nuaym > Ebû'l-Umeys > Abdurrahman b. el-Esved > Esved b. Yezid (Babası): "İbn Mes'ûd, Sabah namazında kunut okumazdı. Vitirde rukudan önce okurdu." Bkz. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 9/238.

⁵⁷ Heysemî, *Mecma'u'z-zevâ'id*, 2/137.

⁵⁸ İbnü's-salâh eş-şehrezûrî, Osman b. Abdurrahman, Muḥaddimetü İbni's-Şalâh, thk. Abdüllatif el-Hemîm, Mahir Yasin el-Fahl, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Birinci Baskı, 1423/2002), 92.

⁵⁹ İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ kitâbi'İbni's-Salâh*, 1/321.

⁶⁰ Buhârî, "Nafakat" 10.

⁶¹ İbn Hacer, *Ta'liku't-ta'lik*, 4/481.

Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin *Mustahrec*'inde Fudayl el-Malatî'ye ait yer verdiği rivayet şöyledir: Abdullah İbn Mes'ûd' "Kim Allah'a (c.c.) yarın Müslüman olarak kavuşmayı dilerse şu namazları muhafaza etsin..." Bu hadis, Müslim'in Ebû Bekir b. Ebû Şeybe'den onun da Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn'den nakledilmektedir.⁶²

Ebû Nuaym el-İsfahânî *Müstahrec*'inde bu hadisi doğrudan Taberânî'den Fudayl el-Malatî, Ebû Nuaym Fazl b. Dükeyn tarikiyle nakletmiştir. Yukarıdaki zikredilen rivayete bakıldığında da Müslim ile Fazl b. Dükeyn arasında bir râvi, İsfahânî'nin rivayetinde ise Fazl b. Dükeyn ile İsfahânî arasında ise Taberânî ve Fudayl el-Malatî olmak üzere iki râvinin olduğu görülmektedir. Bu durum da Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin Fudayl el-Malatî vesilesiyle naklettiği bu rivayetin sened yönünden Müslim'in hadisine oldukça yakın olduğunu göstermektedir öyle ki İsfahânî bu rivayeti sanki İmam Müslim'in tabakasından bir râviden aktarmıştır. Bu da aynı zamanda Fudayl el-Malatî'nin bu rivayetinin âli isnad seviyesinde olduğunu göstermektedir. Zira Fudayl el-Malatî, Fazl b. Dükeyn'nin rivayetinde olduğu gibi dokuzuncu tabakaya yetişmiş ve o tabakadaki râvilerden rivayette bulunmuştur. Böylelikle rivayetin âli isnadla nakledilmiş olmasına neden olmuştur.

Sonuç

Fudayl el-Malatî'nin hadis rivayetindeki yeri ve önemi üzerine kaleme alınan bu çalışma sonucunda elde edilen neticeleri şöyle sıralayabiliriz

Genel olarak Malatyalıların zayıf olarak görülmesinde o dönemde sınır kenti olan Malatya'daki ilmi hareketliliğin azlığı ve siyasi kargaşaların baş göstermesi etkili olmuştur. Fakat bu genellemenin yanlış olduğunu söylememiz mümkündür. Zira Malatyalı olan Fudayl b. Muhammed el-Malatî hakkında Ziyaeddin el-Makddîsi, Heysemî ve İbn Hacer'in eserlerinde ondan nakledilen rivayetlere yer vermesi ve nakledilen bu hadislerinin makbul ve hasen olduklarını söylemeleri onun makbul bir ravi olduğu neticesine varmamızı neden olmaktadır.

Fudayl b. Muhammed el-Malatî'nin naklettiği hadislerin fıkhi konularda olması ayrıca önem arz etmektedir. Fudayl el-Malatî'nin hadisleri muammerûndan sayılan Taberânî ve Ebu Nuaym Fazl b. Dükeyn gibi iki büyük âlim arasında bir köprü vazifesi görmesi itibariyle de önemlidir. Ondandır nakledilen hadislerin, kendisinin dokuzuncu tabakadan etbâü't-tâbiînün küçüklerine yetişmesi ve onlardan hadis alması itibariyle kayda değerdir. Bu durum aynı zamanda bu rivayetlerin âlî isnadlarla rivayet edilmesine sebeb olmuştur.

Ayrıca Fudayl el-Malatî'nin hadisleri *Sahîhayn*'a müstahrec olarak kullanılması açısından oldukça önemlidir. Çünkü Fudayl el-Malatî ile Buhârî ve Müslim'in ortak şeyhleri vardır.

⁶² Müslim, "Mesacid", 654.

Diğer bir husus da İbn Ebû Hâtim'in rivayetlerini yazılı olarak aldığı ve hadislerine muttali olduğu ancak hakkında cerh ve ta'dil lafzıyla değerlendirme yapmamış olması Fudayl el Malatî'de makbul bir râvi olduğu en azından zayıf bir ravi olmadığını göstermektedir.

Son olarak Malatyalı ravileri genelleme yaparak tamamının zayıf olduklarını söylemek yanlışır. Çünkü içlerinde Fudayl b. Muhammed el-Malatî gibi ilim çevrelerince makbul görülen bir muhaddis de bulunmakta ve ondan nakledilen rivayetlerin muteber eserlerde yer aldığını görmekteyiz.

Kaynakça

- Beşşar Avvâd Maruf - Şuayb el-Arnâvut, *Tahrîru Takrîbü't-Tehzîb*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1417/1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Seyyid Hâşim en-Nedvî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâîl el-Cu'fî. *Şahîhu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Zuheyr en-Nâşir. Beyrût: Darû tavkî'n-necât, 9 Cilt, 2001/1422.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî el-Ezdi. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, ts.
- Ebû Hâtim er-Râzî, Muhammed b. İdrîs b. Münzir er-Razi. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, 1271/1952.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *el-Müntehab Min Kitâbi's-Şuârâ*. thk. İbrahim Sâlih. Dımaşk: Dâru'l-beşâir, 1414/1994.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah b. İshâk. *el-Müsnedü'l-müstahrec 'alâ Şahîhi Müslim*. thk. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmail eş-Şafii. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1417/1996.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdullah, bû Nuaym el-İsfahânî. *Ma'rifetu's-Sahâbe*. thk. Âdil b. Yusuf el-Gazâzî, Riyad: Dâru'l-Vatan 1419/1998.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Târîhu İshâk*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmîyye, 1410/1990.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî. *Garîbü'l-Hadis*. thk. Dr. Muhammed Abdülmuîd Han. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-Arabî, 1396/1976.

- Ebû Yûsuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb el-Kûfi. *el-Harâc*. thk. Taha Abdürrauf ve Sa'd Hasan Muhammed. b.y.: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, ts.
- Efendilioğlu, Mehmet. "Ziyâeddin el-Makdisî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/492-495.
- Ebü'ş-Şeyh, Ebû Muhammed Abdullah b. Muhammed b. Ca'fer el-İsfahânî. *Tabakâtü'l-muhaddissîn bi-İsfahân ve'l-vâridîne 'aleyhâ*. thk. Abdülgafûr el-Belûşî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2. Basım, 1412 /1992.
- Göğebakan, Gökür. "Malatya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2001, 27/468-473
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr eş-Şeybânî, *Târîhu Halîfe b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziyâ el-Ömerî, 4 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-kalem, 1397/1977.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *el-Müttefik ve'l-Müfterik*. thk. Dr. Muhammed Sâdık Aydın el-Hamîdî. 3 Cilt. Dımeşk: Dâru'l-Kadiri, 1417 /1997.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî. *Târîhu Bağdâd*. thk. Dr. Beşşar Avvâd Ma'rûf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422 /2002.
- Hemâm, Abdulcevâd. *et-Teferrüd fî rivâyeti'l-hadis ve menhecu'l-muhaddissîn fî kabûlihi ev reddihî*. Beyrut: Dâru'n-Nevâdir, 2008.
- Heysemî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr. *Mecma'u'z-Zevâid ve Manbâ'u'l-Fevâid*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1988.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer ed-Dımeşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l- Fikr, 2. Basım, 1412/1992.
- İbn Asâkîr, Ebû'l-Kasım Ali b. el-Huseyin b. Hibetullah b. Abdullah. *Târîhu Medînetu Dımeşk*, thk. Ömer b. Ğarâme el-Amrî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *en-Nüket 'alâ Kitâb İbn Şalâh* thk. Rebi' b. Hâdî Umeyr el-Medhalî. 2 Cilt. Medine: İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî bi Câmîati'l-İslâmî, 1404/1984.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Tağlikü't-Ta'lik alâ Sahihi'l-Buhârî*. thk. Said Abdurrahman Mûsâ el-Kazekî. 5 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-İslami, Dâru'l- Ammâr, 1405/1985.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Askalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Halep: Dâru Reşîd, 1406/1986.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1393/1973.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbn Hibbân* (el-İhsan fî Takribi Sahihi İbn Hibban). Tertib: el-Emir Alaüddin Ali b. Belbanî Farisî. thk. Şuayb el-Arnaut. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408/1988.

İbn Kesîr, Eb'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmâîl b. Ömer ed-Dımaşkî. thk. Ali Şîrî, 15 Cilt. Beyrut: İhyâu't-Turâsi'l-Arabiyye, 1408/1988.

İbn Kesîr, Eb'l-Fidâ' İmâmüddîn İsmâîl b. Ömer ed-Dımaşkî. *el-Bâisu'l Hasîs, ilâ İhtisârî Ulûmi'l-hadîs*, thk. Ahmet Muhammed Şâkir, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye t.s.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn eş-Şehrezûrî. *Mukaddimetü'bni's-Salâh*. thk. Abdüllatîf el-Hemîm ve Mâhir Yâsin el-Fahl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l İlmiyye, 1423/2002.

İbn Seyyidünnâs, Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *en-Nefhu's-şezî fî şerhi Câmi'i't-Tirmizî*. thk. Ebû Cabir el-Ensârî ve Ahirûn. 4 Cilt. Riyad: Dâru's-Samiî, Neşriyat ve Yayım, 1428/2007.

İbn Zencûye, Ebû Ahmed Humeyd b. Mahled el-Horasânî. *el-Emvâl*. thk. Şâkir Zîb Feyyâz. Suudi Arabistan: Merkezi Melik Faysal İslami Araştırma ve Çalışmaları, 1406/1986.

İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târih*. thk. Ebü'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l -Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.

İbnü'l-Kattân el-Mağribî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Abdülmelik el-Fâsî. *Beyânü'l-vehm ve'l-ihâmi'l-vâkı'ayn fî kitâbi'l-Ahkâm*. thk. Dr. Hüseyin Ayet Saîd. Riyad: 6 Cilt. Dâru Tibet, 1418/1997.

İbnü'l-Mukrî, Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Alî el-İsfahânî. *Mu'cemü's-şüyûh*. thk. İbn Abdurrahman Adil b. Sa'd. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1419/1998.

Leknevî, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay b. Muhammed es-Sihâlevî. *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-Cerh ve't-ta'dîl*. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 6. Basım, 1421/2000.

Metin, Tülay. *Türkiye Selçukluları Devrinde Malatya*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, 2010.

- Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî. *Sahih-i Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Riyad: Dâru'l Âlemi'l-Kütüb, 1417/1996.
- Mütenebbî, Ebü't-Tayyib Ahmed b. el-Hüseyn b. el-Hasen el-Kindî. *Divânü'l-Mütenebbi bi-Şerhi'l-Akberi*. thk. Dr. Ömer et-Tabbâ". Beyrut: Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, 1418/1997.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb. *Sünen-i-Nesâî (el-Müctebâ)*. thk. Şeyh Abdülfettâh Ebû Gudde, 9 Cilt. Halep: Mektebü'l-Matbuat, 2. Basım, 1406/1986.
- Sem'ânî, Abdülkerim b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. Talik. Abdullah el-Barudî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cenân, 1408/1988.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr eş-Şâfiî. *Târîhu'l-hulefâ*. thk. Hamdi Demirtaş. b.y.: Mektebetü Nezar Mustafa el-Baz, 1425/2004.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü's-Sağîr*. thk. Muhammed Şekûr Mahmûd el-Hâc Emrîr. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmiyye, 1405/1985.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Evsat*. thk. Târik Muhammed ve Abdülmuhlis el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Dâru'l-Haremeyn, 1415/1995.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi, 20 Cilt. Musul: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2. Basım, 1404/1983.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed. *Mekârimü'l-ahlâk*. Beyrut: Dâru'l -Kütübü'l-İlmiyye, 1409/1989.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. thk. Muhammed b. Abdulmecid. Beyrut: Muessetur'r-Risâle, 1405/1984.
- Tirmizî, Ebû îsâ Muhammed b. İsa b. Sevre. *Süneni't-Tirmizî*. thk. Ahmed Şakir. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l -Arabî, y.y.
- Yakut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkut b. Abdillâh er-Rûmî. *Mu'cemü'l-Büldân*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, y.y.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed et-Türkmânî. *Siyeru A'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb Arnavut vd., 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 9. Basım, 1413/1993.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Muktenâ fi serdi'l-künâ*. thk. Muhammed Salih Abdülazîz Murad. 2 Cilt. Medine: el-Meclisü'l-İlmi bi'l-Camiati'l-İslamiyye, 1408/1988.

Hamod, Fudayl b. Mohammed al-Malatî His Stature and Importance in the Hadith Narration

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'âm*. thk. Dr. Beşşar Avvâd Maruf. 15 Cilt. b.y: Dâru'l-Garbi'l-İslami, 1423/2003.

Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. “*Men tuküllime fihi ve huve muvessek*” thk. Muhammed Şekûr, (ez-Zerkâ': Mektebetu'l-Menâr, 1406/1986.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd Ömer el-Hârizmî. *el-Fâ'ik fi garîbi'l-hadîs*. thk. Ali Muhammed el-Buhârî - Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Ma'rife, 2. Basım, y.y.

Ziyâeddin el-Makdisî, Ebû Abdillâh Ziyâüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Ahmed el-Makdisî es-Sa'dî, *el-Mustarec min el-Ehâdisu'l-Muhtâre mim mâ lem yuhrichü'l-Buhârî ve Müslim fi Şahîhay-himâ*, thk. Abdu'l-Melik b. Abdullah b. Duheyş, Beyrut: Dâru Hıdr Li't-Tabbâti ven-Neşr, 1420/2000.

Fudayl b. Mohammed al-Malatî

His Stature and Importance in the Hadith Narration

Musab HAMOD

Extended Summary

Malatya emerged in the Umayyad and Abbasids period as an Islamic border town on the al-Sham - Rome borders (thugur) and that distanced it from the field of Hadith narration which was abounding in the cities of the Caliphate. Nevertheless, it had through the imam of its mosque, al-Fudayl b. Muhammad (died: 284 AH - 897 AD) a contribution in the field of hadith narration because he (al-Fudayl) narrated from famous hadith scholars like Abu Naim al-Fadl b. Dukain and at the same time some famous hadith scholars like al-Tabarani rely on al-Fudayl narrations and narrated most of his hadiths.

However, there was not enough studies about al-Fudayl b. Muhammad in the books of al-Jarh, al-Ta'dil and al-tarajem, and later contemporary studies have neglected him as well. So I did not find a thorough research on him that fits his mentioned importance.

The problem of the research is that there is no explicit text on al-Fudayl regarding to al-Jarh or al-Ta'dil, despite of the availability of the initial means, which is probing the hadiths he narrated and comparing them with the others' narrations, and revealing the reasons that favor the side of al-jarh or al-Ta'dil, in addition to the common generalization by Hafiz Abdul Ghani al-Masri that says all the Malatian narrators are unreliable and elucidate the unfairness against al-Fudayl in this generalization

Are all the Malatian narrators really unreliable? What is the reason for the unreliability of them? Does this have anything to do with the political and social situation of Malatya? What is the stature of al-Fudayl al-Malatî and his importance in the Hadith narration? This finding answers these questions and aims primarily to show the stature of al-Fudayl in Hadith narration; theoretically by editing what was said about him in the books of al-Jarh and al-Ta'dil and practically, by comparing the narrations. Then to indicate the value of his distinctive narratives.

In this study, I followed the descriptive-comparative approach. I first researched al-Fudayl's life, the scientific and political environment, his sheikhs and students, then clarify his stature and importance in the narration.

Finally I have concluded with the most important result which is the acceptance of the hadiths narrated by al-Fudayl al-Malatî, and the invalidation of all the allegations that generalize the description of denial and unreliability to the Malatian narrators, based on the silence of Ibn Abi Hatim

about him, in spite of the fact that the hadiths of Al-Fudayl were within his reach; a silence that tends to be an acceptance, in addition to three presumptions that favor the acceptance side; The **first** is Abu Na'im's usage of al-Fudayl's narrations as a mustakhraj on Sahih Muslim, and thus he is reliable according to Abu Naim. The **second** is al-Haythami's ruling in his book, *Majma' al-Zawa'id*, on the isnad, in which al-Malatī was one of its narrators, as being sahih'sound'. And the **third** is Ibn Hajar's usage of the isnad in which al-Fudayl al-Malatī is a narrator, in a commentary link from al-Bukhari's mu'allaqat, then ruled it as being sahih'sound' and all its narrators are reliable.

To sum up, we can list the important results that were obtained from this study as following:

1. The paucity of scientific activity in Malatya, which was a border town at that time, and the emergence of political turmoil were influential in the fact that Malatian scholars were generally seen as unreliable.

2. Based on the rules of Abu Nuaym al-Asfahani, al-Heysemi and Ibn Hajar and other scholars', It can be said that the hadiths narrated by al-Fudayl İbn Muhammad al-Malatī are hasan 'good' and makbul 'acceptable'.

3. The number of hadiths narrated by al-Fudayl is very important as they are related to fiqh and ethical issues.

4. The importance of al-Fudayl's hadiths also lies in being a bridge between two aged and significant scholars like Taberânî and Ebu Nuaym Fazl b. Dukain.

5. al-Fudayl's hadiths are authentic in that he was a contemporary of the juniors of etbau't-tâbiîn from the ninth stratum and received hadiths from them. And this shows that he has âli 'high' isnads.

6. al-Fudayl's hadiths are very substantial in terms of being used as a mustakhraj for al-Sahîhayn. Because he has common sheikhs with Bukhari and Muslim.

7. It can be concluded that the narrators who received written narrations of Ibn Abi Hatim and read his hadiths, but they were not judged by any form of Jarh or Ta'dil, are acceptable narrators. Therefore, he (Fudayl al-Malatī) is considered an acceptable narrator.

8. As a result of the research also was revealing the great value of al-Fudayl's narration in fiqh and ethics, in terms of its highness in isnad and uniqueness that no one else narrated and at the same time it (the narration) is not shaath 'irregular'. And that the hadiths he narrated have the benefits of the Mustakhraj as well.


Finally, I recommend the researchers to investigate the lost hadiths of Fudayl al-Malatī especially those he narrated from Ebû Velîd et-Tayâlisi and Abdüsselâm b. Mutahhir. Because these two are among the sika (authentic) narrators of the ninth stratum. And to Collect and examin the hadiths of al-Fudayl to obtain as many benefits as possible from them which will also make an important contribution to the field of hadith.

Keywords: Hadith, Malatya, Narration, al-Jarh, al-Ta'dil, Mustakhraj.

Kıraat Estetiği Bakımından Kur'an Tilâveti

The Chanting in Regarding Aesthetics of Quran's Recitation

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim YILDIZ

Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Ana Bilim Dalı
Karamanoğlu Mehmet Bey University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsîr, Karaman, Turkey.
irfancakici@gmail.com
 0000-0003-3079-465X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

29 Mayıs / May 2021

13 Eylül / September 2021

23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Çakıcı, İrfan. "Kıraat Estetiği Bakımından Kur'an Tilâveti", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 308-331.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.957932>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Kıraat Estetiği Bakımından Kur'an Tilâveti

Öz ► Kur'an tilâvetiyle ilgili bir kısmı bağlayıcı, bir kısmı ise ihtiyari olmak üzere pek çok temel ilke ve esastan bahsedilebilir. Buna göre Kur'an'ı Kerîm kıraatinin makbul bir ibadet olabilmesi için niyet, ihlas, tecvîd gibi bazı ilkeler her kârî için asgarî seviyede de olsa gerekli iken; âdâp, makam, mimik gibi bazı hususlar ise herkes için zorunlu değildir. Kur'an okumada zorunlu olmayan, bununla birlikte kıraatle ilgili uygulamalara keyfiyet kazandıran ve dolayısıyla dikkate alınması gereken ilkelerden biri de tilâvetin estetik yönüdür. Pek çok ilmî disiplin için kullanılan "estetik" kavramıyla Kur'an tilâvetinde kulağa, göze ve gönle hitap eden birtakım incelikler kastedilmektedir. Bu tür incelikler harflerin telaffuzu ile ilgili uygulamalar, kıraat esnasında ağız, dudak ve mimiklerle ilgili incelikler ve sesin kullanımıyla ilgili uygulamalar olarak tasnif edilebilir. Yapılan çalışmada, ülkemizde yürütülen Kur'an eğitim öğretim faaliyetlerinde çoğu zaman ihmal edilen estetiğe dair inceliklere dikkat çekilecek ve bu gibi zafiyetlerin giderilmesi noktasında bazı önerilerde bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kur'an, Kıraat, Tilâvet, Estetik, Makam.

The Chanting in Regarding Aesthetics of Quran's Recitation

Abstract ► There are various basic principles regarding recitation of the Qur'an. While some of these principles are binding, the others could be optional. Accordingly, the principles such as intention, sincerity, and tajweed are necessary for every Qur'an reciter, even if at a minimum level, for making an acceptable worship the practice of Qur'an reading. Some other aspects such as etiquette, intonate and mimic are not compulsory for everyone. One of the principles that is not obligatory in reading Qur'an, but also adds quality to the practices related to recitation and therefore needs to be taken into account, is the aesthetic aspect of the recitation. The concept of aesthetics, which is used for many scientific disciplines, refers to some subtleties that appeal to the ear, eye and heart in the recitation of the Qur'an. Such subtleties can be assorted as applications related to the pronunciation of letters, mouth, lips and mimics during recitation as well as the applications related to the use of voice. In the current study, the aesthetics related aspects will be highlighted as these aesthetical aspects often ignored leading weaknesses in the Qur'an education and training activities carried out in our country. Finally a number of suggestions will be proposed at the point of eliminating such weaknesses in the Qur'an education.

Keywords: Qur'an, Recitation, Chanting, Aesthetics, Tune.

Giriş

Kur'an, insan için en temel bilgi ve hikmet kaynağıdır. Böyle bir kaynaktan azâmî ölçüde istifade edilebilmesi, onu şartlarına uygun şekilde okumaya bağlıdır. Söz konusu şartlarla ilgili pek çok ayet ve hadis bulunmaktadır. Mesela Kur'an'ın; "tertille (ağır ağır, tane tane)"¹, "gereği gibi hakkıyla"², "tefekürle"³, "ibretle"⁴, "teğennî ile"⁵, "hüzünle"⁶ okunması bunlardan bazıları olarak

¹ el-Furkan 25/32; el-Müzzemmil 73/4.

² el-Bakara 2/121.

³ es-Sa 'd 38/29.

⁴ el-Kamer 54/17, 22, 32, 40.

zikredilebilir. Kaldı ki bunun dışında daha başka şartlardan da söz edilebilir.⁷ Bu noktada âlimler ilk dönemden itibaren ilgili ayet ve hadisler ışığında telif ettikleri eserlerinde pek çok ilke, kaide ve âdâba yer vermişlerdir.⁸ Bu sayede her dönemde insanların istifade ettikleri tefsir, ulûmü'l-Kur'an, ilm-i kıraat, tecvîd gibi ilimler ve tâ'lim, tashîhü'l-hurûf gibi uygulamalar ortaya çıkmıştır. Bu ilimlerin her birinde Kur'an'a ait belli özelliklere yer verilmiştir. Mesela tefsir, Kur'an'ın açıklanmasını; ilm-i kıraat, Kur'ânî kelimelerin farklı okunuş keyfiyetlerini; tecvîd, mahreç ve sıfat yönüyle Kur'an'ın okunmasını kendisine araştırma alanı seçmiştir. Bunun gibi Kur'an'daki her bir hususiyetle ilgili daha pek çok ilimden söz edilebilir.

Aslı yunanca olan⁹ estetik kavramına gelince bu kelimeyle şöyle bir tarif yapılabilir. Estetik; güzelliğin mahiyeti, ilkeleri, sanatla ilgili değer yargıları, güzellik teorileri gibi konuları araştıran bir ilimdir.¹⁰ Tanımdan da anlaşıldığı üzere estetik genel itibariyle güzellikle, güzel olan şeyle ilgilenen bir ilimdir. Güzellik ise insanın içsel olarak arzuladığı, ilgi duyduğu ve elde etmek istediği bir değerdir. Bu arzu ve istek farklı boyutlarda da olsa her insana fitrî olarak verilmiştir. Bu yönüyle insan hayatı boyunca yapıp ettiği, bir şekilde ilişki içinde olduğu her şeyde güzeli arar. Bunun tam zıddı olan çirkin ise her insanın doğal bir refleksle mesafeli durduğu ve olumsuz tepki verdiği bir olgudur. İnsan her zaman çirkin olandan güzel olana, güzel olandan daha güzel olana doğru bir yönelim içindedir. Hiçbir zaman olanla yetinmez. Ulaşılan ve sahip olunan her şey, daha güzeli bulununcaya kadar geçici süreliğine güzeldir. Bir sonraki aşamaya geçildiğinde ise daha önce güzel olan şey artık güzel değildir. Bu durumda insan eski güzeli terk eder, yeni güzele

⁵ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr Muhammed Zühreir b. Nasr (Dimeşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Fezâilü'l-Kur'ân", 19, "Tevhîd", 32.

⁶ İbn Mâce Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî, *Sünenü İbn Mâce*, nşr. Muhammed Fuad Abdulbâkî (b.y.: Dâru İhyâi Kütübü'l-Arabî, 1371/1952), "İkâmetü's-Salah", 176.

⁷ Âl-i İmrân 3/113; el-Fâtır 35/29; Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, nşr Muhammed Zühreir b. Nasr (Dimeşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Fezâilü'l-Kur'ân", 29; Ebû Dâvud Süleyman b. Eş'as b. İshak es-Sicistanî el-Ezdî, *Sünenü Ebî Dâvud*, thk. Muhammed Muhyiddîn (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Vitr", 20; Nesâî, Ebû Abdurrahmân, Ahmed b. Şuayb b. Ali, th Abdülfettah Ebû Gudde, Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1406/1986), "İftitâh", 82; Ebû İsmâ Muhamed b. İsmâ b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşar Avvâd (Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmiyyîn, 1419/1996), "Fezâilü'l-Kur'ân", 23, "Kıraat", 1.

⁸ Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm, *Fezâilü'l-Kur'an*, thk. Mervan el-Atiyye (Beyrut: Dâru İbni Kesir, 1415/1995), 96 vd.; Ali b. Muhammed eş-Şafii es-Sehavî, *Cemâlü'l-kurra ve kemalü'l-ikra*, thk. Mervan el-Atiyye (Beyrut: Dâru'l-Me'mun, 1418/1997), 635; Ebû Abdurrahman Bedreddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Çur'an*, thk. Muhammed Ebû'l-Faql İbrahim (Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütüb, 1376/1957), 1/449; Ebû'l-Faql Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Faql (b.y.: Heyetü'l-Mısıriyye, 1394/1974), 1/359.

⁹ Mahmut Bedreddin Yazır, *Kalem Güzeli* (Ankara: y.y. 1981), 91 akt. Nurettin Turgay, "Kur'an'a Göre Estetik ve Güzeli Sanatlar", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (1974), 171.

¹⁰ Beşir Ayvazoğlu, "İlmü'l-Cemâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/146.

yöneldir. Bütün bunlar insanı sürekli bir arayış içine sürükler. Bu arayışın disipline dönüşmüş hali ise estetikdir.

Arapçada ilmü'l-cemâl, bedîyyât¹¹ gibi kavramlara karşılık gelen estetik, aslında kıraatle ilgili müstakil bir ilim değildir. Bununla birlikte Kur'an'la ilişkisi bulunan veya bulunmayan her uygulamaya artı değer kazandırır. Bu özelliği sebebiyle Kur'an kıraatinin estetik yönü Müslümanların hayatında ciddi bir yere sahip olmuştur. İslam dünyasında gündelik hayatın vazgeçilmez bir unsuru da Kur'an kıraatinin sanatlı bir şekilde icrası olmuştur.¹² Bu durum her zaman gelişmeye, yenilenmeye açık bir alan olarak görülmüş ve hiçbir zaman asgarî ihtiyacı karşılamakla yetinilmemiştir. Doğrusu bu tutum sadece Kur'an tilâvetiyle sınırlı tutulmamış, Kur'an'la ilişkisi olan her alanla ilgili benzer hassasiyet gösterilmiştir. Bu anlamda hiçbir zaman ihtiyaç odaklı hareket edilmemiş, sanat ve estetikle elde edilebilecek kazanımlar için daha fazla çaba sarf edilmiştir. Mesela Kur'an'ın yazılması bir ihtiyaçtır.¹³ Ancak bu yeterli görülmemiş insandaki göz zevkine hitap etmek üzere bir de hat sanatı doğmuş ve bu sayede Kur'an'ın yazımı estetik bir boyut kazanmıştır. Aynı şekilde Kur'an'ın belli ilkeler çerçevesinde okunması bir ihtiyaçtır. Bu ihtiyacın giderilmesi için kıraat ve tecvîd ilimleri ortaya çıkmış ve Kur'an'ın doğru bir şekilde okunması sağlanmıştır. Ancak bununla da yetinilmemiş kulağa ve gönle hitap etmek üzere ağız ve ses eğitimi üzerinde durulmuş ve kıraatin daha güzel, daha estetik olması yönünde çaba sarf edilmiştir. Bütün bu çabalar; bir bölümü ihtiyacı gidermeye dönük, bir bölümü de estetiğe yönelik çalışmalar olmak üzere iki başlık altında toplanabilir. Geçmişte imkânların sınırlı olması sebebiyle belki daha çok ihtiyaç odaklı hareket edilmiş olsa da günümüzde sahip olunan imkânlar çerçevesinde her alanda olduğu gibi kıraat alanında da estetiğe daha fazla önem verilmekte ve bazı çalışmalar yapılmaktadır.¹⁴

Kur'an tilâvetiyle ilgili çok sayıda ayet ve hadis bulunmaktadır. Bunların bir kısmında doğrudan niteliğe vurgu yapılırken bir kısmında da dolaylı olarak işin estetik yönüne işaret edilmektedir. Bu anlamda bazı ayetlerde, “yaptığı işi güzel yapanlardan”¹⁵, “güzel iş yapanları

¹¹ Bedîyyât kavramı, Allah Teâlâ'nın yaratması ile ilgili bazı ayetlerde kullanılmaktadır. bk. el-Bakara 2/117; el-En'âm 6/101.

¹² Geniş bilgi için bk. İshak Kızılaslan, *Çağdaş Oryantalizm ve Kıraat İlmi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 381.

¹³ Buhârî, “Menâkibu'l-Ensar”, 45; Nesâî, “Kasame”, 47; Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-Ahmed b. Hanbel*, nşr. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dârü'l-Hadis, 1416/1995), 4/176; Muhammed Hamîdullah, *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmâm b. Münebbih*, çev. Kemal Kuşçu (Ankara: Beyan Yayınları, 2007), 32,33; İrfan Çakıcı, “Kur'an'ın Korunmasında Hıfz ve Kitabet”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/2 (Ağustos 2019), 589.

¹⁴ Diyanet, Halk Eğitim gibi kamu kuruluşların ya da vakıf, dernek gibi özel kuruluşların çatısı altında her seviyeden insana, kendi durumlarına göre tecvîd, tashihü'l-hurûf, tâ'lim, makam, anlayarak okuma gibi çok yönlü faaliyetler organize edilebilir. Özellikle de imam hatip, müezzin gibi din görevlilerine ise ortaya konan hizmetlerin daha kaliteli olması bakımından uzun soluklu eğitimlerin verilmesi zorunlu bir gerekliliktir.

¹⁵ Yunus 10/26.

Allah'ın seveceğinden"¹⁶, "Allah'ın yarattığı her şeyi güzel yarattığından"¹⁷, "yeryüzündeki her şeyin insan için zînet kılındığından"¹⁸, "göğün yıldızlarla süslediğinden"¹⁹, "mescitlere süslü elbiselerle gidilmesinden"²⁰ bahsedilmektedir. Tefsir usulü bakımından bu ayetler öncelikle birincil, daha sonra da ikincil ve üçüncül anlamlarına göre yorumlanmalıdır. Buna göre söz konusu ayetlerde insanın zaruri ihtiyacının yanında daha başka ihtiyaçlarının olduğuna vurgu yapılmaktadır ki bunlardan biri de estetik ihtiyaçtır. Zira insan zevk-i selim sahibi bir varlıktır. Güzellik arayışı onun fitrî bir özelliğidir. Bu özellik sayesinde insan mevcutla yetinmez, yaptığı her şeyi bir öncekine göre daha güzel yapma arayışı içinde olur. Haddizatında günümüzde her alanda yaşanan gelişmelerin itici güçlerinden biri de insanın daha güzele sahip olma arayışıdır. Her alanda olduğu gibi bu şekilde estetik bir arayışın kıraat alanında da aranması son derece tabii bir durumdur.

Kıraatin estetik boyutuna işaret eden hadislere gelince doğrusu bu konuda çok fazla rivâyetten söz edilebilir ki bu tür hadisleri iki kısma ayırmak mümkündür. Birinci kısımda; "Allah güzeldir, güzel olanı sever."²¹, "Allah Teâlâ yaptığınız işi en güzeliyle, en sağlamıyla yapmanızdan hoşnut olur."²², "Bakanın göz zevkini bozmasın diye mezarı düzgünce yapınız."²³ hadisleri yer almaktadır. Bu gibi hadisler hem ilgili konuyla hem de genel itibarıyla yapılacak her işle ilişkilendirilebilir. Bu anlamda bir kimsenin yaptığı işi en güzeliyle yapması ve bunu, bu gibi hadislerle ilişkilendirmesi şüphe yok ki doğru bir yaklaşımdır. "Şer'i" ölçüler içinde kalınması şartıyla işin ne olduğu ise hiç önemli değildir.

İkinci kısımda ise "Kur'an'ı gereği gibi güzel okuyan kimse, vahiy getiren şerefli, itaatkar meleklerle beraberdir."²⁴, "Allah, güzel sesli bir peygamberin, Kur'an'ı tegannî²⁵ ile okumasından hoşnut olduğu kadar hiçbir şeyden hoşnut olmamıştır."²⁶, "Kur'an'ı sesinizle süsleyiniz."²⁷ hadisleri yer almaktadır. Bu gibi hadisler bir yandan Kur'an'ın kaidelerine uygun şekilde okunmasını telkin

¹⁶ el-Bakara 2/195.

¹⁷ es-Secde 32/8.

¹⁸ Âl-i İmrân 3/14.

¹⁹ es-Saffat 37/6.

²⁰ el-A'raf 7/31.

²¹ Müslim, "İmân", 147; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/133-134.

²² Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Tarık b. İvaç (Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.), 1/275; Beyhâkî, "Şu'abu'l-İmân", 4/334.

²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd el-Bağdâdî, *et-Tabâktü'l-kübrâ* (Beyrut: Y.y. 1376/1957), 1/142.

²⁴ Buhârî, "Tevhîd", 52; Müslim, "Müsâfirîn", 243; Ebû Dâvûd, "Salât", 349; Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'an", 13.

²⁵ تغنى/Tegannî; sesi yükseltmek, bir sözü mırıldanmak, şarkı, türkü, gazel, kaside gibi türleri heyecan verici bir tarzda söylemek anlamına gelen غنى/ginâ kökünden türeyen bir kavramdır. Geniş bilgi için bk. H. Yunus Apaydın, "Mûsikî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2016), 31/261.

²⁶ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'an" 19; "Tevhîd", 32; Müslim, "Müsâfirîn", 232-234; Ebû Dâvûd, "Vitr" 20.

²⁷ İbn Mâce, "Hüsnü's-Savt", 176; Ebû Dâvûd, "Tertil", 353.

ederken diğer taraftan söz konusu kıraatin bir takım inceliklere dikkat edilerek eda edilmesine işaret eder ki bu da estetik kavramıyla ifade edilebilecek hususiyetlerdir. Usul ve kaidelerine uygun şekilde Kur'an'ın okunması bağlayıcı bir kuralken estetiğe dair uygulamaların ilzam edici bir yönü yoktur. Mesela bir kimse Kur'an okurken tecvîd uygulamalarına dikkat etmek zorundadır. Ancak ayetlerin içeriğine uygun olarak sesini ve mimiklerini kullanması ise zorunlu değildir. Bununla birlikte bu gibi inceliklere dikkat edilerek eda edilen bir kıraatin hem okuyana hem de dinleyene daha fazla etkisi olduğu muhakkaktır. Zira insan duygu, düşünce, his gibi pek çok özelliğe sahiptir. Tekdüze bir kıraat büyük ölçüde sadece kulağa hitap eder. Ancak estetik özellikleri içinde barındıran bir kıraat ise yukarıda sözü edilen özelliklerin hepsine hitap etme potansiyeline sahiptir.

Estetik kavramının uygulama alanına gelince; doğrusu kıraatle ilişkisi olan her uygulamanın mutlaka estetik bir yönü vardır. Mesela harflerin, mahreçlerine uygun şekilde söylenmesinin belli bir kuralı vardır. Ancak bunun bir de estetik yönü vardır. Bu anlamda kurallara dikkate edilerek yapılan telaffuz, yerine göre bazen estetik olmayabilir. Bunun için kuralın yanında bir de zevk-i selime hitap eden bazı incelikler söz konusudur. Aynı şekilde sesi kullanmanın hem tecvidle hem de estetikle bir ilişkisi vardır. Bu yönüyle tecvîd kurallarına dikkat edilerek kullanılacak ses her zaman estetik olmayabilir. Yapılan çalışmada bu gibi uygulamalar belli başlıklar altında tahlil edilecek ve bazı önerilerde bulunulacaktır.

1. Harflerin Telaffuzuyla İlgili Estetiğe Aykırı Bazı Hatalar

Kur'an, Arap dili²⁸ ve Kureyş lehçesiyle nazil olmuştur.²⁹ Bu sayede, okuma yazma bilmeyen sahabe dahi ya Hz. Peygamber'den ya da kendi yakınlarından Allah'ın kitabından ayetler dinleyerek ezberlemişler ve rahatlıkla okuyabilmişlerdir.³⁰ Vahyin indiği ilk dönemde Arap dilinin orijinal halini korumuş olması, Kur'an'ın rahat bir şekilde okunmasında önemli rol oynamıştır. Fakat bu durum uzun sürmemiş fetih hareketleriyle birlikte sınırlar Hicaz Bölgesi sınırlarını aşmış; Temîm, Esed, Kays gibi Necid Bölgesinde yer alan bazı kabileler de İslam'a girmişlerdir. Bu durum kıraatte lehçe farklılığına dayalı olarak bazı zorlukları da beraberinde getirmiştir. Zira Kureyş kabilesiyle; Temîm, Esed, Kays gibi kabileler arasında lehçe farklılığına dayalı olarak bazı kelimelerin okunmasında da farklılıklar yaşanmıştır.³¹ Bu gibi sebeplerden dolayı insanlara kolaylık olsun diye bir yandan yedi harf ruhsatına izin verilmiş³² bir yandan da Kur'an'ın aslına

²⁸ Yusuf 12/2; el-Fussilet 41/44.

²⁹ Kur'an ağırlıklı olarak Kureyş lehçesiyle nâzil olsa da, onda kırk kadar farklı lehçeye yer verilmiştir. bk. Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, (b.y.: Dâru'l-İlim, 1420/1999), 110.

³⁰ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fi ulûmi'l-Kur'ân*, (İstanbul: Dersâadet, ts.), 75.

³¹ Mekki b. Ebî Tâlib, *el-İbâne an meâni'l-krâât*, thk. Abdülfettah İsmail (Mısır: Dâru'n-Neheza, ts.), 74, 153.

³² Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 5; Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 48; Tirmizî, "el-Kırâât", 11.

uygun şekilde okunabilmesi için erken dönemden itibaren eğitim öğretim faaliyetlerine ağırlık verilmiştir.³³

Kur'an'ın doğru bir şekilde telaffuz edilebilmesi için ilk toplum belli bir eğitime ihtiyaç duymasa da zamanla farklı dil yapısına sahip insanların İslam'a girmesine paralel olarak böyle bir eğitime ihtiyaç duyulmuştur. Bu ihtiyacı karşılamak üzere âlimler bir takım çalışmalar yapmışlardır. Başlangıçta pratiğe dayalı bu uygulamalar zamanla yazıya aktarılmış ve ilm-i kıraat, tecvîd gibi sistematığı olan bazı disiplinler ortaya çıkmıştır. Özellikle Arap olmayan insanlar Kur'an'ı düzgün bir şekilde okuyabilmek için bu tür bilgi ve tecrübeler ihtiyacı duymuşlardır. Zira dili Arapça olan bir kimseyle, dili Türkçe olan bir kimse arasında ciddi bir aksan farkı vardır. Mesela Arapça'da var olan peltek ve boğaz harflerinin Türk aksanında karşılığı yoktur. Düzgün bir kıraat için bunların Arapça'dan aynıyle alınması gerekir. Bunu sağlamak için de belli bir eğitime ihtiyaç vardır. Sözü edilen eğitim ülkemizde resmi ve özel pek çok kurum tarafından büyük bir özveriyle yürütülmektedir. Bununla birlikte yürütülen eğitim öğretim faaliyetlerinde estetik açıdan bir takım eksiklikler dikkat çekmektedir ki bu makalede bunlardan bazılarını işaret edilecektir.

1.1. Harekelerin Standartlara Aykırı Şekilde Okunması

Pek çok kişinin kıraatinde dikkat çekici hatalardan biri de hareketlerin bir miktar uzatılarak okunmasıdır. Bu durum en çok da fethalı harflerin okunuşunda görülmektedir. Günümüzde yaz kursları, imam hatip ortaokulu ve liselerinde hatta ilahiyat fakültelerinde okuyan talebelerde dahi bu tür hatalı okuyuşlarla karşılaşılmaktadır. Kanaatimize göre bu yanlışın temeli elifbâ öğretimine dayanmaktadır. Zira erken dönemlerde elifbâ öğretimine başlayan çocuklarımızın harflerden sonra ilk konusu olan harflerin fethalı olarak okunması sırasında كَتَبَ, دَخَلَ şeklindeki kelimeleri genelde uzatarak okudukları ve bunun bir alışkanlığa dönüştüğü anlaşılmaktadır. Öğreticilerin çok da üzerinde durmadıkları bu yanlış okuma şekli, ciddi bir kıraat zafiyeti haline dönüşmekte ve özellikle üst düzey eğitim alamayan insanların okumalarında kalıcı hale gelmektedir. Bu yanlışın önüne geçmek için eğitimciler henüz daha işin başında hareke için belirlenen yarım elif miktarı ölçüyü³⁴ öğrencilere anlatmalı ve bunu yerleştirmede ısrar etmelidir. Bundan dolayı belki öğrencinin elifbâyı bitirme sürecinde bir miktar yavaşlama olur ancak hareketleri doğru bir şekilde söyleme gibi önemli bir kural doğru bir şekilde öğrenilmiş olur.

Bu noktada belirtmek gerekirse üst düzey okuyucularda da zaman zaman harekeyle ilgili bazı hatalı okuyuşlar görülebiliyor. Mesela bazıları makam yaparken hareketleri bir miktar uzatmakta,

³³ Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1991), 2/773; Mustafa Baktır, "Suffe", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/469-470.

³⁴ Harekenin ölçüsü tabîi meddin yarısı kadardır. Geniş bilgi için bk. Karaçam, *Kur'an'ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2002), 227.

bazen de cezmlî harfleri yine bir miktar tutarak okumaktadırlar. Anlaşıldığı kadarıyla bu tür hatalar daha çok tecvîd kuralları yerine makama odaklanılmasından kaynaklanmaktadır. Hâlbuki ne olursa olsun ses ve makam kurala uymalıdır. Dolayısıyla kıraat estetiğini bozan bu gibi hatalı okumalardan hafız, müezzin, imam gibi üst düzey okuyucuların da uzak durmaları gerekir.

1.2. Bazı Cezmlî Harflerin Kalkaleye Benzetilerek Okunması

Cezmlî harflerin okunması ile ilgili belli kurallar ve bunlara bağlı olarak bazı uygulamalardan söz edilebilir. Mesela ط - ب - ج - د harflerinden biri cezmlî olarak geldiğinde söz konusu harfler kalkale yapılarak yani bir miktar sarsılarak okunur.³⁵ Sözü edilen sarsıntı, bir miktar ses, harfi kımlıdarak okuma gibi özellikler elifbâ harfleri içinde yalnızca kalkale harflerine mahsus bir uygulamadır. Bunların dışındaki harflerin bu gibi seslere benzer şekilde okunması ise hatalı bir okuyuştur. Bununla birlikte bu tarz hatalı okuyuş özellikle izhar ile okunması gereken ن - م - ل harflerinde görülmektedir.³⁶ Üst düzey bir kıraate sahip olanlar dışında çoğu insanın kıraatinde görülen bu gibi hatalı okuyuşlar büyük ölçüde elifbâ öğretim sürecine dayanmaktadır. Bu dönemde başlayan ve bir şekilde alışkanlığa dönüşen bu tarz yanlışların daha da kalıcı hale gelmemesi için özellikle eğitimcilerin dikkatli olmaları gerekir. Aksi takdirde, üst düzey eğitim alanlar hariç insanların çoğu Kur'an'ı belki de ömürleri boyunca bu yanlış telaffuz şekliyle okumaya devam edeceklerdir. Dolayısıyla başta ن - م - ل olmak üzere kalkale harfleri dışındaki harflerin bir çeşit kalkaleye benzetilerek okunması gerek kıraat âdâbı gerekse kıraat estetiği bakımından düzeltilmesi gereken hatalı okuyuşlardan biridir.

1.3. Bazı Harflerin Aşırı İnceltilerek Okunması

Arap alfabesinde yer alan harfler okunuşları itibariyle; ince (terkîk), kalın (tefhîm), bazen ince bazen kalın olmak üzere belli sınıflara ayrılır. Buna göre خص ضغط قظ harfleri kalın, ل ve ر harfleri bazen ince bazen kalın ve geri kalan harfler ince okunur.³⁷ Harflerin hareke ya da med ile okunmaları zikri geçen incelik ya da kalınlığa herhangi bir etki etmez. Bir harf hangi sığata sahipse hareke ya da med ile okunurken ortaya çıkan ses de ona göre olur.³⁸ Harf ve hareketlere ait bütün

³⁵ Ahmed Mahmud Abdü's-Semî eş-Şafi el-Hafeyân, *Eşherü'l-mustalahât fi fenni'l-edâi ve ilmi'l-kirâât*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 233; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 191-194.

³⁶ Tecvidde üç farklı izhar şekli vardır. Buna göre cezmlî nûn'dan sonra izhar harflerinden biri geldiğinde; cezmlî mîm'den sonra bâ ya da mîm harfleri dışında başka bir harf geldiğinde; lâm-i tariften sonra izhâr-ı kamerî harflerinden biri geldiğinde izhar olur. Verilen sıralamaya göre bk. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 167, 182, 246. Bunun dışında aslında cezmlî lâm harfi; idgam okunmasını gerektiren yerlerin dışında tamamen bir çeşit izhar ile okunur. Mesela قُلْ هُوَ اللهُ ifadeinde tecvîd kaidesi olarak cezmlî lâm için özel bir tabir kullanılmamaktadır. Ancak cezmlî lâm burada tıpkı izhâr-ı kamerîye gibi izhar ile okunur.

³⁷ Geniş bilgi için bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddîn İbnü'l-Cezeri, *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâât*, (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000), 1/30; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 154-159.

³⁸ Karaçam, *Kur'an'ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 228.

bu özellikler elifbâ öğretimiyle birlikte verilir. Ülkemizde kullanılan elifbâ kitapçıklarının çoğunda ise öğrencilere kolaylık olsun diye sözü edilen harflerin her birinin altına “kalın” “ince” diye Türkçe ifadeler yer verilir. Bunun yanında ayrıca eğitim-öğretim faaliyetleri sırasında sıklıkla kalın harflerin; üstünü “a” sesiyle, ötreyi “u” sesiyle esreyi “ı” ile “i” sesi arasında bir sesle okuttuğu; ince harflerin ise üstünü “e” sesiyle, ötreyi “ü” sesiyle esreyi ise “i” sesiyle okuttuğu vurgulanır.³⁹ Bu yaygın anlayışa göre yapılan elifbâ öğretimi sonucunda öğrenciler burada belirtilen seslere göre harfleri öğrenirler ve bu sesler öğrencilerde yerleşik hale gelir. Bu şekilde bir eğitim tarzıyla elifbâyı tamamlayan herkes doğal olarak Kur'an'ı da aldıkları eğitime göre okurlar.

Özetle elifbâ öğrenimi ile başlayan, Kur'an okumayla devam eden bu süreci tamamlayan kişilerin kıraatlerine bakıldığında kıraat estetiği bakımından bazı zafiyetler dikkat çekmektedir. Öncelikle belirtmek gerekir ki Arap alfabesinde yer alan kalın ya da ince harflerin her birine ait seslerin dilimizde yakın karşılıkları olsa da bunların çoğunun Türkçe'de tam karşılıkları yoktur. Mesela kalın harflerin fethayı “a” sesiyle okutması ile bizdeki yalın haliyle a sesi aynı değildir. Bunun yanında kalın bir harfin “a” sesiyle uzatılması ile ince bir harfin “a” sesiyle uzatılması yine aynı değildir. Zira bizdeki “a” sesi Arap dilindeki “a” sesine göre daha incedir. Bu fark somut olarak doğru bir şekilde anlatılmadığından dolayı günümüzde pek çok kişi Kur'an'ı fonetik⁴⁰ açıdan hatalı bir şekilde okumaktadır. Öte yandan bu iki örnekte “a” sesi her iki dilde farklı olsa da yine de aralarında bir miktar yakınlık vardır. Ancak Arap dilinde yer alan ince bir harfin “u” sesi ile Türkçedeki “ü” sesi arasında ise çok daha fazla fark vardır.⁴¹ Mesela ülkemizde pek çok kişi تُؤبُوا ifadesini “tüübüü” sesiyle uzatarak okurken Araplar bu kelimeyi “tûûbûû” sesiyle uzatarak okurlar. Bunun gibi kimi harflerin uluslararası standartların dışında bize has şekilde okunması belki sarahaten bir kurala aykırı bulunmazsa da işin uzmanları tarafından kıraat estetiğini bozan bir zafiyet olarak görülmektedir. Aslında buna benzer daha başka hatalı okumalardan da söz edilebilir ki eğitimcilerin bu mesele üzerinde titizlikle durmaları gerekir. Bunun için ilk iş olarak elifbâ kitapçıklarında yer alan Türkçe ifadeler kaldırılmalıdır. İkincisi muhataplara Arap dili ile Türk diline ait harflerin kendilerine has seslerinin olduğu örneklerle anlatılmalıdır. Üçüncüsü Arap alfabesinde yer alan harflerin ve bunlara ait seslerin iyice yerleşmesinde ısrar edilmelidir. Dördüncüsü doğru ve hatalı okumalar karşılaştırılmalı, hangi kıraat şeklinin doğru hangisinin hatalı olduğu somut olarak ortaya konmalıdır.

³⁹ Kur'an öğretiminde harflerin latin harflerine göre okutulmasından uzak durmak gerekir. bk. Yusuf Alemdar, “Teknik ve Estetik Açısından Kur'an Öğretme ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Haziran 2008), 213-252.

⁴⁰ Fonetik, bir dile ait ses özelliklerini, harflerin sahip olduğu sesleri, seslerin rengi ve tonu gibi hususları konu edinen bir disiplindir. Geniş bilgi için bk. Alican Dağdeviren, “Kur'an'ın Fonetik İ'cazı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2009/2), 69-88.

⁴¹ Yavuz Fırat, “Kur'an Tilâvetinde Arap ve Türkler Arasındaki Farklılıklar”, *Bilimname* 26 (2014/1), 32-33.

2. Kıraat Estetiği Bakımından Dudak Talimi

Kur'an okurken dudakların belli bir usul ve kaideye göre hareket ettirilmesine dudak talimi denir.⁴² Klasik kaynaklarda "tecvîdü'l-hurûf"⁴³, "tahsînu'l-lafz"⁴⁴, "tashîhu'l-hurûf"⁴⁵, "ta'lîmu'l-hurûf"⁴⁶ gibi tabirler kullanılsa da dudak talimi şeklinde bir tabir kullanılmaktadır. Bu ifadeyi ilk kullanan günümüz araştırmacılarından Ali Rıza Sağman hocadır.⁴⁷ Eğitimciler tarafından da benimsenen ve yaygın şekilde kullanılan bu tabirle; tecvîd disiplini içinde yer alan hareke, med, sükûn, şedde gibi okumaların doğru bir dudak şekli ve doğru bir ses ile okunması amaçlanmaktadır. Kıraat âdâbı ve estetiği olarak değerlendirmenin ötesinde herhangi bir bağlayıcılığı olmayan bu uygulamaya normalde elifbâ öğretimiyle birlikte başlanır. Bu anlamda Kur'an okuyan herkes belli seviyede de olsa dudak talimi alır. Böyle bir eğitimin Arap dilinde var olan bütün uygulamaları yansıtacak boyutta olup olmaması ise dudak talimiyle paralellik arz eder. Şöyle ki Arapça ve Türkçe'de benzeşen bazı harf ve seslerin yanında Arapça'da olan ancak Türkçe'de karşılığı olmayan bazı harf ve sesler vardır. Dil ve aksan farkı sebebiyle bunların okunması sırasında ağız ve dudakların aldığı şekil birbirinden farklıdır. Buna göre iki dilde kimi sesler aynı bile olsa söyleniş esnasında ağız ve dudakların aldığı şekil farklı olur. Mesela her iki dilde var olan ۶ harfi ses yönüyle birbirine benzese de mahreç itibariyle farklıdır. Kur'an okurken bu harfi söylemek için dudakları oval şekilde ileri uzatmak gerekirken⁴⁸ Türkçe'de böyle bir gereklilik yoktur. Çoğu kimse özel bir çaba sarf etmeksizin genel bir alışkanlık olarak bu harfi alt dudağı üst dişlere temas ettirerek söylemektedir. Türkçe'de olmayan harflerin ve seslerin tam olarak söylenebilmesi için ağız ve dudaklara, Arap dili kaidelerine göre şekil vermek gerekir. Aksi takdirde harflere ait sesleri net bir şekilde telaffuz etmede her zaman bir miktar eksiklik görülür. Bunu özel eğitim almamış kimseler anlamazsa da kıraatte uzman olanlar bu tür ses kayıplarını ya da ses kaymalarını fark ederler.

Dudak eğitiminin bazı harf ve seslerin orijinal haliyle söylenmesi ve kıraat esnasında estetik bir görüntüye sahip olunması şeklinde iki önemli işleve sahip olduğu kanaatindeyiz. Bu iki husus sebep sonuç itibariyle de birbiriyle ilişkilidir. Şöyle ki bir harf için dudağın alması gereken şekil bir yandan estetik bir görüntünün oluşumuna, diğer taraftan da söz konusu harfin aslına uygun şekilde net bir sesle telaffuzuna katkı sağlar. Burada kıraatte üst düzey kabiliyet gerektiren

⁴² Ali Rıza Sağman, *İlaveli Yeni Sağman Tecvidi*, (İstanbul: Ahmet Said Matbaası, 1964), 38.

⁴³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/209.

⁴⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/205

⁴⁵ Şihâbuddîn Ahmed b. Muhammed ed-Dimyâtî, el-Bennâ, *İthafu uudelâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-arbe'ate aşer*, thk. Enes Mehre (Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006), 1/24.

⁴⁶ Muhammed Ahmed, *Nefehât min ulûmi'l-Kur'ân*, (Kahire: Darü's-Selam, 1426/2005), 1/61.

⁴⁷ Sağman, *İlaveli Yeni Sağman Tecvidi*, 38; Hayrettin Öztürk, *Dâd Harfi ve Dudak Ta'limi*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 35.

⁴⁸ Karaçam, *Kur'an'ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 195; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 108.

hususlara yer verilirken şunu da belirtmek gerekir ki bir kimse bu gibi inceliklere dikkat etmeden elbette Kur'an okuyabilir. Kaldı ki insanların büyük bir kesimi zaten bu tür uygulamalardan haberdar değildir. Ancak üst düzey bir kıraatin edası için böyle bir eğitime ihtiyaç vardır. Özellikle Kur'an eğitim faaliyetleri içinde uzun süre bulunacak kimselerin bu eğitimi almaları gerekir.

Kur'an, kıraat, tecvidle ilgili kaynaklarda her bir harfin tanımlamasına ve bu harflerin hareketlerle birlikte okunması sırasında ağız ve dudakların nasıl bir şekil alması gerektiğine dair bazı bilgilere yer verilmektedir. Bu noktada ت, م, ن, ي gibi bazı harflerin söylenmesi ile ilgili herhangi bir sorun yaşanmazken başta peltek harfler olmak üzere ج, ص, و gibi pek çok harf ve bu harflerin hareke almış hallerinde bazı sorunlar yaşanmaktadır. Burada her bir harfe değil de telaffuz ve kıraat estetiği bakımından eksik olarak görülen bazı hatalara yer verilecektir.

Bilindiği üzere Arap dilinde her bir harfin özel bir ismi vardır.⁴⁹ Harflerin okunması ise üstün (fetha), esre (kesra), ötre (damma) şeklindeki hareketlerle gerçekleşir. Buna göre kıraat esnasında dudaklar hem harfler hem de hareketlere göre belli bir şekil alır. Bu anlamda üstün ve esrede dudaklar doğal halini koruması gerekirken ötrede dudaklar bir miktar ileri gider. Hareke ya da med durumuna göre okuma tamamlanınca dudaklar tekrar geri normal haline döner. İşin içine cezme ve şedde girdiğinde yine dikkat edilmesi gereken bazı dudak hareketlerinden söz edilebilir. Mesela müteşşeddî bâ⁵⁰ madmûm olduğunda, ağız doğal halinde iken önce hemze fetha ile okunur, sonra dudaklar ileride kavuşacak şekilde hızla ileri uzatılır, önce ب harfi sonra da ötre okunur. Peltek harfler (الحروف اللّثوي)⁵¹ diye bilinen ث, ذ, ظ harfler ise ötreli olarak okunurken önce dudaklar ileri uzatılır, sonra dil ucu sırasıyla ث harfi için ön dişlerin diplerine ذ ve ظ harfi için de dişlerin uçlarına değdirilerek çıkarılır.⁵² Bu harfler şedde ve ötre halinde okunurken dudaklar ötre için ileri uzatılır ve dudaklar ilerideyken harfler şeddeli olarak okunurlar.

Bu tür örneklere ilaveten ج, ش, ص, و, ف, ض, ز gibi daha başka harflerin⁵³ okunması sırasında da dudak talimi açısından dikkat edilmesi gereken bazı uygulamalardan söz edilebilir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla dudak talimi almamış kimseler farklı durumlara göre bu harfleri estetiğe aykırı bazı dudak hareketleriyle birlikte okumaktalar. Mesela bu harflerin okunması sırasında çoğu kişinin alt ve üst dudaklarında ileri ya da dışa doğru taşma şeklinde anlamsız bazı dudak hareketleri görülmektedir. Bu ve buna benzer durumlar ciddi bir kural hatası olmadığından dolayı belki geniş halk kitleleri için üzerinde durulması gereken bir konu değildir. Ancak özellikle özel

⁴⁹ Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 90-91; Hasan Hüseyin Varol, *Yeni Karabaş Tecvidi* (Konya; Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, 2015), 32.

⁵⁰ Dudakların normal şekilde, kuvvetlice kapanmasıyla çıkarılan ince ve kuvvetli bir harftir. bk. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 105.

⁵¹ İbnü'l-Cezeri, *Şerhu tayyibeti'n-neşr fi'l-krâât*, 1/30.

⁵² Peltek harflerin tanımları için bk. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 105-107.

⁵³ Adı geçen harflerin tanımı için bk. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 105-108; Varol, *Yeni Karabaş Tecvidi*, 29-31.

kıraat ve tecvîd dersleri almış kimseler için bu konu üzerinde mutlaka durulmalı ve sözü edilen zafiyetler dudak talimiyle birlikte giderilmelidir.

2.1. Dâd (ض) Harfinin Telaffuzunda Estetiğe Aykırı Uygulamalar

Dâd harfi sağ ya da sol dil kenarı ile üst azı dişlerinden çıkarılan, “D-Z” karışımı bir sese benzeyen, kalın ve yumuşak bir harftir.⁵⁴ Dilimizde karşılığı olmayan bu harfin telaffuzu oldukça zordur.⁵⁵ Bundan dolayı da Kur’an okuyan kişiler arasında ciddi ihtilaflar yaşanmaktadır. İbnü’l-Cezerî’nin belirttiği gibi az bir kesim tarafından doğru bir şekilde okunan bu harf çoğunluk tarafından ط, ذ, ز ve kalın ل şeklinde okunmaktadır. Hâlbuki ض harfi bazı yönleriyle bu harflere benzese de bunların hiçbiri değildir.⁵⁶ Bu tarz okuyuşlara ilaveten bir de günümüzde bazıları biraz da Arap aksanından etkilenerek bu harfi bozuk ط sesi ya da kalın ل sesiyle okumaktadır.⁵⁷ Bütün bu okumalar mana açısından olmasa da kıraat estetiği bakımından önemli bir eksiklik olarak görülmektedir. Hatta bu sorun sadece alt ve orta seviyede Kur’an okuyan kişilerin değil imam, Kur’an öğreticisi gibi bazı eğitimcilerin de sorunudur. Bu sorunun giderilmesi için öncelikle böyle bir problemin farkında olunmalı ve çözüme dönük çalışmalar yapılmalıdır.⁵⁸ Bu anlamda ض harfinin öğretiminde şöyle bir yol takip edilebilir. Kısa süreli öğretim faaliyetlerinde makul bir süre, mahreç ve sıfatına uygun olarak bu harf üzerinde durulur. Şayet öğrenciler Diyanet İşleri Başkanlığı’nın da benimsediği İbnü’l-Cezerî’nin tarifine⁵⁹ uygun olan bu telaffuz şeklini söyleyebiliyorlarsa eğitimci bunda ısrar edebilir. Ancak öğrenciler teoriğe uygun olarak harfi söylemekte zorlanıyorlarsa bu durumda Araplara ait telaffuz şekli alternatif bir okuma olarak değerlendirilebilir. Bilindiği üzere günümüzde Arapların geneli yukarıda belirtildiği üzere ض harfini bir yönüyle bozuk ط harfine benzer şekilde söylemektedirler.⁶⁰ Doğrusu bu şekildeki telaffuzun Türkler arasındaki yaygın telaffuza nispetle söylenmesinin daha kolay olduğu

⁵⁴ Geniş bilgi için bk. Karaçam, *Kur’an’ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 194; Çetin, *Kur’an Okuma Esasları*, 325-328; Ahmet Turan Arslan, “Dâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/396-397.

⁵⁵ Ahmed Mahmud Abdussemit eş-Şafi el-Hafeyân, *el-Vafi fi keyfiyeti tertili’l-Kur’an’i’l-Kerim*, (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421/2000), 74.

⁵⁶ Ebü’l-Hayr Şemsüddîn İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr fi kırâati’l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâd (b.y.: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.), 1/219.

⁵⁷ Bu okuyuş Mısırlıların geneline ve bazı Mağriblilere aittir. bk. Öztürk, *Dâd Harfi ve Dudak Ta’limi*, 20.

⁵⁸ Başta dâd harfi olmak üzere harflerin taliminde en etkili yol bu eğitimin fem-i muhsin sahibi hocalardan alınmasıdır. bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/213; Karaçam, *Kur’an’ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, 173.

⁵⁹ İbnü’l-Cezerî’ye göre dâd harfi, dil kenarının çoğunluğa göre sol, azınlığa göre ise sağ üst azı dişlerine değiştirilerek çıkarılır. Geniş bilgi için bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/200.

⁶⁰ Geçmişten günümüze Arap dünyasında bu harfin telaffuzuyla ilgili bazı ihtilaflar yaşanmıştır. Mesela Şam ve Irak halkı bu harfi ط sesine, Etiyopya’da yaşayan Sudanlılar ل sesine Mısırlıların kahir ekseriyeti ve Mağribliler ise ط veya ل sesine benzeterek okumuşlardır. bk. Öztürk, *Dâd Harfi ve Dudak Ta’limi*, 14. Bununla birlikte günümüzde Mısırlılara ait okuma şekli Arap dünyasında daha fazlasıyla yaygınlık kazanmıştır.

söylenbilir. Ancak ülkemizde yaz kursları gibi kısa süreli ya da örgün eğitim gibi uzun süreli faaliyet yürüten eğitim kurumlarının aşağı yukarı hiçbirinde burada önerilen ikinci alternatife yer verilmemektedir. İlkinde başarılı olamamıza rağmen söylenmesi daha kolay olan Arapların telaffuz şekline yönelmeyişimizde kanaatimize göre diyanet ve ilahiyat camiasının tutumunun etkili olduğu söylenebilir.⁶¹ Burada hangi telaffuzun daha doğru olduğu gibi bir tartışmaya elbette girilmeyecek. Zira kendi kıraat bütünlüğü içinde elbette her iki telaffuz şekli de doğrudur. Yeter ki usulüne uygun şekilde söylenebilsin. Bu bağlamda bizim önerimiz duyulduğunda ne söylenildiği anlaşılacak kadar bozuk telaffuz şekillerinde ısrar etmek yerine özellikle kısa süreli eğitim faaliyetlerinde öğrencilerimize Arap'ın telaffuz şeklini öğretmek, üst düzey eğitim faaliyetlerinde ise İbnü'l-Cezerî'nin tarifine uygun olanı öğretmektir. Bu öneri doğrultusunda hareket edildiğinde belki söz konusu harfin iki farklı şekilde okunması gibi eleştiriye açık bir durumla karşı karşıya kalınacaktır. Ancak şu haliyle zaten ض harfinin okunuşunda herhangi bir birlikten söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla burada ض harfini bir takım bozuk seslerle okumak yerine kullanım bakımından dilin sahibi olan Arap'ın kıraatine uygun olarak söylemek daha doğru olur. Ayrıca bir öneri olarak belirtmek gerekirse Müslümanlar arasında telaffuz birliği sağlanması noktasında ض harfinin Arap'ın telaffuzuna uygun olarak söylenmesi yönünde bir proje üzerinde çalışılabilir.

3. Kıraat Estetiği Bakımından Mimiklerin Kullanımı

Kur'an tilâveti; dil, akıl ve kalp olmak üzere üç temel uzvun aktif şekilde kullanılmasıyla eda edilen bir faaliyettir.⁶² Buna göre dilde telaffuz, akılda mana, kalpte tefekkür eylemi gerçekleşir. Güzel bir telaffuz için, mahreç ve sıfat bilgisine, mananın anlaşılması için dil bilgisine, tefekkür için de tam bir ihlas ile okunan ayetlere odaklanmaya ve o ânı yaşamaya ihtiyaç vardır. Telaffuzun dışa yansıyan boyutu ses ve makamla, mana ve tefekkürün dışa yansıyan hali ise jest ve mimiklerle gerçekleşir.⁶³ Sevinç, korku, endişe, hüznün, öfke, heyecan gibi pek çok duygu ve düşüncenin yüze

⁶¹ Araplara ait okuma şeklini evrensel, bize ait okuma şeklini ise mahalli olarak niteleyen Mehmet Akif Koç bazı siyasi ve psikolojik sebeplerle ülkemizde mahalli aksanda ısrar edildiğini belirtmektedir. Geniş bilgi için bk. Mehmet Akif Koç, "Kur'an Kıraatinde Türklere Özgü Mahalli Okuyuş", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/2 (2010), 82-85.

⁶² Gazâlî'ye göre Kur'an tilâvetinde olması gereken; lisan ile her bir her bir harf yavaş yavaş aslına uygun şekilde telaffuz edilmeli, akıl ile anlaşılmalı, kalp ile düşünülmesi ve ibret alınmalıdır. bk. Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*, (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, ts.), 1/287.

⁶³ Beden dili için sıkça kullanılan bu iki kavram anlam yönüyle birbirinden farklıdır. Buna göre jest; parmak, avuç, el, kol, bacak ve bunlarla yapılan işaretler için kullanılırken mimikler daha çok yüz hatları için kullanılmaktadır. Hz. Peygamber ashabına hitap ederken sıklıkla jest ve mimikleri kullanmış ancak Kur'an okurken daha çok mimikleri kullanmıştır. Burada Kur'an tilâveti söz konusu edildiğinden dolayı biz de sadece mimiklerin kullanımına yer verdik. bk. Mustafa Karataş, "Hz. Peygamber'in Beden Dili", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 63-55; "Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber ve Beden Dili", *Kutlu Doğum 2003 İslam'ın Güncel Sunumu*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 221-222.

yansıyan hali olarak tanımlanan mimikler,⁶⁴ daha çok göz, kaş, ağız, dudak, baş ve duruşla birlikte dışa yansır.⁶⁵ Kıraatte mimiklerin kullanımı zorunlu olmasa da normal şartlarda az ya da çok her kârîde görülebilecek bir haldir. Bununla birlikte günümüzde Kur'an okuyanların çoğunun kıraat esnasında mimiklerini yeterince kullanmadıkları bir vakıadır. Böyle bir gerçeklikle karşı karşıya kalınmasında; eğitim öğretim sırasında büyük ölçüde telaffuza odaklanılması, mananın anlaşılması için yeterli bir altyapıya sahip olunmaması, kıraatte keyfiyetten çok kemmiyet odaklı hareket edilmesi, anlamadan okumanın yeterli görülmesi, eda edilen kıraatin his ve duygudan yoksun olması gibi pek çok sebepten bahsedilebilir. Kıraat esnasında içinde bulunulan ânın yaşanmasının bir göstergesi olarak kabul edilen mimiklerin kullanılmamasında daha başka sebeplerden de söz edilebilir ki; Kur'an'a ait inceliklerin ve Hz. Peygamber'e ait kıraat tarzının yeterince bilinmemesi bunlardan en önemlileridir. Zira bir kimse gerçekten Kur'an'ı tanısa ve bu Aziz Kitabı Hz. Peygamber'in nasıl okuduğunu⁶⁶ bilse sözü edilen duyguları yaşamaması mümkün değildir. Bu itibarla kıraate önemli ölçüde değer kazandıracağını düşündüğümüz bu iki hususa daha geniş çerçevede yer verilecektir.

Kur'an göze, kulağa, akla, kalbe, gönle hitap eden, insanı duygudan duyguya sevk eden son derece zengin bir içeriğe ve eşsiz bir üsluba sahiptir. Onda tasvîr, temsîl, teşbîh, hakikat, mecâz, istifhâm, terğîb, terhîb, kıssa, yemin gibi Arap dilinde bulunan bütün edebi sanatlara yer verilir.⁶⁷ Bazen doğrudan bazen de diyaloglar şeklinde dolaylı bir hitap tarzı kullanılır.⁶⁸ Her seviyeden insana hitap eden Kur'an'ın kendine has bir başka özelliği de konuları ele alış biçimi ve konuların dağılımıdır. Şöyle ki Kur'an'da hiçbir konu müstakil olarak ele alınmaz. Bir yerde konunun bir yönüne başka bir yerde başka yönüne yer verilir.⁶⁹ Mesela cehennemliklerin durumu anlatılırken tüm yaşanacaklara yer verilmez. Küçük bir sahnenin tasviri yapılır, sonra bunun tam zıddı olan cennet tasvirlerine geçilir. Doğrusu cehennemle ilgili bütün ayetler uzun bölümler halinde peş peşe sıralansaydı bu durum insanın korkuya kapılıp ümitsizliğe düşmesine ya da benzer şekilde cennet ayetleri toplu olarak verilseydi bu da insanın rehavete kapılmasına sebep olabilirdi. Bunun

⁶⁴ Erul, "Hz. Peygamber ve Beden Dili", 227.

⁶⁵ Karataş, "Hz. Peygamber'in Beden Dili", 56-58.

⁶⁶ Makalede yeri geldikçe Hz. Peygamber'in kıraatine dair bazı özelliklere yer verilmiş ve nitelikli bir kıraat için bunların bilinmesinin son derece önemli görülmüştür. Bunlara ilaveten, nitelikli bir kıraat için Allah korkusu (haşyet / خشية) ve teslimiyet (huşû / خشوع) gibi daha başka özelliklerden de bahsedilebilir. Zira Kutlu Nebî kimi rivâyetlerde Kur'an'ın haşyet ve huşû' ile okunması gerektiğine işaret etmiştir. bk. İbn Mâce, "İkâme", 176; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/286.

⁶⁷ Hasan Çevikoğlu, "Kur'an'ı Kerim'de Edebi Üslup", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1 (2012/1), 67-90.

⁶⁸ Ahmet Erdinçli, "Kuran Diyaloglarında Üslûp Çeşitleri", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (2016/1), 83.

⁶⁹ Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi*, (İstanbul: İFAV Yayınları, 2016), 190.

gibi Kur'an'daki konuların anlatımında insan fitratı gözetilerek daima belli bir denge gözetilir. Kur'an'daki bu ve buna benzer daha pek özelliğe vâkıf olan bir kişinin okuduklarından etkilenmemesi ve bunun bir göstergesi olarak da mimiklerini kullanmaması mümkün değildir. Dolayısıyla eğitim öğretim faaliyetlerinin her aşamasında Kur'an'ı tanıtıcı bilgilere yer verilmesi ve muhataplarda bu yönde bir farkındalık oluşturulması gerekir. Aksi takdirde başta Hz. Peygamber, sahabe olmak üzere geçmişten günümüze kıraatin inceliklerini bilerek Kur'an okuyan pek çok insanın yaşadığı ve mimikleriyle dışa yansıttığı hali yaşamak oldukça düşük bir ihtimaldir.

Buraya kadar sözü edilen bilgi ve birikimin⁷⁰ yanında estetik açıdan kıraate değer kazandıracak bir diğer husus da, Hz. Peygamber'e ait kıraat tarzının bilinmesidir. Zira Kur'an'ı en iyi okuyan odur. Dolayısıyla bir kimsenin kıraati Resûlullah'ın kıraatine ne kadar benzerse o kadar doğru ve güzel olur. Buna göre öncelikle belirtmek gerekir ki Hz. Peygamber Kur'an'ı yaşayarak ve tüm duygularıyla hissederek okuyordu. Günümüzde pek çok insanın yaptığı gibi sadece telaffuzla yetinmiyordu.⁷¹ Bir yandan Kur'an okuyor, bir yandan da içeriğe uygun olarak söz ve mimikleriyle tepkiler veriyordu.⁷² Bazen dua ediyor, bazen istiğfarda bulunuyor, bazen zikir ve tesbîhâtta bulunuyordu.⁷³ Bir yandan bunları söylerken bir yandan da mimikleriyle ayetlerin içeriğine uygun olarak tepkiler veriyordu. Bazen yüzü mütebessim bir hal alıyor, bazen korku işareti olarak yüz hatları değişiyor ve rengi atıyordu. Bazen hüzünleniyor,⁷⁴ bazen ağlıyordu.⁷⁵ Öyle ki bir kimsenin, sırf mimiklerinden hareketle Resûlullah'ın hangi içerikte ayetleri okuduğunu tahmin etmesi mümkündü. Bütün bunlar telaffuz için belirlenen kaideler gibi zorunlu birer kaide olarak algılanmamış olsa da aslında bu tür uygulamalar da her seviyede Kur'an okuyan kişi tarafından yerine getirilmelidir. Bu noktada kıraatle ilgili geniş bilgi ve beceriye sahip olmaktan daha ziyade Kur'an'ı ihlasla ve duygusal bir ruh haliyle okumak çoğu zaman yeterli olur.

⁷⁰ Burada bilgi ve birikimden tecvîd, tâ'lim, tashîhü'l-hurûf gibi uygulamalar kastedilmektedir. Bunların yanında bir de manayı anlayacak kadar Arapça bilmek gerekir. İdeal bir kıraat için bir yandan bu gibi bilgi ve tecrübeye sahip olunması tavsiye edilirken diğer taraftan içinde bulunduğu şartlar itibarıyla sözü edilen deneyimlere sahip olamayan insanların çabalarının da çok değerli olduğu naslarda belirtilmiş ve asgari seviyede bir bilgiye sahip bile olursa insanların samimi duygularla Kur'an okumaları teşvik edilmiştir. bk. Buhârî, "Tevhîd", 52; Müslim, "Müsâfirîn", 243; Ebû Dâvûd, "Salât", 349; Tirmizî, "Fezâilü'l-Kur'ân", 13; İbni Mâce, "Edeb", 52.

⁷¹ Kur'an'ın lafızları üzerinde fazlaca durup mananın ihmal edilmesi ya da ikinci plana atılması âlimler tarafından hoş karşılanmamıştır. bk. Ebû Şâme, *Mürşidü'l-vecîz*, 193.

⁷² Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd fi hadyi hayri'l-ubbad*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Abdulkadir el-Arnâvut, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998), 1/463; İrfan Çakıcı, Kur'an Tilâvetinde Dua ve Zikir, (Konya: Eğitim Yayınları, 2020), 73

⁷³ Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 27; Nesâî, "Kıyâmu'l-Leyl", 25; Beyhakî, "Huşû", 18.

⁷⁴ İbn Mâce, "İkâme", 176.

⁷⁵ Buhârî, "Fezâilü'l-Kur'ân" 32, 33, 35; Müslim, "Musâfirîn" 247; Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evsat*, 3/193.

Günümüzde Kur'an eğitim öğretim faaliyetlerinde mahreç, sıfat, talim, tecvîd gibi ulema nezdinde önemli olan bazı hususlara⁷⁶ ağırlıklı olarak dikkat edilse de Kur'an okurken ayetlerin içeriğine uygun olarak bir takım duyguların yaşanması ve bunun bir sonucu olarak mimiklerin kullanılması şeklindeki uygulamaya fazlaca dikkat edilmediği görülmektedir. Aslında sözü edilen uygulama hem nitelik hem de kıraat estetiği bakımından telaffuza yönelik kural ve kaidelerin uygulanmasından daha az bir öneme sahip değildir. Kaldı ki bunlar birbirleriyle karşılaştırılacak hususlar değil, birbirlerini tamamlayıcı nitelikte uygulamalardır. Dolayısıyla eğitimcilerin kıraatin sadece bir ya da birkaç özelliği üzerine odaklanmaları yerine imkân nispetinde kıraate keyfiyet kazandıracak çok yönlü uygulamalar üzerinde durmaları gerekir. Bunun için uygulamaya dair bazı önerilerden bahsedilebilir. Mesela bir yandan Kur'an okumayla ilgili kural ve kaidelerden bahsedilirken, bir yandan da Kur'an'ı tanıtıcı bilgilere ve telaffuz, mana, tefekkür, mesaja uygun olarak söz ve mimikleriyle tepki verme gibi Hz. Peygamber'e ait kıraat tarzı üzerinde durulmalıdır. Zira bu gibi uygulamalar nitelik açısından Kur'an tilâvetine ciddi boyutta değer kazandırır.

4. Kıraat Estetiği Bakımından Sesin Kullanımı

Cenâb-ı Hakk'ın insana bahşettiği en değerli nimetlerden biri de sestir. Bu nimetin kullanılabileceği en hayırlı iş ise Kur'an tilâvetidir. İnsanları buna teşvik edense bizzat Resûlullah'tır. Zira Hz. Peygamber bazı hadislerinde Kur'an'ın ses ile güzelleştirilmesini,⁷⁷ tegannî ile okunmasını tavsiye etmekte⁷⁸ ve zaman zaman da bu konuda maharet sahibi olan sahabileri övmektedir.⁷⁹ Âlimler konuyla ilgili hadisleri; "Kur'an'ı açıktan", "tok ve güzel bir ses ile", "ince ve hüzünle", "makam ile" okumak şeklinde yorumlamışlardır.⁸⁰ Kimi âlimler de Kur'an'ı tegannî ile okumada aşırılıklardan kaçınılması gerektiğini belirtmişlerdir.⁸¹ Öte yandan söz konusu hadisler ve bunların yorumlanmasında sesin kullanılması tavsiye edilse de bunun mutlak anlamda zorunluluk ifade eden bir yönü yoktur. Çünkü sesin makam ile ustaca kullanılabilmesi hem kabiliyet ister hem de belli bir emek gerektirir. Dolayısıyla burada, naslar ve âlimlerin değerlendirmelerinden istifade edilerek sesin kullanımıyla ilgili ileri sürülen görüşler olmazsa olmaz yaklaşımlar değil öneri niteliğinde tavsiyelerdir.

⁷⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/210

⁷⁷ İbn Mâce, "Hüsnü's-Savt", 176; Ebû Dâvûd, "Tertil", 353.

⁷⁸ Buhârî, "Tevhîd", 44; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/75; İbn Mâce, "Salât", 176; Ebû Dâvûd, "Vitir", 20.

⁷⁹ Müslim, "Salâtü'l-Müsâfirîn", 236.

⁸⁰ Geniş bilgi için bk. Abdülmecit Okçu, "Kur'an Tilâvetinde Ezgi", *Dini Araştırmalar*, 10/28 (Mayıs-Ağustos 2007), 217-218.

⁸¹ Ebü'l-Kâsım Şihâbüddîn Ebû Şâme, *Mürşidü'l-vecîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâr-u Sadr, 1395/1975), 193-197; Fırat, "Kur'an Tilâvetinde Arap ve Türkler Arasındaki Farklılıklar", 46; Ahmet Gökdemir, "el-Mürşidü'l-vecîz ve en-Neşr Bağlamında Ebû Şâme ile İbnü'l-Cezerî'nin Kur'an Tilâvetine Bakışı", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2019), 110.

Sesin kullanımına gelince doğrusu doğal ya da ham haliyle insana verilen ses, belli bir çaba ile eğitilebilir ve belli bir seviyeye getirilebilir.⁸² Sesin bireysel çaba ile geliştirebilmesi mümkün olmakla birlikte ehil kişilerden destek alınması daha etkili sonuçlar verir. Dolayısıyla sesini profesyonelce kullanmak isteyen bir kimse, kişi ya da kurumlardan mutlaka destek almalıdır. Bu noktada sesin kullanımıyla ilgili dikkat edilmesi gereken bazı inceliklerden bahsetmek mümkündür. Buna göre kişilerin öncelikle seslerini hangi seviyede kullanıp kullanamayacaklarını bilmeleri ve potansiyellerinin farkında olmaları gerekir. Mesela hususî bir eğitim almış olanla olmamış olan bir kimsenin sesini kullanabilmesi elbette aynı değildir. Tabiatıyla herkes sesinin durumuna göre bir okuma tarzı belirlemeli ve buna göre hareket etmelidir. Aksi takdirde kıraat gibi çok önemli bir faaliyet, estetikten yoksun, dinleme zevki olmayan garip seslerin gölgesinde kalır. Bu anlamda eğitilmemiş bir sese sahip olanlar, makamlı okuma yerine başlangıç itibarıyla düz bir tarz ile Kur'an okumalı,⁸³ kendilerini geliştirdikçe de makamlı okumaya doğru adım adım yol olmalıdırlar. Böyle bir çaba içine girenler mümkün olduğunca sabırlı olmalı ve zamanla Kur'an'ı güzel bir ses ve makam ile okuyabileceklerine inanmalı ve kendilerine güvenmelidirler.

Kıraat estetiği bakımından dikkat edilmesi gereken diğer bir husus da ses perdesinin ayarlanmasıyla ilgilidir. Bu noktada özellikle belli bir eğitim almış ve sesini her seviyede kullanabilen kişiler pes, orta ve tizlere dikkat etmelidirler. Şöyle ki bir kârî hangi ses aralığıyla başlayacağını nasıl devam ettireceğini, pesten ortaya, ortadan tize ne zaman çıkacağını, tizin seviyesini ve tizde ne kadar kalacağını, nasıl inişe geçeceğini, hangi pes seviyesinde bitireceğini iyi bilmelidir.⁸⁴ Bütün bunlar kıraat estetiği bakımından son derece önemlidir. Dolayısıyla kıraatin icrası belli bir plan dâhilinde olmalı, estetikten yoksun her türlü abartılı iniş-çıkışlardan uzak durulmalıdır. Zira bu durum dinleme zevkini olumsuz şekilde etkileyeceği gibi elde edilebilecek bir takım manevi kazanımları da zafiyete uğratabilir. Hâlbuki belirtilen hususlar çerçevesinde icra edilecek bir kıraat hem okuyan hem de dinleyende pek çok olumlu duygu ve hissin oluşmasına vesile olur. Kârî tıpkı bir orkestra şefi gibi bütün bunları dikkate almalı ve kıraatini buna göre gerçekleştirilmelidir.

Öte yandan Kur'an okurken başta yüz hatları olmak üzere bedeninin doğal hali de korunmalı, fiziksel görüntüyü bozacak aşırı zorlamalara gidilmemelidir. Bilindiği üzere her sesin bir frekans ve bir desibel değeri vardır. Bir başka deyişle her sesin belli bir gücü ve kapasitesi vardır. Sesinin gücünün farkında olan profesyonel bir kârî kıraat esnasında bu ölçülere göre hareket eder. Kendisi açısından kırmızı çizgi sayılabilecek desibelin üzerine çıkmaz. Zira çıkması durumunda hem ses

⁸² Mustafa Demir, "Estetik ve Sanat", *Bireysel ve Sosyal Hayatta Hadis*, ed. Ahmet Yıldırım – Selim Demirci (İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019), 315.

⁸³ Kur'an okumak için ille de makam yapmak şart değildir. Makam yapmadan da Kur'an'ı güzel okumak elbette mümkündür. bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/212.

⁸⁴ Alemdar, "Teknik ve Estetik Açısından Kur'an Öğretme ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler", 230-231.

hem de ağız, yüz ve boğazın doğallığını kaybedeceğini bilir. Dolayısıyla böyle bir durumda gerek ses gerekse görüntü itibarıyla rahatsız edici bir manzarayla karşı karşıya kalınır. Ne yazık ki günümüzde bu tür görüntülerle zaman zaman karşılaşılmaktadır. Özellikle kitleler önünde Kur'an okuyan kişilerin beğenilme duygusu ya da başka beklentiler sebebiyle söz konusu incelikleri göz ardı ettikleri gözlemlenmektedir. O kadar ki bazen ses sınırları aşılarak bağırma düzeyine çıkılmakta, yüz hatları farklı renklere bürünerek doğallığını kaybetmekte, boğaz damarları şişmekte ve hem görsel hem de işitsel olarak kıraatin estetiği kaybolmaktadır.⁸⁵ Belki rekabete dayalı ödül merkezli başka faaliyetlerde bu tür zorlamalara girilmesi normal karşılanabilir ancak edası tamamen rızâ-i bârî için olması gereken bir faaliyette bu tür zorlamalara girilmesi kıraatin estetiğini yok etmekte, özünü zedelemektedir. Bütün bunlar göz önünde bulundurularak kıraatte estetiği yok eden her türlü aşırılığa karşı yeni bir farkındalık oluşturmak gerekir. Bunun için başta eğitimciler olmak üzere kişi ve kurumlara bazı görevler düşmektedir. Bu anlamda Kur'an öğreticileri sorumluluk alanlarını sadece tecvîd ve mahreç uygulamalarından ibaret görmemeli, öğrencilerine kıraat estetiği ile ilgili her türlü bilgi ve tecrübe paylaşımında bulunmalıdırlar. Belli bir eğitim almış ve üst düzey okuyucu seviyesine gelmiş kârifler Kur'an'ı rekabete dayalı bir anlayışla okumamalı, kıraatin kendine has asaletini zedeleyecek girişimlerden uzak durmalıdırlar. Bu anlamda ses ve makamın kullanımı tamamen kıraat ilkeleri doğrultusunda gerçekleşmelidir. Makam ile okuyacağım, tiz yapacağım diye hiçbir tecvîd kaidesi ihmal edilmemelidir.⁸⁶ Kur'an tilâveti, ses ve makama uyarlanmamalı, ses ve makam Kur'an tilâvetine tâbî olmalıdır.

Sonuç

Bu makalede ana hatlarıyla kıraat estetiği bakımından Kur'an tilâvetinde görülen bazı eksiklikler tespit edilmeye çalışılmıştır. Bunun için de konu dört ana başlık şeklinde ele alınmış, bu başlıklar harflerin telaffuzu, dudak talimi, mimiklerin kullanımı ve kıraatte sesin etkin şekilde kullanılması şeklinde ele alınmıştır. Öncelikle belirtmek gerekir ki burada estetik açıdan işaret edilen bazı eksiklikler yapılan ibadeti/faaliyeti ifsat edecek nitelikte hatalar değildir. Hatta çoğu insanın kıraatinde bu tür hatalar yaygın şekilde yer almaktadır. Bununla birlikte bu çalışmada her seviyeden insanda belli bir farkındalığın oluşturulması amaçlanmış ve belli bir çaba ile söz konusu hataların kademeli olarak giderilebileceğine vurgu yapılmıştır.

Buna göre öncelikle Kur'an öğrenme sürecinin ilk aşaması olan elifbâ öğretiminde henüz daha işin başındayken harf ve hareketlerle ilgili bazı inceliklere dikkat edilmelidir. Zira bu süreçte atılacak sağlam bir temel belki daha fazla süreyi gerekli kılsa da bu durum daha sonrası için kıraate değer katar. Bu özen gösterilmediğinde ise bazı hatalı okumalar yerleşir ve kıraatte kalıcı hale gelir. Daha sonraki süreçlerde ise alışkanlığa dönüşen kimi hataların düzeltilmesi oldukça zor olur.

⁸⁵ Alemdar, "Teknik ve Estetik Açısından Kur'an Öğretme ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler", 231-232.

⁸⁶ Fırat, "Kur'an Tilâvetinde Arap ve Türkler Arasındaki Farklılıklar", 44.

Sözü edilen hatalar, harflerin telaffuzuyla ilgili estetiğe aykırı bazı uygulamalar başlığı altında ele alınmış ve bunların giderilmesi için bazı önerilerde bulunulmuştur. Bu çerçevede Kur'an okuyan herkesin hareketler için belirlenen standartlara; ن - م - ل gibi harfleri cezmlı haliyle okurken sükûnu oynatmamaya; kimi harfleri aşırı inceltmeden Arap diline uygun bir ses ile okumaya dikkat etmelidir. Doğrusu sözü edilen hatalı okumalar sadece kıraat estetiği bakımından değil aynı zamanda kıraatle ilgili belirlenen bir takım kaidelere de aykırıdır. Dolayısıyla güzel bir kıraat için mutlaka bu gibi hataların düzeltilmesi gerekir. Bu bağlamda öncelikle kıraat ve tecvîd ilimlerinin ortaya koyduğu standartlar üzerinde titizlikle durulmalı ve buna göre eğitim öğretim faaliyetleri yürütülmelidir.

Araştırmada, ülkemizde Kur'an okuyan insanların büyük çoğunluğunun ihmal ettiği Kur'an okurken mimiklerin kullanımı meselesi üzerinde de durulmuş ve bu başlık altında bazı hatırlatmalarda bulunulmuştur. Buna göre Kur'an okuyan kişinin bu esnada mimiklerini kullanması; o ânı yaşadığının somut bir göstergesidir. Zira Hz. Peygamber ve onun uygulamalarına göre Kur'an okuyan kişiler okudukları ayetlerin içeriğine uygun olarak tepkiler vermiş ve mimiklerini kullanmışlardır. Dolayısıyla sözü edilen uygulamanın hayata geçirilmesi için insanların Resûlullah'a ait böyle bir okuma tarzından haberdar edilmesi gerekir. Bunun için de özellikle eğitim öğretim faaliyetleri sırasında bu yönde bazı hatırlatmalarda bulunulması yerinde olur. İkincisi her ne kadar insanların çoğu okudukları ayetlerin manasını anlamasa da aslında cennet, cehennem, istiğfâr, tesbîh gibi herkes tarafından bilinen bazı kelimelerden yola çıkarak bu gibi ayetlerde Cenâb-ı Hakk'ın nelerden bahsettiği konusunda tahminde bulunmak mümkündür. Dolayısıyla tıpkı Hz. Peygamber'in yaptığı gibi bu tür ayetleri okurken insanların bir miktar duygusal havaya girmesi ve bunun sonucu olarak da ya hüznün ya da sevincin belirtisi olarak mimiklerini kullanabilirler.

Öte yandan Kur'an tilâvetinde usul ve kaidelere uyarak sesin etkin şekilde kullanılmasının da kıraat estetiği bakımından son derece önemli olduğu kanaatindeyiz. Bu noktadan hareketle belirtmek gerekirse ülkemizde Kur'an'ı makam ile okuyabilenlerin sayısının az olduğu söylenebilir. Kur'an'ı makam ile okuyabilenler de büyük ölçüde kişisel çabalarıyla böyle bir kabiliyete sahip olmuşlardır. Yapılan çalışmada Kur'an'ı makam üzere okurken sesin kullanımı ile ilgili bazı hatalara dikkat çekilmiştir. Söz konusu hatalar; sesin estetik ve âhenkten yoksun şekilde kullanılması, kimi kârielerin kıraat esnasında kabiliyetlerinin üstünde bazı zorlamalara kalkışması, makam yapılırken harf, hareke, med ve cezmlerde kural dışı okumaların yapılması şeklinde sıralanabilir. Doğrusu bu gibi hataların giderilmesi için çoğu zaman salt kişisel çaba yeterli olmaz. Bunun yanında kamu ya da özel kurumların sunduğu bazı hizmetlerden istifade edilmelidir. Zira sesin profesyonelce kullanılabilmesi için liyakat sahibi kişilerin rehberliğinde uzun soluklu çalışmalara ihtiyaç vardır. Bir yandan bu gibi faaliyetler yürütülürken diğer taraftan eğitimcilerin de alışlagelen bazı öğretim tekniklerini gözden geçirmeleri gerekir. Bilindiği üzere ülkemizde

Kur'an, yaygın olarak düz bir kıraat tarzıyla okunmaktadır. Bu usulle yetişen öğrenci daha sonra bunun dışına çıkmakta zorlanmaktadır. Sözü edilen zorluğu aşmak için daha işin başında öğrenciye sesini kullanma cesareti verilmelidir. Bunun için öğrenme ortamında düz okumanın yanında, makamlı okuma ve okutma denemeleri yapılabilir. Bazı tilâvet dinletileri paylaşılabilir. Öğrenciyle birebir makamlı okuma çalışmaları yapılabilir. Bütün bunlar Kur'an'ın hem kıraat estetiğine uygun olarak okunmasına hem de dinleyenlerin Kur'an'ı büyük bir huşû ile dinlemelerine vesile olur.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-Ahmed b. Hanbel*. nşr. Ahmed Muhammed Şakir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1995.
- Alemdar, Yusuf. "Teknik ve Estetik Açından Kur'an Öğretme ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Haziran 2008), 213-252.
- Apaydın, H. Yunus. "Mûsiki", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/261-263. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Arslan, Ahmet Turan. "Dâd" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/396-397. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Ayvazoğlu, Beşir. "İlmü'l-Cemâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/146-148. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Baktır, Mustafa. "Suffe", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 37/469-470. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsır. Dimeşk: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Çakıcı, İrfan. "Kur'an'ın Korunmasında Hıfz ve Kitabet", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 11/2 (Ağustos 2019), 573-597.
- Çakıcı, İrfan. *Kur'an Tilâvetinde Dua ve Zikir*. Konya: Eğitim Yayınları, 2020.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 2012.
- Çevikoğlu, Hasan. "Kur'an'ı Kerim'de Edebi Üslup". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2012/1), 67-90.

- Dağdeviren, Alican. "Kur'an'ın Fonetik İ'cazı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009/2), 69-88.
- Demir, Mustafa. "Estetik ve Sanat". *Bireysel ve Sosyal Hayatta Hadis*. ed. Ahmet Yıldırım – Selim Demirci. 295-328. İstanbul: Lisans Yayıncılık, 2019.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2016.
- Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Bennâ. *İthafu fudelâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-arbe'ate aşer*. thk. Enes Mehre. Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1427/2006.
- Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünenü Ebî Dâvud*. thk. Muhammed Muhyî'd-Dîn. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye, ts.
- Ebû Şâme, Ebü'l-Kâsım Şihâbüddîn. *Mürşidü'l-vecîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Beyrut: Dâr-u Sadr, 1395/1975.
- Ebû Ubeyde Kâsım b. Sellâm. *Fezâilü'l-Kur'an*. thk. Mervan el-Atiyye. Beyrut: Dâru İbni Kesir, 1415/1995.
- Erdinçli, Ahmet. "Kuran Diyaloglarında Üslûp Çeşitleri". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/1 (2016/1), 80-100.
- Erul, Bünyamin. "Hz. Peygamber ve Beden Dili". *Kutlu Doğum 2003 İslam'ın Güncel Sunumu*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Fırat, Yavuz. "Kur'an Tilâvetinde Arap ve Türkler Arasındaki Farklılıklar". *Bilimname* 26 (2014/1), 25-50.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Ahmed et-Tûsî, *İhyâ-u ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru'l-Mârifet, ts.
- Gökdemir, Ahmet. "el-Mürşidü'l-vecîz ve en-Neşr Bağlamında Ebû Şâme ile İbnü'l-Cezerî'nin Kur'ân Tilâvetine Bakışı". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2019), 103-122.
- Hafeyân, Ahmed Mahmud Abdussemi' eş-Şafi. *el-Vafi fi keyfiyeti tertili'l-Kur'an'i'l-Kerim*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421/2000.
- Hafeyân, Ahmed Mahmud Abdü's-Semî eş-Şafi. *Eşherü'l-mustalahât fi fenni'l-edâi ve ilmi'l-kırâât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınları, 1991.

Hamîdullah, Muhammed. *Muhtasar Hadis Tarihi ve Sahife-i Hemmâm b. Münebbih*. çev. Kemal Kuşçu. Ankara: Beyan Yayınları, 2007.

İbn Kaysım el-Cevziyye, Bekir b. Abdullah Ebû Zeyd. *Zâdü'l-meâd fi hadyi hayri'l-ubbad*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Abdulkadir el-Arnâvut. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1418/1998.

İbn Mâce Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebeî el-Kazvinî. *Sünenü İbn Mâce*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî. b.y.: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabî, 1371/1952.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed el-Bağdâdî. *et-Tabaktü'l-Kübra*. Beyrut: y.y. 1376/1957.

İbnü'l-Cezeri, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn. *en-Neşr fi kırâati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâd. b.y.: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

İbnü'l-Cezeri, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn. *Şerhu tayyibet'in-neşr fi'l-kırâat*. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.

Karaçam, İsmail. *Kur'an'ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2002.

Karataş, Mustafa. "Hz. Peygamber'in Beden Dili". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 49-71.

Kızılaslan, İshak. *Çağdaş Oryantalizm ve Kıraat İlmî*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.

Koç, Mehmet Akif. "Kur'an Kıraatinde Türklere Özgü Mahalli Okuyuş". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (2010), 79-91.

Mekkî b. Ebî Tâlib. *el-İbâne an meâni'l-kırâat*. thk. Abdülfettah İsmail. Mısır: Darü'n-Neheda, ts.

Muhammed Ahmed. *Nefhât min ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Darü's-Selam, 1426/2005.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîhu'l-Müslim*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 1363/1943.

Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *Sünen*. th. Abdülfettah Ebû Gudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1406/1986.

Okçu, Abdülmecit. "Kur'an Tilâvetinde Ezgi". *Dini Araştırmalar* 10/28 (Mayıs-Ağustos 2007), 213-247.

Öztürk, Hayrettin. *Dâd Harfi ve Dudak Ta'limi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fi ulûmi'l-Kur'ân*. İstanbul: Dersââdet, ts.

Sağman, Ali Rıza. *İlaveli Yeni Sağman Tecvidi*. İstanbul: Ahmet Said Matbaası, 1964.

- Sehavî, Ali b. Muhammed eş-Şafii. *Cemâlû'l-kurra ve kemalû'l-ikra*. thk. Mervan el-Atiyye. Beyrut: Dâru'l-Me'mun, 1418/1997.
- Subhi es-Sâlih, *el-Mebâhis fî ulûmi'l-Kur'ân*. b.y.: Dâru'l-İlim, 1420/1999.
- Süyûtî, Ebû'l-Fağl Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fağl. b.y.: Heyetü'l-Mısriyye, 1394/1974.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân. *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Tarik b. İvaç. Kahire: Dâru'l-Harameyn, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhamed b. İsâ b. Sevre es-Sülemî. *Sünenü't-Tirmizî*. nşr. Beşar Avvâd. Beyrut: Dâru Garbi'l-İslâmiyyîn, 1419/1996.
- Turgay, Nurettin. "Kur'an'a Göre Estetik ve Güzel Sanatlar". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/4 (Diyarbakır 1974), 171-180.
- Varol, Hasan Hüseyin. *Yeni Karabaş Tecvidi*. Konya; Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, 2015.
- Yazır, Mahmut Bedreddin. *Kalem Güzeli*. Ankara: y.y. 1981.
- Zerkeşî, Ebû Abdurrahman Bedreddin. *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed Ebû'l-Fağl İbrahim. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kütüb, 1376/1957.

The Chanting in Regarding Aesthetics of Quran's Recitation

Asst. Prof. Dr. İrfan ÇAKICI

Extended Summary

All the reciters made a great effort to read the Qur'an within the framework of certain principles and rules as the Qur'an has a very important place in the hearts of Muslims. In the current conditions, some of reciters had the opportunity to only read the Qur'an, while the others made great services to the Qur'an. In this regard, many researchers have written books, theses and articles to contribute to Qur'an related education activities. Likewise, we made this study named "*The Chanting in Regarding Aesthetics of Quran's Recitation*". In the current research, we examined the certain aspects that mainly related to aesthetics rather than all the other aspects. As the Qur'an recitations involve in multifaceted activities such as reading, understanding, thinking, and taking a lesson. Each of these aspects can be discussed separately. However, in this research, only some of the certain aspects are included. Accordingly, in our country, some erroneous readings in terms of aesthetics draw attention in the recitation of most of the reciters. The reason for such erroneous readings seems to be rooted from differences between Arabic and Turkish in terms of letters, sounds, accents. In fact, the indicated differences are not difficult to be eliminated. What needs to be done for this is to be aware of these weaknesses and to organize education and training activities accordingly. Consequently, some of the erroneous readings in the recitation are based on individual negligence, and some are based on misapplications in educational activities. If this issue is not emphasized and efforts are not made to correct it, the usual erroneous readings become well established and permanent. At this point, in this research, some suggestions have been made about some errors seen in the recitation of many people, why they arise and how such errors can be eliminated.

The subject has been investigated depending on four main headings. First, some common misreading in the pronunciation of letters is pointed out. The reason is that most people read the vowel marks (i.e., the measures determined based on the knowledge of recitation and tajweed rules) without paying attention to the "med" and "qasr"; Some letters with "cezm" such as ل, م, ن are read likened to a kind of "qalqalah". Also, some letters, such as ت, ب, ث, are read with extreme thinning while being read with dammah. Although such aesthetic readings are not seen as mistakes, these shortcomings should be emphasized for a better recitation for both the reader and the listener.

One of the issues discussed regarding pronunciation as the second heading is the issue of reading the letter dâd (ض). In fact, a complete unity has not been achieved in the pronunciation of

this letter, both in our country and in the Arabic world. Meanwhile, the differences among Arabs are relatively close to each other and fit the definitions made. However, there is a great diversity in the way the people of our country pronounce this letter. Regarding this letter, there are different pronunciation forms such as ز, ذ, ظ, ط and bold ل. To correct this and similar erroneous readings, the following way can be followed regarding the pronunciation of the letter dâd: First, efforts should be made to say this letter in accordance with the definitions of scholars and this issue should be insisted on. Here, especially in institutions such as the Qur'an Course, Imam Hatip and Theology schools, the letter dâd must be taught in accordance with its bookish definition. For those who cannot say the letter dâd in shorter training activities, as a second alternative, it is possible to say this letter in accordance with the Arabic accent, like the letter ط.

One of the issues emphasized in terms of recitation aesthetics as the third heading is the use of mimics during the Qur'an recitation. In fact, this practice is not a mandatory rule. However, it is stated in the authentic narrations that the Prophet reacted like joy, sadness, crying in accordance with the content of the verses while reciting the Qur'an, and this was reflected in his mimics. Based on such narrations, it is an appropriate practice in terms of recitation aesthetics for a person to experience similar situations during recitation. Therefore, everyone should be informed about such a way of reading in educational activities and should be encouraged to read the Qur'an in this way. In this way of reading, serious spiritual gains are obtained in recitation.

In the last heading, the use of voice during the recitation is emphasized. Although the use of voice is encouraged in some narrations, it should be noted that the scholars who can perform it is limited. The reason is that using voice while reading the Qur'an requires multi-faceted features such as having a suitable voice, having decent education, and having civil courage. Unless an effort is made in this direction, it is very unlikely that a person will recite the Qur'an in a modal manner using his/her voice. Moreover, most people in our country do not engage in a process such as voice training at all and read the Qur'an in a straight manner, without a maqam. As for those who try to train and somehow use their voice, albeit at different levels, the scholars in this category should also pay attention to some subtleties in terms of recitation aesthetics. The use of voice while reciting the Qur'an is a serious matter with an artistic aspect. In this sense, every reciter who will read the Qur'an with maqam should know the power and potential of his/her voice such as knowing own level and acting accordingly.

Keywords: Qur'an, Recitation, Chanting, Aesthetics, Tune.

Bakara Sûresinin 178. Âyetinin Tefsirlerdeki Yansımaları Üzerine

On the Reflections of the 178th Verse of the Baqarah Surah in Tafsirs

Dr. Öğr. Üyesi Zeynel Abidin AYDIN

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı
Assist. Prof., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Bolu, Turkey.
zeynelaydin@ibu.edu.tr

 0000-0002-7354-1671

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
29 Mayıs / May 2021	Araştırma Makalesi / Research Article	13 Eylül / September 2021	23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Aydın, Zeynel Abidin. "Bakara Sûresinin 178. Âyetinin Tefsirlerdeki Yansımaları Üzerine", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 334-352.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.957944>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

[1051702/esoguifd.957944](http://doi.org/1051702/esoguifd.957944)

Bakara Sûresinin 178. Âyetinin Tefsirlerdeki Yansımaları Üzerine

Öz ► Makalede Bakara sûresinin 178. âyetinin tefsirlerdeki yansımaları ele alınmış, sahabe ve tabiîn nesline nispet edilen muhtelif rivayetlerden dolayı nasıl farklı anlamlandırıldığı gözler önüne serilmeye çalışılmıştır. Böylece Kur'an'ın tanınmasına ve anlaşılmasına katkı sunulması hedeflenmiştir. Bu yapılırken erken dönemden başlamak suretiyle onlarca tefsir taranmış ve müfessirlerin yorumları mukayeseli bir biçimde analiz edilmiştir. Neticede âyet içerisindeki cümlelerin ulema tarafından farklı şekillerde yorumlandığı ve bu yorumlardan bazılarının baskın hale gelmek suretiyle Müslüman toplumların bakış açısını oluşturduğu görülmüştür. Hatta tarihi arka planı göz önünde bulundurularak tercüme edilmediği için “الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى” cümlesinin Türkemize aktarıldığı şekliyle yanlış anlaşılmaya müsait olduğu da tespit edilmiştir. Diğer taraftan ilim ehlinin ayetle ilgili paylaştığı farklı yorumların Kur'an'ın ruhuna ve âyetin muhtevasına daha uygun düştüğü sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Bakara 178, Kısas, Rahmet.

On the Reflections of the 178th Verse of the Baqarah Surah in Tafsirs

Abstract ► In the article, the reflections of the 178th verse of the chapter of al-Baqarah in the tafsirs were discussed and it was tried to reveal how it was interpreted differently due to the various narrations attributed to the generation of the Companions and the Tabi'in. Thus, it is aimed to contribute to the recognition and understanding of the Qur'an. While doing this, tens of tafsirs were scanned starting from the early period and the comments of the exegetes were analyzed in a comparative way. As a result, it was seen that the sentences in the verse were interpreted in different ways by the scholars and some of these interpretations became dominant and formed the perspective of Muslim societies. In fact, since it was not translated considering its historical background, it was determined that the sentence "الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى" is susceptible to misunderstanding as it was translated into Turkish. On the other hand, it has been concluded that the other interpretations shared by the scholars about the verse are more suitable for the spirit of the Qur'an and the content of the verse.

Keywords: Tafsir, Qur'an, al-Baqarah 178, Retaliation, Mercy.

Giriş

Bakara sûresinin 178. âyeti, bir insanın başka bir insanı kasten öldürülmesi durumunda katile uygulanacak cezanın mahiyetine dair bilgiler içermektedir. Bir başka ifade ile İslam hukuku kaynaklarında “kısas” olarak ele alınan konuya dair malumata yer vermektedir. Ancak âyet içerisinde geçen “الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى” ifadesinin, “hüre hür, köleye köle, kadına kadın!” şeklinde anlaşılması ve çevrilmesi, kısasın katilden başka birisine de uygulanabileceği gibi yanlış bir anlaşılmaya yol açmaktadır. Aynı şekilde devamındaki “فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ” ifadesinin doğrudan maktülün velisinin katili bağışlaması bağlamında değerlendirilmesi ve ardından bu durumun rahmet olacağına dile getirilmesi zihinlerde soru işaretleri oluşturmaktadır. Zira canı yanan tarafın doğal tepkisinin bağışlama değil, cezalandırma olması daha makul durmaktadır.

Makalede âyet içerisinde geçen “الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى” ifadesi ile “فَمَنْ غَفِيَ لَهُ مِنْ أَحْيَاهِ شَيْءٌ” cümlesi ve “kisas” a dair tefsirlere yansıyan değerlendirmeler analize tabi tutulacak ve hangisinin daha makul olabileceğine dair bir tespitle bulunulmaya çalışılacaktır.

Bu bağlamda daha önce yapılan çalışmaların¹ konuyu geleneksel algı / “Öldüren öldürülür, hüre hür, köleye köle, kadına kadın. Maktûlün velisi katili bağışarsa katil diyet öder!” çerçevesinde değerlendirdiği görülmektedir. Sadece Tuncer Namlı'nın kaleminden çıkan “Kisasın Anlamını Yeniden Düşünmek” isimli makale, farklı bir bakış açısı ortaya koyması yönüyle dikkat çekmektedir. Tuncer Namlı çalışmasında çok yönlü analizler yapmakta ve ilgili âyetlerin siyakından hareketle kisasın, “suça denk, herkese eşit uygulanması gereken adil bir ceza olarak yorumlanabileceği” şeklinde bir neticeye ulaşmaktadır. Kisasın anlam haritası içerisinde “ölüm” manası olmamakla birlikte bu mananın haritaya dahil edilmesinde bir sakınca bulunmadığına, ancak bu mananın kelimenin anlam alanını bütünüyle istilâ etmesinin de çok doğru olmadığına dikkat çekmektedir.² Bizim çalışmamız bu bakış açısına kısmen katılmakla birlikte farklı bir neticeye ulaşması yönüyle tebarüz etmektedir.

Çalışmada müfessirlerin ve ilim ehlinin âyet içerisindeki kelimelere ve cümleciklere mana verirken nasıl farklı rivayetlerin etkisinde kaldıkları da gösterilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda “kisas/kısas, اف/af, أخ/kardeş, شيء/şey, اعتداء/i'tida” gibi kelimelerin, sahip oldukları muhtelif anlamlardan öncelikle âyet içerisinde hangisi ile kullanılmış olabileceğinin tespiti yapılmaya çalışılacaktır. Bu yapılırken âyetin siyaki ve vermek istediği mesaj göz önünde bulundurulacaktır. Bu çerçevede âyete verilen geleneksel anlamların iç tutarlılıkları, Kur'an'ın bütünlüğü ile ve önceki vahiylerle uyumları da analiz edilecektir.

Makalede ilim ehli tarafından âyete verilen muhtelif manalardan hangisinin doğru olabileceğine dair bir çıkarım da yapılacaktır. Böylece her çağda tartışılan kisas konunun anlaşılmasına bir nebze olsun katkı sunulmaya çalışılacaktır. Ayrıca çalışma konuyu bütünüyle

¹ Hüseyin Kavukçu, “İslam Hukukunda Kisas”, *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]* XVIII/3 (1979): 157-166; Hasan Güleç, “İslâm Hukukunda Can Güvenliği Açısından Kisas”, *Diyanet İlmî Dergi* XXXIII/2 (1997): 11-26; Menderes Gürkan, “Zimmiyi Öldüren Müslümana Kisas Uygulanması”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8 (1999): 315-324; M. Cherif Bassiouni, “İslam Hukukunda Kisası Gerektiren Suçlar”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, trc. Nasi Aslan III/1 (2003): 311-320; Mehmet Köroğlu, “İslam Ceza Hukukunda Kisasın İnfazı”, *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler - XV/48* (2011): 227-238; Mustafa Irmak, “Kur'an'ı Arap Kelâmıyla Mukayese Çabaları: Kisas Âyeti Örneği”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XV/3 (2015): 179-206; Sacide Ataş, “Teşekkül Döneminin Temel Eserleri Çerçevesinde Kısasta Niyet Unsuru”, t.y.; Sabri Erturhan, “Hadd ve Kisas Cezalarının Tarihselliği veya Evrenselliği Sorunu”, *İslam Ceza Hukuku I* (2017): 476-513; Yasin Şamlı, “İslam Ceza Hukukunda Kisas Tanımı ve İlgili Ayetler”, *İslam Ceza Hukuku I* (2017): 602-643.

² Tuncer Namlı, “Kisasın Anlamını Yeniden Düşünmek”, *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları = Islamic University of Europa Journal of Islamic Research* 3/1 (2010): 148-153.

hallettiği iddiasında da değildir. Yapılacak yeni çalışmalarla konunun vahyin ruhuna uygun olarak anlaşılma çabaları sürdürülmelidir.

1. Bakara Sûresinin 178. Âyeti ve İlim Ehlinin Âyetle İlgili Yorumları

Bir insanın başka bir insanı kasten öldürmesi durumunda³ (hataen öldürmeyle ilgili olarak bk. en-Nisâ 4/92) katile uygulanacak cezanın ne olması gerektiğine dair bilgi Bakara sûresinin 178. âyetinde ele alınmıştır. Ancak cümle içerisinde geçen “الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأَنْثَىٰ” ifadesi, sahabe ve tabiîn nesline nispet edilen muhtelif rivayetlerden dolayı ulema tarafından farklı şekillerde anlaşılmıştır. Bu yorumların temelde üç farklı bakış açısı üzerine bina edildiği görülmektedir. Birincisi âyetin kısasla (öldürme) ilgili düzenleme yapmak üzere nazil olduğu, ikincisi âyetin diyetle ilgili düzenleme yapmak üzere nazil olduğu, üçüncüsü ise hem kısas hem de diyetle ilgili düzenleme yapmak üzere nazil olduğu şeklindedir. Her üç bakış açısının da muhtelif rivayetlerle desteklenmeye çalışıldığı görülmektedir. Bu değerlendirmelerin âyetin anlaşılması bağlamında önemli olduğu ortada olmakla birlikte verilmek istenen ana mesajı müphem hale getirdiği de dikkatlerden kaçırılmamalıdır.

1.1. Âyetin Kısasla İlgili Düzenleme Yaptığını Düşünenler ve Delilleri

Araplar'da İslam'dan önce kabileler arası savaş, baskın, yağma, oç alma oldukça yaygındı. Bir kabileden birisi öldürüldüğünde söz konusu kabile hemen harekete geçer ve intikam alma peşine düşerdi. O dönemde Araplar, “القتل أنفي للقتل / Hayatı korumanın çaresi (öldürmeyi en iyi önleyecek şey) öldürmektir!” der ve öldüreni öldürmek suretiyle hem tedbir hem de intikam alırlardı.⁴ Bu durum, herkesin kendi hukukunu icra etmesi şeklindeki ilkel yaklaşımların yaygınlaşmasına ve ardı arkası kesilmeyen kan davalarının sürüp gitmesine yol açardı. Kur'an, nüzul sürecinde bu konuyu ele almış ve kabileler arası hukuktan hareketle beynelmilel bir hukukun oluşması için adımlar atmıştır. Bu bağlamda Bakara sûresinin 178. âyetinin, kasten insan öldürmenin cezasıyla ilgili bilgiler içeren âyetlerden biri olduğu görülmektedir. Ulemanın bir kısmına göre bu âyet, kısas (ölüm cezası) uygulamasıyla ilgili düzenleme yapmak üzere nazil olmuştur. Bu durumda âyet içerisindeki “الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأَنْثَىٰ” ifadesi de kısasın kimler arasında ve nasıl uygulanacağına dair bilgiler içeren bir cümlecik olarak karşımıza çıkmaktadır.

1.1.1. Âyetin Kısasın Toplumsal Statülere Göre Uygulanmasını Emrettiğini Düşünenler ve Delilleri

³ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1979), 1/158; Abdurrahmân b. Muhammed İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1417), 293.

⁴ Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm es-Sa'lebî, *Tefsîru'l-keşf ve'l-beyân* (Mektebetü Mişkâti'l-İslâmiyye, t.y.), 1/296.

Kur'an'daki âyetlerin doğru anlaşılabilmesi için -şâyet varsa- nüzul sebeplerine dair bilgilere müracaat etmek oldukça önemlidir.⁵ Bu çerçevede Bakara sûresinin 178. âyetinin nüzul sebebiyle ilgili bilgilere bakıldığında kaynaklarımızda farklı rivayetlerin aktarıldığı görülmektedir. Mesela Saîd b. Cubeyr'e (öl. 94/713) isnad edilen rivayette şu bilgiler yer almaktadır: İslam'dan önce iki Arap kabilesi -bunların Benî Kurayza ile Benî Nadîr veya Evs ile Hazrec olduğu şeklinde nakiller vardır-⁶ birbirine girmiş, yapılan saldırılar sonucunda aralarında kölelerin ve kadınların da bulunduğu yaralanmalar ve ölümler vuku bulmuştur. Gerek ekonomik açıdan gerekse sayıca baskın olan kabile; köleye karşılık hür, kadına karşılık erkek, erkeğe karşılık iki erkek öldürmeden veya yaralanmalara iki misliyle hatta daha fazlasıyla mukabelede bulunmadan hiçbir şeye razı olmayacağını ifade etmiştir. Bakara sûresinin 178. âyeti bu duruma çözüm sunmak üzere nazil olmuştur.⁷ Bir başka rivayette bu bilgi "köleye karşılık efendisini, kadına karşılık da kabilesinden ya da aşiretinden bir erkeği öldürmeden hiçbir şeye razı olmayacakları" şeklinde aktarılmıştır.⁸ Nüzulle ilgili bu rivayetleri esas alan ilim ehli âyette geçen "الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَىٰ بِالْأَنْثَىٰ" ifadesini, "hüre karşılık hürün, köleye karşılık kölenin, kadına karşılık da kadının kısas edilmesi" şeklinde yorumlamış ve Kur'an'ın toplumdaki uygulamada yer alan yanlışlıkları düzeltmeyi hedeflediğini belirtmiştir. Bu değerlendirmeye göre o devirde Araplarda erkek, kadın, hür ve kölenin toplumsal statüleri birbirlerinden farklı olduğu için karşılıklı olarak kısasları da uygun görülmemektedir.⁹ Mesela İmam Şafiî (öl. 204/820) bu âyete dayanarak köle karşılığında hürün öldürülemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁰ Dahası bu düşüncede olan ilim ehli -birakınız Mâide sûresinin 45. âyetinin bu âyeti neshetmesini- aksine bu âyetin, Mâide sûresinin 45. âyetinde geçen "أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ" ifadesindeki müphemliği giderdiğini ve onu tefsir ettiğini bile dile getirmiştir.¹¹

1.1.2. Âyetin Kısasın Cinslere Göre Uygulanmasını Emrettiğini Düşünenler ve Delilleri

Bakara sûresinin 178. âyetinin nüzul sebebiyle ilgili bir diğer rivayet de -ki İbn Abbas'a (öl. 68/687-88) izafe edilmektedir- cahiliye döneminde ve İslam'ın bidâyetinde¹² Arapların cinâyetlerde

⁵ Fahrüddîn Muhammed er-Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1981), 5/50.

⁶ Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes'ûd el-Begavî, *Meâlimü't-tenzil* (Riyad: Dâru Tayyibe, 1409), 1/189; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2006), 2/11.

⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5/50; Ebü'l-Fidâ İsmâîl İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (Kahire: Müessesetu Kurtuba, 2000), 2/162; Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrâhim es-Semerkindî, *Bahru'l-ulûm* (Mektebetü Mişkâti'l-İslâmiyye, t.y.), 1/55.

⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru Hecl, 2001), 3/95-96.

⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 5/54.

¹⁰ Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2005), 1/147.

¹¹ Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 1/368.

¹² Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 1/55.

kadına karşılık erkek öldürmediklerini, kadına karşılık sadece kadın, erkeğe karşılık da sadece erkek öldürdüklerini, bunun üzerine âyetin nazil olup -kadın olsun erkek olsun- hürlerin kendi aralarında, kölelerin de kendi aralarında eşit olduğunu ifade ettiğini aktarmıştır.¹³ Bu yoruma göre âyetin öncelikle cinsler arasında eşitliği sağladığı anlaşılmaktadır. Ancak katil dışında birisinin öldürülmesi söz konusu olduğu için daha sonra bu âyetin, Mâide sûresinin 45. ve İsra sûresinin 33. âyetleriyle neshedildiği de aynı ulema tarafından dile getirilmiştir.¹⁴ Buna mukabil kimi ulema da âyetin mensûh olmadığını, sadece hürün hür, kölenin köle ve kadının da kadın öldürmesi durumunda uygulanacak çözümü ele aldığını; kölenin hür öldürmesi veya kadının erkek katletmesi ya da tam tersi durumlarda uygulanacak müeyyideleri ise bir başka âyetin (el-Mâide 5/45) düzenlediğini ifade etmiştir.¹⁵ Diğer taraftan âyetteki tabirin “hüre hür, köleye köle ve kadına kadın” şeklinde olması hasebiyle; hür kadının köle bir kadını öldürmesi durumunda aralarında yapılacak kısasın yeterli olacağına da işaret ettiği vurgulanmıştır. Ancak bir kısım ulema şeref, ehliyet, imamet, şahitlik gibi konularda farklı olmalarını göz önünde bulundurarak hür ile kölenin, erkek ile kadının eşit olamayacağını savunmuştur. Mesela Râzî (öl. 606/1210), âyetin baş kısmı / “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ” / “الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ” bu şekilde anlaşılmasına müsait olsa da devamındaki “الْقَتْلَىٰ فِي الْقَتْلَىٰ” cümlesi buna mânidir demiştir. Çünkü âyetin ilk cümlesi umumî, ikinci cümlesi hususidir; tahsis edici cümlelerin -özellikle muttasıl olması durumunda- umumi cümleye önceliği vardır. Bu durumda tahsis edici cümle istisna yerine geçmektedir. Dolayısıyla cümlelerin ikinci kısmı hürün köle karşılığında kısas edilemeyeceğini göstermektedir.¹⁶

1.2. Âyetin Diyetle İlgili Düzenleme Yaptığını Düşünenler ve Delilleri

Bir kısım ilim ehli Bakara sûresinin 178. âyetinin kısasla ilgili değil, diyetle ilgili düzenleme yapmak üzere nazil olduğunu söylemiştir. Bu durumda âyet içerisindeki “الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنثَىٰ بِالْأُنثَىٰ” ifadesi de diyetlerin kimler arasında ve nasıl ödeneceğine dair detaylara işaret etmektedir.

1.2.1. Âyetin Diyetlerin Ödenme Şeklini Konu Edindiğini Düşünenler ve Delilleri

Hız. Ali (öl. 40/661) ve Hasan-ı Basrî'den (öl. 110/728) nakledilen bir bilgiye göre bu âyet-i kerime, kasıtlı cinâyetlerde hürün, kölenin, kadının ve erkeğin diyetlerinin karşılaştırılıp ödenmesini anlatmaktadır. Zira o dönemde erkeğin, kadının, hürün ve kölenin diyetlerinin birbirinden farklı olduğunu savunanlar olmuştur. Mesela bir görüşe göre kadın, erkeğin; zimmî ve

¹³ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, 3/100; İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/294.

¹⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ', *Me'âni'l-Kur'ân*, 2. Bs (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 1/109; Ebû Mansûr Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne* (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2004), 1/124.

¹⁵ Semerkandî, *Bahru'l-ulûm*, 1/55; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/53.

¹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/54-55.

muâhid kafir de Müslümanın yarısı olarak değerlendirilmiştir.¹⁷ Hatta kaynaklarımızda -Hz. Peygamber'den naklen- sahabe ve sonraki nesillerin bu konuda “kafire karşılık mü'min, köleye karşılık hür, çocuğa karşılık baba, zimmiye karşılık Müslüman öldürülmez; buna mukabil Müslümana karşılık zimmi, hüre karşılık köle ve babaya karşılık çocuk öldürülür!” şeklinde ilave bakış açıları geliştirdikleri de görülmektedir.¹⁸ Bu itibarla diyeti fazla olan kişi diyeti daha az olan bir kişiyi mesela hür bir kişi, köleyi öldürürse ve kölenin velisi tarafından katilin öldürülmesi istenirse önce kısas uygulanır; ardından da hür kişinin diyetinin, kölenin diyetinden fazla olan kısmı katilin velisine ödenir. Bu hususta Rebi' b. Enes (öl. 140/757), Hz. Ali'nin şunları söylediğini rivayet etmiştir:

“Herhangi bir hür kişi, bir köleyi öldürecek olursa o kişi köle karşılığında kısasa tabi tutulur. Kölenin velileri dilerse hüre kısas tatbik ettirir ve hürün diyetinden kölenin diyetini düşerek geriye kalan farkı hürün velisine öderler. Diğer taraftan şâyet bir köle hürü öldürecek olursa, o köle hürün karşılığında kısasa tabi tutulur. Hürün velileri dilerlerse köleye kısas uygulatır ve onun diyet miktarını hürün diyetinden düşüktükten sonra geriye kalan farkı kölenin velilerinden alırlar. Dilerlerse köleye kısas tatbik ettirmekten vaz geçip hürün diyetinin tamamını alırlar. Yine herhangi bir hür erkek hür kadını öldürecek olursa o erkek de öldürdüğü kadına karşılık kısasa tabidir. Öldürülen kadının velileri dilerse erkeğe kısas uygulatırlar. Bu durumda hür bir kişinin diyetinin yarısını erkeğin velilerine öderler. Aynı şekilde herhangi bir hür kadın hür erkeği öldürecek olursa o kadın da o erkek karşılığında kısasa tabidir. Öldürülen hür erkeğin velileri dilerse kadına kısas uygulatırlar. Bu durumda erkeğin diyetinin yarısını da kadının velilerinden alırlar. Dilerlerse erkeğin diyetinin tamamını kadının velilerinden alır ve kadını serbest bırakırlar. Dilerlerse hiçbir şey almadan da onu affedebilirler.”¹⁹

Muhakkik ulemanın çoğunluğu, Şa'bî'nin (öl. 104/722) Hz. Ali'den naklettiği bu rivayetin sahih olmadığını söylemiştir.²⁰ Zira Hakem'in Hz. Ali'den naklettiği bir başka rivayette, bir erkeğin bir kadını kasten öldürmesi durumunda kısasa tabi tutulacağı bilgisi yer almaktadır. Ayrıca ulemanın kısasla diyetin bir arada uygulanamayacağı, diyet alındığı zaman kısasın düşeceği noktasındaki ittifakından da bahsedilmiştir.²¹ Maktûlün velisi, kısas veya diyet noktasında muhayyer bırakılmıştır. Dilerse kısas talep eder, dilerse -katil razı olmasa bile- diyet almaya karar verir.²² İlim ehlinin bir kısmı da aslında bu âyetin, nüzul dönemi Araplarında erkeğin kadın, kadının da erkek

¹⁷ Ebû Alî el-Fadl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecmau'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1995), 1/489; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 2. Bs (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 2000), 6/293.

¹⁸ Begavî, *Meâlimü't-tenzîl*, 1/189.

¹⁹ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, 3/99.

²⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/55.

²¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/70.

²² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/77.

öldürmesi durumunda kısas uygulayıp diyet farkını alma/ödeme veya kısastan vazgeçip sadece diyet alma şeklindeki uygulamaları neshettiğini, dolayısıyla Hz. Ali ve Hasan-ı Basrî'ye isnad edilen haberin yanlış anlaşıldığını dile getirmiştir. Ancak böyle bir durumda bu, Kur'an'ın kendi içinde cari olan bir neshi değil, toplumdaki yanlış uygulamayı ortadan kaldırma anlamında bir hüküm olacağı için teknik anlamda nesh kategorisinde de değerlendirilemeyecektir.²³ Diğer taraftan bu konuda Hz. Peygamber'den birbiriyle uyuşmayacak şekilde hem kadının diyetinin erkeğin diyetinin yarısı olduğunu aktaran haberlerin hem de mü'minlerin diyetinin eşit olduğunu nakleden rivayetlerin varlığı müşahede edilmektedir.²⁴ Ancak öldürme hadisesi hürler, köleler, kadınlar ve erkeklerin kendi aralarında vuku bulmuşsa -cinsler birbirinin dengi kabul edildiği için- sadece kısas uygulanması yeterli görülmüştür.²⁵

1.2.2. Âyetin Diyetle İlgili Geçici Bir Uygulamaya İşaret Ettiğini Düşünenler ve Delilleri

Âyetin nüzul sebebiyle ilgili Süddî (öl. 127/745), Ebû Mâlik ve Şa'bî'den nakledilen başka bir rivayete göre nüzul döneminde iki gurup birbirleriyle savaşmış, çözümlenemeyen Hz. Peygamber ise kadınların diyetlerini birbirleriyle, erkeklerin diyetlerini birbirleriyle, kölelerin diyetlerini de birbirleriyle takas yapmak suretiyle barışmalarını önermiştir.²⁶ Bakara sûresinin 178. âyeti, Hz. Muhammed'in yapmış olduğu bu öneriye işaret etmektedir. Bu değerlendirmeye göre Yüce Allah önce hürlerin, kölelerin ve kadınların diyetlerini kendi aralarında eşitlemiş ve bu konuda adil olmalarını emretmiş ancak daha sonra Mâide sûresinin 45. âyetiyle bu hükmünü neshederek²⁷ bu defa bütün canların karşılıklı olarak eşit olduğuna hükmetmiştir.

1.3. Âyetin Hem Kısas Hem Diyetle İlgili Düzenleme Yaptığını Düşünenler ve Delilleri

Bakara sûresinin 178. âyetinin nüzul sebebiyle ilgili rivayetlerden bir tanesi de âyetin aynı anda hem kısas hem de diyetle ilgili düzenleme yapmak üzere nazil olduğu bilgisini paylaşmaktadır. Buna göre Hz. Muhammed'in peygamberliğinden önce kasten bir cana kıyılması durumunda milletlerin hukuklarında farklı uygulamalar vardır. Yahudiler sadece kısası/öldürmeyi, Hıristiyanlar sadece affı, Araplar ise bazen kısası bazen diyeti uygulamış, ancak bu uygulamaları esnasında belirlenen sınırlara riâyet etmemişlerdir. Yüce Allah, Hz. Muhammed'i peygamber olarak görevlendirdiğinde Bakara sûresinin 178. âyetini inzal etmek suretiyle bütün bu uygulamaları kaldırmış, yerlerine yeni hükümler vaz' ederek insanlar arasında adaleti sağlamıştır. Binaenaleyh âyet iki hür, iki köle, iki kadın ve iki erkek arasında sadece kısasın yeterli olacağını; ancak cinslerin farklılaşması durumunda

²³ Muhammed b. Yûsuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2010), 2/12.

²⁴ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 6/293.

²⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/50.

²⁶ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, 3/100.

²⁷ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/158.

tek başına kısasın yeterli olmayacağını, aralarındaki diyet farklarının ödenmesi gerektiğini beyan etmektedir.²⁸

2. Bakara Sûresinin 178. Âyetiyle İlgili Yorumların Analizi

Bakara sûresinin 178. âyetinin nüzul sebebi olarak kaynaklarımızda farklı rivayetler nakledilmiştir.²⁹ Bu rivayetlerden hareketle geliştirilen yorumların tamamının âyetin doğru anlamını yansıttığını ifade etmek isabetli olmasa gerektir. Zira âyet içerisindeki cümleler dikkatlice analiz edildiğinde Yüce Allah'ın burada toplumda cari olan yanlış uygulamaları düzeltmeyi ve mü'minlerin yeni hükümlere göre hareket etmelerini sağlamayı hedeflediği görülmektedir.

Bu durumda âyetin -örnek insan olmayı başarabilmek için- mü'minlere zor olanı (affi) tercih etmeyi telkin eden bir siyak³⁰ ile inzal edildiği anlaşılmaktadır. Binaenaleyh, âyette geçen "فِي الْقَتْلِ" tabirindeki "فِي" harf-i cerri, bazı müfessirlerin dikkat çektiği gibi sebebiyet anlamında kullanılmıştır. Yani "فِي الْقَتْلِ" tabiri "öldürülenler hakkında" değil, "öldürülenler sebebiyle katile ceza/karşılık olmak üzere" manasına gelmektedir.³¹ Dolayısıyla âyetin "كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ / Size kısas farz kılınmıştır!" bölümündeki "kısas" kelimesiyle de direkt "öldürme" anlamı değil "öldürmelere mukabelede bulunurken haddi aşmama, dengeyi gözetme" manası kastedilmiştir.³² Taberî, bu bağlamda âyetin takdirinin "يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ فِي الْقَتْلِ قِصَاصٌ" şeklinde olduğuna dikkat çekmiştir.³³ Şâyet öldürme anlamı kastedilseydi o zaman devamında af ve diyet söz konusu olamazdı.³⁴ Yani Yüce Allah burada affi önceleyen bir dil kullanmış ve mü'minlere tercihlerinin bu yönde olmasını telkin etmiştir. Böylece yüksek ahlâkî duyguların hâkim olduğu bir toplumsal yapının inşa edilmesi de amaçlanmıştır.³⁵ Kur'an'ın kendi iç bütünlüğü dikkate alındığında bu yaklaşımın isabetli olduğu görülmektedir. Bakara sûresinin 178. âyetinde affin ve diyetin bir rahmet olarak takdim edilmesinden sonra 179. âyette tekrar "وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيْرَةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ" denilerek kısasın hayat olduğuna dikkat çekilmesi, bu âyetlerde "kısas" kelimesiyle öldürme değil, "öldürmelere mukabelede bulunurken haddi aşmama ve yaşatmayı tercih etme" anlamının

²⁸ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/50-51.

²⁹ Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 6/287.

³⁰ Siyakın anlamı ile ilgili bk. Ali Bakkal, "Kur'an'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi", *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*, 2009, 11-48.

³¹ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 5/51; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 2/12.

³² Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, 3/93; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/66; Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahru'l-muhît*, 2/12.

³³ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, 3/93.

³⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, 3/94; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1409), 2/100; Begavî, *Meâlimü't-tenzil*, 1/189.

³⁵ Şamil Dağcı, "Kısas", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002), 25: 488-495, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kisas>.

kastedildiğini teyid etmektedir. Bu çerçevede Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) 179. âyete, “*Ey akıl sahipleri! Kısasta bir can söz konusudur, siz mümkün olduğunca ölüm cezası istemekten sakının!*” tarzında bir anlam vermesi gözlerden kaçmamaktadır.³⁶ Yine Fussilet sûresinin 34-35. âyetleri ile Şûrâ sûresinin 40. âyeti bu bakış açısını destekleyen veriler olarak görülmektedir. Fussilet sûresinin 34-35. âyetlerinde iyilikle kötülüğün bir olamayacağı, kötülöklere iyilikle karşılık verenlerin yüksek ahlak sahibi (erdemli) kişiler seviyesine yükselecekleri ifade edilmektedir. Şûrâ sûresinin 40. âyetinde ise kötülüğe kötülökle karşılık vermenin de bir kötülük olduğu dile getirilmiş, affı ve ıslahı (kötülük yapanla barışmayı) tercih edenlere Allah tarafından üstün mükafatlar verileceğı vadedilmiştir.

Bu değerlendirmeler bağlamında Bakara sûresinin 178. âyetini Türkçe'ye veya başka bir dile çevirirken, cümle içerisinde geçen “kısas” kelimesini olduğu gibi aktarmanın da -zihinlerde doğru mefhumun karşılık bulmaması sebebiyle- sağlıklı olmayacağı görülmektedir. Zira kısas, mufâ'ale babından masdar olup “bir şeyin izini takip etme, ödeşme, bedel, diyet, karşılık, denklik, makasla kısaltma, kısas anlatma” gibi anlamlara gelmektedir.³⁷ Kısas kelimesinin kökündeki bu anlamlardan âyetin siyakına uygun düşen mananın seçilmesi, âyetin doğru anlaşılması bağlamında son derece önemlidir. Âyetin kan davalarını sonlandırmak üzere nazil olduğu gerçeğı³⁸ dikkate alındığında burada öldürmeyi değil, yaşatmayı önceleyen bir mananın kastedildiğı anlaşılacaktır. Bu çerçevede her ne kadar Bakara sûresinin 178. âyetinin, “*karşılık olarak katilin öldürülmesi, karşılık verirken dengenin gözetilmesi, -cinâyeti işlemede kendisine yardım eden başka kimse yoksa- katil dışındakilerin öldürülmemesi*”³⁹ şeklinde üç farklı te'ville anlaşılabilceğı İbn Âşûr (öl. 1973) tarafından dile getirilmiş olsa da kanaatimizce bu anlamlardan ikincisinin daha isabetli durduğu görülmektedir. Diğer taraftan âyet içerisindeki “*الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأَنْثَى بِالْأَنْثَى*” ifadesi “hür kimseye karşılık hür kimse, köleye karşılık köle, kadına karşılık da kadın” şeklinde çevrilmekte⁴⁰ ve bu çeviri, kısasın katilden başka birisine de uygulanabileceğı gibi yanlış bir anlaşılmaya yol açmaktadır. Oysa âyette öldürülen kişi hür ise onun canına karşılık herhangi bir hür kişinin kısas edilmesi değil, katil hürse bizzat o hür kişinin kısas edilmesi gerektiğı belirtilmektedir.⁴¹

Diğer taraftan âyette sadece hürlük ve kölelik boyutuna temas edilmesi yeterliyken âyetin devamında özellikle kadına vurgu yapılması, kadın konusunun da açıklığa kavuşturulması

³⁶ Ebû Bekir Muhyiddin Muhammed b. Ali İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye fi ma'rifeti'l-esrâri'l-mâlikiyye ve'l-mülkiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), 8/350.

³⁷ Ebü'l-Hüseyn Ahmed İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luga* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, t.y.), 5/11.

³⁸ Namlı, “Kısasın Anlamını Yeniden Düşünmek”, 119.

³⁹ Muhammed et-Tâhir İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr, 1984), 2/136.

⁴⁰ Örnek olarak bk. Kur'an Yolu Meâli, *çev. Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrırcı - İbrahim Kâfi Dönmez - Sadrettin Gümüş* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016), 26.

⁴¹ Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri, *çev. Mustafa Öztürk* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 61.

sebebiyledir. Başka bir ifadeyle cümlenin ilk kısmında hür ve köle müzekker sigası ile ifade edildiğinde buradan kısasın sadece erkekler arasında uygulanacağı, kadınları kapsamayacağı şeklinde yanlış bir mana çıkarılmasın diyedir. Binaenaleyh, kısas erkekler arasında uygulandığı gibi kadınlar arasında da uygulanır. Nasıl hür erkeğe karşılık hür erkek kısas ediliyorsa, hür kadına karşılık da hür kadın kısas edilir. Aynı şekilde köle erkeğe karşılık köle erkeğin kısas edilmesi gibi köle kadına karşılık da köle kadın kısas edilir. Bu açıdan âyetin mantûkunda herhangi bir ihtilaf söz konusu değildir. Ayrıca kısas kadınlar ve erkekler arasında da uygulanır.⁴² Hz. Peygamber'den günümüze kadar gelen uygulama da bu yöndedir.⁴³ Sadece köleye karşılık hür kişinin kısası noktasında ihtilaf edilmiştir. Bunun asıl sebebi de Kur'andeğil, sünnet ve sonraki kaynaklardır ki sünnet olarak nakledilen kimi rivayetlerin sahihliği noktasında kesinlik bulunmamaktadır.⁴⁴ Dahası bu ihtilafın arka planında, kölenin efendisinin malı olduğu algısını yerleştiren İsrailiyyât kültürünün de önemli etkisinin olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır.⁴⁵

Bu aşamada ikinci bir ihtilaf kaynağı da âyetin mefhum-i muhalefetine itibar edilip edilmeyeceği meselesidir. Ulemanın bir kısmı âyetin mantûkunu tercih ederken bir kısmı da mefhum-i muhalefetine esas almıştır.⁴⁶ İkincisini benimseyen ulemaya göre âyetin mefhum-i muvâfakatının, mefhum-i muhalefetine nefyettiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Binaenaleyh, âyetin mefhum-i muhalefetinden hüre karşılık kölenin, köleye karşılık hürün, erkeğe karşılık kadının, kadına karşılık da erkeğin kısas edil(e)meyeceğine dair bir mana çıkmamaktadır.⁴⁷ Aksi durumda ikinci cümlenin birinci cümleyi tahsis etmesinin de bir anlamı kalmayacaktır. Cümlelere dikkatlice bakıldığında tahsisteki faydanın, haddi aşmayı engellemek ve dengeyi sağlamak olduğu görülecektir.⁴⁸ Bu durumda âyetin hür ile köle, kafir ile Müslüman arasında kısasın yapılabileceğine de delalet ettiği rahatlıkla anlaşılabilir.⁴⁹ Aksini ifade eden rivayetlerin Müslümanlarla savaş halinde olan (harbî) gayri müslimlerle ilgili olduğu mudakkik ulema tarafından dile getirilmiştir.⁵⁰ Binaenaleyh, haksız yere gayri müslimi öldüren bir Müslüman da kısasa tabidir. Bu da o dönemdeki uygulama içerisinde güçlülerin zayıfları ezme teşebbüsünün, yani hür bir bireye karşılık çok sayıda kişi, kadına karşılık erkek, köleye karşılık da hür öldürme şeklindeki taleplerin yersizliğini ve

⁴² Derveze, *et-Tefsîru'l-hadîs*, 6/290.

⁴³ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 2/137; Muhammed Abduh - Muhammed Reşîd Rıza, *Tefsîru'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)*, 2. Bs (Kahire: Dâru'l-Menâr, 1947), 2/126.

⁴⁴ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, 3/100-101.

⁴⁵ *Kitâb-ı Mukaddes* (İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 1997), Çıkış 21:20.

⁴⁶ Abduh - Rıza, *Tefsîru'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)*, 2/126.

⁴⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, 3/100-101.

⁴⁸ Ebü'l-Fadl Şihâbüddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meâni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'i'l-mesânî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 2/49.

⁴⁹ Mâturîdî, *Te'vilâtü ehli's-sünne*, 1/124.

⁵⁰ Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 5. Bs (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 1/244.

anlamsızlığını ortaya koymaktadır. Hz. Peygamber'den nakledilen “ إِنَّ أَعْتَى النَّاسِ عَلَى اللَّهِ ثَلَاثَةٌ: مَنْ قَتَلَ فِي / حَرَمِ اللَّهِ، أَوْ قَتَلَ غَيْرَ قَاتِلِهِ، أَوْ قَتَلَ لِدُخُولِ الْجَاهِلِيَّةِ هَارِمِينَ، كَاتِلِ دِخْوَانِهِ، أَوْ قَتَلَ غَيْرَ قَاتِلِهِ، أَوْ قَتَلَ لِدُخُولِ الْجَاهِلِيَّةِ ” şeklindeki rivayet de bunu teyid etmektedir.⁵¹ Bu durumda karşımıza, âyetin nüzulüyle ilgili haberlerden “güçlülerin zayıfları ezme teşebbüsünün engellenmesi” şeklindeki rivayetin en doğru ve en sağlam bilgiyi yansıttığı sonucu çıkmaktadır.⁵² Mâide sûresinin 45. âyetinin nüzulüne dair nakledilen -Benî Kurayza kabilesine mensup bir kadını öldüren Benî Nadîrli erkeğe Tevrat'ta öngörülen kısas cezasının verilmemesi üzerine Yahudilerin Hz. Peygamber'e başvurduğu-⁵³ olayda da yine güçlülerin zayıfları ezme teşebbüsünün Allah tarafından “أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ” hatırlatması yapılarak engellenmesi bu yaklaşımı desteklemektedir.

Diğer taraftan İbn Abbas'a izafe edilen bir rivayette Mâide sûresinin 45. âyetinin, Bakara sûresinin 178. âyetini neshettiği ve karşılığında yalnızca cinsler arasında değil, karşı ve farklı cinsler ve statüler arasında da kısasın uygulanması hükmünü getirdiği bilgisi yer alır. Ancak bu yorumun Bakara sûresi âyetinin doğru değerlendirilememesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Nüzul sebebi göz önüne alındığında Bakara sûresi âyetinin, “Köleye karşılık hür, kadına karşılık erkek kısas edilmez!” manasını değil, “Kısas bakımından -kabileleri ve sosyal statüleri ne olursa olsun- hürler, köleler ve kadınlar arasında herhangi bir fark yoktur!” anlamını ifade ettiği görülür. Dolayısıyla bu iki âyet, kısasla ilgili hükmün aşamalı olarak vazedilmesi bağlamında değil, aynı mefhumun değişik vesilelerle tekrar edilmesi çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bir başka değerlendirmeye göre ise Bakara sûresi âyeti kasıtlı insan öldürme durumundaki kısası (kısâs fi'n-nefs), Mâide sûresi âyeti ise hem kasıtlı öldürme hem de yaralama / müessir fiiller durumundaki kısası (kısâs fimâ dûne'n-nefs, kısâs fi'l-etrâf) ele almıştır.⁵⁴ Her halükârda burada bir nesih söz konusu değildir. Bu bağlamda -tek başına mâna ve hüküm ifade eden (hem hüre hür, hem köleye hür; hem kadına kadın, hem kadına erkek... kısas edilir anlamında) bir cümle olması hasebiyle- “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ” ifadesinden de Mâide âyetine başvurmadan kısasta eşitlik ve genellik hükmüne ulaşmak mümkündür.⁵⁵ Âyetin mensûh olmadığını farklı bir argümanla müdellel hale getirmeye çalışan bir başka grup ulemaya göre de Maide sûresinin 45. âyeti, mücmel olan Bakara sûresi âyetini mübeyyen hale getirmiştir. Bu değerlendirmeye göre Bakara sûresi âyeti sadece hürün hür, kölenin köle, kadının da kadın öldürmesi durumunda uygulanacak hükmü açıklamış; farklı cinslerin ve türlerin

⁵¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2. Bs (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 2/187.

⁵² Abduh - Rıza, *Tefsîru'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)*, 2/123.

⁵³ Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vil-i âyi'l-Kur'ân*, 8/470.

⁵⁴ Dağcı, “Kısas”, 25: 488-495.

⁵⁵ Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 1/244.

birbirini katletmesi durumunda uygulanacak çözüme ise temas etmemiştir.⁵⁶ Ancak bu zayıf bir değerlendirme olarak görülmüştür.

Önceki kutsal kitaplarda da -her ne kadar M. Abduh'a göre mevcut İncillerde kısas konusuyla ilgili net bilgiler bulunmasa da-⁵⁷ Yüce Allah'ın insanlığa son vahiyde olduğu gibi affi önceleyen bir dil kullandığı ve affi tercih etmelerini telkin ettiği görülmektedir. Bu çerçevede "Tevrat ehline sadece kısas, İncil ehline sadece af emredilmiştir; Kur'anehli ise kısas, af ve diyet arasında muhayyer bırakılmıştır."⁵⁸ tarzında kaynaklarımıza yansıyan yaygın değerlendirmenin çok da sağlıklı olmadığı anlaşılmaktadır. Zira Mâide sûresinin 45. âyetine bakıldığı zaman, Yüce Allah'ın Tevrat'ta yer alan kısas hükmüne atıfta bulunduktan sonra bağışlama ve affi tercih etmeyi salık veren bir cümleye de / "فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ" yer verdiği görülmektedir. Ancak bağışlamayla ilgili bu cümlenin Yahudi din bilginleri tarafından mevcut Tevrat metnine yansıtılmadığı anlaşılmaktadır. Yahudi din bilginleri Tevrat'ı yazarken, ölüm cezasını ön plana çıkaran bir yaklaşımı benimsemişlerdir. (Çıkış 21:12-17; Levililer 24:17; Tesniye 19:21) İncillerde de Tevrat'ın "göze göz, dişe diş" ilkesine atıfta bulunulduktan sonra affetmenin ve feragatin öğütlendiğine tanık olunmaktadır. (Matta 5:38-40) Sonuçta bütün vahiylerin (kutsal metinlerin) ortak bir dil kullandığı ve insanlığa öldürmeyi değil, affetmeyi telkin ettiği anlaşılmaktadır. Zaten vahiylerin ilk peygamberden itibaren birbiriyle uyumlu olduğu da bilinen bir gerçektir. (eş-Şûrâ 42/13) Hz. Îsâ'nın, "Kutsal Yasa'yı ya da peygamberlerin sözlerini geçersiz kılmaya değil, tamamlamaya geldim." şeklindeki yaklaşımı bunu teyit ettiği gibi (Matta 5:17) Yüce Allah'ın, Kur'an-ı Kerim'in önceki vahiyleri tasdik eden "مُصَدِّقًا لِمَا" "بَيِّنًا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ" ve denetleyen "مُهَيِّمًا عَلَيْهِ" bir kitap olduğuna dikkat çekmesi de bunu desteklemektedir. (el-Mâide 5/48) Bu çerçevede Kur'an'da i'tidâ (اعتداء) ve mu'âkabe (معاكبة) gibi misliyle mukabelede bulunmayı emreden âyetlerin (el-Bakara 2/190, 194; en-Nahl 16/126) savaşı veya terör amaçlı saldırılara işaret ettiği gözden kaçırılmamalıdır. Her şeye rağmen Yüce Allah'ın bu rehberlikten sonra bile mü'minleri sabırlı olmaya (mukabelede bulunmayıp ıslaha taraftar olmaya) davet etmesi (en-Nahl 16/126-127) yine asıl hedefin öldürmek değil yaşatmak olduğunu ortaya koymaktadır.

Bakara sûresinin 178. âyetinin "فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّءِ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ" şeklindeki kısmının da genel olarak af bağlamında değerlendirildiği görülmektedir. Ancak bu bölümün ulema tarafından farklı şekillerde yorumlandığı da dikkatlerden kaçmamaktadır. Kurtubî (öl. 656/1258), bu yorumlardan beş tanesini tefsirinde sıralamış;⁵⁹ İbn Âşûr da bunların tamamının

⁵⁶ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/66-67.

⁵⁷ Abduh - Rıza, *Tefsîru'l-menâr (Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm)*, 2/123; Dağcı, "Kısas", 25: 488-495.

⁵⁸ İbn Ebî Hâtim, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, 1/296; Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/158; Zemaşşerî, *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, 1/372.

⁵⁹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 3/79-82.

“kan dökmekten vaz geçip ıslahı teşvik” amacıyla birleştiğini ifade etmiştir.⁶⁰ Yorumların farklılaşmasında âyet içerisindeki “مَنْ”, “عَفُو”⁶¹, “أَخ” ve “شَيْء” kelimelerine verilen anlamların etkili olduğu müşahede edilmektedir. Örneğin cümlenin başındaki “مَنْ” katil olarak anlaşıldığında “عَفُو” terk, “أَخ” maktül, “شَيْء” kan olarak değerlendirilmiş, mana da maktülün velisinin katili bağışlayıp kisası düşürmesi durumunda isteyeceği diyetin örfü göre belirlenmesi ve katilin de diyeti zorluk çıkarmadan ödemesi şeklinde tezahür etmiştir ki yaygın anlam budur. Ancak “مَنْ” maktülün velisi olarak anlaşıldığında “عَفُو” kolaylaştırma, “أَخ” katil, “شَيْء” diyet olarak değerlendirilmiş, mana da katilin diyet ödemeyi teklif etmesi durumunda maktülün velisinin bunu kabule yanaşması tarzında ortaya çıkmıştır.⁶² “عَفُو” kelimesi “fazlalık” olarak anlaşıldığında, iki taraftan birinin diyeti fazla istemesi durumunda ölçüt olarak örfün kabul edilmesi ve ödemenin ona göre yapılması; bir başka rivayete göre de kadın ile erkek, köle ile hür arasındaki diyet farklarının / fazlalıklarının örfü göre belirlenip ödenmesi şeklinde ortaya çıkmıştır.⁶³ Bu bağlamda “أَخ” kelimesiyle de kimi ilim ehlinin ifade ettiği gibi “din kardeşliği” değil,⁶⁴ Semitik gelenekte ve nüzul dönemi Araplarında yaygın olan “aynı kabileye / topluma mensup olma” anlamının (örnek olarak bk. eş-Şu’arâ 26/106, 124, 142, 161) kastedildiği anlaşılmaktadır.

Bu farklı yorumlar arasından “afv/عفو” ve “şey/شيء” kelimeleriyle neyin kastedildiğinin netleştirilmesi son derece önem arz etmektedir. Zira ancak bu sayede âyetin doğru anlamının tespit edilebilmesi ve sonuçta bu uygulamanın kimler için rahmet olabileceğinin ortaya çıkarılması mümkün olacaktır. İlk bakışta ilim ehlinin ekserisinin zihninde “afv” eyleminin sahibinin katil olması şeklindeki yaklaşımın isabetli ol-a-mayacağı zannı oluşmaktadır. Ancak Ebû Hanife (öl. 150/767) “خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ” âyetine (el-A’râf 7/199) de atıfta bulunarak, zannedilenin aksine doğru anlamın tam da bu yönde olduğuna dikkat çekmiştir. Zira Ebû Hanife’ye göre Allahuteala söze, katilin diyet ödeme teşebbüsünü ifade ederek başlamış, ardından da maktülün velisinin bunu kabule yanaşmasını ve bu konuda örfü / teamüle göre hareket etmesini; katilin de diyeti zorluk çıkarmadan ödemesini emretmiştir.⁶⁵ Bu durumda söz konusu uygulamanın maktülden ziyade öncelikle katil için bir rahmet olacağı sonucuna ulaşılmaktadır. Bundan dolayı Yüce Allah söz konusu hükmün kendisi tarafından “bir kolaylaştırma ve rahmet olarak” emredildiğini dile getirmiş ve mü’minlerden de buna riâyet etmelerini istemiştir. Binaenaleyh, “فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أُخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبَاعْ” “بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءِ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ” cümlesi aslında camı yanan mü’minler için bir külfet (uygulanması zor bir emir) olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak sonuçta bu uygulamanın -her ne

⁶⁰ İbn Âşûr, *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*, 2/141.

⁶¹ Vermek/العطاء, affetmek/الإسقاط, çoğalmak/الكثرة, gitmek/الذهاب ve istemek/الطلب. Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü’l-Arabî, *Ahkâmu’l-Kur’an* (Beirut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2003), 1/96.

⁶² Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/79.

⁶³ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/81-82.

⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/69.

⁶⁵ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 3/80-81.

kadar maktül tarafının canı yanmış olsa da- katilin canının bağışlanması suretiyle insanların hakkı-hakikati keşfetmelerine (dinin gerçek amacının ıslah olduğuna) vesile olması söz konusu olacağından bütün insanlık için de bir rahmet olacağı dikkatlerden kaçırılmamalıdır. Bu durumda bir sonraki âyetin (el-Bakara, 2/ 179) anlamının, Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin dikkat çektiği gibi: “Ey akıl sahipleri! Kısasta bir can söz konusudur, siz mümkün olduğunca ölüm cezası istemekten sakının!” şeklinde olması da makul hale gelmektedir.

Sonuç

Sahabe ve tabiîn neslinden nakledilen farklı rivayetlerin Kur'an'ın anlaşılmasına etkisinin göz ardı edilemeyecek derecede önemli olduğu aşikardır. Bakara sûresinin 178. âyeti içerisinde geçen “الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى” ifadesinin bu anlamda üç farklı şekilde yorumlanması ve yalın olarak “hüre hür, köleye köle, kadına kadın!” şeklinde bir muhtevaya sahip olduğunun düşünülmesi, kısasın katilden başka birisine uygulanabileceği gibi yanlış bir anlaşılmaya da yol açmaktadır. Benzer şekilde devamındaki “فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَاءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ” cümlesinin -ulema tarafından çok farklı şekillerde yorumlanmasına rağmen- doğrudan maktülün velisinin katili bağışlaması tarzında anlamlandırılması âyetin iç tutarlılığı açısından sorunlu durmaktadır. Binaenaleyh, tarihsel veriler doğru şekilde analiz edildiğinde âyetin, öldürülen kişi hür/köle/kadın ise onun canına karşılık herhangi bir hür/köle/kadın kişinin değil, katil hürse bizzat o hürün, köleyse bizzat o kölenin, kadınsa bizzat o kadının kısas edilmesi gerektiğini ifade etmeye çalıştığı görülmektedir. Devamında da maktülün velisinin kendi isteğiyle katilin canını bağışlamasının değil, katilin diyet ödemeyi teklif etmesi durumunda maktülün velisinin bunu kabule yanaşmasının emredildiğine tanık olunmaktadır. Bu şekilde ancak bir hafifletmeden ve rahmetten bahsetmek makul hale gelebilmektedir.

Bu çerçevede Bakara sûresinin 178. âyetinin muhtevasının şöyle olduğu anlaşılmaktadır:

“Ey iman edenler! Aranızda işlenen cinâyetler sebebiyle size (öncekilerin yaptığı gibi köleye karşılık hür ya da efendisi, hüre karşılık birkaç kişi veya toplumun ileri gelenlerinden biri, kadına karşılık da erkek öldürerek kâtil dışındakilerin cezalandırılması değil) haddi aşmamak ve dengeyi gözetmek emredilmektedir. (Dolayısıyla bir cinâyet söz konusu olduğunda) **hür** (kendisini öldüren) **hürle, köle** (kendisini öldüren) **köleye, kadın da** (kendisini öldüren) **kadınla kısas edilmelidir** / kabileleri ve sosyal statüleri ne olursa olsun hürler, köleler ve kadınlar arasında fark gözetilmemelidir! **Ayrıca katil tarafından diyet teklif edilmesi durumunda** (kan bedeli miktarını belirlemede) **teamüle göre hareket edilmeli, katil de** (belirlenen miktarı) **ödemede zorluk çıkarmamalıdır. Bu hüküm,** (kasten insan öldürmelerde de) **Rabbinizden size sunulmuş bir kolaylık ve rahmettir. Bütün bunlardan sonra kim hak ve adalet ölçülerini aşmaya kalkarsa bilsin ki onun için can yakıcı bir azap olacaktır.”**

Bu içerikten hareket edildiğinde kısasla ilgili olarak tarihsel süreç içerisinde, “kısasa kısas / öldüren öldürülür!” şeklinde benimsenmiş olan mevcut algının, aslında Kur’an’ın telkin ettiği ana bakış açısını değil, ilim ehlinin büyük çoğunluğunun üzerinde fikir birliğine vardığı ve Müslüman toplumlarda hâkim olan bakış açısını yansıttığı anlaşılmaktadır. Müslüman ulemanın böyle bir bakış açısı geliştirmesinde önceki kutsal kitap mensuplarının (ehl-i kitap bilginlerinin) Tevrat’ı kaleme alırken, vahyin yönlendirmelerinden sapmak suretiyle geliştirmiş oldukları “öldüren, kesinlikle öldürülecektir!” şeklindeki yaklaşımın etkili olduğu görülmektedir. Ayrıca İsrailoğulları bilginlerinin geliştirmiş olduğu bu yaklaşımın cahiliye dönemi Araplarına, “Hayatı korumanın çaresi öldürmektir!” şeklinde yansıdığına da tanık olunmaktadır. Binaenaleyh, Müslüman toplumların Kur’an’ın doğru rehberliğini hayata geçirebilmeleri için öldürmeyi değil yaşatmayı önceleyen bir kısas algısını benimsemeleri ve seslendirmeleri son derece önem arz etmektedir. Ancak bu sayede insanlığa örnek olmaları ve evrensel hukuka katkı sağlayabilmeleri mümkün hale gelebilecektir. Vallahu a’lem.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed - Rıza, Muhammed Reşîd. *Tefsîru’l-menâr (Tefsîru’l-Kur’âni’l-Hakîm)*. 2. Bs, 12 Cilt. Kahire: Dâru’l-Menâr, 1947.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh. *el-Müsned*. 2. Bs. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Âlûsî, Ebû’l-Fadl Şihâbüddin Mahmûd. *Rûhu’l-meânî fi tefsîri’l-Kur’âni’l-Azîm ve’s-seb’i’l-mesânî*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, t.y.
- Ataş, Sacide. “Teşekkül Döneminin Temel Eserleri Çerçevesinde Kısasta Niyet unsuru”. t.y.
- Bakkal, Ali. “Kur’an’ı anlamada Siyak-Sibakın Önemi”. *Tarihten Günümüze Kur’an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. 2009. 11-48.
- Bassiouni, M. Cherif. “İslam Hukukunda Kısası Gerektiren Suçlar”. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Trc. Nasi Aslan III/1 (2003): 311-320.
- Begavî, Ebû Muhammed el-Hüseyn b. Mes’ûd. *Meâlimü’t-tenzîl*. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1409.
- Dağcı, Şamil. “Kısas”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25: 488-495. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kisas>.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru’l-hadîs*. 2. Bs, 10 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 2000.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf. *el-Bahru’l-muhîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr, 2010.

- Erturhan, Sabri. “Hadd ve Kısas Cezalarının Tarihselliği veya Evrenselliği Sorunu”. *İslam Ceza Hukuku* I (2017): 476-513.
- Ferrâ’, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me’âni’l-Kur’ân*. 2. Bs, 3 Cilt. Beyrut: Âlemü’l-Kütüb, 1983.
- Güleç, Hasan. “İslâm Hukukunda Can Güvenliği Açısından Kısas”. *Diyanet İlmi Dergi* XXXIII/2 (1997): 11-26.
- Gürkan, Menderes. “Zimmiyi Öldüren Müslümana Kısas Uygulanması”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 8 (1999): 315-324.
- Irmak, Mustafa. “Kur’ân’ı Arap Kelâmıyla Mukayese Çabaları: Kısas Âyeti Örneği”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* XV/3 (2015): 179-206.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *Tefsîru’t-tahrîr ve’t-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dâru’t-Tûnusıyye li’n-Neşr, 1984.
- İbn Ebî Hâtım, Abdurrahmân b. Muhammed. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*. Mekke: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1417.
- İbn Fâris, Ebü’l-Hüseyin Ahmed. *Mu’cemü mekâyisi’l-luga*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fıkr, t.y.
- İbn Kesîr, Ebü’l-Fidâ İsmâîl. *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*. 15 Cilt. Kahire: Müessesetü Kurtuba, 2000.
- İbnü’l-Arabî, Ebû Bekir Muhyiddin Muhammed b. Ali. *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye fî ma’rifeti’l-esrâri’l-mâlikiyye ve’l-mülkiyye*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, t.y.
- İbnü’l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmu’l-Kur’an*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003.
- Karaman, Hayrettin - Çağrıçı, Mustafa - Dönmez, İbrahim Kâfi - Gümüüş, Sadrettin. *Kur’an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5. Bs, 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014.
- Kavukçu, Hüseyin. “İslam Hukukunda Kısas”. *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi]* XVIII/3 (1979): 157-166.
- Kitâb-ı Mukaddes*. İstanbul: Kitap-ı Mukaddes Şirketi, 1997.
- Köroğlu, Mehmet. “İslam Ceza Hukukunda Kısasın İnfazı”. *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* - XV/48 (2011): 227-238.
- Kur’an Yolu Meâli. çev. Hayrettin Karaman - Mustafa Çağrıçı - İbrahim Kâfi Dönmez - Sadrettin Gümüüş. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2016.

Kur'an-ı Kerim Meali Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri. çev. Mustafa Öztürk. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2006.

Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2004.

Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 4 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1979.

Namlı, Tuncer. "Kıyasın Anlamını Yeniden Düşünmek". *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları = Islamic University of Europa Journal of Islamic Research* 3/1 (2010): 111-158.

Nesefî, Ebü'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiku't-te'vîl*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2005.

Râzî, Fahrüddîn Muhammed. *Mefâtihu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *Tefsîru'l-keşf ve'l-beyân*. 7 Cilt. Mektebetü Mişkâti'l-İslâmiyye, t.y.

Semerkindî, Ebü'l-Leys Nasr b. Muhammed b. İbrâhîm. *Bahru'l-ulûm*. 2 Cilt. Mektebetü Mişkâti'l-İslâmiyye, t.y.

Şamlı, Yasin. "İslam Ceza Hukukunda Kıyas Tanımı ve İlgili Ayetler". *İslam Ceza Hukuku I* (2017): 602-643.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 2001.

Tabersî, Ebû Alî el-Fadl b. el-Hasen. *Mecmau'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1995.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1409.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

Extended Abstract

The 178th verse of the chapter of al-Baqara contains information about the nature of the punishment to be applied to the murderer in case a person kills another person deliberately. However, the understanding and translating of the expression (الْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَىٰ بِالْأُنْثَىٰ) in the verse as “the free to the free, the slave to the slave, the woman to the woman!” leads to a misunderstanding as retaliation can be applied to anyone other than the murderer. Likewise, evaluating the expression (فَمَنْ عَفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدِّاءِ إِلَيْهِ بِإِحْسَانٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ) in the verse directly in the context of the victim's parent's forgiving the murderer creates a question mark in the minds. Because it seems more reasonable that the natural reaction of the injured party should be punishment rather than forgiveness.

For this reason, it would not be correct to state that all of the interpretations developed based on the narrations reported in our sources as the reason for the revelation of the 178th verse of the chapter of al-Baqara reflect the correct meaning of the verse. Because, when the sentences in the verse are carefully analyzed, it is seen that Almighty Allah aims to correct the current wrong practices in society and to enable believers to act according to the new provisions.

In the article, said in verse "الحر بالحر والعبد بالعبد والانثى بالانثى" statement and "فمن عفي له من اخيه شيء" sentences and evaluations reflected in the commentaries on “qisas/retaliation” will be analyzed and and it will be tried to make a determination as to which one might be more reasonable.

In this context, it is seen that previous studies evaluate the subject within the framework of traditional perception and are in the nature of repetition of each other. The article titled "Rethinking the Meaning of qisas", written only by Tuncer Namlı, draws attention in terms of presenting a different perspective. Tuncer Namlı makes multi-dimensional analyzes in her work and comes to the conclusion that the relevant verses can be interpreted as "a fair punishment that is equivalent to a crime and should be applied equally to everyone". He points out that although there is no meaning of "death" in the semantic map of qisas, there is no harm in including this meaning in the map, but it is not very correct for this meaning to completely invade the meaning area of the word. Although our study partially agrees with this point of view, it stands out in terms of reaching a conclusion beyond it. In our study, it will be tried to show how the various narrations coming from the generation of the Companions and the Tabi'in affect the commentators' giving different meanings to the words and phrases in the verse. In this context, it will be tried to determine which of the various meanings of words such as "qisas, forgiveness, brother, thing, i'tida" can be used in the verse first. While doing this, the importance of the verse and the message it wants to convey will be taken into consideration. In this context, the internal consistency of the traditional

meanings given to the verse, the integrity of the Qur'an and their compatibility with previous revelations will also be analyzed.

For example, when “مَنْ” at the beginning of the sentence is understood as the murderer, “عفو” is considered to be abandonment, “أخ” is the victim, and “ثييء” is considered blood, and the meaning is manifested in the form of determining the diet that the victim will want in the event that the victim forgives the murderer and cuts short, and the murderer pays the diet without difficulty. However, when “مَنْ” was understood as the guardian of the victim, “عفو” was interpreted as facilitating, “أخ” as the murderer, and “ثييء” as diet, and the meaning emerged in the style of the victim's guardian's willingness to accept this if the murderer offered to pay a diet. In this context, the word “أخ” does not mean “religious brotherhood” as some scholars express, but “belonging to the same tribe/society”, which is common in the Semitic tradition and Arabs of the descent period. Again, when translating the 178th verse of the chapter of al-Baqara into Turkish or another language, it is seen that it would not be healthy to quote the word “qisas” in the sentence as it is. Because, qisas is an infinitive from the mufa'ale title and means “payoff, price, diet, reward, equivalence, shortening with scissors, telling a story, following the trace of something”. It is extremely important to choose the meaning that fits the verse from these meanings at the root of the word qisas, in the context of a correct understanding of the verse. Considering the fact that the verse was revealed to end blood feuds, it will be understood that a meaning that prioritizes survival rather than killing is meant here.


In our article, an inference will be made about which of the various meanings given to the verse by the scholars is correct. Thus, it will be tried to contribute to the understanding of the subject of retaliation, which is discussed in every age. We would like to point out that our study does not claim to solve the issue completely. With new studies to be done, efforts to understand the subject in accordance with the spirit of revelation should be continued.

Keywords: Tafsir, Qur’ân, al-Baqarah 178, Retaliation, Mercy.

Sosyal Bir Hastalık ve Gayrimeşru Bir Evlilik: “Nikâhu’l-Makt”

A Social İllness And An İllegal Marriage: “Nikâh al Makt”

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa Harun KIYLIK

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Asst. Prof., Van Yuzuncu Yıl University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Van, Turkey.
harunkiylk@gmail.com
 0000-0002-8238-0144

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

27 Haziran / June 2021

13 Eylül / September 2021

23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Kıyık, Mustafa Harun. “Sosyal Bir Hastalık ve Gayrimeşru Bir Evlilik: “Nikâhu’l-Makt””, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 354-376.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.958137>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Sosyal Bir Hastalık ve Gayrimeşru Bir Evlilik: “Nikâhu’l-Makt”*

Öz ▶ Sağlıklı bir toplum, geleceğe emin adımlarla ilerlemek isteyen her millet için büyük önemi haizdir. Bu da ancak sağlıklı bir aile yapısı ile mümkündür. Câhiliye dönemi Arap toplumunda birçok alanda olduğu gibi aile hayatında da bir disiplin yoktu. Duyulduğu zaman insanların tüylerini ürpertecek türden evlilik, birliktelik ve boşama şekilleri yerleşik bir hal almıştı. Vahiyden uzak yaşanan hayat, insanları sosyal, ekonomik ve ahlaki alanlarda infiale sebebiyet verecek tasarruflarda bulunmaya sevk ettiği için, doğru yoldan sapan bu topluma ilahi müdahale kaçınılmaz olmuş ve aile hayatı dâhil tüm alanlardaki yanlış uygulamalar kaldırılmıştır. İslâm’da soy bağı ve nesillerin korunması büyük ehemmiyet arz ettiği için sadece evlenilmesi haram olan kişilerin kimler olduğunun beyan edilmesi ile yetinilmemiş, aileye yönelik başka tedbirler de alınmıştır. Bu çalışmada, câhiliye döneminde sosyal bir hastalık olarak uygulama alanı bulan ve literatüre “nikâhu’l-makt” (nefret evliliği) şeklinde geçen evlilik türü, yasaklandığı ayet çerçevesinde ele alınmış, söz konusu nikâhın failine ne tür bir ceza verileceği hususu mevcut görüş ayrılıkları çerçevesinde incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslâm Hukuku, Nikâhu’l-Makt, Nisâ Süresi, Haram, Câhiliye Dönemi.

A Social İllness And An İllegal Marriage: “Nikâh al Makt”

Abstract ▶ A healthy society is of great importance for every nation that wants to take firm steps towards the future. Such a society is only possible with a healthy family structure. There was no discipline in family life as in many other fields in Arab society during the Age of Ignorance. The forms of marriage, adultery, and divorce that made people nervous were common. Divine intervention was inevitable in this society that deviated from the right path, as the life that lived away from revelation prompted people to make savings that would cause indignation in social, economic and moral fields. In this direction, after establishing a society with strong beliefs, wrong practices in all areas including family life were eliminated. Since descent and protection of generations are important in Islam, it is not contented with explaining who the people who are forbidden to marry are, but other measures have been taken for the family. In this study, the type of marriage, which found an application area as a social disease in the period of “câhiliye” and which was mentioned in the literature as “nikâhu’l-maqt” (hate marriage) was discussed. In addition, the issue of what kind of punishment will be given to the perpetrator of this marriage has been examined within the framework of existing differences of opinion.

Keywords: Islamic Law, Nikâhu’l-Maqt, Surah an-Nisâ, Forbidden, Ignorance Period.

* Bu makale 2020’de düzenlenen 4. Uluslararası Ahmed-i Hani Sempozyumunda sözlü olarak sunulan aynı başlıklı bildiri metninin yeniden gözden geçirilip geliştirilmiş halidir.

Giriş

İnsan, ruh ve bedenden müteşekkil bir varlıktır. Kimi durumlarda ruh ve bedene musallat olan bazı arızalar, ruhi ve fiziki rahatsızlıklara sebebiyet verir. Ruhi/zihni ve bedeni rahatsızlıkların yanı sıra manevi/ahlaki hastalıklar da söz konusu olup bireysel olarak başlayan bu hastalıklar, sosyal bir varlık olan insanın çevresiyle etkileşimi ile birlikte diğer insanlara da sirayet eder. Toplumsal hastalıklardan birini de gayrimeşru veya gayriahlaki birliktelikler ve nikâhlar oluşturmaktadır. Gayrimeşru birliktelikler, zina eylemini ifade ederken gayrimeşru nikâhları, zina fiiline nikâh zırhının giydirilmesi şeklinde bir ameliye olarak görmek mümkündür.

Sözlükte “bir araya getirme, evlilik ve cinsel ilişki” gibi anlamlara gelen “nikâh” kelimesi¹ fıkhîta “şer‘an aranan şartlar çerçevesinde aralarında evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının hayatlarını geçici olmaksızın birleştirmelerini sağlayan akdi” ve bu yolla eşler arasında meydana gelen evlilik ilişkisini ifade eder. Arapçada zevâc kökünden türeyen kelimeler yaygın olarak bu anlamlarda kullanılır.² İslâm’da evliliğin gayelerinden biri de neslin devamını sağlamaktır ki bu da ancak meşru bir cinsî münasebet ile mümkündür.³

Nikâh akdi Kur‘ân’da, erkeğin kadına verdiği sağlam bir teminat olarak nitelendirilmiştir.⁴ Ailenin temelini oluşturan evlilik, ilahi dinlerin tümünde eşlerin, insan soyunun devamını sağlamalarına ve kendilerine has bir mahremiyet alanı oluşturmalarına imkân tanıyan yegâne meşru ilişki olarak kabul edilmiştir.⁵ Klasik fıkıh kaynaklarında nikâh kelimesi evlilik akdini, bağı ve eşler arasındaki hukukî ilişkiyi ifade etmektedir. İlk dönem fıkıh kitaplarında nikâhın öneminden, şartlarından, sonuçlarından ve evliliği sona erdiren durumlardan genişçe bahsedildiği halde, muhtemelen anlam ve mahiyeti çok iyi bilindiği için nikâh akdi terim olarak tarif edilmemiştir. Daha sonraki dönemlerde kaleme alınan eserlerde ise nikâh, “eşlerin meşru ölçüler dâhilinde cinsel açıdan karşılıklı olarak istifade edebilmesini helal kılan akit”⁶ şeklinde tarif edilmiş⁷ ve evlenme engelleri hassasiyetle işlenmiştir. Bu manilerden biri olan akrabalık ve hısımlığın evliliğe engel olması, aslında bir kaide olarak tüm dinlerde, hukuk ve ahlak

¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “nkh”, 2/625; Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, (b.y.: Dâru'l-Hidâye, ts.), “nkh”, 7/195.

² Fahrettin Atar, “Nikâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/112.

³ Bk. en-Nisâ, 4/25; en-Nûr, 24/32; Ebü't-Tayyib el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-ma'bûd*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 6/34.

⁴ en-Nisâ, 4/21.

⁵ el-A'râf, 7/80-81; er-Ra'd, 13/38.

⁶ Nikâh tarifleri için bk. Sâvî, Ebü'l-Abbas, *Bulğatu's-sâlik li akrabi'l-mesâlik*, (b.y.: Dâru'l-Meârif, ts.), 2/332; Hatîb eş-Şirbînî, *Muğni'l-muhtâc*, (b.y.: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/200; İbn Âbidîn, Muhammed Emîn, *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 3/3.

⁷ Bk. Atar, “Nikâh”, 33/113.

sistemlerinde mevcuttur. Ne var ki sınırlarının dar veya geniş tutulması, bu sistemlerin oturduğu temel inanca, felsefeye, sistemin insan fitratı ve tabiatı ile olan ilişkisine, aileye verdiği öneme ve fuhuş anlayışına bağlı olarak değişkenlik arz edebilmektedir. İslâm'a göre aile, toplumun çekirdeğini oluşturduğu için ailenin ilgi ve dayanışma açısından geniş tutulması öngörülmüştür. Bu geniş aile çerçevesinde bazı fertlerin birbirleri ile olan ilişki ve birlikteliği daha fazla olacaktır. Farklı cinsten iki bireyin muhtelif durumlarda bir arada olmaları şehvet içgüdüsünü harekete geçirip meşru olmayan cinsî münasebetlerin meydana gelmesine sebep olabileceğinden bu olumsuz durumu engellemek için aile fertlerinin birlikteliğini sınırlamak yerine cinsî münasebetin evlenmek suretiyle olması dahi yasaklanmıştır. Böylece tarafların birbirlerine, geleceğe yönelik, muhtemel karı-koca olarak bakmaları ihtimali dahi ortadan kaldırılmıştır.⁸ İslâm'da mevzunun böyle titiz bir tarzda ele alınmasının sebebi, öncesinde insanlık onur ve haysiyeti ile bağdaşmayan birçok birliktelik ve nikâh türlerinin bulunmasıdır. Bu çalışmada mezkûr hususlar arasında özel olarak nikâhu'l-makt konusu üzerinde durulacaksa da birer sosyal hastalık mesabesinde olan diğer gayrimeşru nikâh ve birliktelik türlerine de temas edilecektir.

1. Câhiliye Dönemi Nikâh Türleri ve Gayrimeşru Birliktelikler

1.1. Nikâh Türleri

Özel anlamıyla Arapların İslâmiyet'ten önceki dinî ve sosyal hayat anlayışlarına karşılık gelen câhiliye kavramı, genel olarak fert ve toplumların günah ve isyanlarını ifade eder. İslâmî dönemde ortaya çıkan bu kavram, ayet⁹ ve hadislerde¹⁰ Arapların İslâm'dan önceki inanç, tutum ve davranışlarını İslâmî dönemdekinden ayırt etmek için kullanılmıştır.¹¹

Tarih, tefsir ve hadis kitaplarındaki verilerden¹² de anlaşılacağı üzere câhiliye dönemindeki insanların nikâh/zevâc örfünde tek bir usûl söz konusu değildi. Bilakis mekânın, sosyal ve ekonomik konumun değişmesiyle nikâh türleri de değişkenlik göstermekteydi. Bu nikâh türlerinden bazıları hakkında günümüze kadar bazı malumatlar iletilmiştir. Tabi bu nikâh türlerinin sadece câhiliye Araplarına has bir durum olmayıp o dönemdeki muhtelif milletler tarafından da icra edildiğini burada belirtmek gerekir.¹³ İslâm temiz bir neslin sabit olabilmesi için; nişan, mehir ve akit ile tamamlanan bu'üle nikâhı haricinde câhiliye dönemindeki tüm nikâh türlerini ilga etmiştir. Hz. Aişe, câhiliye dönemi Araplarda sahih nikâh, istibdâ', raht ve biğâ olmak

⁸ Heyet, *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, (Ankara: DİB Yayınları, 2006), 2/42.

⁹ el-Mâide, 5/50; el-Fetih, 48/2.

¹⁰ Buhârî, Muhammed b. İsmail, *Sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), "Cenâiz", 34, 39; "Hac", 92; "Enbiyâ", 8; Müslim b. Haccâc, *Sahîh*, (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), "İmân", 53; 55; "Cenâiz", 10.

¹¹ Mustafa Fayda, "Câhiliye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/17.

¹² Detaylı bilgi için bk. Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*, (b.y.: Dârü's-Sâkî, 2001), 8/220.

¹³ Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 8/220.

üzere dört tür nikâhın olduğundan bahsetmiştir.¹⁴ Kaynaklarımızda ayrıca başka nikâh türlerinden de bahsedilmiştir. Söz konusu nikâhları kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür:

a. Nikâhu'l-Bu'ûle/Sahih Nikâh (البعولة) : Câhiliye döneminde evlilik esas olup sahih nikâh diye ifade edilebilecek bir evlilik türü vardı ki o da nikâhu'l-bu'ûle idi.¹⁵ Günümüzdeki nikâh türü olup İslâm'dan önce Araplar arasında da en yaygın/alışılmış olan bu evlilik türünde nişanlılık, mehir, icap ve kabul söz konusuydu. İslâm, meşru olan bu nikâh türünü onaylamıştır.¹⁶

b. Nikâhu'r-Raht (الرهط) : Genelde kardeş olup sayıları onu geçmeyen bir grup erkek bir kadınla, onun rızası doğrultusunda aynı zaman diliminde cinsî münasebette bulunur,¹⁷ neticede kadın hamile kaldığında bu on erkeği çağırır ve onlara: “Durumu biliyorsunuz. Çocuk doğdu.” derdi. Sonra içlerinden birine: “Ey falan bu çocuk senindir.” der ve artık o kişinin bunu reddetme gibi bir lüksü bulunmazdı. Çocuğun kendisinden olmadığını bilse bile babası artık bu şahıstır.¹⁸

c. Nikâhu's-Şiğâr/Berdel (الشيغار) : Daha çok, mehir vermemek için tercih edilen bir yoldur.¹⁹ İki kişi, aynı miktarda mehir karşılığında kızlarını veya kız kardeşlerini birbirlerine evlenmek üzere vermeyi taahhüt eder ve tayin edilen mehir oranında taraflar karşılıklı borçlanmış olurlar. Takas yapıp mehir ödemedi nikâh gerçekleşince de taraflar ödemek zorunda oldukları borçtan kurtulurdu. Zira her bir kadın diğer taraf için mehir bedeli mesabesindeydi. Mehir olmadığı için bu nikâh, şığâr diye isimlendirilmiştir.²⁰ Aslında burada kadına ait olan mehirde baba veya erkek kardeşler istifade etmektedirler.²¹ Hz. Peygamber “İslâm'da şığâr yoktur.”²² diyerek bu nikâh türünü yasaklamıştır.²³

d. Nikâhu'l-Bedel (البدل) : Adamın birinin diğerine: “Sen benim için eşini bırak/boşa, ben de senin için eşimi bırakayım/boşayayım. Sana ekstra ziyadede de bulunacağım.” demesidir ki Ahzâb Sûresi'nin

¹⁴ Buhârî, “Nikâh”, 36; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 32, 33.

¹⁵ Zeynüddin er-Râzî, *Muhtârü's-sihâh*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), “b'al”, 37.

¹⁶ Bk. Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 10/205; Mahmûd Şükrî el-Alûsî, *Bulûğu'l-ereb*, (b.y.: y.y., ts.), 2/3.

¹⁷ Buhârî, “Nikâh”, 36.

¹⁸ Alûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 2/4; Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn, *'Umdetü'l-kâri' fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, ts.), 20/122; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdu's-sârî*, (Mısır: el-Matbaatu'l-Kübri, 1323), 8/49; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 10/211.

¹⁹ Adnan Demircan, “Câhiliye İle İslâm Nikâh Uygulamaları Arasında Benzerlikler ve Farklılıklar”, *Diğerde Nikâh*, (İstanbul: İSAV., 2012), 48.

²⁰ Tâhir b. Aşûr, *Makâsıdu's-şer'iatü'l-İslâmiyye*, (Katar: Vizâretü'l-Evkâf, 2004), 2/346, 573; Alûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 2/5.

²¹ Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme, *el-Mebsût*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 5/105; Abdurrahman el-Cezîrî, *el-Fıkh ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 4/87.

²² Müslim, “Nikâh”, 60.

²³ Serahsî, *Mebsût*, 5/105; Abdülkerîm Zeydân, *el-Medhal*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2002), 24; Nuri Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014), 22.

52. ayetiyle bu uygulama yasaklanmıştır.²⁴ Mehir olmaksızın evli olan iki erkeğin belirli bir süreliğine eşlerini değiştirmeleri şeklinde gerçekleşen bir nikâh türüdür.²⁵

e. Nikâhu'l-Müt'a (المتعة) : Belirlenen bir vadeye kadar/sürelî yapılan nikâhtır. Erkeğin belirli bir mal karşılığında bir kadınla kendisiyle bir müddet kalması üzerine anlaşması, süre bitince de tarafların ayrılması şeklinde gerçekleşen nikâh türüdür.²⁶ Câhiliye döneminde müt'anın yaygın olmadığı ve toplumun saygın kadınlarının bu tür evlilikler yapmadıkları anlaşılmaktadır. Uzun süreli yolculuklar, savaşlar ve göçebe hayatın, Arapları bu tür nikâhlara sevk ettiği ifade edilmiştir.²⁷ Hz. Ali'den gelen rivayete göre Hz. Peygamber Hayber günü müt'ayı yasaklamıştır.²⁸

f. Nikâhu'z-Za'îne (الظئينة) : Kişinin esir almış olduğu kadınla evlenme hakkı olup esir alınan kadının bundan kaçınması söz konusu değildi. Esiri olduğu şahsın mülkü olduğu için muhayyerlik hakkı bulunmadığından bu evlilik nişan ve mehir olmaksızın gerçekleşirdi.²⁹

g. Nikâhu's-Şirâ' (الشراء) : Bazı Araplar bu nikâh türü ile evliliği bir tür kız satın alma faaliyeti olarak gördüğü için kızlara, kızın babasının malını arttıracak birer meta olarak bakmaktaydılar.³⁰

ğ. Nikâhu'l-Esir (الأسر) : "Nikâhu'l-müsebbiyât/mehtûfât" olarak da bilinirdi. Araplar bir kavimle savaştıklarında o kavmin mallarını alıp erkek ve kadınlarını da esir olarak alıyordular ve kendi aralarında paylaşırlardı. Payına kadın düşen erkekleri köle yapar, kadınları da cariye olarak kullanıp bazılarıyla evlenirlerdi.³¹ Mahiyeti itibarıyla bu nikâh türünün, za'îne nikâhı ile eş anlamlı olduğu anlaşılmaktadır.

h. İki Kız Kardeşi Aynı Nikâhta Tutmak: Câhiliye dönemindeki bu uygulamayı İslâm yasaklanmıştır.³² Bununla birlikte, karısının ölmesi durumunda kişi, baldızı ile evlenebileceğinden iki kız kardeşe evlilik daimi değil, geçici bir evlilik engelini oluşturur.³³

²⁴ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'ân*, (Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964), 14/220.

²⁵ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 10/209.

²⁶ Serahsî, *Mebisât*, 5/143-144, 152; Abdullah b. Mahmud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*, (Kâhire: y.y., 1937), 3/89, 111; Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali, *Tebyînü'l-hakâik*, (Kâhire: Matbaatü'l-Kübrâ, 1313), 2/115.

²⁷ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 537.

²⁸ Buhârî, "Nikâh", 31; Müslim, "Nikâh", 29-32. Müt'a nikâhı hakkında bk. Murat Sarıcık, "Câhiliye Nikâhı Mut'a ve Diğer Câhiliye Nikâhları", *SDÜİFD*. 3 (1996), 41-53.

²⁹ Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 10/218.

³⁰ Bk. <https://www.almerja.com/reading.php?idm=71395>

³¹ Abdusselâm Termânî, *ez-Zevâc 'inde'l-Arab*, (Kuveyt: y.y., 1984), 30.

³² en-Nisâ, 4/23.

³³ Muhammed b. İdris eş-Şâfiî, *el-Ümm*, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990), 5/5, 161; M. Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, (b.y.: y.y., 1990), 4/394; Abdulvehhâb Hallâf, *Ahkâmü'l-ahvâlî's-şahsiyye*, (Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1938), 52.

i. Çok Eşlilik (تعدد الزوجات) : Câhiliye döneminde evlilikte bir sınır bulunmadığından erkek, aynı anda birçok kadınla evli bulunabiliyordu.³⁴ On eşe kadar vuku bulabilen bu uygulamayı İslâm dört ile sınırlandırıp³⁵ bunun için de eşler arasında adaletin gözetilmesini şart koşmuştur.³⁶

Son olarak Araplar arasında kızlarıyla evlenenlerin dahi olduğunu burada ifade etmek gerekir.³⁷ Makt nikâhu ileride ele alınacağı için burada ayrıca zikredilmeyecektir. Bununla birlikte câhiliye döneminde var olduğu ifade edilen nikâh türlerinin yanı sıra muhtelif şekillerde nikâhsız birliktelikler de söz konusuydu. Kısaca bunlara değinmekte de fayda mülâhaza ediyoruz.³⁸

1.2. Gayrimeşru (Nikâhsız) Birliktelikler

Câhiliye Araplarında nikâh kisvesine büründürülmemiş bazı gayrimeşru birliktelik türleri daha bulunmaktadır ki bazı kaynaklarda bunlar, birer nikâh türü olarak zikredilse bile³⁹ bunları nikâh olarak isimlendirmek uygun görünmemektedir. Söz konusu birliktelikleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

a. Zina (الزنا) : Zina fiili İslâm'da bir suç olarak tanımlanıp bu fiile cezai müeyyide bağlanmıştır.⁴⁰ Bu kavram nikâhsız gayrimeşru ilişkileri ifade ettiğinden aslında câhiliye dönemindeki tüm gayrimeşru ilişkileri kapsamaktadır. Zina fiili, muhtelif şekillerde gerçekleştiği için bu ilişkiler farklı isimlerle anılmıştır.

b. Hidn/Mühâdene (المخادنة) : Erkeğin bir kadını gizli dost edinmesi anlamına gelen bu birliktelik, Kur'an'da yasaklanmıştır.⁴¹ Hür ve asil kadınların kaçındığı bu tür birliktelikler câhiliye döneminde yaygın değildi.⁴²

c. Mudâmide (المضامدة) : Evli bir kadının bir veya birden fazla kişi ile muâşeretinde bulunmasına/dost hayatı yaşamasına denirdi. Bazı amillerin kadını böyle bir fiile sevk ettiği ifade edilmektedir.⁴³

³⁴ Zeydân, *Medhâl*, 25.

³⁵ en-Nisâ, 4/3.

³⁶ en-Nisâ, 4/129.

³⁷ Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/104.

³⁸ M. Âkif Aydın, "Aile", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/198; Saffet Köse, "Câhiliye Arap Toplumunda Kocaların Hanımlarına Yaptıkları Bazı Haksızlıklar ve İslâm'ın Getirdiği Hukukî Düzenlemeler", *Mehir* (1999), 8.

³⁹ Örneğin bk. Alûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 2/4-5.

⁴⁰ en-Nûr, 24/2.

⁴¹ el-Mâide, 5/5.

⁴² Bk. Cevâd Ali, *Mufassal*, 5/545; Sarıcık, "Câhiliye Nikâhu Mut'a ve Diğer Câhiliye Nikâhları", 63-70.

d. İstibdâ' (استبضاع) : Kadının bud'undan istifade etmeyi ifade eder. Bud', evlilikten kinaye yolu ile ferc anlamına gelir.⁴⁴ Erkek, çocuğunun daha asil, zeki ve sağlıklı olabilmesi için karısını hayızdan temizlendikten sonra bir erkeğe gönderip ondan çocuk sahibi olmasını ister, hamile olduğu anlaşılınca kadar da karısına yaklaşmazdı.⁴⁵

e. Biğâ'/Serbest Cinsel İlişkiler (البغاء) : Kadınların zina yapmasına denir. Biğâ'yı mudâmade ve muhâdine türü ilişkilerden ayıran, karşılığında kadına bir ücretin ödeniyor olmasıdır.⁴⁶ Genelev türü yerlerde fahişe olup herkesin kendileriyle cinsî münasebette bulunduğu ve bunu belirtmek için kapılarında bayrak asılı bulunan kadınlardan biri çocuk doğurduğunda kendisiyle münasebette bulunan tüm erkekleri toplar ve bir kâif⁴⁷ marifetiyle çocuğun babasının kim olduğu tayin edilirdi. Böylece o kişi çocuğun babası olarak tanınırdı.⁴⁸

Kaynaklarda zikri geçen yukarıdaki câhiliye nikâh ve birlikteliklerin çoğunu İslâm, zina olarak değerlendirmiştir. Bu beraberliklerin mağdurları, çoğunlukla sahiplerinin cinsel sömürüsüne maruz kalan cariyelerdir.⁴⁹ İslâm'dan önce Araplar anne, kız, kız kardeş, hala ve teyze gibi bazı akrabalar ile evliliği yasaklayıp⁵⁰ evlat edinmeyi de bir evlilik engeli olarak kabul ederlerdi.⁵¹ İslâm evlatlık edinmeyi kaldırmak suretiyle böyle bir evlilik engeline de son vermiştir.⁵² İbn Abbas Arapların akrabalarla evliliklerinin sadece üvey anne ile evlenme ve iki kız kardeşi aynı nikâh altında bulundurma şeklinde vuku bulduğunu ifade etmektedir.⁵³ Fakat bu yeterli değildi. Zira bu dönemde uygulanan nikâh türleri, toplum katında bir kadınla bir erkeğin birlikte yaşamasını meşrulaştıran beraberlikler olarak görülse de İslâm bunların bazılarını reddetmiş, bazılarını tadil etmiş, bir kısmını da onaylamıştır. Tabi bu nikâh türlerinin tümü o dönemde genel kabul görmüş değildi.⁵⁴ Gayrimeşru ve gayri ahlaki birliktelikler ve bunun neticesinde gerçekleşen nikâhların

⁴³ Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, "dmd", 3/266; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, "ed-damd", 8/314; Ebû Bekr el-Ezdî, *Cemheretu'l-luğa*, thk. R. Münir Ba'lebekî, (Beirut: Dârü'l-İlm, 1987), "ddm", 2/659; Termânîni, *ez-Zevâc inde'l-Arab*, 19-20.

⁴⁴ Rağıp el-İsfehânî, *el-Müfredât fi ğaribi'l-Kur'ân*, (Beirut: Dârü'l-Kalem, 1412), 129; İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, "bda", 8/14; Alûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 2/4.

⁴⁵ Mecduddîn İbnü'l-Esîr, *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadis*, (Beirut: el-Mektebü'l-İlmiyye, 1979), 1/133; Aynî, *Umdetu'l-Kâri*, 20/121-122; Buhârî, "Nikâh", 36.

⁴⁶ Termânîni, *ez-Zevâc inde'l-Arab*, 22-23.

⁴⁷ Kıyâfe: "İki kişinin organlarındaki benzerlikten aralarında kan bağı bulunduğunu ve karakterlerinin nasıl olduğunu tespiti yarayan tahminî bilgi." Bk. M. Serhan Tayşi, "Kıyâfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/508.

⁴⁸ Alûsî, *Bulûğu'l-ereb*, 2/4-5; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 10/212.

⁴⁹ Demircan, "Câhiliye İle İslâm Nikâh Uygulamaları", 49.

⁵⁰ Neşet Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*, (Ankara: Ankara ÜF. Yayınları, 1957), 124.

⁵¹ Zeydân, *Medhal*, 25.

⁵² el-Ahzâb, 33/4.

⁵³ Ebû Hayyân el-Endülûsî, *el-Bahru'l-muhît*, thk. M. Cemil, (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1420), 3/575.

⁵⁴ Demircan, "Câhiliye İle İslâm Nikâh Uygulamaları", 35.

herkesin onayından geçmediği ve toplumun sadece bir kısmı tarafından icra edildiği anlaşılmaktadır. Ayrıca İslâm'dan önce Araplarda evlilik, herhangi bir şekil şartına veya merasime tabi değildi. Fakat yine de velime denilen düğün yemeği vermek genel bir uygulama olarak görünmektedir.⁵⁵

2. Sürekli Bir Evlilik Engeli Olarak Makt Nikâhı

İslâm hukukunda evlilik engelleri iki başlık halinde ele alınmıştır. Bunlardan ilki olan müebbed (mutlak/daimi) evlenme engelleri, Nisâ Sûresi'nin 22, 23 ve 24. ayetleri ile düzenlenmiş; kan hısımlığı, sıhri hısımlık ve süt hısımlığı sürekli evlenme engeli kabul edilmiştir. İkincisi ise muvakkat (nisbî/geçici) evlilik engelleridir.⁵⁶ Bu taksimde nikâhu'l-makt, daimi evlilik engellerinden olan sıhri hısımlık başlığı altında ele alınmaktadır. Sıhri hısımlıktan kaynaklanan evlilik yasağına “hürmet-i musâhere” denilmektedir. Sıhri hısımlık, evlenmeden kaynaklanan hısımlık sebebiyle kendileriyle evlenilmesi yasaklananlar demektir. Kur'ân'da bu anlamda üvey anneler, kayınvalideler, gerdeğe girilen hanımların üvey kızları ve gelinler ile yapılacak nikâhlar haram kılınmıştır.⁵⁷

مَقَّتْ “mekate” fiilinin masdarı مَقْتٌ “mektun” olup sözlükte iğrenme ve aşırı buğz (kin/nefret) gibi anlamlara gelir. Makt, işlenen çirkin bir işe duyulan nefreti ifade ederken bu kökten türeyen مَقِيَّتٌ “mekîtt” nefret edilen, iğrenç kişi demektir.⁵⁸ Kur'ân'da altı yerde zikri geçen bu kelime sözlük anlamında kullanılmıştır.⁵⁹ Terim olarak da kişinin, babasının ölümünden sonra üvey annesi ile nikâhlanmasını ifade eden bu nikâh yasaklanmıştır. Cenâb-ı Hak hiçbir ümmetin böyle çirkin bir fiilde bulunmasına müsaade etmemiş ve buna ruhsat tanımamıştır. Murûet sahipleri için nefret duyulacak bir durum söz konusu olduğundan “mkt” ifadesi kullanılmış ve bu metodu uygun görüp yapanların yolu da “kötü yol” olarak isimlendirilmiştir.⁶⁰ Câhiliye döneminde çirkin olan bu fiili yapanlar olduğu gibi böyle yapanları kınayıp nefret edenler de vardı. Bu çirkin fiilde bulunan kişiye “el-mektî / المَقْتِي” , doğan çocuğa da “el-mektâ” denilmiştir. Sahibi nefrete uğrayacağı için ayette bu nikâh “makt / مَقْتًا” olarak isimlendirmiş ve sanki şöyle denilmek istenmiştir: Bu, çirkinlikte son nokta olup Allah'ın dininde açık bir kötülük/fahişeliktir.⁶¹ Makt nikâhının Araplara

⁵⁵ Aydın, “Aile”, 2/198.

⁵⁶ Bk. Hallâf, *Ahkâmu'l-ahvâlî's-şahsiyye*, 46-57.

⁵⁷ en-Nisâ, 4/23.

⁵⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “mkt”, 2/90; Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, “mkt”, 5/95; Celâleddin es-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, ts.), 103.

⁵⁹ Bk. el-Fâtır, 35/39; el-Mü'min, 40/10, 35; es-Saf, 61/3.

⁶⁰ Nâsiruddîn Ebû Saîd el-Beydâvî, *Envâru't-tenzîl*, (Beyrut: y.y., 1418), 2/67.

⁶¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “mkt”, 2/90; Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/103-104; Ebû'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1407), 1/492-493.

Farslardan geçtiği ifade edilmektedir.⁶² Önceleri Arapların bu nikâhtan öğrendikleri için bu nikâha "nikâhu'l-makt",⁶³ bu nikâhtan doğan çocuğa ya da üvey annesi ile evlenen kişiye "ed-dayzen / الضيزن" demişlerdir.⁶⁴ Aslında "dayzen" şeklindeki uygulamada oğlun, üvey annesini alıp onun başkasıyla evlenmesine engel olma hakkı varken üvey annesinin bir mal vermek suretiyle söz konusu üvey oğlunu razı edip kurtulması söz konusudur.⁶⁵ Sunulan bu mala razı olan varise "dayzen" denilirdi. Ölenin oğlunun üvey annesiyle evlenmesi durumunda doğacak çocukları ise onun kardeşleri olarak kabul edilirdi.⁶⁶ Bu yüzden makt nikâhı, "nikâhu'd-dayzen" diye de bilinir.⁶⁷ Üvey annesiyle evlendikten sonra bu evlilik, evlâdın babasından nefret etmesine sebep olur. Zira genelde bir kadınla evlenen biri, o kadının ilk kocasından nefret eder. Bu yüzden Hz. Peygamber'in eşleri, yani müminlerin anneleri ile evlenmek de müminlere haram kılınmıştır. Zira eşleri müminlerin anneleri olunca Hz. Peygamber de müminlerin babası konumunda olmaktadır.⁶⁸ Söz konusu nikâhın "nefret evliliği" olarak adlandırılmasından, bu nikâhın hem evlat hem de üvey anne için arzu edilebilir bir durum olmadığı, fakat toplumsal baskı altında böyle bir sıkıntıya maruz kaldıkları anlaşılmaktadır.

Makt nikâhının câhiliye döneminde normal karşılanmasının şöyle bir arka planı olabilir: Bu dönemde yapılan evliliklerde kadınla erkeği birbirine bağlayan nikâh, dini bir mahiyet arz etmediği için kadın, ancak çocuk doğurduktan sonra aileden sayılırdı. Bu yüzden çocuk doğurmadan ölen bir kadın için kocasına taziyeye gidilmezdi. Çocuksuz olan bir kadın diyet ödemeye mahkûm kaldığında bu diyeti kocası değil, kadının mensubu bulunduğu aile topluluğu verirdi. Araplar, sadece bu aile topluluğu akrabalığına önem verdiklerinden evlenme yolu ile ortaya çıkan akrabalığın önemi yoktu; bu sebeple bir baba öldüğünde oğulları, üvey anneleriyle evlenebilmekteydi.⁶⁹ Buradan da makt nikâhının konusunun, çocuğu olmayan üvey anneler olduğu anlaşılmaktadır.

⁶² Zebîdî, *Tâcu'l-arûs*, "mkt", 5/95; Termânîni, *ez-Zevâc inde'l-Arab*, 26.

⁶³ Evs b. Hacer el-Kindî, makt nikâhını şu şiiri ile kınamıştır: *والفارسية فيهم غير منكرة - فكلهم لأبيهم ضيزن سلف*

⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/105; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Fethü'l-kadîr*, (Beyrut: Dârü İbni Kesîr, 1414), 1/508; Muhammed b. Habîb Ebû Ca'fer, *el-Muhabber*, (Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.), 325; Ebü'l-Fidâ İmâduddin, *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer*, (Mısır: el-Matbaatu'l-Hüseyniyye, ts.), 1/99; İbnu'l-Verdî el-Ma'rî, *Târîhu İbni'l-Verdî*, (Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1996), 1/84; Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi*, 124.

⁶⁵ Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 5/535.

⁶⁶ Termânîni, *ez-Zevâc inde'l-Arab*, 26.

⁶⁷ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fî te'vili'l-Kur'ân*, (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 4/207; Şihâbuddîn el-Alûsî, *Râhu'l-meânî*, thk. A. Abdülbârî Atiyye, (Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1415), 4/245; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 4/452; Cevâd Ali, *el-Mufassal*, 10/206.

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4/229; Ebü'l-Fidâ İbni Kesîr, *Tefsîr-u'l-Kur'âni'l-Azîm*, (Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1419), 2/215.

⁶⁹ Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi*, 116-117.

Câhiliye adetlerine göre biri ölür, karısı sağ kalır, ölenin bir başka kadından oğlu da bulunursa bu oğul/büyük oğul, üvey anne istese de istemese de mehir vermeden onunla evlenebilir veya oğul kendi istediği bir erkekle üvey annesini evlendirip mehrinin kendisine verilmesini şart koşabilir yahut sevmediği ve ilgi göstermediği halde üvey annesini boşamaz ölünceye kadar hiç evlendirmez, ölünce mirasına konar ve böylece ona zorla varis olurdu. Eğer oğul, babasının ölümünden sonra üvey anasıyla evlenmek istemezse bu hak belirli bir sırayla diğer oğullara ve asabe akrabalara geçirdi. Ölenin karısıyla evlenecek başka eşinden oğlu yoksa ya kadın çabuk davranarak kaçıp baba tarafına sığınmak suretiyle kurtulur ya da ölenin erkek yakınlarından biri elini çabuk tutup kadının üzerine elbisesini atarak ilanda bulunur ve kadın böylece nişanlanmış sayılırdı. Oğul küçükse büyüyünceye kadar kadın onun için bekletilir, büyüdüğünde de o kadını dilerse alır, dilerse almazdı.⁷⁰ Büyük oğulun üvey anne ile evlenmeye ihtiyacı yoksa diğer kardeşlerden biri, yeni bir mehirle üvey annesi ile evlenirdi. Tarihçiler bu yeni mehirde bahsetmemektedir. Muhammed b. Hubeys bu bilgiye dikkatleri çekmiştir. Şöyle ki büyük oğul yasal hakkından vazgeçtiği için bu mehir, onu razı etmek adına verilirdi.⁷¹

Allah Teâla, bu menfur evliliği kaldırıp müstakil bir tarzda şöyle yasaklamıştır: “Bir de babalarınızın nikâhladığı kadınları kendinize nikâhlaymayın. Câhiliye devrinde yaptıklarınız affedilmiştir. Şüphe yok ki o, pek çirkin bir evliliğdir. Allah'ın buğzuna sebep olan o ne fena bir adettir.”⁷² ve “Ey iman edenler! Kadınlara zorla varis olmanız size helal değildir. Mehir olarak verdiğiniz malların birazını kurtaracaksınız diye onları tazyik etmeniz, mal karşılığı boşamak istemeniz de helal olmaz.”⁷³ Malı için değil de kadının bizzat kendisi ile evlenmenin amaç olarak değerlendirilmesi durumunda ayete “Kadınlara zorla miras olarak almayın.” şeklinde meal vermek daha uygun iken, amacın kadınla malı için evlenmek olduğu düşünüldüğünde “Kadınlara zorla varis olmanız size helal değildir.” şeklinde meal verilmesi daha uygun olacaktır.⁷⁴ “Babalarınızın nikâhladığı kadınlarla evlenmeyin.” ayeti nazil oluncaya kadar “Ey iman edenler! Kadınlara zorla varis olmanız size helal değildir.” ayeti gereği insanlar babalarının eşleri ile onların rızası dâhilinde evlenmekteydi. Son ayet nazil olunca her halükarda babaların eşleri ile evlenmek haram kılınmış oldu.⁷⁵

Üvey anneler ile evlenmeyi helal gören Araplar iki gruptu. Birinci gruba göre kişi babasının mallarına varis olduğu gibi rızasına bakılmaksızın üvey annesini de miras olarak alıp yeni bir nikâh olmadan onunla cinsî münasebette bulunabileceği kanaatinde olduğundan “Kadınlara zorla varis

⁷⁰ Buhârî, “Tefsir”, 4/6; Ahmed b. Ali el-Cessâs, *Ahkâmu'l-Kur'ân*, (Beirut: Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1405), 3/49-50; Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*, 4/464; Zeydân, *Medhal*, 24; Aydın, “Aile”, 2/198.

⁷¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 4/208, 217; İbn Habîb, *el-Muhabber*, 325-326; Cevâd Ali, *el-Mufasssal*, 207-208.

⁷² en-Nisâ, 4/22: وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمَقْتًا وَسَاءَ سَبِيلًا

⁷³ en-Nisâ, 4/19.

⁷⁴ Bk. Heyet, *Kur'ân Yolu*, 2/36; Çağatay, *İslâm'dan Önce Arap Tarihi*, 124.

⁷⁵ Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/103.

olmanız helal olmaz." ayeti nazil olmuştur. Diğer gruba göre ise üvey anne, ancak yeni bir nikâh ile helal olabilmektedir ki bu hususta da "Babalarınızın nikâhlıları ile evlenmeyin." ayeti inmiştir. إِلَّا مَا قَدْ سَأَلْتِ ifadesinden kasıt haram olduğu öğrenildikten sonra üvey anneler ile ayrılma durumunda muahzenin söz konusu olmayacağıdır. Tahrim ayeti ile birlikte daha önce makt nikâhı yapanların nikâhları iptal olmakta ve tarafların ayrılmaları gerekmektedir.⁷⁶

3. Makt Nikâhı'nın Fıkhi Boyutu

Özel bir tarzda makt nikâhını haram kılan Nisâ Sûresi'nin 22. ayeti, bazı açılardan İslâm hukukçularının ilgi alanını oluşturmuştur. Örneğin ilgili ayette nikâh kelimesinin ne anlama geldiği, sırf nikâh akdinin ya da babanın zina yaptığı kadınların haramlık oluşturup oluşturmadığı ve böyle bir nikâhın nasıl bir ceza gerektirdiği gibi hususlar bunlardandır. Şimdi bu hususları açıklayacağız.

3.1. Hanefîlerin Görüşü

Hanefîlere göre mezkûr ayetteki nikâh kelimesi müşterek bir lafız olup hem nikâh/akit hem de vat'/cinsî münasebet anlamına gelir. Ne var ki hakikatte vat'ı ifade ettiğinden kapsamına babanın sahih nikâhı altındaki kadınların yanı sıra cinsî münasebette bulunduğu kadınlar da girer. Cinsî münasebet akit ile mümkün olduğu için nikâh diye ifade edilmiştir.⁷⁷ Bu yüzden nikâha, bu anlamın verilmesi daha uygundur. Böylece babanın münasebette bulunduğu cariyeler de oğula haram olacaktır. Bu bağlamda ayet, babaların cinsi münasebette bulunduğu kişilerle cinsi münasebette bulunulmamasını ifade etmektedir. Nikâh da zina da bu kapsama girer. Bir kadınla zina yapıldığında o kadının annesi ve kızının da haram olacağını bildiren rivayetler de bunu göstermektedir.⁷⁸ Bir kadına dokunmak ve onun avret mahalline bakmak da aynı hükme tabi olup ihtiyaten hürmet-i musâhare olarak kabul edilmiştir.⁷⁹ Hanefî mezhebine göre evlenilmesi haram olan biriyle yapılmış olsa bile zina, hürmet-i musâhareyi doğurur.⁸⁰ Hanefîlere göre Nisâ, 22. ayetin umumi manası alınır ve helal olan cinsî münasebetlere verilen haramlık hükmü, haram yolla oluşan cinsî münasebetlere de verilir. Zira her ikisinde de istimtâ'/faydalanma söz konusudur.⁸¹ Zifaf olsun veya olmasın fark etmez babanın nikâhı altındakilerle evlenmek oğul için haramdır.⁸²

⁷⁶ Serahsî, *Mebûsât*, 4/198.

⁷⁷ "لَعَنَ اللَّهُ نَاكِحَ الْبُهَيْمَةِ" hadisinden de nikâh kelimesinin hakiki anlamının vat' olduğu anlaşılmaktadır. Bk. Ebubekir b. Ali ez-Zebîdî, *el-Cevheretu'n-neyyire*, (b.y.: el-Matbaatu'l-Hayriyye, 1322), 2/2.

⁷⁸ من زنى بامرأة حرمت عليه أمها وبناتها

⁷⁹ Serahsî, *Mebûsât*, 4/207; Mevsilî, *İhtiyâr*, 3/88; Zeylâî, *Tebyîn*, 2/103, 106; İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 3/31.

⁸⁰ Alâuddîn es-Semerkindî, *Tuhfetu'l-fukahâ*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 2/123.

⁸¹ Şeybânî, Ebû Abdillâh, *el-Asl*, thk. M. Boyukalın, (Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2012), 4/360.

⁸² Serahsî, *Mebûsât*, 4/201.

Evlenilmesi haram olan biriyle evlenip onunla cinsî münasebette bulunan bir şahsa, bu kadının kendisine haram olduğunu bilsin veya bilmesin fark etmez Ebû Hanîfe'ye (v. 150/767) göre had değil, ta'zîr cezası uygulanır.⁸³ İmâmeyn'e⁸⁴ göre ise biliyorsa, yaptığı şey zina olduğundan kendisine had uygulanır. Zira ayetteki "fâhişe" kelimesi zina anlamına gelmektedir. Ebû Hanîfe'ye göre batıl bir akit olsa da nikâh akdi şüphesi, haddi düşürür. Nikâh kelimesi hem akdi hem de vat'ı ifade ettiğinden her iki durumda da haramlık oluşur. Zira böyle bir nikâh, nesli bozacaktır.⁸⁵ Sırf sahih nikâhla haramlık oluşurken nikâhın fasit olması durumunda yalnız akit ile haramlık oluşmaz. Dolayısıyla fasit nikâh akdinde haramlık ancak babanın cinsî münasebette bulunmuş olması, şehvetle kadının avret mahalline bakması veya dokunması ile mümkündür. Nesep açısından haram olanlar süt yoluyla da haram olacağından babanın neseben öz veya sütbaba olması arasında fark yoktur.⁸⁶

3.2. Mâlikîlerin Görüşü

Mâlikî hukukçulara göre nikâhın hakiki manası akit, mecazi manası ise cinsî münasebettir. Sırf akit ile haramlık oluşacağından zifaf olsun veya olmasın fark etmez üvey anne, oğula haram olur. Fasit nikâh da haramlık oluşturur, fakat dokunmak böyle bir haramlık doğurmaz. Yukarı doğru nesep ve süt yoluyla dedeler de haram olur.⁸⁷

3.3. Şâfiîlerin Görüşü

Nikâh kelimesi, Nisâ, 22'de akit; "الرَّانِي لَا يَنْكِحُ إِلَّا زَانِيَةً"⁸⁸ ayetinde ise cinsî münasebet anlamına gelmektedir.⁸⁹ Baba, zifafa girmiş bulunsun veya bulunmasın fark etmez evlendiği kadınlar, oğluna/fürûuna haram olur.⁹⁰ Bu anlamda ilgili ayetin manası "Babalarınızın nikâh akdi yaptığı kadınlarla evlenmeyin." olacağından oğul, babasının zina yaptığı kadınlar ile evlenilebilir. Zira vat',

⁸³ İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn, *Fethü'l-kadîr*, (b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.), 5/246; Zeylaî, *Tebyîn*, 3/175; Ebû Ca'fer et-Tahâvî *Muhtasarı ihtilâfi'l-ulemâ*, (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417), 3/296.

⁸⁴ Ebû Yûsuf ve İmam Muhammed'e göre Mahremlerle evlenenlere had cezası uygulamak zorunludur. Ta'zîr ise bunun dışındaki batıl evlilikler için söz konusudur. Bk. İbnü'l-Hümâm, *Fethü'l-kadîr*, 5/246; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *Hâvi'l-kebîr*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 9/215.

⁸⁵ Serahsî, *Mebûsât*, 9/85; Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd, *Bedâiu's-sanâi'*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 2/260.

⁸⁶ Zebîdî, *Cevheretu'n-neyyire*, 2/3-4.

⁸⁷ Adevî, *Ebû'l-Hasen Ali b. Ahmed, Hâşiyetü'l-Adevî*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994), 2/59; Ahmed b. Çânim el-Ezherî, *el-Fevâkihu'd-dîvânî*, (b.y.: Dârü'l-Fikr, 1995), 2/18; İbn Rüşd el-Kurtubî, *el-Mukaddimâtü'l-mumehhidât*, (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988), 1/458.

⁸⁸ en-Nûr, 24/3.

⁸⁹ Ebû Bekr b. Muhammed Takiyyuddîn, *Kifâyetü'l-ahyâr*, (Dımaşk: Dârü'l-Hayr, 1994), 1/410.

⁹⁰ Şâfiî, *Ümm*, 5/26.

nikâh diye isimlendirilmez.⁹¹ Dolayısıyla babanın zina yaptığı kadınlarla evlenmek, Hanefilere göre hürmet-i musâhare oluştururken Şâfiîlere göre oluşturmaz. Şâfiîler nikâhı hakiki anlamda akit olarak algıladığından oğlun, babasının zina yaptığı kadınla evlenmesi mümkün görülmüştür. Hanefilere göre ise nikâh kelimesi hakiki anlamda vat'ı ifade ettiği için helal veya haram tüm cinsî münasebetleri kapsar.⁹² Şâfiîlere göre musâhare bir nimet olup bu nimete haram yollarla ulaşılamaz.⁹³

Söz konusu ayette, üvey anne ile evlenmenin zinadan daha kötü bir fiil olduğu vurgulanmıştır. Zira zina ile ilgili ayette "وَسَاءَ سَبِيلًا" denilirken burada "وَمَقْتًا" şeklinde bir ilave yapılmıştır. Dolayısıyla makt nikâhının faili cezalandırılmada daha evleviyetlidir.⁹⁴ Ayette zikredilen "إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ" ifadesi Şâfiîlere göre şu anlama gelir: "Babalarınızın *sahih nikâhla nikâhladıkları ile nikâhlanmayın. Bundan önce zina yaptıkları ile evlenenler hariç. Bunlarla nikâh yapmak helaldir. Zira bu kadınlar babalarınızın (nikâhlı) eşleri değildir.*"⁹⁵

İmam Şâfiî (v. 204/820), gerdeğe girdikten sonra kaynanasıyla bilerek evlenen biri hakkında her ikisine de had uygulanacağını, zira her ikisinin de nikâh adı altında zina yaptığını ifade etmiştir. İmam Şâfiî ve Beyhakî (v. 458/1066) rivayetlerde ölümüne ve malının alınmasına hükmedilen şahsın, haramı helalleştirdiği ve dolayısıyla mürted veya muharip olduğu yönündeki görüşleri değişik açılardan reddetmektedir. Hadislerde zina ve recm ifadeleri geçmediği gibi ilgili şahsın haramı helal kılıp mürted olduğu da zikredilmemekte ve şahsın irtidâtı hususunda icmâ da bulunmamaktadır.⁹⁶ Netice itibariyle Beyhakî şunları ifade etmektedir: Bazı âlimler mezkûr hadisin zahirinden yola çıkarak böyle birinin işlediği haramın çirkinliğinden ötürü her halükarda öldürülmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Bazıları da bu olayın zina ile ilgili hadleri düzenleyen ayetlerin inmesinden ve Rasûlullah'ın zina yapan evli kişilerin recmedilmesi yönündeki hükmünden önce olduğunu belirtmişlerdir. Ayet nazil olunca da durum bu şekilde değişmiştir. Bu görüşte olanlara göre öldürmenin şekli neshedilmiş, boynunu vurma yerine recm cezası getirilmiş, fakat zina yapanın öldürülmesi yönündeki hüküm neshedilmeyip hükmü baki kalmıştır.

Hattâbî (v. 388/998) bu hususta şöyle demiştir: Bu nikâhın şüphe oluşturup haddi düşüreceği iddiası çok zayıftır. Şüphe bazı yönlerden helale benzeyen hususlarda olur ki mahrem olanların

⁹¹ Remlî, Şemsuddin Muhammed, *Nihâyetu'l-muhtâc*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984), 6/177.

⁹² İbn Nüceym, Zeynüddîn, *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*, (b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 3/82.

⁹³ Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *et-Tehzîb fi fihri'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvez, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 5/365; Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfi' el-Kazvînî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*, thk. Ali Muhammed İvez-Âdil Ahmed Abdulmevcûd, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1997), 8/36.

⁹⁴ Ebü'l-Bekâ Kemâlüddîn ed-Demîrî, *en-Necmu'l-vehhâc fi şerhi'l-Minhâc*, (b.y.: Dârü'l-Minhâc, 2004), 9/110.

⁹⁵ Mâverdî, *Hâvi'l-kebir*, 9/199.

⁹⁶ Bk. Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen*, 12/320.

nikâhı hiçbir şekilde helal değildir. Nikâh olarak anılsa da böyle bir evlilik, zina olup had gerektirir. Bu evliliği helal gördüğü ve dolayısıyla mürted olduğu için böyle birinin öldürülmesinin emredildiği görüşü de fasittir. Haddi gerekli görmeyenlere göre şüphe, cinsî teması mubah kılan nikâhın şeklen varlığıdır. Batıl olsa bile bu nikâh, haddi düşürecek bir şüphe oluşturur. Had düşse bile faileri şiddetli bir şekilde cezalandırılır.⁹⁷

Burada usul açısından bir ihtilaf söz konusudur. Şöyle ki Ebû Hanîfe'ye göre kaide şudur: Ehli tarafından, gözetilen maksatlarını gerçekleştirebilecek bir mahalle/kadınla yapılan nikâh, kişiye haddin uygulanmasına engel teşkil eder. Nikâh ister haram ister helal olsun, haramlığı hakkında ister ihtilaf ister ittifak bulunsun, ister kişi bunun helal olduğunu sanıp karıştırdığını iddia etsin ister haramlığını bilsin fark etmez. Cumhurun ve İmâmeyn'in dayandıkları kaide ise şudur: Yapılan nikâh ebediyen haram olan veya haram olduğunda icmâ bulunan bir nikâh ise had gerekir. Zira böyle bir nikâhta cinsî münasebet, şüphe bulunmayan ve haramlığı kesin olan bir mahalle denk gelmiştir. Şayet nikâh ebediyen haram olmayan ve haram olup olmadığı hakkında şüphe bulunan bir türden ise o zaman had gerekmez.⁹⁸ Hanefilerde fetva İmâmeyn'e göre verilmiştir. Fakat İbn Âbidîn (v. 1252/1836) tüm şerhlerde tercih edilen görüşün Ebû Hanîfe'ye ait olduğu ve dolayısıyla fetvanın buna göre verilmesinin efdal olacağı kanaatinde dir.⁹⁹ Şâfîlere göre ise bir kişi, zina yapmak için bir kadını kiralar ve onunla zina yaparsa ya da haram olduğuna inandığı halde mahremi olan bir kadınla gayrimeşru ilişkide bulunursa kendisine had cezası verilmesi gerekir. Zira böyle bir akdin o kadın ile cinsî münasebet kurmak hususunda herhangi bir etkisi bulunmayıp o akdin varlığı ve yokluğu aynıdır.¹⁰⁰

3.4. Hanbelîlerin Görüşü

Ahmed b. Hanbel'e (v. 241/855) göre nikâhın hakiki anlamı hem akit hem de cinsî münasebettir.¹⁰¹ Nisâ, 22. ayet umum ifade ettiğinden baba, cinsî münasebette bulunsun veya bulunmasın fark etmez, üvey anne ile evlenmek haram olur.¹⁰² Mahremle evlenme fiili zinadan daha kötü olduğundan bu durum مقتاً diye ifade edilmiştir. Bu yüzden tercih edilen görüş, bekâr olsa bile böyle birinin her halükarda öldürülmesi gerektiğidir. Zinada durum böyle olmayıp bekârlar recmedilmezler. Ayrıca akit sahih olmalıdır. Zira sahih olmayan akit, akit olarak isimlendirilemez. Duhul ve halvet olmasa bile sırf akitle üvey anne haram olur. Helal veya haram

⁹⁷ Ebû Süleymân el-Hattâbî, *Meâlimü's-sünen* (Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1932), 3/328-329.

⁹⁸ Kâsânî, *Bedâi'*, 7/35; Şirbinî, *Muğni'l-muhtâc*, 5/445-446; Şîrâzî, *Mühezzeb*, 2/268; Muhammed b. Ahmed ed-Desûkî, *Hâşiye* (b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.), 4/314; İbn Kudâme, *Muğni*, 8/182.

⁹⁹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-Muhtâr*, 4/24.

¹⁰⁰ Vehbe b. Mustafa ez-Zühaylî, *el-Fikhu'l-İslâmî ve edilletuhu* (Dimaşk: Dârü'l-Fikr, ts.), 7/5354-7355.

¹⁰¹ Merdâvî, Ali b. Süleyman, *el-İnsâf*, (b.y.: Dâru İhyâî't-Türâsî'l-Arabî, ts.), 8/5.

¹⁰² Abdurrahman b. İbrahim el-Makdisî, *el-'Udde şerhu'l-'Umde*, (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2003), 1/399.

olsun fark etmez cinsî münasebetle hürmet-i musâhare sabit olur.¹⁰³ Ahmed b. Hanbel, makt nikâhı yapan kişinin öldürülüp malının alınması gerektiği kanaatindedir. Zira Hz. Peygamber'in, böyle birinin öldürülüp malının alınmasını emrettiği rivayet edilmiştir. Oğlun, babasının üç kez boşadığı, liân yaptığı veya bilerek cinsî münasebette bulunduğu kadınlar ile nikâhlanması da böyledir.¹⁰⁴

Hanbelîlerin esas aldığı hadisin farklı rivayetleri vardır.¹⁰⁵ Örneğin Yezîd b. el-Berâ'nın babasından yaptığı rivayet şöyledir: "Amcamın elinde sancak varken onunla karşılaştığımda nereye gittiğini sordum. Bana şöyle cevap verdi: "Rasûlullah (s.a.v.) beni, babasının hanımıyla evlenen birini öldürüp malını da (ganimet) olarak almam için gönderdi."¹⁰⁶ Bu rivayetlerin sahih olduğu ifade edilmiştir.¹⁰⁷

Hanbelî hukukçuların esas aldığı rivayetlerden hareketle şöyle denilmiştir: Üvey annesiyle cinsî münasebette bulunduğu için değil, cinsî münasebeti helal kılan evlilik akdinde bulunduğu için ilgili şahsın öldürülmesi ve malının alınması emredilmiştir. Zira bu rivayetlerde cinsî münasebet ve recm söz konusu edilmemiştir. Zina, sahibini kâfir değil günahkâr yapar. Ayrıca öldürülüp malının alınması, zina yapan birine uygulanacak bir ceza değildir. Öyleyse bu şahıs, haram kılındığı ve bu fiilin haram olduğunu bildiği halde böyle bir nikâh yaparak Allah'ın hükmünü inkâr edip mürted olmuş ve kendisine ilgili hükümler tatbik edilmiştir. Dolayısıyla haram olan bu fiili helal görmeksizin sırf nikâh akdinde bulunduğu için kişi öldürülmez.¹⁰⁸

Değerlendirme ve Sonuç

Bu çalışmada câhiliye dönemi gayrimeşru nikâh türleri arasında spesifik bir örnek olarak sunulan makt nikâhı üzerinden bir incelemeye gidilmiş olsa bile, manevi birer hastalık olmaları hasebiyle sunulan diğer gayrimeşru nikâh ve birliktelik türleri de izah edilmiştir. Câhiliye döneminde belki de sosyal baskı gözetilmiş olacak ki gayrimeşru ilişkilere nikâh kisvesi altında meşru bir yön kazandırma cihetine gidilmiştir. Buna rağmen İslamiyet'ten önce Araplarda evlilik hayatında bir disiplinin söz konusu olmadığı anlaşılmaktadır. İslâm, bu belirsizliği disipline ederek evlilik gibi önemli bir müesseseye hukukî statüsünü kazandırmış ve gayrimeşru tüm birliktelikleri

¹⁰³ Buhûtî, Mansur b. Yûnus, *er-Ravdu'l-murbi'*, (b.y.: Dârü'l-Müeyyid, ts.), 1/519; Üseymîn Muhammed b. Sâlih. *Şerhu'l-mumtî' alâ Zâdi'l-müstaknî*, (b.y.: Dârü İbni'l-Cevzî, 1428), 12/118; İbrahim b. Muhammed İbn Müflih, *el-Mübdî' fi şerhi'l-Muknî'*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 6/130.

¹⁰⁴ ed-Demîrî, *en-Necmü'l-vehhâc*, 9/110.

¹⁰⁵ "Rasûlullah (s.a.v.), Muaviye'nin dedesini, üvey annesi ile gerdeğe giren bir adama, onun boynunu vurup malının beşte birisini alması için göndermiştir." Bk. Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, (Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991), 12/320.

¹⁰⁶ Ebû Dâvûd, "Hudûd", 27 (4457); Nesâî, "Nikâh", 58.

¹⁰⁷ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdu'l-me'âd*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994), 5/13.

¹⁰⁸ Ebû Zekeriyâ en-Nevevî, *Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. (b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.), 20/26; Zekeriyâ b. Mesud el-Ensârî, *el-Lübâb*, thk. Abdulaziz el-Murâd, (Beyrut: Dârü's-Şâmiyye, 1994), 2/739-740.

ve bunlar neticesinde vuku bulan nikâhları ilga etmiş, Araplarca da rağbet gören sahih evliliği korumuş, bunun haricindeki nikâh ve birliktelik türlerini gayrimeşru addetmiştir. Makt nikâhı da bunlardan olup Nisâ Sûresi'nin 22. ayetiyle müstakil olarak haram kılınmıştır. İslâm hukukçularının bu ayette zikri geçen nikâh kelimesine farklı anlamlar yüklemeleri, hükümler üzerinde de etkili olmuştur.

İslâm hukukuna göre usulün eşleri ve dolayısıyla üvey anneler ile evliliğin yasak olması için sadece baba ile sahih nikâh akdinin yapılmış olması yeterli olup zifaf şart görülmemiştir.¹⁰⁹ Bununla birlikte böyle bir nikâhın sahih veya fasid oluşu, kişinin, babasının zina yaptığı kadınlara evlenmesinin haram olup olmadığı, şayet böyle bir evlilik yaptığında kendisine ne tür bir cezanın verileceği gibi hususlar ihtilafıdır. Bu nikâhın sahih veya fasit oluşu hususundaki görüş ayrılıkları neticesinde Hanefîler fasit akdin haramlık doğurmayacağı, Mâlikîler ise doğuracağı kanaatine varmışlardır. İmam Şâfiî'ye göre böyle bir zina, haramlık oluşturmazken Hanefî ve Hanbelî hukukçulara göre haramlık oluşturmaktadır. Şâfiî mezhebi, bu hususu bir evlilik engeli olarak görmedikleri için diğer mezheplerden ayrılmaktadır. Burada, müşterek bir lafız olan nikâh kelimesine yüklenen anlamların, görüş ayrılıklarına sebep olduğu anlaşılmaktadır. Bu anlamda mezkûr kelimenin luğavî delâletini esas alanlar, zinanın da haramlık doğuracağı; şer'î delâletini esas alanlar ise haramlık doğurmayacağı yönünde görüş beyan etmişlerdir. Bu görüşte olanlara göre nesep, zina ile sabit olamaz.¹¹⁰

Görüş ayrılıklarından birini de böyle bir nikâhın failine ne tür bir ceza uygulanacağı hususu oluşturmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre haram olduğu bilinsin veya bilinmesin nikâh şüphesi had uygulanmasına mani iken İmâmeyn'e göre haramlığının bilinmesi durumunda zina haddi uygulanmalıdır. İslâm hukukçularının çoğunluğu makt nikâhının failine zina haddi uygulanması gerektiği kanaatinde iken Hanbelîler bazı rivayetlerden hareketle failinin öldürülmesi ve malının da alınması yönünde görüş beyan etmişlerdir. Ne var ki bu rivayetlerin, haram olduğunu bilerek böyle bir evlilik yaptığı için mürted olanlar hakkında olduğu ifade edilmişse de karşıt görüşler de serdedilmiştir.

Genel olarak İslâm'da evlilik hususunda yapılan hukukî düzenlemelerin, kadının lehine olduğunu söylemek mümkündür. Evlilik hususunda kadın, İslâm ile kişiliğini kazanmış ve nikâh akdinde taraflardan biri konumuna getirilmiştir.¹¹¹ Önceleri kadın, mirasa konu olan bir meta iken

¹⁰⁹ Serahsî, *Mebûsât*, 4/198-199; Ali b. Ebî Bekr el-Merğînânî, *el-Hidâye*, thk. Tallâl Yûsuf, (Beirut: Dârü İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 1/186-187; Mevsîlî, *İhtiyâr*, 3/85, 95, 105; Buhûtî, Mansûr b. Yûnus, *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-iknâ'*, (b.y.: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 5/77; Desûkî, *Hâşiye*, 2/259.

¹¹⁰ İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd, *Bidâyetü'l-müctehid*, (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2004), 3/57-59.

¹¹¹ Kahveci, *İslâm Aile Hukuku*, 24.

İslâmiyet, kadını bu pozisyondan kurtarıp mirasçı kılmıştır.¹¹² Boşanma veya kocanın ölmesi durumlarında oluşabilecek mağduriyetleri önlemek adına kadının mehir hakkı, yeni düzenlemeler ile daha iyi korunmuştur. Ayrıca boşamaya da bir disiplin getirilerek¹¹³ erkeğin olur olmaz durum ve sayılarda boşamasının önü kesilmiş, kadının onur ve haysiyeti muhafaza edilmiştir.

Kaynakça

- Adevî, Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed. *Hâşiyetü'l-'Adevî ala Şerhi Kifâyeti't-Tâlib er-Rabbânî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1994.
- Alûsî, Şihâbüddîn. *Rûhu'l-meânî*. thk. A. Abdülbârî Atiyye, 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Atar, Fahrettin. "Nikâh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/112-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Aydın, M. Âkif. "Aile". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/196-200. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn. *'Umdetü'l-kâri' fi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Azîmâbâdî, Ebü't-Tayyib. *Avnu'l-ma'bûd*. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415.
- Begavî, Muhammed el-Ferrâ'. *et-Tehzîb fi fihhi'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Âdil Ahmed Abdulmevcûd-Alî Muhammed Muavvez, 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Beydâvî, Nâsirüddîn. *Envâru't-tenzîl*. thk. M. Abdurrahman el-Mar'aşlî, Beyrut: y.y., 1418.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-Âsâr*. thk. A. Emin Kal'acî, 15 Cilt. Beyrut: Dâru Kuteybe, 1991.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail. *Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Buhûtî, Mansûr b. Yûnus. *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'*, 6 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Buhûtî, Mansur b. Yûnus. *er-Ravdu'l-Murbi' Şerhu Zâdi'l-Müstakni'*, b.y.: Dârü'l-Müeyyid, ts.

¹¹² Aydın, "Aile", 2/198.

¹¹³ el-Bakara, 2/229.

- Cessâs, Ahmed b. Ali. *Ahkâmu'l-Kur'ân*. thk. M. Sadık el-Kamhâvî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1405.
- Cevâd Ali. *el-Mufasssal fî târihi'l-'Arab kable'l-İslâm*. 20 Cilt. b.y.: Dâru's-Sâkî, 4. Basım, 2001.
- Cezîrî, Abdurrahman. *el-Fıkh 'ale'l-mezâhibi'l-erbaa*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Çağatay, Neşet. *İslâm'dan Önce Arap Tarihi ve Câhiliye Çağı*. Ankara: AÜİF. Yayınları, 1957.
- Demircan, Adnan. “Câhiliye ile İslâm Nikâh Uygulamaları Arasında Benzerlikler ve Farklılıklar Farklı Bir Yaklaşım-”. *Dinlerde Nikâh*. İstanbul: İSAV, 2012.
- Desûkî, Muhammed b. Ahmed. *Hâşiyetu'd-Desûkî ale's-Şerhi'l-Kebîr*. 4 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Ebû Ca'fer, Muhammed b. Habîb. *el-Muhabber*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, ts.
- ed-Demîrî, Ebü'l-Bekâ Kemâlüddin. *en-Necmu'l-vehhâc fî şerhi'l-Minhâc*. 10 Cilt. b.y.: Dâru'l-Minhâc, 2004.
- el-Alûsî, Mahmûd Şükrî. *Bulûğu'l-ereb fî Ma'rifeti ahvâli'l-Arab*. 4 Cilt. b.y.: y.y., 2. Basım, ts.
- el-Endülûsî, Ebû Hayyân. *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. S. Muhammed Cemîl, 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420.
- el-Ensârî, Zekeriyya b. Mesud. *el-Lübâb*. thk. Abdulaziz el-Murâd, 2 Cilt. Beyrut: Dâru's-Şâmiyye, 3. Basım, 1994.
- el-Ezdî, Ebû Bekr. *Cemheretu'l-luğa*. thk. R. M. Ba'lebekî, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Ezherî, Ahmed b. Ğânim. *el-Fevâkihu'd-dîvânî*. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1995.
- Fayda, Mustafa. “Câhiliye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/17-19. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Hallâf, Abdulvehhâb, *Ahkâmu'l-ahvâli's-şahsiyye*. Kâhire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 2. Basım, 1938.
- Hasanov, Eldar. “Yahudi Hukukunda Evlilik Engelleri”. *Dinlerde Nikâh*. İstanbul: İSAV, 2012.
- Hattâbî, Ebû Süleymân. *Meâlimü's-Sünen*. Halep: el-Matbaatü'l-İlmiyye, 1932.
- Heyet (H. Karaman vd.). *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2006.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992.

- İbni Aşûr, Tâhir. *Makâsıdu's-şerîati'l-İslâmiyye*. thk. M. el-Habîb b. el-Hûce, 3 Cilt. Katar: Vizâretu'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2004.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Zâdu'l-me'âd*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.
- İbn Kudâme, Muvaffakuddin. *el-Muğni*. Kâhire: Mektebetü'l-Kâhire, 1968.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-'Arab*. Dâru Sâdır, Beyrut 1414.
- İbn Müflih, İbrahim b. Muhammed. *el-Mübdi' fi şerhi'l-Mukni'*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn. *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-Dekâik*. 8 Cilt. b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velîd. *Bidâyetü'l-müctehid*. 4 Cilt. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2004.
- İbn Rüşd el-Kurtubî. *el-Mukaddimâtü'l-mumehhidât*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1988.
- İbnu'l-Verdî el-Ma'rî. *Târîhu İbni'l-Verdî*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1996.
- İbnü'l-Esîr, Mecduddin. *en-Nihâye fi ğaribi'l-hadîs*. Beyrut: el-Mektebü'l-İlmiyye, 1979.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn. *Fethü'l-kadîr*. 10 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.
- İmâduddin, Ebû'l-Fidâ. *el-Muhtasar fi ahhâri'l-beşer*. 4 Cilt. Mısır: el-Matbaatu'l-Hüseyniyye, ts.
- Kahveci, Nuri. *İslâm Aile Hukuku*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2014.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1986.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *İrşâdu's-sâri*. 10 Cilt. Mısır: el-Matbaatu'l-Kübrâ, 1323.
- Köse, Saffet. "Câhiliye Arap Toplumunda Kocaların Hanımlarına Yaptıkları Bazı Haksızlıklar ve İslâm'ın Getirdiği Hukukî Düzenlemeler". Konya: Mehîr, 1999.
- Kurtubî, Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. A. el-Burdûnî-İ. Atfeys, Kâhire: Dârü'l-Kütubi'l-Mısriyye, 1964.
- Makdisî, Abdurrahman b. İbrahim. *el-'Udde şerhu'l-'Umde*, Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2003.
- Mansûr b. Yûnus el-Buhûtî. *Keşşâfü'l-kınâ'*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1982.

- Mâverdî, Ebü'l-Hasen. *Hâvi'l-kebîr*. thk. A. Muhammed Muavviz-A. Abdulmevcûd, 19 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Merdâvî, Ali b. Süleyman, *el-İnsâf fi Ma'rifeti'r-râcih mine'l-hilâf*, 12 Cilt. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2. Basım, ts.
- Merğînânî, Ali b. Ebî Bekr. *el-Hidâye*. thk. Tallâl Yûsuf, 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. thk. M. Ebû Dakîk, 5 Cilt. Kâhire: y.y., 1937.
- Müslim b. Haccâc. *Sahîh*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ. *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*. 20 Cilt. b.y.: Dârü'l-Fikr, ts.
- Râfî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm er-Râfî el-Kazvînî, *el-Azîz şerhu'l-Vecîz*. thk. Ali Muhammed İvez-Âdil Ahmed Abdulmevcûd, 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1997.
- Rağıp el-İsfehânî. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. thk. S.A. ed-Davidî, Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412.
- Râzî, Zeynüddin Ebû Abdillâh. *Muhtârû's-sihâh*. thk. Y. eş-Şeyh Muhammed, el-Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye, 1999.
- Remlî, Şemsuddin Muhammed. *Nihâyetu'l-muhtâc ila şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1984.
- Reşid Rızâ Muhammed. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Hakîm*. by.: y.y., 1990.
- Sarıcık, Murat. "Câhiliye Nikâhı müt'a ve Diğer Câhiliye Nikâhları". *SDÜİFD*. 3 (1996).
- Sâvî, Ebü'l-Abbas. *Bulğatu's-sâlik li akrabi'l-mesâlik*, 4 Cilt. b.y.: Dârü'l-Meârif, ts.
- Semerkindî, Alâuddîn. *Tuhfetu'l-fukahâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- Serahsî, Ebû Bekir Şemsü'l-Eimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- Suyûtî, Celâleddin. *Tefsîru'l-Celâleyn*. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, ts.
- Şâfî, Muhammed b. İdris. *el-Ümm*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *Fethü'l-kadîr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 1414.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın, 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbni Hazm, 2012.

- Şirbînî, Ahmed el-Hatîb. *Muğni'l-muhtâc ila ma'rifeti meâni elfâzi'l-Minhâc*. 6 Cilt, b.y.: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Taberî, Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*. thk. A. Muhammed Şâkir, 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tahâvî, Ebû Ca'fer. *Muhtasaru ihtilâfi'l-ulemâ*. thk. A. Nezir Ahmed, 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417.
- Takiyyuddîn, Ebû Bekr b. Muhammed. *Kifâyetü'l-ahyâr fi halli ğâyeti'l-ihtisâr*. thk. A. Abdulhamid-M. Vehbi Süleyman, Dımaşk: Dârü'l-Hayr, 1994.
- Tayşî, M. Serhan. "Kıyâfe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/508. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Termânînî, Abdusselâm. *ez-Zevâc 'inde'l-Arab, fi'l-câhiliyye ve'l-İslâm*. Kuveyt: y.y., 1984.
- Üseymîn Muhammed b. Sâlih. *Şerhu'l-mumti' alâ Zâdi'l-müstaknî*. 15 Cilt. b.y.: Dârü İbni'l-Cevzî, 1428.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım. *el-Keşşâf*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1407.
- Zebîdî, Ebubekir b. Ali. *el-Cevheretu'n-neyyire*. b.y.: el-Matbaatu'l-Hayriyye, 1322.
- Zebîdî, Muhammed. *Tâcu'l-arûs*. b.y.: Dârü'l-Hidâye, ts.
- Zeydân, Abdülkerîm. *el-Medhal*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 16. Basım, 2002.
- Zeylaî, Fahreddin Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik*. Kâhire: Matbaatü'l-Kübrâ, 1893.
- Zühaylî, Vehbe b. Mustafa. *el-Fıkhü'l-İslâmî ve edilletuhu*. 10 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 4. Basım, ts.
- <https://www.almerja.com/reading.php?idm=71395> (Erişim Tarihi: 20.05.2021)

A Social İllness And An İllegal Marriage: “Nikâh al Makt”

Dr. Mustafa Harun KIYLIK

Extended Summary

The family is the smallest building block of society. A good family is of great importance for any nation that cares about its future. In general, societies are based on the establishment of the family with a valid marriage. However, in this study, we discussed the types of marriage and illegitimate union that occurred in the period of ignorance in general. Then, we tried to explain how Islam generally abolished illegitimate marriages and unions in the jahiliyyah period, and specifically the “nikâh al makt”, which is one of the types of marriages in the jahiliyyah period, in terms of Islamic law.

In our study, we saw that there was no discipline in the family structure of the Arab society of the jahiliyyah period. In that period, there were so many different marriages and illegitimate unions that we shudder when we hear them. Of course, this situation constitutes one of the indicators that women were not valued at that time and that women were perceived as a commodity. Although this is the case, it is understood that social pressure made it necessary to make it legal to be with women at that time. It is seen that the types of marriage and union that emerged in this direction do not go beyond making the woman even more worthless.

In this period, which was far from revelation, there were behaviors that would cause outrage in social and moral fields. Among these, there were practices that became established, as well as types of marriage and illegitimate union, which were not seen as moral even at that time and were not inclined by everyone. As this is the case, divine intervention in this deviated society was not delayed, and the wrong practices in family life were also removed. If there are correct practices, they are taken as they are, and if possible, vicious practices are cleared of these vicious elements and placed on a sound ground.

Since lineage and the preservation of generations are very important in Islam, first of all, it is explained in a special way with whom a person cannot marry, and it is revealed which of them permanently and which temporarily prevents marriage. Although different measures were taken regarding family life, we did not touch on these issues because they went beyond our scope of study.

The “nikah al makt”, which is the subject of our study, appears as a type of marriage practiced in the period of ignorance and prohibited by Islam. In the classification made in the

form of permanent and temporary marriage barriers in Islam, "nikah al makt" is among the permanent marriage barriers. This type of marriage is discussed in detail within the framework of the verse in which it is prohibited. Then, in the context of this verse, the issues that are agreed upon and the situations that cause differences of opinion are explained. In this context, it has been tried to explain the meanings given to the word marriage in the verse in question and the legal consequences of these different meanings and what kind of punishment will be given to the person who makes such a marriage.

"Makt marriage" is actually a type of marriage that expresses the marriage of a person to his stepmother after his father's death. This concept means a marriage of hate. The reason for its name is explained as follows: After marrying his stepmother, this marriage causes the son to hate his father. For, in general, a man who marries a woman hates that woman's first husband. It is understood that this marriage is not desirable for both the son and the stepmother, but that the parties have to endure such a hardship under social pressure. This practice has completely abolished it with the following verse of Surah an-Nisa: "And marry not women whom your fathers married,- except what is past: It was shameful and odious,- an abominable custom indeed."

However, Islamic jurists are in disagreement about the word marriage mentioned in this verse. In this sense, there are jurists who give the meaning of contract to the word in question, as well as those who give the meaning of sexual relationship.

In Islamic law, in order for marriage with stepmothers to be prohibited, only the marriage contract with the father is considered sufficient, and "zifaf", that is, having sexual intercourse on the wedding night, is not required. However, there have been differences of opinion on whether it is haram for a person to marry the woman whose father has committed adultery, and what kind of punishment will be given to him if he makes such a marriage. In this study, the subject has been examined in detail within the framework of the issues that cause differences of opinion and some conclusions have been reached.

Keywords: Islamic Law, Nikâhu'l-Maqt, Surah an-Nisaâ, Forbidden, Ignorance Period.

Zemahşerî'nin el-Minhac fî Usûli'd-Din Adlı Eseri ve Beyan Üslubu

Zamakhshari's Work titled al-Minhac fî Usûli'd-Din and his Statement Style

Dr. Hüseyin AVCI

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Dr., Eskişehir Osmangazi University, Eskişehir, Turkey.
haffanavci71@gmail.com

 0000-0002-9638-3645

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
28 Haziran / June 2021	Araştırma Makalesi / Research Article	25 Ağustos / August 2021	23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Avcı, Hüseyin. "Zemahşerî'nin el-Minhac fî Usûli'd-Din Adlı Eseri ve Beyan Üslubu", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 378-396.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.958674>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Zemahşerî'nin el-Minhac fî Usûli'd-Din Adlı Eseri ve Beyan Üslubu

Özet ► İslamî ilimler başta olmak üzere Arap edebiyatı, belagat, nahiv ve sözlükçülük alanlarında yazdığı eserlerle yaşadığı çağa damga vuran Zemahşerî, sadece o döneme değil günümüz ilim ve fikir dünyasına da ışık tutmuştur. Bir ilim ve kültür merkezi olması yanında Mu'tezile itikadının kalesi konumunda olan Harezmde doğup yetişen Zemahşerî, itizalî fikirlerini devasa eseri Keşşâfta ayrıntılı olarak serdetmiş, bununla birlikte Mutezile itikadının ilke ve esaslarını konu edindiği müstakil bir akaid eseri de kaleme almıştır. Çalışmamıza da esas olan el-Minhac fî Usûli'd-Dîn adlı bu eser imamet meselesi dışında kelama dair tüm konuları mündemiç olup, soru cevap üslubuyla veciz bir şekilde kaleme alınmıştır. İtikadî meselelere yaklaşımında nasslar ışığında akla ve duyulara öncelik veren Zemahşerî ve Mu'tezile kalamcıları, İslâm dininde iman esaslarının temellendirilmesi, sistematik hale getirilmesi, izah ve ispat edilmesi, karşı delil ve fikirlerin çürütülmesini kendilerine vazife kabul etmişlerdir. Zemahşerî'nin günümüze kadar ulaşabilen eserlerinden biri olan el-Minhac, küçük bir risale mahiyetinde olup, müellif İslam inanç esaslarına dair görüş ve kabullerini Kur'ân ayetleri, hadisler ve en çok da aklî çıkarımlarla ispat yolunu seçmiştir.

Anahtar Kelimeler: Zemahşerî, Kelam, Mu'tezile, el-Minhac, Fenkale.

Zamakhshari's Work titled al-Minhac fî Usûli'd-Din and his Statement Style

Abstract ► Zemahşerî, who marked his age with his works in the fields of Islamic sciences, Arabic literature, rhetoric, nahiv and lexicography, shed light not only on that period but also on the world of science and ideas today. Zemahşerî, who was born and raised in Harezm, which is the castle of his belief in Mu'tazil, as well as being a center of science and culture, has detailed his theological ideas in his gigantic work, Keşşâf. This work named al-Minhac fî Usûli'd-Dîn, which is the basis of our study, has all the issues related to kalam except the issue of imam, and has been written concisely in a question-and-answer style. Zamakhshari and Mu'tezile theologians, who prioritize reason and senses in their approach to religious issues, accepted it as their duty to justify, systematize, explain and prove the principles of belief in Islam, and refute the counter evidence and ideas. Al-Minhaj, one of the works of Zamakhshari that has survived until today, is a small treatise and the author chose to prove his views and acceptances on the principles of Islamic belief through Qur'anic verses, hadiths and mostly rational deductions.

Keywords: Zemahşerî, Theology, Mutazila, al-Minhac, Fenkale.

Giriş

İslam toplumunda tefsir, Arap Edebiyatı, belagat, nahiv ve sözlükçülük dendiğinde akla gelen ilk isimlerden birisi de şüphesiz Zemahşerîdir. Hayatı boyunca hem Arap edebiyatı hem de İslamî ilimler alanlarında birbirinden değerli birçok eser telif eden Zemahşerî, amelde Hanefî iken¹, itikatta

¹ İbn Kutluboğa, Ebu'l-Fida Zeynuddin Kasım. *Tâ'cu't-teracim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, (Beyrut: Daru'l-Kalem, 1992), 293; Suyûtî, Abdurrahman Celaluddin es-, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîne ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Halep: Matba'atu İsâ el-Albânî, 1384/1965), 279; Dayf, Abdussettâr. *Dîvânü'z-Zemahşerî*, Kahire, Muessesetu'l-Muhtâr, 1425/2004, 212; Huyemî, Fâtıma Yusuf el-. *Dîvânü Cârillah ez-Zemahşerî*, Dâru Sâdır, Beyrut, 2008, 371

Mu'tezile mezhebinin tutkulu bir mensubudur.² Fikhî konularda taassuptan uzak bir görüntü çizen müellif, Hanefî olduğunu itiraf etmekle birlikte diğer fikhî mezheplerin görüşlerine de vakıf olup³, özellikle Şafi Mezhebi kurucusu İmam Şafii'nin hayranıdır. Bunu da *Ruûsu'l-mesâil el-mesâilu'l-hulâfiyye beyne'l-Hanefiyyeti ve's-Şâfi'yye ve Şâfi'l-'Iyy min kelâmi's-Şâfi'*, adlı fıkha dair eserlerinde ortaya koymuştur. Zemahşerî, koyu bir müntesibi olduğu Mu'tezile akaidine dair görüş ve kabullerini devasa eseri el-Keşşâf'ta tüm ayrıntılarıyla serdetmiştir. Keşşâf, Kadı Abdülcabbar'ın (ö.415/1025) *Şerhu usûli'l-hamse ve el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* adlı eserlerinden sonra elimize ulaşan ve Mu'tezile akidesini işleyen en önemli ve hacimli eserdir. Bu nedenle olsa gerek, küçük hacimli ve muhtasar bir risale mahiyetindeki *el-Minhac fî usûli'd-din* adlı eseri dışında müstakil bir akâid kitabı yazmamıştır.⁴ Keşşâf dışında yazdığı tüm eserlerde onun itikadî kimliğini yansıtan izlere rastlamak da mümkündür.⁵

Başlangıcında bir mukaddime olmaması nedeniyle hangi saiklerle yazdığı ve neden bu kadar kısa tuttuğu hakkında bilgi sahibi olamadığımız el-Minhac müellifin günümüze ulaşan akaide dair tek eseri olma özelliğini taşımaktadır. İleride de değineceğimiz gibi Zemahşerî'nin hayatının merkezinde diyebileceğimiz bir konunun bu şekilde kısa ve dağınık olarak sunulması bizde eserin bizzat Zemahşerî tarafından değil onun söylemleri esas alınarak başkaları tarafından kaleme alındığı kanaatini uyandırmıştır. Edip, müfessir ve nahivci kimliğiyle öne çıkan Zemahşerî bu alanlarda telif ettiği eserleriyle çokça konuşulup tartışılırken, el-Minhac diğer eserleri kadar yankı uyandırmamış, ses getirmemiştir.

² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ irşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 1993), 6/2688; el-Kıftî, el-Vezîr Cemalüddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Yusuf, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1986), 3/270; İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 5/170; İsmail Cerrahoğlu, "Zemahşeri ve Tefsiri", *Diyanet Dergisi*, 19/1, (Ocak 1983), 60; Nuri Yüce, "Zemahşeri Hayatı ve Eserleri", *İÜEF. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 26/1, (1993), 291; el-Cüveynî, Mustafa ed-Dâvî el-, *Menhecü'z-Zemahşerî fî tefsîri'l-Kur'âni ve beyâni'î-câzihî*, Mısır: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, 37; Abdülhamid Kâsım en-Neccâr. *ez-Zemahşerî âsâruhû ve menhecuhu'n-nahvî*. (Trablus: Câmiatu'l-Fâtih, Yüksek Lisans Tezi, 1982), 48.

³ Cerrahoğlu, "Zemahşeri ve Tefsiri", 87-88; Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 608; el-Huyemî, *Dîvânu Cârillah ez-Zemahşerî*, 522-523; Ali Özek "el-Keşşâf", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/329-330; Abdülkadir Tekin, "Zemahşerî'nin Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği-el-Keşşâf Örneği", *AÜİD*, 6/10 (Haziran 2018), 224-225; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 70, 2020), 1/758.

⁴ Yüce, "Zemahşeri Hayatı ve Eserleri", 300; Mustafa Öztürk & M. Suat Mertoğlu, "Zemahşeri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/237; Metin Yurdağür, *Kelam Tarihi Ekoller-Şahıslar-Eserler*, 2. Basım, (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2018), 218.

⁵ Cerrahoğlu, "Zemahşeri ve Tefsiri", 87-88

el-Minhac 'ın İçeriği

Eserini sekiz bâb ve yirmi başlık altında ortaya koyan Zemahşerî, Mu'tezilî âlimlerin tercih ettiği geleneksel tertibin dışına çıkmıştır. El-Usûlü'l-Hamse olarak kavramlaşan beş temel esas tevhid, adl/adalet, el-va'd ve'l- vaîd, el-menzilu beyne'l-menzileteyn ve el-emru bi'l-ma'rûfi ve'n-nehyu ani'l-munker eserde sıralanmış olarak ele alınmamış bunlardan sadece el-va'd ve'l- vaîd ve el-emru bi'l-ma'rûfi ve'n-nehyu ani'l-munker başlıkları müstakil olarak zikredilmiştir.

Müellif **tevhid** konusunda her ne kadar bir başlık açmasa da bu önemli esası; Allah'ın kadîm oluşu, O'na hiçbir şeyin benzememesi, kudret, sem' (duyma), basar (görme) ilim, hayy (diri, canlı) mürîd (irade sahibi) ğanî (muhtaç olmama) hakîm gibi sıfatlarını ayrı ayrı değerlendirmek suretiyle izah etmiştir.

Adalet esasını da bir başlık altında değil; teklif (mükellef kılma), lütuflar, elemeler (kulun başına gelen olumsuzluklar), rızıklar-fiyatlar-eceller (Allah'ın rızık vermesi-dünyada malların fiyatlarının belirlenmesi-varlıkların ecelleri) şeklinde farklı başlıklar altında sunmuştur.

El-va'd ve'l-vaîd (Allah'ın iyilik yapanları cennetiyle ödüllendireceği, kötülük yapanları ise cehennemle cezalandıracağı) konusunu ise müstakil bir başlıkla eserine alan müellif iyilik ve kötülük kavramlarını, kişinin ödül ve cezayı hak etme prensiplerini bu meyanda zikretmiş beş esastan biri olan **el-menzilu beyne'l-menzileteyn** (büyük günah işleyenlerin dünyadaki durumları yani iman ile küfür arasındaki halleri) konusunu da bu başlık altında okuyucuya arz etmiştir.

El-emru bi'l-ma'rûfi ve'n-nehyu ani'l-munker (iyiliği emredip kötülükten sakındırma) esası da müstakil başlık olarak esere alınmış, bu başlık altında ma'rûf /iyilik ve munker /kötülük kavramları çerçevesinde emir ve nehyin hükmü, şartları, kimin ve kimlere karşı bu sorumluluğu yerine getirmesi gerektiği ve görevi ifanın keyfiyeti üzerinde durulmuştur.

Konuların böyle dağınık olarak ele alınması, mukaddimesinin olmayışı, çok kısa ve kısıtlı cümlelere yer verilmesi eserin anlaşılmasını zorlaştırmış, insicamını bozmuştur. Öyle ki birçok cümlelerin anlaşılabilmesi ancak bazı ara cümlelerin eklenmesiyle ve Mu'tezile akaidine ve eserde ismi geçen fırka ve mezheplerin görüşlerine vakif olunmakla mümkün olmaktadır. Bilindiği üzere Mu'tezilî düşünce Zemahşerî'nin hayatındaki en önemli husustur. Denilebilir ki İtizâl fikri onun yaşam biçimi ve karakterinin bir yansımasıdır. Zira başına gelen onca hadiseye, uğradığı onca haksızlık ve zulme rağmen bu inancından bu davasından en küçük bir sapma göstermemiştir. Zemahşerî devasa eseri Keşşâf'ta Mu'tezile itikat esaslarını bütün ayrıntılarıyla ve özenle ortaya koymuştur. Onun kendisi için bu kadar önemli bir konuyu böyle kısa, kısıtlı bir eserde ele alması, bizde eserin bizzat kendisi tarafından değil onun sohbet ve derslerine katılan başkaları tarafından rastgele alıntılanan ifadelerin bir araya getirilmesinden meydana getirildiği kanaatini uyandırmıştır.

Zemahşerî'nin el-Minhâc adlı bu eserinin günümüze ulaşan üç farklı nüshası bulunmaktadır. Bunlardan ilki İtalya'nın Milano şehrinde Ambrosiana Kütüphanesinde. 1088 hicri senesinde Muhammed b. İbrahim b. el-Hasan B. Ali b. Salâh tarafından istinsah edilmiştir. Diğer nüsha Hollanda Lieden Üniversitesi Kütüphanesinde bulunmakta olup nâsihi ve nesh tarihi belirsizdir. Üçüncü nüsha ise Yemen'de Sa'de şehrinde özel bir koleksiyonda korunmaktadır. 1049 hicri yılında Abdulvahhâb b. Salâh b. Dâvûd ed-Dâî tarafından istinsah edilen nüsha 2004 yılında Abbas Hüseyin İsa Şerafuddin tarafından yayınlanmıştır.⁶ Bu nüshanın sonunda yer alan imamet bahsi eserin aslında yoktur. Ancak neşreden tarafından Zemahşerî'nin görüşleriyle örtüştüğü iddiasıyla Seyyid Muhammed b. Ahmed el-Hasan'ın *Kitâbu'l-Murşid* adlı eserinden alıntılanarak *el-Minhâc'ın* sonuna eklenmiştir. Bu nüshalar arasında bazı farklılıklar bulunması eserin bu haliyle Zemahşerî'nin kaleminden çıkmadığı kanaatimizi güçlendirmektedir.

Zemahşerî'nin ele alıp tartıştığı konular, İslam medeniyetinin ilk dönemlerinden itibaren üzerinde en çok durup tartıştıkları konulardır. Allah'ın varlığı, birliği, sıfat ve hususiyetleri, kulların fiilleri, kader, büyük-küçük günah ve bunları işleyenlerin durumları, kelam sıfatı ve Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı, Allah'ın va'd ve vâdi, iman-amel ilişkisi, iyilik ve kötülüğün birbirini iptal etmesi, şefaât, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker, husûn kubuh bağlamında adalet anlayışı, rızık, ecel, lütuf, elem, teklifin mahiyeti gibi konular, Zemahşerî'nin bu hacim olarak mütevazı eserinde ele alıp değerlendirdiği ve görüşlerini serdettiği başlıca konular olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷ Kendi döneminde yaygın itikadi fırkaların yukarıdaki konularda ortaya koydukları görüşler hakkında değerlendirmeler de yapan müellif, zaman zaman sert eleştirilerde bulunmaktadır. Eserinde iddialarını ayet ve hadislerle destekleyen müellif toplamda 30 ayet ve 6 hadisle istişhata bulunmuş, bunun dışında birçok yerde aklî delil ve çıkarımlara da müracaat etmiştir.

Bir Beyan Üslubu Olarak Fenkale (الفنكالة)

El-Minhâc tıpkı Keşşâf'ta da olduğu gibi "Fenkale" veya "Fenkule" olarak isimlendirilen soru-cevap yöntemiyle okuyucuya sunulmuş, müellif, hem soru soran kişi hem de cevap veren kişi olarak "فإن قلت" "eğer şöyle dersin" "قلت" "derim ki" yahut "إذا قيل" "dendiğinde/denilirse" "فيقال لهم" "onlara şöyle denilir" şeklinde bir üslupla meseleleri değerlendirmiştir.

Fenkale (الفنكالة) kelimesi Arapçada tek başına bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü bu kelime *فإن قلت...قلت* lafzından üretilmiş özel bir kavramdır. Arapçada buna "naht", üretilen yeni kelimeye

⁶ Eseri Türkiye'de ilk defa Türkçeye çeviren ve elde edemediğimiz ilk iki nüshasını bize gönderme inceliğini gösteren Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Sayın Ulvi Murat Kılavuz beyefendiye yüce gönüllülüğü için teşekkürü borç biliriz.

⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Kelam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/196

ise “menhût” denmektedir.⁸ İstilahta ise çeşitli manalar atfedilen kavramın “ konuşma tarzında sunulan, farazî soru ve cevaplar içeren beyânî nükteler”,⁹ “hayali münazara üslubu”¹⁰ şeklinde tanımları yapılmaktadır.

Fenkale üslubu didaktik / eğitici-öğretici bir üsluptur. İslam uleması tarafından ikinci yüzyıldan itibaren kullanılan bu yöntemin çeşitli varyasyonları bulunmaktadır. فإذا، فإن قلت...قلت vb. şeklinde kalıpları olan bu üslup, tıpkı الحمدلة “Hamdele” البسمة “Besmele” الصلوة “Salvele” ve البلکفة “Belkefe”¹¹ de olduğu gibi menhût bir kelime olup “Fenkale yahut Fenkule”¹² olarak kavramlaşmıştır. Bu üsluptan beklenen en önemli sonuç okuyucuların ve öğrencilerin dikkatlerini çekmek, konuya dair bazı incelikleri farazi sorularla okuyucunun gayretine gerek kalmadan sunmak ve bu inceliklerin ve diğer faydalı bilgilerin kişinin zihninde daha çabuk yer etmesini ve kalıcı olmasını temin edebilmektir. Dolayısıyla bu üsluba delillerle teyit edilmiş zihnî bir aktivitedir demek de mümkündür.¹³

Bu üslubun ilk olarak Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö.175/791) ve onun öğrencisi ve takipçisi Sibeveyhî (ö.180/796) tarafından kullanıldığı kabul edilmektedir.¹⁴ Ayrıca birçok farklı şekilde mütekaddim akide, fıkıh, nahiv ve tefsir eserlerinde de kullanılmıştır.¹⁵ Zemahşerî'nin bu ilmî faraziyye yöntemini devasa eseri Keşşâf'ta 2500 den fazla kullandığı tespit edilmiştir.¹⁶ Çalışmamıza konu olan el-Minhac'da ise bu yöntem risalenin içeriğini oluşturan konuların izahında 73 kez

⁸ Mehmet Reşit Özbalkçı, “Naht”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/310-311; Yakup Civelek, “Arap Dilinde Naht Ve Kelime Türetmede “Naht” Yönteminin Kullanımı”, *Nüsha*, III/10, (Yaz 2003), 101; Orhan Oğuz, “Arapçada Naht Yöntemi ile Kelime Türetilmesi”, *Marife*, 16/1, (Yaz,2016), 11; Amir Kahayev, “Arap Dilinde Naht Olgusu (İbn Fâris Örneğinde)”, *BEÜİFD*, 6/1, (Haziran 2019), 33

⁹ Nizâr 'Atallah Ahmed Salih, “Fenkulâtu'z-Zemahşerî el-belâğiyeti fi sûrati Yûsuf (as)”, *Mecelletu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâtî'l-Kur'âniyye*, 2017, 16. Sayı, s: 52 (49-98)

¹⁰ Ali Sa'dûn Ahmed, “el-Eseru'd-delâli li-meânî'l-Kur'âni li'l-Ferrâi fi'l-Keşşâfi li'z-Zemahşerî”, *Mecelletu'l-Kâdisiyye li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye*, 2009, cilt:12, sayı:4, s: 53 (45-66)

¹¹ Ehli Sünnet akidesine göre Allah'ın ahirette keyfiyetsiz görüleceğini ifade eden “bilâ keyfiyyetin” بلا كيفية ifadesinin menhût halidir. Yaptığımız okumalarda edindiğimiz kanaate göre “belkefe” lafzını ilk kullanan kişi Zemahşerî'dir. bk. Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 454; Huyemî, *Dîvânu Cârillah ez-Zemahşerî*, 385

¹² Kavram “fenkale” ve fenkule” şeklinde okunabilmektedir. Abdulaziz Cûdî, *Uslûb el-fenkale inde'z-Zemahşerî fi tefsîrihi ve beyânu hasâisihî ve fevâidih*, <https://tafsir.net> (03.03.2021); Adil eş-Şeyh Abdullah Ahmed, *el-Fenkaletu suveruhâ ve delâletuhâ fi kitâbi'r-risâleti li-İmâmi'ş-Şâfi*, Mecelletu'ş-Şâfi Merkezi Buhûsi'l-Mezhebi'ş-Şâfi, 2018 7. Sayı, s:63, Adil Râzî Câbir ez-Zerkânî, *el-Fenkaletu inde'z-Zemahşerî beyne'd-delâleti ve'l-hicâc*, 2015, 1. Cilt, 19. Sayı, s:1

¹³ Necmuddin Ebî'r-Rabî' Süleyman b. Abdulkavî b. Abdulkarim b. Saîd et-Tûfi, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 2. Basım (Suudi Arabistan; Vezâratu'ş-Şuûni'l-İslâmiyyeti ve'l-Evkâfi ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd 1998/1419), s:14-15

¹⁴ Özbalkçı, “Naht”, 32/310-311

¹⁵ İmam Şâfi'nin “er-Risâle” adlı eseri buna örnektir.

¹⁶ Cûdî, *Uslûb el-fenkale inde'z-Zemahşerî fi tefsîrihi ve beyânu hasâisihî ve fevâidih*. 2.

kullanılmıştır. Bu üslubun, cidal ve münazara alanlarında usta olan Zemahşerî ve Mutezile âlimleri için ehemmiyeti büyüktür. Mutezile âlimlerinin çoğu eserlerini farazi soru ve cevap yöntemini kullanarak kaleme almışlar, okuyucu yahut dinleyicinin itiraz yollarını kapatarak veya daha onlar soru sormadan gelecek soruyu tahmin edip cevap vererek tartışmada rakiplerine galip gelmeyi hedeflemişlerdir. Elbette Zemahşerî nezdinde bu yöntemin tek gayesi rakipleri alt etmek veya onlara karşı zafer kazanmak değildir. Onun gerçek gaye her zaman hakikatin ortaya çıkması, bilinmesi ve yayılması olmuştur. Özellikle tefsiri Keşşaf'ta kullandığı bu metot sayesinde Zemahşerî, birçok konuda yeni ufuklar açmış, çeşitli konuların tartışılmasına fırsat sunmuş, kendi yorum ve görüşlerini zenginleştirmiş, metin merkezli, dil, edebiyat, belagat, kıraat ve hukuk gibi alanlarda becerilerini ortaya koymuş ve daha da önemlisi itizâlî görüşlerini temellendirmede bu üsluptan istifade etmiştir.

Zemahşerî'nin fenkale üslubunu bir beyan üslubu olarak benimsemesini Kur'ân'a dayandırması ve ayetle temellendirmesi ise ayrıca dikkate şayandır. Tefsiri Keşşaf'ta Bakara suresi 142. Ayetin izahında kullandığı ifadeler bunu açıkça göstermektedir. O, bu metodu “سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلِيَهُمْ ” عَنْ قِبَلِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهِمْ قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ “İnsanlardan bir kısım sefihler, "Onları şimdiye kadar yöneldikleri kiblede vazgeçiren sebep nedir?" **diyeceklerdir.** (onlara) **De ki** "Doğu da batı da Allah'ındır. O, dilediğini dosdoğru yola iletir."¹⁷ ayetine dayandırmaktadır. Burada Zemahşerî'ye göre farazi soru سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ “sefihler diyeceklerdir”, buna verilen cevap ise قُلْ “**de ki**” şeklindedir. Zemahşerî Keşşaf'ında bu ayeti yorumlarken kendi uyguladığı ve bu ayete dayandırdığı metodunu şu sözleriyle temellendirmeye çalışmaktadır.

فإن قلت: أي فائدة في الإخبار بقولهم قبل وقوعه؟ قلت: فائدته أن مفاجأة المكروه أشد، والعلم به قبل وقوعه أبعد من الاضطراب إذا وقع لما يتقدمه من توطئ النفس، وأن الجواب العنيد قبل الحاجة إليه أقطع للخصم وأرد لشغبه، وقبل الرمي يراش السهم.

“Eğer, onların sözlerini (söyleyeceklerini) onlar söylemeden haber vermenin nasıl bir faydası var **dersen**” şeklinde soruyu kendi kendisine soran Zemahşerî ardından bunun faydalarını anlatmakta ve kendi sorusuna şöyle cevap vermektedir. “**Derim ki**, istenmeyen, hoş olmayan, bir şeyin aniden olması, hiç beklenmedik bir anda karşımıza çıkması kişi için zordur, şiddetlidir, insanı zor durumlara düşürebilir. İstenmeyen, hoş olmayan şeyin, olmadan, gerçekleşmeden önce bilinmesi (olacağından haberdar olunması) muhtemel bir zihin karışıklığına ve gönül huzursuzluğuna mani olacaktır. Hasrın nefsinde oluşacak muhtemel itiraz ve ihtilafı da teskin edecektir. Muhtemel işkâllerden kaynaklanan sorulara önceden verilen hazır cevaplar rakibin önünü kesecek, onun itirazlarına ve çıkaracağı velveleye en güzel karşılık olacaktır. (Unutmayınız), ok atılmadan tüyle bezenir. (bir olay olmadan ona hazırlıklı olmak lazımdır)”¹⁸

¹⁷ Bakara 2/142

¹⁸ Zemahşerî, el-Keşşâf, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 70, 2020), 1/539

Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere fenkale üslubu; münâzara ve cidâlde karşıdaki kişinin soracağı soruları önceden tahmin edip cevaplar hazırlayarak onun karşı delil ve itirazlarını çürütmek, karşı hamlelerinin önünü tıkamak üzerine kurgulanmış bir üsluptur.

Fenkale Üslubu Konusunda Zemahşerî'yi Etkileyen Âlimler

Zemahşerî fenkale yöntemini uygulamada şöhret bulmasına rağmen bu yöntemin mucidi değildir. Bu üslup Zemahşerî'den önce de birçok âlim tarafından kullanılmıştır. Bunlar arasında Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö.175/791), onun öğrencisi ve Zemahşerî'nin nahiv konusunda en önemli ilham kaynağı olan *el-Kitâb* müellifi Sibeveyh (ö.180/796), *Câmiu'l-beyân* adlı tefsirinde bu yönteme sıkça müracaat eden İbn Cerîr et-Taberî (ö.310/923), *Tefsîru'l-Kur'ânı*yla Zemahşerî'nin önemli kaynaklarında olan ve Keşşâf'ına doğrudan etki eden Ebu'l-Hasen er-Rummânî (ö.384/994), *el-Muğni* ve *Şerhu'l-usûli'l-hamse* gibi eserlerinde farazi soru-cevap yöntemini Zemahşerî'den de fazla kullanan Kadı Abdülcabbâr (ö.415/1025) sayılabilir.¹⁹

Burada, Zemahşerî'nin fenkale üslubunu kullanmada diğer müelliflere göre neden daha öne çıktığı/çıkarıldığı şeklinde bir soru zihinlere takılabilir. Kanaatimizce bunun sebebi Mu'tezili âlimlerin tefsirlerinin çoğunun günümüze ulaşmamış olması, Zemahşerî'nin Keşşâf'ının ise eksiksiz olarak elimizde bulunması, Mu'tezile akaidini, Kadı Abdülcabbâr'ın *el-Muğni* ve *Şerhu usûli'l-hamse* adlı eserlerinden sonra en kapsamlı şekilde yansıtan eser konumunda oluşudur. Zemahşerî'nin belagat alanında örnek aldığı önemli bir diğer isim ise Abdulkâhir el-Cürcânî'dir (ö.471/1078). Ancak el-Cürcânî de bu yöntemi Zemahşerî kadar fazla kullanmamış ve Zemahşerî fenkale metodunu en çok ve en verimli şekilde kullanan en meşhur kişi olarak tartışmasız kabul görmüştür.²⁰

Zemahşerî'nin el-Minhâc'da Görüşlerini Naklettiği Âlimler

Mu'tezile akaidine bağlılığı nedeniyle "Hâtemu'l-Mu'tezile" olarak anılan²¹ Zemahşerî, bu mezhebin Hârizm'de bulunan iki fırkasının mensuplarıyla da görüşmüş, Behşemiyye fırkasından Hâkim el-Cüşemî, Hüseyiniyye fırkasından Ebû Mudar ed-Dabbî ve İbnu'l-Melâhimî gibi hocalardan itizâlî bilgiler edinmiştir. Vâsıl b. Atâ'nın (ö.131/748) başını çektiği ve Amr b. Ubeyd (ö.144/761), Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö.235/849), İbrahim en-Nazzâm (ö.231/845), Câhız (ö.255/869), Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321/933), Kadı Abdülcabbâr (ö.415/1025) gibi temsilcileri olan Basra ekolü (Basriyyûn), Bişr b. Mu'temir'in (ö.210/825) başını çektiği ve Sumâme b. Eşras (ö.213/828), Ahmed b. Ebû Duâd (ö.240/854), Ebu'l-Huseyn el-Hayyât (ö.300/913), Ebu'l-

¹⁹ Cûdî, "Uslûb el-fenkale inde'z-Zemahşerî fî tefsîrihi ve beyânu hasâisihî ve fevâidih", 3-4.

²⁰ Âdil Râzî Câbir ez-Zerkânî, "el-Fenkaletu 'inde'z-Zemahşerî beyne'd-Delâleti ve'l-Hıccâc", *Lark li'l-Felsefeti ve'l-Lisâniyyâti ve'l-Ulûmi'l-İctimâ'iyye*, 7/15 (2015), 1; Cûdî, "Uslûb el-fenkale inde'z-Zemahşerî fî tefsîrihi ve beyânu hasâisihî ve fevâidih", 1-2.

²¹ Öztürk & Mertoğlu, "Zemahşeri", 44/235-238

Kâsım el-Ka'bî (ö.319/931) gibi temsilcileri olan Bağdat ekolü (Bağdâdiyyûn) onun itikadi kişiliğinin oluşmasında önemli rol oynasa da o görüşlerini daima önce Kur'ân'a sonra da sağlam delillere ve aklî melekelerine dayandırmıştır.²² Akla büyük değer atfeden ve nakilciliğe, taklitçiliğe karşı bir tutum sergileyen Zemaşerî bunu divanında şöyle dile getirmektedir.

فالعقل هادٍ بصيرٌ لا يُزيغُ إلى بصيرةٍ، عن سدادِ الرأْيِ مأفوكَةٌ
وَمَنْ يَفُذُّهُ هَوَاهُ فِي خِزَامَتِهِ فَذَاكَ بَيْنَ ذَوِي الْأَبَابِ أَضْحُوكَةٌ²³

“Akıl tek mürşit ve yol göstericidir ve (insanı) hakikatten gayri, batıl bir yola saptırmaz.”

“Her kim burun halkasını (iradesini) nefsinin, hevasının emrine verirse (bilsin ki) o kişi akıl sahipleri arasında gülünç duruma düşer.”

واتباع التقليد أعظم جهلٍ فعلى العاقلِ اتباع الأدلة²⁴

“Kişinin (başka birinin yapıp ettiklerini) taklit etmesi en büyük cehalettir. Akıl sahibi insana delillere tabi olmak yakışıdır.”

Zemaşerî el-Minhâc adlı eserinde sadece kendi görüşlerini serdetmemiş, diğer Mu'tezilî âlimlerin, farklı da olsa görüş ve kabullerini eserine almıştır. En çok Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşlerine yer veren müellif, zaman zaman bu iki âlimin isimlerini zikretmeksizin iki hoca (şeyhayn) şeklinde de nakilde bulunmuştur. Ebu'l-Kasım el-Ka'bî, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf gibi Mu'tezilî isimler Zemaşerî'nin görüşlerini aktardığı diğer âlimlerdir. Müellif iki yerde Hasan el-Basrî'den (ö.110/728), de nakiller yaparken, bazen de isim zikretmeden meşâyih lafızıyla Mu'tezilî âlimlerin görüşlerine müracaat etmiştir.

Eserinde, Eş'ariyye, Kullâbiyye, Haşeviyye, Tenâsuhıyye, Mücebbire, Kaderiyye, Seneviye, Bekriyye ve Berâhime gibi bazı itikadi fırkaların isimlerini ve görüşlerini zikreden Zemaşerî, Mecûsiler ve Hristiyanların itikadî anlayışlarına da atıflarda bulunmuş ve onların görüş ve anlayışlarını bazen yumuşak bazen de sert bir dille eleştirmiştir. Allah'ın sıfatları, kader, kulların fiilleri ve elem konuları Zemaşerî'nin yukarıda zikredilen fırkalara atıflarda bulunup eleştirilerini yoğunlaştırdığı konular olarak dikkat çekmektedir.

Kullanılan Soru Edatları/Kalıpları

²² “Ben, Allah'ın (cc) vahyine (Kur'ân'a) tüm gücümü sarf ederek delillerle yardımcı olmuştum. Ki onlarla (delillerle Kur'ân) daha net ve açık (bir şekilde anlaşılımsın.)” Dayf, Dîvânu'z-Zemaşerî, 341; el-Huyemî, Dîvânu Cârillah ez-Zemaşerî, 229.

²³ Dayf, Dîvânu'z-Zemaşerî, 599; el-Huyemî, Dîvânu Cârillah ez-Zemaşerî, 443.

²⁴ Dayf, Dîvânu'z-Zemaşerî, 552; el-Huyemî, Dîvânu Cârillah ez-Zemaşerî, 470.

İstifham konusu belagat ilimlerinden meâni ilmi dâhilinde değerlendirilmektedir. Meâni haber ve inşâ olmak üzere iki ana başlık altında incelenmektedir. Bunlardan haber, söylenen sözün doğru ya da yanlış bir hüküm ifade ediyor olmasıdır. İnşâ ise hakkında doğru ya da yanlış şeklinde bir hüküm verilemeyen cümleyi/sözü ifade etmektedir. Talebi inşâ ve talebi olmayan inşâ olarak ikiye ayrılan inşâ'da talebi inşâ emir, nehiy, temenni, istifham ve nida gibi kısımlara ayrılırken, istifham, mütekellimin bilmediği bir şeyi sorarak anlama ve öğrenme çabasını temsil etmektedir.²⁵

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi eserinde 73 kez fenkale yöntemine başvuran Zemahşerî farklı soru edatları ve kalıpları kullanmıştır. Bunlar arasında en çok kullandığı edat “ما” ne? nedir? şeklindeki edattır. Ardından “ما الدليل” delil nedir? şeklindeki kalıbı da sıkça kullanan müellifin kavramların anlam ve içeriklerine verdiği önem buradan anlaşılmaktadır. Zira ما istifham edatı, lafzın, ister müfret olsun ister mürekkep olsun delalet ettiği anlamın izahını isteyen bir edattır. Müellif risalesinde yer verdiği 34 soruda ما istifham edatını kullanmaktadır. İddialarını, kavramlara atfettiği anlam ve içeriklerle, nakli ve akli delillerle desteklediği aşikâr olan müellif bu sorularla kavramların lugat ve ıstılah anlamlarına muttali olma ve okuyucuya/dinleyiciye izah etme amacı taşımaktadır. Zira lafzın mefhumunu bilmeyen birinin o lafzın mahiyetine ve hakikatine muttali olması mümkün değildir. Kavramların zihinde tasavvuru olmaksızın ne mahiyetinden ne de hakikatinden bahsedilemez.²⁶

فِيمَ ، بِمَ ، لِمَ ، عَمَّ ، مِمَّ ما istifham edatının başına cer harfi getirilirse sonundaki elif hazfedilir. فِيمَ ، بِمَ ، لِمَ ، عَمَّ ، مِمَّ şeklinde yazılan bu soru kalıplarının hepsinde ما istifham ifade etmekte olup Zemahşerî tarafından toplam 15 kez kullanılmıştır. Özellikle Allah'ın sıfatları konusunda görüşlerini aktardığı bahislerde ما ve ما الدليل soru kalıplarını kullanan Zemahşerî, böylece bilgileri okuyucunun zihnine nakşetmek istemekte, sıfatlarla mevsuf yani Allah (cc) arasındaki bağı karşısındakinin idrakine sunmaktadır. Allah'ın sıfatlarından hayat, ilim, semi', basar, irade, kudret, vahdaniyet vs. bahsederken daima ما الحى şeklindeki soru kalıbını kullanan müellif yine Allah'ın kıdemi, hiçbir şeye benzememesi, gözle görülememesi gibi konuları tartışırken de ...ما الدليل على... soru

²⁵ es-Sekkâkî Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî, *Miftâhu'l-ulûm*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 308; Kazvînî, Cemaluddin Muhammed b. Abdurrahman el-Hatib, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 108; Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatül-'Arabiyye üsüsühâ ve ulûmuhâ ve fûnûnuhâ*, (Dimâşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 1/258; Ali el-Cârim & Mustafa Emin, *el-Belâğatu'l-vâziha el-beyân-el-meâni-el-bedi'*, (Londra: Dâru'l-Meârif, 1999), 192; Nusrettin Bolelli, *Belâgat (Beyân, Meâni, Bedî') Arap Edebiyatı*, (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2017), 189-263; Ali Bulut, *Belâgat Meâni-Beyân-Bedi'*, (İstanbul, MÜİF Vakfı Yayınları, 2013), 51-70; Mehmet Ali Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, (İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2004), 57-60.

²⁶ Kazvînî, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, 110; Bolelli, *Belâgat (Beyân, Meâni, Bedî')*, 269; M. Cevat Ergin, *Arap Dilinde İstifham Edatları*, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998, 92-93; Halil İbrahim Kocabıyık, *İstifhâm Edatları*, Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, cilt:2, sayı:2 (Aralık, 2017), 652-653.

kalıbını tercih etmektedir. Bu da bize Zemahşerî'nin ما edatını açıklama yaparken ve bir şeyi ispat ederken kullandığını göstermektedir.

Zemahşerî'nin risalesinde kullandığı diğer istifham edatları (هل) “hel” ve (أ) “hemze” dir. Bu iki edattan hemze Arap dilinde en çok kullanılan ve harf olarak nitelendirilen soru edatı olup hem tasdik hem de tasavvur anlamı ifade etmektedir.²⁷ Hatta bazı nahivcilere göre hemze istifham edatlarının aslıdır, onun dışında istifham asıllı edat yoktur.²⁸

İstifham edatlarının cümlelerin siyak ve sibakına göre istifham dışında başka anlamlar için de kullanıldığı vakidir. Bunlar emir, nehiy, tesviye (eşitlik), nefy (olumsuzluk), inkâr (hoş karşılamama), takrir (onaylatma), teaccüp (şaşıрма), tezkîr (hatırlatma) iftihar, ta'zim, tehvîl (korkutma), tehdit, tenbih, istib'âd (uzak/imkansız görme) , tahkir (küçümseme), tecahül (bilmezden gelme), tehekkum (alay etme), itap (kınama), teşvik vb. anlamlardır.²⁹

Zemahşerî soru-cevap üslubuyla yazdığı bu eserinde أ ve هل soru edatlarını 8 kez kullanmıştır. Bir tane de mahzuf hemze ile sorulan soru bulunmaktadır. Bu sorulardan hemze ile sorulan ikisi takrir, yani muhatabı kendisine sorulan konuyu kabul ve onaya zorlama, sevk etme amaçlı kullanılmışken, biri tanesi nefiy, diğerleri ise tasdik amaçlı sorulardır. Mahzuf hemze ile sorulan soru ise tasavvur için sorulmuştur. Müellif Allah'ın Hakîm sıfatını işlediği bölümde, hemzenin takrir ifade etme özelliğini kullanarak Allah'ın hidayet eden ve dalalete düşüren olup olmadığı konusunu şu soruyla anlatmaktadır. “أما يهدي الله ويضل؟”³⁰ Yine şefaate işlerken Hz. Peygamber'in ümmetine şefaate edip etmeyeceğini takrir ifade eden şu soruyla değerlendirmektedir. “أما يشفع رسول الله صلى الله عليه وآله لامته؟”³¹ Her iki soruya cevaben “بلى” ifadesini kullanması Zemahşerî'nin asıl amacının soru sormak değil soruda mündemiç olan anlamı onaylamak/onaylatmak yani takrir olduğunu göstermektedir. Rızıklar bahsinde ise hemzenin nefiy ifade etme özelliğine başvuran Zemahşerî, haramın rızık olup olmayacağı konusunu işlerken soruyu şöyle sormaktadır. أففتولون فيمن

²⁷ Kazvîni, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, 112-114; Bolelli, *Belagat (Beyân, Meâni, Bedî)*, 263-265; Bulut, *Belâgat Meâni-Beyân-Bedî*, 70-71; Ergin, *Arap Dilinde İstifham Edatları*, 17-19; Kocabıyık, *İstifhâm Edatları*, 655; Ahmed Şerif Şatrah, *Meâni'l-İstifhâm fî Şi'ri Cârî'llah Mahmûd b. Omer ez-Zemahşerî; Dirâsetun Uslûbiyyetun*, Havliyyât Câmîati Guelma Li'l-Luğât ve'l-Âdâb (Cezayir), Sayı:12 (Aralık,2015), 400.

²⁸ İbn Hişâm Cemaluddin el-Ensari, *Muğni'l-lebîb an kutubi'l-eârîb*, thk. Mâzin el-Mübarek, Muhammed Ali Hamdullah, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1964), 7; Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, ts), 178.

²⁹ Bolelli, *Belagat (Beyân, Meâni, Bedî)*, 275-289; Bulut, *Belâgat Meâni-Beyân-Bedî*, 74-77; Ergin, *Arap Dilinde İstifham Edatları*, 112-120; Kocabıyık, *İstifhâm Edatları*, 656-661; Şatrah, *Meâni'l-İstifhâm fî Şi'ri Cârî'llah Mahmûd b. Omer ez-Zemahşerî*; 399.

³⁰ Zemahşerî, *el-Minhâc fî usûli'd-dîn*, thk. Abbas Huseyn 'İsa Şerafuddin, (San'a: Mektebetu Merkezi Bedri'l-İlmî ve's-Sekâfi, 2004), 11

³¹ Zemahşerî, *el-Minhâc fî usûli'd-dîn*, 19

“أكل طول عمره من الحرام: ما أكل من رزق الله؛ لأنه لم يأكل مما أباحه له؟” Ömrü boyunca haram yiyen birine, Allah'ın kendisine mübah kıldığı şeyleri yemediği için “o Allah'ın rızıkını yememiştir” mi diyorsunuz?”³² Rızıkın tarifini yaparken canlıların faydalandığı her şey şeklinde bir ifade kullanan müellif ardından haram yolla elde edilen şeylerin rızık olup olmayacağı konusundaki ince çizgiyi ifade edebilme adına “Allah o kişiyi haram ile rızıklandırdı demiyoruz. Ayrıca biz, Allah onu rızıklandırmadı da demiyoruz. Tam aksine Allah (kulunu) kendisine mübah/helal kılınan yollardan, ulaşabileceği tüm faydalarla rızıklandırmıştır diyoruz.” şeklinde cevap vermektedir. Cevaptan da anlaşılacağı üzere, sorulan soru, soruda ifade edilen anlamın karşılığının olumsuz olması gerektiğini ifade etmektedir. Eserde “hemze” ve “hel” ile sorulan diğer beş soruda ise amaç tasdiktir. Zira sorulan sorular evet (نعم) veya hayır (لا) ile cevap verilebilir mahiyette ve tasdik ifade etme amaçlıdır.

Zemahşerî'nin bu risalesinde kullandığı soru edatlarından biri de “keyfe” (كيف)'dir. Nasıl anlamındaki kelime (على أي حال) “hangi durumda” sorusunun da aynıdır. Müellif bu edatı hakiki istifham anlamında kullandığı gibi taaccüp maksatlı ve hemze yerine de kullanmıştır. Elem konusunun izahı babından kendisine şu sormuştur. كيف جاز أن يؤلم للنفع من ليس يراض بذلك. ولا يجوز أن تستعمل من لا يرضى بالعمل وإن وفيت له الأجرة؟ “Rızası olmadığı halde birine fayda sağlamak için bile olsa elem vermek nasıl caiz olur? (zira) Ücretini ödesen dahi rızası olmayan birini bir işte çalıştırmak caiz olmaz”³³ Burada açıkça görüldüğü üzere soru edatı hakiki istifham anlamında kullanılmamıştır. Müellif kişiye fayda sağlamak için bile olsa rızası olmadan acı çektirmenin şaşkınlığını ve buna zımnen itirazını dile getirebilmek adına böyle bir üslup getirmiştir. Dolayısıyla burada “keyfe” asli anlamından çok taaccüp ve itiraz anlamı taşımaktadır. Ayrıca “keyfe” bazen hemze yerine de kullanılabilir. Şöyle ki; kişilerin halleri sorulmak istendiğinde bu كيف محمد şeklinde yapılabildiği gibi أريض محمد أو كيف محمد؟ şeklinde de olabilmektedir. İnsanlar sayısız hal üzere olabilecekleri için bu durumlarda hemzenin yerine tüm hallerin yerine geçebilecek keyfe'nin istihdamı daha pratik kabul edilmektedir. Bu kullanım biçimi el-Minhâc'da iki yerde karşımıza çıkmaktadır. Zemahşerî günahların sevapları yok etmesi veya nedametini ceza ve kınamayı iptal etmesi tartışmalarında keyfe'yi hemze gibi kullanmıştır. كيف يحبط الذم ve كيف يحبط أحد المستحقين بالآخر؟³⁴ şeklinde sorulan konuların her biri hemze ile tekrar tekrar sorulmamış ve keyfe kullanılarak meselenin bütün yönleriyle ve ayrıntılı olarak değerlendirilmesi sağlanmıştır. Zemahşerî eserinde sadece bir yerde من أين soru kalıbını kullanmıştır. Nereden anlamındaki bu kalıp metin içerisinde من أي جهة hangi yönden, hangi açıdan anlamında zikredilmiştir. “Allah'ın şakî olduğunu bildiği bir kişiyi mükellef kılması (hangi yönden) niçin güzeldir/iyidir”³⁵ sorusu da göstermektedir ki istifham edatlarının siyak-sibak gereği veya bir karineye istinaden hakiki

³² Zemahşerî, el-Minhâc fî usûli'd-dîn, 16

³³ Zemahşerî, el-Minhâc fî usûli'd-dîn, 16

³⁴ Zemahşerî, el-Minhâc fî usûli'd-dîn, 18

³⁵ Zemahşerî, el-Minhâc fî usûli'd-dîn, 13

anlamları dışında başka anlamlarda kullanılmaları mümkündür ve Zemahşerî de bunu sık sık yapmıştır.

Kullanılan Deyimler

Zemahşerî eserinde bazı deyimlere de yer vermiştir. Arap dili ve belagati alanında yeri tartışılmaz olan müellif konuların izahı esnasında deyimleri kullanarak ifadelerini güçlendirme, muhatabının anlayışını kolaylaştırma ve konunun dinleyenlerin zihninde daha kalıcı olmasını sağlamayı hedeflemiştir. Eserde sadece birkaç yerde geçen bu deyimler ve anlamları şöyledir.

Müellif Allah'ın gözle görülemeyeceği iddiasını temellendirirken bazı ayetlerle istişhata bulunduktan sonra Hz. Musa'nın “ *Rabbim bana kendini göster, sana bakayım*” sözünün bir kabahat olmadığını, Hz. Musa'nın Allah'ı görmeyi imkânsız olduğunu zaten bildiğini, onun bunu talep etmesinin altındaki asıl sebebin, Allah'ı görebileceklerini zannedenlerin bu istek ve arzularını onların boğazına tıkamak/bunun imkânsızlığını onlara göstermek için ayetin devamı olan “ *Sen beni asla göremezsin*” sözünü de zikrederek “ *ليلقمهم الحجر*” –boğazlarına tıkamak için- deyimle izaha çalışmıştır.³⁶ Hz. Musa bu sözü, Allah'ı görmek isteyenlere, O'nun görülmesinin mümkün olmadığını delillendirmek ve onları te'dîb etmek, onlar Allah'ın “ *Sen beni asla göremezsin*” sözünü işittiklerinde onları susturup iddialarını çürütmek için söylemiştir.

Zemahşerî sarfe konusunu işlerken iddiasına temel teşkil etmesi babından aklî çıkarımlara müracaat etmiş ve Kur'ân'ın bir benzerini getirme iddiasında olanların ruh hallerini ve sahip oldukları fesahat ile iftihar etmelerini ve bu meyandaki iddialarını şu deyimle dillendirmiştir. “ *لا يشق فيها غبارهم*”³⁷ –kimse bu konuda onların eline su dökemez/kimse onları geçemez-

Yine aynı konunun devamında Kur'ân'ın bir benzerini getirme/söyleme iddiasında olanların bu iddialarını gerçekleştiremediklerini ifade ettikten sonra, “ *لكان ذلك أشهر من فلق الصبح*” –eğer yapabilselerdi bu sabahın ilk ışıkları/tan yeri ağarması gibi ayan beyan ortada olur, gizli kalmazdı-³⁸ deyimini kullanmıştır.

Sonuç

Zemahşerî'nin Mutezile akaidine dair düşüncelerini, bilgi ve birikimlerini muhtasar olarak naklettiği bu eser, onun beyan üslubu ve eğitim/öğretim metodu hakkında da ipuçları içermektedir. Güçlü bir müfessir, belagatçı ve dilbilimci olmasının yanı sıra kelimeler ilminde de zirve şahsiyetlerden biri olduğu aşikâr olan müellif Mu'tezile akaidine olan vukufiyeti sebebiyle “Hâtemu'l-Mu'tezile” lakabıyla da anılmaktadır. Mutezile kelamının özeti mahiyetindeki eserde kullandığı “fenkale”

³⁶ Zemahşerî, *el-Minhâc fî usûli'd-dîn*, 7

³⁷ Zemahşerî, *el-Minhâc fî usûli'd-dîn*, 22

³⁸ Zemahşerî, *el-Minhâc fî usûli'd-dîn*, 22

metodu onun Kaşşâf'ında da tercih ettiği metod ile aynı olup kendisinden önce de farklı disiplinlerde eserler veren âlimler tarafından da kullanılmıştır. Eserinde kendi görüşlerinin yanında Mu'tezilenin Basra ve Bağdat ekolü temsilcilerinin görüşlerine de yer vermiştir. Görüşlerini aktardığı kişiler arasında Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebu'l-Kasım el-Ka'bî, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ve Kadı Abdülcabbar gibi Mu'tezilenin önde gelen teorisyenleri bulunmaktadır.

Zemahşerî'nin bu eseri neden bu derece kısa tuttuğu hakkında bir görüş bulunmamakla beraber, Kadı Abdülcabbar'ın *Şerhu usûli'l-hamse ve el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* adlı eserlerinden sonra Mu'tezile akidesini konu edinen en önemli ve hacimli eser konumundaki Kaşşâfı telif etmiş olması, küçük hacimli ve muhtasar bir risale mahiyetindeki el-Minhâc ile yetinmek isteyebileceği kanaatini bizde uyandırmıştır. Bu sebeple olsa gerek Zemahşerî'nin tefsir, hadis, nahiv, belagat ve sözlük disiplinlerindeki eserleri çokça konuşulup tartışılırken, *el-Minhâc* o kadar yankı uyandırmamış, ses getirmemiştir.

Eser kaleme alınırken geleneksel tertibe uyulmaması, konuların bazen birbirine karışmasına ve anlaşılmasının zorlaşmasına sebep olmuştur. Bu bizde, Zemahşerî'nin bu eseri bizzat kaleme almamış olabileceği, eserin, onun sözlerinden ve sohbetlerinden başkaları tarafından rastgele alıntılanan ifadelerin bir araya getirilmesinden oluşmuş olabileceği kanaatini uyandırmıştır. Onun hayatında belki de en önemli yere sahip olgu diyebileceğimiz Mu'tezilî düşüncenin, onun kişiliğinin tam bir yansıması olarak niteleyebileceğimiz Mu'tezilî karakterin, böyle mukaddimesi dahi olmayan kısa eserde vücut bulması bizce mümkün gözükmemektedir

Kaynaklar

- Abdurrazzâk, b. el-Hemmâm es-San'ânî, *Musannef*, thk. Habiburrahman el-'Azamî, 12 cilt Pakistan:el-Meclisu'l-İlmî, 1972.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-, *Keşfu'l-hafâ*, 1. Cilt, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1351 h.
- Amânî, Abdurrahman Tevfik el-. *Edevâtu'l-İstifhâm; Dirâsetun İhsâiyetun Mukâranetun*, Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008
- Bolelli, Nusrettin. *Belagat (Beyân, Meâni, Bedî') Arap Edebiyatı*, İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2017.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Ebû Suhayt el-Kermî, Riyad: Beytu'l-Efkâr, 1998.
- Bulut, Ali. *Belâgat Meâni-Beyân-Bedî'*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.

Cârim, Ali el- & Emin, Mustafa. *el-Belâğatu'l-vâziha el-beyân-el-meânî-el-bedî*, Londra: Dâru'l-Meârif, 1999.

Cerrahoğlu, İsmail, "Zemahşeri ve Tefsiri", *Diyanet Dergisi*, 19/1, (Ocak, 1983), 59-96.

Civelek, Yakup, "Arap Dilinde Naht ve Kelime Türetmede Naht Yönteminin Kullanımı", *Nüsha*, III/10,(Yaz 2003), 97-118.

Cûdî, Abdulaziz Cûdî. *Uslûbu'l-fenkale inde'z-Zemahşerî fî tefsîrihi ve beyânu hasâishî ve fevâidih*, <https://tafsir.net/article/5212/aslwb-alfnqult-and-az-zmkhshry-fy-tfsyrh-wbyan-khsa-is-h-wfwa-id-h>; 03.03.2021.

Cüveynî, Mustafa ed-Dâvî el-, *Menhecu'z-Zemahşerî fî tefsîri'l-Kur'âni ve beyâni İ'câzihî*, Mısır: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, ts.

Çelebi, İlyas, "Mu'tezile". *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 31/391-401, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Dayf, Abdüssettâr. *Dîvânu'z-Zemahşerî*, Kahire, Muessesetu'l-Muhtâr, 1425/2004.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Sıdkı Cemil el-Attâr, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.

Habenneke el-Meydânî, Abdurrahman Hasan. *el-Belâğatül-'Arabiyye üsüsühâ ve ulûmuhâ ve funûnuhâ*, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.

Hamevî, Yâkût el-. *Mu'cemu'l-udebâ irşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsan Abbas, 6. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut, 1993.

Huyemî, Fâtîma Yusuf el-. *Dîvânu Cârillah ez-Zemahşerî*, Dâru Sâdır, Beyrut, 2008.

İbn Kutluboğa, Ebu'l-Fidâ Zeynuddin Kasım. *Tâ'cu't-teracim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Beyrut: Daru'l-Kalem, 1992.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*. thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Hişâm Cemaluddin el-Ensari, *Muğni'l-lebîb an kutubi'l-eârîb*, thk. Mâzin el-Mübarek, Muhammed Ali Hamdullah, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1964, 2 cilt.

Kahayev, Amir. "Arap Dilinde Naht Olgusu (İbn Fâris Örneğinde)", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1, (Haziran 2019), 31-48.

- Kayapınar, Mustafa. *Belağatta Talebî İnşâ*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Kazvînî, Cemaluddin Muhammed b. Abdurrahman el-Hatib, el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Kıftî, el-Vezîr Cemalüddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Yusuf el-, 3. Cilt, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1986.
- Muhammed İbrahim Muhammed Şerif, *Esâlîbu'l-İstifhâm fî'l-Bahsi'l-Belâğî ve Esrâruhâ fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İslamabad: el-Câmiatu'l-İslâmiyyetu'l-Âlemiyye, Doktora Tezi, 2006.
- Neccâr, Abdulhamid Kâsım en- *ez-Zemahşerî âsâruhû ve menhecuhu'n-nahvî*. Trablus, Câmiatu'l-Fâtih, Yüksek Lisans Tezi, 1982.
- Nizâr 'Atallah Ahmed Salih. "Fenkulâtu'z-Zemahşerî el-belâğıyyeti fî sûrati Yûsuf (as)", *Mecelletu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, 2017, 16. Sayı, (49-98).
- Oğuz, Orhan. "Arapçada Naht Yöntemi ile Kelime Türetilmesi", *Marife*, 16/1, (Yaz 2016), 9-17.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "Naht", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 32/310-311 İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özek, Ali. "el-Keşşaf", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 25/329-330, Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Öztürk, Mustafa & Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşerî". *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44/235-238, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Saraç, Mehmet Ali Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2004.
- Sekkâkî Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-, *Miftâhu'l-ulûm*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Sîbeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1988, 5 cilt.
- Suyûtî, Abdurrahman Celaluddin es-, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîne ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Halep: Matba'atu İsâ el-Albânî, 1384/1965.
- Şatrah, Ahmed Şerif. *Meâni'l-İstifhâm fî Şi'ri Cârî'llah Mahmûd b. Omer ez-Zemahşerî; Dirâsetun Uslûbiyyetun*, Havliyyât Câmiati Guelma Li'l-Luğât ve'l-Âdâb (Cezayir), Sayı:12 (Aralık,2015), s: 397-413

- Tekin, Abdülkadir. “Zemaşşeri'nin Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği-el-Keşşâf Örneği”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/10 (Haziran 2018), 213-260.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Camiu't-Tirmizî*, Riyad: Beytu'l-Efkâr ed-Devliyye, 1999
- Tûfî, Necmuddin Ebî'r-Rabî Süleyman b. Abdulkavî b. Abdulkarim b. Saîd et-, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 2. Basım, Suudi Arabistan; Vezâratu's-Şuûni'l-İslâmiyyeti ve'l-Evkâfi ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, 1998/1419.
- Urgan, Zeki. *Zemaşşeri'nin Nübüvvet Anlayışı*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler EnstitüsüYüksek Lisans Tezi. 2019.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 25/196-203, Ankara: TDVİA Yayınları, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Sarfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36/140-141, İstanbul: TDVİA Yayınları, 2009.
- Yurdagür, Metin. *Kelam Tarihi Ekoller-Şahıslar-Eserler*, 2. Basım. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Yüce, Nuri. “Zemaşşeri Hayatı ve Eserleri”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 26/1, (1993), 289-316.
- Zemaşşerî, Carullah Mahmûd b. Omer, *el-Minhâc fî usûli'd-din*, thk. Abbas Huseyn İsâ Şerafuddin, San'â, Mektebetu Merkezi Bedri'l-İlmî ve's-Sekâfi, 2004.
- Zemaşşerî, Carullah Mahmûd b. Omer, *el-Keşşâf*, 1. Cilt, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 70, 2020.
- Zerkânî, Âdil Râzî Câbir ez-, “el-Fenkaletu inde'z-Zemaşşerî beyn'd-Delâleti ve'l-Hıccâc”, *Lark li'l-Felsefeti ve'l-Lisâniyyâti ve'l-Ulûmi'l-İctimâ'ıyye*, 7/15 (2015), 1-23.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, ts), 4 cilt.

Zamakhshari's Work titled al-Minhac fî Usûli'd-Din and his Statement Style

Dr. Hüseyin AVCI

Extended Summary

Zamakhshari, who was born in Zamakhshar, a big town of Khwarazm, wrote huge works in Islamic sciences as well as in the field of literature and Arabic language, the effects of which continue to the present day and have not yet been overcome on some subjects, and left his mark on his age with his views in theological, jurisprudence, syntax and literary disciplines. He is one of the most important and rare personalities who enlightened the way of scholars both in his own time and in the following periods.

Khwarizm region, which was very rich in terms of social, cultural, and economic conditions at the time of Zamakhshari's birth, also hosts different ethnic groups and beliefs, and there were people from different religions, creeds, and sects in the social structure of which the majority of Turks, Arabs and Persians were. While the majority of the people were Mu'tazilite, it was possible to come across a small number of Jews and Christians as well as Ahl as-Sunnah, Shiite, and Kharijite.

Zemahşeri, who grew up in Harezm, which was the stronghold of the Mu'tazila creed, adopted the Mu'tazilite creed under the influence of his teachers and presented his vitalistic ideas in detail in his gigantic work Keşşâf. He also wrote al-Minhâc, an independent creed that deals with the principles and principles of the Mutezile creed. This work, named al-Minhâc fî Usûli'd-Dîn, has all the issues related to theology except the imamate issue, and it has been written succinctly with a question and answer style. Al-Minhâc, whose motives he wrote and why he kept it so short because there was no introduction at the beginning, is the only work of the author that has survived to the present day.

Existence, unity, attributes, and characteristics of Allah, deeds of servants, destiny, major and minor sins and the states of those who commit them, the attribute of the word and whether the Quran is created or not, Allah's promise and promise, the relationship between faith and deeds, Good and evil canceling each other, intercession, amr-i bi'l-Ma'rûf nehy-i ani'l-Munkar, understanding of justice in the context of husun kubuh, subjects such as sustenance, death, grace, pain, nature of the offer. In this volume, we come across the main subjects that he discussed and evaluated in his modest work and presented his views. The author, who also made evaluations about the views of the popular theological sects on the above issues in his time, sometimes makes harsh criticisms. The author, who supported his claims with verses and hadiths in his work, made consultations with a total of 30 verses and 6 hadiths, and also applied to rational evidence and inferences in many places. Thus, they aimed to ground, systematize, explain and prove the principles of faith in Islam, and to refute counter-evidence and ideas, and they accepted this as their duty.

El-Minhâc was presented to the reader with the question-answer method called "Fenkale" or "Fenkule", just like in Keşşâf. The word Fenkale does not mean anything by itself in Arabic. Because this word is a new concept derived from the word قَلْتُ... قَلْتُ فَإِنْ In Arabic, it is called "naht" and the new word produced is called "manhut". On the other hand, definitions of the concept, which is attributed to various meanings, are made as "declarative wit's that are presented in the style of speech and contain hypothetical questions and answers", and "fanciful debate-style".

It has been determined that Zemahşeri used this scientific hypothetical method more than 2500 in his colossal work Keşşâf, and 74 questions and answers in al-Minhâc were used to explain the subjects that make up the content of the treatise. This style is of great importance for Zamakhshari and Mu'tazila scholars who are experts in the fields of argument and debate. It is also noteworthy that Zemahşeri bases his adoption of the fenkale style as a statement style on the Qur'an and justifies it with verses. The expressions he used in the explanation of the 142nd verse of Surah Baqara in his Tafsir Kashshaf clearly show this.

Although Zemahşerî is famous for applying the fenkale method, he is not the inventor of this method. This style was used by many scholars before Zemahşeri. The reason why Zemahşeri stands out compared to other authors in using the fenkale style is that most of the commentaries of Mu'tazili scholars have not survived to the present day, while we have Zemahşeri's Keşşâf in full, rhetoric and Mu'tezile creed, Kadı Abdülcabbâr's al-Muğni, and Şerhu usa. It is in the position of the work that reflects it most comprehensively after his works named 'l-hamse.

In his work called al-Minhâc, Zemahşerî not only expressed his views but also included the opinions and acceptances of other Mu'tazilite scholars, albeit different. Mentioning the names and views of some theological sects such as Eş'ariyye, Kullâbiyye, Haşeviyye, Tenâsuhîyye, Mücebbire, Kaderiyye, Seneviye, Bekriyye and Berâhime in his work, Zemahşeri also referred to the theological understandings of the Magi and Christians, and their views and understanding were sometimes soft and sometimes harsh. language criticized.

Zemahşeri, who applied the question and answer method 74 times in his work, used different question prepositions and patterns. The author, who supports his claims with the meanings and contents he attributes to the concepts, with their translation and rational proofs, aims to be familiar with the meanings of the concepts verbally and succinctly and to explain them to the reader/audience.

Zemahşeri also included some idioms in his work. The author aimed to strengthen the explanation by using these idioms during the explanation of the subjects, to facilitate the understanding of the addressee, and to make the subject more permanent in the minds of the listeners.

It is observed that the subjects are sometimes confused with each other since he did not make a certain order while writing his work. This has led us to the conclusion that he may not have written this work himself, but that the work may have been composed of statements randomly quoted by others from his words and conversations. It does not seem possible to us that the Mu'tazilite thought, which we can call the phenomenon that has perhaps the most important place in his life, and the Mu'tazilite character, which we can describe as a complete reflection of his personality, embody in a short work that does not even have such an introduction.

Keywords: Zamakhshari, Theology, Mutazila, al-Minhac, Fenkale.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Journal of Eskişehir Osmangazi
İlahiyat Fakültesi Dergisi University Faculty Of Theology
ESOGUİFD

ISSN 2147-8171

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

Amaç ve Kapsam

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart ve Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli akademik bir dergidir. Dergimiz Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları ve Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi alanları başta olmak üzere sosyal bilimler alanına katkı sunmayı amaçlar. Dergimizin yayım dili Türkçe olmakla beraber Arapça, İngilizce, Almanca gibi diğer dillerde de yayım yapılmaktadır. Dergimize gönderilen ve insanlardan veri toplanarak hazırlanan çalışmalar için etik kurul ve araştırma izninin belgelenmesi ve bu bilginin çalışmanın ilk sayfasında beyan edilmesi gerekmektedir. Dergiye makale gönderimi ücretsizdir. Yayına kabul edilen makaleden de hiçbir ücret talep edilmez. Yazısı yayınlanan yazarlara ücret ödenmez.

Aim and Scope

Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology is an international peer-reviewed Journal published twice a year as March and September. It aims to contribute to the social sciences primarily Islamic sciences, philosophy, Islamic history and religious and moral education. The publication language of our journal is Turkish, but also in other languages such as Arabic, German and English. For studies submitted to our journal and produced by collected data from people, the ethics committee approval must be documented and this information must be declared on the first page of the study. Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci	The Publication Principles and Review Process
<p>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanır.</p>	<p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is published by Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology.</p>
<p>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; araştırma makalesi, çeviri, kitap değerlendirmesi, sempozyum değerlendirmesi ve doktora tez özeti türündeki akademik çalışmaları kabul eder.</p>	<p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> accepts academics studies such as research article, translation, book review, symposium review and doctoral thesis summary.</p>
<p>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler alanlarında gerçekleştirilen akademik çalışmaları yayımlar.</p>	<p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> publish academic studies about Religion, Philosophy, History as priority in the field of Social Sciences and Humanities.</p>
<p>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayının %40'ını geçmemek üzere İngilizce, Almanca, Arapça ve Farsça dillerinde de çalışma yayımlanabilir.</p>	<p>Publication language of <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is Turkish. But there can be English, German, Arabic and Persian articles in order to not exceed %40 of total articles.</p>
Makale Gönderim Şartları	Article Submission Terms
<p>Doktora öğrencileri, tek yazar olarak; yüksek lisans öğrencileri ise danışmanları ile birlikte (ilk yazar öğrenci - ikinci yazar danışman öğretim üyesi) kaleme aldıkları çalışmaları dergiye gönderebilirler.</p>	<p>PhD students, as a single author; graduate students with the supervisor -first author student; second author supervisor- can send their work to <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i>.</p>
<p>Kitap değerlendirmesi türünde, yalnızca doktora derecesine sahip uzmanlarca</p>	<p>In the case of book review only the studies which written by someone who has</p>

<p>hazırlanan çalışmalar incelemeye alınır.</p> <p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, 15 Mart ve 15 Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez matbu ve online olarak yayımlanır. 15 Mart tarihli sayı için 15 Eylül - 10 Ocak; 15 Eylül tarihli sayı için ise 15 Mart - 10 Temmuz tarihleri arasında yazı kabul edilir.</p> <p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>'ne gönderilen çalışmanın ilk sayfasında İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun şekilde yazarın isim, kurum, ORCID ve cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır.</p> <p>Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 9.000, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür.</p> <p>Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/maili başvuruya eklenmelidir.</p> <p>Başvuru esnasında 100-150 kelimelik Türkçe öz, İngilizce abstract ve en az 5'er adet Türkçe ve İngilizce anahtar kavram yazılmalıdır. Hakemden geçen makaleler için ayrıca en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce genişletilmiş özet talep edilir.</p> <p>Çalışmalar, Microsoft Word programında en az 2,5 cm kenar boşluğu ile, metin kısmı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1,5 satır aralığı; dipnotlar ise 10 punto ve tek satır aralığı ile yazılmalıdır.</p>	<p>doctorate degree are examined.</p> <p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is published as printed and online twice a year on 15 March and on 15 September. Articles are accepted between 15 September and 10 January for the issue of 15 March and between 15 March and 10 July for the issue of 15 September.</p> <p>In the first page of study sent to <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i>, there must be author's name, institution name, ORCID and a phone number suitable to ISNAD Citation Style.</p> <p>For the articles and translation studies, the upper limit are 9.000 words, for other studies, the limit is 1500. Permission letter/mail which taken from author of translation articles should be added.</p> <p>During submission, 100-150 words Turkish and English abstract and at least 5 Turkish and English keywords should be written. For the articles which approved by referee, a 750 words Turkish and English extended summaries are required. Studies should be written as given at least 2,5 cm margins, in Times News Roman font, 12 pt. and 1,5 row pitch; on the other hand footnotes should written as 10 pt. and single line pitch.</p>
---	---

<p>Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi kullanılmalıdır:</p> <p>www.isnadsistemi.org</p> <p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> ticari kullanım hariç olmak üzere anında açık erişimdir.</p> <p>Dergiye gönderilen ve yayına kabul edilen çalışmaların telif hakkı, <i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>'ne devredilmiş sayılır.</p> <p>Yayımlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir.</p> <p>Yazısı yayımlanan yazarlara dergiden bir adet matbu nüsha gönderilir.</p>	<p>In the citation and bibliography of the studies, the ISNAD Citation Style should be used:</p> <p>www.isnadsistemi.org</p> <p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is immediate open access except for commercial use.</p> <p>Copyrights of the articles which sent and accepted to publish is deemed to transfer <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i>.</p> <p>Scientific, intellectual and literary responsibilities of published articles belong to their author.</p> <p>One printed copy of the manuscripts are sent to the authors.</p>
<p>Makale Değerlendirme Süreci</p> <p>Ön İnceleme ve İntihal Taraması</p> <p>Çalışma; dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından editör tarafından incelenir ve iThenticate programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. İntihal benzerlik oranının % 20'den az olması şartı aranır. Ön inceleme en fazla 10 gün içinde tamamlanır.</p>	<p>Article Evaluation Process</p> <p>Preliminary Examination and Plagiarism Screening</p> <p>The study is reviewed by the editor for compliance with the journal publication principles, academic writing rules and the ISNAD Citation Style and it is scanned about plagiarism by using iThenticate program. Plagiarism similarity rate to be less than %20 condition required. This review is completed in max. 10 days.</p>
<p>Alan Editörü İncelemesi</p> <p>Ön İnceleme ve İntihal Taraması aşamasından geçen çalışma, ilgili alan editörü tarafından problematik ve akademik dil-üslup açısından incelenir.</p>	<p>Section Editor Review</p> <p>The study which was carried out Preliminary Examination is examined by the related section editor in terms of problematic and</p>

<p>Bu inceleme, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.</p>	<p>academic language-style. This review is completed in maximum 15 days.</p>
<p>Hakem Süreci (Akademik Değerlendirme)</p>	<p>Referee Process (Academic Evaluation)</p>
<p>Alan editörünün incelemesinden geçen çalışma, konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine sunulur. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür.</p>	<p>The study, which is subjected to review by the section editor, is submitted to the evaluation of at least two referees who has doctoral thesis, book or article. The arbitration process is carried out confidentially within the framework of double-blind review.</p>
<p>Hakemin incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatini ya metin üzerinde belirtmesi ya da online hakem formu üzerinde en az 150 kelimelik bir açıklama ile gerekçelendirmesi talep edilir.</p>	<p>The referee is required to present his / her opinion about the reviewed study either on the text or to justify it with an explanation of at least 150 words on the online referee form.</p>
<p>Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar.</p>	<p>The author can express his / her objections and opinions, if he / she does not agree the opinion of the referee. The field editor provides mutual communication between the author and the referee, while maintaining confidentiality.</p>
<p>Hakem süreci en fazla 30 (20 + 10) gün içinde tamamlanır. Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, yayımlanmasının değerlendirilmesi teklifi ile Yayın Kurulu'na sunulur. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme gönderilir.</p>	<p>The arbitration process is completed within a maximum of 30 (20 + 10) days. If both of the referee reports are positive, the study is submitted to the Editorial Board with a proposal for evaluation of its publication. In case one of the two judges declares negative opinion, the study is sent to a third referee.</p>
<p>Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir. Çeviri</p>	<p>The studies can be published at least two positive decisions. Translated</p>

makaleler; orijinaline uygunluk, alan kavramlarının yerinde kullanımı ve dil açısından değerlendirilmek üzere dil ve ilgili alan uzmanlarına gönderilir. Uzmanların olumsuz kanaat belirttikleri çeviriler, yayımlanmaz. Kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ile doktora tez özetlerinin yayımına, ilgili alan editörlerinin değerlendirmesi sonucunda karar verilir.

Tashih Aşaması

Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.

Alan Editörü Kontrolü

Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 5 gün içinde tamamlanır.

Hakem Kontrolü

Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 7 gün içinde tamamlanır.

articles are sent to language and related field experts to assess the appropriateness of the original, the proper use of space concepts and language. The translation which the experts' stated negative opinions are not published.

The publication of book and symposium reviews and dissertation abstracts is decided as a result of the evaluation of the related field editors.

Correction Phase

In the case of referees requesting proofreading in the text that they are examining, relevant reports are sent to the author and they are asked to correct them. The correction is requested to be completed within 10 days. The author presents his corrections by specifying red color to the section editor.

Section Editor Control

The field editor checks whether the author makes the requested corrections in the text. The inspection process is completed within a max. of 5 days.

Referee Control

The referee who requests correction checks whether the author has made any corrections requested from him in the text. The inspection process is completed within a max. of 7 days.

Ayrıntılı Özet Hazırlanması Hakkında iki hakem tarafından da “yayımlanabilir” kararı verilen çalışmaların yazarlarından, en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce ayrıntılı özet/summary hazırlaması talep edilir. Bu işlem için yazara, en fazla 15 gün süre tanınır.	Preparing Extended Summary At least 750 words Turkish and English Extended Summary have requested from author who their works approved as can be published by the referee. The inspection process is completed within a maximum of 7 days.
Türkçe Dil Kontrolü Hakem sürecinden geçen ve en az 750 kelimelik İngilizce ayrıntılı özet eklenen çalışmalar, Türkçe Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.	Turkish Language Control The works which are passed through the referees and which have added an extended summary are examined by Language Editor and if necessary the author is asked for correction. The inspection process is completed within a maximum of 15 days.
İngilizce Dil Kontrolü Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.	English Language Control The works which are passed through the Turkish Language Control are examined by English Language Editor and if necessary the author is asked for correction. The inspection process is completed within a max. of 15 days.
Yayın Kurulu İncelemesi Teknik, akademik ve dilsel incelemelerden geçen makaleler, Yayın Kurulu’nda incelenerek nihai yayın durumu karara bağlanır. Üyelerden itiraz gelmesi hâlinde Kurul, oy çokluğu ile karar verir.	Editorial Board Review The works which are passed through technical, academic and linguistic examination, final broadcast status is decided with review of Editorial Board. In case of objection from the members, the Board shall decide by majority vote.
Dizgi ve Mizanpaj Aşaması Yayın Kurulu tarafından yayımlanması kararlaştırılan çalışmaların dizgi ve mizanpajı yapılarak	Typesetting and Layout The works which decided to be published by the Editorial Board, are made ready for publication by

yayına hazır hale getirilir.	making typesetting and layout of the works.
İndekslere Veri Gönderimi	Data Transmission to the Indexes
Yayımlanan sayıya ait matbu nüsha yurt içi ve dışındaki referans kütüphanelerine en geç 60 gün içinde; makale üst verisi ise ilgili indeklere 15 gün içinde iletilir.	The printed copies of the published issue shall be submitted to local and external reference libraries within 60 days at the latest; article metadata is transmitted to Indexes in 15 days.

Zemahşerî'nin el-Minhac fî Usûli'd-Din Adlı Eseri ve Beyan Üslubu

Zamakhshari's Work titled al-Minhac fî Usûli'd-Din and his Statement Style

Dr. Hüseyin AVCI

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi
Dr., Eskişehir Osmangazi University, Eskişehir, Turkey.
haffanavci71@gmail.com

 0000-0002-9638-3645

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
28 Haziran / June 2021	Araştırma Makalesi / Research Article	25 Ağustos / August 2021	23 Eylül / September 2021

Atıf Bilgisi / Cite as:

Avcı, Hüseyin. "Zemahşerî'nin el-Minhac fî Usûli'd-Din Adlı Eseri ve Beyan Üslubu", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Eylül 2021), 378-396.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.958674>

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelenmiş ve intihal içermediği teyit edilmiştir. / This article has been reviewed by least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi / Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>

CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Etik Beyanı / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu, yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği ve bu araştırmanın desteklenmesi için herhangi bir dış fon almadıkları yazar tarafından beyan olunur / It is declared by the author that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study; that all the sources used have been properly cited; that no external funding was received in support of the research.

Zemahşerî'nin el-Minhac fî Usûli'd-Din Adlı Eseri ve Beyan Üslubu

Özet ► İslamî ilimler başta olmak üzere Arap edebiyatı, belagat, nahiv ve sözlükçülük alanlarında yazdığı eserlerle yaşadığı çağa damga vuran Zemahşerî, sadece o döneme değil günümüz ilim ve fikir dünyasına da ışık tutmuştur. Bir ilim ve kültür merkezi olması yanında Mu'tezile itikadının kalesi konumunda olan Harezmde doğup yetişen Zemahşerî, itizalî fikirlerini devasa eseri Keşşâfta ayrıntılı olarak serdetmiş, bununla birlikte Mutezile itikadının ilke ve esaslarını konu edindiği müstakil bir akaid eseri de kaleme almıştır. Çalışmamıza da esas olan el-Minhac fî Usûli'd-Dîn adlı bu eser imamet meselesi dışında kelama dair tüm konuları mündemiç olup, soru cevap üslubuyla veciz bir şekilde kaleme alınmıştır. İtikadî meselelere yaklaşımında nasslar ışığında akla ve duyulara öncelik veren Zemahşerî ve Mu'tezile kalamcıları, İslâm dininde iman esaslarının temellendirilmesi, sistematik hale getirilmesi, izah ve ispat edilmesi, karşı delil ve fikirlerin çürütülmesini kendilerine vazife kabul etmişlerdir. Zemahşerî'nin günümüze kadar ulaşabilen eserlerinden biri olan el-Minhac, küçük bir risale mahiyetinde olup, müellif İslam inanç esaslarına dair görüş ve kabullerini Kur'ân ayetleri, hadisler ve en çok da aklî çıkarımlarla ispat yolunu seçmiştir.

Anahtar Kelimeler: Zemahşerî, Kelam, Mu'tezile, el-Minhac, Fenkale.

Zamakhshari's Work titled al-Minhac fî Usûli'd-Din and his Statement Style

Abstract ► Zemahşerî, who marked his age with his works in the fields of Islamic sciences, Arabic literature, rhetoric, nahiv and lexicography, shed light not only on that period but also on the world of science and ideas today. Zemahşerî, who was born and raised in Harezm, which is the castle of his belief in Mu'tazil, as well as being a center of science and culture, has detailed his theological ideas in his gigantic work, Keşşâf. This work named al-Minhac fî Usûli'd-Dîn, which is the basis of our study, has all the issues related to kalam except the issue of imam, and has been written concisely in a question-and-answer style. Zamakhshari and Mu'tezile theologians, who prioritize reason and senses in their approach to religious issues, accepted it as their duty to justify, systematize, explain and prove the principles of belief in Islam, and refute the counter evidence and ideas. Al-Minhaj, one of the works of Zamakhshari that has survived until today, is a small treatise and the author chose to prove his views and acceptances on the principles of Islamic belief through Qur'anic verses, hadiths and mostly rational deductions.

Keywords: Zemahşerî, Theology, Mutazila, al-Minhac, Fenkale.

Giriş

İslam toplumunda tefsir, Arap Edebiyatı, belagat, nahiv ve sözlükçülük dendiğinde akla gelen ilk isimlerden birisi de şüphesiz Zemahşerîdir. Hayatı boyunca hem Arap edebiyatı hem de İslamî ilimler alanlarında birbirinden değerli birçok eser telif eden Zemahşerî, amelde Hanefî iken¹, itikatta

¹ İbn Kutluboğa, Ebu'l-Fida Zeynuddin Kasım. *Tâ'cu't-teracim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, (Beirut: Daru'l-Kalem, 1992), 293; Suyûtî, Abdurrahman Celaluddin es-, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîne ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Halep: Matba'atu İsâ el-Albânî, 1384/1965), 279; Dayf, Abdussettâr. *Dîvânü'z-Zemahşerî*, Kahire, Muessesetu'l-Muhtâr, 1425/2004, 212; Huyemî, Fâtıma Yusuf el-. *Dîvânü Cârillah ez-Zemahşerî*, Dâru Sâdır, Beyrut, 2008, 371

Mu'tezile mezhebinin tutkulu bir mensubudur.² Fikhî konularda taassuptan uzak bir görüntü çizen müellif, Hanefî olduğunu itiraf etmekle birlikte diğer fikhî mezheplerin görüşlerine de vakıf olup³, özellikle Şafi Mezhebi kurucusu İmam Şafii'nin hayranıdır. Bunu da *Ruûsu'l-mesâil el-mesâilu'l-hılâfiyye beyne'l-Hanefiyyeti ve's-Şâfi'yye ve Şâfi'l-'Iyy min kelâmi's-Şâfi'*, adlı fıkha dair eserlerinde ortaya koymuştur. Zemahşerî, koyu bir müntesibi olduğu Mu'tezile akaidine dair görüş ve kabullerini devasa eseri el-Keşşâf'ta tüm ayrıntılarıyla serdetmiştir. Keşşâf, Kadı Abdülcabbar'ın (ö.415/1025) *Şerhu usûli'l-hamse ve el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* adlı eserlerinden sonra elimize ulaşan ve Mu'tezile akidesini işleyen en önemli ve hacimli eserdir. Bu nedenle olsa gerek, küçük hacimli ve muhtasar bir risale mahiyetindeki *el-Minhac fî usûli'd-din* adlı eseri dışında müstakil bir akâid kitabı yazmamıştır.⁴ Keşşâf dışında yazdığı tüm eserlerde onun itikadî kimliğini yansıtan izlere rastlamak da mümkündür.⁵

Başlangıcında bir mukaddime olmaması nedeniyle hangi saiklerle yazdığı ve neden bu kadar kısa tuttuğu hakkında bilgi sahibi olamadığımız el-Minhac müellifin günümüze ulaşan akaide dair tek eseri olma özelliğini taşımaktadır. İleride de değineceğimiz gibi Zemahşerî'nin hayatının merkezinde diyebileceğimiz bir konunun bu şekilde kısa ve dağınık olarak sunulması bizde eserin bizzat Zemahşerî tarafından değil onun söylemleri esas alınarak başkaları tarafından kaleme alındığı kanaatini uyandırmıştır. Edip, müfessir ve nahivci kimliğiyle öne çıkan Zemahşerî bu alanlarda telif ettiği eserleriyle çokça konuşulup tartışılırken, el-Minhac diğer eserleri kadar yankı uyandırmamış, ses getirmemiştir.

² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ irşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslami, 1993), 6/2688; el-Kıftî, el-Vezîr Cemalüddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Yusuf, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 1986), 3/270; İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*, thk. İhsan Abbas, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 5/170; İsmail Cerrahoğlu, "Zemahşeri ve Tefsiri", *Diyanet Dergisi*, 19/1, (Ocak 1983), 60; Nuri Yüce, "Zemahşeri Hayatı ve Eserleri", *İÜEF. Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 26/1, (1993), 291; el-Cüveynî, Mustafa ed-Dâvî el-, *Menhecü'z-Zemahşerî fî tefsîri'l-Kur'âni ve beyâni İ'câzihî*, Mısır: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, 37; Abdülhamid Kâsım en-Neccâr. *ez-Zemahşerî âsâruhû ve menhecuhu'n-nahvî*. (Trablus: Câmîatu'l-Fâtih, Yüksek Lisans Tezi, 1982), 48.

³ Cerrahoğlu, "Zemahşeri ve Tefsiri", 87-88; Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 608; el-Huyemî, *Dîvânu Cârillah ez-Zemahşerî*, 522-523; Ali Özek "el-Keşşâf", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/329-330; Abdülkadir Tekin, "Zemahşerî'nin Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği-el-Keşşâf Örneği", *AÜİD*, 6/10 (Haziran 2018), 224-225; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 70, 2020), 1/758.

⁴ Yüce, "Zemahşeri Hayatı ve Eserleri", 300; Mustafa Öztürk & M. Suat Mertoğlu, "Zemahşeri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/237; Metin Yurdağür, *Kelam Tarihi Ekoller-Şahıslar-Eserler*, 2. Basım, (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 2018), 218.

⁵ Cerrahoğlu, "Zemahşeri ve Tefsiri", 87-88

el-Minhac 'ın İçeriği

Eserini sekiz bâb ve yirmi başlık altında ortaya koyan Zemahşerî, Mu'tezilî âlimlerin tercih ettiği geleneksel tertibin dışına çıkmıştır. El-Usûlü'l-Hamse olarak kavramlaşan beş temel esas tevhid, adl/adalet, el-va'd ve'l- vaîd, el-menzilu beyne'l-menzileteyn ve el-emru bi'l-ma'rûfi ve'n-nehyu ani'l-munker eserde sıralanmış olarak ele alınmamış bunlardan sadece el-va'd ve'l- vaîd ve el-emru bi'l-ma'rûfi ve'n-nehyu ani'l-munker başlıkları müstakil olarak zikredilmiştir.

Müellif **tevhid** konusunda her ne kadar bir başlık açmasa da bu önemli esası; Allah'ın kadîm oluşu, O'na hiçbir şeyin benzememesi, kudret, sem' (duyma), basar (görme) ilim, hayy (diri, canlı) mürîd (irade sahibi) ğanî (muhtaç olmama) hakîm gibi sıfatlarını ayrı ayrı değerlendirmek suretiyle izah etmiştir.

Adalet esasını da bir başlık altında değil; teklif (mükellef kılma), lütuflar, elemeler (kulun başına gelen olumsuzluklar), rızıklar-fiyatlar-eceller (Allah'ın rızık vermesi-dünyada malların fiyatlarının belirlenmesi-varlıkların ecelleri) şeklinde farklı başlıklar altında sunmuştur.

El-va'd ve'l-vaîd (Allah'ın iyilik yapanları cennetiyle ödüllendireceği, kötülük yapanları ise cehennemle cezalandıracağı) konusunu ise müstakil bir başlıkla eserine alan müellif iyilik ve kötülük kavramlarını, kişinin ödül ve cezayı hak etme prensiplerini bu meyanda zikretmiş beş esastan biri olan **el-menzilu beyne'l-menzileteyn** (büyük günah işleyenlerin dünyadaki durumları yani iman ile küfür arasındaki halleri) konusunu da bu başlık altında okuyucuya arz etmiştir.

El-emru bi'l-ma'rûfi ve'n-nehyu ani'l-munker (iyiliği emredip kötülükten sakındırma) esası da müstakil başlık olarak esere alınmış, bu başlık altında ma'rûf /iyilik ve munker /kötülük kavramları çerçevesinde emir ve nehyin hükmü, şartları, kimin ve kimlere karşı bu sorumluluğu yerine getirmesi gerektiği ve görevi ifanın keyfiyeti üzerinde durulmuştur.

Konuların böyle dağınık olarak ele alınması, mukaddimesinin olmayışı, çok kısa ve kısıtlı cümlelere yer verilmesi eserin anlaşılmasını zorlaştırmış, insicamını bozmuştur. Öyle ki birçok cümlelerin anlaşılabilmesi ancak bazı ara cümlelerin eklenmesiyle ve Mu'tezile akaidine ve eserde ismi geçen fırka ve mezheplerin görüşlerine vakıf olunmakla mümkün olmaktadır. Bilindiği üzere Mu'tezilî düşünce Zemahşerî'nin hayatındaki en önemli husustur. Denilebilir ki İtizâl fikri onun yaşam biçimi ve karakterinin bir yansımasıdır. Zira başına gelen onca hadiseye, uğradığı onca haksızlık ve zulme rağmen bu inancından bu davasından en küçük bir sapma göstermemiştir. Zemahşerî devasa eseri Keşşâf'ta Mu'tezile itikat esaslarını bütün ayrıntılarıyla ve özenle ortaya koymuştur. Onun kendisi için bu kadar önemli bir konuyu böyle kısa, kısıtlı bir eserde ele alması, bizde eserin bizzat kendisi tarafından değil onun sohbet ve derslerine katılan başkaları tarafından rastgele alıntılanan ifadelerin bir araya getirilmesinden meydana getirildiği kanaatini uyandırmıştır.

Zemahşerî'nin el-Minhâc adlı bu eserinin günümüze ulaşan üç farklı nüshası bulunmaktadır. Bunlardan ilki İtalya'nın Milano şehrinde Ambrosiana Kütüphanesinde. 1088 hicri senesinde Muhammed b. İbrahim b. el-Hasan B. Ali b. Salâh tarafından istinsah edilmiştir. Diğer nüsha Hollanda Lieden Üniversitesi Kütüphanesinde bulunmakta olup nâsihi ve nesh tarihi belirsizdir. Üçüncü nüsha ise Yemen'de Sa'de şehrinde özel bir koleksiyonda korunmaktadır. 1049 hicri yılında Abdulvahhâb b. Salâh b. Dâvûd ed-Dâî tarafından istinsah edilen nüsha 2004 yılında Abbas Hüseyin İsa Şerafuddin tarafından yayınlanmıştır.⁶ Bu nüshanın sonunda yer alan imamet bahsi eserin aslında yoktur. Ancak neşreden tarafından Zemahşerî'nin görüşleriyle örtüştüğü iddiasıyla Seyyid Muhammed b. Ahmed el-Hasan'ın *Kitâbu'l-Murşid* adlı eserinden alıntılanarak *el-Minhac'ın* sonuna eklenmiştir. Bu nüshalar arasında bazı farklılıklar bulunması eserin bu haliyle Zemahşerî'nin kaleminden çıkmadığı kanaatimizi güçlendirmektedir.

Zemahşerî'nin ele alıp tartıştığı konular, İslam medeniyetinin ilk dönemlerinden itibaren üzerinde en çok durup tartıştıkları konulardır. Allah'ın varlığı, birliği, sıfat ve hususiyetleri, kulların fiilleri, kader, büyük-küçük günah ve bunları işleyenlerin durumları, kelam sıfatı ve Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı, Allah'ın va'd ve vâidi, iman-amel ilişkisi, iyilik ve kötülüğün birbirini iptal etmesi, şefaât, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münker, husûn kubuh bağlamında adalet anlayışı, rızık, ecel, lütuf, elem, teklifin mahiyeti gibi konular, Zemahşerî'nin bu hacim olarak mütevazı eserinde ele alıp değerlendirdiği ve görüşlerini serdettiği başlıca konular olarak karşımıza çıkmaktadır.⁷ Kendi döneminde yaygın itikadi fırkaların yukarıdaki konularda ortaya koydukları görüşler hakkında değerlendirmeler de yapan müellif, zaman zaman sert eleştirilerde bulunmaktadır. Eserinde iddialarını ayet ve hadislerle destekleyen müellif toplamda 30 ayet ve 6 hadisle istişhata bulunmuş, bunun dışında birçok yerde aklî delil ve çıkarımlara da müracaat etmiştir.

Bir Beyan Üslubu Olarak Fenkale (الفنكالة)

El-Minhâc tıpkı Keşşâf'ta da olduğu gibi "Fenkale" veya "Fenkule" olarak isimlendirilen soru-cevap yöntemiyle okuyucuya sunulmuş, müellif, hem soru soran kişi hem de cevap veren kişi olarak "فإن قلت" "eğer şöyle dersin" "قلت" "derim ki" yahut "إذا قيل" "dendiğinde/denilirse" "فيقال لهم" "onlara şöyle denilir" şeklinde bir üslupla meseleleri değerlendirmiştir.

Fenkale (الفنكالة) kelimesi Arapçada tek başına bir anlam ifade etmemektedir. Çünkü bu kelime *فإن قلت...قلت* lafzından üretilmiş özel bir kavramdır. Arapçada buna "naht", üretilen yeni kelimeye

⁶ Eseri Türkiye'de ilk defa Türkçeye çeviren ve elde edemediğimiz ilk iki nüshasını bize gönderme inceliğini gösteren Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi Sayın Ulvi Murat Kılavuz beyefendiye yüce gönüllülüğü için teşekkürü borç biliriz.

⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Kelam", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/196

ise “menhût” denmektedir.⁸ İstilahta ise çeşitli manalar atfedilen kavramın “ konuşma tarzında sunulan, farazî soru ve cevaplar içeren beyânî nükteler”,⁹ “hayali münazara üslubu”¹⁰ şeklinde tanımları yapılmaktadır.

Fenkale üslubu didaktik / eğitici-öğretici bir üsluptur. İslam uleması tarafından ikinci yüzyıldan itibaren kullanılan bu yöntemin çeşitli varyasyonları bulunmaktadır. فإذا, فإن قلت...قلت vb. şeklinde kalıpları olan bu üslup, tıpkı الحمدلة “Hamdele” البسمة “Besmele” الصلوة “Salvele” ve البكفة “Belkefe”¹¹ de olduğu gibi menhût bir kelime olup “Fenkale yahut Fenkule”¹² olarak kavramlaşmıştır. Bu üsluptan beklenen en önemli sonuç okuyucuların ve öğrencilerin dikkatlerini çekmek, konuya dair bazı incelikleri farazi sorularla okuyucunun gayretine gerek kalmadan sunmak ve bu inceliklerin ve diğer faydalı bilgilerin kişinin zihninde daha çabuk yer etmesini ve kalıcı olmasını temin edebilmektir. Dolayısıyla bu üsluba delillerle teyit edilmiş zihnî bir aktivitedir demek de mümkündür.¹³

Bu üslubun ilk olarak Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö.175/791) ve onun öğrencisi ve takipçisi Sibeveyhî (ö.180/796) tarafından kullanıldığı kabul edilmektedir.¹⁴ Ayrıca birçok farklı şekilde mütekaddim akide, fıkıh, nahiv ve tefsir eserlerinde de kullanılmıştır.¹⁵ Zemahşerî'nin bu ilmî faraziyye yöntemini devasa eseri Keşşâf'ta 2500 den fazla kullandığı tespit edilmiştir.¹⁶ Çalışmamıza konu olan el-Minhac'da ise bu yöntem risalenin içeriğini oluşturan konuların izahında 73 kez

⁸ Mehmet Reşit Özbalkıç, “Naht”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/310-311; Yakup Civelek, “Arap Dilinde Naht Ve Kelime Türetmede “Naht” Yönteminin Kullanımı”, *Nüsha*, III/10,(Yaz 2003), 101; Orhan Oğuz, “Arapçada Naht Yöntemi ile Kelime Türetilmesi”, *Marife*, 16/1, (Yaz,2016), 11; Amir Kahayev, “Arap Dilinde Naht Olgusu (İbn Fâris Örneğinde)”, *BEÜİFD*, 6/1, (Haziran 2019), 33

⁹ Nizâr ‘Atallah Ahmed Salih, “Fenkulâtu’z-Zemahşerî el-belâğiyeti fî sûrati Yûsuf (as)”, *Mecelletu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, 2017, 16. Sayı, s: 52 (49-98)

¹⁰ Ali Sa'dûn Ahmed, “el-Eseru'd-delâli li-meânî'l-Kur'âni li'l-Ferrâi fi'l-Keşşâfi li'z-Zemahşerî”, *Mecelletu'l-Kâdisiyye li'l-Ulûmi'l-İnsâniyye*, 2009, cilt:12, sayı:4, s: 53 (45-66)

¹¹ Ehli Sünnet akidesine göre Allah'ın ahirette keyfiyetsiz görüleceğini ifade eden “bilâ keyfiyyetin” بلا كيفية ifadesinin menhût halidir. Yaptığımız okumalarda edindiğimiz kanaate göre “belkefe” lafzını ilk kullanan kişi Zemahşerî'dir. bk. Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 454; Huyemî, *Dîvânu Cârillah ez-Zemahşerî*, 385

¹² Kavram “fenkale” ve fenkule” şeklinde okunabilmektedir. Abdulaziz Cûdî, *Uslûb el-fenkale inde'z-Zemahşerî fi tefsîrihi ve beyânu hasâisihî ve fevâidih*, <https://tafsir.net> (03.03.2021); Adil eş-Şeyh Abdullah Ahmed, *el-Fenkaletu suveruhâ ve delâletuhâ fi kitâbi'r-risâleti li-İmâmi's-Şâfi*, Mecelletu's-Şâfi Merkezi'l-Mezhebi's-Şâfi, 2018 7. Sayı, s:63, Adil Râzî Câbir ez-Zerkânî, *el-Fenkaletu inde'z-Zemahşerî beyne'd-delâleti ve'l-hicâc*, 2015, 1. Cilt, 19. Sayı, s:1

¹³ Necmuddin Ebî'r-Rabî Süleyman b. Abdulkavî b. Abdulkerim b. Saîd et-Tûfi, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 2. Basım (Suudi Arabistan; Vezâratu's-Şuûni'l-İslâmiyyeti ve'l-Evkâfi ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd 1998/1419), s:14-15

¹⁴ Özbalkıç, “Naht”, 32/310-311

¹⁵ İmam Şâfi'nin “er-Risâle” adlı eseri buna örnektir.

¹⁶ Cûdî, *Uslûb el-fenkale inde'z-Zemahşerî fi tefsîrihi ve beyânu hasâisihî ve fevâidih*. 2.

kullanılmıştır. Bu üslubun, cidal ve münazara alanlarında usta olan Zemahşerî ve Mutezile âlimleri için ehemmiyeti büyüktür. Mutezile âlimlerinin çoğu eserlerini farazi soru ve cevap yöntemini kullanarak kaleme almışlar, okuyucu yahut dinleyicinin itiraz yollarını kapatarak veya daha onlar soru sormadan gelecek soruyu tahmin edip cevap vererek tartışmada rakiplerine galip gelmeyi hedeflemişlerdir. Elbette Zemahşerî nezdinde bu yöntemin tek gayesi rakipleri alt etmek veya onlara karşı zafer kazanmak değildir. Onun gerçek gaye her zaman hakikatin ortaya çıkması, bilinmesi ve yayılması olmuştur. Özellikle tefsiri Keşşaf'ta kullandığı bu metot sayesinde Zemahşerî, birçok konuda yeni ufuklar açmış, çeşitli konuların tartışılmasına fırsat sunmuş, kendi yorum ve görüşlerini zenginleştirmiş, metin merkezli, dil, edebiyat, belagat, kıraat ve hukuk gibi alanlarda becerilerini ortaya koymuş ve daha da önemlisi itizâlî görüşlerini temellendirmede bu üsluptan istifade etmiştir.

Zemahşerî'nin fenkale üslubunu bir beyan üslubu olarak benimsemesini Kur'ân'a dayandırması ve ayetle temellendirmesi ise ayrıca dikkate şayandır. Tefsiri Keşşaf'ta Bakara suresi 142. Ayetin izahında kullandığı ifadeler bunu açıkça göstermektedir. O, bu metodu “سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلِيَهُمْ ” عَنْ قِبَلِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهِمْ قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ “İnsanlardan bir kısım sefihler, "Onları şimdiye kadar yöneldikleri kibleden vazgeçiren sebep nedir?" **diyeceklerdir.** (onlara) **De ki** "Doğu da batı da Allah'ındır. O, dilediğini dosdoğru yola iletir.”¹⁷ ayetine dayandırmaktadır. Burada Zemahşerî'ye göre farazi soru سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ “sefihler diyeceklerdir”, buna verilen cevap ise قُلْ “**de ki**” şeklindedir. Zemahşerî Keşşaf'ında bu ayeti yorumlarken kendi uyguladığı ve bu ayete dayandırdığı metodunu şu sözleriyle temellendirmeye çalışmaktadır.

فإن قلت: أي فائدة في الإخبار بقولهم قبل وقوعه؟ قلت: فائدته أن مفاجأة المكروه أشد، والعلم به قبل وقوعه أبعد من الاضطراب إذا وقع لما يتقدمه من توطئ النفس، وأن الجواب العنيد قبل الحاجة إليه أقطع للخصم وأرد لشغبه، وقبل الرمي يراش السهم.

“Eğer, onların sözlerini (söyleyeceklerini) onlar söylemeden haber vermenin nasıl bir faydası var **dersen**” şeklinde soruyu kendi kendisine soran Zemahşerî ardından bunun faydalarını anlatmakta ve kendi sorusuna şöyle cevap vermektedir. “**Derim ki**, istenmeyen, hoş olmayan, bir şeyin aniden olması, hiç beklenmedik bir anda karşımıza çıkması kişi için zordur, şiddetlidir, insanı zor durumlara düşürebilir. İstenmeyen, hoş olmayan şeyin, olmadan, gerçekleşmeden önce bilinmesi (olacağından haberdar olunması) muhtemel bir zihin karışıklığına ve gönül huzursuzluğuna mani olacaktır. Hasrın nefsinde oluşacak muhtemel itiraz ve ihtilafı da teskin edecektir. Muhtemel işkâllerden kaynaklanan sorulara önceden verilen hazır cevaplar rakibin önünü kesecek, onun itirazlarına ve çıkaracağı velveleye en güzel karşılık olacaktır. (Unutmayınız), ok atılmadan tüyle bezenir. (bir olay olmadan ona hazırlıklı olmak lazımdır)”¹⁸

¹⁷ Bakara 2/142

¹⁸ Zemahşerî, el-Keşşâf, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 70, 2020), 1/539

Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere fenkale üslubu; münâzara ve cidâlde karşıdaki kişinin soracağı soruları önceden tahmin edip cevaplar hazırlayarak onun karşı delil ve itirazlarını çürütmek, karşı hamlelerinin önünü tıkamak üzerine kurgulanmış bir üsluptur.

Fenkale Üslubu Konusunda Zemahşerî'yi Etkileyen Âlimler

Zemahşerî fenkale yöntemini uygulamada şöhret bulmasına rağmen bu yöntemin mucidi değildir. Bu üslup Zemahşerî'den önce de birçok âlim tarafından kullanılmıştır. Bunlar arasında Halil b. Ahmed el-Ferâhidî (ö.175/791), onun öğrencisi ve Zemahşerî'nin nahiv konusunda en önemli ilham kaynağı olan *el-Kitâb* müellifi Sibeveyh (ö.180/796), *Câmiu'l-beyân* adlı tefsirinde bu yönteme sıkça müracaat eden İbn Cerîr et-Taberî (ö.310/923), *Tefsîru'l-Kur'ânı*yla Zemahşerî'nin önemli kaynaklarında olan ve Keşşâf'ına doğrudan etki eden Ebu'l-Hasen er-Rummânî (ö.384/994), *el-Muğni* ve *Şerhu'l-usûli'l-hamse* gibi eserlerinde farazi soru-cevap yöntemini Zemahşerî'den de fazla kullanan Kadı Abdülcabbâr (ö.415/1025) sayılabilir.¹⁹

Burada, Zemahşerî'nin fenkale üslubunu kullanmada diğer müelliflere göre neden daha öne çıktığı/çıkarıldığı şeklinde bir soru zihinlere takılabilir. Kanaatimizce bunun sebebi Mu'tezili âlimlerin tefsirlerinin çoğunun günümüze ulaşmamış olması, Zemahşerî'nin Keşşâf'ının ise eksiksiz olarak elimizde bulunması, Mu'tezile akaidini, Kadı Abdülcabbâr'ın *el-Muğni* ve *Şerhu usûli'l-hamse* adlı eserlerinden sonra en kapsamlı şekilde yansıtan eser konumunda oluşudur. Zemahşerî'nin belagat alanında örnek aldığı önemli bir diğer isim ise Abdulkâhir el-Cürcânî'dir (ö.471/1078). Ancak el-Cürcânî de bu yöntemi Zemahşerî kadar fazla kullanmamış ve Zemahşerî fenkale metodunu en çok ve en verimli şekilde kullanan en meşhur kişi olarak tartışmasız kabul görmüştür.²⁰

Zemahşerî'nin el-Minhâc'da Görüşlerini Naklettiği Âlimler

Mu'tezile akaidine bağlılığı nedeniyle "Hâtemu'l-Mu'tezile" olarak anılan²¹ Zemahşerî, bu mezhebin Hârizm'de bulunan iki fırkasının mensuplarıyla da görüşmüş, Behşemiyye fırkasından Hâkim el-Cüşemî, Hüseyiniyye fırkasından Ebû Mudar ed-Dabbî ve İbnu'l-Melâhimî gibi hocalardan itizâlî bilgiler edinmiştir. Vâsıl b. Atâ'nın (ö.131/748) başını çektiği ve Amr b. Ubeyd (ö.144/761), Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö.235/849), İbrahim en-Nazzâm (ö.231/845), Câhız (ö.255/869), Ebû Ali el-Cübbâî (ö.303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321/933), Kadı Abdülcabbâr (ö.415/1025) gibi temsilcileri olan Basra ekolü (Basriyyûn), Bişr b. Mu'temir'in (ö.210/825) başını çektiği ve Sumâme b. Eşras (ö.213/828), Ahmed b. Ebû Duâd (ö.240/854), Ebu'l-Huseyn el-Hayyât (ö.300/913), Ebu'l-

¹⁹ Cûdî, "Uslûb el-fenkale inde'z-Zemahşerî fî tefsîrihi ve beyânu hasâisihî ve fevâidih", 3-4.

²⁰ Âdil Râzî Câbir ez-Zerkânî, "el-Fenkaletu 'inde'z-Zemahşerî beyne'd-Delâleti ve'l-Hicâc", *Lark li'l-Felsefeti ve'l-Lisâniyyâti ve'l-Ulûmi'l-İctimâ'iyye*, 7/15 (2015), 1; Cûdî, "Uslûb el-fenkale inde'z-Zemahşerî fî tefsîrihi ve beyânu hasâisihî ve fevâidih", 1-2.

²¹ Öztürk & Mertoğlu, "Zemahşeri", 44/235-238

Kâsım el-Ka'bî (ö.319/931) gibi temsilcileri olan Bağdat ekolü (Bağdâdiyyûn) onun itikadi kişiliğinin oluşmasında önemli rol oynasa da o görüşlerini daima önce Kur'ân'a sonra da sağlam delillere ve aklî melekelerine dayandırmıştır.²² Akla büyük değer atfeden ve nakilciliğe, taklitçiliğe karşı bir tutum sergileyen Zemahşerî bunu divanında şöyle dile getirmektedir.

فالعقل هادٍ بصيرٌ لا يُزيغُ إلى بصيرةٍ، عن سدادِ الرأْيِ مأفوكَةٌ
ومَنْ يُقَدِّهْ هَوَاهُ فِي خِزَامَتِهِ فَذَلِكَ بَيْنَ الْأَلْبَابِ أَصْحَوَكَه²³

“Akıl tek mürşit ve yol göstericidir ve (insanı) hakikatten gayri, batıl bir yola saptırmaz.”

“Her kim burun halkasını (iradesini) nefsinin, hevasının emrine verirse (bilsin ki) o kişi akıl sahipleri arasında gülünç duruma düşer.”

واتباع التقليد أعظم جهلٍ فعلى العاقل اتباع الأدلة²⁴

“Kişinin (başka birinin yapıp ettiklerini) taklit etmesi en büyük cehalettir. Akıl sahibi insana delillere tabi olmak yakışıır.”

Zemahşerî el-Minhac adlı eserinde sadece kendi görüşlerini serdetmemiş, diğer Mu'tezilî âlimlerin, farklı da olsa görüş ve kabullerini eserine almıştır. En çok Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşlerine yer veren müellif, zaman zaman bu iki âlimin isimlerini zikretmeksizin iki hoca (şeyhayn) şeklinde de nakilde bulunmuştur. Ebu'l-Kasım el-Ka'bî, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf gibi Mu'tezilî isimler Zemahşerî'nin görüşlerini aktardığı diğer âlimlerdir. Müellif iki yerde Hasan el-Basrî'den (ö.110/728), de nakiller yaparken, bazen de isim zikretmeden meşâyih lafzıyla Mu'tezilî âlimlerin görüşlerine müracaat etmiştir.

Eserinde, Eş'ariyye, Kullâbiyye, Haşeviyye, Tenâsuhıyye, Mücebbire, Kaderiyye, Seneviyye, Bekriyye ve Berâhime gibi bazı itikadi fırkaların isimlerini ve görüşlerini zikreden Zemahşerî, Mecûsiler ve Hristiyanların itikadî anlayışlarına da atıflarda bulunmuş ve onların görüş ve anlayışlarını bazen yumuşak bazen de sert bir dille eleştirmiştir. Allah'ın sıfatları, kader, kulların fiilleri ve elem konuları Zemahşerî'nin yukarıda zikredilen fırkalara atıflarda bulunup eleştirilerini yoğunlaştırdığı konular olarak dikkat çekmektedir.

Kullanılan Soru Edatları/Kalıpları

²² “فأنا النَّصُورُ لُوْحِيهِ بِدَلَالِ وَجْهِ الْبَقِيْنِ بِهِنَّ أْبْلَجُ زَاهِرٌ” Ben, Allah'ın (cc) vahyine (Kur'ân'a) tüm gücümü sarf ederek delillerle yardımcı olmuştum. Ki onlarla (delillerle Kur'ân) daha net ve açık (bir şekilde anlaşılımsın.)” Dayf, Dîvânu'z-Zemahşerî, 341; el-Huyemî, Dîvânu Cârillah ez-Zemahşerî, 229.

²³ Dayf, Dîvânu'z-Zemahşerî, 599; el-Huyemî, Dîvânu Cârillah ez-Zemahşerî, 443.

²⁴ Dayf, Dîvânu'z-Zemahşerî, 552; el-Huyemî, Dîvânu Cârillah ez-Zemahşerî, 470.

İstifham konusu belagat ilimlerinden meâni ilmi dâhilinde değerlendirilmektedir. Meâni haber ve inşâ olmak üzere iki ana başlık altında incelenmektedir. Bunlardan haber, söylenen sözün doğru ya da yanlış bir hüküm ifade ediyor olmasıdır. İnşâ ise hakkında doğru ya da yanlış şeklinde bir hüküm verilemeyen cümleyi/sözü ifade etmektedir. Talebi inşâ ve talebi olmayan inşâ olarak ikiye ayrılan inşâ'da talebi inşâ emir, nehiy, temenni, istifham ve nida gibi kısımlara ayrılırken, istifham, mütekellimin bilmediği bir şeyi sorarak anlama ve öğrenme çabasını temsil etmektedir.²⁵

Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi eserinde 73 kez fenkale yöntemine başvuran Zemahşerî farklı soru edatları ve kalıpları kullanmıştır. Bunlar arasında en çok kullandığı edat “ما” ne? nedir? şeklindeki edattır. Ardından “ما الدليل” delil nedir? şeklindeki kalıbı da sıkça kullanan müellifin kavramların anlam ve içeriklerine verdiği önem buradan anlaşılmaktadır. Zira ما istifham edatı, lafzın, ister müfret olsun ister mürekkep olsun delalet ettiği anlamın izahını isteyen bir edattır. Müellif risalesinde yer verdiği 34 soruda ما istifham edatını kullanmaktadır. İddialarını, kavramlara atfettiği anlam ve içeriklerle, nakli ve akli delillerle desteklediği aşikâr olan müellif bu sorularla kavramların lugat ve ıstılah anlamlarına muttali olma ve okuyucuya/dinleyiciye izah etme amacı taşımaktadır. Zira lafzın mefhumunu bilmeyen birinin o lafzın mahiyetine ve hakikatine muttali olması mümkün değildir. Kavramların zihinde tasavvuru olmaksızın ne mahiyetinden ne de hakikatinden bahsedilemez.²⁶

فِيمَ ، بِمَ ، لِمَ ، عَمَّ ، مِمَّ ما istifham edatının başına cer harfi getirilirse sonundaki elif hazfedilir. فِيمَ ، بِمَ ، لِمَ ، عَمَّ ، مِمَّ şeklinde yazılan bu soru kalıplarının hepsinde ما istifham ifade etmekte olup Zemahşerî tarafından toplam 15 kez kullanılmıştır. Özellikle Allah'ın sıfatları konusunda görüşlerini aktardığı bahislerde ما ve ما الدليل soru kalıplarını kullanan Zemahşerî, böylece bilgileri okuyucunun zihnine naksetmek istemekte, sıfatlarla mevsuf yani Allah (cc) arasındaki bağı karşısındakinin idrakine sunmaktadır. Allah'ın sıfatlarından hayat, ilim, semi', basar, irade, kudret, vahdaniyet vs. bahsederken daima ما الحى şeklindeki soru kalıbını kullanan müellif yine Allah'ın kıdemi, hiçbir şeye benzememesi, gözle görülememesi gibi konuları tartışırken de ما الدليل على... soru

²⁵ es-Sekkâkî Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî, *Miftâhu'l-ulûm*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987), 308; Kazvînî, Cemaluddin Muhammed b. Abdurrahman el-Hatib, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002), 108; Abdurrahman Hasan Habenneke el-Meydânî, *el-Belâgatül-'Arabiyye üsüsühâ ve ulûmuhâ ve fûnûnuhâ*, (Dimâşk: Dâru'l-Kalem, 1996), 1/258; Ali el-Cârim & Mustafa Emin, *el-Belâğatu'l-vâziha el-beyân-el-meâni-el-bedi'*, (Londra: Dâru'l-Meârif, 1999), 192; Nusrettin Bolelli, *Belagat (Beyân, Meâni, Bedî') Arap Edebiyatı*, (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2017), 189-263; Ali Bulut, *Belâgat Meâni-Beyân-Bedi'*, (İstanbul, MÜİF Vakfı Yayınları, 2013), 51-70; Mehmet Ali Yekta Saraç, *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, (İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2004), 57-60.

²⁶ Kazvînî, *el-İzâh fî 'ulûmi'l-belâğa*, 110; Bolelli, *Belagat (Beyân, Meâni, Bedî')*, 269; M. Cevat Ergin, *Arap Dilinde İstifham Edatları*, Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998, 92-93; Halil İbrahim Kocabıyık, *İstifhâm Edatları*, Bilecik Şeyh Edebalı Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, cilt:2, sayı:2 (Aralık, 2017), 652-653.

kalıbını tercih etmektedir. Bu da bize Zemahşerî'nin ما edatını açıklama yaparken ve bir şeyi ispat ederken kullandığını göstermektedir.

Zemahşerî'nin risalesinde kullandığı diğer istifham edatları (هل) “hel” ve (إ) “hemze” dir. Bu iki edattan hemze Arap dilinde en çok kullanılan ve harf olarak nitelendirilen soru edatı olup hem tasdik hem de tasavvur anlamı ifade etmektedir.²⁷ Hatta bazı nahivcilere göre hemze istifham edatlarının aslıdır, onun dışında istifham asıllı edat yoktur.²⁸

İstifham edatlarının cümlelerin siyak ve sibakına göre istifham dışında başka anlamlar için de kullanıldığı vakidir. Bunlar emir, nehiy, tesviye (eşitlik), nefy (olumsuzluk), inkâr (hoş karşılamama), takrir (onaylatma), teaccüp (şaşıрма), tezkîr (hatırlatma) iftihar, ta'zim, tehvîl (korkutma), tehdit, tenbih, istib'âd (uzak/imkansız görme) , tahkir (küçümseme), tecahül (bilmezden gelme), tehekkum (alay etme), itap (kınama), teşvik vb. anlamlardır.²⁹

Zemahşerî soru-cevap üslubuyla yazdığı bu eserinde إ ve هل soru edatlarını 8 kez kullanmıştır. Bir tane de mahzûf hemze ile sorulan soru bulunmaktadır. Bu sorulardan hemze ile sorulan ikisi takrir, yani muhatabı kendisine sorulan konuyu kabul ve onaya zorlama, sevk etme amaçlı kullanılmışken, biri tanesi nefiy, diğerleri ise tasdik amaçlı sorulardır. Mahzûf hemze ile sorulan soru ise tasavvur için sorulmuştur. Müellif Allah'ın Hakîm sıfatını işlediği bölümde, hemzenin takrir ifade etme özelliğini kullanarak Allah'ın hidayet eden ve dalalete düşüren olup olmadığı konusunu şu soruyla anlatmaktadır. “أما يهدي الله ويضل؟”³⁰ Yine şefaât konusunu işlerken Hz. Peygamber'in ümmetine şefaât edip etmeyeceğini takrir ifade eden şu soruyla değerlendirmektedir. “أما يشفع رسول الله صلى الله عليه وآله لأمته؟”³¹ Her iki soruya cevaben “بلى” ifadesini kullanması Zemahşerî'nin asıl amacının soru sormak değil soruda mündemiç olan anlamı onaylamak/onaylatmak yani takrir olduğunu göstermektedir. Rızıklar bahsinde ise hemzenin nefiy ifade etme özelliğine başvuran Zemahşerî, haramın rızık olup olmayacağı konusunu işlerken soruyu şöyle sormaktadır. أففتولون فيمن

²⁷ Kazvîni, *el-Îzâh fi 'ulûmi'l-belâğa*, 112-114; Bolelli, *Belâgat (Beyân, Meâni, Bedî)*, 263-265; Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî*, 70-71; Ergin, *Arap Dilinde İstifham Edatları*, 17-19; Kocabıyık, *İstifhâm Edatları*, 655; Ahmed Şerif Şatrah, *Meâni'l-İstifhâm fi Şi'ri Câri'llah Mahmûd b. Omer ez-Zemahşerî; Dirâsetun Uslûbiyyetun*, Havliyyât Câmiati Guelma Li'l-Luğât ve'l-Âdâb (Cezayir), Sayı:12 (Aralık,2015), 400.

²⁸ İbn Hişâm Cemaluddin el-Ensari, *Muğni'l-lebîb an kutubi'l-eârîb*, thk. Mâzin el-Mübarek, Muhammed Ali Hamdullah, (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1964), 7; Zerkeşi, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, ts), 178.

²⁹ Bolelli, *Belâgat (Beyân, Meâni, Bedî)*, 275-289; Bulut, *Belâgat Meânî-Beyân-Bedî*, 74-77; Ergin, *Arap Dilinde İstifham Edatları*, 112-120; Kocabıyık, *İstifhâm Edatları*, 656-661; Şatrah, *Meâni'l-İstifhâm fi Şi'ri Câri'llah Mahmûd b. Omer ez-Zemahşerî*; 399.

³⁰ Zemahşerî, *el-Minhâc fi usûli'd-dîn*, thk. Abbas Huseyn 'Isa Şerafuddin, (San'a: Mektebetu Merkezi Bedri'l-İlmî ve's-Sekâfi, 2004), 11

³¹ Zemahşerî, *el-Minhâc fi usûli'd-dîn*, 19

“أكل طول عمره من الحرام: ما أكل من رزق الله؛ لأنه لم يأكل مما أباحه له؟” *Ömrü boyunca haram yiyen birine, Allah'ın kendisine mübah kıldığı şeyleri yemediği için “o Allah'ın rızıkını yememiştir” mi diyorsunuz?*³² Rızıkın tarifini yaparken canlıların faydalandığı her şey şeklinde bir ifade kullanan müellif ardından haram yolla elde edilen şeylerin rızık olup olmayacağı konusundaki ince çizgiyi ifade edebilme adına “Allah o kişiyi haram ile rızıklandırdı demiyoruz. Ayrıca biz, Allah onu rızıklandırmadı da demiyoruz. Tam aksine Allah (kulunu) kendisine mübah/helal kılınan yollardan, ulaşabileceği tüm faydalarla rızıklandırmıştır diyoruz.” şeklinde cevap vermektedir. Cevaptan da anlaşılacağı üzere, sorulan soru, soruda ifade edilen anlamın karşılığının olumsuz olması gerektiğini ifade etmektedir. Eserde “hemze” ve “hel” ile sorulan diğer beş soruda ise amaç tasdiktir. Zira sorulan sorular evet (نعم) veya hayır (لا) ile cevap verilebilir mahiyette ve tasdik ifade etme amaçlıdır.

Zemahşerî'nin bu risalesinde kullandığı soru edatlarından biri de “keyfe” (كيف)'dir. Nasıl anlamındaki kelime (على أي حال) “hangi durumda” sorusunun da aynıdır. Müellif bu edatı hakiki istifham anlamında kullandığı gibi taaccüp maksatlı ve hemze yerine de kullanmıştır. Elem konusunun izahı babından kendisine şu sormuştur. *كيف جاز أن يؤلم للنفع من ليس يراض بذلك. ولا يجوز أن تستعمل من لا يرضى بالعمل وإن وفيت له الأجرة؟* “Rızası olmadığı halde birine fayda sağlamak için bile olsa elem vermek nasıl caiz olur? (zira) Ücretini ödese dahi rızası olmayan birini bir işte çalıştırmak caiz olmaz.”³³ Burada açıkça görüldüğü üzere soru edatı hakiki istifham anlamında kullanılmamıştır. Müellif kişiye fayda sağlamak için bile olsa rızası olmadan acı çektirmenin şaşkınlığını ve buna zımnen itirazını dile getirebilmek adına böyle bir üslup getirmiştir. Dolayısıyla burada “keyfe” asli anlamından çok taaccüp ve itiraz anlamı taşımaktadır. Ayrıca “keyfe” bazen hemze yerine de kullanılabilir. Şöyle ki; kişilerin halleri sorulmak istendiğinde bu *أمرض محمد كيف محمد؟* gibi yapılabildiği gibi *أمرض محمد أم مسرور محمد أم محزون؟* yahut *أم سليم؟* şeklinde de olabilmektedir. İnsanlar sayısız hal üzere olabilecekleri için bu durumlarda hemzenin yerine tüm hallerin yerine geçebilecek keyfe'nin istihdamı daha pratik kabul edilmektedir. Bu kullanım biçimi el-Minhâc'da iki yerde karşımıza çıkmaktadır. Zemahşerî günahların sevapları yok etmesi veya nedametini ceza ve kınamayı iptal etmesi tartışmalarında keyfe'yi hemze gibi kullanmıştır. *كيف يحبط الذم ve كيف يحبط أحد المستحقين بالآخر؟* ³⁴ şeklinde sorulan konuların her biri hemze ile tekrar tekrar sorulmamış ve keyfe kullanılarak meselenin bütün yönleriyle ve ayrıntılı olarak değerlendirilmesi sağlanmıştır. Zemahşerî eserinde sadece bir yerde *من أين* soru kalıbını kullanmıştır. Nereden anlamındaki bu kalıp metin içerisinde *من أي جهة* hangi yönden, hangi açıdan anlamında zikredilmiştir. “Allah'ın şakî olduğunu bildiği bir kişiyi mükellef kılması (hangi yönden) niçin güzeldir/iyidir”³⁵ sorusu da göstermektedir ki istifham edatlarının siyak-sibak gereği veya bir karineye istinaden hakiki

³² Zemahşerî, *el-Minhâc fi usûli'd-dîn*, 16

³³ Zemahşerî, *el-Minhâc fi usûli'd-dîn*, 16

³⁴ Zemahşerî, *el-Minhâc fi usûli'd-dîn*, 18

³⁵ Zemahşerî, *el-Minhâc fi usûli'd-dîn*, 13

anlamları dışında başka anlamlarda kullanılmaları mümkündür ve Zemahşerî de bunu sık sık yapmıştır.

Kullanılan Deyimler

Zemahşerî eserinde bazı deyimlere de yer vermiştir. Arap dili ve belagati alanında yeri tartışılmaz olan müellif konuların izahı esnasında deyimleri kullanarak ifadelerini güçlendirme, muhatabının anlayışını kolaylaştırma ve konunun dinleyenlerin zihninde daha kalıcı olmasını sağlamayı hedeflemiştir. Eserde sadece birkaç yerde geçen bu deyimler ve anlamları şöyledir.

Müellif Allah'ın gözle görülemeyeceği iddiasını temellendirirken bazı ayetlerle istiḥatta bulunduktan sonra Hz. Musa'nın “ *Rabbim bana kendini göster, sana bakayım*” sözünün bir kabahat olmadığını, Hz. Musa'nın Allah'ı görmenin imkânsız olduğunu zaten bildiğini, onun bunu talep etmesinin altındaki asıl sebebin, Allah'ı görebileceklerini zannedenlerin bu istek ve arzularını onların boğazına tıkamak/bunun imkânsızlığını onlara göstermek için ayetin devamı olan “ *Sen beni asla göremezsin*” sözünü de zikrederek “ *ليلقمهم الحجر*” -boğazlarına tıkamak için- deyimiyile izaha çalışmıştır.³⁶ Hz. Musa bu sözü, Allah'ı görmek isteyenlere, O'nun görülmesinin mümkün olmadığını delillendirmek ve onları te'dîb etmek, onlar Allah'ın “ *Sen beni asla göremezsin*” sözünü işittiklerinde onları susturup iddialarını çürütmek için söylemiştir.

Zemahşerî sarfe konusunu işlerken iddiasına temel teşkil etmesi babından aklî çıkarımlara müracaat etmiş ve Kur'ân'ın bir benzerini getirme iddiasında olanların ruh hallerini ve sahip oldukları fesahat ile iftihar etmelerini ve bu meyandaki iddialarını şu deyimle dillendirmiştir. “ *لا يشق فيها غبارهم*”³⁷-kimse bu konuda onların eline su dökemez/kimse onları geçemez-

Yine aynı konunun devamında Kur'ân'ın bir benzerini getirme/söyleme iddiasında olanların bu iddialarını gerçekleştiremediklerini ifade ettikten sonra, “ *لكان ذلك أشهر من فلق الصبح*” -eğer yapabilselerdi bu sabahın ilk ışıkları/tan yeri ağarması gibi ayan beyan ortada olur, gizli kalmazdı-³⁸ deyimini kullanmıştır.

Sonuç

Zemahşerî'nin Mutezile akaidine dair düşüncelerini, bilgi ve birikimlerini muhtasar olarak naklettiği bu eser, onun beyan üslubu ve eğitim/öğretim metodu hakkında da ipuçları içermektedir. Güçlü bir müfessir, belagatçı ve dilbilimci olmasının yanı sıra kelimelerin ilminde de zirve şahsiyetlerden biri olduğu aşikâr olan müellif Mu'tezile akaidine olan vukufiyeti sebebiyle “Hâtemu'l-Mu'tezile” lakabıyla da anılmaktadır. Mutezile kelamının özeti mahiyetindeki eserde kullandığı “fenkale”

³⁶ Zemahşerî, *el-Minhâc fi usûli'd-dîn*, 7

³⁷ Zemahşerî, *el-Minhâc fi usûli'd-dîn*, 22

³⁸ Zemahşerî, *el-Minhâc fi usûli'd-dîn*, 22

metodu onun Kaşşâf'ında da tercih ettiği metod ile aynı olup kendisinden önce de farklı disiplinlerde eserler veren âlimler tarafından da kullanılmıştır. Eserinde kendi görüşlerinin yanında Mu'tezilenin Basra ve Bağdat ekolü temsilcilerinin görüşlerine de yer vermiştir. Görüşlerini aktardığı kişiler arasında Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebu'l-Kasım el-Ka'bî, Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ve Kadı Abdülcabbar gibi Mu'tezilenin önde gelen teorisyenleri bulunmaktadır.

Zemahşerî'nin bu eseri neden bu derece kısa tuttuğu hakkında bir görüş bulunmamakla beraber, Kadı Abdülcabbar'ın *Şerhu usûli'l-hamse ve el-Muğni fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* adlı eserlerinden sonra Mu'tezile akidesini konu edinen en önemli ve hacimli eser konumundaki Kaşşâfı telif etmiş olması, küçük hacimli ve muhtasar bir risale mahiyetindeki el-Minhâc ile yetinmek isteyebileceği kanaatini bizde uyandırmıştır. Bu sebeple olsa gerek Zemahşerî'nin tefsir, hadis, nahiv, belagat ve sözlük disiplinlerindeki eserleri çokça konuşulup tartışılırken, *el-Minhâc* o kadar yankı uyandırmamış, ses getirmemiştir.

Eser kaleme alınırken geleneksel tertibe uyulmaması, konuların bazen birbirine karışmasına ve anlaşılmasının zorlaşmasına sebep olmuştur. Bu bizde, Zemahşerî'nin bu eseri bizzat kaleme almamış olabileceği, eserin, onun sözlerinden ve sohbetlerinden başkaları tarafından rastgele alıntılanan ifadelerin bir araya getirilmesinden oluşmuş olabileceği kanaatini uyandırmıştır. Onun hayatında belki de en önemli yere sahip olgu diyebileceğimiz Mu'tezilî düşüncenin, onun kişiliğinin tam bir yansıması olarak niteleyebileceğimiz Mu'tezilî karakterin, böyle mukaddimesi dahi olmayan kısa eserde vücut bulması bizce mümkün gözükmemektedir

Kaynaklar

- Abdurrazzâk, b. el-Hemmâm es-San'ânî, *Musannef*, thk. Habiburrahman el-'Azamî, 12 cilt Pakistan:el-Meclisu'l-İlmî, 1972.
- Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-, *Keşfu'l-hafâ*, 1. Cilt, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1351 h.
- Amânî, Abdurrahman Tevfik el-. *Edevâtu'l-İstifhâm; Dirâsetun İhsâiyyetun Mukâranetun*, Ürdün: Ürdün Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008
- Bolelli, Nusrettin. *Belagat (Beyân, Meâni, Bedî') Arap Edebiyatı*, İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 2017.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Ebû Suhayt el-Kermî, Riyad: Beytu'l-Efkâr, 1998.
- Bulut, Ali. *Belâgat Meâni-Beyân-Bedî'*, İstanbul, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013.

Cârim, Ali el- & Emin, Mustafa. *el-Belâğatu'l-vâziha el-beyân-el-meânî-el-bedî*, Londra: Dâru'l-Meârif, 1999.

Cerrahoğlu, İsmail, "Zemaşeri ve Tefsiri", *Diyanet Dergisi*, 19/1, (Ocak, 1983), 59-96.

Civelek, Yakup, "Arap Dilinde Naht ve Kelime Türetmede Naht Yönteminin Kullanımı", *Nüsha*, III/10,(Yaz 2003), 97-118.

Cûdî, Abdulaziz Cûdî. *Uslûbu'l-fenkale inde'z-Zemaşerî fi tefsîrihi ve beyânu hasâisihî ve fevâidih*, <https://tafsir.net/article/5212/aslwb-alfnqult-and-az-zmkhshry-fy-tfsyrh-wbyan-khsa-is-h-wfwa-id-h>; 03.03.2021.

Cüveynî, Mustafa ed-Dâvî el-, *Menhecu'z-Zemaşerî fi tefsîri'l-Kur'âni ve beyâni İ'câzihî*, Mısır: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, ts.

Çelebi, İlyas, "Mu'tezile". *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 31/391-401, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Dayf, Abdüssettâr. *Dîvânu'z-Zemaşerî*, Kahire, Muessesetu'l-Muhtâr, 1425/2004.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Sıdkı Cemil el-Attâr, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.

Habenneke el-Meydânî, Abdurrahman Hasan. *el-Belâğatül-'Arabiyye üsüsühâ ve ulûmuhâ ve funûnuhâ*, Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1996.

Hamevî, Yâkût el-. *Mu'cemu'l-udebâ irşâdu'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsan Abbas, 6. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslami, Beyrut, 1993.

Huyemî, Fâtıma Yusuf el-. *Dîvânu Cârillah ez-Zemaşerî*, Dâru Sâdır, Beyrut, 2008.

İbn Kutluboğa, Ebu'l-Fidâ Zeynuddin Kasım. *Tâ'cu't-teracim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf, Beyrut: Daru'l-Kalem, 1992.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbas Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebi Bekr. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zemân*. thk. İhsan Abbas, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn Hişâm Cemaluddin el-Ensari, *Muğni'l-lebîb an kutubi'l-eârîb*, thk. Mâzin el-Mübarek, Muhammed Ali Hamdullah, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1964, 2 cilt.

Kahayev, Amir. "Arap Dilinde Naht Olgusu (İbn Fâris Örneğinde)", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/1, (Haziran 2019), 31-48.

- Kayapınar, Mustafa. *Belağatta Talebî İnşâ*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Kazvînî, Cemaluddin Muhammed b. Abdurrahman el-Hatib, el-Îzâh fî 'ulûmi'l-belâğa, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.
- Kıftî, el-Vezîr Cemalüddîn Ebi'l-Hasen Ali b. Yusuf el-, 3. Cilt, *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1986.
- Muhammed İbrahim Muhammed Şerif, *Esâlîbu'l-İstifhâm fî'l-Bahsi'l-Belâğî ve Esrâruhâ fî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, İslamabad: el-Câmiatu'l-İslâmiyyetu'l-Âlemiyye, Doktora Tezi, 2006.
- Neccâr, Abdulhamid Kâsım en- *ez-Zemahşerî âsâruhû ve menhecuhu'n-nahvî*. Trablus, Câmiatu'l-Fâtih, Yüksek Lisans Tezi, 1982.
- Nizâr 'Atallah Ahmed Salih. "Fenkulâtu'z-Zemahşerî el-belâğıyyeti fî sûrati Yûsuf (as)", *Mecelletu'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye*, 2017, 16. Sayı, (49-98).
- Oğuz, Orhan. "Arapçada Naht Yöntemi ile Kelime Türetilmesi", *Marife*, 16/1, (Yaz 2016), 9-17.
- Özbalıkçı, Mehmet Reşit. "Naht", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 32/310-311 İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Özek, Ali. "el-Keşşaf", *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 25/329-330, Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Öztürk, Mustafa & Mertoğlu, M. Suat. "Zemahşerî". *Türk Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 44/235-238, İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Saraç, Mehmet Ali Yekta. *Klasik Edebiyat Bilgisi Belâgat*, İstanbul: Gökkuşbu Yayınları, 2004.
- Sekkâkî Ebû Ya'kûb Sirâcuddîn Yûsuf b. Ebî Bekr b. Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-, *Miftâhu'l-ulûm*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.
- Sîbeveyh, Ebû Bîşr Amr b. Osman b. Kanber, *el-Kitâb*, thk. Abdusselam Muhammed Harun, Kahire: Mektebetu'l-Hanci, 1988, 5 cilt.
- Suyûtî, Abdurrahman Celaluddin es-, *Buğyetu'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîne ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Halep: Matba'atu İsâ el-Albânî, 1384/1965.
- Şatrah, Ahmed Şerif. *Meâni'l-İstifhâm fî Şi'ri Cârî'llah Mahmûd b. Omer ez-Zemahşerî; Dirâsetun Uslûbiyyetun*, Havliyyât Câmiati Guelma Li'l-Luğât ve'l-Âdâb (Cezayir), Sayı:12 (Aralık,2015), s: 397-413

- Tekin, Abdülkadir. “Zemahşerî'nin Ahkâm Ayetlerini Yorumlama Metodu Bağlamında Fıkıhçı Kişiliği-el-Keşşâf Örneği”. *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/10 (Haziran 2018), 213-260.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *Camiu't-Tirmizî*, Riyad: Beytu'l-Efkâr ed-Devliyye, 1999
- Tûfî, Necmuddin Ebî'r-Rabî Süleyman b. Abdulkavî b. Abdulkarim b. Saîd et-, *Şerhu muhtasari'r-ravza*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî, 2. Basım, Suudi Arabistan; Vezâratu's-Şuûni'l-İslâmiyyeti ve'l-Evkâfi ve'd-Da'veti ve'l-İrşâd, 1998/1419.
- Urgan, Zeki. *Zemahşerî'nin Nübüvvet Anlayışı*, Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler EnstitüsüYüksek Lisans Tezi. 2019.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kelam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 25/196-203, Ankara: TDVİA Yayınları, 2002.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Sarfe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 36/140-141, İstanbul: TDVİA Yayınları, 2009.
- Yurdagür, Metin. *Kelam Tarihi Ekoller-Şahıslar-Eserler*, 2. Basım. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Yüce, Nuri. “Zemahşerî Hayatı ve Eserleri”, *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 26/1, (1993), 289-316.
- Zemahşerî, Carullah Mahmûd b. Omer, *el-Minhac fî usûli'd-din*, thk. Abbas Huseyn İsâ Şerafuddin, San'â, Mektebetu Merkezi Bedri'l-İlmî ve's-Sekâfi, 2004.
- Zemahşerî, Carullah Mahmûd b. Omer, *el-Keşşâf*, 1. Cilt, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları: 70, 2020.
- Zerkânî, Âdil Râzî Câbir ez-, “el-Fenkaletu inde'z-Zemahşerî beyn'd-Delâleti ve'l-Hıccâc”, *Lark li'l-Felsefeti ve'l-Lisâniyyâti ve'l-Ulûmi'l-İctimâ'iyye*, 7/15 (2015), 1-23.
- Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, ts), 4 cilt.

Zamakhshari's Work titled al-Minhac fi Usûli'd-Din and his Statement Style

Dr. Hüseyin AVCI

Extended Summary

Zamakhshari, who was born in Zamakhshar, a big town of Khwarazm, wrote huge works in Islamic sciences as well as in the field of literature and Arabic language, the effects of which continue to the present day and have not yet been overcome on some subjects, and left his mark on his age with his views in theological, jurisprudence, syntax and literary disciplines. He is one of the most important and rare personalities who enlightened the way of scholars both in his own time and in the following periods.

Khwarizm region, which was very rich in terms of social, cultural, and economic conditions at the time of Zamakhshari's birth, also hosts different ethnic groups and beliefs, and there were people from different religions, creeds, and sects in the social structure of which the majority of Turks, Arabs and Persians were. While the majority of the people were Mu'tazilite, it was possible to come across a small number of Jews and Christians as well as Ahl as-Sunnah, Shiite, and Kharijite.

Zemahşeri, who grew up in Harezm, which was the stronghold of the Mu'tazila creed, adopted the Mu'tazilite creed under the influence of his teachers and presented his vitalistic ideas in detail in his gigantic work *Keşşâf*. He also wrote *al-Minhâc*, an independent creed that deals with the principles and principles of the Mutezile creed. This work, named *al-Minhâc fi Usûli'd-Dîn*, has all the issues related to theology except the imamate issue, and it has been written succinctly with a question and answer style. *Al-Minhâc*, whose motives he wrote and why he kept it so short because there was no introduction at the beginning, is the only work of the author that has survived to the present day.

Existence, unity, attributes, and characteristics of Allah, deeds of servants, destiny, major and minor sins and the states of those who commit them, the attribute of the word and whether the Quran is created or not, Allah's promise and promise, the relationship between faith and deeds, Good and evil canceling each other, intercession, *amr-i bi'l-Ma'rûf nehy-i ani'l-Munkar*, understanding of justice in the context of *husun kubuh*, subjects such as sustenance, death, grace, pain, nature of the offer. In this volume, we come across the main subjects that he discussed and evaluated in his modest work and presented his views. The author, who also made evaluations about the views of the popular theological sects on the above issues in his time, sometimes makes harsh criticisms. The author, who supported his claims with verses and hadiths in his work, made consultations with a total of 30 verses and 6 hadiths, and also applied to rational evidence and

inferences in many places. Thus, they aimed to ground, systematize, explain and prove the principles of faith in Islam, and to refute counter-evidence and ideas, and they accepted this as their duty.

El-Minhâc was presented to the reader with the question-answer method called "Fenkale" or "Fenkule", just like in Keşşâf. The word Fenkale does not mean anything by itself in Arabic. Because this word is a new concept derived from the word **قَلْتُ... قَلْتُ فَبِنُ**. In Arabic, it is called "naht" and the new word produced is called "manhut". On the other hand, definitions of the concept, which is attributed to various meanings, are made as "declarative wit's that are presented in the style of speech and contain hypothetical questions and answers", and "fanciful debate-style".

It has been determined that Zemahşeri used this scientific hypothetical method more than 2500 in his colossal work Keşşâf, and 74 questions and answers in al-Minhâc were used to explain the subjects that make up the content of the treatise. This style is of great importance for Zamakhshari and Mu'tazila scholars who are experts in the fields of argument and debate. It is also noteworthy that Zemahşeri bases his adoption of the fenkale style as a statement style on the Qur'an and justifies it with verses. The expressions he used in the explanation of the 142nd verse of Surah Baqara in his Tafsir Kashshaf clearly show this.

Although Zemahşerî is famous for applying the fenkale method, he is not the inventor of this method. This style was used by many scholars before Zemahşeri. The reason why Zemahşeri stands out compared to other authors in using the fenkale style is that most of the commentaries of Mu'tazili scholars have not survived to the present day, while we have Zemahşeri's Keşşâf in full, rhetoric and Mu'tezile creed, Kadı Abdülcabbâr's al-Muğni, and Şerhu usa. It is in the position of the work that reflects it most comprehensively after his works named 'l-hamse.

In his work called al-Minhâc, Zemahşerî not only expressed his views but also included the opinions and acceptances of other Mu'tazilite scholars, albeit different. Mentioning the names and views of some theological sects such as Eş'ariyye, Kullâbiyye, Haşeviyye, Tenâsuiyye, Mücebbire, Kaderiyye, Seneviyye, Bekriyye and Berâhime in his work, Zemahşeri also referred to the theological understandings of the Magi and Christians, and their views and understanding were sometimes soft and sometimes harsh. language criticized.

Zemahşeri, who applied the question and answer method 74 times in his work, used different question prepositions and patterns. The author, who supports his claims with the meanings and contents he attributes to the concepts, with their translation and rational proofs, aims to be familiar with the meanings of the concepts verbally and succinctly and to explain them to the reader/audience.

Zemahşeri also included some idioms in his work. The author aimed to strengthen the explanation by using these idioms during the explanation of the subjects, to facilitate the understanding of the addressee, and to make the subject more permanent in the minds of the listeners.

It is observed that the subjects are sometimes confused with each other since he did not make a certain order while writing his work. This has led us to the conclusion that he may not have written this work himself, but that the work may have been composed of statements randomly quoted by others from his words and conversations. It does not seem possible to us that the Mu'tazilite thought, which we can call the phenomenon that has perhaps the most important place in his life, and the Mu'tazilite character, which we can describe as a complete reflection of his personality, embody in a short work that does not even have such an introduction.

Keywords: Zamakhshari, Theology, Mutazila, al-Minhac, Fenkale.

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Journal of Eskişehir Osmangazi
İlahiyat Fakültesi Dergisi University Faculty Of Theology
ESOGUİFD

ISSN 2147-8171

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

Amaç ve Kapsam

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart ve Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli akademik bir dergidir. Dergimiz Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları ve Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi alanları başta olmak üzere sosyal bilimler alanına katkı sunmayı amaçlar. Dergimizin yayım dili Türkçe olmakla beraber Arapça, İngilizce, Almanca gibi diğer dillerde de yayım yapılmaktadır. Dergimize gönderilen ve insanlardan veri toplanarak hazırlanan çalışmalar için etik kurul ve araştırma izninin belgelenmesi ve bu bilginin çalışmanın ilk sayfasında beyan edilmesi gerekmektedir. Dergiye makale gönderimi ücretsizdir. Yayına kabul edilen makaleden de hiçbir ücret talep edilmez. Yazısı yayınlanan yazarlara ücret ödenmez.

Aim and Scope

Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology is an international peer-reviewed Journal published twice a year as March and September. It aims to contribute to the social sciences primarily Islamic sciences, philosophy, Islamic history and religious and moral education. The publication language of our journal is Turkish, but also in other languages such as Arabic, German and English. For studies submitted to our journal and produced by collected data from people, the ethics committee approval must be documented and this information must be declared on the first page of the study. Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci	The Publication Principles and Review Process
<p>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanır.</p>	<p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is published by Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology.</p>
<p>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; araştırma makalesi, çeviri, kitap değerlendirmesi, sempozyum değerlendirmesi ve doktora tez özeti türündeki akademik çalışmaları kabul eder.</p>	<p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> accepts academics studies such as research article, translation, book review, symposium review and doctoral thesis summary.</p>
<p>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler alanlarında gerçekleştirilen akademik çalışmaları yayımlar.</p>	<p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> publish academic studies about Religion, Philosophy, History as priority in the field of Social Sciences and Humanities.</p>
<p>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayının %40'ını geçmemek üzere İngilizce, Almanca, Arapça ve Farsça dillerinde de çalışma yayımlanabilir.</p>	<p>Publication language of <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is Turkish. But there can be English, German, Arabic and Persian articles in order to not exceed %40 of total articles.</p>
Makale Gönderim Şartları	Article Submission Terms
<p>Doktora öğrencileri, tek yazar olarak; yüksek lisans öğrencileri ise danışmanları ile birlikte (ilk yazar öğrenci - ikinci yazar danışman öğretim üyesi) kaleme aldıkları çalışmaları dergiye gönderebilirler.</p>	<p>PhD students, as a single author; graduate students with the supervisor -first author student; second author supervisor- can send their work to <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i>.</p>
<p>Kitap değerlendirmesi türünde, yalnızca doktora derecesine sahip uzmanlarca</p>	<p>In the case of book review only the studies which written by someone who has</p>

<p>hazırlanan çalışmalar incelemeye alınır.</p> <p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, 15 Mart ve 15 Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez matbu ve online olarak yayımlanır. 15 Mart tarihli sayı için 15 Eylül - 10 Ocak; 15 Eylül tarihli sayı için ise 15 Mart - 10 Temmuz tarihleri arasında yazı kabul edilir.</p> <p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>'ne gönderilen çalışmanın ilk sayfasında İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun şekilde yazarın isim, kurum, ORCID ve cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır.</p> <p>Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 9.000, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür.</p> <p>Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/mailli başvuruya eklenmelidir.</p> <p>Başvuru esnasında 100-150 kelimelik Türkçe öz, İngilizce abstract ve en az 5'er adet Türkçe ve İngilizce anahtar kavram yazılmalıdır. Hakemden geçen makaleler için ayrıca en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce genişletilmiş özet talep edilir.</p> <p>Çalışmalar, Microsoft Word programında en az 2,5 cm kenar boşluğu ile, metin kısmı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1,5 satır aralığı; dipnotlar ise 10 punto ve tek satır aralığı ile yazılmalıdır.</p>	<p>doctorate degree are examined.</p> <p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is published as printed and online twice a year on 15 March and on 15 September. Articles are accepted between 15 September and 10 January for the issue of 15 March and between 15 March and 10 July for the issue of 15 September.</p> <p>In the first page of study sent to <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i>, there must be author's name, institution name, ORCID and a phone number suitable to ISNAD Citation Style.</p> <p>For the articles and translation studies, the upper limit are 9.000 words, for other studies, the limit is 1500. Permission letter/mail which taken from author of translation articles should be added.</p> <p>During submission, 100-150 words Turkish and English abstract and at least 5 Turkish and English keywords should be written. For the articles which approved by referee, a 750 words Turkish and English extended summaries are required. Studies should be written as given at least 2,5 cm margins, in Times News Roman font, 12 pt. and 1,5 row pitch; on the other hand footnotes should written as 10 pt. and single line pitch.</p>
--	---

<p>Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi kullanılmalıdır:</p> <p>www.isnadsistemi.org</p> <p>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi ticari kullanım hariç olmak üzere anında açık erişimdir.</p> <p>Dergiye gönderilen ve yayına kabul edilen çalışmaların telif hakkı, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne devredilmiş sayılır.</p> <p>Yayımlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir.</p> <p>Yazısı yayımlanan yazarlara dergiden bir adet matbu nüsha gönderilir.</p>	<p>In the citation and bibliography of the studies, the ISNAD Citation Style should be used:</p> <p>www.isnadsistemi.org</p> <p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is immediate open access except for commercial use.</p> <p>Copyrights of the articles which sent and accepted to publish is deemed to transfer <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i>.</p> <p>Scientific, intellectual and literary responsibilities of published articles belong to their author.</p> <p>One printed copy of the manuscripts are sent to the authors.</p>
<p>Makale Değerlendirme Süreci</p> <p>Ön İnceleme ve İntihal Taraması</p> <p>Çalışma; dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından editör tarafından incelenir ve iThenticate programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. İntihal benzerlik oranının % 20'den az olması şartı aranır. Ön inceleme en fazla 10 gün içinde tamamlanır.</p>	<p>Article Evaluation Process</p> <p>Preliminary Examination and Plagiarism Screening</p> <p>The study is reviewed by the editor for compliance with the journal publication principles, academic writing rules and the ISNAD Citation Style and it is scanned about plagiarism by using iThenticate program. Placenta similarity rate to be less than %20 condition required. This review is completed in max. 10 days.</p>
<p>Alan Editörü İncelemesi</p> <p>Ön İnceleme ve İntihal Taraması aşamasından geçen çalışma, ilgili alan editörü tarafından problematik ve akademik dil-üslup açısından incelenir.</p>	<p>Section Editor Review</p> <p>The study which was carried out Preliminary Examination is examined by the related section editor in terms of problematic and</p>

Bu inceleme, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.	academic language-style. This review is completed in maximum 15 days.
Hakem Süreci (Akademik Değerlendirme)	Referee Process (Academic Evaluation)
Alan editörünün incelemesinden geçen çalışma, konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine sunulur. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür.	The study, which is subjected to review by the section editor, is submitted to the evaluation of at least two referees who has doctoral thesis, book or article. The arbitration process is carried out confidentially within the framework of double-blind review.
Hakemin incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatini ya metin üzerinde belirtmesi ya da online hakem formu üzerinde en az 150 kelimelik bir açıklama ile gerekçelendirmesi talep edilir.	The referee is required to present his / her opinion about the reviewed study either on the text or to justify it with an explanation of at least 150 words on the online referee form.
Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar.	The author can express his / her objections and opinions, if he / she does not agree the opinion of the referee. The field editor provides mutual communication between the author and the referee, while maintaining confidentiality.
Hakem süreci en fazla 30 (20 + 10) gün içinde tamamlanır. Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, yayımlanmasının değerlendirilmesi teklifi ile Yayın Kurulu'na sunulur. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme gönderilir.	The arbitration process is completed within a maximum of 30 (20 + 10) days. If both of the referee reports are positive, the study is submitted to the Editorial Board with a proposal for evaluation of its publication. In case one of the two judges declares negative opinion, the study is sent to a third referee.
Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir. Çeviri	The studies can be published at least two positive decisions. Translated

makaleler; orijinaline uygunluk, alan kavramlarının yerinde kullanımı ve dil açısından değerlendirilmek üzere dil ve ilgili alan uzmanlarına gönderilir. Uzmanların olumsuz kanaat belirttikleri çeviriler, yayımlanmaz. Kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ile doktora tez özetlerinin yayımına, ilgili alan editörlerinin değerlendirmesi sonucunda karar verilir.

Tashih Aşaması

Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.

Alan Editörü Kontrolü

Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 5 gün içinde tamamlanır.

Hakem Kontrolü

Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 7 gün içinde tamamlanır.

articles are sent to language and related field experts to assess the appropriateness of the original, the proper use of space concepts and language. The translation which the experts' stated negative opinions are not published.

The publication of book and symposium reviews and dissertation abstracts is decided as a result of the evaluation of the related field editors.

Correction Phase

In the case of referees requesting proofreading in the text that they are examining, relevant reports are sent to the author and they are asked to correct them. The correction is requested to be completed within 10 days. The author presents his corrections by specifying red color to the section editor.

Section Editor Control

The field editor checks whether the author makes the requested corrections in the text. The inspection process is completed within a max. of 5 days.

Referee Control

The referee who requests correction checks whether the author has made any corrections requested from him in the text. The inspection process is completed within a max. of 7 days.

Ayrıntılı Özet Hazırlanması Hakkında iki hakem tarafından da “yayımlanabilir” kararı verilen çalışmaların yazarlarından, en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce ayrıntılı özet/summary hazırlaması talep edilir. Bu işlem için yazara, en fazla 15 gün süre tanınır.	Preparing Extended Summary At least 750 words Turkish and English Extended Summary have requested from author who their works approved as can be published by the referee. The inspection process is completed within a maximum of 7 days.
Türkçe Dil Kontrolü Hakem sürecinden geçen ve en az 750 kelimelik İngilizce ayrıntılı özet eklenen çalışmalar, Türkçe Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.	Turkish Language Control The works which are passed through the referees and which have added an extended summary are examined by Language Editor and if necessary the author is asked for correction. The inspection process is completed within a maximum of 15 days.
İngilizce Dil Kontrolü Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.	English Language Control The works which are passed through the Turkish Language Control are examined by English Language Editor and if necessary the author is asked for correction. The inspection process is completed within a max. of 15 days.
Yayın Kurulu İncelemesi Teknik, akademik ve dilsel incelemelerden geçen makaleler, Yayın Kurulu’nda incelenerek nihai yayın durumu karara bağlanır. Üyelerden itiraz gelmesi hâlinde Kurul, oy çokluğu ile karar verir.	Editorial Board Review The works which are passed through technical, academic and linguistic examination, final broadcast status is decided with review of Editorial Board. In case of objection from the members, the Board shall decide by majority vote.
Dizgi ve Mizanpaj Aşaması Yayın Kurulu tarafından yayımlanması kararlaştırılan çalışmaların dizgi ve mizanpajı yapılarak	Typesetting and Layout The works which decided to be published by the Editorial Board, are made ready for publication by

yayına hazır hale getirilir.	making typesetting and layout of the works.
İndekslere Veri Gönderimi	Data Transmission to the Indexes
Yayımlanan sayıya ait matbu nüsha yurt içi ve dışındaki referans kütüphanelerine en geç 60 gün içinde; makale üst verisi ise ilgili indeklere 15 gün içinde iletilir.	The printed copies of the published issue shall be submitted to local and external reference libraries within 60 days at the latest; article metadata is transmitted to Indexes in 15 days.