

E-ISSN: 2757-8399

KOCATEPE

İSLAMİ İLİMLER DERGİSİ

Journal of Kocatepe Islamic Sciences



Adres: AKÜ İslami İlimler Fakültesi Ahmet Karahisari İlahiyat Kampüsü
Şuhut Yolu Üzeri Afyonkarahisar / TÜRKİYE
Web Adresi: www.dergipark.org.tr/tr/pub/kiid
Email: kiid@aku.edu.tr

Cilt / Volume: 4

Sayı / Issue: 2

Aralık / December 2021

e-ISSN: 2757-8399

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 2 Aralık / December 2021

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

e-ISSN: 2757-8399

Cilt: 4 Sayı: 2 (Aralık 2021)

Eski Adı

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler
Fakültesi Dergisi

Eski Adıyla Yayın Yılı

2018-2020 (c.1, s.1 – c.3, s.2)
Önceki e-Issn: 2667-4785

KAPSAM: Sosyal ve Beşeri Bilimler/İlahiyat
Araştırmaları

PERİYOT: Yılda 2 Sayı (Haziran ve Aralık)

YAYIN DİLİ: Türkçe, İngilizce, Arapça

Kocatepe İslami İlimler Dergisi yılda iki kez
yayınlanan ulusal bilimsel hakemli elektronik bir
dergidir.

Makaleler, İngilizce başlık, öz (500 - 600 kelime),
anahtar kelimeler (en az 5 kavram) ve *ISNAD Atıf
Sistemi*'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça
içerir.

Yönetim Yeri ve Adresi

Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler
Fakültesi, Afyonkarahisar, 03050, TÜRKİYE
kiid@aku.edu.tr
Tel: 0 272 218 31 50 Fax: 0 272 218 31 53
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid>

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Volume: 4 Issue: 2 (December 2021)

Previous Title

Journal of Afyon Kocatepe University Faculty of
Islamic Sciences

Formerly Published Year

2018-2020 (vol. 1, is. 1 – vol. 3, is. 2)
Former e-Issn: 2667-4785

SCOPE: Social and Human Sciences/Theology
Studies

PERIOD: Biannually (June and December)

L. PUBLICATION: Turkish, English, Arabic

Journal of Kocatepe Islamic Sciences is a
national peer-reviewed academic e-journal
published twice a year.

Articles contain an English title, an abstract (500 -
600 words), keywords (at least 5 concepts) and a
bibliography (with The ISNAD Citation Style).

Executive Office

Afyon Kocatepe University, Faculty of Islamic
Sciences, Afyonkarahisar, 03050, TURKEY
kiid@aku.edu.tr
Tel: +90 272 218 31 50 Fax: +90 272 218 31 53
<https://dergipark.org.tr/en/pub/kiid>



Dizinleme Bilgileri/Indexing

Tr Dizin

Turkish National Database
Indexing Start: 2020

Index Copernicus International Journal Master List

Indexing Start: 2019

ERIH PLUS

European Reference Index For The Humanities And Social Sciences
Indexing Start: 2021



Bu eser Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 2 (Aralık / December 2021)

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

kiid@aku.edu.tr

Yayıncı / Publisher

Afyon Kocatepe Üniversitesi
Afyon Kocatepe University
Afyonkarahisar/TURKEY

Sahibi / Owner

Afyon Kocatepe Üniversitesi adına İslami İlimler
Fakültesi Dekanı/ Dean of Islamic Sciences Faculty on
behalf of Afyon Kocatepe University

Prof. Dr. Mustafa Güler

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
mguler@aku.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2811-6403>

Yazı İşleri Müdürü / Responsible Manager

Dr. Öğr. Üyesi Münir Yaşar Kaya

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
munirkaya16@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7089-5634>

Editörler / Editors in Chief

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Çakmak

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
acakmak1634@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9246-3373>

Dr. Mustafa Yasin Akbaş

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
yakbas@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0257-1694>

**Alan Editörü (Felsefe ve Din Bilimleri)/ Field Editor
(Philosophy and Religious Sciences)**

Dr. Öğr. Üyesi Enes Taş

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
etas@aku.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-0439-1240>

**Alan Editörü (İslam Tarihi ve Sanatları)/ Field Editor
(Islamic History and Arts)**

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Çakmak

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
acakmak1634@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9246-3373>

**Alan Editörü (Temel İslam Bilimleri) / Field Editor
(Basic Islamic Sciences)**

Dr. Öğr. Üyesi Ercan Şen

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
ercansen@aku.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-2583-1540>

Arapça Dil Editörleri / Arabic Language Editors

Öğr. Gör. Zekeriya Kasap

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
gaida45@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3416-958X>

Arş. Gör. Muhammed Emin Görgün

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
muhammedemingorgun@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-4052-2295>

İngilizce Dil Editörleri / English Language Editors

Arş. Gör. Nesrin Bağcı Erciyas

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
nesrin.bagci@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0002-2443-9806>

Arş. Gör. Rumeysa Bektaş

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
rrumeysabektas@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0001-7683-7729>

Sekreteryaya / Secretariat

Arş. Gör. Hasan Çetin

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
hsncetin@yahoo.com

<https://orcid.org/0000-0002-8841-1810>

Arş. Gör. Kübra Yeşilkaya

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
kyesilkaya34@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6789-9327>

Arş. Gör. Mehmet Hilmi Güler

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY
mehmetguler43@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-9228-9563>

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. İrfan Görkas

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY, gorkas08@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-7134-225X>

Prof. Dr. Semih Ceyhan

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Marmara University Faculty of Theology
İstanbul/TURKEY, semih.cejhan@marmara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0830-2092>

Prof. Dr. Walid A. Saleh

University of Toronto, CANADA
walid.saleh@utoronto.ca

Doç. Dr. Mebrure Doğan

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY, mebruredogan@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-9027-144X>

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Erdem Taş

Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Dumlupınar University Faculty of Islamic Sciences
Kütahya/TURKEY, abduallah.tas@dpu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2680-7713>

Dr. Öğr. Üyesi Emin Uz

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY, eminuuz83@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-3255-7543>

Dr. Öğr. Üyesi Eyüp Kurt

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY, ekurt@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0351-9575>

Dr. Öğr. Üyesi Faik Akçaoğlu

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY, faikakca@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-6695-4008>

Dr. Faruk Emrah Oruç

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY, ebuhasen@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-4008-7967>

Dr. Öğr. Üyesi Fatih Çakmak

Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY, fcakmak@aku.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0333-3834>

Dr. Hüseyin Uçan

University of Osnabrück, GERMANY,
hueseyin.ucan@uni-osnabrueck.de

Dr. Öğr. Üyesi Kenan Özçelik

Ankara Yıldırım Beyazıt Ü. İslami İlimler Fakültesi
Ankara Yıldırım Beyazıt U. Faculty of Islamic Sciences
Ankara/TURKEY, ozcelikkenan@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0001-9255-055X>

Danışma Kurulu / Advisory Board

Prof. Dr. Abdürrezzak Tek

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TURKEY, abdurrezzaktek@hotmail.com

Prof. Dr. Adem Apak

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TURKEY, ademapak@uludag.edu.tr

Prof. Dr. Celaleddin Çelik

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Erciyes University Faculty of Theology
Kayseri/TURKEY, celikc@erciyes.edu.tr

Prof. Dr. Fikret Karapınar

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Necmettin Erbakan University Faculty of Theology
Konya/TURKEY, fikretkarapinar@gmail.com

Prof. Dr. Hasan Tevfik Marulcu

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Suleyman Demirel University Faculty of Theology
Isparta/TURKEY, hasanmarulcu@sdu.aku.tr

Prof. Dr. Hüseyin Günday

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TURKEY, hgunday@hotmail.com

Prof. Dr. Kasım Küçükcalp

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TURKEY, kasimkucukcalp@uludag.edu.tr

Prof. Dr. Mehmet Karakaş

Afyon Kocatepe Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi
Afyon Kocatepe University Faculty of Arts and Sciences
Afyonkarahisar/TURKEY, mkarakas@aku.edu.tr

Prof. Dr. Nebi Mehdiyev

Trakya Üniversitesi Edebiyat Fakültesi
Trakya University Faculty of Arts
Edirne/TURKEY, nebimehdiyev@trakya.edu.tr

Prof. Dr. Recai Doğan

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Ankara University Faculty of Theology
Ankara/TURKEY, rdogan@divinity.ankara.edu.tr

Prof. Dr. Remzi Kaya

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TURKEY, remzikaya5@yahoo.com

Prof. Dr. Vecdi Akyüz

İstanbul Aydın Üniversitesi Hukuk Fakültesi
Istanbul Aydın University Faculty of Law
İstanbul/TURKEY, vecdiakyuz@aydin.aku.edu.tr

Prof. Dr. Yaşar Aydın

Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bursa Uludag University Faculty of Theology
Bursa/TURKEY, yasaraydinli@hotmail.com

Doç. Dr. Ali Öztürk

İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Istanbul University Faculty of Theology
İstanbul/TURKEY, a.ozturk@istanbul.edu.tr

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 2 (Aralık / December 2021)

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

kiid@aku.edu.tr

Yayın İlkeleri

Kocatepe İslami İlimler Dergisi, ulusal hakemli akademik bir dergi olup yılda iki sayı elektronik olarak yayımlanır. Gerekli durumlarda bu sayıların dışında özel veya ek sayılar yayımlanabilir. Sosyal ve Beşeri Bilimler/İlahiyat alanına dair araştırma makalesi, çeviri, kitap kritiği ve sempozyum değerlendirmesi gibi bilimsel çalışmaları yayımlar.

Derginin kapsamına Temel İslam Bilimleri'nden Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı alanları; Felsefe ve Din Bilimleri'nden İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Mantık alanları; İslam Tarihi ve Sanatları'ndan İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Musiki alanları ile Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi alanından çalışmalar girmektedir.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.

Makalelerin dergide yayımlanabilmesi için, daha önce başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir.

Makale adı Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalı; yazarların adları, soyadları, akademik unvanları, çalıştıkları kurum ve ORCID bilgileri belirtilmelidir. Ayrıca yazarların iletişim bilgileri (e-posta adresleri) tam olarak verilmelidir.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi'nin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin 1/3'ünü geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. İngilizce ve Arapça yazıların Türkçe başlık, öz ve abstract içermesi; Arapça yazıların ayrıca Latin Alfabeti kullanılarak yazılmış kaynakça içermesi gereklidir.

Araştırma makalesinin hacmi en az 3.000, en fazla 9.000 kelime olmalıdır (öz, abstract, kaynakça ve ek hariç). 9.000 kelimeyi geçen makaleler Yayın Kurulu tarafından uygun görülmesi halinde hakem sürecine alınır. Türkçe başlık, öz (150-200 kelime), anahtar kelimeler

The Publication Principles

Journal of Kocatepe Islamic Sciences is a national, peer-reviewed, and academic journal that is published electronically twice a year when necessary, special or additional issues can be published. It publishes scientific researches such as research article, translation, book review, and symposium evaluation about Social and Human Sciences/Theology field.

The scope of the journal includes studies in the following fields: - Basic Islamic Sciences: Tafsir, Hadith, Kalam, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, and Arabic Language and Literature; - Philosophy and Religious Sciences: Islamic Philosophy, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, Logic; - Islamic History and Arts: History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish-Islamic Literature, Religious Music; - Education of Religious Culture and Ethics.

It is required that the articles to be sent to Journal of Kocatepe Islamic Sciences is an original article filling a gap in the related field or an analysis evaluating previously published studies and presenting new and significant opinions about this issue.

In order for the articles to be published in the journal, they should not be previously published or accepted for publication elsewhere. Reports presented previously at a scientific meeting may be accepted on condition that this is clearly indicated.

Title of the article should be written in Turkish and English, and the authors' names, surnames, academic titles, institutions they work in, and ORCID information should be specified. Additionally, the authors' contact information (e-mail addresses) should be given completely.

The language of Journal of Kocatepe Islamic Sciences is Turkish. However, not exceeding 1/3 of the journal, English and Arabic articles may also be included in each issue. English and Arabic articles should include Turkish title, Turkish and English abstracts, and Arabic articles should also include a bibliography in Latin letters.

The length of a research article should be at least 3.000 and no more than 9.000 words (excluding Turkish and English abstracts, bibliography, and appendix). Articles exceeding 9,000 words are included in the referee process if deemed appropriate by the Editorial Board. It should include Turkish title, Turkish abstract (150-200 words), key words in Turkish (at least 5

(en az 5 kavram), İngilizce başlık, abstract (150-200 kelime), keywords (en az 5 kavram) ve İsnad Atıf Sistemi 2. edisyonda hazırlanan kaynakça içermesi gereklidir.

Hakkında iki hakem tarafından da "yayımlanabilir" kararı verilen çalışmaların yazarlarından, Türkçe öz ve İngilizce abstract'ı 500-600 kelime olacak şekilde genişletmeleri istenir.

Makalenin derginin yazım kurallarına uygun olarak hazırlanıp sisteme yüklenmesi gerekmektedir.

Bir sayıda aynı yazara ait en fazla bir çalışma yayımlanabilmektedir.

Haziran ve Aralık ayında yayımlanan dergiye makale kabul tarihleri Haziran sayısı için 1 Ocak - 1 Nisan; Aralık sayısı için ise 1 Temmuz - 1 Ekim arasındadır.

Atıf ve Referans Sistemi

Kocatepe İslami İlimler Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İsnad Atıf Sistemi 2. edisyonunun kullanılmasını şart koşmaktadır.

İntihal Tespit Politikası

İntihal tespitinde iThenticate yazılımı aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir. Dergimizde maksimum benzerlik oranı, %20 olarak kabul edilmektedir.

Yayın ve Değerlendirme Ücreti

Kocatepe İslami İlimler Dergisi yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.

Çıkar Çatışmaları

Kocatepe İslami İlimler Dergisi yazarlara ve hakemlere derginin yayın sürecinin bağımsız ve tarafsız bir şekilde sürdürüleceğini garanti eder. Birden fazla yazarlı çalışmalarda, hakem süreci tamamlanan çalışmanın sonunda katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir. Ayrıca hakem süreci tamamlanınca yazarlardan çıkar çatışması beyan formunu doldurup sisteme yüklemeleri istenir.

Telif Hakkı

Yazarlar, Kocatepe İslami İlimler Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır.

terms), English Title, English abstract, key words in English (at least 5 terms), and bibliography prepared in accordance with the Isnad Citation Style 2nd version.

The authors whose researches are approved as "publishable" by both of the reviewers are required to extend Turkish and English abstracts to 500-600 words.

The article should be prepared in accordance with the author guidelines and then uploaded to the system.

One study of an author can be published at most in an issue.

Article acceptance dates of the journal published in June and December are between 1 January and 1 April for the June issue and 1 July and 1 October for the December issue.

Citation and Reference System

Journal of Kocatepe Islamic Sciences requires the Isnad Citation Style 2nd edition for writing, citation and reference.

Plagiarism Detection Policy

In detecting plagiarism, it is confirmed with the iThenticate software that articles have not been published before and do not include plagiarism. The maximum similarity rate in journal is accepted as 20%.

Processing and Printing Charge

Journal of Kocatepe Islamic Sciences does not ask for processing and printing charge from the authors.

Conflict of Interest

Journal of Kocatepe Islamic Sciences ensures that the publishing process is carried out objectively and independently for the authors and reviewers. The studies having more than one author should include contribution rate statements of support and appreciation statement, if there are, and statement of conflict at the end of the study completing the process of peer-review. Also, it is demanded from the authors to fill out the form for declaration of conflict of interest and upload to the system when the process of peer-review is ended.

Copyright

Authors publishing with Journal of Kocatepe Islamic Sciences retain the copyright to their work, licensing it under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

Makale Değerlendirme Süreci

Dergiye gönderilecek yazıların, dergi yazım kurallarına uygun hazırlanması gerekmektedir. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler Ön Kontrol ve Hakem Değerlendirme süreçlerinden geçirilmektedir.

1. Ön Kontrol Süreci

Dergimize ulaşan çalışmalar editör kurulu tarafından incelenir. Yetersiz görülen çalışmalar hakem sürecine alınmadan Yayın Kurulu tarafından yazara iade edilir. Ön kontrol sürecinde yeterli görülen çalışmalar değerlendirmeleri için hakem sürecine alınır veya eksiklikleri gidermesi için yazara gönderilir. Yazar düzeltmeler için kendisine gönderilen çalışmada yaptığı değişiklikleri kırmızı renk ile gösterir. Üç defa incelendiği halde ön kontrol sürecinden geçemeyen çalışma, yazara iade edilir ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmaz.

Yeterli görülen çalışmalarda Dergipark sistemindeki üst veri ile çalışmanın içeriği incelenir. Ayrıca iThenticate yazılımı aracılığıyla intihal taraması yapılır. Dergimizde maksimum benzerlik oranı, %20 olarak kabul edilmektedir. Bu incelemedeki bulgular "Ön Değerlendirme Formu"na işlenir. Bu form yazarın da görebileceği şekilde Dergipark sistemine yüklenir. Ön inceleme en fazla 20 gün içinde tamamlanır.

2. Hakem Değerlendirme Süreci

Ön kontrol aşamasının ardından Yayın Kurulunun yeterli gördüğü çalışmalar hakem değerlendirme sürecine dahil edilir. Çalışmanın konusuna göre atanan "Alan editörü" hakem sürecini yönetir.

Alan editörü, öncelikli olarak konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine makaleyi sunar. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür. Hakemlerden incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatlerini online makale değerlendirme formuna işaretlemesi ve çalışma hakkındaki düşüncelerini metin kutusuna yazması talep edilir. Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar. Hakemler değerlendirdiği çalışmayı kendi çıkarı için kullanmayacağını, çalışmayla ilgili hiçbir bilgi ve belgeyi üçüncü bir kişi ile paylaşmayacağını taahhüt etmiş olurlar.

Bir araştırmanın dergiye kabulü için en az iki hakemden olumlu değerlendirme alması gerekir. Bir hakemin olumlu, ikinci hakemin olumsuz değerlendirme yapması durumunda araştırma, üçüncü hakeme gönderilebilir. İki hakemin olumsuz değerlendirmesi durumunda araştırma dergide yayımlanmaz.

Article Evaluation Process

The texts that will be sent to the journal should be prepared according to the author guidelines of the journal. The articles that are sent for being published are gone through the processes of Pre-Control and Peer-Review Evaluation.

1. Pre-Control Process

The articles sent to our journal are evaluated by the Editorial Board. The studies that are considered as inadequate are returned to the author by the Editorial Board before the process of peer-review. The articles which are considered as adequate in the pre-control process enter into the process of peer-review for the evaluation or are sent to the author for meeting the requirements. The author highlights the changes with red on the article sent. The articles that have been investigated for three times but cannot complete the pre-control process are returned to the author and are not put into process again in the same publication period.

The articles which are considered as adequate, the content of the article is investigated with the metadata in the Dergipark system. Also, plagiarism detection is carried out through the iThenticate software. The maximum similarity rate in journal is accepted as 20%. Findings of this investigation are recorded to the "Pre-Control Form" and an evaluation related to the article is done. This form is uploaded to the Dergipark system in a way that enables the author to see it. Pre-control process is completed in maximum 20 days.

2. Referee Evaluation Process / Peer-Review Process

The articles considered as successful by the Editorial Board in the pre-control process are included to the process of peer-review. The "Field editor" appointed follows up the process according to the issue of the article. The field editor presents the article primarily for evaluation of at least two reviewers who have a doctoral dissertation, book, or article related to the issue. The process of peer-review is carried out confidentially in the scope of double-blind peer review implementation. The reviewers/ referees are asked for filling in online article evaluation form according to their views and opinions about the article that they have investigated and writing their ideas about the article on the text box. Authors have the right of opposition and defence for their ideas on the condition that the authors disagree with the idea of reviewer. The field editor provides reciprocal communication between the author and the reviewer by maintaining the confidentiality. Reviewers promise that they will not use the articles that they have evaluated for their own benefits and they will not share any knowledge or documents related to the article with third parties.

It is required that an article has positive evaluation from at least two reviewers for being approved to the journal. An article can be sent to the third reviewer on the condition that it has one positive evaluation and one negative evaluation. An article cannot be published on the journal when it has two negative evaluations from the reviewers.

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, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder ve bu işlemi en fazla 7 gün içinde tamamlar. Hakem, düzeltilmiş metni görmek istemesi durumunda tekrar inceler ve en fazla 7 gün içinde kontrol işlemini tamamlar. Hakemlerden gelen görüşler editörler tarafından en fazla iki hafta içerisinde incelenerek süreç tamamlanır.

3. Yayın Süreci

a. Ayrıntılı Öz/Abstract ve Çıkar Çatışması Beyanı

Hakkında iki hakem tarafından da “yayımlanabilir” kararı verilen çalışmaların yazarlarından, Türkçe öz ve İngilizce abstract'ı 500-600 kelime olacak şekilde genişletmeleri istenir.

Birden fazla yazarlı çalışmalarda, hakem sürecinin ardından çalışmanın sonunda katkı oranı beyanı, varsa destek ve teşekkür beyanı, çatışma beyanına yer verilmelidir. (bkz. Makale Yazım Şablonu) Bu işlemler için yazara, en fazla 5 gün süre tanınır.

b. Dil Kontrolü

Hakem sürecinden geçen ve öz/abstract (Türkçe-İngilizce) bölümleri 500-600 kelime olacak şekilde genişletilen çalışmalar, Dil Editörleri (Türkçe ve Yabancı Dil) tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla iki hafta içinde tamamlanır.

c. Yayın Kurulu İncelemesi

Hakem sürecini tamamlamış, dil editörlerinin kontrolünden geçmiş makale yayın kurulunun belirleyeceği cilt ve sayıda yayımlanır.

d. Dizgi ve Mizanpaj

Yayın kurulunun yayımlanabilir kararını verdiği çalışmalar dizgi ve mizanpaj editörü tarafından derginin şablonuna uygun olarak düzenlenir.

e. Son Okuma

Mizanpaj işlemleri tamamlanan çalışmalar son okuma işleminin ardından dergi yayımlanır.

When the reviewers demand revision for the articles they have examined, related reports are sent to the authors and they are asked for revision on their articles. It is required that they complete revision in maximum 10 days. The author highlights the changes with red on the article and presents it to the field editor.

The field editor controls whether the author has completed the required changes in the article or not and does this in maximum 7 days. On the condition that the reviewer wants to see the article after author's revision, the reviewer/ referee will check the article again and the reviewer will complete this in maximum 7 days. This process is ended following that the ideas of the reviewers are examined by the editors in maximum two weeks.

3. Publication Process

a. Extended Abstract and Conflict of Interest Declaration

It is asked for the authors whose articles are determined as “publishable” by two reviewers to extend both Turkish and English abstracts that will have words between 500-600 words.

The studies having more than one author should include contribution rate statements of support and appreciation statement, if there are, and statement of conflict at the end of the study completing the process of peer-review. (see Article Writing Template) The author has maximum 5 days for these processes.

b. Language Control

The articles completing the process of peer-review and extended as having abstracts (Turkish-English) with words between 500-600 are examined by the Language Editors (Turkish and Foreign Language), and if it is required, revision will be demanded. The control process is completed in maximum two weeks.

c. Editorial Board Decisions

The articles completing the process of peer-review and language editor checks are published in the volume and number determined the editorial board.

d. Typesetting and Layout

The articles for which the editorial board has decided as publishable are prepared in accordance with the journal template by the editor who is responsible for typesetting and layout.

e. Last Reading

The articles whose layout processes have been completed are published in the journal after the process of final reading.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 2 (Aralık / December 2021)

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

kiid@aku.edu.tr

İçindekiler / Contents

237 | Editörden / From The Editor

Araştırma Makaleleri / Research Articles

- 238-258 | **İslam ve Transhümanizm Bağlamında Süper Müslüman Kavramının Analizi**
An Analysis of The Notion of Super Muslim in The Context of Islam and Transhumanism
Büşra KILIÇ AHMEDİ
- 259-282 | **4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Öğreticileri Etkileyen Unsurlar (Denizli Örneği)**
Factors That Affect Instructors in Qur'an Teaching Courses for the Ages between 4 to 6 (Denizli Case)
Ali ÖNCÜ
- 283-297 | **The Attribution of the Criteria for Critical Appraisal of Content in the Hanafis' Hadith Understanding to Abū Hanīfa**
Hanefî Hadis Anlayışındaki Muhteva Tenkidi Kriterlerinin Ebū Hanīfe'ye Nispeti
Mutlu GÜL
- 298-311 | **Hanefî Mezhebinde Nikâh-ı Tenezzühî ve Osmanlı Uygulaması**
al-Nikâh al-Tanazzuhî in the Hanafî Sect and Ottoman Practice
Mustafa ATEŞ
- 312-328 | **Nefs, Akıl ve Gönül Kavramlarını İd, Ego, Süperegö Bağlamında Okuma Denemesi: Fuzûlî Divanı Örneği**
An Attempt To Interpret The Concepts Of Nafs, Mind And Heart Within The Context Of Id, Ego And Superego: The Case Of Fuzuli's Divan
Ruken KARADUMAN
- 329-345 | **Hanefî Hukuk Düşüncesinde Enflasyonun Borca Etkisi**
The Effect of Inflation on Debt in Hanafi Legal Thought
Ahmet Muhammet PEŞE
- 346-361 | **İhsan Mahvî'nin Mahfil Mecmuasındaki Makaleleri Bağlamında Bâbîlik ve Bahâîlik**
Babism and Bahatism in the Context of Ihsan Mahvi's Articles in the Journal of Mahfil
Süleyman ÇAM

- 362-387 | **Niřabur Muhaddislerinin Hadis İlmine Katkıları**
Contributions of Nishapur Muhaddiths to the Science of Hadith
Faik AKCAOĞLU
- 388-409 | **İslam Hukukunda Namaz Kılmayanın Hükümü**
The Jurisdiction of Abandoning the Praying (Namaz) in Islamic Law
Ahmet EKİNCİ
- 410-434 | **Kur'ân-ı Kerim'de İnsân-ı Kâmil**
Perfect Human Being in the Qur'an
Remzi KAYA
- 435-458 | **Yeni İlm-i Kelâm Dönemine Bir Katkı: Ömer Nasûhi Bilmen'in Din Karşıtı Akımları Eleştirisi**
A Contribution to the New Kalâm Period: Ömer Nasûhi Bilmen's Critique of Anti-Religious Movements
Mücteba ALTINDAŞ
- 459-471 | **Hadis Metodolojisinde Aziz Hadis'in Tanımı ve Hücçet Olması Meselesi**
Definition of Aziz Hadith and the Issue of Being Proof
Mehmet Emin ÇİFTÇİ

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

Cilt / Volume: 4 Sayı / Issue: 2 (Aralık / December 2021)

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

kiid@aku.edu.tr

Editörden / Editorial

Değerli okurlar,

Kocatepe İslami İlimler Dergisi dördüncü cilt ikinci sayısını yayımlamaktan mutluluk duyuyoruz. 2018 yılında kurulan Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi 22.02.2021 tarihinden itibaren Kocatepe İslami İlimler Dergisi ismiyle yayın hayatına devam etmektedir.

Nitelikli yayınlara yer vermek suretiyle ilim dünyasına katkıda bulunmayı hedefleyen dergimizde kaliteli bir yayın süreci sürdürülmektedir. Tarandığı indeks sayısı günden güne artan dergimize gösterdiğiniz ilgiden dolayı teşekkür ederiz. Kocatepe İslami İlimler Dergisi TR Dizin (2020 yılından itibaren), Index Copernicus International Journal Master List (2019 yılından itibaren) ve Erih Plus (2021 yılından itibaren) tarafından taranmaktadır. Uluslararası indekslere başvurularımız devam etmektedir.

Dördüncü cilt ikinci sayı için dergiye ulaşan çalışmalardan ön kontrol ve hakem değerlendirme sürecini başarıyla geçen 12 araştırma makalesi okuyucularla buluştu.

Bu sayının yayınlanmasına katkısı bulunan yazıların sahibi bilim insanları başta olmak üzere yayın, hakem ve danışma kurullarına; sayının hazırlanması sürecinde yoğun mesai harcayan editör kurulumuza teşekkür ederiz.

Bir sonraki sayımız Haziran 2022 tarihinde yayımlanacak olup, makale son kabul tarihi 1 Nisan 2022 olarak belirlenmiştir.

Editörler

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇAKMAK

<https://orcid.org/0000-0002-9246-3373>

acakmak1634@gmail.com

Dr. Mustafa Yasin AKBAŞ

yakbas@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-0257-1694>

DÜZELTME: Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi cilt:1 sayı: 1 (2018): 57-70 yayımlanan Ekber Şah AHMEDİ'nin "Sekülerleşme: Soykütüksel Bir İnceleme" isimli makale, yazarın *Bir Sekülerleşme Teorisi olarak Varoluşsal Güvenlik Teorisinin Analizi* başlıklı doktora tezinden (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016) üretilmiştir.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 4 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2021): 238-258

**İslam ve Transhümanizm Bağlamında Süper Müslüman
Kavramının Analizi**

*An Analysis of The Notion of Super Muslim in The Context of Islam
and Transhumanism*

Büşra KILIÇ AHMEDİ

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Psikoloji Bölümü
Asst. Prof., Afyon Kocatepe University Department of Psychology
Afyonkarahisar, Turkey

✉ ahmedibusra@gmail.com  orcid.org/0000-0001-7388-7886

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29.09.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 24.11.2021

Yayın Tarihi / Published: 30.12.2021

Atıf/Cite as: Kılıç Ahmedi, Büşra. "İslam ve Transhümanizm Bağlamında Süper Müslüman Kavramının Analizi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2021): 238-258. <https://doi.org/10.52637/kiid.1001949>

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License / Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır.

İslam ve Transhümanizm Bağlamında Süper Müslüman Kavramının Analizi

Öz

İnsanın geliştirilmesi merkezinde ilerleyen transhümanizm tartışmaları, bir yönüyle nanoteknoloji, protez teknolojileri, robotik gibi yeniliklerle heyecan uyandırırken bir yönüyle insan ötesinin mahiyetinin ne olacağı hususundaki belirsizlik ve insan otoritesinin sarsılacağı endişesinin doğurduğu anlam yitimi sebebiyle kaygı vericidir. En yumuşak ifadeyle, öjeni, çip yerleştirme, zihin aktarımı gibi ileri teknolojik müdahaleler ile insan ömrünü uzatma, refahı artırma, acıdan ve yoksulluktan uzaklaşmayı müjdeleyen transhümanizmin üzerinde uzlaşmış ve sınırları çizilmiş bir yapıya sahip olduğunu söylemek güçtür. Bununla birlikte genel olarak, insanın fiziksel, bilişsel ve psikolojik yetilerini güçlendirecek teknolojik gelişmelerle insanlığı daha iyiye taşımayı hedefleyen ve aynı zamanda bu teknolojilerle ilgili etik meseleleri inceleyen entelektüel ve kültürel bir hareket olduğu söylenebilir. Transhümanizm insanın sonsuz öz aşkınlık kapasitesine ve tanrısal karakterine vurgu yapmaktadır. Buna göre insan biyolojik yapısından kaynaklanan sınırlarını bilimsel yöntemlerden destek alarak aşabilir ve aşmalıdır. Transhümanistler bilgisayardan insana ve insandan bilgisayara bilgi aktarımı üzerinde çalışmalar yürütmektedir. Özellikle insandan bilgisayara bilgi aktarımının, teknik ifadesiyle zihin aktarımının, insanlığa ölümsüzlüğün kapılarını aralayacak kilit bir teknolojik hamle olması beklenmektedir. Böylelikle insan bedeni öldüğünde makine olarak bir bilgisayar çipinde yaşamına devam edebilecektir. Burada insan-hayvan-makine türleri arasında bir fark kalmayacağı düşüncesi göze çarpmaktadır. Eşyanın sınırlarının ve evrenin işleyiş kanunlarının bulanıklaştığı günümüzde tek başına bir otorite olarak bilimin söylemlerinin insanın büyük sorularına cevap olmaya yetmediği; bu sebeple de dini ve felsefi geleneklerin değerler sistemlerine ihtiyaç olduğu açıktır. Bu bağlamda Hıristiyanlığın temsilcileri transhümanizm tartışmalarında aktif şekilde yer alırken Müslümanların tartışmaya aynı oranda dahil olmadıkları görülmektedir. Bu minvalde, çağdaş din felsefesi ve İslam felsefesi araştırmacısı Roy Jackson İslam'ın tartışmalara katkı sunacak gerekli birikim ve tecrübeye sahip olduğunu vurgulayarak Fârâbî, İbn Tufeyl, Muhammed İkbâl gibi İslam düşünürlerinin görüşleri üzerinden İslam-transhümanizm ilişkisinin nasıl olabileceğine dair mülahazalarda bulunmuştur. Bu makalenin amacı ise Jackson'un *Muslim and Supermuslim: The Quest for the Perfect Being and Beyond* adlı eserinde transhümanist Müslümanı tasvir ederken kullandığı *Süper Müslüman* kavramının ve bu kavramın içeriğini doldurmak üzere başvurduğu Müslüman düşünürlerin fikirlerine dair açıklamalarının eleştirel bir analizini sunmaktır. Çalışmanın transhümanizm-İslam ilişkisini konu alan az sayıda çalışmadan biri olması dolayısıyla alanyazına katkı sunması beklenmektedir. Literatür taraması yöntemiyle yürütülen çalışmada transhümanizm ile İslam düşüncesi arasında kurulan ilintilerin İslam'ın bilimsel gelişmeye sunduğu katkılar düzeyinde makul karşılanabileceği ve bazı ortak düşünsel motifler üzerinden bir çağrışım sağlamanın mümkün olabileceği, ancak bunun bir benzeşime dönüştürülmesini güçleştiren temel farklılıkların söz konusu olduğu sonucuna varılmıştır. Transhümanizm geniş spektrumlu bir kavram olması sebebiyle kapsadığı görüşler ılımlı insan ömrü uzatma idealinden, değişen dünyaya ayak uydurabilecek yeni bir türün ortaya çıkartılması ülküsüne kadar değişebilmektedir. Bu özelliği dolayısıyla transhümanizme karşı bir tutum geliştirmek güçleşse de en ılımlı hali baz alındığında insan hayatının iyileştirilmesi, tedavisi olmayan hastalıkların çaresinin bulunması, acının ortadan kaldırılması gibi gelişmelerin İslami doktrinlere meydan okuyacak türden eylemler olarak nitelendirilmesi güçtür. Ancak mesele bunu aştığında ve var olan insan türünün, yeni nesil uzun ömürlü, üstün zekalı, ultra güçlü varlıklar tarafından en iyi ihtimalle itibar kaybına uğratılması söz konusu olduğunda, transhümanistik düşüncüyü İslami literatür çerçevesinde temellendirmek mümkün görünmemektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Düşüncesi, Transhümanizm, Süper Müslüman, Roy Jackson, İnsan-ı Kâmil, İnsanın Tanrılaştırılması.

An Analysis of The Notion of *Super Muslim* in The Context of Islam and Transhumanism Abstract

While the discussions of transhumanism, which are progressing in the center of human development, arouse excitement with innovations such as nanotechnology, prosthetic technologies, and robotics, on the other hand, it is worrying due to the uncertainty about what the nature of the transhuman will be and the loss of meaning caused by the concern that human authority will be shaken. It is difficult to say that transhumanism, which heralds advanced technological interventions such as eugenics, chip implantation, mind uploading, extending human life, increasing well-being, and getting away from pain and poverty, has a structure that has been agreed upon and its boundaries are drawn. However, to make a general definition, it can be said that it is an intellectual and cultural movement that aims to improve humanity with technological developments that will prevent aging, increase people's physical, psychological, and intellectual capacity, and also examines ethical issues related to their use. Transhumanism emphasizes man's infinite self-transcendent capacity and God-like character. Accordingly, human beings can and should overcome their biological limitations by getting support from scientific methods such as neuroscience, biotechnology, and nanotechnology. Transhumanists work on transferring information from computer to human and from human to computer. It is expected that the transfer of information from human to computer, in technical terms, mind uploading, will be a key technological move that will open the doors of immortality to humanity. Thus, when the human body dies, it will be able to continue its life as a machine in a computer chip. Here, the idea that there will be no difference between human-animal-machine species stands out. In today's world, where the boundaries of things and the working laws of the universe are blurred, the scientific discourses as a sole authority are not sufficient to answer the questions of man; for this reason, it is clear that there is a need for value systems of religious and philosophical traditions. In this context, while the representatives of Christianity take an active part in the discussion of transhumanism, it is seen that Muslims are not included in the discussion at the same rate. In this regard, Roy Jackson, a contemporary philosopher of religion and researcher of Islamic philosophy, emphasized that Islam has the necessary knowledge and experience to contribute to transhumanist discussions, and he discussed how the relationship between Islam and transhumanism could be based on the views of Islamic thinkers such as Al-Farabi, Ibn Tufail and Mohammed Iqbal. The purpose of this article is to present a critical analysis of the concept of *Supermuslim* that Jackson used to describe the transhumanist Muslim in his book *Muslim and Supermuslim: The Quest for the Perfect Being and Beyond*, and the explanations of the Muslim thinkers he applied to fill this concept. Since the study is one of the few studies on the transhumanism-Islam relationship, it is expected to contribute to the literature. The study conducted by the literature review method, concluded that the correlations between transhumanism and Islamic thought can be considered reasonable at the level of the contributions of Islam to scientific development and that it is possible to provide an association over some common intellectual motifs, but there are fundamental differences between them. Since transhumanism is a broad-spectrum concept, the views it covers can vary from the ideal of extending human lifespan to the idea of creating a new species that can keep up with the changing world. Thus it is difficult to develop an attitude against transhumanism based on the mentioned feature or to characterize developments such as extending human life, finding cures for incurable diseases, and eliminating pain, as actions that will challenge Islamic doctrines. However, when the issue exceeds this, and when it comes to the discrediting of the existing human species by the new generation of long-lived, gifted, ultra-powerful beings at best, it does not seem possible to justify the transhumanistic thought within the framework of Islamic literature.

Keywords: Islamic Thought, Transhumanism, Super Muslim, Roy Jackson, Perfect Being, Playing God.

GİRİŞ: TARİHÇE VE ENTELEKTÜEL KÖKEN

İnsan daima hayatını kolaylaştırmak için teknolojik icatlarda bulunmuştur. Ancak modern zamanda Sanayi Devriminin desteğiyle insan hayatını değiştiren gelişmeler ivme kazanmıştır. Elbette değişim yalnızca insan özelinde kalmamış, insanın içerisinde yaşadığı dünya ekosistemi de bundan nasibini almıştır. Öyle ki insan-çevre ilişkisinde yaşanan niceliksel dönüşüm neticesinde yeni bir jeolojik döneme geçildiği iddiaları ortaya atılmış ve bu döneme insanın dünya üzerindeki etkisinin derinleşmesinden mülhem olarak antroposen çağı yakıştırmaları yapılmıştır.¹ Böylelikle modernite, yaşanan hızlı değişim ve dönüşümler neticesinde felsefi bir başa dönüşe kapı aralamış gibi görünmektedir. İlk çağ felsefesinden sokratik felsefeye geçişte ağırlık kazanan “İnsan nedir?” tartışmalarının bugün farklı bir bağlamda yeniden ateşlendiğini söylemek mümkündür. Söz konusu başa dönüş zannedileceği gibi nostaljik bir geçmişe özlemden kaynaklanmamış, bilakis bugün anladığımız manada insanı günün ihtiyaçlarını artık karşılayamaz hale gel/diği/eceği gerekçesiyle geçmişte bırakma idealinden hasıl olmuştur. En yumuşak ifadeyle, öjeni, çip yerleştirme, zihin aktarımı gibi ileri teknolojik müdahaleler ile insan ömrünü uzatma, refahı artırma, acıdan ve yoksulluktan uzaklaşmayı müjdeleyen transhümanizm akımı, en fazla hangi müdahaleye kadar insan kalınabileceği sorunsalından doğan insanlığın neliği bahsini yeniden gündeme taşımıştır.

İnsanın kendisini iyileştirme, geliştirme ve ölümsüz kılma arzusunun insanlık tarihi kadar kadim olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple transhümanizm kavramının dini ve mitolojik bağlamda Hz. Adem ve Promete’ye dayandığı iddiaları söz konusudur.² Benzer şekilde Gılgamış destanında işlenen ölümsüzlük getiren bitki metaforu sebebiyle transhümanizm düşüncesinin kültürel kökenlerinin Sümerlere dayandırılabilceğini ileri sürenler olmuştur.³ Bununla birlikte bir kavram olarak transhümanizmin kökenine dair izlerin 14. yüzyıla kadar gittiği görülmektedir. Dante *La Divina Commedia* adlı eserinin 1. Kantosunda “trasumanar” kavramını kullanmış⁴ ve kavramın insanlıktan kutsallığa geçiş, insanlığın ötesine geçiş, insan doğasının sınırlarının ötesine yolculuk gibi anlamlara geldiğine dair yorumlar yapılmıştır.⁵ Daha sonra T.S. Eliot *The Cocktail Party* isimli eserinde aydınlanma yolunun cefalı olacağından söz ederken bu yolculuğu tercih edenleri “transhumanized” kavramı ile ifade etmiştir.⁶ Ancak modern transhümanistler, Roy Jackson’ın ifade ettiği üzere, bahsi geçen kökdeş ifadelerin edebiyattaki kullanımlarını, teknolojik bir dönüşüm çağrısını yapmadıkları için, transhümanizm düşüncesinin başlangıç noktası olarak kabul etmemektedir.⁷ Buna göre seküler transhümanistlerin kabul ettiği şekliyle bir terim olarak transhümanizm ilk defa Julian Huxley’in *New Bottles for New Wine* adlı kitabında geçmektedir. Kitabında transhümanizm başlıklı kısa bir bölüme yer veren Huxley, ilgili bölümde insanın kendi potansiyelinin farkına varması, kendisine inanması ve daha standardı yüksek bir hayat için atalarının yaptığı hurafelere bağlı kalma hatasından uzaklaşarak bilime dayanması gerektiğini iddia etmektedir. Ancak böyle yaparak kendi insan doğasının imkanlarının farkına varabileceğini ve insan kalarak kendisini aşabileceğini ifade eden Huxley, bu inancını transhümanizm şeklinde adlandırmayı uygun görmüştür. İnsanlığın yeni bir varlık türü olmanın eşiğinde olduğuna ve bizler Pekin Adamı’ndan ne kadar farklıysak bu yeni türün de bizlerden o kadar farklı olacağına dair söylenenleri doğrulayan ifadelerle yer vermekten de

¹ Steffen Will vd., “The Anthropocene: conceptual and historical perspectives”, *Phil. Trans. R. Soc. A.*(2011) 369, 843.

² Ahmet Dağ, *İnsansız Dünya Transhümanizm* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 30.

³ Nick Bostrom, “A History of Transhumanist Thought”, *Journal of Evolution and Technology* 14/1 (2005), 1.

⁴ di Dante Alighieri, *La Divina Commedia* (Milano: Società Tipografica dei Classici Italiani, 1805), 11 (l. 70).

⁵ Filippa Modesto, *Dante’s Idea of Friendship: The Transformation of a Classical Concept* (Toronto: University of Toronto Press, 2015), 195.

⁶ T.S. Eliot, *The Cocktail Party* (New York: Harcourt, Brace & World Inc., 1950).

⁷ Roy Jackson, *Muslim and Supermuslim: The Quest for the Perfect Being and Beyond* (Epub: Palgrave, Macmillan, 2020), 16.

geri durmamıştır.⁸ Huxley'in isimlendirmesi transhümanist akım için başlangıç teşkil etse de eseri belirgin bir felsefi duruşu yansıtmamaktadır. Akımın felsefi çerçevesine daha geniş çaplı olarak Max More'un "Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy" adlı çalışmasında rastlanmaktadır.⁹ Burada transhümanizm insanlığı posthümanizm durumuna taşıyacak olan felsefi düşünceler bütünü olarak tanımlanmıştır.¹⁰ Ancak üzerinde uzlaşmış ve sınırları çizilmiş bir yapıya sahip olduğunu söylemek güçtür. Bu durum henüz yarı pişmiş bir düşünce olan transhümanizmin eleştirilmesi hususunu da zorlaştırmaktadır.¹¹ Bununla birlikte genel bir tanım yapmak gerekirse, yaşlanmanın önüne geçecek; insanın fiziksel, psikolojik ve entelektüel kapasitesini artıracak teknolojik gelişmelerle insanlığı daha iyiye taşıma amacı güden ve aynı zamanda bu teknolojilerin vaatleri, sonuçlarını ve muhtemel tehlikeleri ile kullanımıyla ilgili etik meseleleri irdeleyen entelektüel ve kültürel bir hareket olduğu söylenebilir.¹² Transhümanizm kavramı bir terim olarak ileri sürüldüğü günden bu yana pek çok farklı araştırmacı/düşünür tarafından irdelenmiş olmakla birlikte özellikle son yıllarda çalışmaların sayısındaki ciddi artış, belki de yaşanan küresel salgının da etkisiyle, konunun sıcak gündeme taşındığını göstermektedir.

Transhümanizm hümanizmden, hümanizm ise Rönesans ve Aydınlanma düşüncesinden neşvü nema bulmuştur.¹³ İnsan aklına ve bilime sonsuz güveni ifade eden aydınlanma Kant tarafından "What is Enlightenment" adlı çalışmasında insanın kendi hatası sonucunda düştüğü ergin olmama durumundan kurtulması olarak tanımlanmıştır.¹⁴ Ortaya çıkışı eğitim alanıyla ilişkili olup iyi eğitilmiş bireyler yetiştirme amacı güden¹⁵ hümanizm, süreç içerisinde her şeyin insan aklına irca ettirildiği, hakikatin bilinmesinde insan aklının merkeze alınması¹⁶ gibi bir anlayışa doğru kaymıştır. Böylece insanın kendi aklını kullanma cesareti göstermesiyle başlayan Rönesans hareketinin nihayetinde kendini tanrılaştırmasıyla sonuçlandığı ileri sürülebilir. Zira kutsal, merkezden çıkarılmış ve yerine insan ikame edilmeye çalışılmıştır. Transhümanizm de benzer şekilde insanın sonsuz öz aşkınlık kapasitesine ve tanrısal karakterine vurgu yapmaktadır.¹⁷ Buna göre insan biyolojik yapısından kaynaklanan sınırlarını, nörobilim, biyoteknoloji nanoteknoloji gibi bilimsel yöntemlerden destek alarak aşabilir ve aşmalıdır. Transhümanizm, özgürlük, eşitlik, demokrasi kaygıları sebebiyle hümanizmle ortak paydada buluşmakta ve dahi hümanizmin uzamı olarak değerlendirilebilmektedir. Ancak transhümanizm insani gelişim için eğitim, kültürel iyileştirme gibi geleneksel hümanistik yöntemlerle kendisini sınırlamayacağını belirterek hümanizmden ayrılmaktadır.¹⁸ Buradan anlaşılacağı üzere transhümanizm teknolojik gelişimi temel alan bir harekettir ve iyileştirmeler yapmak adına doğaya müdahale etmekte bir sakınca görmez.¹⁹ Transhümanistik düşünce çatısında teknoloji alanında biyoteknoloji, moleküler nanoteknoloji, üstün zeka, sanal gerçeklik, canlı dondurma, zihin yüklemesi gibi konular üzerine çalışmalar yürütülmektedir. Yapılan çalışmalarda benimsenen

⁸ Julian Huxley, *New Bottles for New Wine* (London: Chatto & Windus, 1957), 13-17.

⁹ Max More, "Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy", *Extropy* 6 (1990, 1996), 12-16.

¹⁰ Elbette transhümanizm denildiğinde önde gelen farklı isimler söz konusudur, ancak bu çalışmanın kapsamına girmediği için burada detaylı şekilde incelenmemiştir.

¹¹ M. J. McNamee - S. D. Edwards, "Transhumanism, medical technology and slippery slopes", *General Ethics* 2006 (32), 513.

¹² Nick Bostrom, *The Transhumanist FAQ: A General Introduction*, (PDF: World Transhumanist Association, 2003), 4.

¹³ Max More, "The Philosophy of Transhumanism", *The Transhumanist Reader*, ed. Max More - Natasha Vita-More (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013), 4.

¹⁴ Immanuel Kant, "What is Enlightenment" (1784), *Classical Sociological Theory*, ed. Craig Calhoun vd. (Malden: Blackwell Publishing, 2007), 39.

¹⁵ Tony Davies, *Humanism* (London: Routledge, 1997), 9-10.

¹⁶ Kasım Küçükcalp, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, 5. B. (Ankara: İsam Yayınları, 2018), 153.

¹⁷ Fuller Steve - Veronika Lipińska, *The Proactionary Imperative: A Foundation for Transhumanism* (Hampshire: Palgrave Macmillan, 2014), 1.

¹⁸ Nick Bostrom, *The Transhumanist FAQ*, 4.

¹⁹ Nick Bostrom, "Transhumanist Values", *Nickbostrom* (Erişim 2 Eylül 2021).

hedefler insanoğlunun refah düzeyini artırmak, insanlığı acı ve yoksunluktan arındırmak, yaşam süresini uzatmak ve nihai kertede ölümsüzlüğe ulaşmaktır. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, transhümanizmin ölümsüzlük iddia ve idealinde olduğu hususu tartışmalıdır. Bir tarafta yaşlanmayı salt fizyolojik bir durum olarak görüp diğer hastalıklardan ayırmaksızın tedavi edilebilir olduğunu savunarak ölümsüzlüğün mümkün olduğunu söyleyenler²⁰ varken, diğer tarafta bunun şu an gelinen noktadan çok uzak olduğunu, bir mittin ibaret olduğunu²¹, hatta insanın ölümlü oluşunun hiçbir biyogerontoloğun değiştiremeyeceği bir gerçek olduğunu ve yaşamın uzatılması çalışmalarını çarpıttığını ileri sürenler de bulunmaktadır.²² Transhümanistler bilgisayardan insana ve insandan bilgisayara bilgi aktarımı üzerinde çalışmalar yürütmektedirler. Özellikle insandan bilgisayara bilgi aktarımının, teknik ifadesiyle zihin aktarımının, insanlığa ölümsüzlüğün kapılarını aralayacak kilit bir teknolojik hamle olması beklenmektedir. Böylelikle insan bedeni öldüğünde makine olarak bir bilgisayar çipinde yaşamına devam edebilecektir. Burada insan-hayvan-makine türleri arasında bir fark kalmayacağı düşüncesi göze çarpmaktadır ki bu da Darwin'in insan ve hayvan arasında tür olarak değil derece olarak zeka farkı olduğuna dair ifadesini akıllara getirmektedir.²³

Transhümanizm insanı daha iyiye götürmeyi hedefleyen tekamülcü bir anlayışa sahiptir. Darwin'in ileri sürmüş olduğu evrim teorisinin üzerinde şekillenen transhümanizm akımı ilerlemeci bakışla hareket ederek bugünün insanların dünün insanlarından fizyolojik, psikolojik, bilişsel ve sosyolojik açıdan daha iyi durumda oldukları ve yarının insanların da bugünkülerden daha iyi şartlara sahip olacağı fikrini benimsemektedir. Ancak Darwin'in evrim teorisinde evrim doğal olarak kendiliğinden gerçekleşirken transhümanizm evrimi bilim adamlarının ellerine bırakarak köklü bir geleneği bozmaktadır. Transhümanizmin kendi biyolojisinin sınırlarını aşan insan tasviri Nietzsche'nin *Übermensch*'inden ilham almış gibi görünmektedir. *Übermensch* ile Nietzsche teknolojik iyileştirmeleri kastetmemekte, daha ziyade içsel kişisel gelişimi ifade eden bir kavram olmakla birlikte bireysel özgürlük, bütün insanlığın refah düzeyinde artış istemi gibi hususlarda transhümanizm düşüncesini önceliyor gibi görünmektedir.²⁴ Transhümanizmin insanı, sürekli gelişim halinde olan, statik değil dinamik, olmuş değil oluş halindeki insandır ve anlaşılacağı üzere sabit bir öze sahip değildir. Bu da yine Nietzsche'nin güç istemi (will-to-power) fikrine yakın bir görüntü arz etmektedir.²⁵

Hümanizm, transhümanizm ve posthümanizm birbirini takip eden evrimsel dönemler şeklinde bir çağrışıma sahip olmakla birlikte, alanyazında bu kavramların birbirlerinin devamı ve tamamlayıcısı şeklinde tanımlananın yanlış olduğuna dair görüşün ağır bastığı görülmektedir. Özellikle transhümanizm ve posthümanizmin birbiriyle karıştırıldığını görmek mümkündür. Oysa transhümanizm bilimsel ve teknolojik gelişmeler ile insanın kapasitesini yükselterek evrim yolculuğuna etki etmek gayesini²⁶ insan merkezli bir bakış açısıyla takip etmekten, posthümanizm insanı merkezden çıkararak, hatta bir merkezi ya da hiyerarşik düzeni olmayan, yapısökümcü, post-antroposantik bir yaklaşım olarak kendisini göstermektedir.²⁷ Bu sebeple posthümanizm, insandan kurtuluşu çağrıştırmakla suçlanmış,

²⁰ Aubrey de Grey, "Radical Life Extension: Technological Aspect", *Religion and the Implications of Redical Life Extension*, ed. Derek F. Maher - Calvin Mercer (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 13-14.

²¹ Michael A. Cerullo, "The Ethics of Exponential Life Extension through Brain Preservation", *Journal of Evolution and Technology* 26/1 (2016), 94-105.

²² Steven Horrobin, "The Ethics of Aging Intervention and Life-Extension", *Aging Interventions and Therapies*, ed. Suresh Rattan (Singapore: World Scientific Publishers, 2005), 13-15.

²³ Charles Darwin, *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 105.

²⁴ Bostrom, "A History of Transhumanist Thought", 4.

²⁵ Stefan Lorenz Sorgner, "Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism", *Nietzsche and Transhumanism: Precursor or Enemy?*, ed. Yunus Tuncel (Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2017), 15.

²⁶ Humanity +, "Humanity+ - What We Do" (Erişim 5 Eylül 2021).

²⁷ Francesca Ferrando, "Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations", *Existenz* 8/2 (2013), 32; Rosi Braidotti, *İnsan Sonrası* (İstanbul: Kolektif, 2018).

kimliksizlik ve ölümle eş anlamlı olarak değerlendirilmiştir.²⁸ Bununla birlikte transhümanizmin bedeni eksik görmesi, bedenini insanı zihinsel ve fizyolojik açıdan sınırlandırdığı görüşü bedensizleşme çağrışimleri yaparak insanın sonsuzluğa erişmesinin yolunun bedenden kurtulmaktan geçtiğini ilan etmektedir.²⁹

Teknoloji sahasında yaşanan hızlı değişim ve dönüşümler etik problemleri beraberinde getirmiştir. Bu problemlerin çözümünde ya da en azından irdelenmesi ve gündeme taşınmasında felsefe ve din alanlarında yürütülecek çalışmalara ihtiyaç vardır. Bu bağlamda Hıristiyanlığın temsilcileri transhümanizm tartışmalarında aktif şekilde yer alırken Müslümanların tartışmaya aynı oranda dahil olmadıkları görülmektedir. Bu minvalde, çağdaş din felsefesi ve İslam felsefesi araştırmacısı Roy Jackson İslam'ın tartışmalara katkı sunacak gerekli birikim ve tecrübeye sahip olduğunu vurgulayarak Fârâbî, İbn Tufeyl, Muhammed İkbal gibi İslam düşünürlerinin görüşleri üzerinden İslam-transhümanizm ilişkisinin nasıl olabileceğine dair mülahazalarda bulunmuştur. Bu makalenin amacı ise Jackson'un *Muslim and Supermuslim: The Quest for the Perfect Being and Beyond* adlı eserinde transhümanist Müslümanı tasvir ederken kullandığı *Süper Müslüman* kavramının eleştirel bir analizini sunmaktır. Çalışmanın transhümanizm-İslam ilişkisini konu alan az sayıda çalışmadan biri olması dolayısıyla literatüre katkı sunması beklenmektedir. Bu doğrultuda çalışmada öncelikle genel çerçevesi çizilen transhümanizm düşüncesinin din ile, daha özelde İslam dini ile ilişkisine değinilerek Jackson'un *Süper Müslüman* kavramı İslam düşüncesi bağlamında analiz edilecektir.

1. TRANSHÜMANİZM VE DİN

Transhümanizm, yüzünü hem genetik mühendislik ve bilgi teknolojisi gibi günün teknolojilerine hem de moleküler nanoteknoloji ve yapay zeka gibi yeni nesil teknolojik çalışmalara çeviren interdisipliner bir yaklaşım olarak tanımlanmaktadır.³⁰ Buna karşın genelde tüm dinlere, ancak özellikle bir aşkın Tanrı anlayışına sahip olan kurumsal dinlere karşı bu işbirlikçi tavrını koruyamadığı gözlenmektedir. Dinle doğrudan çatışmamakla birlikte transhümanizm, dini doktrinlere ters düşebilecek unsurlara sahiptir. Yapay zeka, nanoteknoloji, biyomühendislik, nörobilim, zihin yükleme, tekillik, siborglaşma gibi teknolojik hamleleler Tanrının planını bozmak olarak yorumlanabilmekte ve transhümanizme bu gelişmelere destek olmakla hem Tanrıya meydan okumakta hem de insanın hayatını anlamından arındırmaktadır şeklinde suçlamalar yöneltilmektedir.³¹

Transhümanizmin çağdaş temsilcilerinden Bostrom'un belirttiği üzere transhümanizm rasyonel düşünce ve emprisizme dayanmakta ve müntesiplerini hayallerini bu dünyada ve doğaüstü güçlerden medet ummaksızın kendi başlarına gerçekleştirmek için çabalamaya çağırılmaktadır.³² Bu sebeple müntesiplerinin genellikle ateist ve materyalist dünya görüşüne sahip oldukları söylenebilir de transhümanizmin dinle ortak değerlerinin olduğu da açıktır. Bu minvalde Patrick Hopkins din ve transhümanizmin paylaştığı ortak amaçlar olduğunu ileri sürmekte ancak tüm transhümanistlerin dine tepkisinin aynı olmayacağını da ilave etmektedir. Buna göre transhümanistlerin akımın "trans" kısmına ne kadar gönül verdikleri dinle ilişkilerinin düzeyini belirleyen şey olacaktır.³³ Böylelikle transhümanist teoloji mümkün olabilecektir ve bu teolojinin ateist dünya görüşüyle tutarlı olması da gayet mümkündür. Zira Feuerbach'ın dediği gibi, her şey değişim halindedir, dün dini olan bugün

²⁸ Jacson, *Muslim and Super Muslim*, 12-13.

²⁹ Brent Waters, "Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions", *Transhumanism and Transcendence Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*, ed. Ronald Cole-Turner (Washington: Georgetown University Press, 2011), 165.

³⁰ Bostrom, "Transhumanist Values".

³¹ Ahmet Dağ, *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü* (Ankara: Elis Yayınları, 2020), 201.

³² Bostrom, "The Transhumanist FAQ", 45-46.

³³ Patrick Hopkins, "Toward a Transhumanist Theology", *Metanexus* (Erişim 12 Ağustos 2021).

artık dini olmaktan çıkmıştır. Bugün ateist olan da yarın dini olacaktır.³⁴ Buradan da yine transhümanizmin daha esnek, Ortodoks olmayan yumuşak dini oluşumları kabul edilebilir bulduğu anlaşılmaktadır. Benzer şekilde Hughes, transhümanist dünya görüşünün inanç sistemlerinin çoğuyla, hatta en fundamentalist olanlarla dahi, bir şekilde ortak içeriğe sahip olduğunu iddia etmektedir. Buna göre Bainbridge'in³⁵ araştırmasından hareketle Hughes, dindarların transhümanist projeyi benimseyebileceğini hatta hali hazırda kendisini dindar transhümanist şeklinde tanımlayanlar olduğunu ifade etmekte ve yeni dönemde sinkretik trans-spiritüelitelere doğacak ve dindarlar biyomuhafazakardan transhümanizme gönül verenlere kadar çeşitlilik arz edecektir.³⁶ Elbette dinin nasıl tanımlandığı hususu da transhümanizmle olan ilişkisinin seyrini belirleyen önemli bir faktör olacaktır.³⁷ Bu da Bergson'un yapmış olduğu ahlak ve din ayrımını akla getirmektedir. Bu ayrıma göre ahlak dinamik iken din statiktir. Din kuralcı ve muhafazakardır, ahlak ise akışkan ve esnektir. İkincisi mistikler arasında görülen dindarlığa örnektir³⁸ ve bu örnek transhümanizmin kabul edilebilir gördüğü din-dindarlık profiliyle uyumlu görünmektedir.

Din ile transhümanizm insanı geliştirme çabası ve toplumsal meselelere eğilmesi gibi ortak değerlere sahip olması dolayısıyla aynı paralelde değerlendirilebilse de temel konulardaki çatışmaların görmezden gelinmesi mümkün görünmemektedir. Tanrı gibi olma (*playing God*) düşüncesi örneğin iki alanın çatıştığı önemli konulardandır. *Playing God* genellikle kimin yaşayıp kimin öleceğinin belirleneceği durumlarda Tanrı rolünü üstlenip karar veren kişi için kullanılmakla birlikte insan yaşamını değiştirecek bilimsel çalışmalar yapan bilim insanlarına atfen de kullanılmaktadır.³⁹ Aslında *playing God*, transhümanizm ile başlamış yeni bir tartışma değildir. Ancak güncel biyoteknoloji ve genetik mühendisliği çalışmaları insanın tanrılaştırılması tartışmasının alevlenmesine sebep olmuştur.⁴⁰ İnsanın tanrılaştırılması süreci aslında Tanrının itibarsızlaştırılması şeklinde de değerlendirilebilmektedir.⁴¹ Yine insana dair eksik ve kusurlu şeklindeki algısına sahip ve yeterince güzel yaratılmamış olan insana hak ettiği statüyü vereceğini söyleyen transhümanizm, Tanrının yaratışının en mükemmel yaratış olduğunu savunan geleneksel dinlerle çelişmektedir. Budizm ve Konfüçyanizm gibi Doğu dinleri transhümanizm için daha kolay benimsenebilir bir profile sahiptir. Zira bu dinlerde insan zaten evrim sürecinin içinde, yani mükemmelleşme yolundadır ancak mükemmel bir sabit öze sahip değildir. Transhümanizm ve din başlığı altında ele alınabilecek diğer bir husus her iki tarafın da benimsediği mükemmel insan düşüncesidir. Geleneksel dinlerdeki mükemmel insan ile transhümanizmin mükemmel insanı benzer görünse de Jackson'ın belirttiği üzere bu kavramlar birbirinden oldukça farklıdır. Transhümanizmin mükemmel insanı teknolojik transformasyon vasıtasıyla gerçekleşecek geleneksel dinlerin mükemmel insan tasviri spiritüel bir değişim ve dönüşümü içermektedir.⁴²

³⁴ Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (New York: Dover Publication, 2008), 27.

³⁵ Bainbridge yaptığı çalışmada Tanrı inancı olanların zihin taramayı %10 oranında onayladığını, tanrı inancı olmayan katılımcıların ise %28'inin bu teknolojiyi kabul ettiğini ortaya koymuştur. Bkz. William Sims Bainbridge, "The Transhuman Heresy", *Journal of Evolution & Technology* 14/2 (2005), 95.

³⁶ James J. Hughes, "The Compatibility of Religious and Transhumanist Views of Metaphysics, Suffering, Virtue and Transcendence in an Enhanced Future", (Erişim 11 Ağustos 2021).

³⁷ Patrick Hopkins, "Transcending the Animal: How Transhumanism and Religion Are and Are Not Alike", *Journal of Evolution and Technology* 14/2 (2005), 19.

³⁸ Bkz. Henry Bergson, *The Two Sources of Morality and Religion*, Çev. Ashley Audra – Claudesley Brereton (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002), 83-228.

³⁹ D. John Doyle, *What Does it Mean to be Human? Life, Death, Personhood, and the Transhumanist Movement* (Cham: Springer, 2018), 143.

⁴⁰ Henk van den Belt, "Playing God in Frankenstein's Footsteps: Synthetic Biology and the Meaning of Life", *Nanoethics* 3 (2009), 259-260.

⁴¹ Hüsnü Aydeniz, "Geleneksel Değerler Üzerinden Bir Transhümanizm Eleştirisi", *ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi* 53/1 (2020), 365.

⁴² Jackson, *Super Muslim*, 170.

Transhümanizm-din ilişkisine Hıristiyanlık özelinden bakıldığında *imago dei* öğretisinin tartışmaya yön verdiği görülmektedir. İnsanın Tanrı suretinde yaratıldığı anlamını taşıyan doktrin, insan tabiatına yapılacak olan teknolojik müdahaleyi insanı itibarsızlaştıran bir faktör olarak yorumlanmaktadır. Zira bu perspektiften insan her şeyiyle kutsal ve dolayısıyla dokunulmaz görünmektedir.⁴³ Ancak genetik mühendislik gibi teknoloji temelli alanlar için insan kutsal yaratımın doğaüstü eylemi olmaktan çok bir dizi maddi nedenin birleşiminden ibarettir ve bu sebeple de müdahaleye gayet açıktır.⁴⁴ Bunun dışında, Tanrı suretinde yaratıldığı için insan yaratıcılık gibi bazı tanrısal özellikler de taşıdığı ve bu özelliklerini teknoloji üzerinden sergilemesinin dini öğretilere ters düşmeyeceği yorumları da mevcuttur. Hıristiyanlıkta yer alan insanlığın kurtuluşa erişmesi öğretisi de yine transhümanizm ile dini farklı taraflara iten bir faktör olarak değerlendirilmektedir. Buna göre Hıristiyan inancında insanlığın kurtuluşunun tanrısal müdahale ile olacağı belirtilirken transhümanizm insanın ve içerisinde yaşadığı tüm canlılarla birlikte evrenin kurtuluşunu bilim ve teknolojiye bağlamıştır.⁴⁵ Bununla birlikte transhümanizmin temelinde Hıristiyanlığın eskatolojik anlatılarından faydalandığı ve bu sebeple Hıristiyanlığın tekno-eskatolojik yorumunun doğuşuna yol açtığı iddiaları dikkat çekmektedir.⁴⁶

Transhümanizmin ölüme karşı takındığı olumsuz tutum ve nihayetinde onu ortadan kaldırma isteğine Hıristiyan inancında da rastlamak mümkündür. İnsanlığın kefareti adına ölen Hz. İsa'nın bedensel yeniden dirilişiyle ölüme karşı zafer kazanılmıştır. Hz. İsa'nın hastalıklara şifa veren ve ölüleri diriltiren peygamber olmasının, Hıristiyanların hastalık ve ölüm için geliştirdikleri olumsuz tasavvuru beslediği düşünülebilir. Transhümanizmin bu dünyayı eldeki tek dünya olarak görmesi sebebiyle daha yaşanılır bir yer haline getirme isteği ve insanları da daha yetenekli ve zaaflarından arındırılmış varlıklar yapma ülküsü, Hz. İsa'nın yeniden gelişini bekleyen Hıristiyanların elini güçlendirebilir/işlerini kolaylaştırabilir/vuslatını öne çekebilir.⁴⁷ Bununla birlikte ölümün ortadan kaldırılması gibi transhümanist düşünceler tabiatın akışına yani doğanın kanunlarına müdahale olarak algılanabilir. Zira ölümlü öldürmek isteyenler yaşlanmayı bir ölüm sebebi olarak görmemektedirler. Onlara göre yaşlanma değil, yaşlanmanın getirdiği hastalıklar insanın ölümüne neden olmaktadır. Bu sebeple yaşlanmanın ve beraberinde getirdiği hastalıkların önüne geçmenin yolu bunların genetik nedenlerini bularak gen terapisi çalışmaları yürütmekten geçmektedir.⁴⁸ Böylesi girişimler de bazı Hıristiyanlarca doğanın manipülasyonu olarak algılanıp olumsuzlanabilmektedir.

Din ve transhümanizmin birbirinden bağımsız iki alan olarak görülmesi, birbirleriyle çatıştırılması ya da uzlaştırılması eylemleri dışında bizzat transhümanizmin dinleştirilmesi girişimleri de mevcuttur. Buna göre transhümanizmin diğer dinlerden değer, amaç ve anlam sunması dolayısıyla bir farkı yoktur. Transhümanizmin dinî bir dil geliştirmesi mesajlarını diğer insanlara aktarmakta yardımcı olacak araçlar sağlayabilir ve böylece transhümanist din posthuman'a geçişte insanlara yardımcı olabilir.⁴⁹ Bu, Tanrının planını teknolojik gelişmeler aracılığıyla yerine getirme amacıyla olan teknoloji dini fikrinden farklı olarak insanın kendisini Tanrıya dönüştürmesini kapsıyor gibi görünmektedir.⁵⁰ Transhümanizm Felsefesi ve Extropi Enstitüsü kurucusu Max More'un tabiat anaya hitaben söylediği "Bizim için yaptıklarına minnettarız. Şüphesiz yapabildiğinin en iyisini yaptın. Ancak şunu söylemeliyiz ki

⁴³ Ted Chu, *Human Purpose And Transhuman Potential* (San Rafael: Origin Press, 2014).

⁴⁴ Francis Fukuyama, *Our Posthuman Future* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002), 89.

⁴⁵ Harry Walton, "Transhumanism and Theology", *Humanities and Social Sciences* (Erişim 10 Eylül 2021).

⁴⁶ Muhammet Yeşilyurt, "Hıristiyanlığın "Imago Dei" Öğretisinin Transhümanizmle Uzlaştırılmasının İmkânı", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9 /5 (2020), 3646.

⁴⁷ Dağ, *Transhümanizm*, 198-199.

⁴⁸ Maxwell J. Mehman, *Transhumanist Dreams and Dystopian Nightmares: The Promise and Peril of Genetic Engineering* (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2012), 21.

⁴⁹ Gregory Jordan, "Apologia for Transhumanist Religion", *Journal of Evolution and Technology* 15/ 1 (2006), 71.

⁵⁰ Andrew Pilsch, *Transhumanism: Evolutionary Futurism and the Human Technologies of Utopia* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017), 10.

insan bünyesiyle yetersiz bir iş çıkardın. Bizi hastalıklara ve hasara karşı savunmasız bıraktın. Bizi yaşlanmaya ve ölüme mecbur ettin.... Yaptığın muhteşem ama derinden kusurlu... Şimdi biz insan bünyesini değiştirmenin zamanı geldiğine karar kıldık... Önümüzdeki on yıllar içerisinde bünyemizde bir dizi değişiklik yapacağız. Yaşlanma ve ölümün zulmüne artık tahammül etmeyeceğiz.”⁵¹ şeklindeki sözler transhümanistik felsefeye şekil veren zihnin daha iyi anlaşılmasını sağlayabilir.

Bütün bu karşıtlıklara rağmen Hıristiyanlık ile transhümanizm bir uzlaşma çabası içerisine girmiş gibi görünmektedir. Haddizatında ateistik çağrışımlar yapan öğretilerine rağmen transhümanizmin özü itibarıyla bizzat Hıristiyanlıktan beslendiğine, dahası panenteizme ve süreç teolojisine yakın bir tezahür arz ettiğine dair yorumlar bulunmaktadır.⁵² Ancak İslamiyet'in transhümanizme bakışını içeren kapsamlı bir girişime rastlanmamaktadır.

2. TRANSHÜMANİZM VE İSLAM: SÜPER MÜSLÜMAN'IN İZİNDE

Transhümanizmin henüz Müslüman toplumların odağına düşmediği ve bu sebeple İslam'ın transhümanizm karşısındaki duruşunun ne olacağına dair derin tartışmaların henüz yaygınlık kazanmadığı söylenebilir. Müslümanların transhümanizm karşısındaki tutumunu belirleyecek olan birincil dini kaynaklar ve bu kaynaklardan beslenen Müslüman kültür ve düşüncesi olacaktır. Ancak daha önce bahsi geçtiği üzere bu konudaki girişimler oldukça sınırlıdır. İslami bakış açısıyla transhümanizm değerlendirmesi yapan az sayıda araştırmacıdan biri Aisha Musa'dır. Musa, Kur'an-ı Kerim ayetleri üzerinden insan hayatının uzatılması çalışmalarına dair çıkarımlar yapmıştır. Nuh Peygamber'in uzun yaşam süresi hakkında bilgi veren ilgili ayet⁵³ ve dahi Hz. Nuh'un ayette işaret edilenden daha uzun bir ömre sahip olduğunu ileri süren alternatif yorumlar ışığında Musa, transhümanizmin hedeflediği insan yaşamını uzatma bahsinin Müslüman düşünceye çok aykırı düşmeyebileceğini ifade etmiştir. Ayrıca yine Kur'an-ı Kerim'de anlatılan Ashab-ı Kehf kıssasının⁵⁴ canlı dondurma işlemleri ile hayatın askıya alınması ve sonrasında meydana gelen yeniden canlanmayı çağrıştırdığını iddia etmiştir. Buna ilaveten uzun yaşam Müslümanlara bilgelik elde etmek ve dini eylemlerde bulunmak için imkân tanıyacağından bir kazanç olarak değerlendirilebilir. Ancak Musa'ya göre problem uzun yaşam iddiasının ölümsüzlüğe çıkmasıyla başlayacaktır. Zira Müslümanlar ölümün hak olduğunu açıkça ifade eden ayetlere iman etmekte ve yeniden diriliş ile ahiret hayatına ilişkin eskatolojik doktrinleri benimsemektedirler.⁵⁵ Buna rağmen ölümü, yeniden dirilmeyi ve ahiret hayatını alternatif mistik yorumlarla yeniden anlamlandırmanın da mümkün olduğunu belirten Musa'nın, uzatılan insan ömrünün Müslümanlar için genel olarak problem teşkil etmeyeceği kanaatine ulaştığı söylenebilir.

Benzer şekilde Hamid Mavani de İslam'ın transhümanizm ile çatışabileceği olası noktaları tespit ederek çatışmaların çözümü için değerlendirmelerde bulunmuştur. Mavani'nin öngördüğü muhtemel çatışmalardan biri ölümsüzlükle ilgilidir. Ancak Mavani, transhümanizmin öne sürdüğü teknolojik ölümsüzlük fikrinin sonu olmayan yaşam anlamı taşımaktan ziyade insan hayatının uzatılması demek olduğunu, yaşanan bir kaza ya da evrenin sonlanması gibi bir sebeple insanların ölebileceğini ifade ederek bunun insanların nihayetinde öleceği görüşüyle çelişmediğini savunmaktadır. Benzer şekilde yaşam uzatma teknolojilerinin İslam'ın sedd-i zerai öğretisi bağlamında değerlendirilebileceğini belirten Mavani, “Ey insanlar tedavi olun! Allah nerde (veya ne zaman) hastalık yaratmışsa tedavi de yaratmıştır,

⁵¹ Max More, “A Letter to Mother Nature”, *The Transhumanist Reader*, ed. Max More – Natasha Vita-More (West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013), 449-450.

⁵² İsmail Kurt, *Transhumanism ve Tekillik Bağlamında Dinin Geleceği* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 93-94.

⁵³ el-Ankebût 29/14.

⁵⁴ el-Kehf 18/9-20.

⁵⁵ Aisha Musa, “A Thousand Years, Less Fifty: Toward a Quranic View of Extreme Longevity”, *Religion and the Implications of Radical Life Extension*, ed. Derek F. Maher – Calvin Mercer (New York: Palgrave Macmillan, 2009), 124-129.

öyleyse tedavi arayın.” Hadis-i şerifinden hareketle İslam’ın bilim adamlarını insan sağlığı ve kamu yararı için yapabileceklerinin en iyisini yapmaya teşvik ettiğini söylemektedir.⁵⁶

Tamim Mobayed de transhümanizm ve İslam’ı kabul edilebilir ölçüde buluşturmaya çalışanlar arasında yer almaktadır. İslami transhümanizm düşüncesini reddetmenin dar kafalılık olacağını savunan Mobayed, bütün transhümanist uygulamaların İslam’a aykırı olmadığını, hafızanın geliştirilmesi gibi bazı uygulamaların İslami biyomedikal bilimler içerisinde yer edinebileceğini ileri sürmektedir.⁵⁷ Anke Iman Bouzenita ise İslam ve transhümanizm arasındaki temel anlaşmazlıklardan birinin ruh/zihin-beden ilişkisine dayandığını söylemektedir. Ona göre transhümanizmin ruha inanmayışı ve zihni de bedenin bir parçası gibi değerlendirerek beynin içinde konumlandırması klasik İslami ruh-beden ikiliği düşüncesine uymamaktadır. İslam’ın uykusu sırasında ruhun geçici olarak bedeni terk etmesi, ölümle birlikte ruhun bedenden tamamen ayrılması ve hesap günü yeniden dirilme öğretilerinden hareketle Bouzenita transhümanizm felsefesinin İslami öğretilere ters düştüğünü ifade etmektedir. Ayrıca ölümün kaçınılmaz olduğunun altını çizen ayetlere⁵⁸ işaret ederek insan hayatının sonlu olduğuna ve sonsuz hayatın Cennet-Cehennem’de yaşanacağına iman eden Müslümanlar arasında transhümanist fikirlerin kök salamayacağını ileri sürmektedir.⁵⁹ Sonuç olarak söylenebilir ki, transhümanizmin ileri süreceği insan sağlığının korunması ve iyileştirilmesi konusundaki önerilerin İslam’ın insan canını koruyan ve önceleyen doktrinleriyle uyumlu görünmesi sebebiyle Müslümanlar tarafından kabul görmesi muhtemeldir. Ancak öjeni, klonlama, canlı dondurma, ölümsüzlük gibi iddialar İslam’ın ana kaynaklarıyla doğrudan çelişki arz edebileceği için tartışmaya açık görünmektedir.

Teknolojik gelişmelerin gelecek nesiller üzerinde ne gibi etkilerinin olacağını irdelemek son derece hayati öneme sahiptir ve diğer bütün dinlerin olduğu gibi, İslam’ın da geleceğin tasarlanmasında söz sahibi olması, söz konusu gelişim ve ilerleme faaliyetlerinin iyiye ve doğruya yönlendirilmesi için belirleyici bir rol üstlenmesi gerekmektedir. Zira şu an gelinen noktada doğaya müdahale etmenin sakıncaları, insan olmanın neliği ve sınırları, hangi müdahaleye kadar müdahale edilebileceği, insandan sonra gelecek olanın neliği, müdahaleyi kabul etmeyen insanların akıbetinin ne olacağı gibi pek çok sorunun gündemde olması söz konusu teknolojik gelişmelerin içerisinde şekilleneceği bir etik çerçevenin yokluğundan kaynaklanmaktadır. Bu sebeple yaşanan ve önümüzdeki birkaç on yıl içerisinde yaşanması beklenen gelişmeler için ölçüt olabilecek etik prensiplerin en kısa sürede inşa edilmesi ve bu inşada İslami bakış açısının kritik bir rol ifa etmesi gerekmektedir. Bu noktada Roy Jackson önemli bir tarihi, kültürel, entelektüel mirasa sahip olan İslamiyet’in insan neslinin değişim ve dönüşümü tartışmalarına dahil olması gerektiğini ifade etmiş ve bu noktada *Süper Müslüman* kavramını önermiştir. Jackson kavramın çerçevesini net bir şekilde çizmemiş olsa da genel olarak eğitilmiş, geçmişten devraldığı kültürel ve entelektüel mirası sahiplenip onu işleyip geliştirebilen, eleştirel düşünme becerisine sahip, bilimsel yeniliklere açık, gelişim odaklı Müslümanları ima ettiği anlaşılmaktadır.⁶⁰ Ona göre İslam’ın güncel tartışmalara dahil olabilmesi, hatta tartışmalara yön verebilmesi ancak ve ancak böyle Müslümanlar aracılığıyla olabilecektir.

Jackson *Muslim and Supermuslim: The Quest for the Perfect Being and Beyond* adlı eserinde İslami bir perspektifle transhümanizm konusuna nasıl yaklaşılacağını İslam tarih, kültür, edebiyat ve felsefesinden örneklerle tartışmaktadır. Jackson kendince transhümanizm tartışmalarının yürütüldüğü bir masa kurgulamış ve farklı felsefi ve dini kimliklere sahip

⁵⁶ Hamid Mavani, “Islam- God’s Deputy: Islam and Transhumanism”, *Transhumanism and the Body: The World Religions Speak*, ed. Calvin Mercer – Derek F. Maher (Epub: Palgrave Macmillan, 2014) 75-76.

⁵⁷ Tamim Mobayed, “Immortality on Earth? Transhumanism through Islamic Lenses”, *Yaqeeninstitute* (Erişim 30 Ağustos 2021).

⁵⁸ Âl-i İmrân 3/185, el-A’râf 7/34.

⁵⁹ Anke Iman Bouzenita, “The Most Dangerous Idea?” *Islamic Deliberations on Transhumanism*, *darulfunun ilahiyat* 29/2 (2018), 206-208.

⁶⁰ Jackson, *Muslim and Super Muslim*, 104.

temsilcilerin düşünceleriyle yer aldıkları tartışma masasında İslam'ın bir temsilcisinin bulunmayışının insanlık adına bir kayıp olacağını ileri sürmüştür. Zira İslam vaktiyle bilimsel ve felsefi alanda söz sahibi olmuş ve değeri tartışılmaz özgün eserler ortaya koymuştur. Böylesi birikime sahip bir medeniyetin insanlığı daha iyiye götürecektir önerilerinin olacağı muhakkaktır. Jackson aslında İslam'ın erken dönemlerden itibaren transhümanizm tartışmalarının içerisinde olduğunu iddia etmektedir. Elbette o günün şartlarında tartışmalar transhümanizm başlığı altında yapılmıyordu ya da bugünkü seküler transhümanistlerin transhümanizm anlayışlarından farklı içeriğe sahipti.⁶¹ Ancak genel hatlarıyla Müslüman düşüncesinin transhümanizmin temel dayanak noktası olan teknoloji ve o teknolojiyi üreten bilim geleneğine katkı sunduğu kesindir.

Aydınlanma kaynaklı transhümanizmin aydınlanmış zihinlerce anlaşılabilirliği ve Müslümanların transhümanizm konusunda önyargılı reddiyeler ileri sürmekten başka bir katkısının olamayacağı düşüncesine karşı Jackson İslam geleneğindeki ihya ve tecdit hareketlerinden örnekler vermektedir.⁶² Yeniden dirilme ve yenilenme örnekleriyle dolu olması dolayısıyla İslam kültürü Batı'da olduğu gibi büyük bir aydınlanma hareketine ihtiyaç duymamış, aksine kendi içerisinde pek çok küçük çaplı aydınlanma süreci geçirmiş ve geçirmektedir. Zira Müslümanlar her yüzyılın başında böylesi bir yenilenme hareketini yürütmekle görevli bir müceddidin geleceğine inanmaktadırlar. Bu sebeple İslam'ın transhümanizm tartışması çatısı altında insanlığa sunacağı katkılar küçümsenmemelidir. Ancak burada Jackson'a göre, doğrudan Kur'an-ı Kerim'e ya da hadis gibi temel kaynaklara başvurmak yerine bu kaynaklardan beslenerek kendi özgün düşüncelerini ortaya koymuş olan Müslüman düşünürlerin fikirlerinden yararlanmak daha isabetli olacaktır. Bu bağlamda Jackson İslam düşünce dünyasında kilit rol üstlenen isimler belirlemiş ve bu isimlerin görüşleri üzerinden bir transhümanizm okuması yapmaya çalışmıştır. Bu okuma esnasında iki ana motifin ön plana çıktığı görülmektedir: İnsanın mükemmelleştirilmesi ve insanın tanrılaştırılması.

2.1. İnsanın Mükemmelleştirilmesi

Transhümanizm tartışmalarının can alıcı noktalarından birini insanın mükemmel yaklaşılması bahsi oluşturmaktadır. Zira, daha önce sözü geçtiği üzere transhümanist hareket insan türünün değişen çevresel şartlara göre kendini uyarlaması, değişim ve gelişime açık olması gerektiği ön kabulüne sahiptir. Yani insan sürekli bir oluş hali içerisinde.⁶³ Hatta insanın çok uzun süredir evrimin aynı aşamasında olduğunu, artık her anlamda kendisini sınırlandıran bedeninden kurtulma ve yeni bir aşamaya geçme zamanının geldiği düşüncesi de yine transhümanist akım çatısı altında ileri sürülen düşünceler arasındadır.

Jackson, insan doğasına dair dinamik bir anlayışa sahip olan transhümanizm ile Muhammed İkbâl'in insan felsefesinin benzer bir öz taşıdığını düşünmektedir. Aslında yalnızca İkbâl'de değil İbn Tufeyl ve Mevlânâ gibi pek çok İslam düşünürünün fikir dünyasında benzer motiflere rastlamak mümkündür. Jackson bu iddiasını temellendirmek üzere İkbâl'in benlik (khudî) kavramına başvurmuştur. İkbâl bakış açısıyla benlik, insanın kendini tanıması, kendine güvenmesi, kendi potansiyelini ortaya koyması anlamlarına matuftur.⁶⁴ İkbâl'e göre atomdan insana bütün varlıkların bir benî vardır. Kendi içerisinde hiyerarşik bir düzene sahip olan ben dünyadaki en yüksek derecesine insanla ulaşır. Dolayısıyla bu dünya sınırları içerisinde insan en âli benliğe sahip varlıktır denilebilir. Her insan bağımsız bir "ben"e sahiptir ve bağımsız ben kendi gücünün farkında, gelişime açık, özgür bendir. Kendi kararını kendisi verir ve kararlarını gerçekleştirebilir.⁶⁵ İkbâl'e göre insanın sahip olduğu ve şuuruna

⁶¹ Jackson, *Muslim and Super Muslim*, 9-10.

⁶² Jackson, *Muslim and Super Muslim*, 100-105.

⁶³ Bostrom, "A history of transhümanist thought", 1.

⁶⁴ Nurten Gökbalp, "Kişicilik ve Muhammed İkbâl", *Turkish Studies* 13/15 (2018), 222.

⁶⁵ Mehmet S. Aydın, "Muhammed İkbâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/19-20.

vardığı gücü eyleme dökmesi, imkân ve kabiliyetlerini genişletmesi, potansiyelini gerçekleştirilmesi gerekir, ki böyle olduğunda insanın ikinci doğumu gerçekleşmiş olur. Diğer bir ifadeyle böyle yaparak insan ölümsüzlük kazanmış olur.⁶⁶ Allah ise “mutlak ben”dir. İnsan da yaratıcısı olan mutlak benin yaşam ve özgürlüğünden pay almıştır. Bu sebeple Jackson, insanın tanrılaştırılmasında bir sakınca olmadığını, Tanrı ölümsüzlük ve mükemmellik gibi sıfatlara sahipse insanın da bundan pay almasının ve bu sıfatlarla mevsuf olmasının çekinilecek bir tarafı olmadığını iddia etmektedir.⁶⁷ Ancak İkbal Tanrı'nın yaşam ve özgürlüğünden pay almayı benliğe güç katan bir süreç olarak Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmak şeklinde açıklamıştır. Bu ahlaklanma manevi bir yücelmeyi ihtiva etmektedir. Üç aşamadan oluşan bu yücelme sürecinin ilk basamağında itaat, ikincisinde nefsin kontrolü ve son aşamada Allah'ın yeryüzündeki halifesi olduğunun idraki yer almaktadır.⁶⁸ Dolayısıyla benlik gelişimi esnasında Allah ile irtibattan beslenirken kutsal bir mahiyet kazanmış olur. Kazanılan bu kutsallık insanı tanrılaştırmak yerine, Tanrı'nın varlığını kendi benliğinde tecrübe etmesini sağlayarak O'na ait vasıfların benliğinde sınırlı yansımalarını görmesini sağlar. Sınırlı varlığında Allah'ı gören insan, Jackson'ın iddia ettiğinin aksine, tanrılaşmak yerine Tanrı olmaktan ne kadar uzakta olduğunun farkına varacaktır.

İkbal'e göre insanın benliğine dair bilgi ve tecrübesi, sabit bir merkez ekseninde sürekli yenilenir, halden hale geçer. Ancak bu yenilenme öylesine istikrarsız bir değişim değildir. Diğer bir ifade ile benlik, akışta olan, her biri diğeriyle ilintili zihinsel durumların bütünlüğü şeklinde ifade edilebilir.⁶⁹ İkbal, benliğin ne değişmeyen sabit bir özü olduğu düşüncesine katılır ne de düzensiz, başıboş bir akışı savunur. Bu sebeple onun benlik düşüncesinin bir “şey”den öte bir “fiil” mizacına sahip olduğu söylenebilir.⁷⁰ İkbal'in benliğin kalıcı, durağan bir özünün olmadığı görüşü transhümanizmin sonu öngörülemez gelişim fikri için uygun zemin hazırlıyor gibi görünmektedir. Zira Jackson'a göre, eğer insanın sabit bir özü yoksa transhümanizmin ona zarar vereceğinden ya da onu yok edeceğinden endişe etmek yersiz görünmektedir. Ancak burada İkbal'in Kur'ân-ı Kerim'e dayanarak insanın üstünlüğüne dair yaptığı vurgu⁷¹ gözden kaçırılmamalıdır. Zira transhümanistik felsefe farklı bedenlerde yaşamın sürdürülebilirliği düşüncesine zemin hazırlayabilmek için insan ile diğer varlıklar (hayvan, bitki, makine) arasında özel bir farklılığın olmadığı düşüncesini işlemektedir. Bu sebeple İkbal'in insanın diğer bütün yaratılmışlardan derece olarak üstte olduğu fikrinin transhümanizm düşüncesine geçişi güçleştiren faktörlerden biri olduğu söylenebilir.

Modern psikolojide olduğu gibi İkbal düşüncesinde de ben bedeni de kapsar. O, beden ve ruhun bütünlüğü olduğunu düşünür. Hatta bedeni ruhun bir var oluş tarzı şeklinde değerlendirmektedir. Buradan hareketle de transhümanizmin bedeni insanın ölümsüzlük düşüncesinin gerçeğe dönmesinin önünde bir engel olarak gören zihniyeti ile İkbal'in insan felsefesi arasında ciddi bir ayrım söz konusu olduğu iddia edilebilir. Ayrıca Kur'ân'ı Kerim'den ilham alarak İkbal kötülüğe kaynaklık etse de benliğe yıkılması ya da kendisinden kurtulması gereken bir şey olarak bakmamıştır. Aksine, benlik olabildiğince güçlendirilmeli, geliştirilmeli, mükemmel yaklaşılmalıdır.⁷² İkbal'in bedeni benliğin bir parçası şeklinde yorumlamasından yola çıkarak bedenin artık işlevsiz olduğu şeklindeki bir gerekçeyle terk edilmesi düşüncesine varmak mümkün görünmemektedir.

Tıpkı insan görüşünde olduğu gibi İkbal'in âlem anlayışı da dinamiktir. Âlem İkbal düşüncesinde değişen gelişen bir formdadır, akışta ve oluşta.⁷³ Kur'ân'ı Kerim'de de belirtildiği gibi âlemde hiçbir şey değişmez bir nitelik arz etmez. Benzer şekilde Allah'ın âlem

⁶⁶ Muhammed İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması* (Ankara: Hece Yayınları, 2018), 135.

⁶⁷ Jackson, *Muslim and Super Muslim*, 162-163.

⁶⁸ Muhammed İkbal, *Esrar ve Rumuz*, (İstanbul: Sufi Kitap, 2005), 51.

⁶⁹ İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, 113.

⁷⁰ Aydın, “Muhammed İkbal”, 22/20.

⁷¹ İkbal, *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*, 109.

⁷² Mehmet Aydın, “İkbal'in Felsefesinde İnsan”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987), 89.

⁷³ Aydın, “Muhammed İkbal”, 22/18.

üzerindeki tasarrufu da sürekli. “O, her an ayrı bir iştedir”⁷⁴ ayetinden ilhamla İkbal, sürekli yaratma halinde olan bir Allah tasavvuru geliştirmiştir. Ancak, yaratma konusunda insana da pay biçmiş, onu yardımcı yaratıcı (co-creator) şeklinde nitelendirerek yaratma faaliyetine insanı ortak tutmuştur.⁷⁵ Bu yanıyla Jackson’ın İkbal düşüncesi ile transhümanizm arasında kurduğu bağ temellendirilebilir görünmektedir.

İkbal’in düşüncesinin ana odağı, insanın kendisini sıkı bir eğitimden geçirerek mükemmel insan olmaya yaklaşmasıdır.⁷⁶ Mükemmel insan olmak ise Tanrıya teslimiyeti kapsayan içsel bir cesareti gerektirir.⁷⁷ Bu da İslam’ın şartlarını disiplinli bir şekilde yerine getirmekle mümkün olacaktır.⁷⁸ Dolayısıyla İkbal düşüncesindeki mükemmel insan ile transhümanizmin mükemmel insanı yol, yöntem ve varılacak yer, hangi açıdan bakılırsa bakılsın birbirinden çok farklıdır. Jackson da kitabında bunun farkında olduğunu ima eden ifadelerle yer vermiştir. Ancak bu durumu dini alan ile bilimsel alan arasında bu kadar net bir ayırım olmaması gerektiğini söyleyerek izah etmiş ve transhümanizmin aradaki ayrımı keskinleştirmek için sahte sınırlar inşa ettiğini ileri sürmüştür.⁷⁹

Jackson, İkbal düşüncesinin, Nietzsche felsefesi ile ortak noktalarının altını çizerek transhümanizmin öngördüğü fikirlere çok aykırı olmadığı iddiasını desteklemeye çalışmaktadır. Nietzsche’nin transhümanizmin esin kaynaklarından biri olduğu düşünüldüğünde Jackson’un takip ettiği yol mantıklı görünmektedir. İkbal-Nietzsche benzetmesi farklı kaynaklarda da karşılaşılabilecek yaygın bir yakıştırma olmakla birlikte İkbal de eserlerinde Nietzsche’nin fikirlerine yer vermiştir. Buna göre İkbal’in mükemmel insanı Nietzsche’nin Übermensch’ini akla getirmektedir. Yine Nietzsche’nin Zerdüşt’ü ruhun üç evresinden söz ederken İkbal’de de bu üçlemeyle aynı doğrultuda kemal basamaklarının yer aldığı görülmektedir.⁸⁰ Burada hem İkbal’in hem Nietzsche’nin aşamalandırması spiritüel mahiyet arz ederken transhümanizmin savunucularından Kurzweil’e göre insanın spiritüel bir bileşeni bulunmamakta, insan yalnızca bedenden oluşmaktadır.⁸¹

İslam’ın transhümanizm tartışmasına katkısı başlığında değerlendirilebilecek bir diğer Müslüman düşünür Fârâbî’dir. Jackson Fârâbî’nin *İnsan-ı Kamil* düşüncesine yer vererek insanın mükemmel arama güdüsünü anlaşılır kılmaya ve dolayısıyla transhümanist akımın insanı mükemmelleştirme çabası için meşruiyet zemini hazırlamaya çalışmaktadır. Fârâbî’ye göre diğer bütün varlıklar noksanlık türünden bir/çok şey barındırsalar da onların sebebi olan ilk Mevcut bütün eksikliklerden aridir.⁸² Fârâbî düşüncesinde akıl Tanrıdır; Tanrı tam ve mükemmeldir, o kadar ki tamlık ve mükemmellik Tanrı ile tanımlanır.⁸³ Bu mükemmelliğinin neticesinde zorunlu bir yaratma gerçekleşir. Yaratma yoluyla Tanrı iyiliğini feyz eder ve insanlar da yaratılmış olmaları sebebiyle Tanrıdan bir parça taşırlar. Bu parça yoluyla insandan Tanrıya bir bağ hasıl olmuştur. Tanrı akıldır yani mutlak manada gayri maddidir. İnsan da gayri maddi yönü olan akleden nefis yoluyla Tanrının sıfatlarına benzemeye çalışır. Aslında insan Tanrıya ve Tanrısal olana (düşünümler dünyaya) karışmayı arzu eder. Ancak insan bedeni bu kavuşma ve karışma için engel teşkil etmektedir. İnsan, nefsi yönüyle akli alemle, beden boyutuyla maddi alemle ilintilidir. Ancak ölümle birlikte nefis bedenden kurtularak arzuladığı ilahiliğe erişecektir.⁸⁴

⁷⁴ er-Rahmân 55/29.

⁷⁵ Aydın, “İkbal’in Felsefesinde İnsan”, 89.

⁷⁶ Ahmet Albayrak, “İkbal’de Dinamik İnsan Anlayışı”, *Divan* 3/5 (1998), 251.

⁷⁷ Jackson, *Muslim and Super Muslim*, 165.

⁷⁸ Aydın, “İkbal’in Felsefesinde İnsan”, 96.

⁷⁹ Jackson, *Muslim and Super Muslim*, 170.

⁸⁰ Jackson, *Muslim and Super Muslim*, 163.

⁸¹ Ray Kurzweil, *The Age of Spiritual Machines* (New York: Penguin, 1999), 109-110.

⁸² Farabi, *el-Medinetü'l Fazıla*, çev. Yaşar Aydın (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 44-46.

⁸³ Seda Ensarioğlu, “Yetkinlik ve İrade Çerçevesinde Farabi’de Kötülük Sorunu ve İlahi Adalet”, *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I*, ed. Hakan Hemişli – Yunus Kaplan (Ankara: Elis Yayınları, 2021), 329.

⁸⁴ Jackson, *Muslim and Super Muslim*, 156-157.

Fârâbî insanın kendisini anlamasının yolunun evreni anlamaktan geçtiğini, evreni anlayabilmek için onun var oluş gayesine vâkıf olmak gerektiğini düşünmektedir. İnsanın evreni ve nihayetinde kendisini tanıyıp anlaması da ancak ilim ve felsefe yoluyla olabilir. Dolayısıyla ilim ve felsefe olmaksızın insanın kendisini bilmesi mümkün görünmemektedir. Bilim ve felsefeyle uğraşmak insanı Faal Akıl'a yakınlaştıracaktır ki bu da insan için olabilecek en yüksek hedef, tecrübe edilebilecek en yüksek mutluluktur.⁸⁵ Zira bu bir Tanrıya varıştir ve dolayısıyla ilim ve felsefe Tanrıya ulaştırılan mutluluk yolu olarak değerlendirilebilir. Akıl varlığı olan insanın mutluluğu da akıl temelli bir süreçte gerçekleşektir.⁸⁶ Mutluluğun olmazsa olmazı bilgidir ve felsefi bilginin tek amacı da mutluluğa ulaştırmaktır.⁸⁷ Böylelikle insan ebediliği elde etmiş olur.⁸⁸ Anlaşıldığı üzere hem Fârâbî düşüncesinde hem de transhümanistik anlayışta bir mükemmele yöneliş olduğu, bilimin her iki yaklaşımda da mükemmele erişme yolunda kullanılacak araç olarak kabul edildiği açıktır. Ancak insanın mükemmelleşerek varacağı nokta bağlamında iki bakışın bağdaştırılması güç farklılıklara sahip olduğu söylenebilir. Zira birinde hedef eskatolojik iken diğesinde maddeseldir.

Jackson, İslam'ın transhümanizm konusundaki duruşunun nasıl olabileceğini tartışırken Kur'ân ve hadis gibi temel kaynaklara başvurmayı uygun bulmadığını belirtmiş, sınırlı olmakla birlikte âyet örnekleri verirken de literal okumalardan kaçınmış ve tevile dayalı keşfi (explorative)/spiritüel yorumu öncelediğini ifade etmiştir. Hatta İslami kozmoloji, teoloji ve eskatolojinin spiritüel bir bakışla okunmasının, İslam'ın transhümanist felsefeyle ortak paydada buluşması ihtimalini artıracakını ifade etmiştir.⁸⁹ Ona göre, Kur'ân'ın literal anlamıyla değerlendirilmesinin transhümanistlerin İslam'ın öğretilerinin kendi düşüncelerine aykırı düştüğü kanısına kapılmalarına sebep olmaktadır. Bu çerçevede Jackson, Fârâbî'nin vahyin anlaşılması noktasındaki görüşlerine başvurarak kendi düşüncesini desteklemeye çalışmıştır. Buna göre Fârâbî, insanları felsefe kabiliyeti olan ve olmayanlar olarak ikiye ayırmıştır. Felsefe kabiliyeti olanlar azınlıktadır ve vahyin hakiki anlamını kavrama kapasitesine sahiptir. Çoğunluk ise bu kavrayıştan yoksun kişilerden oluşur ve vahyi literal düzeyde anlayabilir.⁹⁰ Buradan çoğunluğun felsefenin entelektüel inceliğini kavrayamayacak düzeyde olduğu ancak hakikate ulaşmak için felsefi bir kavrayışın gerektiği anlaşılmaktadır. Fârâbî'nin vahiy ve nübüvvet anlayışına bakıldığında Jackson'un Fârâbî'ye yaptığı göndermenin yüzeysel olduğu görülmektedir. Fârâbî vahyin bir zahir bir de batın yorumu vardır diyerek bir tefsir metodolojisi geliştirmeyi teklif etmemiştir. Hakikatin akli izahının felsefe; tahayyüle dayalı ifadesinin ise vahiy olduğunu ifade etmiştir; bu, vahyin, keşfedilmesi gereken akli bir boyutunun varlığını iddia etmek değildir.

2.2. İnsanın Tanrılaştırılması

Transhümanizmin insanın her anlamda kendisine yetebilen, kendi imkanlarıyla kendisini aşabilen bir varlık olduğu noktasındaki görüşleri, Tanrı gibi olma potansiyeline sahip olduğu şeklinde yorumlanmış ve "İnsan Tanrı'ya benzeyebilir mi?" sorusu üzerinden mülâhazalar yürütülmüştür. Bu bağlamda Jackson insanın tanrılaştırılması hususunu Müslüman filozofların düşüncelerinden seçtiği örnekler üzerinden tartışmaktadır. İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzan'ı Jackson'a göre transhümanist düşüncenin özülle aynı paralelde değerlendirilebilecek nüveler taşımaktadır. Bu sebeple Jackson Hayy b. Yakzan'ı İslam'ın transhümanizm karşısında belirleyeceği duruş için önemli görmüştür. Ayrıca

⁸⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma, 1999), 330.

⁸⁶ Yaşar Aydın, "Farabi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış", *Bilimname* 4/1 (2004), 5.

⁸⁷ Latif Tokat, "Farabi Felsefesinde Mutluluğun Araştırılması", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (2006), 138.

⁸⁸ Mehmet Aydın, "Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar", *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 5 (1982), 122-123.

⁸⁹ Jackson, *Muslim and Super Muslim*, 151-152.

⁹⁰ Jackson, *Muslim and Super Muslim*, 158-159.

transhümanistlerin din hakkındaki kapalı ve dogmatik görüşleriyle uyuşmayan bir dini eser olduğu için de Jackson Hayy b. Yakzan'a özellikle vurgu yapmak ihtiyacı hissetmiştir.⁹¹

Jackson İbn Tufeyl düşüncesine girmeden önce hocası⁹² İbn Bâcce'nin yalnızlık düşüncesinden bahsetmiş ve insanın yalnızken de öz farkındalık geliştirebileceğini, öz düşün (self-thinking) sahibi olduğunu, bunları yapabildiği ölçüde Tanrıya benzeyeceği şeklindeki görüşlerini transhümanizme yakın görmüştür.⁹³ İbn Bâcce'ye göre sağlam ve kesin bilgi akıl vasıtasıyla elde edilir. En basit maddenin bilgisinden en yüce ilahi hakikatlere kadar her şeyin bilgisine akıl ile ulaşmak mümkündür ve ilim de yalnızca akıl ile elde edilir.⁹⁴ İbn Bâcce düşüncesinde insan sahip olduğu teorik akli kendi gayretiyle yetkinleştirebilir, hatta bu sayede maddi olandan ebedi olana dönüşebilir. Diğer bir anlatımla insan aklını o kadar geliştirir ki en nihayetinde kendisine yeten soyut bir varlığa dönüşür.⁹⁵ Bu açıdan bakıldığında İbn Bâcce düşüncesi de tekamülcüdür ve insanın kendi çabasıyla mükemmele erişebileceği fikrini desteklemektedir. Buradan hareketle, Jackson'ın Fârâbî ve İkbâl'de izini sürdüğü transhümanistik çağrışımına İbn Bâcce'de de rastlamanın mümkün olduğu söylenebilir. Ayrıca İbn Bâcce felsefesinde insan için cismanilik, ruhanilik ve aklilik olmak üzere üç varlık düzeyi söz konusudur. Mutluluk da insanın ilk iki aşamayı tamamladıktan sonra son aşamaya odaklanması ve yoğun bir şekilde en üst düzey ahlaki etkinlik olan akıl etkinliğiyle meşgul olmasıyla elde edilebilecektir.⁹⁶ Yani mutluluk akli melekelerin en üst düzeyde geliştirilmesi ile mümkün olabilmektedir. Buradan hareketle İbn Bâcce'nin ortaya koyduğu akıl merkezli felsefi bakışın transhümanizmin benimsediği katı akılcılığı çağırıştırabileceği düşünülebilir.

Hayy b. Yakzan, Jackson tarafından İslam'ın, İslam dışı kültürlerin görüşlerine açık olduğunun göstergesi olarak değerlendirilmiştir. Jackson, insanın fiziksel dünyadaki var oluşu açısından diğer yaratılmışlara ne ölçüde benzediği sorusu merkezinde ilerliyor olması dolayısıyla Hayy b. Yakzan'ın, transhümanizmin başka bazı fiziksel formlarda ölümsüzlük elde etme fikrinin teorik olarak mümkün olabileceğinin göstergesi olarak yorumlanabileceğini iddia etmektedir.⁹⁷

Hayy b. Yakzan'ın temel sorunlarından biri "Tanrıyı nasıl bilebiliriz?" sorusudur. Hayy Tanrıyı bilmeyi şiddetle arzuluyordur ama Jackson'a göre bu rasyonalize edilmiş Tanrı olmaktan ziyade İslam'ın temel dayanaklarından biri olan mistik tecrübe ile bilinen Tanrıdır. Hayy, peygamber olmamasına rağmen bir insanın insan ötesi düzeye evrimini temsil etmektedir. Başka bir deyişle İbn Tufeyl'in Hayy karakteri üzerinden, insan aklının gücüne, toplumdaki devşirilen bilgi birikimi olmaksızın bireysel akledişin imkanına ve bunun sonucunda insanın kemal düzeyine erişebileceğine vurgu yaptığı söylenebilir.⁹⁸ Aynı doğrultuda Jackson mit, rüya ve fantezi ile elde edilen bilginin duyu organları ya da akıl ile elde edilen bilgiden daha az değerli ya da daha az hakiki olmadığını Sühreverdî'nin görüşlerine müracaat ederek ima etmektedir.⁹⁹

İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzan üzerinden tasvir ettiği bilgi teorisi iki aşamadan müteşekkildir. İlk aşamada duyu üzerinden elde edilen bilgi ikinci aşamada beden sınırlandırmalarından kurtulan nefsin riyazet ve müşahedesini ile pekiştirilerek varlığın

⁹¹ Jackson, *Muslim and Super Muslim*, 139.

⁹² Bu Jackson'ın iddiasıdır. Ancak İbn Tufeyl'in kendisi İbn Bâcce ile hiç karşılaşmadığını belirtmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Yaşar Aydın, "İbn Bâcce", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/348.

⁹³ Jackson, *Muslim and Super Muslim*, 138.

⁹⁴ İbrahim Ağah Çubukçu, "İbn Bâcce ve Felsefesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), 152-153.

⁹⁵ Aydın, "İbn Bâcce", 19/350.

⁹⁶ Burhan Köroğlu, "İbn Bâcce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi", *Divan* 1/1 (1996), 54.

⁹⁷ Jackson, *Muslim and Super Muslim*, 139-140.

⁹⁸ Hüseyin Yücel, "İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzan'daki İnsanın Kökenine ve Âlemin Mahiyetine Dair İnkilemler Üzerine", *Journal of Islamic Research* 31/3 (2020), 623.

⁹⁹ Jackson, *Muslim and Super Muslim*, 144-145.

hakikati gerçekte olduğu şekliyle kavranır.¹⁰⁰ Transhümanizmin yönteminden farklı olarak Hayy, hakikate halvet, zikir ve riyazet ile ulaşmaktadır ve bu bireysel bir aydınlanma halidir.¹⁰¹ Gerçek bilgiye şahit olma durumunu koruyabilmek için ise bu mistik çabayı sürdürmesi gerekmektedir. Bu çaba ise onu neticede bütün varlıkların esasında bir Varlığın yansıması olduğu fikrine ulaştırmaktadır.¹⁰² Diğer bir deyişle hakikatin önkoşulu sürekli ameli çabadır. Amel kesildiğinde hakikatle kurulan bağ da ortadan kalkmaktadır. Tecrübe ettiği bu hal ile Hayy'ın Tanrının sıfatları ile özdeşleşmeye başladığı söylenebilir.¹⁰³ Ayrıca İbn Tufeyl, Hayy karakteri ile aklın bilgisi ile vahyin bilgisi arasında bir çelişki olmayacağını, ancak bunun çok az kişi tarafından tecrübe edilebilecek bir durum olduğu fikrini ortaya koymaktadır.¹⁰⁴ Hayy bir taraftan akla güveni temsil ederken, diğer taraftan aklın sınırlı ve yetersiz olduğunu ancak insanın bu yetersizliği telafi edecek başka imkanlara sahip olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁵ Dolayısıyla İbn Tufeyl'in Hayy karakteri üzerinden insanın sahip olduğu derin potansiyele yaptığı vurgu ile transhümanizm düşüncesine öncül olabileceği, ancak bu potansiyelin aktive edilmesinde zorunlu gördüğü riyazet yolu dolayısıyla transhümanizmin bilim/teknoloji tapıcılığıyla temelde farklılaştığı ileri sürülebilir.

SONUÇ

Tarih boyunca görülmemiş yoğunlukta enformasyon hareketliliğine şahit olan modern insanın, bilim ve teknolojinin büyük bir hız kazanarak geldiği/gelmekte olduğu noktayı insani değerler ve etik sorumluluklar zaviyesinden değerlendirebileceği ölçütlerden yoksun olduğu görülmektedir. Hızlı teknolojik gelişmelerin beraberinde getirdiği öngörülemezlik, belirsizliğe tahammülü olmayan insan için son derece endişe uyandırıcı bir durumdur. Modern bilimin yakaladığı bu ivmenin insanlığa ne kazandıracığı ve elbette beraberinde ondan ne götüreceği noktasındaki meçhuliyet, gelişmelerden haberdar olan insanları etik kaygılarla dolu bir yığın soruyla baş başa bırakmıştır. Öyle ki günümüz insanı, insan olma vasfını nereye kadar sürdürebileceği, bilim koşusunda geride kalmamak adına nelerden taviz vermek zorunda kalacağı ve bu koşunun neresinde artık kriterleri sağlayamadığı gerekçesiyle yarış dışı bırakılacağına kaygılanmaktan bilimin uzun ömür, acıdan arındırılmış bir dünya ve yüksek refahı müjdeleyen söylemlerine sevinememektedir. Büyük sıçrayışa hazırlanan bilim adamları için bu denli umut dolu olan yarınlar, gelmekte olanın ayak seslerini takip etmeye çalışan diğerleri için tereddüte sebep olmaktadır. Bu bağlamda mülhazalarda bulunan Roy Jackson, genelde tüm dini geleneklerin, özelde ise ciddi bir tarih, kültür ve ilim birikimine sahip olan İslam dininin geleceği insanlığın ongunluğu lehinde şekillendirebilecek ruha ve güce sahip olduğuna vurgu yapmaktadır.

Jackson, İslam'ın transhümanizm tartışmalarında söz alması gerektiğini ısrarla vurgularken geleneksel anlamda Kur'an ve sünnete başvurmayı kastetmemektedir. Ona göre Kur'an ve sünnet transhümanizm gibi bilim temelli tartışmaların doğrudan referans noktası olmamalıdır. Bilim ve din arasındaki sınırların sanıldığı kadar keskin olmadığı, bilimin din hakkındaki önyargılarının kırılması gerektiği ve kendisinden başka bir hakikate yer bırakmayan keskin tavrı sebebiyle bilimin de din olarak kabul edilebileceğini savunan Jackson'ın çabası temel dini kaynaklara dönmeyi değil, bir dini gelenekten beslenen insanların inşa ettiği medeniyete ve o medeniyetin ortaya koyduğu düşünce dünyasına atıf yapmayı içermektedir. Bu bağlamda Jackson, insanın mükemmelleştirilmesi fikirlerinden dolayı

¹⁰⁰ Ömer Türker, "Hayy b. Yakzan: İnsanlık Adasında Yalnız Bir Hakikat Yolcusu", *Sosyoloji Dergisi* 3/18 (2009), 198-199.

¹⁰¹ İbn Sina/ İbn Tufeyl, *Hay bin Yakzan* çev. M. Şerafeddin Yaltkaya - Babanzade Reşid, 21. B. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018), 131-154.

¹⁰² Türker, "Hayy b. Yakzan", 200.

¹⁰³ Hasan Özalp, "İşrâkî Mektebin Bir Üyesi Olarak Hayy b. Yakzan'ın Felsefi ve Doğal Dînî Tecrübe Serüveni", *Beytulhikme* 6/1 (2016), 229.

¹⁰⁴ İlhan Kutluer - Hasan Katipoğlu, "Hayy b. Yakzan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/552.

¹⁰⁵ Türker, "Hayy b. Yakzan", 203.

Muhammed İkbâl'e ve Fârâbî'ye başvururken insanın tanrılaştırılması konusunda Hayy b. Yakzan örneği üzerinden İbn Tufeyl'i ele almaktadır. Aynı bağlamda Gazâlî, Rumi, İbn Bâcce, Sühreverdî gibi başka Müslüman düşünürleri de zikretmekle birlikte, bu isimleri yüzeysel geçişler yaparken kullandığı anlaşılmaktadır. Yazdıklarından hareketle Jackson'ın, zihninde pek çok soru işareti barındırmakla birlikte, bir bilimsel gelişme olarak transhümanizm akımını kucaklayabildiği ve kendi düşünce dünyasında bir temele oturtabildiği söylenebilir. Bu sebeple olsa gerektir ki, transhümanistik düşünceye bağrını açarak onu İslam düşünce geleneği çerçevesinde sindirmeleri konusunda Müslümanları da cesaretlendirmeye çalışmaktadır.

İslam'ın çok eski dönemlerden beri transhümanizm tartışmaları içerisinde yer aldığı iddiasıyla dikkat çeken Jackson'ın, aslında bilimin ilerlemesine katkı sunan her ilim geleneğini transhümanizm düşüncesini besleyen bir damar olarak yorumlamasına müsaade edecek bir anlayışa sahip olduğu söylenebilir. Elbette İslam medeniyetinin transhümanizm düşüncesinin gelişiminde payı vardır kabilindeki bir iddiayı ortaya koyarken Jackson, bunun bugün anladığımız anlamda transhümanizm olmadığını farkındadır. Buradan hareketle Jackson, Muhammed İkbâl'in insan-ı kâmil kavramının, insanın sürekli oluşta olan gelişim odaklı bir tabiata sahip olduğu fikrini içermesi dolayısıyla transhümanizm düşüncesiyle uyumlu olabileceğini ileri sürmüştür. Benzer şekilde İkbâl'in mükemmel olan Tanrının sıfatlarından pay alan insan tasavvurunun da transhümanizmin ölümsüzlük peşinde olan ve kusurlu taraflarından arınarak daha iyiye evrilmeyi hedefleyen insan anlayışı ile bağdaştırılabilir olduğunu iddia etmektedir. Ancak aslında transhümanizmin maddi hedeflere kilitlenmiş gelişim fikrinin aksine, İkbâl'in mükemmel insanı spiritüel açıdan kendini geliştirme mücadelesi vermektedir ve bu spiritüel gelişim Allah'a mutlak bir teslimiyetle yönelerek İslam'ın şartlarını kamilen uygulamaktan geçmektedir. Ayrıca İkbâl'e göre Tanrının sıfatlarından pay almak O'nun varlığının yansımasını kişinin benliği üzerinde hissetmesi anlamına gelmekte ve bu da Tanrı gibi olmak yerine insanın sınırlılığının farkına vararak kendisini Tanrı gibi olma fikrinden ayırması süreciyle neticelenmektedir. Bununla birlikte İkbâl'in insana Tanrının yaratıcılığından bir pay vererek onu yardımcı yaratıcı olarak nitelendirmesi transhümanistik düşünceye açılacak bir kapı olarak değerlendirilebilir. Benzer şekilde İkbâl'in insanın sabit bir öze sahip olmadığı şeklindeki iddiası transhümanizmin insanın özünü değiştireceğine dair endişeleri teskin edebileceği düşünülebilir. Ancak burada İkbâl'in benliğinin bedeni kapsadığı ve bedeni de geliştirilip iyileştirilmesi gereken bir var olma biçimi olarak algıladığı hususu gözden kaçırılmamalıdır. Bu yönüyle de bedeni insanın zafiyetinin kaynağı olarak görerek onu saf dışı bırakma planları yapan transhümanizm ile İkbâl düşüncesi ters düşüyor gibi görünmektedir. İnsanın mükemmel olma arzusundan hareketle transhümanizm düşüncesi için meşruiyet zemini oluştururken Jackson'ın başvurduğu bir diğer Müslüman düşünür Fârâbî'dir. Jackson kurduğu bağlantıyla Fârâbî'nin mutluluğa akıl ve felsefeyle erişilebileceği, insanın bu yolla ölümsüzlük kazanabileceği vurgusunun transhümanizmin tek otorite olarak bilimi kabul eden öğretilerini anımsatabileceğini düşündürmektedir. Ancak insanı mükemmel ulaştırma vaadinde bulunan bu iki yaklaşımın nihai hedefleri yahut varış noktaları bir uzlaşmayı mümkün kılmayacak kadar farklı görünmektedir.

İnsanın tanrılaştırılması tartışmaları bağlamında Jackson, İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzan'ını merkeze almaktadır. Buna göre Hayy b. Yakzan'da görülen insanın fiziki varoluşu açısından diğer yaratılmışlardan çok farklı olmadığı fikrinin, transhümanizmin ölümsüzlüğü başka fiziksel formlara aktararak elde etme düşüncesi için yumuşak bir geçiş sağlayabileceği düşünülebilir. Jackson özellikle Hayy'ın kendi başına, bilişsel çabasına destek olacak herhangi bir sosyal ipucu olmaksızın yalnızca kendi aklına dayanarak hakikate erişiminin, transhümanizmin insanın doğa üstü güçlerden medet ummadan kendi akıl ve potansiyeline inanması için yaptığı çağrıyla örtüşmesini önemli bulmaktadır. Ancak burada İbn Tufeyl'in aklın ulaştığı bilgi ile vahyin bilgisinin zıtlık içermeyeceğine dair kesin ifadeleri dikkati nazara

alındığında Jackson'ın kurmuş olduğu ilintinin problematik olduğu ifade edilebilir. Yine Jackson'ın tasvir ettiği *Süper Müslüman*'ın, nihayetinde, transhümanizmle uzlaşmanın kendince bir yolunu bulmuş, kendini dönüştürebilmiş ve yaşadığı dönüşümü Müslüman düşünce içerisinde bir zemine oturtabilmiş, *siborg Müslüman*'a çıktığı söylenebilir.

Sonuç olarak Jackson'ın Müslümanların transhümanist akım ile bir şekilde diyaloga girmesi gerektiğini düşündüğünü, bu konuda Müslümanlara meşru bir zemin hazırlayarak onları muhatap alacakları düşüncenin özü itibarıyla Müslüman düşünce geleneğinden çok uzak olmadığı fikrine hazırlamaya çalıştığı iddia edilebilir. Hatta bunu yaparken yer yer İslam'ı transhümanizmi benimseyenler için şirin görülebilecek bir forma sokmaya çalıştığı intibai da uyandırmaktır. Transhümanizm geniş spektrumlu bir kavram olması sebebiyle kapsadığı görüşler ılımlı insan ömrü uzatma idealinden, değişen dünyaya ayak uydurabilecek yeni bir türün ortaya çıkartılması ülküsüne kadar değişebilmektedir. Bu özelliği dolayısıyla transhümanizme karşı bir tutum geliştirmek güçleşse de en ılımlı hali baz alındığında insan hayatının iyileştirilmesi, tedavisi olmayan hastalıkların çaresinin bulunması, acının ortadan kaldırılması gibi gelişmeler İslami doktrinlere meydan okuyacak türden eylemler olarak değerlendirilmez. Ancak mesele bunu aştığında ve var olan insan türünün, yeni nesil uzun ömürlü, üstün zekalı, ultra güçlü varlıklar tarafından en iyi ihtimalle itibar kaybına uğratılması söz konusu olduğunda, Allah tarafından en mükemmel şekilde tasarlanmış ve yaratılmışların en üstünü statüsü verilmiş insan algısına sahip olan Müslümanların düşünce dünyasında transhümanistik düşünceyi temellendirmek mümkün görünmemektedir.

KAYNAKÇA

- Albayrak, Ahmet. "İkbal'de Dinamik İnsan Anlayışı". *Divan* 3/5 (1998), 241-254.
- Alighieri, di Dante. *La Divina Commedia*. Milano: Società Tipografica dei Classici Italiani, 1805.
- Aydeniz, Hüsnü. "Geleneksel Değerler Üzerinden Bir Transhümanizm Eleştirisi". ilted: ilahiyat tetkikleri dergisi 53/1 (2020), 353-376.
- Aydın, Mehmet S. "Muhammed İkbal". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/17-23. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Aydın, Mehmet. "Farabi'nin Ruhun Ölümsüzlüğüne Dair Görüşü ile İlgili Bazı Yanlış Anlamalar". *İslam İlimleri Enstitüsü Dergisi* 5 (1982), 121-128.
- Aydın, Mehmet. "İkbal'in Felsefesinde İnsan". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (1987), 83-106.
- Aydınlı, Yaşar. "Farabi'nin Bilgi Anlayışına Genel Bir Bakış". *Bilimname* 4/1 (2004), 5-16.
- Aydınlı, Yaşar. "İbn Bacce". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/348-353. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Bainbridge, William Sims. "The Transhuman Heresy". *Journal of Evolution & Technology* 14/2 (2005), 91-100.
- Bergson, Henry. *The Two Sources of Morality and Religion*. Çev. Ashley Audra – Claudesley Brereton. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2002.
- Bostrom, Nick. "A History of Transhumanist Thought". *Journal of Evolution and Technology* 14/1 (2005), 1-25. <https://www.nickbostrom.com/views/transhumanist.pdf>
- Bostrom, Nick. *The Transhumanist FAQ: A General Introduction*. PDF: World Transhumanist Association, 2003.
- Bostrom, Nick. "Transhumanist Values". *Nickbostrom*. Erişim 5 Ağustos 2021. <https://www.nickbostrom.com/ethics/values.html>
- Bouzenita, Anke Iman. "The Most Dangerous Idea? Islamic Deliberations on Transhumanism". *darulfunun ilahiyat* 29/2 (2018), 201-228.
- Braidotti, Rosi. *İnsan Sonrası*. İstanbul: Kolektif, 2018.
- Cerullo, Michael A. "The Ethics of Exponential Life Extension through Brain Preservation". *Journal of Evolution and Technology* 26/1 (2016), 94-105.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma, 1999.
- Chu, Ted. *Human Purpose And Transhuman Potential*. San Rafael: Origin Press, 2014.
- Çubukçu, İbrahim Agah. "İbn Bacce ve Felsefesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967), 151-154.

- Dağ, Ahmet. *İnsansız Dünya Transhümanizm*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Dağ, Ahmet. *Transhümanizm: İnsanın ve Dünyanın Dönüşümü*. Ankara: Elis Yayınları, 2. Basım, 2020.
- Darwin, Charles. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Davies, Tony. *Humanism*. London: Routledge, 1997.
- de Grey, Aubrey. "Radical Life Extension: Technological Aspect". *Religion and the Implications of Redical Life Extension*. Ed. Derek F. Maher, Calvin Mercer, 13-24. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Doyle, D. John. *What Does it Mean to be Human? Life, Death, Personhood, and the Transhumanist Movement*. Cham: Springer, 2018.
- Eliot, T.S. *The Cocktail Party*. New York: Harcourt, Brace & World Inc., 1950.
- Ensarioğlu, Seda. "Yetkinlik ve İrade Çerçevesinde Farabi'de Kötülük Sorunu ve İlahi Adalet". *İslam Düşüncesinde Kötülük Sorunu ve Teodise I*. Ed. Hakan Hemşinli – Yunus Kaplan. 327-356. Ankara: Elis Yayınları, 2021.
- Farabi, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *el-Medinetü'l Fazıla*. Çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Ferrando, Francesca. "Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations". *Existenz* 8/2 (2013), 26-32.
- Feuerbach, Ludwig. *The Essence of Christianity*. New York: Dover Publication, 2008.
- Fukuyama, Francis. *Our Posthuman Future*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2002.
- Gökalp, Nurten. "Kişicilik ve Muhammed İkbâl". *Turkish Studies* 13/15 (2018), 217-224.
- Hopkins, Patrick. "Transcending the Animal: How Transhumanism and Religion Are and Are Not Alike". *Journal of Evolution and Technology* 14/2 (2005), 13-28.
- Hopkins, Patrick. "Toward a Transhumanist Theology". *Metanexus*. Erişim 15 Ağustos 2021. <https://www.metanexus.net/towardtranshumanist-theology/>
- Horrobin, Steven. "The Ethics of Aging Intervention and Life-Extension". *Aging Interventions and Therapies*. Ed. Suresh Rattan. 1-28. Singapore: World Scientific Publishers, 2005.
- Hughes, James J. "The Compatibility of Religious and Transhumanist Views of Metaphysics, Suffering, Virtue and Transcendence in an Enhanced Future". Erişim 11 Ağustos 2021. https://www.researchgate.net/publication/237467243_The_Compatibility_of_Religious_and_Transhumanist_Views_of_Metaphysics_Suffering_Virtue_and_Transcendence_in_an_Enhanced_Future
- Humanity+. "Humanity+ - What We Do". Erişim 5 Eylül 2021. <https://humanityplus.org/>
- Huxley, Julian. *New Bottles for New Wine*. London: Chatto & Windus, 1957.
- İbn Sina/ İbn Tufeyl. *Hay bin Yakzan*. Çev. M. Şerafeddin Yalıtıkaya – Babanzade Reşid. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 21. Basım, 2018).
- İkbâl, Muhammed. *Esrar ve Rumuz*. İstanbul: Sufi Kitap, 2005.
- İkbâl, Muhammed. *İslam'da Dini Düşüncenin Yeniden Yapılandırılması*. Ankara: Hece Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Jackson, Roy. *Muslim and Supermuslim: The Quest for the Perfect Being and Beyond*. Epub, Palgrave, Macmillan, 2020.
- Jordan, Gregory. "Apologia for Transhumanist Religion". *Journal of Evolution and Technology* 15/1 (2006), 55-72.
- Kant, Immanuel. "What is Enlightenment" (1784). *Classical Sociological Theory*. Ed. Craig Calhoun vd. 39-43. Malden: Blackwell Publishing, 2007.
- Köroğlu, Burhan. "İbn Bacce'nin Ahlak ve Siyaset Düşüncesi". *Divan* 1/1 (1996), 45-65.
- Kurt, İsmail. *Transhumanizm ve Tekillik Bağlamında Dinin Geleceği*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Kurzweil, Ray. *The Age of Spirituel Machines*. New York: Penguin, 1999.
- Kutluer, İlhan - Katipoğlu, Hasan. "Hayy b. Yakzan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 16/551-554. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Küçükçalp, Kasım. *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*. Ankara: İsam Yayınları, 5. Basım, 2018.

- Mavani, Hamid. "İslam- God's Deputy: Islam and Transhumanism". *Transhumanism and the Body: The World Religions Speak*. Ed. Calvin Mercer – Derek F. Maher. 67-83. Epub: Palgrave Macmillan, 2014.
- McNamee, M. J. - Edwards, S. D. "Transhumanism, medical technology and slippery slopes". *General Ethics* 2006 (32), 513-518.
- Mehman, Maxwell J. *Transhumanist Dreams and Dystopian Nightmares: The Promise and Peril of Genetic Engineering*. Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 2012.
- Mobayed, Tamim. "Immortality on Earth? Transhumanism through Islamic Lenses". *Yaqeen Institute*. Erişim 30 Ağustos 2021. <https://yaqeeninstitute.org/read/paper/immortality-on-earth-transhumanism-through-islamic-lenses>
- Modesto, Filippa. *Dante's Idea of Friendship: The Transformation of a Classical Concept*. Toronto: University of Toronto Press, 2015.
- More, Max. "Transhumanism: Toward a Futurist Philosophy". *Extropy* 6 (1990, 1996), 12-16.
- More, Max. "The Philosophy of Transhumanism". *The Transhumanist Reader*. Ed. Max More – Natasha Vita-More. 3-17. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013.
- More, Max. "A Letter to Mother Nature". *The Transhumanist Reader*. Ed. Max More – Natasha Vita-More. 449-450. West Sussex: Wiley-Blackwell, 2013.
- Musa, Aisha. "A Thousand Years, Less Fifty: Toward a Quranic View of Extreme Longevity". *Religion and the Implications of Radical Life Extension*. Ed. Derek F. Maher – Calvin Mercer. 123-131. New York: Palgrave Macmillan, 2009.
- Özalp, Hasan. "İşrâkî Mektebin Bir Üyesi Olarak Hayy b. Yakzan'ın Felsefî ve Doğal Dînî Tecrübe Serüveni". *Beytulhikme* 6/1 (2016), 211-234.
- Pilsch, Andrew. *Transhumanism: Evolutionary Futurism and the Human Technologies of Utopia*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2017.
- Sorgner, Stefan Lorenz. "Nietzsche, the Overhuman, and Transhumanism". *Nietzsche and Transhumanism Precursor or Enemy?*. Ed. Yunus Tuncel. 14-26. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2017.
- Steve, Fuller - Lipińska, Veronika. *The Proactionary Imperative: A Foundation for Transhumanism*. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2014.
- Tokat, Latif. "Farabi Felsefesinde Mutluluğun Araştırılması". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (2006), 133-157.
- Türker, Ömer. "Hayy b. Yakzan: İnsanlık Adasında Yalnız Bir Hakikat Yolcusu". *Sosyoloji Dergisi* 3/18 (2009), 195-204.
- van den Belt, Henk. "Playing God in Frankenstein's Footsteps: Synthetic Biology and the Meaning of Life". *Nanoethics* 3 (2009), 257-268.
- Walton, Harry. "Transhumanism and Theology". *Humanities and Social Sciences*. Erişim 10 Eylül 2021. <https://www.blogs.hss.ed.ac.uk/science-and-religion/2013/11/27/transhumanism-theology/>.
- Waters, Brent. "Whose Salvation? Which Eschatology? Transhumanism and Christianity as Contending Salvific Religions". *Transhumanism and Transcendence Christian Hope in an Age of Technological Enhancement*. Ed. Ronald Cole-Turner, 163-175. Washington: Georgetown University Press, 2011.
- Will, Steffen vd. "The Anthropocene: conceptual and historical perspectives". *Phil. Trans. R. Soc. A*. (2011), 842–867.
- Yeşilyurt, Muhammet. "Hıristiyanlığın "Imago Dei" Öğretisinin Transhümanizmle Uzlaştırılmasının İmkânı". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 9 /5 (2020), 3624-3650.
- Yücel, Hüseyin. "İbn Tufeyl'in Hayy b. Yakzân'ındaki İnsanın Kökenine ve Âlemin Mahiyetine Dair İnkilemler Üzerine". *Journal of Islamic Research* 31/3 (2020), 622-637.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 4 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2021): 259-282

4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Öğreticileri Etkileyen Unsurlar (Denizli Örneği)

*Factors That Affect Instructors in Qur'an Teaching Courses for the
Ages between 4 to 6 (Denizli Case)*

Ali ÖNCÜ

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Anabilim Dalı
Asst. Prof., Pamukkale University Faculty of Theology Department of Religious Education.
Denizli, Turkey

 aoncu@pau.edu.tr@pau.edu.tr  orcid.org/0000-0001-8033-0795

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 03.09.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 24.11.2021

Yayın Tarihi / Published: 30.12.2021

Atıf/Cite as: Öncü, Ali. "4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Öğreticileri Etkileyen Unsurlar (Denizli Örneği)". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2021): 259-282. <https://doi.org/10.52637/kiid.991020>

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License / Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır.

4-6 Yaş Kur'an Kurslarında Öğreticileri Etkileyen Unsurlar (Denizli Örneği)*

Öz

4-6 yaş Kur'an kurslarında görev yapan öğretmenler üzerine yürütülen bu çalışmada Kur'an kursu öğreticiliği yapmayı etkileyen faktörler araştırılmıştır. Bu konunun araştırılma nedeni öğretmenlerin mesleklerini icra etmesine etki eden durumları tespit etmek ve Kur'an kurslarında yürütülen eğitim faaliyetlerinin iyileştirilmesine katkıda bulunmaktır. Araştırmada nitel araştırma desenlerinden fenomenolojik desen kullanılmıştır. Araştırmanın çalışma grubunu Denizli/Merkezefendi ve Denizli/Pamukkale'de görev yapan 19 Kur'an kursu öğreticisi oluşturmaktadır. Kur'an kursu öğretmenleri seçilirken ölçüt örnekleme kullanılmış ve ölçüt olarak da en az iki yıl görev yapma şartı konulmuştur. Araştırma verileri katılımcılarla yapılan yüz yüze görüşmeler neticesinde elde edilmiştir. Bu görüşmelerde katılımcılara; "Kur'an kursu öğreticisi olmak sizin için ne ifade ediyor? Sizi temelden dönüştüren veya etkileyen bir olay, durum ya da süreç yaşandı mı? Öğrencilerle olan ilişkilerinizi kendi açıınızdan nasıl tanımlarsınız? Sınıfta kendinizi nasıl hissediyorsunuz? Sınıfta kendinizi ne olarak görüyorsunuz? Müfredatı uygularken konuları olduğu gibi mi yoksa çocuklara göre mi işliyorsunuz?" gibi sorular yöneltilmiştir. Elde edilen bulgular neticesinde öğretmenleri olumlu etkileyen sınıf içi faktörlerin başında öğrencilerle iyi ilişkiler kurabilmek ve öğretmek kadar öğrenmekten de keyif almak gelmektedir. Öğrenmeye açık olan Kur'an kursu öğretmenleri kendilerini mutlu hissetmekte ve başarılı olduklarına inanmaktadır. Bir problemle karşılaştığında inisiyatif alma becerisine sahip olan öğretmenler de sınıfta kendilerini rahat hissetmekte ve işlerini iyi yaptıklarını düşünmektedir. Öğreticiler, yaş grubu nedeniyle öğrencilere temel atıklarını ve bu durumun yaptıkları işin faydalı olduğuna inanmalarını sağladığını belirtmektedir. Öğreticileri olumlu yönde etkileyen sınıf dışı faktörlerin başında velilerle iletişim kurabilme becerisi yatmaktadır. Velilerle iletişimin en önemli yönü onların beklentilerini yönetilme becerisidir. Kur'an kursu öğretmenlerine gerek rahat bir çalışma ortamı sağlamak gerekse de ihtiyaç duydukları materyalleri sağlamak kurumsal desteği hissetmeleri anlamında oldukça önemlidir. Ayrıca alanında uzman olan kişiler tarafından verilen hizmet içi seminerler onların kendilerini geliştirmelerine katkı sağlamaktadır. Kur'an kursu öğretmenlerinin karşılaştığı sınıf içi problemlerin başında pedagojik yetersizlik hissi gelmektedir. Kur'an kursu öğretmenleri, öğrencilerin Kur'an okumaya geçme süresi konusunda birbirinden farklı düşüncelere sahiptir. İlk bakışta sadece bir yorum farkı gibi görünen bu durum uygulama halinde bazı sorunlar doğurmaktadır. Öğreticilerden bazıları 4-6 yaş grubunda çalıştıkları için ilahiyat lisans eğitiminde öğrendikleri bilgileri kullanamadıklarını ve bu sebeple köreltiklerini ifade etmektedir. Sınıflarında farklı gelişim dönemlerinde öğrencilerin aynı anda bulunmaları da öğretmenleri zorlayan hususlardan birisidir. Kurslarında yardımcı personel bulunmayan öğretmenler hem bakım hem öğretim işinin kendilerine kaldığını bu sebeple öğrencilerle yeteri kadar ilgilenemediklerine dikkat çekmektedir. Öğreticilerin karşılaştığı sınıf dışı problemlere bakıldığında dikkat çeken en önemli husus uzmanlaşma sorunudur. İlahiyat fakültelerinde doğrudan Kur'an kursu öğreticiliğine yönelik bir bölüm ya da eğitim olmadığı için öğretmenler göreve başladıklarında yeterli eğitimi alamamış olmaktadır. Temizlik yapmak, velilerden aidat toplamak, kursun giderleri için ödenek bulmak gibi güçlüklerle karşılaşmaları da öğretmenleri olumsuz etkilemektedir. Kursun açık kalmaya devam etmesi için yeterli öğrenci sayısına ulaşamama korkusu hisseden öğretmenler de bu durumdan olumsuz etkilendiklerini belirtmektedir. Bunun dışında velilerin kuruma karşı olan tutumları, unvan ve tabela ile ilgili problemler ve görev yapılan kursun sosyal çevresi de Kur'an kursu öğretmenlerini olumsuz etkilemektedir. Elde edilen bulgular neticesinde sonuç kısmında dile getirilen önerilerden bazıları şunlardır: Öğreticiler başarılı bir deneyim için öğrencilerle ve velilerle sağlıklı iletişim kurmaya dikkat etmelidir. Diyanet İşleri Başkanlığı geliştireceği sınıf içi materyaller ve düzenleyeceği meslek içi eğitim

* Çalışma Pamukkale Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimleri Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulunun 68282350/2018/G07 sayılı ve 09/09/2020 tarihli 07 toplantı sayılı izni ile yürütülmüştür.

seminerleriyle öğrencilerin gelişimine katkıda bulunmaya devam etmelidir. Öğreticiler mümkün olduğunca maddi konularla muhatap edilmemelidir. Yüksek Öğretim Kurumu da Kur'an kursu öğrencilerinin mesleki olarak gerekli eğitimi almaları için ilahiyat fakülteleri ile iş birliği içinde gerekli çalışmaları yapmalıdır.

Anahtar Kelimeler: 4-6 Yaş Kur'an kursu, Kur'an kursu Öğreticisi, Okul öncesi din eğitimi, Yaygın din eğitimi, Pedagojik formasyon.

Factors That Affect Instructors in Qur'an Teaching Courses for the Ages between 4 to 6 (Denizli Case)

Abstract

In this study, which was carried out on the teachers who work in the Qur'an teaching courses for the ages of 4-6, the affecting factors of teaching in the Qur'an teaching courses were researched. The aim of this research is to detect the motivations of the educators to choose this field and to contribute improving the educational activities and events in Qur'an Teaching Courses. In this research, phenomenological pattern is used as the qualitative research pattern. The working group of the research is based on 19 teachers from Qur'an Teaching Courses in Cities of Denizli/Merkezefendi and Denizli/Pamukkale of Turkey. While deciding the instructors for the research group, criterion sampling method was used and at least 2 years of work experience was set as the requirement. Research data was obtained through face to face meetings with the participants and the following questions were asked to them in these meetings; "What does it mean to you to be a Qur'an teaching course teacher?", "Have you ever experienced an event, a situation or a process that has fundamentally effected or transformed you?", "How would you define your relationship with your students from your perspective?", "How do you feel yourself in the class room?", "What is your status from your point of view in the classroom?", "When applying the official curriculum, do you treat the subjects as they are stated or transform them according to the situations of the students?". It comes out as a result of the research, the most important class related factor that positively affect the teachers is establishing good relations with the students and enjoying self learning as well as teaching. The teachers who are open to learn new things feel happy and successful and who have the ability to take the initiative when face with a problem also feel comfortable in the classroom and think that they are good at their job. The teachers state that they structure the religious foundations of the students because of their age group and this situation makes them believe in their job and see it as more valuable. The ability to communicate with parents of the students is also one of the most important factors of outside from the classroom that positively affects teachers. The most important aspect of communication with the parents is the skill to manage their expectations to keep balance. It is quite important to provide to the instructors both a comfortable working environment and the materials that they need in order to make them feel institutionally supported. Additionally, institutional seminars given by experts in their fields also contribute to the teachers self-improvement. Another result of the study is feeling of pedagogical inadequacy that comes first as the class related problems faced by the Qur'an teaching course teachers. This teachers have different opinions about the required time for every student to learn how to read the Qur'an. This situation, which at first look seems to be only a difference of interpretation but it causes some problems in practice that will be explained in this study. Some of the teachers state that because they work in the 4-6 age group, they can't benefit properly from the knowledge that they have learned in college (the theology faculties) and as a result of this situation, they become distant to their main field that they studied as profession. The fact that gathering the students with different stages of development in the same classrooms is one of the issues that makes teaching process difficult for the teachers. The teachers, who do not have any helping staff (co-worker) in their classrooms, draw attention to the fact that they can not take care of the students' needs enough because both the caring and the teaching tasks are depend on them. When we look at the factors from outside of the classroom faced by the teachers, the most striking issue is the

problem of field specialization. Since there is no department or course for direct Qur'an course teaching in theology faculties, the teachers can not receive sufficient education to start working in this courses. Difficulties such as cleaning, collecting dues from the parents and finding allowances for the classrooms expenses also effect negatively the teachers. The worry of not reaching the sufficient number of students for the course to remain open also effect the teachers negatively. Besides all these problems, the some negative attitudes of the parents towards the institution, the problems with the titles, and the social environment of the courses also effect the teachers negatively. As a result of the findings of this study, some of the suggestions made in the conclusion part are as follows: The teachers should maintain a healthy communication with the students and their parents for a successful experience. The Presidency of Religious Affairs of Turkey should continue to contribute to the teachers by developing of the new materials that help the teachers with teaching process and should be organised more institutional training seminars for the teachers to improve them. The Teachers should not be deal with institutional financial matters as much as possible. The Higher Education Council of Turkey should also provide the necessary studies as profession in cooperation with the faculties of theology to provide teachers for the Qur'an teaching courses.

Keywords: Qur'an teaching courses for 4-6 ages, Qur'an teaching instructor, Preschool religious education, Non-formal religious education, Pedagogical formation.

GİRİŞ

Çocukluk yılları, bireyin karakterinin şekillendiği ve yetişkin hayatının temellerinin oluştuğu dönemdir.¹ Bu dönemde çocuğun gelişim ihtiyaçları dikkate alınmalı ve eğitim için gerekli şartlar ve ortam ikame edilmelidir. Birçok araştırmacının da vurguladığı gibi bu dönemdeki din eğitimi çocuk açısından önemlidir.² Çocukluk dönemi; bebeklik (0-2 yaş), ilk çocukluk(2-6 yaş: okul öncesi dönem olarak da isimlendirilmektedir.) ve son çocukluk (6-12 yaş: okul dönemi) olarak ayrılmaktadır.³

Türkiye'de devlet eliyle yürütülen din eğitimi ve öğretimi faaliyetlerine bakıldığında ilk çocukluk dönemi din eğitimi ile ilgili ilk olarak Diyanet İşleri Başkanlığına (DİB) bağlı 4-6 yaş grubu Kur'an kursları dikkat çekmektedir. Bu kurslar eğitim öğretim faaliyetlerine 2013-2014 yılında başlamıştır.⁴ Geçen zaman içinde kurs, öğretici ve öğrenci sayısındaki artış aşağıdaki tabloda detaylı bir şekilde verilmiştir.⁵

Tablo 1. Kur'an Kurslarının Zaman İçindeki Değişimi

Eğitim-Öğretim Yılı	Kurs Sayısı	Öğretici Sayısı	Öğrenci Sayısı
2013-2014	201	260	4723
2014-2015	554	758	15265
2015-2016	2.053	3016	55321

¹ Mustafa Köylü, "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (01 Ağustos 2004), 137.

² Mustafa Tavukçuoğlu, "Okul Öncesi Çocuğun Eğitiminde Din Duygusu ve Din Eğitimi", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2002), 59; Eyüp Şimşek, "Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (01 Ağustos 2004), 220; Hasan Dam, "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi", *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, ed. Mustafa Köylü, Nobel (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013), 14.

³ Haluk Yavuzer, *Çocuk Psikolojisi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1991), 55-115.

⁴ Diyanet İşleri Başkanlığı DİB, *Faaliyet Raporu 2013* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014), 49.

⁵ Tablo doğrudan Sağlam'ın konuyla ilgili çalışmasından alınmıştır. Bk. İsmail Sağlam, "Kur'an Kursları 4-6 Yaş Din Eğitimi Projesi ve Mevcut Durum", *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-2*, ed. Mehmet Bayyigit vd. (Palet Yayınları, 2020), 2/11.

2016-2017	2980	4849	87790
2017-2018	4327	7204	131009
2018-2019	5439	9325	170513
2019-2020	5574	10091	181806
2020-2021	4268	7643	87969

Tablo 1'e göre, 4-6 yaş Kur'an kurslarına gittikçe artan bir talep vardır.⁶

DİB'in 4-6 yaş Kur'an kurslarını faaliyete geçirmesi ve bu kursların her anlamda büyümeye devam etmesi bu konuyla ilgili çalışmaların da gün geçtikçe artmasına neden olmuştur. Bahsi geçen bu çalışmalara bakıldığında Yıldırım'ın yapmış olduğu Yüksek Lisans tezi Kur'an kurslarının faaliyete başlamasının hemen ardından yapıldığı için önemlidir.⁷

4-6 Yaş Kur'an kursları ile ilgili yapılmış olan araştırmaları şu şekilde sıralamak mümkündür:

a) Öğreticilerle yapılan görüşmelere dayalı çalışmalar:

- Kurslardaki eğitimin niteliği hakkında yapılan genel tarama çalışmaları.⁸
- Öğreticilerin yeterlilikleriyle ilgili yürütülen çalışmalar.⁹
- Kursların fiziki imkânlarına odaklanan çalışmalar.¹⁰

⁶ 2020-2021 eğitim-öğretim yılını pandemi nedeniyle bu sürecin dışında tutmak yerinde olacaktır.

⁷ Betül Yıldırım, *Okul Öncesi Eğitim Kurumlarına Devam Eden 4-6 Yaş Arası Çocuklara Din Eğitimi (Sivas İli Örneği)* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015). Konuyla ilgili diğer Yüksek Lisans Tezleri için bk. Mualla Erden, *Okul Öncesi Eğitime Temel Yaklaşımlar ve Din Eğitimi* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); İbrahim Kurt, *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017); Samet Yağcı, *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği)* (İzmir: Katip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Elif Acur, *Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Büşra Kara, *Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Ayşe Sevd Karaca, *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğrencilerine Uygulanan Değerler Eğitiminin Öğretici Görüşleri Açısından İncelenmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Betül Dinçer, *Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Mevcut Durum ve Beklentilerin Saptanması (Bursa İli Örneği)* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

⁸ Muhammet Fatih Genç, "Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (24 Temmuz 2019), 506-521; Salih Aybey, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)", *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (15 Aralık 2019), 207-240; Muzaffer Üzümcü - Nuran Çınar, "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitsel Yeterlilikleri ve Görev Yaptıkları Kurslarla İlgili Görüşleri", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2020), 7-51; Zehra Gelici, "Dib 4-6 Yaş Kur'an Kursları, Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-2*, ed. Mehmet Bayyigit vd., 2 Cilt (Palet Yayınları, 2020), 143-161; Ayşegül Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği", *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2016), 33-66.

⁹ Mehmet Korkmaz, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi (Sorunlar ve Çözüm Önerileri)* (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019); Mehmet Korkmaz, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlilikleri Üzerine Bir Araştırma", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (2020), 237-261; Muhammed Ali Yazıbaşı, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç ve Beklentileri (Kırıkkale Örneği)", *Dini Araştırmalar* 23/57 (15 Haziran 2020), 95-116; Teceli Karasu, "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi: Muş İli Örneği", *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (2019), 479-500.

¹⁰ Serkan Türkmen - Nazım Bayrakdar, "Öğretici Görüşlerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Binalarının Fiziki İmkânlar Açısından Eğitime Elverişlilik Durumu (Gaziantep İli Örneği)", *Dini Araştırmalar* 23/58 (Din Eğitimi: Prof. Dr. Beyza Bilgin Özel Sayısı) (18 Kasım 2020), 101-126.

- Kurslarda yürütülen eğitim-öğretim faaliyetlerine odaklanan çalışmalar.¹¹
- b) Velilerle yapılan görüşmelere dayalı çalışmalar.¹²
- c) Literatür çalışmaları:
 - Program değerlendirme çalışmaları.¹³
 - Meta-sentez çalışmaları.¹⁴

Bu araştırmanın problem cümlesini “4-6 yaş grubu öğretmenlerinin sürdürmekte oldukları vazifeye etki eden faktörler nelerdir?” sorusu oluşturmaktadır. Çünkü 4-6 yaş grubunda öğreticinin niteliği ve mesleki tecrübesi oldukça önemlidir. Öğrencilerin yaş grubu küçük olduğu ve çoğunlukla tek bir öğreticiyle muhatap oldukları için programın hedeflemiş olduğu kazanımların elde edilmesinde öğretmenler büyük önem taşımaktadır. Bu düşünceler çerçevesinde çalışmanın amacı ise mesleki tecrübeye ve bu tecrübeyi anlamlandırmaya olumlu şekilde katkı sağlayan faktörlerin tespit edilip artırılması için yapılabilecekler hakkında fikir yürütmek, mesleki tecrübeyi ve bu tecrübeyi anlamlandırmayı olumsuz etkileyen faktörleri bulup bunların nasıl ortadan kaldırılabileceği konusunda düşündürmektir. Bu sayede gerek sayısal olarak gerekse de keyfiyet ve etki alanı olarak artmakta olan 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarına ve bu kurslarla ilgili literatüre katkı yapılacağı düşünülmektedir.

1. YÖNTEM

1.1. Araştırmanın Modeli

4-6 yaş grubu Kur'an kursları öğretmenlerinin mesleki deneyimlerinin araştırıldığı bu çalışmada nitel araştırma desenlerinden fenomenolojik desen kullanılmıştır. Fenomenolojik araştırmalar belli sayıda kişinin bir kavram ya da fenomenle ilgili yaşamış oldukları deneyimin ortak anlamını tespit etmeyi sağlamaktadır.¹⁵ Eğitimde kullanılan fenomenolojik araştırmaların amacı eğitim-öğretim süreci içerisinde yaşanan deneyimlerin tanımlanması, anlaşılması ve bu sayede eğitim öğretim sürecinin daha iyi hale getirilmesidir. Dolayısıyla eğitim-öğretim sürecinde yaşanan duygu, düşünce ve algıların hepsi araştırma konusu yapılabilir.¹⁶ Bu çalışmada da Kur'an kursu öğretmenlerinin bizzat öğretici olma deneyimini nasıl tecrübe ettikleri ve bu tecrübelerini etkileyen faktörler araştırılmıştır.

1.2. Araştırmanın Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, Denizli'de, 4-6 yaş grubunda vazife yapmaya devam eden 19 Kur'an kursu öğreticisi oluşturmaktadır. Fenomenolojik araştırmada katılımcıların seçilmesindeki temel kriter onların araştırılan fenomeni tecrübe etmiş olmaları, onun doğası

¹¹ Ramazan Diler, “4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Mahremiyet Eğitimi ve Önemi”, *Eskişen* 41 (2020), 623-652; Hatice Ayar, “4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Elifbâ Öğretimi: Uygulamalar ve Zorlanma Alanları”, *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-2*, ed. Mehmet Bayyigit vd., 2 Cilt (Palet Yayınları, 2020), 161-187.

¹² Ömer Demir - Rabiye Camadan, “4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Ebeveyn Memnuniyeti: Bayburt İl Örneği”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (30 Haziran 2019), 7-38; Gün, “Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği”, 33-66.

¹³ Cemal Tosun - Fatma Çapcıoğlu, “4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi”, *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (2015), 705-720; Davut Doğan, “Diyadin İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları Öğretim Programı (Okul Öncesi Dönemi) Dini Bilgiler-1 Öğrenme Alanı Kazanımları Üzerine Değerlendirme”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (01 Aralık 2014), 201-225.

¹⁴ Ahmet Çakmak - Münir Ecer, “Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur'an Kursları”, *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-2*, ed. Mehmet Bayyigit vd., 2 Cilt (Palet Yayınları, 2020), 92-110.

¹⁵ John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, çev. Mesut Bütün vd. (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2015), 77.

¹⁶ A. Figen Ersoy, “Fenomenoloji”, *Eğitimde Nitel Araştırma Desenleri*, ed. Ahmet Saban-Ali Ersoy (Ankara: Anı Yayıncılık, 2017), 95.

ve anlamıyla ilgilenmeleri ve araştırmaya katılmaya gönüllü olmalarıdır.¹⁷ Dolayısıyla bu çalışmada amaçlı örnekleme çeşitlerinden ölçüt örnekleme türü seçilmiştir. Amaçlı örnekleme, nitel araştırmalarda kullanılan ve araştırmacının problem hakkında kendisine bilgi verebilecek kişileri seçtiği örnekleme türüdür.¹⁸ Amaçlı örnekleme türlerinden olan ölçüt örnekleme ise araştırma için önemli olan durumları karşılayan kriterlerin önceden belirlendiği örnekleme çeşididir.¹⁹ Araştırmada ölçüt olarak Kur'an kurslarında en az iki yıl çalışmış olma şartı getirilmiştir. Çünkü bu sürenin Kur'an kursu öğreticiliğini deneyimlemek için yeterli olduğu düşünülmüştür. Çalışma grubu ile ilgili demografik bilgiler aşağıda sunulmuştur:

Tablo 2. Çalışma Grubu ve Demografik Özellikleri

Katılımcı Kodu	Yaş Aralığı	Medeni Durum	Kur'an Kursu Öğreticiliğinde Mesleki Kıdemi	4-6 Yaş Grubunda Çalışma Süresi	Öğrenim Durumu
K1	26-35	Bekâr	2 yıl	2 yıl	Lisans
K2	26-35	Bekâr	2 yıl	2 yıl	Lisans
K3	36-45	Bekâr	13 yıl	3 yıl	Lisans
K4	36-45	Evli	6 yıl	3 yıl	Lisans
K5	36-45	Evli	3 yıl	3 yıl	Lisans
K6	26-35	Evli	4 yıl	4 yıl	Lisans
K7	36-45	Evli	16 yıl	4 yıl	Lisans
K8	46 ve üstü	Evli	15 yıl	2 yıl	Lisans
K9	36-45	Evli	15 yıl	6 yıl	Lisans
K10	26-35	Evli	9 yıl	5 yıl	Lisans
K11	36-45	Evli	8 yıl	5 yıl	Lisans
K12	36-45	Evli	14 yıl	3 yıl	Lisans
K13	26-35	Evli	17 yıl	4 yıl	Lisans
K14	36-45	Evli	8 yıl	2 yıl	Lisans
K15	26-35	Evli	5 yıl	2 yıl	Lisans
K16	26-35	Evli	8 yıl	4 yıl	Lisans
K17	36-45	Bekâr	11 yıl	5 yıl	Lisans
K18	36-45	Evli	8 yıl	6 yıl	Ön Lisans
K19	36-45	Evli	11 yıl	5 yıl	Ön Lisans

Tablo 2'de de görüldüğü gibi araştırmaya katılan Kur'an kursu öğreticilerinin 11 tanesi 36-45 yaş aralığında, 7 tanesi 26-35 yaş aralığında ve 1 tanesi de 46 yaşından büyüktür. Ayrıca araştırmaya katılan öğretmenlerin 16 tanesi evli 3 tanesi de bekârdır. Yine öğretmenlerin on yedi

¹⁷ Clark E. Moustakas, *Phenomenological Research Methods* (California: Sage Publications, 2010), 89.

¹⁸ Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, 156.

¹⁹ Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, 158; Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2016), 122.

tanisi lisans 2 tanesi de ön lisans mezunudur. Burada araştırma açısından en önemli veri, öğretmenlerin mesleki kıdemleridir. Bu açıdan tabloya bakıldığında en az süreyle çalışan öğretmenlerin çalışma sürelerinin 2 yıl olduğu görülmektedir. Bu durum da çalışma grubunda bulunan öğretmenlerin mesleki deneyime dair fikir sahibi olabileceklerini göstermektedir.

1.3. Verilerin Toplanması ve Analizi

Fenomenolojik desende veri toplamak için en uygun yöntem katılımcılarla yapılan derinlemesine görüşmelerdir.²⁰ Bu çalışmada da, Pamukkale Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimleri Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulunun 68282350/2018/G07 sayılı ve 09/09/2020 tarihli, 07 toplantı sayılı izni ile Denizli'de görev yapmakta olan 19 Kur'an kursu öğreticisiyle derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Görüşmeler yapılırken araştırmacı tarafından hazırlanmış olan yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Bu görüşme formu aracılığıyla katılımcılara şu sorular yöneltilmiştir:

- 1- Kur'an kursu öğreticisi olmak sizin için ne ifade ediyor?
- 2- Sizi temelden dönüştüren veya etkileyen bir olay, durum ya da süreç yaşandı mı?
- 3- Öğrencilerle olan ilişkilerinizi kendi açınızdan nasıl tanımlarsınız?
- 4-Sınıfta kendinizi nasıl hissediyorsunuz?
- 5-Sınıfta kendinizi ne olarak görüyorsunuz(abla, öğretmen, tebliğci vb.)?
- 6-Müfredatı uygularken konuları olduğu gibi mi yoksa çocuklara göre mi işliyorsunuz?

Katılımcılarla yapılan görüşmeler ses dosyası olarak kaydedildikten sonra yazılı forma dönüştürülmüş ve ön kodlama için dikkatle okunmuştur. İlk okumanın ardından yapılan kodlamayla birlikte veriler ikinci defa okunarak tekrar kodlanmıştır. Son olarak görüşmeler Maxqda 2020 programına aktarılarak manuel olarak yapılan kodlamalar program üzerinde verilerin tekrar okunmasıyla birlikte son halini almıştır. Elde edilen kodlar 2 tema ve 2 kategori ve 19 kod şeklinde ayrılarak belli bir bütünlük içinde okuyucuya sunulmuştur.

1.4. Geçerlilik ve Güvenirlik

Bu çalışmada araştırmacı çalışma grubu ile uzun süreli etkileşimde bulunmuştur. Veriler derinlik odaklı toplanmış gerektiğinde ilave sorularla görüşme derinleştirilmiştir. Çeşitlenimin sağlanabilmesi için farklı araştırmacıların yürütmüş olduğu araştırmalar incelenmiş ve bulgular kısmında bu çalışmalara değinilmiştir. Araştırmanın başlangıcında araştırma deseni hakkında, veri toplama öncesi oluşturulacak sorular hakkında, verilerin toplanmasının ardından da kodlama hakkında alandaki uzmanlardan fikir alınmıştır. Araştırmanın aktarılabilirliğin artırılması için veriler ayrıntılı bir şekilde betimlenmiş, teyit edilebilirlik için de -katılımcıları gizli tutmak koşuluyla- hem ses kayıtları hem de bu kayıtların yazılı hale dönüştürülmüş dosyaları araştırmacı tarafından muhafaza edilmektedir.

2. BULGULAR ve YORUM

2.1. Kur'an Kursu Öğreticilerinin Mesleki Deneyimlerini Zenginleştiren Faktörler

Kur'an kursu öğretmenleriyle yapılan görüşme verilerinin analizi esnasında bazı faktörlerin onların mesleki deneyimlerine olumlu olarak katkı yaptığı ve bu deneyimi zenginleştirdiği tespit edilmiştir. Çalışmanın bu bölümünde tespit edilen bu faktörler sınıf içi ve sınıf dışı olmak üzere iki kategori altında sunulup yorumlanacaktır.

2.1.1. Sınıf İçi Faktörler

2.1.1.1. Öğrenciden Öğrenme

Eğitim muhataba bir şey öğretme temelinde cereyan eder.²¹ Kur'an kursu öğretmenleriyle yapılan görüşmeler esnasında onların öğretmek kadar öğrenmekten de keyif aldıkları, öğrendikçe kendilerini daha mutlu hissettikleri tespit edilmiştir. K1, konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir:

²⁰ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 71; Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, 176; Ersoy, "Fenomenoloji", 111.

²¹ Çeşitli eğitim tanımları için bk. Yıldız Kızılabdullah, "Kavramsal Çerçeve: Eğitim, Öğretim ve Din", *Din Eğitimi El Kitabı*, ed. Recai Doğan-Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2017), 42-43.

“Çocukları anlamaya ve onlar tarafında anlaşılmaaya çalışmak empati yeteneğimin de gelişmesini sağlıyor bu tek taraflı bir fayda gibi dursa da aslında çocuklara yönelik bir fayda. Bir de yetişkinlerin aksine çocukların duygu ve düşünce dünyalarının dikkatli gözlem neticesinde anlaşılır olduğunu ve yine iletişim konusunda bunun faydalı olduğunu düşünüyorum.”

K1, çocukların gözlemlenebilir hareketleri sebebiyle kendileriyle iletişim kurmanın daha kolay hale geldiğini, buradaki öğrenmede bir dönüşlülük söz konusu olduğunu, ayrıca çocukların hata yapıldığında bunu telafi etmenin mümkün olduğu gibi bazı konularda kendine ilham verdiğini düşünmektedir. Öğrencilerden öğrenme ile ilgili olarak K6, alıngan olmamayı; K7, sabretmeyi; K10 ise affetmede daha toleranslı olmayı öğrendiğini düşünmektedir.

K12, daha sabırlı ve hoşgörülü olmaya başladığına; K13, intikam ve hırs gibi kötü davranışlar olmadan da hayatın yaşanabileceğini fark ettiğine; K14, çocukların samimiyetine; K15, soyut-somut konuların ve kavramların çocuklar açısından ne kadar önemli olduğuna; K4, merhamet ve sabrının arttığına; K2 ve K3 de sabrı öğrendiğine dikkat çekmektedir. K4’ün konuyla ilgili verdiği örnek ilgi çekici olduğu için buraya doğrudan alınması uygun görülmüştür.

“Sabır konusunda örnek vermek istiyorum; bu yıl öğrencilerimden biri oldukça haylaz ve uyumsuzdu. Ama o ne kadar yaramazlık yapsa da ben daima yapıcı bir sabırla öğretmeye çalıştım. Aradan bir hafta geçtikten sonra çocuk bana “Sen ne güzel bir öğretmensin ya” dedi. O günden sonra hareketlerinde olumlu değişiklikler oldu. Eğer çocuğu severseniz çocuk bunu fark ediyor ve üzmemek için çaba sarf ediyor.”

Öğreticilerin, öğrenme meselesine yaklaşımları oldukça önemlidir. 4-6 yaş grubu öğretmenlerinin iyi bir gözlemci olabilmeleri, öğrenmeye açık olmaları, onları mesleki anlamda pozitif etkilemektedir. Bu durum döngüsel bir süreç gibi de görünmektedir: Öğrenmeye açık olma, öğrenme, mesleği daha iyi yapma ve tekrar başa dönerek öğrenmeye açık olma. Dolayısıyla öğretmenlik, öğretmeyi bilmek kadar öğrenmeye açık olmak açısından da oldukça önemlidir.

2.1.1.2. Öğrencilerle İletişim

Yapılan görüşmelerden anlaşıldığına göre Kur’an kursu öğretmenlerini olumlu olarak etkileyen en önemli faktörlerden birisi de onların öğrencilerle kurmayı başardıkları sağlıklı iletişimidir. Öğretmenlerle ilgili yapılan bir başka araştırmada da öğrencilerle iletişim onları mutlu eden hususlar arasında üst sıralarda yer almıştır.²² Öğrencilerle kurulan iletişimin etkili olmasının en önemli nedenlerinden birisi, öğretmenlerin, öğrenciler tarafından yargılanmayacaklarını ve olduğu gibi kabul edileceklerini düşünmeleridir. K6 bu durumla ilgili olarak şunları söylemektedir:

“Sınıfta kendimi çok kendim gibi hissediyorum. Tek kendim olduğum yer diyebilirim... Sınıfa girdiğinizde sizi asla eleştirmeyeceğini bildiğiniz kişiler karşınızda ve koşulsuz, şartsız, şüphesiz seviyor seni. Ne yaparsan yap hoşuna gidecek. O yüzden tamamen kendim gibiyim yani.”

İletişimde muhatabın ilgi ve beklentilerini dikkate alabilmek de iletişimi etkili kılan en önemli unsurlardan biridir.²³ Öğreticiler bu konuya özellikle dikkat etmektedir: *“Onların penceresinden bakabilmek, kendi pencereimizden değil de onların penceresinden bakabilmek, onların da yani bir birey olduğunu onların da düşüncelerine değer verdiğimi...”* (K11)

Çocuklarla iletişim kurmanın önemli şartlarından birisi de esnek olabilmektir. Buradaki esneklik yukarıdaki empatiyle benzeşiyor gibi görünse de ondan ayrıldığı bazı noktalar bulunmaktadır. Çocuklar zaman zaman kendilerinden istenilen davranışları hemen yerine getiremeyebilirler, işte böyle durumlarda onlara karşı katı ve cezalandırıcı bir tutum içinde

²² Mustafa Fidan, “Mutlu Okulun Bileşenleri”, *Eğitim ve Toplum Araştırmaları Dergisi* 7/1 (28 Haziran 2020), 116.

²³ Kasım Kocaman, “Yaygın Din Eğitimi İletişimi Sürecinde Hedef Kitlenin Özelliklerini Bilmenin Önemi”, *Turkish Studies* VIII/12 (2013), 745; Ayhan Öz, “Kaynak ve Alıcı Yönünden Etkili İletişimin Odak Noktaları ve Bunların Dinî İletişime Etkileri”, *Bilimname* 2017/33 (29 Mayıs 2017), 124.

olmak yerine anlayışlı olmak ve sabırlı davranmak gerekmektedir: “Çocuklara karşı esneğimdir, hani mesela söylenecekse onu söylerim mesela çocuğa söylerim tabi tabi o çocuğun bilmesi lazım bir defa söylerim. Ama illa onu yap, hani illa onu yap. Abdest alın çocuklar. Haydi abdest alıp da gelelim! Tamam bunu söylerim ama illa sen abdestin var mı? Şu an yok, haydi haydi hemen çabuk al gel. Mesela bunu yapmam. Çocuklar olduğu için ama normalde kendi hayatımda tabii çizgilerim var...” (K11)

Etkili iletişimin önemli hususlarından birisi de öncelikle sevgi temelinde inşa edilmesidir. Tosun ve Çapcıoğlu, yapmış oldukları değerlendirmede bu dönemdeki eğitimin entelektüel zeminden ziyade duygu temelinde inşa edilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.²⁴ Kılavuz ve Yılmaz da bu dönemde öğretmen ve öğrenciler arasında sevgi bağları kurulması gerektiğini vurgulamaktadır.²⁵ K13, bu konuyla ilgili olarak şunları söylemektedir: “Öncelikler sevgi temelli. Öncelikle beni sevmeleri lazım yani her yaş grubu için bu. Hanımlarda da öyle. Kendimi sevdirmem lazım ki öğrenebilsinler. Yani benim temel düşüncem bu. Sevdirdikten sonra yani disiplin gerekiyor.”

Katılımcıların çoğu, öğrencilerle olan ilişkilerini otoriteyle dengelenmiş sevgi çerçevesinde kurmaya meyilli olduklarını düşünmektedir. Bunu yaparken de anne şefkatiyle öğretmen disiplinini birleştirilmektedir. “Aslında önce öğretmenim. Yani öğretmen gibi davranıyorum ve onlar da benim öğrencilerim ama tabi ki bir anne gibi de bazen davranmıyor değiliz. Bir anne şefkati de her zaman oluyor. Ama yeri geldiğinde de bir öğretmenin disiplinini bende görüyorlar.”(K12)

K14, anne şefkati ağır bassa da ilişkileri resmi ve duygusal olarak dengede götürmeye çalıştığını ifade ederken K15, aynı durumu “tatlı sert” olmak şeklinde dile getirmiştir. K16 da iletişimini resmi ve duygusal olarak dengede götürmeye çalıştığını belirtmiş ve çocuklara kesinlikle bağırılmaması gerektiğinin üzerinde durmuştur. K17 ise toplu iletişimi resmiyete dayandırdığını fakat ikili ilişkilerde çocuklara daha duygusal yaklaştığını belirtmiştir. K18 de hem resmi hem duygusal temelde davrandığını vurgulamıştır. K5 de resmiyetle birlikte duygusallığı tercih ederken gerektiğinde dokunsal ilişki kurmanın önemine dikkat çekmiştir. K7, K3 ve K4 de öğrencilerle olan ilişkilerini resmi ve duygusal olarak dengelemeye çalıştıklarını ifade etmiştir. K2 de içinden geldiği gibi davranmanın önemli olduğunun altını çizmiştir.

Öğrencilerle iletişim kurmak için onları sevmek, onlara şefkatle yaklaşmak gerekirken aynı zamanda otoriter bir duruşa sahip olmak da oldukça önemlidir. Çünkü sınıftaki verimlilik belli bir disiplinle mümkün hale gelmektedir.²⁶ Öğreticilerin çoğu bu durumun farkında ve öğrencilerle iletişim kurmakta herhangi bir sorun yaşamamaktadır. Öğrenciler ve aileleriyle iletişim halinde olmak, onların gelişimini takip edebilme imkânı sunmaktadır. Öğreticiler devam eden bu iletişim sayesinde olumlu geri dönüşler almaya devam etmektedir. Bu geri dönüşler Kur'an kursu öğreticilerinin yaptıkları vazifeye olan bağlılıklarını arttırmakta, onları mutlu etmekte ve başarılı olduklarını düşünmelerine sebep olmaktadır.

2.1.1.3. Başarılı Olma

Kur'an kursu öğreticileri için sınıftaki etkinliklerde başarılı olmanın önemli şartlarından birisi işlerini severek yapmaktır. Görüşmeye katılan 19 öğreticiden 18'i işlerini severek yaptıklarını, çocuklarla çalışmaktan mutlu olduklarını söylemiştir. K2'nin bu durumla ilgili görüşleri şöyledir: “Keyifli hissediyorum. Somurtarak hiç derse girmedim. İlk dersimde hep müzikle, sporla, oyunla canlanalım diye harekete geçiyoruz. Genellikle çocukluğuma döndüğümü

²⁴ Tosun - Çapcıoğlu, “4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi”, 717.

²⁵ M. Akif Kılavuz-Hüseyin Yılmaz, “Örgün ve Yaygın Eğitimde Öğrenenlerin İhtiyaçları Doğrultusunda Din Eğitimi ve Öğretimi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (01 Haziran 2009), 127.

²⁶ Mehmet Akif Helvacı, “Sınıfta İletişim ve Disiplin Oluşturma”, *Kuram ve Uygulamada Sınıf Yönetimi*, ed. Celal Gülsen (Ankara: Anı Yayıncılık, 2011), 146.

onlarla vakit geçirebildiğimi gördüm. Çocuklarla eğlenebildiğim ve sevdiğim için 4-6 yaş yapabiliyorum. 4-6 yaşın verimli ilerleyebilmesi için öğretmenlerin bu işi severek yapması gerektiğini düşünüyorum."

Başarılı olmanın şartlarından biri de öğretmenlerin zaman içinde kendilerini geliştirebilmeleridir. Kendini geliştirmenin en önemli getirisi, öğretmenlerin zaman içinde çocuklara olan yaklaşımlarının olumlu yönde değişmesidir: "İlk önce 4-6 yaşa başladığımda din eğitimiyle ilgili kitaplar okumaya başladım. Kendimi değiştirmeye geliştirmeye çalıştım. Kendi çocuklarım da anne senin davranışların değişti demeye başladılar. Çocuklara bakış açım da değişti. Mesela sorularına cevap verirken ya da bir yanlış davranışa karşı yaklaşımım değişti." (K17)

Başarılıyı sağlayan önemli durumlardan birisi de meslektaşlarla iletişim halinde olmaktır. Öğretmenlerin motivasyonlarını etkileyen hususların araştırıldığı bir çalışmada da bilgi paylaşımının öğretmenlerin kendilerini iyi hissetmelerini sağlayan faktörler arasında olduğu tespit edilmiştir.²⁷ Konuyla ilgili olarak K9 şunları söylemiştir: "Ben birkaç yıldır çok mutlu oluyorum. Neden? Hem hoca hanımlar çok yaygınlaştı, hem 4-6 yaşlara yönelik ayrı seminerler düzenlenmeye başladı, bilgi paylaşımlarımız, tecrübe paylaşımlarımız ve internet ortamındaki paylaşımlar bize çok şey öğretti."

Öğreticiler yapmış oldukları işte başarılı olduklarını gösteren bazı işaretler olduğunu düşünmektedir. Onlara göre bu işaretlerden ilki, öğrencilerin onlara duydukları sevgi ve hayranlıktır. K7'nin bu durumla ilgili düşünceleri şunlardır: "Şey yaşamıştım mesela çocuklara büyüyünce ne olacakları konusunda ailelerinize konuşun diye anlattığımda, kız çocuğunun bir tanesi 'ben büyüyünce (kendi ismini veriyor) hoca olmak istiyorum' demişti. Orada çok mutlu olmuştum. Demek ki hem bizi seviyor hem de yaptığımız işten de bir verim aldığını düşündüm. O çok hoşuma gitmişti."

Öğrencilerin hayatına etki etme, sınıfta öğretilen konuların onların gündelik hayatına yansması ve bununla ilgili olarak alınan dönütler de öğretmenlerin kendini başarılı hissetmesine ve kendileriyle ilgili olumlu algı geliştirmelerine sebep olmaktadır. Bu durum Ada ve arkadaşlarının yürütmüş olduğu çalışmada da öğretmen motivasyonunu artıran bir faktör olarak bulgulanmıştır.²⁸ K17 bu durumla ilgili olarak şunları söylemiştir: "Çocukların bize duydukları güven, bizi hayatlarının bir parçası olarak görmeleri, anneleriyle konuşurken bile, 'anne hocam şunu demişti, şunu şöyle yapalım', demeleri beni etkilemişti. Anlattığımız bir konuyu, bir-iki ay sonra 'öğretmenim siz şunu şöyle söylemişsiniz, bunu böyle yapmamız gerekiyor değil mi?' diye dönütler almak beni ilk senemde etkilemişti."

Kur'an kursu öğretmenlerinin başarılı olduklarını hissettiren önemli etmenlerden birisi de kurslarına olan talebin fazlalığı ve derse devamlılıktır: "Biz ne kadar güzel işler yaparsak seneye bize o kadar talep olur. Çünkü hani bize gelenler birbirine yakın oturuyorlar, diyor ki mesela ben geçen sene (kursunun ismini veriyor)'e gönderdim çok memnun kaldım işte anaokuluna gönderip de yaz çiz boya yaptırıp şey yapacağına en azından oraya gider güzel şeyler öğrenir falan diye böyle birbirlerine tavsiye ediyor insanlar." (K11)

Öğreticilerin kendilerini başarılı görmelerinin belirgin göstergelerinden birisi de öğrenim süresi biten öğrencilerin kendileriyle iletişimde kalmasıdır. K1, K7, K10 ve K13 öğrencilerle iletişimi devam ettirdiklerini vurgulamıştır. Öğrenim süresi bittikten sonra devam eden iletişim hem kendilerini onaylama hem de yaptıkları çalışmalara katkı sağlama şeklinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu durum öğretmenleri mutlu etmekte ve doyumuna ulaşmalarını sağlamaktadır.

²⁷ Şükrü Ada vd., "Öğretmenlerin Motivasyon Etkenleri", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/3 (16 Nisan 2014), 156.

²⁸ Ada vd., "Öğretmenlerin Motivasyon Etkenleri", 157.

2.1.1.4. İnisiyatif Alma

Öğreticilerin mesleki deneyimlerini olumlu olarak etkileyen unsurlardan birisi de inisiyatif alma becerileri ve bir sorunla karşılaştıklarında bu sorunun üstesinden gelebilmeleridir. Öğreticilerin sınıfta karşılaştıkları çeşitli sorunlar olması muhtemeldir. Bu sorunların en önemlilerinden birisi şüphesiz dersi öğrencilerin seviyesine göre anlatabilmek, programda yer alan etkinlikleri öğrenci seviyesine indirebilmektir. Çünkü programın öğrenci seviyesine uygun olup olmadığı konusu yapılan çalışmalarda sıklıkla gündeme gelmektedir. Örneğin, Genç, yürütmüş olduğu araştırmada Kur'an kursu öğretmenlerinin programın öğrencilerin gelişim özelliklerine uygun olma bakımından eleştirdiklerini belirtmiştir.²⁹ Aynı şekilde Tosun ve Çapcıoğlu da yapmış oldukları değerlendirmede programın bazı noktalarda öğrencilerin dini gelişim özelliklerini dikkate almamış görüldüğüne dikkat çekmektedir.³⁰

Bu çalışma çerçevesinde öğretmenlerden bazılarının bu durumda inisiyatif alma becerisine sahip olduğu tespit edilmiştir: *"Müfredat hazırlanırken uygulamadaki sorunlar gözden kaçabiliyor. Bazen oldukça sıkıcı ve çekilmez oluyor çocuklar için onlar da haliyle dinlemek istemiyorlar. Bu sebeple konuları çocuklara uygun şekilde güncelleyerek anlatmaya çalışıyorum. Her ne kadar mimik ve ses ile desteklesem de bazen anlatılan şeyin çocuğun dikkatini çekmediğini görünce değişikliğe gidiyorum. Yine oyunların daha etkileyici ve kalıcı olduğunu tecrübe ettiğimden dolayı müfredatta olmayan şeyler yapıyorum."* (K1)

Konuyla ilgili olarak K10 müfredat yerine başka bir yayınevinin kitaplarını takip ettiğini, K12 müfredatı çoğunlukla takip ettiğini fakat zaman zaman müfredatta olmayan oyunları da öğrencilere oynattığını ifade etmiştir. K2, K14, K15, K17 ve K4 de çocukların konuları öğrenmesi adına inisiyatif olarak müfredat dışına çıktıklarını vurgulamıştır. Mülakata katılan öğretmenlerden K3 ve K11 müfredatı olduğu gibi takip ettiğini belirtmiştir.

K3'ün diğer öğretmenlerden en önemli farkı 4-6 yaş grubuna gönülsüz olarak atanması iken K11'in en önemli farkı da öğrenci sayısı fazlalığı nedeniyle genellikle büyük yaş grubu öğrencilerle çalışma imkânı bulabilmesidir. Öğretmenlik esnasında sınıfta karşılaşılan problemleri çözmenin önemli şartlarından birisi inisiyatif alma becerisidir. Bu beceri de öğretmenin belirli yetkinlikle donatılabilmesi ile ilgilidir. Dolayısıyla göreve başlamadan eksiksiz olarak eğitim almak son derece önemlidir.

2.1.1.5. Faydalı Olma

4-6 yaş grubu öğretmenleri icra ettikleri meslekle topluma faydalı olduklarını düşünmektedir. Bu durum onları mutlu etmektedir. Öğreticilerin dikkat çektikleri en belirgin fayda öğrencilerine temel attıklarını düşünmeleridir. Temel atma ve gelecek nesillerin mimarı olma fikri öğretmen motivasyonunun araştırıldığı bir başka çalışmada da bulgulanmıştır.³¹ K1 ve K10 konuyla ilgili olarak şunları ifade etmektedir: *"Bilişsel olarak da harfleri öğretiyoruz. İleride Kur'an-ı Kerim okumak istedikleri zaman bu onlara kolaylık sağlayacak. Yani bu da bir tebliğ sayılabilir. Tohum atmak da diyebiliriz. Bu öğretimi tebliğ olarak değerlendirirsek Diyanet Kurumunun en faydalı tebliğ faaliyetinin bu olduğunu düşünüyorum."*

"Besmeleyle başlanan bir hayat olsun istiyorum onlar için. Ve yani o verdiğimiz değerlerle başlasınlar istiyorum. Onu gerçekten önemsiyorum. Yani bu şekilde. Hani temel atma. Bu zaten benim çok çok şey bir şey."

Bunlar dışında K13, 4-6 yaş döneminin önemine; K14, 0-6 yaş döneminin önemine ve karakterin %80'nin bu dönemde oluştuğuna; K15, karakterin bu yaşta şekillendiğine; K19 da çocukların ilk öğretmenleri oldukları için onların üzerinde fazlaca etkili olduklarına vurgu

²⁹ Genç, "Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi", 513.

³⁰ Tosun - Çapcıoğlu, "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi", 716.

³¹ Esra Karabağ Köse vd., "Öğretmen Motivasyonunu Etkileyen Faktörlere İlişkin Yönetici ve Öğretmen Görüşleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme", *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 48 (17 Ekim 2018), 262.

yapmıştır. K12, topluma hizmet ettiklerine; K13, tebliğ etme imkânı bulduklarına ve öğrencilere faydalı olduklarına değinmiştir. K14, sorumluluk ve yükümlülük; K15, önder ve lider konumunda olmak; K17, manevi sorumluluk konularına dikkat çekerken K5 de sıradan bir öğretmenden daha farklı olduklarını belirtmiştir.

2.1.2. Sınıf Dışı Faktörler

2.1.2.1. Velilerle İletişim

Velilerle iletişimi önemli kılan en önemli husus onların beklentilerini yönetebilme becerisi kazanmak ve bu yönetim gücüyle birlikte sınıf içi etkinliklerde daha esnek hareket edebilmektir. 4-6 yaş grubu öğretmenler özellikle bazı kurslarda hem 4 hem 5 hem de 6 yaşındaki çocukları bir arada eğitmek durumunda kalabilmektedir. Bu duruma velilerin beklentileri de eklenince durum öğretmenler için zor hale gelmektedir. Bu sebeple yapılacak düzenli toplantılarla hem onlardan dönüt almak hem de onların beklentilerini yönlendirebilmek oldukça önemlidir: *“... Velinin beklentisini de ilk başta ikna edebilirsek: Bizim şu şekilde bir müfredatımız var. Sonunda çocuğunuz şu şekilde olacak, şu ahlaki değerleri vermeye çalışacağız. Harfler ve Kur’ân-ı Kerim’de de şunları yapmaya çalışacağız ama hepsini tam almayabiliriz. Bazı çocukta şuraya kadar ilerlerken bazısında daha farklı ilerleyebiliriz ama sonunda güzel bir şey ortaya çıkacak dediğimizde oluyor.”* (K17)

İletişim konusunda günlük bildirimlerde bulunmak beklenti yönetimi ve velilerin çocuklara bakışı açısından da oldukça önemlidir: *“Genelde eğer müsaitsen çocukları dağıtırken velileri kapıda tek tek görmeye dikkat ediyorum. Onlar her gün merak ediyorlar çocuk dersini geçti mi, nasıldı, iyi miydi diye. Olabildiğince onları da rahatlatacak şekilde her gün kapıda çocukları uğurlarken kısa kısa bilgiler veriyorum.”* (K9)

Öğreticilere göre veli ile doğru iletişimin ve beklenti yönetiminin önemli şartlarından birisi de velilere tecrübeli öğretmen imajı çizebilmektir. *“Ama ben şunu ilk veliye hissettirdiysem, bakın ben tecrübeliyim, işte diyorum bakın Konya İlahiyat mezunuyum işte formasyonum var, bu görevi şu kadar yıllık yapıyorum gibi şeyleri veliye söylediğimde zaten ha tamam ben bu hoca hanım yani işini biliyor gibi bir yargı oluşuyor zaten. Ve benim söylediklerime daha çok değer veriyor ve bunu kabul ediyor.”* (K9)

Velilerle iletişim bazen onlara örnek olma, onları eğitme şekline de dönüşebilir: *“Tek çocuklara değil çocukların ailelerine de eğitim verdiğimizizi düşünüyorum. Sadece çocuklar değil aileler de eğitiliyor bu süreçte; bizim çocuklara yaklaşımımızdan onlar da çocuklarına nasıl yaklaşmaları gerektiğini görüyorlar ve bu beni çok etkiliyor. Yani biz sadece bir nesil yetiştirmiyoruz aynı zamanda o nesli yetiştiren kişileri de yetiştiriyoruz.”* (K16)

Velilerle iletişim Kur’an kursu öğretmenleri açısından oldukça önemlidir. Velilerin okula müdahil olma durumunun öğrencinin yaşı büyüdükçe azaldığı düşünülürse onların en fazla müdahil olduğu grup 4-6 yaş grubudur denilebilir. Bu çerçevede onlarla iş birliği yapmak, onların beklentilerini anlamak ve yönetmek ve onlardan geri dönüş almak gerekmektedir. Yapılan görüşmeler neticesinde iletişiminin güçlü olduğunu düşünen Kur’an kursu öğretmenlerinin oldukça pozitif olduğu gözlemlenmiştir. İletişim konusu tecrübeyle ilgili gibi görünse de bir yönüyle mesleki eğitimle de ilgilidir. Dolayısıyla etkili iletişim becerisi eğitimi Kur’an kursu öğretmenleri için önemli bir ihtiyaçtır. Onların bunu tecrübe ederek öğrenmesini beklemek yerine mesleğe başlamadan öğrenmeleri çok daha faydalı olacak ve tecrübelerini de daha doğru yorumlamalarına sebep olacaktır.

2.1.2.2. Kurumsal Destek

Mesleki açıdan öğretmenleri rahat hissettiren konulardan birisi de ihtiyaç duyduklarında kurumsal açıdan destek görmeleridir. Burada desteğin tam olarak nasıl olması gerektiği ya da nelerin destek olarak algılandığı konusu gündeme gelebilir. Öğreticilere göre bu destek bazen yapılan işin takdir edilmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Yapmış oldukları araştırmada Köse ve arkadaşları da takdir edilmenin öğretmen açısından motive edici olduğunu tespit

etmişleridir.³² K1 bu konuyla ilgili olarak şunları ifade etmektedir: “... Müfredattaki konuları farklı yöntemlerle zenginleştirmeyi tabi ki destekliyorlar. Örnek vermek gerekirse; harf öğretiminde müfredatta olmayan oyunlar ve uygulamalar yapıyorum. Bunu gördüklerinden oldukça memnun oldular ve diğer arkadaşlara örnek olması için dosyalamamı istediler.”

Müfredatın her geçen yıl zenginleşmesi de öğretmenler açısından oldukça önemlidir. Çünkü bu sayede zamanlarının çoğunu etkinlik arayışı içinde geçirmekten kurtulmaktadırlar. “Diyabet her sene farklı bir kitap basıyor, materyal olarak geliştiriyor. Bu yıl basılmış olan kitabı ben çok güzel buldum. Biraz daha öğretime katkı sağladığını düşünüyorum. Biz öncesinde Diyanetin değil farklı kaynakları kullanmak istiyorduk ama şimdi daha iyi oldu. Onlar da sürekli ne yapabiliriz diye kendilerini geliştiriyorlar. Kitaplardan ziyade destekleyici olarak Cim dergisi çıktı. Materyaller zenginleştikçe öğretmemiz de kolaylaşıyor. Zaman içinde daha iyiye gidiyor.” (K18)

İlahiyat fakültesi öğrencileri çeşitli dersler kapsamında hem MEB’e bağlı okullara hem yetişkin odaklı Kur’an kurslarına hem de camilere staja gidiyorlar. Fakat 4-6 yaş Kur’an kursları için düzenli bir staj uygulaması bulunmamaktadır. Hâlbuki bu durum hem ilahiyat fakültesi öğrencileri hem Kur’an kursu öğretmenleri için karşılıklı faydaya dönüşebilir. Bu yönde bir öneri Korkmaz’ın çalışmasında da dile getirilmiştir.³³ K19, konuyla ilgili şunları ifade etmektedir: “Haftada bir gün olmak üzere bir ay kadar geldiler (Staj yapmaya gelen öğrencilerden bahsediyor) çok eğlenceli ve güzel geçti. Çocuklar da çok sevdiler onları bu gibi farklılıkların bize fazlasıyla yer alması lazım.”

Kurumsal desteğin önemli boyutlarından birisi de öğrenci ailelerinin toplanması konusudur. Aileler ne kadar düzgün ve kurum üzerinden toplanırsa öğretmenler kendilerini o kadar rahat hissediyor: “Biz artık kurumsallaştık hocam. Biz artık mesela hani diyorum ya banka var paralar bankaya yatıyor, sınıf sayısı çok. Ondan sonra gelirlerimizi giderlerimizi muhasebe tutuyoruz, işte fiş şeyimiz hepsini bizi işte birisi denetleyecek olsa bizim her şeyimiz açık şeffaf yani öyle olunca da zorlanmadığımızı düşünüyorum.” (K11)

K12’ye göre fiziki imkânların yeterli olması da oldukça önemlidir. Türkmen ve Bayrakdar yapmış oldukları çalışmada Gaziantep ilindeki Kur’an kurslarının fiziki açıdan yeterli olsa da oyun bahçesi açısından yeterli olmadığını tespit etmiştir.³⁴ Öğretmenlere, materyal açısından destek sağlanması, rahat hareket edebilecekleri bir alan açılması, fiziki ve maddi açıdan çeşitli sorunlarla karşılaşmamaları onların yapmış oldukları işe daha fazla odaklanmasına ve öğretim faaliyetlerinin daha sağlıklı yürütülmesine imkân tanımaktadır.

2.1.2.3. Seminerler

Türkiye’de doğrudan Kur’an kursu öğreticisi yetiştiren bir kurum bulunmamaktadır. Öğreticiler pedagojik formasyon ile ya da çeşitli kurumların açmış oldukları kurslara devam ederek mesleki yöndeki eksikliklerini kapatmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla seminerler zaman içinde onların kendini daha güvenli ve yetkin olarak görmelerine katkı sağlamaktadır: “Yani benim seminerlere katılmam biraz da şey oldu. Dönüm noktası oldu. Belki öncesinde ben de öyle bakıyordum. Bize verilen müfredatı tamamen uygulayalım, işleyelim falan diye ama sonradan seminerlere katıldıktan sonra oyunun çocuk için her şey olduğunu öğrendim.” (K7) Bu seminerlerin uzmanlar tarafından verilmesi katkı sağlamaları açısından oldukça önemlidir. Bu durum Korkmaz tarafından da tespit edilmiştir.³⁵ K9 konuyla ilgili olarak şunları ifade etmektedir: “Bu işi daha tecrübeli daha eğitimini alarak mesela geçenlerde işte Pınar Ramazanoğlu’nun seminerini online olarak dinlediğimiz bile yani o seminer bile bana birçok şey

³² Köse vd., “Öğretmen Motivasyonunu Etkileyen Faktörlere İlişkin Yönetici ve Öğretmen Görüşleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme”, 262.

³³ Korkmaz, “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlilikleri Üzerine Bir Araştırma”, 258.

³⁴ Türkmen - Bayrakdar, “Öğretici Görüşlerine Göre 4-6 Yaş Kur’an Kursu Binalarının Fiziki İmkânlar Açısından Eğitime Elverişlilik Durumu (Gaziantep İli Örneği)”, 122-123.

³⁵ Korkmaz, “4-6 Yaş Grubu Kur’an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlilikleri Üzerine Bir Araştırma”, 257.

öğretti tekrardan. Farklı bir bakış açısı getirdi. Tecrübeli kişilerden seminer almakla kendi aramızdakilerden seminer almak arasında çok farklar var.”

Öğretmenlerin kendilerini geliştirmeleri, mesleki anlamda ortaya çıkan yenilikleri takip etmeleri oldukça önemlidir. Bu seminerler ne kadar fazla olursa öğreticiler o oranda gelişecektir fakat burada yine mesleğe başlama zamanındaki eksikliklerin doldurulmaya çalışıldığı gözlemlenmektedir. Dolayısıyla bu seminerler bir lisans eğitimi ya da uzmanlık eğitimi gibi ciddi ve programlı olmaktan uzaktır. Fakat buna rağmen öğreticiler için faydalı ve onların mesleki deneyimlerini zenginleştirmektedir.

2.2. Kur'an Kursu Öğreticilerinin Karşılaştığı Problemler

2.2.1. Sınıf İçi Problemler

2.2.1.1. Pedagojik Yetersizlik

Öğreticileri zorlayan önemli konulardan birisi onların kendilerini pedagojik anlamda yetersiz hissetmeleridir. Konuyla ilgili yapılan önceki araştırmalarda da çalışmalara katılan öğreticilerin bazıları kendilerini pedagojik anlamda yetersiz bulduklarını belirtmiştir.³⁶ Bu durum onların hem öğrencilere hem de velilere yaklaşımını etkilemekle birlikte kendi yetkinlikleri hakkında olumsuz düşüncelerine sebep olmaktadır. Konuyla ilgili olarak ifade edilenler şunlardır:

“Mesela ben pazar günleri hiç uyumuyordum ertesi gün hafta başlayacağı için. Çocuklarla zaman geçirmek zor geliyordu. Nasıl yapacağımı bilmiyordum. Oyun oynatmak, masal anlatmak, hikâye okumak benim için çok zor şeylerdi. Bunlarla ilgili hiçbir eğitim almadım.” (K3)

“Çocukların her şeyi somut düşünceleri, bir şeyleri Allah'a benzetmeye çalışıyorlar, bu şekilde bir yaklaşımı olmuştur. Bazen sorulara nasıl cevap vereceğimizi de şaşırıyorum bu konuda yetersiz olduğumu da düşünüyorum. Çok sevdikleri bir şeyi o Allah gibi bir benzetme girişiminde bulunuyorlar. Hayır öyle değil demiştik ama aslında tam da anlayamıyorlar. Biz Allah'ı, Peygamberimizi çok seviyoruz şeklinde anlatıyoruz ama ne kadar onların duygularına hitap edebiliyoruz orasını da tam bilmiyorum.” (K18)

Yukarıdaki görüşler dışında, K17 soruları cevaplamakta yetersiz kaldığını, K5 drama konusunda eksikleri olduğunu, K12, 4-6 yaşta çalışmaktan korktuğunu ama istediğini K13 ve K14'te tedirgin olduklarını ifade etmiştir.

Bayrakdar'ın DKAB öğretmenleri üzerinde yürütmüş olduğu araştırmaya bakıldığında öğretmenlerin, öğrencileri derse motive etme algılarının onların mesleki başarı ve verimliliklerini olumlu etkileyebileceğine işaret edilmiştir.³⁷ Gelici'nin yürütmüş olduğu araştırmada da çalışma grubunun hepsinin pedagojik formasyonu olmasına rağmen bu formasyonun okul öncesi ile ilgili olmaması sebebiyle öğreticilerin stres ve gerginlikten kaynaklı motivasyon düşüklüğü yaşadıkları tespit edilmiştir.³⁸ Dolayısıyla öğreticilerin kendilerini pedagojik olarak yetersiz hissetmeleri onları mutsuz eden ve verimliliklerini olumsuz etkileyen bir durumdur denilebilir. Bu sebeple, Koç'un da ifade ettiği gibi, okul öncesi din ve değer eğitimi için nitelikli bir eğitim politikasına ihtiyaç duyulmaktadır.³⁹

2.2.1.2. Öğrencilerin Kur'an Okumaya Geçme Zamanı Anlayışındaki Farklılıklar

Kur'an kursu öğreticilerinin karşılaştığı problemlerden birisi de öğrencilerin Kur'an okumaya geçme zamanıyla ilgili yorum farklılıklarıdır: *“Amacımız illa Kur'an'a geçirmek değil. Ama tabii ki çocuğun ihtiyacına binaen vermeye ilerlemeye devam ediyorum. Almayacak çocuğa da ısrarcı olmamaya çalışıyorum. Velilerin çok bir beklenti içerisine girmemeleri gerektiğini söylüyorum, burada asıl amacımızın değerler eğitimi olması, hiçbir şey veremesek bile, buraya*

³⁶ Gün, “Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği”, 40; Aybey, “4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)”, 214; Korkmaz, “4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma”, 247.

³⁷ Nazım Bayrakdar, *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Tükenmişlik Algıları* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 101.

³⁸ Gelici, “Dib 4-6 Yaş Kur'an Kursları, Sorunlar ve Çözüm Önerileri”, 2/157.

³⁹ Ahmet Koç, “Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Din ve Değer Eğitimi (Mevcut Durum-Sorunlar-Çözüm Önerileri)”, *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-2*, ed. Mehmet Bayyigit vd. (Palet Yayınları, 2020), 2/30.

bu çocuk geldiğinde güzel zaman geçiriyorsa, ben camiye gittiğimde kendimi mutlu hissediyorum, cami çok güzel bir yer dedirtebiliyorsam bu benim için bir başarıdır, diyorum. İnşallah doğru düşünüyordum yani.” (K9)

Görüldüğü gibi bazı öğretmenler Kur'an okumaya geçmeyi öncelemek yerine değerler eğitimine önem vermektedir. Bazı öğretmenler de müfredata göre gitmeyi tercih etmektedir:

“Tabi. Yani sene sonunda bizim Kur'an-ı Kerim'e geçirmemiz lazım, Kur'an'dan 2 sayfa okutmamız gerekiyor. Bu da oluyor önünde sonunda bir sene içerisinde oluyor zaten. Kimi hocalar mesela daha büyük hedefleri oluyor yani birkaç cüz okuyalım veya şuraya gelelim, şunu bitirelim. Ben müfredattakini yeterli buluyorum yani.” (K13)

Bazı öğretmenler ise programın yavaş olduğunu düşünmektedir: *“Program hocam çok yavaş gidiyor. Programın hedefi evet programın hedefini hayli hayli tutturuyorum diye düşünüyorum. Benim uygulamalarım, şimdi ben çocuğa hocam Kur'an-ı Kerim öğretmek istiyorum, yani her gelen çocuğa bunu yapmak istiyorum ama bu gelen çocukla ve veliyle alakalı.” (K10)*

Bu farklılık Karasu'nun çalışmasında da benzer şekilde ortaya çıkmıştır.⁴⁰ Ayar'ın çalışmasında ise Kur'an kursu öğretmenlerinin 4 yaş grubu öğrencilerini elifba öğretimi için uygun bulmadıkları belirtilmektedir.⁴¹ Fakat bazı veliler çocuklarının hemen Kur'an öğrenmeye başlamaları gerektiğini düşündükleri için onların bu beklentileri iyi yönetilemediğinde ortaya çeşitli sorunlar çıkmaktadır. Burada temel problem aslında şudur: A kursuna giden öğrenciler Kur'an okumaya başlamışken B kursuna gidenler henüz başlamadığında öğretmenler arasında kıyaslamalar ortaya çıkıyor. Bu kıyaslamalar da öğretmenlerin performansını olumsuz etkilemektedir. Bunun yanında bir de Kur'an okumaya geçiş törenleri eklendiğinde durum daha da vahim hale gelmektedir. K18, K4 ve K3 bu törenlere karşı olduklarını belirtmiştir. Dolayısıyla burada belirli bir standardın olması ve herkesin performansının bu çerçevede ölçülmesi oldukça önemlidir. Yoksa Kur'an okumaya başlayan öğrenci sayısı ve bu öğrencilerin Kur'an'a geçme zamanı üzerinden bir kıyaslamaya gidilmesi asıl önemli konuların geri planda kalmasına ve bu hassas dönemdeki din eğitimine zarar verebilmektedir.

2.2.1.3. Körelme

Kur'an kursu öğretmenleri mesleği ne kadar sevip benimsemiş olsalar da ilahiyatta almış oldukları eğitimi sınıfta kullanamadıkları için zaman içerisinde köreltiklerini düşünmektedir: *“Onun ilk başlarda birkaç yıl Barbaros İmam Hatip'ten öğrencilerimiz vardı. O zaman bir okuma salonu projemiz vardı. O dönem ben özellikle Kur'an derslerine girmek istedim ki Kur'an-ı Kerim okuyuş da bile çok köreltiğimi düşünüyorum. Çünkü yani çocuklara o kadar basitleştiriyoruz ki şimdi öğretebilmek için kendimde mahrecim gidiyor, okuma hızım gidiyor ve yani ben bu körelmeleri yaşıyorum ister istemez. Ben belki de ben kendimi öyle görüyorum ama olduğunu düşünüyorum oluyor yani bazen bir yerde yani atıyorum ezberden inşirah okuyacaksam içimden bir tekrar ediyorum hani böyle en basitten sureleri bile.” (K9)*

K1, K2, K3, K7, K8, K12, K14, K15, K19'da çeşitli sebeplerden ötürü Kur'an kursu öğreticiliğinin kendilerini körelttiğini düşünmektedir.

K10, K11, K17 ve K18 ise mesleklerinin kendilerini bazı yönlerden köreltse de bazı yönlerden geliştirdiğini düşünmektedir: *“Ve o kadar emek verip yıllarca aldığım eğitimi yani tamamen bambaşka bir şey yapıyor hocam ve sadece o eğitime dair daha iyi yaptığım kısım evet Kur'an-ı Kerim öğretiyorum. Yani o şekilde diyeyim. Ama onun dışında yani mesela sonrasında mesela formasyon döneminde aldığım eğitimle birleştirince orada biraz daha tamamlanmış gibi hissediyorum. Yani körelme noktası evet çoğu noktada körelme var ama yani diğer taraftan da başka alanda kendimi geliştirmemi düşünüyorum yani.” (K10)*

⁴⁰ Karasu, “Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi”, 491-492.

⁴¹ Ayar, “4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Elifbâ Öğretimi: Uygulamalar ve Zorlanma Alanları”, 2/179.

Körelme fenomeni öğretmenlerle yapılan görüşmeler neticesinde ortaya çıktı ve derinleşti. Bu durumun başka araştırmalarda da incelenmesi oldukça önemlidir. Mülakatlardan edinilen verilere göre öğretmenlerde böyle bir düşüncesinin ortaya çıkmasının temel nedeni, ilahiyat eğitiminin içeriğidir. İlahiyat eğitimi doğrudan herhangi bir mesleğe yönelik olmadığı için bu durum onlarda zaman zaman hayal kırıklığı yaratabilmektedir. Çeşitli çalışmalarda da dile getirildiği gibi ilahiyat programının güncellenmesi ve öğrencilerin beklentilerine göre düzenlenmesi oldukça önemlidir.⁴²

2.2.1.4. Farklı Gelişim Özelliklerine Sahip Öğrencilerin Bulunması

Gelinen noktada 4-6 yaş grubu Kur'an kurslarının önemli bir ihtiyaca cevap verdiğini söylemek mümkündür. Fakat çoğu zaman kurslara katılan öğrencilerin tek sınıf olmaları ve bu sebeple de 4, 5 ve 6 yaşlarında olan öğrencilerin aynı anda eğitim görmeleri öğretmenlerin işlerini zorlaştırmaktadır:

"Mümkün olduğunda yüksek yaşı tercih etmeye çalışıyoruz ama mesela öğrenci olmadığında veya da hocam ben göndermek istiyorum sonuçta Diyanet buna izin veriyor dediğinde almamız biz o öğrenciyi. Aldığımız zaman da öğrenmede böyle sıkıntılar yaşıyoruz... Çünkü 4 yaş tamamen oyun, onların çok bir şey öğrenme gibi bir derdi yok." (K13)

K1, K2, K8, K19 ve K17 de farklı yaş gruplarının aynı anda eğitim görmesinin problemlerine değinmiştir. Korkmaz'ın çalışmasında öğretmenlerin %72'si farklı yaş gruplarının aynı sınıfta olmasından ötürü zorlandığını belirtmiştir.⁴³ Yağcı, yürütmüş olduğu araştırmada öğretmenlerin programın 4 yaş için uygun olmadığını düşündükleri sonucuna ulaşmıştır.⁴⁴ Çakmak ve Ecer de Kur'an kursları ile ilgili meta-sentez çalışmalarının sonuç kısmında 4 yaş grubundaki çocukların kurslardaki varlığının tartışmalı olduğunu ve 4, 5 ve 6 yaş grubunun birlikte eğitim görmesinin sorunlara neden olduğu tespit etmiştir.⁴⁵

K11, 4 yaş öğrencileri geri çevirdiklerini ifade etmiştir. Buradaki geri çevirme durumu kontenjanın dolmasından kaynaklı bir inisiyatifdir. Kontenjan dolmadığında öğrencileri geri çevirmek mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla farklı yaş gruplarına ait öğrencilerin aynı sınıfta bulunması dikkate alınması gereken bir problemdir.

2.2.1.5. Yardımcı Anne Sorunu

Öğreticiler için problem teşkil eden konulardan birisi de yardımcı anne sorunudur. Bu durum onların sınıftaki performansını olumsuz etkilemektedir: *"Beni etkiliyor açıkçası sınıfta bir yardımcı olsa bir etkinlik yaparken bile benim için kolaylık olur benim daha çok vaktimi alıyor belki 40 dakikada bitmesi gereken ders daha da uzuyor."* (K19)

K18, yardımcıları olmadığında kendilerinin bakıcı gibi görüldüğünü ve zaman zaman da gönderilen yardımcıları problem yaşadıklarını; K17, yardımcı annenin görevini kendisinin yaptığını; K4, çocukların başından ayrılmanın sorun oluşturduğunu belirtmektedir. K5 ise velilerin kendilerini bakıcı gibi görebileceği için bu konunun başlangıçta konuşulması gerektiğini belirtmektedir. K2 de yardımcı annenin İŞKUR'dan verilmemesi gerektiğini çünkü bu personelin Ocak ayında verildiği için ilk dönem ihtiyaçlarının karşılanamadığını vurgulamaktadır. Gün de yürütmüş olduğu araştırmada öğretmenlerin yardımcı personel konusunda problemler yaşadıklarını bulgulamıştır.⁴⁶ Staj konusu burada tekrar gündeme gelmektedir. Belirli bir program dahilinde öğrenciler staj yapabilirse sınıftaki sorunları çözmede öğretmenlere yardım edebilmeleri gündeme gelecektir.

⁴² Ayşe Zişan Furat, "Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirmede İlahiyat Fakültelerinde Sürdürülen Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Yeterliliği: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Konu Hakkındaki Düşünceleri", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/1 (01 Nisan 2012), 109.

⁴³ Korkmaz, *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi*, 47.

⁴⁴ Samet Yağcı, "Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Çalışmaları", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 11 (30 Haziran 2020), 203-204.

⁴⁵ Çakmak - Ecer, "Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur'an Kursları", 2/105.

⁴⁶ Gün, "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi", 2016, 55-57.

2.2.2. Sınıf Dışı Problemler

2.2.2.1. Uzmanlaşma Sorunu

Uzmanlaşma sorunu ilk bakışta sınıf içiyle ilgili bir sorun gibi görünse de yakından bakıldığında aslında sistemsel bir sorun olduğu anlaşılmaktadır. Yani Kur'an kursu öğretmenlerinin alanlarıyla ilgili olarak uzmanlaşmamaları kendileri ile ilgili bir sorun olmaktan çok ilahiyat fakültesi programının katılığında kaynaklanmaktadır. İlahiyat fakültelerinde Kur'an kursu öğreticiliğine yönelik bir bölüm olmadığı için mezun olan öğrenciler pedagojik formasyon alsa bile bu eğitim onlar için yeterli olmamaktadır. Bunun yanına Pedagojik formasyon almadığı halde eğitim öğretim faaliyetlerine sertifikalarla dahil olan öğretmenler de katıldığında mesele daha da içinden çıkılmaz hale gelmektedir. Konuyla ilgili öğretmenlerin ifade ettiği görüşler şunlardır: *"Yani bizim zaten eğitimimizde Kur'an-ı Kerim öğretmek öncelikli değil. Yani elifbadan öteye geçemiyorsunuz. Kur'an-ı Kerim'e geçen öğrencilerin oluyor belki ama elifbadan öteye geçemiyorsun ama Kur'an eğitimi böyle bu kadar böyle dar bir eğitim değil. Bu tamamen farklı bir ilim dalı bana göre 4-6 yaş."* (K6)

"Bu eğitimde bu noktada evet 4-6 yaş için evet ilahiyat fakültesinden gelmeli ama mutlaka bu işte 4-6 yaşla alakalı alan derslerinin de alınması lazım yani formasyon eğitimi sadece yeterli değil kesinlikle." (K10)

K2, K7, K9 da 4-6 yaş öğretmenliğinin ayrı bir uzmanlık olduğunu vurgulamaktadır. Korkmaz konuyla ilgili çalışmasında öğretmenlerin ifade etmiş olduğu eksiklerin arasında "pedagojik formasyon alanında genel yetersizlik" maddesini de sıralamıştır. Korkmaz'ın bunun dışında sıralamış olduğu "öğrencileri motive edememe", "sınıf yönetimi bilgi becerilerinde yetersizlik", "çocuk psikolojisini bilememe", gibi maddeler de pedagojik formasyon yani uzmanlaşmayla ilgili görünmektedir.⁴⁷

2.2.2.2. Kurumsallaşma Sorunu

Öğreticilerin performanslarını olumsuz olarak etkileyen en önemli sorunlardan birisi de kurumsallaşmayla ilgili olanlardır. Bu durum kendini çeşitli şekillerde göstermektedir: *"Kur'an kursu hocası oranın eğitimini yapıyor, temizliğiyle ilgileniyor, faturalarıyla ilgileniyor, çocuğun her şeyiyle yemesiyle içmesiyle ilgileniyor. Ama öğretmen olduğunuz zaman sen sadece öğretmensin. Sadece veliyle ve öğrenciyle ilgileniyorsun. Senin müdürün ayrı, müdür yardımcın ayrı, mutemedin ayrı, her şey ayrı. Ama benim öyle bir şeyim yok. Doğalgazını da ben ödüyorum."* (K6)

Kurumsallaşma sorunlarıyla ilgili olarak K12 profesyonellik eksikliğine; K3, maddi sorunların çoğunlukla kendi inisiyatiflerine bırakıldığına ve dini bir kurum oldukları için kendilerinden özellikle aidat konusunda belli bir esnekliğinin beklendiğini bu tavırda yıpratıcı olduğuna; K16, sürekli yardım toplayan bir kurummuş gibi görünmelerine; K5 de istikrarsız uygulamalara değindi. K14'ün ifadeleri doğrudan alınmıştır: *"Mesela benim kursumun imkânları çok kötüydü. Cami altında bir yer imamın eviymiş dönüştürmüşler. Sular içeri giriyor nem rutubet oluyor. Tadilata başladık oraları yaptık ettik. Gerçekten bir bocaladım."*

Kurumsallaşma ile ilgili sorunlar yardımcı anne sorunu, aidat toplama sorunu ve kursun giderleri için ödenek bulama sorunu şeklinde sıralanabilir. Yağcı'nın yürütmüş olduğu araştırmada da cami dernekleriyle ve İŞKUR'un göndermiş olduğu personelle ilgili sorunlar ifade edilmiştir.⁴⁸ Bu sorunlar Kur'an kursu öğretmenlerini olumsuz olarak etkiledikleri için mümkün olduğunca giderilmeye çalışılmalıdır.

2.2.2.3. Öğrenci Bulma Sorunu

Kur'an kursu öğretmenlerinin motivasyonlarını düşüren ve onları tedirgin eden önemli meselelerden birisi de öğrenci bulma sorunudur. Çünkü belli sayıda öğrenci kayıt yaptırmadığında öğreticinin görev yeri değişme durumu söz konusu olmaktadır. Bu durum da

⁴⁷ Korkmaz, "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlikleri Üzerine Bir Araştırma", 252.

⁴⁸ Yağcı, "Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Çalışmaları", 206.

bazı öğretmenleri kaygılı hale getirmekte ve tedirgin etmektedir: *“Tek endişem şu şeyden dolayı işte yani ya ben de geçiremezsem en azından sınıfta acaba öğrencisiz kalır mıyım diye bir endişe var ama onda da aslında kendime kızıyorum kalacak olsam yetişkinde kalırdım. Siz doğrularınızı yaptığınız sürece Rabbim bir yerden gönderiyor. İşte yine de şey yapmadım, zorlamadım çocukları, baktım bu sene 5-6 öğrencim vardı zaten sınıfta 6 öğrencim var. İkisi 4 yaşında yeni geldiler sonradan geldiler, onlara ayrı bir şekilde yapıyorum. Sonra bu ara ben çok eğitim almaya çalıştım.”* (K8)

Öğrenci bulmakta sorun yaşamayan ve bu durumun öğreticiyle ilgili bir durum olduğunu ifade eden katılımcılar da vardı: *“İlk senede daha yeni açıldığı için kimse bilmediği için mahalle mahalle dolaşıp kendim broşür bastırıp astım. Ve ilk senede az bir öğrenciyle başladım ama ondan sonraki senelerde üçte ikisini geri göndermek zorunda kaldım mesela. Yani bu da bence öğreticiyle alakalı diye düşünüyorum.”* (K13)

Bunun dışında K8, K11 ve K12 de öğrenci bulmakta sorun yaşamadıklarını belirtmiştir. K2 de öğrenci bulma sorununun zaman zaman mevkiden de kaynaklı olabildiğini ifade etti.

2.2.2.4. Velilerin Kuruma Bakışı ve Yüksek Beklentileri

Öğreticileri zorlayan durumlardan birisi de velilerin Kur'an kursuna bakışlarıdır. K6'ya göre bazı veliler kurslara bir hayır kurumu olarak yaklaşıyor ve bu durum onlara karşı saygısızlık yapılmasına neden olmaktadır: *“Ya hocam ben bu konuda 4-6 yaşın şöyle Diyanetin kurumunu şey olarak görüyor insanlar. Hep bu alışla gelmiş. Yardım yapılan, benim çocuğum da gidiyorsa oraya hani sanki hayır kurumuna gidiyormuş gibi. Mesela ben öğretmenlik de yaptım hocam. Öğretmenlik yaptığımız zaman veli sizin önünüzde el pençe divan böyle yani. Hani çok saygılı bir şekilde duruyor.”* (K6)

K3'e göre de MEB'deki öğretmenlerden istenmesi mümkün olmayan şeyler kendilerinden beklenebilmektedir. K13'e göre bazı velilerin “çocuğum yalan söylüyor, bunu bıraksın, sözümü dinlemiyor, dinlesin” gibi talepleri olabildiğini ifade etti. K17 ve K18 de veli beklentileri yüzünden zorlandıklarını vurgulamaktadır. Bu sorunun çözümü daha çok öğreticinin kendisiyle ilgili görünmektedir. Öğreticilerin veli beklentilerini yönetebilmesi oldukça önemlidir. Yazıbaşı da velilerin bazı konularda ikna edilebildiğini bulgulamıştır.⁴⁹ Burada da devreye etkili iletişim becerilerine sahip olmak ve liderlik özellikleri girmektedir.

2.2.2.5. Unvan ve Tabela Sorunu

Kur'an kursu öğretmenlerini olumsuz etkileyen sorunlardan birisi de unvan sorunudur: *“Katılıyorum. Hatta bizim unvanımız Kur'an kursu öğreticisi niye bu unvan? Çok itici geliyor bana. Ya en azından Kur'an öğretmeni desin yani. Sonuçta ben de MEB tercih edebilirdim yani. O şekilde öğretmen de olabilirdim. Ben o şekilde olmasını istemezdim aslında. Kur'an kursu öğreticisi veya 4-6 yaş Kur'an kursu öğreticisi olmasını istemezdim. Daha farklı kulağa hoş gelen bir isim olabilir, daha estetik.”* (K14)

K16, öğretmen statüsünde olmayıp öğretici statüsünde oldukları için zorlandıklarını belirtti. K17, lisans, ön lisans ve lise mezunlarının hepsinin aynı statüde olmalarının haksızlık olduğunu belirtti.

Görüşmeler esnasında dikkat çeken hususlardan birisi de Kur'an kursu isminin bazı öğretmenler tarafından benimsenmemiş olmasıdır: *“Kur'an kursu ibaresi kalkmalı bence. Çocuk kursuna yakışmadığını düşünüyorum. Mesela bayanlar için Bayan Kur'an kursu deniliyor ama çocuk kursunda Kur'an kursu ifadesi hem amacımız Kur'an öğretmek, Nisan ayına kadar sadece harfler öğretiliyor, aslında bizim burada Kur'an okumak gibi bir derdimiz yok. O zaman niye Kur'an kursu? Müfredatla, Kur'an kursu ismi arasında bir uyumsuzluk var.”* (K18)

Bu konuda K15 ve K4 de K18 gibi düşünülmektedir. Böyle bir sorun olduğu anlaşıldığı için başka öğretmenlere de konuyla ilgili fikirleri sorulmuştur:

⁴⁹ Yazıbaşı, “Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç ve Beklentileri (Kırıkkale Örneği)”, 108.

"Yani katılmıyorum hocam çünkü ben kurumumu en başından beri benimsemiş bir insanım. Ben Kur'an kursu öğreticisiyim, Kur'an öğretiyorum, temelim dini ağırlıklı, bana gelen öğrenci de bu yönde geliyor ve bu yönde devam etmek istiyorum. Ben yani normal öğretmenliği tercih ederdim o zaman okul öncesi yapabiliirdim. Benim için olmalı o yani. O zaman olmazsa ben boşlukta hissederim kendimi, bir aidiyetim olmaz." (K13)

K19 da veli çeşitliliğinden ötürü bu durum karşısında kararsız kaldığını belirtti. Çünkü sadece Kur'an öğrenmesi için öğrenci gönderen veliler olduğu gibi değerler eğitimi için gönderenler olduğunu da düşünmektedir.

2.2.2.6. Çevresel Faktörler

Kur'an kursu öğretmenlerinin işlerini zorlaştıran konulardan birisi de görev yapmış oldukları bölgedeki veli profilidir. Öğreticilere göre velileri bilinçli olan öğrencileri eğitmek daha kolaydır:

"Benim geçen yıl ve bu yıl görev yaptığım semtler farklı. Bu farkı apaçık şekilde görebiliyorum. Ailenin çocuklarla ilgilenmesi eğitim açısından çok fark ediyor. Geçen yıl çocuklara oturmayı kalkmayı temel adap kurallarını öğretmeye çalışırken bu yıl bu eğitimler aile tarafından verilmiş olduğundan bilişsel konulara ağırlık verebiliyorum. Tabii burada maddi durumdan çok ailenin çocukla geçirdiği mesai önem kazanıyor." (K3)

"Örnek vermek gerekirse temel bilgileri bile edinmemişler. Resim yapmayı bilmiyorlar. Resim faaliyetinde çocuk nokta koyup bitti öğretmenim diyor. Yani hayal gücü bile yok. Yine kavramlar bilinmiyor. Alt, üst kavramlarından haberleri yok. Alfabeyi öğretmeye kalktığımızda bu sıkıntıları fark ediyoruz. Çocuğa ortasında nokta var diyorum şaşırıp kalıyor. Müfredatta da bu konuda birtakım düzenlemelerin olması gerektiğini düşünüyorum. Önce kavramlar öğretilmeli. Eğitimsiz velilerde bu şekilde. Bir de diğer yön var, bu veliler de müdahale ediyor. Mesela bir arkadaşım Kur'an kursunda neden bu şarkıyı çocuğuma dinlettiniz diye bir veli müdahale etmiş. Böyle durumlarla da karşılaşyoruz." (K4)

Öğreticiler, Korkmaz'ın çalışmasında da aileleri tarafından yeterince ilgilenilmeyen çocukları derse çekmekte zorlandıklarını belirtmektedir.⁵⁰ Bu konuda yapılabilecekler, tecrübeli öğretmenleri zor bölgelere atamak, velileri eğitmeye çalışmak ve lisans döneminde öğrencileri en iyi eğitmek şeklinde sıralanabilir.

SONUÇ ve ÖNERİLER

Bu çalışmada 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğretmenlerini etkileyen unsurlar araştırılmıştır. Kur'an kursu öğretmenlerini etkileyen olumlu durumlar olduğu gibi onların karşılaşmış olduğu problemler de vardır. Öğreticileri etkileyen sınıf içi olumlu faktörler, öğrencilerden öğrenme, etkili iletişim, başarılı olma, inisiyatif alma ve hizmet etme düşüncesine sahip olma şeklinde sıralanabilir. Velilerle iletişim, kurumsal destek ve alınan seminerler de Kur'an kursu öğretmenlerinin kendilerini öğretmen olmaya daha yakın gördüğü ve olumlu anlamda beslediği sınıf dışı faktörler olarak tespit edilmiştir. Burada dikkat çeken en önemli husus öğreticiliğin zaman içinde olgunlaşan bir görüntü çizmesidir. Bu görüntünün temel nedeni de Kur'an kursu öğretmenlerinin bir meslek için değil ilahiyatçı olarak eğitim almalarıdır. Bu sebeple onlar kendi kendilerini yetiştirmektedir denilebilir. Tabii bu durum mesleği sürdürmeye istekli olan öğretmenler için geçerlidir.

Öğreticilerin karşılaşmış olduğu sınıf içi problemler: pedagojik yetersizlik, Kur'an okumaya geçme anlayışındaki farklılıklar, körelme, farklı gelişim özelliklerine sahip öğrencilerin aynı sınıfta olması ve yardımcı anne eksikliğidir. Kur'an kursu öğretmenlerinin karşılaşmış olduğu sınıf dışı zorluklar ise uzmanlaşamama, kurumsal işleyişteki aksaklıklar, öğrenci bulamama, velilerin olumsuz Kur'an kursu algıları, unvan ve tabela ile ilgili rahatsızlıklar ve çevresel faktörler olarak tespit edilmiştir. Hem sınıf içi hem sınıf dışı problemlere bakıldığında öğretmenlerin karşılaşmış olduğu sorunların çoğunlukla kendileriyle

⁵⁰ Korkmaz, 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi, 46.

ilgili olmayan sistemsel sorunlar olduğu göze çarpmaktadır. Karşılaşmış oldukları bütün sorunlara rağmen onların, öğrencilerin eğitimi için özverili bir şekilde çalıştıklarını ifade etmek mümkündür.

Araştırma sonucunda Kur'an kursu öğretmenleri için öneriler şunlardır:

- Öğreticiler, öğrencilerle geçirmiş oldukları vakitlerde öğrenmeye açık olmalıdır. Öğrenmeye açık olmanın en temel şartı iyi bir gözlemci olabilmektir.
- Öğreticiler, öğrencilerle iyi iletişim kurabilmek için onların beklentilerini dikkate almalı, esnek olmalı ve ilişkiyi sevgi temelinde inşa etmelidir.
- Kur'an kursu öğretmenleri başarılı olmak için işlerini severek yapmalı, gelişime açık olmalı ve meslektaşlarıyla iletişim halinde olmalıdır.
- Öğreticiler, sınıftaki öğrencilerin gelişim düzeylerinin farkında olarak materyalleri öğrencilerin seviyesine uygun hale getirebilmelidir.
- Velilerle iletişim kurarken onların beklentilerinin farkında olmalı bu beklentileri yönetebilmeli ve çocukların durumu ile düzenli bilgi akışı sağlayabilmelidir.

DİB için öneriler şunlardır:

- Alanında uzman kişilerin hazırlamış olduğu materyaller aracılığı ile 4-6 yaş grubu Kur'an kursu içerikleri zenginleştirilmeye devam edilmelidir.
- Kur'an kursu öğretmenleri için düzenlenen seminerlerde alanında uzman kişilerden faydalanılmalıdır.
- Farklı gelişim özelliklerine sahip öğrencilerin aynı sınıfta olmaması için çeşitli alternatifler üzerinde düşünülmelidir.
- Kurslardaki yardımcı personel sorunu çözmek için farklı istihdam seçenekleri gündeme alınabilir.
- Aidat toplama vb. maddi konularda öğretmenler yerine ilgili müftülüklerin personelleri görevlendirilebilir.
- İlgili müftülüklerde ilk çocukluk eğitimi üzerine lisans üstü çalışmalar yapmış personeller 4-6 yaş grubu takibi için görevlendirilebilir.

Yüksek Öğretim Kurumu için öneriler şunlardır:

- 4-6 yaş grubu Kur'an kursu öğreticisi olmayı düşünen öğrenciler için ilahiyat fakültesi programı çeşitli alternatiflerle zenginleştirilebilir.
- MEB ile iş birliği içinde yapılan staj uygulamasına benzer bir uygulama Kur'an kursları için de gerçekleştirilebilir.
- İlahiyat fakültesi öğrencilerinden istekli olanların çocuk gelişimi programlarını takip edebileceği yasal düzenlemeler yapılabilir.

Araştırmacılar için öneriler şunlardır:

- 4-6 yaş grubu ile ilgili gözleme dayalı araştırmalar tasarlanabilir.
- Müfredatın çocuklar için uygun olup olmadığı gözlem ve tarama çalışmalarıyla konu konu ya da çeşitli kavramlar özelinde araştırılabilir.
- Veliler ve onların beklentileriyle ilgili araştırmalara önem verilebilir.
- 4-6 yaş grubundan sorumlu müftü vb. konumda olan idari personelin kurslarla ilgili tutum ve davranışlarını tespit etmeye dönük araştırmalar yapılabilir.

KAYNAKÇA

Acur, Elif. *Öğretici Görüşleri Bağlamında Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kurslarındaki Değerler Eğitimi Uygulamalarının Değerlendirilmesi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Ada, Şükrü vd. "Öğretmenlerin Motivasyon Etkenleri". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 17/3 (16 Nisan 2014), 151-166.

- Ayar, Hatice. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Elifbâ Öğretimi: Uygulamalar ve Zorlanma Alanları". *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-2*. ed. Mehmet Bayyigit vd. 2/161-187. Palet Yayınları, E-Kitap., 2020.
- Aybey, Salih. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarının Eğitim-Öğretim Faaliyetleri ve Problemleri (Zonguldak İli Örneği)". *BEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (15 Aralık 2019), 207-240.
- Bayrakdar, Nazım. *Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Mesleki Tükenmişlik Algıları*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. çev. Mesut Bütün vd. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2. Basım, 2015.
- Çakmak, Ahmet - Ecer, Münir. "Bir Meta-Sentez Çalışması: Öğreticilerin Gözünden 4-6 Yaş Kur'an Kursları". *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-2*. ed. Mehmet Bayyigit vd. 2/92-110. Palet Yayınları, E-Kitap., 2020.
- Dam, Hasan. "Çocukluk Dönemi Din Eğitimi". *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*. ed. Mustafa Köylü. 13-65. Nobel. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 3. Basım, 2013.
- Demir, Ömer - Camadan, Rabiye. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları Ebeveyn Memnuniyeti: Bayburt İl Örneği". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9 (30 Haziran 2019), 7-38.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. *Faaliyet Raporu 2013*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2014. <https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr/Documents/2013%20Yılı%20Faaliyet%20Raporu.pdf>
- Diler, Ramazan. "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Mahremiyet Eğitimi ve Önemi". *Eskiyeşi* 41 (2020), 623-652.
- Dinçer, Betül. *Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Mevcut Durum ve Beklentilerin Saptanması (Bursa İli Örneği)*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Doğan, Davut. "Diyanet İşleri Başkanlığı Kur'an Kursları Öğretim Programı (Okul Öncesi Dönemi) Dini Bilgiler-1 Öğrenme Alanı Kazanımları Üzerine Değerlendirme". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24 (01 Aralık 2014), 201-225.
- Erden, Mualla. *Okul Öncesi Eğitime Temel Yaklaşımlar ve Din Eğitimi*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Ersoy, A. Figen. "Fenomenoloji". *Eğitimde Nitel Araştırma Desenleri*. ed. Ahmet Saban - Ali Ersoy. 81-139. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Basım, 2017.
- Fidan, Mustafa. "Mutlu Okulun Bileşenleri". *Eğitim ve Toplum Araştırmaları Dergisi* 7/1 (28 Haziran 2020), 107-123.
- Furat, Ayşe Zişan. "Nitelikli Din Görevlisi Yetiştirmede İlahiyat Fakültelerinde Sürdürülen Eğitim-Öğretim Faaliyetlerinin Yeterliliği: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Konu Hakkındaki Düşünceleri". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 12/1 (01 Nisan 2012), 83-110.
- Gelici, Zehra. "Dib 4-6 Yaş Kur'an Kursları, Sorunlar ve Çözüm Önerileri". *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-2*. ed. Mehmet Bayyigit vd. 2/143-161. Palet Yayınları, E-Kitap., 2020.
- Genç, Muhammet Fatih. "Diyanet İşleri Başkanlığı'na Bağlı 4-6 Yaş Grubu Kuran Kurslarında Din Eğitimi". *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 5/2 (24 Temmuz 2019), 506-521.
- Gün, Ayşegül. "Veli ve Öğretici Görüşleri Doğrultusunda 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Eğitimi: Samsun İli Örneği". *Amasya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (2016), 33-66.

- Helvacı, Mehmet Akif. "Sınıfta İletişim ve Disiplin Oluşturma". *Kuram ve Uygulamada Sınıf Yönetimi*. ed. Celal Gülşen. Ankara: Anı Yayıncılık, 2. Baskı., 2011.
- Kara, Büşra. *Okul Öncesi Dönemi (4-6 Yaş Grubu) Çocukların Din Eğitiminde Görev Alan Eğitimcilerin/Din Görevlilerinin Pedagojik Yeterlilikleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Karaca, Ayşe Sevede. *Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğrencilerine Uygulanan Değerler Eğitiminin Öğretici Görüşleri Açısından İncelenmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Karasu, Teceli. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Okul Öncesi Dönemde Din Eğitimi: Muş İli Örneği". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 51 (2019), 479-500.
- Kılavuz, M. Akif - Yılmaz, Hüseyin. "Örgün ve Yaygın Eğitimde Öğrenenlerin İhtiyaçları Doğrultusunda Din Eğitimi ve Öğretimi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2 (01 Haziran 2009), 123-139.
- Kızılabdullah, Yıldız. "Kavramsal Çerçeve: Eğitim, Öğretim ve Din". *Din Eğitimi El Kitabı*. ed. Recai Doğan - Remziye Ege. 41-56. Ankara: Grafiker Yayınları, 5. Baskı., 2017.
- Kocaman, Kasım. "Yaygın Din Eğitimi İletişimi Sürecinde Hedef Kitlenin Özelliklerini Bilmenin Önemi". *Turkish Studies* VIII/12 (2013), 737-749.
- Koç, Ahmet. "Okul Öncesi Eğitim Kurumlarında Din ve Değer Eğitimi (Mevcut Durum-Sorunlar-Çözüm Önerileri)". *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-2*. ed. Mehmet Bayyigit vd. 2/20-33. Palet Yayınları, E-Kitap., 2020.
- Korkmaz, Mehmet. *4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarında Din Eğitimi (Sorunlar ve Çözüm Önerileri)*. Kayseri: Kimlik Yayınları, Birinci Basım., 2019.
- Korkmaz, Mehmet. "4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitim-Öğretim Yeterlilikleri Üzerine Bir Araştırma". *İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (2020), 237-261.
- Köse, Esra KARABAĞ vd. "Öğretmen Motivasyonunu Etkileyen Faktörlere İlişkin Yönetici ve Öğretmen Görüşleri Üzerine Karşılaştırmalı Bir İnceleme". *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 48 (17 Ekim 2018), 255-277.
- Köylü, Mustafa. "Çocukluk Dönemi Dini İnanç Gelişimi ve Din Eğitimi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45/2 (01 Ağustos 2004), 137-154. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000190
- Kurt, İbrahim. *Velilerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kurslarından Memnuniyet Düzeyleri ve Beklentileri Üzerine Bir Araştırma (Ankara Örneği)*. Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Moustakas, Clark E. *Phenomenological Research Methods*. California: Sage Publications, 2010.
- Öz, Ayhan. "Kaynak ve Alıcı Yönünden Etkili İletişimin Odak Noktaları ve Bunların Dinî İletişime Etkileri". *Bilimname* 2017/33 (29 Mayıs 2017), 119-139. <https://doi.org/10.28949/bilimname.345566>
- Sağlam, İsmail. "Kur'an Kursları 4-6 Yaş Din Eğitimi Projesi ve Mevcut Durum". *Erken Çocukluk Dönemi Din-Ahlak-Değerler Eğitimi ve Sorunları-2*. ed. Mehmet Bayyigit vd. 2/2-20. Palet Yayınları, E-Kitap., 2020.
- Şimşek, Eyüp. "Çocukluk Dönemi Dini Gelişim Özellikleri ve Din Eğitimi". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (01 Ağustos 2004), 207-220.
- Tavukçuoğlu, Mustafa. "Okul Öncesi Çocuğun Eğitiminde Din Duygusu ve Din Eğitimi". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2002), 51-63.
- Tosun, Cemal - Çapcıoğlu, Fatma. "4-6 Yaş Kur'an Kursları Öğretim Programının Dini Gelişim Kuramları Çerçevesinde İncelenmesi". *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi* 5/5 (2015), 705-720.

- Türkmen, Serkan - Bayrakdar, Nazım. "Öğretici Görüşlerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Binalarının Fiziki İmkanlar Açısından Eğitime Elverişlilik Durumu (Gaziantep İli Örneği)". *Dini Araştırmalar* 23/58 (Din Eğitimi: Prof. Dr. Beyza Bilgin Özel Sayısı) (18 Kasım 2020), 101-126. <https://doi.org/10.15745/da.790879>
- Üzümcü, Muzaffer - Çınar, Nuran. "4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticilerinin Eğitsel Yeterlikleri ve Görev Yaptıkları Kurslarla İlgili Görüşleri". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (30 Haziran 2020), 7-51. <https://doi.org/10.33718/tid.712965>
- Yağcı, Samet. *Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursları (İzmir İli Örneği)*. İzmir: Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Yağcı, Samet. "Öğreticilere Göre Diyanet İşleri Başkanlığı ve Müftülüklerin 4-6 Yaş Grubu Kur'an Kursu Çalışmaları". *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 11 (30 Haziran 2020), 195-221.
- Yavuzer, Haluk. *Çocuk Psikolojisi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 6. Basım, 1991.
- Yazıbaşı, Muhammed Ali. "Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre 4-6 Yaş Kur'an Kursu Öğreticisi, Öğrencisi ve Öğrenci Velisinin İhtiyaç ve Beklentileri (Kırıkkale Örneği)". *Dini Araştırmalar* 23/57 (15 Haziran 2020), 95-116. <https://doi.org/10.15745/da.749609>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Basım.
- Yıldırım, Betül. *Okul Öncesi Eğitim Kurumlarına Devam Eden 4-6 Yaş Arası Çocuklara Din Eğitimi (Sivas İli Örneği)*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 4 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2021): 283-297

**The Attribution of the Criteria for Critical Appraisal of
Content in the Hanafis' Hadith Understanding to Abū Hanīfa**
*Hanefî Hadis Anlayışındaki Muhteva Tenkidi Kriterlerinin Ebû
Hanife'ye Nispeti*

Mutlu GÜL

Doç. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana Bilim Dalı
Assoc. Prof., Bursa Uludag University Faculty of Theology, Department of Hadith
Bursa/Turkey

✉ mutlugul@uludag.edu.tr  orcid.org/0000-0002-9431-6940

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29.09.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 24.11.2021

Yayın Tarihi / Published: 30.12.2021

Atf/Cite as: Gül, Mutlu. "The Attribution of the Criteria for Critical Appraisal of Content in the Hanafis' Hadith Understanding to Abū Hanīfa". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2021): 283-297. <https://doi.org/10.52637/kiid.1002102>

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License / Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır.

The Attribution of the Criteria for Critical Appraisal of Content in the Hanafis' Hadīth Understanding to Abū Hanīfa¹

Abstract

Abū Hanīfa Numan b. Sabit is a leading Islamic scholar who lived between the late first and the mid-second century Hijri, (the eighth and ninth centuries A.D.). Except for the six years he spent in the Hejaz, where he performed the Hajj (Muslim pilgrimage), he spent his entire life in Iraq (born in 80 Hijri in Kufa and died in Hijri 150 in Baghdad). The age in which Abū Hanīfa lived is critical for the history of Islamic science, in terms of time and environment. It is a period in which Muslims transitioned from oral tradition to written one, and the hadīths of the Prophet, as well as the views of his Companions and the followers, were recorded, and thus the first forms of Islamic classical sources were formed. The intellectual approach of the Companions who settled there, especially that of 'Abd Allāh b. Mas'ūd, was one of the key factors contributing to the scholarly vitality in Kufa. Abū Hanīfa is a madhab (Islamic school of law) imam who stands out by his considering the "*illa and maqasid*" (purpose and intention), along with the general principles and bases in the naṣṣ (in Islamic law to refer to an explicit statement within the Quran or hadith, rather than apparent meanings, due to the influence of the environment in which he lived and the tradition of science in which he was raised. Because of such characteristics, he faced criticism while he was still alive. However, his method was adopted and followed by his students that he educated in his fiqh (Islamic jurisprudence) academy. In their works Abū Yūsuf (d. 182/798) and Imam Muhammad (d. 189/805) provided an overview of the perspectives of Abū Hanīfa and his companions on *furū al-fiqh* (branches of Islamic jurisprudence). However, neither the works of Abū Hanīfa nor those of his students about their understanding of usūl have survived to the present day. Yet, this does not mean that the imams in question did not adopt any methods in their idjtihāds (judgement to deduce a law or rule in Islam). The usūl (principle) they followed while making judgements from the verses and hadīths was deduced by later Hanafī scholars through takhrīj (the method of determining the original sources), based on the provisions in the works written about furū al-fiqh (branches). Thus, they not only tried to show that the provisions adopted by the madhab are based on solid principles but also prevented the criticisms against the madhab. In this respect, the understanding of the Hanafī usūl could be said to have a close connection with the science of khilāf and jadal (the science of dispute and discussion between the muslim jurists). The views of Abū Hanīfa and his companions on accepting and rejecting hadīths are discussed in detail in the sections about Sunnah (the Prophetic tradition) in Hanafī principles of jurisprudence. In the Hanafī usūl, the interruption in the sanad (chain of hadith) of the narrations is classified into two categories: literal (zāhirī) and hidden (batini) interruption. The former refers to the disconnection that is apparent in the narration, whereas the latter is the critical appraisal criteria mentioned as content appraisal in the title of the of this study, and it means the criticism of the narrations by presenting them to the evidence called aṣl (principal). The Hanafīs think that khabar al-āhād cannot be accepted in the following four cases: If it conflicts with a provision in the Qur'ān, if it declares a judgment contrary to a well-known Sunnah; in the event that the khabar al-wāhid (solitary report) is transmitted from a single Companion although the issue in question is something that everyone should know (umūm al-balwā), and finally if it is determined that the Companions did not act upon the decree of the khabar al-wāhid even though they were aware of it. The Hanafī usūl scholars did not hesitate to attribute these appraisal criteria they obtained through takhrīj, regarding both the sanad and the text of the narrations to Abū Hanīfa. As noted in the present study, the sources of fiqh mention the opinions conveyed by Abū Hanīfa himself

¹ This article is a revised and extended version of the notification "The Effects of Abū Hanīfa in the Formation of the Method of Hadīth Criticism in Hanafīs" and it was presented in the National Symposium of the "Imam A'zam: The Torch Enlightening the Ages" on 28-30 April, 2015 in Eskişehir/Turkey. The notification is also published in the Symposium Book. (The Book of Selected Papers from the Symposium on "Imam A'zam: The Torch Enlightening the Ages", Editors: Ahmet Kartal & Hilmi Özden, Eskişehir: Osmangazi University Publishing, 2015.)

regarding the first two criteria; that is, the verification of the khabar with the Qur'ân and the famous Sunnah. Although Abû Hanîfa did not directly mentioned the verification of khabar al-âhâd through umûm al-balwâ and through the practice of the Companions, these principles, which were deduced from the classical Hanafî sources through takhrîj, were normally used by Abû Hanîfa and his companions. This study discusses this issue based on evidence from narrations.

Keywords: Hadîth, Abû Hanîfa, the Hanafî Madhab, Khabar al-Wâhid, Dispute.

Hanefî Hadis Anlayışındaki Muhteva Tenkidi Kriterlerinin Ebû Hanife'ye Nispeti²

Öz

Ebû Hanife Numan b. Sabit, milâdî sekiz ve dokuzuncu yüzyıllara tekabül eden hicrî birinci asrın sonu ile ikinci asrın ortalarında yaşamış büyük bir alimdir. Hac için gittiği Hicaz'da geçirdiği altı yıl dışında, ömrünün tamamını Irak bölgesinde geçirmiştir (doğumu hicrî 80 Kufe, vefatı hicrî 150 Bağdat). Ebû Hanife'nin yaşadığı dönem, zaman ve muhit olarak İslam ilim tarihi için oldukça merkezi bir konumdadır. Müslümanların sözlü kültürden yazılı kültüre geçiş yaptığı, başta Hz. Peygamber'in hadisleri olmak üzere, sahâbe ve tabiûn görüşlerinin derlenerek tedvin edildiği, böylece klasik kaynakların ilk nüvelerinin olduğu bir devirdir. Başta Abdullah b. Mesud olmak üzere oraya yerleşen sahâbenin fikrî yaklaşımı da Kufe'deki ilmî canlılığa katkı sunan önemli etkenlerden biri idi. Ebû Hanife, yaşadığı muhitin ve kendilerinden ders aldığı ilim geleneğinin etkisiyle, naslara zahirî yaklaşımdan ziyade, onlardaki illet ve maksadı, genel ilke ve esasları dikkate almasıyla öne çıkan bir mezhep imamıdır. Bu özelliğinden dolayı muhalifleri tarafından daha hayattayken eleştirilerin hedefinde olmuştur. Ebû Hanife'nin bu yöntemini onun fıkıh akademisinde yetişen talebeleri de benimsemiş ve sürdürmüştür. Ebû Yusuf (ö. 182/798) ve İmam Muhammed (ö. 189/805) tarafından kaleme alınan eserlerde, Ebû Hanife'nin ve ashabının furu-ı fıkha dair görüşleri toplanmıştır. Ancak ne Ebû Hanife'den ve talebelerinden, onların usul anlayışına dair bir eser günümüze ulaşmamıştır. Bu durum, söz konusu imamların ictihadda bulunurken herhangi bir usulü benimsemişliği anlamına gelmemektedir. Onların ayet ve hadislerden hüküm çıkarırken uyguladıkları usul, fûruya dair yazılan eserlerde yer alan hükümlerden hareketle sonraki yüzyıllarda yaşamış Hanefî âlimler tarafından tahrir metoduyla çıkartılmıştır. Bu şekilde hem mezhebin benimsediği hükümlerin sağlam asıllar üzerine bina edildiği ortaya konmaya çalışılmış hem de mezhebe yöneltilecek eleştirilerin önü alınmıştır. Bu yönüyle Hanefî usûl anlayışının hilâf ve cedel ilmiyle sıkı bir bağlantısının bulunduğu söylenebilir. Ebu Hanife'nin ve ashabının hadislerin kabulü ve reddi konusundaki usule dair görüşleri bu eserlerin sünnet bahisleri içerisinde ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Hanefî usulünde rivayetin senedinde yer alan inkitâ (kopukluk) lafzî/zahirî ve manevî/batınî olmak üzere iki kısımda değerlendirilmiştir. Zahirî inkitâ ile rivayetin senedinde oluşan kopukluk kastedilmektedir. İnkıtânın ikinci türü olan manevî inkitâ ise makalenin başlığında muhteva tenkidi olarak zikredilen tenkit kriterleri olup, rivayetlerin asıl olarak adlandırılan delillere arz edilmesi suretiyle tenkid edilmesi demektir. Hanefîler âhâd olarak nakledilen haberlerin şu dört asla muhalif olması durumunda kabul edilemeyeceği görüşündedirler: Haber-i vâhidin Kur'an'da yer alan bir hükme aykırı olarak nakledilmesi durumunda; haber-i vâhidin maruf ve meşhur olan bir sünnete aykırı bir hüküm bildirmesi durumunda; haberin herkesin bilmesi gereken bir konuda (umûmu'l-belvâda) tek bir sahâbîden nakledilmesi durumunda ve son olarak da haber-i vâhidin hükmüyle kendisine söylenmesine rağmen sahâbe tarafından amel edilmediğinin tespit edilmesi durumunda. Hanefî usul alimleri rivayetlerin gerek senedine gerekse metnine dair tahrir metoduyla elde ettikleri bu tenkit kriterlerini Ebû Hanife'ye nispet etme konusunda çekinceli davranmamışlardır. Makalede de görüleceği üzere ilk iki kriter olan

² Bu makale, 28-30 Nisan 2015 tarihleri arasında Eskişehir'de düzenlenen *Devirleri Aydınlatan Meşale İmâm-ı A'zam Ulusal Sempozyumu*'nda "Hanefî Mezhebi Hadis Tenkidi Anlayışının Oluşumunda Ebû Hanife'nin Etkisi" başlığıyla sunulan ve baskısı gerçekleştirilen sempozyum kitabının 453-458 sayfaları arasında yer alan bildirinin gözden geçirilmiş ve genişletilmiş şeklidir.

haber Kur'an'a ve meşhur sünnete arzı ile ilgili bizzat Ebû Hanife'den nakledilen görüşler kaynaklarda zikredilmektedir. Haber-i vâhidin umûmu'l-belvâya ve sahâbe uygulamasına arzı konusunda ise her ne kadar Ebû Hanife'den doğrudan bir nakil bulunmasa da biz klasik Hanefî kaynaklarından tahrir metoduyla çıkarılan bu prensiplerin, Ebû Hanife ve ashâbı tarafından kullanıldığı ve uygulandığı kanaatindeyiz. Makalede bu husus rivayetlerden delilleriyle ele alınmaya çalışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ebû Hanife, Hanefî mezhebi, Haber-i vâhid, Muâraza.

INTRODUCTION

The period in which Abû Hanîfa lived, which corresponds to the late first century and the mid-second century Hijri (the eighth and ninth centuries A.D.), coincide with the period of recording in which the transition from oral tradition to written one took place in Islamic sciences. Although there were few written hadith documents in the period of the Companions, but these are very few. During this period, besides the narrations from the Prophet, the narrations from the Companions and the followers were written down using a scholarly approach. With the transition to the written tradition, the general framework and concepts in the branches of sciences began to get established, and the foundational texts were gradually written.³ Both during the time when the hadiths were compiled and recorded and in later years, common activities were understanding and interpreting the hadiths with their certainty and making judgements based on them. Abû Hanîfa and his companions, who were considered as the partisans of legal reasoning, took the lead in such activities.⁴

The science of hadith spares considerable effort to determine the certainty of the hadiths; in other words, it studies if what is attributed to the Prophet actually belongs to him. There is abundant literature in the science of hadith, which primarily examines such issues as the structure of the sanads and the status of the narrators. In hadith science, studies on the text of the hadiths are also very few. Hadith scholars secondarily concentrate on understanding the narrations correctly. Nevertheless, it would be inaccurate to say that it is only the partisans of hadith that spare effort and time to determine what the narrations signify and trace them back to their first sources. In this respect, the effort put forth by the Hanafî jurists should not be overlooked. Although the Hanafis put most of their effort in hadith studies on whether to act upon the narrations, rather than on their authenticity, an examination of the requirements they imposed for those who desire to act on the narrations would reveal that they established strict criteria regarding the narrator and the structure of hadiths, as well as their content. There are originals of these criteria, which were put forward regarding the evidence and text of the hadiths both in theory and in practice and which can be traced back to the madhab imams.

Based on the classical works which included the views of the madhab imams, the Hanafî scholars of the third and fourth centuries Hijri used takhrîj to determine the method these imams followed while deducing judgements from the naşş.⁵ Abû Yûsuf's and Imam Muhammad's books are major works of reference about this topic.⁶ Although they are attributed to the Imâmāyn, it is not possible to claim that the views in the classical works in question belong only to their authors. These works also contain the idjtihâds of Abû Hanîfa and his students who were in that circle in the earlier period, made through consultations and

³ Abû al-Faraj Muḥammad Ibn al-Nadîm, *Kitâb al-Fihrist*. ed. Rezâ Tajaddod, (Tehran: 1971), 19; Murteza Bedir, *Ebû Hanîfe –Entelektüel Biyografi–* (Ankara: Ay Yayınları, 2018), 24.

⁴ See also the following source for more about Abû Ḥanîfa's understanding of hadith and Sunnah. İsmail Hakkı Ünal, "Ebû Hanîfe ve Hadis", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, 15/1-2 (2002), 75-81.

⁵ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, (New York: Cambridge University Press, 2011), s. 162-63.

⁶ About the spread of these books see Nurit Tsafirir, *The History of an Islamic School of Law The Early Spread of Hanafism*, Islamic Legal Studies Program, Harvard Law School Distributed by Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, 2004, s. x-xi (Preface).

discussions. From this standpoint, the first sources in which the views of the madhab are compiled, particularly *Zāhir al-Riwāyah*, should be accepted as the works in which the common views of Abū Hanīfa and his companions are compiled, as well as those of their respective authors. Naturally, there should be no harm in attributing the method followed while producing these views and idjtihāds to Abū Hanīfa and his companions.⁷ The classical Hanafī works of usūl, which addressed both the thought of Hanafī usūl in general and the "requirements for being able to act upon the narrations", which constitutes the subject of our study in particular, were created using the takhrīj method (i.e., takhrīj al-furū 'ala al-uṣūl), based on the views in the first furū sources of the madhab.⁸ The article first outlines the structure of the Hanafī usūl thought, and it goes on to discuss the attribution of the criteria for content appraisal to Abū Hanīfa, the founding imam of the madhab; it also cites examples to pinpoint the sources of these criteria within the madhab through examples.

1. THE STRUCTURE OF THE HANAFĪ USŪL

Abū Hanīfa, together with the fiqh academy he established,⁹ extensively discussed the issues presented to them and tried to offer solutions. They certainly used a method while doing this. The knowledge about furū' al-fiqh that accumulated later in classical sources of fiqh in the Hanafī madhab consists of the fatwas and opinions of the madhab imams and the students around them. This hardly goes with the principles and rules of usūl al-fiqh because, according to the common opinion, Abū Hanīfa, Abū Yūsuf and Imam Muhammad have no works on usūl al-fiqh.¹⁰

The understanding of usūl in the Hanafī madhab aims to determine if the 'illas of the views of the madhab are identifiable, if these views comply with the principle of causality and if they are definable. Moreover, it is based on takhrīj.¹¹ That is, based on the perspectives of madhab in the sources of furū al-fiqh, later usūl scholars tried to identify, explain, define, abstract and advocate their methodology. Thus, the aim was twofold: to establish a systematic method and to respond to the criticisms from members of different madhabs, particularly those from the partisans of hadīth (the ahl al-hadīth). In this respect, as furū al-fiqh in the Hanafī madhab chronologically play a key role, it precedes the methodology of fiqh.¹²

Furū al-fiqh is quite significant, particularly because it has a vital connection with real life, and it has the power to adapt itself to new developments, and it is not possible for fiqh and the fuqaha to leave an issue faced by Muslims unsolved. They have to present a solution from the narrated evidence first. It is not always possible for jurists to find a solution to all the issues encountered, by using a limited number of texts at hand and the views of the predecessors. In this case, based on the aforementioned methods of abstraction and acting upon a common 'illa and so forth, jurists offer a solution to that issue within the boundaries of religion. This activity has brought vitality and dynamism to the understanding of the method fed by furū. The methodology followed by the Hanafī imams in such deduction of orders was determined by

⁷ Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, s. 156.

⁸ As noted earlier, the concept of takhrīj, which is used in different meanings in hadīth and fiqh, is the subject of usūl al-fiqh and furū al-fiqh. For more information about the concept, see Tuncay Başoğlu, "Tahric", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları), 39/420.

⁹ "A continuously existing group of students with a regular succession of teachers is a mark of a functioning school." See Christopher Melchert, "The Formation of the Sunni Schools of Law, 9Th-10th Centuries C.E" (Studies in Islamic Law and Society, V. 4), s. 34.

¹⁰ Although Ibn al-Nadīm mentions usūl books that belong to the last two these (See Ibn al-Nadīm, *Kitāb al-Fihrist*, 206-207), it is clear that no reference is made to such works in later works of usūl. It can be said that Ibn al-Nadīm used the concept of usūl in a relatively broader sense in his work and did not mention a work of usūl al-fiqh as we understand it today.

¹¹ Murat Şimşek, *İmam Ebū Hanīfe ve Hanefilik* (İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019), 236.

¹² Bkz. Ali Bardakoğlu, "Hanefi Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/12. It is also noted that there is an approach which recommends that furū al-fiqh should be preferred when it conflicts with usūl al-fiqh.

later scholars through takhrīj. Thus, it was made sure that the provision conforms with the Shari'a and is defensible. It was this effort that brought forth the Hanafī method of fiqh.

In conclusion, it can be said that the Hanafī usūl is a system that explains and protects the established rules and already made judgements, rather than being productive and setting new rules and pillars. Therefore, it has a close connection with the science of khilaf and jadal¹³ because the science and literature of khilaf in fiqh aims to make sure that the rulings of the madhab imams do not conflict with the naṣṣ and that they are religiously correct and defensible.

2. THE WORKS OF HANAFĪ USŪL

The oldest source we have about the Hanafī usūl is the work titled *al-fuṣūl fi al-uṣūl*, which belongs to Abū Bakr al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, who died in 370/980.¹⁴ In his book, al-Jaṣṣāṣ benefited greatly from the works of ʿĪsā b. Abān (d. 221/836), who lived about a century and a half before him. He was a student of Imam Muhammad. He made references to his works called *al-Hujaj al-Kabir* and *al-Hujaj al-Saghir*, which unfortunately did not reach today, particularly when he discusses issues of Sunnah.¹⁵ On the issues he addressed in his works, al-Jaṣṣāṣ also benefited from the views of his teacher al-Karkhī (d. 340/952). Like ʿĪsā b. Abān, al-Karkhī and al-Jaṣṣāṣ are Iraqis. Therefore, it can be said that the classical Hanafī usūl understanding developed in Iraq.

After al-Jaṣṣāṣ, the same understanding of usūl was passed on to Abū Zayd Ubaid Allāh ibn Umar al-Dabūsī (d. 430/1039) through his student, Abū Jaʿfar al-Urushani (d. 404/1014), and it influenced the Samarkand Hanafism. al-Bazdawi (d. 482/1089) and al-Sarakhsi (d. 483/1090) established the main usūl tradition of the Hanafī madhab.¹⁶ al-Jaṣṣāṣ' narrations and opinions on Sunnah from ʿĪsā b. Abān and his teacher al-Karkhī were largely reported by the usūl scholars who followed him, such as al-Dabūsī, al-Bazdawi and al-Sarakhsi. Later works of usūl written in the following centuries, especially al-Bazdawi's work named *Kanz al-Wusul*, proved quite influential. Abd al-Aziz al-Bukhārī's (d. 730/1330) commentary titled *Kashf al-Asrār*, with which al-Bazdawi's work is often published today, played a significant role in this impact.¹⁷

Therefore, it can be said that the understanding of hadīth criticism in the Hanafī usūl was shaped around the principles of usūl that ʿĪsā b. Abān, al-Karkhī and al-Jaṣṣāṣ deduced, through takhrīj, from the minor rulings made in the madhhab. Given that the imam of the madhab was born and raised in Kufa, died in Baghdad, and thus the madhab was born and

¹³ Şimşek, *İmam Abū Hanīfa ve Hanefilik*, 239. In this regard, al-Tahāwī's *Sharh Ma'ani al-Athar* and al-Quduri's *al-Tajrid* can be cited as examples of the science of khilaf and jadal. These two works include critical data and examples related to the intertwining of furū and usūl and the defence of the madhab against its opponents.

¹⁴ Ujjayl Jasin al-Nashami, who analysed the work, stated that *al-Fusūl* was the last work of al-Jaṣṣāṣ, which he wrote before *Ahkām al-Qur'ān*, that the author thought this work as a preface to his commentary and that its method and interpretation should be considered as a single work. Moreover, to support this view, he cited the words of the author in the introduction of *Ahkām al-Qur'ān*. See Abū Bakr al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, *al-Fusūl fi al-Uṣūl* (Kuwait: Wizarat al-Awqaf, 1994), 1/38 (the preface). Abd al-Salam Muhammad Ali Shahin, who analyzed *Ahkām al-Qur'ān*, also added a footnote to the author's statement and noted that the work written as an introduction to the work must be *al-Fusūl*. See Abū Bakr al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, *Ahkām al-Qur'ān* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), 2nd Ed., 1/5.

¹⁵ It is known that ʿĪsā b. Abān used to be a supporter of the partisans of hadīth and thought that the Hanafīs did not attach due importance to hadīth, but when he later became a student of Imam Muhammad, he adopted the view of the partisans of legal reasoning and participated in discussions with scholars of Shafī'i thought, particularly with al-Shafī'i. For more information about ʿĪsā b. Abān, see Mehmet Boynukalın, "Neş'etü usūlî'l-fikrî'l-Hanefî ve tetavvürühü: ârâü İsâ b. Ebân al-usūliyye ve medâ te'sîrihâ ale'l-fikrî'l-usūlî'l-Hanefî", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35/2 (2008), 25-56; Ramazan Özmen, "İsa b. Ebân'ın Hayatı Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri ile İlgili Bazı Görüşleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 12 (2008), 127-154.

¹⁶ For more information about this issue, see Şimşek, *İmam Abū Hanīfa ve Hanefilik*, 240-250.

¹⁷ Fakhr al-Islam al-Bazdawi, *Kanz al-wusul* (with Abd al-Aziz al-Bukhārī's commentary titled *Kashf al-Asrār*) Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997). 4 Volumes.

completed its development in the Iraq region, it can be said that the Hanafī usūl, which was dependent on the formation and development of furū, belongs to the same geography. It would not be accurate to consider the thought of Hanafī usūl independently of furū and to attribute it only to these scholars and accordingly to the Mu'tazilite thought, solely based on the aforementioned three scholars' relationship with the Mu'tazila.¹⁸ This is because such an assumption would mean disregarding the influence of furū on usūl al-fiqh and ignoring the true nature of the Hanafī usūl. Among the Hanafī scholars in the first period, there were those who were close to the line of the Mu'tazila, as well as those who were close to the partisans of hadīth. The main elements that ensure the continuity of the Hanafī identity among these scholars is the unity within the framework of ra'y and fiqh, rather than the ideas of the Mu'tazila or partisans of hadīth.¹⁹ This is because the khabar theory still found room in the understanding of Hanafī usūl al-fiqh in the centuries that followed. If a problem had been observed in the attribution of this theory to the madhab imam or if it had been found to conflict with the idjtihāds of Abū Hanīfa and his companions, it would not have been possible for this understanding to survive in later times, particularly when the Mu'tazila officially withdrew from the stage of history.²⁰ Although this is created by the method of takhrīj, it could be considered as evidence for the idea that thought of the Hanafī method in general and the understanding of hadīth and Sunnah in particular are not independent of Abū Hanīfa and other madhhab imams who are his students.

3. THE CRITICAL APPRAISAL OF CONTENT IN THE HANAFĪ USŪL

The critical appraisal of the hadīths in terms of text and content is discussed in the sections reserved for Sunnah and under the title of hidden interruption in the works of the Hanafī usūl. Below are the four requirements that should be satisfied to be able to act on āhād hadīths: Although interruption refers only to the break in the hadīth's sanad in hadīth usūl, Hanafī scholars also use this term for any defect related to content. This means that the Hanafīs consider khabar al-wāhid that runs counter to the four principles they call "al-asl" as hidden interruption and argue that no action could be taken based on it. These four conditions, which render khabar al-wāhid hidden interruption and prevent one from acting upon it, are as follows:

1. its being contrary to the Qur'ān,
2. its being contrary to commonly known Sunnah,
3. and the narration's being shaz in umūm al-balwā; that is, its being narrated by a single person on issues that everyone should know,
4. and although it is known, not acting on this narration in a conflict that arose during the period of the Companions.²¹

It is known that Abū Hanīfa himself mentioned and applied the first of these principles; that is, the principle that khabar al-wāhid that contradicts the Qur'ān cannot be acted upon. Although there is lack of clear evidence indicating the attribution of the other three principles to Abū Hanīfa, it is possible to pinpoint the signs of these principles in the views of the Imam. There are also explanations and examples of how these principles were used by Abū Hanīfa in the classical Hanafī sources of furū.

¹⁸ For this approach, see Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Abū Hanīfa'nın Usūl Anlayışında Sünnet* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 471-72.

¹⁹ Murteza Bedir, *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanefî Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 26.

²⁰ It is seen that the above-mentioned khabar theory is apparent in the sections on Sunnah, not only in al-Nasafi's procedural work called *al-Manar* and its commentaries, which was used as a textbook in madrasahs for many years, but also in Mullah Khusraw's *Mirkat al-Wusul* and its commentaries, which were approved as a textbook in madrasahs in the Ottoman geography.

²¹ al-Bazdawi, *Kanz al-Wusul*; Abū Bakr Shams al-Dīn Muhammad al-Sarakhsi, *Usūl (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996)*, 1/364.

3.1. Verification through the Qur'ān

The principle of verification through the Qur'ān in the Hanafī usūl is related to the narrations that are included in the framework of "additions to the naṣṣ (naskh)" through the relationship of "general-specific", rather than the narrations that run counter to the fundamentals of the Qur'ān. According to this, a narration that limits the message of the Qur'ān or restricts its meaning or a narration that adds to a provision in the Book must at least be famous. If a narration with this content is āhād, it cannot be accepted because it is characterised by suspicion as its attribution to the Prophet is doubtful.²²

One could see the basics of verification through the Qur'ān in the works attributed to Abū Hanīfa. For example, in his work *al-alim wa al-mutaallim*, he noted that he does not accept the narration stating that "anyone who commits adultery will be faithless"²³ on the grounds that it is against the Qur'ān:

If a person said, "I believe everything the Prophet said; he does not say anything unjust and does not oppose the Qur'ān," this statement would mean approving the Prophet and the Qur'ān and exempting the Prophet from opposing the Qur'ān. If the Prophet had acted in opposition to the Qur'ān and attributed unjust words to God, God would not have allowed him to live without His control, as noted in the Qur'ān. The Prophet of Allah never opposes the Book of Allah. Similarly, one who opposes the Book of Allah cannot be His Prophet. Rejecting a narration from the Prophet, if it contradicts the Qur'ān, does not mean rejecting or disapproving the Prophet. In fact, it is the rejection of the one who inaccurately narrates from the Prophet. In such a case, the person accused is not the Prophet himself but the person who narrates the hadith inaccurately. We accept everything the Prophet said, whether we heard it or not, with great pleasure. We believe in him and bear witness that the Prophet's words are true. He did not make up anything in the name of Allah; everything he said was by the will of Allah. Moreover, he was not one of those who wished to show off. For this reason, Allah says in the Qur'ān, "He who obeys the Messenger, obeys Allah" (Surah an-Nisa, 4/80).²⁴

According to the information given by Ibn Abd al-Barr, Abū Hanīfa was criticized by most of the ahl al-hadīth on the grounds that he "rejected authentic (sahīh) narrations" because of his approach.²⁵

Although Abū Hanīfa mentions in the above statements that a narration from the Prophet cannot oppose to the Qur'ān, he did not lay down any criteria for determining the boundaries of this opposition and under what circumstances the narration should be considered contrary to the Qur'ān. How to do this was determined by later usūl scholars, and as a result, it emerged as a rule that khabar al-āhād, which restricts a general message in the Qur'ān or lays down some conditions for the absolute words (al-mutlaq) or which specifies additional rulings on a provision in the Qur'ān, cannot be accepted. Although the details of the verification of khabar al-āhād through the Qur'ān and how to practice it were specified by later usūl scholars through takhrīj, it is possible to find the details of the principle in question in the idjtihāds and fatwas of Abū Hanīfa.

An example of this would be the provision that the meat of an animal slaughtered or hunted by a person who deliberately abandoned the mention of Allah is not halal. According to the Hanafis, the meat of an animal slaughtered or hunted in this way cannot be eaten. The evidence of this is the verse "Eat not of that over which God's name has not been pronounced,

²² al-Jaṣṣāṣ, *al-Fusūl fī al-usūl*, 3/113; Abū Zayd Ubaid Allāh ibn Umar al-Dabūsī, *Takwīm lil Adilla*, ed. Halil Muhyiddin (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2001), 196; al-Bazdawi, *Kanz al-Wusul*, 3/13; al-Sarakhsi, *Usūl*, 1/364.

²³ al-Bukhārī, *al-mazalim*, 31.

²⁴ Abū Hanīfa, Nu'man bin Tsabit, *al-Alim wa al-mutaallim* (among the five works of Abū Hanīfa). ed. Muhammad Zahid al-Kawthari (Cairo: al-Maktaba al-'Azhariyya, 2001), 29-30.

²⁵ Abū Umar Yusuf ibn Abd al-Barr al-Andalusi, *Al-Intiqā' fī Fadā'il al-Thalāthat al-A'immat al-Fuqahā*. ed. Abd al-Fattah Abū Ghudda (Aleppo al-Matbu'at al-Islamiyyah, 1997), 276.

for this would be sinful conduct indeed" (An'am, 6/121).²⁶ The Shafi'is, on the other hand, think that it is Sunnah to say basmala while slaughtering and hunting an animal, and that the meat of that animal can be eaten, even if it is deliberately abandoned.²⁷ Among the evidence that Shafi'is cite is the following narration from Aisha: "One of his Companions visited the Prophet and asked him, 'Some people bring us the meat of animals that we do not know whether the name of Allah was mentioned when they were slaughtered. What is your comment on this?' In response to this, the prophet said, "Mention Allah's name and eat it".²⁸

The Hanafis did not accept this because they thought it runs counter to the aforementioned verse. According to the Hanafī jurists, the prohibition in the verse concerns the general. The narration by Aisha, which the Shafi'is presented as evidence, states that the meat of an animal can be eaten; this narration is khabar al-wāhid.²⁹ Imam Muhammad reported that he asked Abū Hanīfa about this issue and received the answer that "the meat of such an animal is not halal" because of the verse mentioned above.³⁰ This means that Abū Hanīfa did not accept the opposing narrations cited by the Shafi'is, including the narration by Aisha, as he considered them contrary to the general provision of the Qur'ān. An objection that Abū Hanīfa was not aware of the narrations in question is not reasonable enough because Abū Hanīfa and his companions lived in a very lively and active scholarly environment, in terms of hadīth narration. In such an environment, it is unlikely that a scholar is not aware of the existence of narrations that allow Muslims to eat the meat of animals slaughtered by deliberately abandoning basmala. Examining the number of narrations in the works of Imamayn would suffice to show how large the compilation of hadīths in this scholarly circle was. It is understood that although they knew Aisha's narration provided above, they did not accept it because they considered it contrary to the general provision of the verse.

Globally considered, it can be said that the principle of "verification of āhād hadīths through the Qur'ān" was originally put forward by Abū Hanīfa, and the stance of the madhab on this issue and the related details were systematized based on the views of the madhab imams.

3.2. Verification through Sunnah

According to the Hanafīs, khabar al-āhād that runs counter to the well-known Sunnah are not considered suitable for acting upon.³¹ The famous Sunnah (mashhur) in his works of usūl probably refers to the *undisputed Sunnah*,³² which Abū Hanīfa mentions in his letter to Uthman al-Battī as a source of guidance, and the ma'rūf Sunnah, which Abū Yūsuf mentions as the Sunnah "on which consensus is formed, which the scholars know and act upon and which is not shaz".³³

Abū Yūsuf is the first Hanafī jurist to mention that the khabar al-wāhid should be verified through famous and well-known Sunnah. In his book *al-Radd ala Siyar al-Awzai*, he states that the famous narration should be preferred over khabar al-wāhid:

²⁶ Abū Bakr al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, *Sharh Mukhtasar al-Tahāwi* (Madinah: Dar al-Sarraj, 2010), 7/226; Abū Bakr Shams al-Dīn Muhammad al-Sarakhsi, *al-Mabsut* (Beirut: Dar al-Marifah, 1993/1414), 11/236-237.

²⁷ Muḥammad ibn Idrīs Shāfi'ī, *al-Umm*. ed. Muhammad Zuhri al-Najjar (Cairo: Maktabat Al Kulliyat Al Azhariyah, 1961), 2/249.

²⁸ al-Bukhārī, *Buyu'*, 5; Abū Dāwūd, *al-Dahaya*, 19; Ibn Māja, *Zabaih*, 4.

²⁹ al-Sarakhsi, *Usūl*, 1/ 133-134; Abd al-Aziz al-Bukhārī, *Kashf al-Asrār* (together with al-Bazdawi's Kanz al-Wusul) (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997), 1/43).

³⁰ See Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī, *al-Asl*, ed. Muhammad Boynukalın (Beirut: Dar Ibn Hazm, 2012/1433), 5/396.

³¹ al-Jaṣṣāṣ, *al-Fusūl fi al-Usūl*, 3/114.

³² Abū Ḥanīfa, Nu'man bin Tsabit. *Risala ila Uthman al-Battī* (among the five works of Abū Ḥanīfa). ed. Muhammad Zahid al-Kawthari. Cairo: al-Maktaba al-'Azhariyya, 2001), 72.

³³ See Abū Yūsuf Ya'qūb b. Ibrahim al-Ansari, *al-Radd ala Siyar al-Awzai*. ed. Abul Wafa al-Afghani (Deccan: Ihya Maarif al-Nu'maniyyah, n.d.), 31.

The number of narrations is increasing. Among them are those which are not commonly accepted, not recognized by fiqh scholars, and those which do not follow the Qur'an and the Sunnah. So, beware of shaz hadiths! Use the information that has long been known by everyone and that is known and recognized by the fuqaha and that complies with the Book and Sunnah. Compare other information to this. Any khabar that conflicts with the Qur'an does not belong to the Prophet, even if it comes through narration. So, accept the Qur'an and the commonly accepted Sunnah as your guide and leader. Be submissive to them. Compare what is not in them with what is already there.³⁴

Although it is not considered as a principle, it is possible to see examples, in Hanafi fiqh sources, to support the claim that Abū Hanīfa preferred the commonly known practice to khabar al-wāhid or abandoned khabar al-wāhid because of a famous Sunnah. As one of these examples reveals, when Abū Hanīfa came to Baghdad, people wanted to question him on the charge of opposing hadiths and inquired his opinion about the following hadith narrated by Sa'd b. Abi Waqqāṣ: "The Prophet was asked whether dry dates could be exchanged for fresh ones. The Prophet asked those around him: 'When the dates dry up, they decrease in weight, right?' When the Companions said that they would be less in weight, he forbade this trade."³⁵

In response to this question, Abū Hanīfa said, "The narration in question cannot be accepted on the grounds that³⁶ it came through Zayd Abū Ayyash, a weak narrator."³⁷ Abū Hanīfa also thought that Sa'd's narration cannot be accepted as it runs counter to the narration of "the six commodities",³⁸ which is a famous narration by Sa'id al-Khudrī because khabar al-wāhid cannot be considered as valid evidence against a commonly known narration.³⁹

In conclusion, it can be said that verifying khabar al-āhād through the famous Sunnah was introduced and applied by Abū Hanīfa and his students, and then it was developed and systematized by usūl scholars.

3.3. Verification through Umūm al-Balwā

According to the Hanafis, there is weakness in a narration that comes from a single channel although it should be reported by many people under normal conditions, due to its famous content, or a narration that fails to gain fame in the first three generations. This is because it is not possible for such a case, which falls within the scope of umūm al-balwā to remain secret. For this reason, such a narration should be reported by quite a few people. If such a narration remains confidential, it is often thought that it suffers from uncertainty, that it is not original or that it has been abrogated.⁴⁰ Metaphorically speaking, when only one person claims to have seen the crescent on a cloudless day, that person's word could not be trusted, just like the case in which after the imam's saluting the Friday prayer in a large and crowded mosque, just one member of the congregation tells the imam that he has performed only one rakat and that he must repeat the prayer. Just as their words are not respected unless

³⁴ Abū Yūsuf, *al-Radd ala Siyar al-Awzai*, 31-32.

³⁵ For the sources that include this narration, see al-Tirmidhī, *Kitab al-Buyu'*, 14; Abi Dāwūd, *Kitab al-Buyu'*, 18; Ibn Maja, *Kitab Al-Tijarat*, 53.

³⁶ Abdullah b. Mubarak, one of the leading partisans of hadith, thought that Abū Hanīfa was quite competent in hadith as we understand from his words, "How can one say that Abū Hanīfa hardly knew hadith, although he knew that Zayd was not an acceptable narrator?" See al-Sarakhsi, *Kitab al-Mabsut*, 12/185.

³⁷ Abū'l Husayn Ahmad ibn Muhammad al-Quduri, *al-Tajrid*. ed. Muhammad Ahmad Sarraj- Ali Jum'a Muhammad. (Cairo: Dār al-Salam, 2004), 5/2344; al-Kamal al-Sivasi al-Humam, *Fath al-Qadir* (Beirut: Darl-Fikr, n.d.), 7/28; Abū Muḥammad Jamāl al-Dīn 'Abd Allāh al-Zayla'ī, *Naṣb al-Rāyah li-Aḥādīth al-Hidāyah*, ed. Muhammad 'Awwame (Beirut: Muassasat al-Rayyan, 1997), 4/41. Ibn Hazm and Ibn Abd al-Barr agree with Abū Hanīfa that Zayd is a weak narrator. See Ibn Hajar, Abū'l-Fazl Ahmad b. Ali al-'Asqalāni, *Tahdhib al-Tahdhib* (Hyderabad: Matbaat Daira al-Maarif al-Nizamiyah, 1326), 3/424.

³⁸ al-Muslim, *Musakāt*, 75, 82; al-Nasā'ī, *Buyu'*, 44.

³⁹ al-Sarakhsi, *Kitab al-Mabsut*, 12/186.

⁴⁰ al-Jaṣṣāṣ, *al-Fuṣūl fi al-uṣūl*, 3/114; al-Dabūsī, *Takwīm lil Adilla*, 196; al-Bazdawi, *Kanz al-wusul*, 3/24,45; al-Sarakhsi, *Usūl*, 1/364.

others support what they say, it is considered inappropriate to act upon khabar al-āhād within umūm al-balwā.

There is no clear evidence indicating that the principle of umūm al-balwā belongs to Abū Hanīfa. Although al-Juwāynī (d. 487/1058), a Shafi'i scholar, attributes this principle to Abū Hanīfa,⁴¹ this is probably not an accurate perspective.⁴² Abd al-Aziz al-Bukhārī said that the person who set this up as a rule among the earlier scholars was al-Karkhi (d. 340/951) and that this was accepted among later imams.⁴³ In his commentary, Imām al-Māturīdī also referred to the principle that Hanafīs would not accept the solitary tradition on the issues regarding umūm al-balwā.⁴⁴

Despite the above evaluations, it is seen that this rule is mentioned in Imam Muhammad's work titled *al-Kasb*.⁴⁵ It is emphasized there that conveying shāz or abrogated hadīths about umūm al-balwā is not beneficial for people at all; they even cause them to get involved in strife, and it is essential to stay away from strife.⁴⁶ Accordingly, although it was systematized by the later usūl scholars, the principle of umūm al-balwā is also a criterion pointed out by Abū Hanīfa's students and the founding imams of the madhab, so it cannot be considered independently of them.⁴⁷

3.4. Verification through the Companions' Practices

According to the Hanafīs, the generation of the Companions is of utmost importance in the identification and evaluation of Sunnah since they are the first generation to report hadīths directly from the Prophet. The Companions play a key role in passing the religion on to the next generations. It is not possible for them to abandon any Sunnah that they know exists, to use their own opinion and to act accordingly because they are righteous people according to the Qur'ān and Sunnah. Similarly, tolerating a practice contrary to the Sunnah and refraining from telling what they know about it is considered as hiding the Sunnah of the Prophet. It is religiously not right to think that they could have hidden the Sunnah. Therefore, the existence of a narration on a subject that remained relevant at that time and the Companions' not acting on that hadīth were considered by the Hanafī jurists as the evidence that the narration was either unfounded or abrogated.⁴⁸

The first person to mention this principle within the madhab is Abū Zayd al-Dabūsī, a fifth century Hanafī usūl scholar. Al-Bazdawi and al-Sarakhsi also developed and further systematized it.⁴⁹ Although it was accepted by later Hanafī usūl scholars as a principle that khabar al-āhād was verified through the practice of the Companions; that is, the hadīths that the Companions refrained from acting upon were considered as hidden interruption, one could easily say that it was Abū Hanīfa who introduced this approach within the madhab. His following statements can be cited as a basis for this:

⁴¹ 'Abd al-Malik b. Abdillah Imām al-Ḥaramayn al-Juwāynī, *al-Burhan fi usūl al-fiqh*. ed. Salah b. Muhammad (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997), 1/256.

⁴² For the perspectives about and the examples of the idea that the principle of umūm al-balwā is not a valid criterion introduced by the imams of the Hanafī madhab and that the first person to put it forward was 'Īsā b. Abān, see Yiğit, Ebū Hanīfe'nin *Usūl Anlayışında Sünnet*, 298-337.

⁴³ Abd al-Aziz al-Bukhārī, *Kashf al-Asrār*, 3/24.

⁴⁴ Abū Mansūr Muhammad al-Māturīdī, *Ta'wilat Ahl al-Sunnah*. ed. Fatima Yusuf al-Haymi (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2004/1425), 1/176.

⁴⁵ For an evaluation on the possibility that the surviving portion of *al-Kasb* is not the original of the work by Imam Muhammad, but an annotation, written by al-Sarakhsi, see Şimşek, *ibid*, p. 257.

⁴⁶ See Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī, *al-Kasb*. ed. Suhayl Zakkar. Damascus n.d., p. 70.

⁴⁷ For a detailed discussion of the issue, see Şimşek, *İmam Ebū Hanīfe ve Hanefilik*, 257-262.

⁴⁸ al-Dabūsī, *Takwīm lil Adilla*, 199; al-Bazdawi, *Kanz al-wusul*, 3/26-27; al-Sarakhsi, *Usūl*, 1/369.

⁴⁹ Abd al-Majid al-Turkmani, *Dirasat fi Usul al-Hadīth 'Ala Manhaj al-Hanafīyah* (Karachi: Madrasa al-Noman, 2009), p. 348.

If I find a provision, which I am looking for in the Qur'ān, I directly get it. If I can't find it there, I look at the Sunnah of the Prophet and authentic hadīths which have been reported by reliable people, and if I find it there, I get it. If I can't find anything in the Qur'ān or the Sunnah of the Messenger of Allah, I investigate the perspectives of the Companions of the Prophet. I accept the words of the person I wish among them and disregard whoever I want. I do not act on someone else's opinions by disregarding those of the Companions. Scholars such as Ibrahim al-Nahai (d. 96/714), al-Sha'bī (d. 104/722), Ibn Sirin (d. 110/729), Hasan al-Baṣrī (d. 110/728), 'Aṭā' ibn Abī Rabāh (d. 114/732), Sa'īd ibn al-Musayyab (d. 94/713) made idjtihād. I make idjtihād like them just as they did.⁵⁰

By the words "I accept the words of the person I wish among them and disregard whoever I want", Abū Hanīfa might have meant the opinions of the Companions, as well as his verifying the imams' perspectives which conflict with each other. It is possible to come across examples of this in his idjtihāds. For example, according to the Hanafī jurists, particularly to Abū Hanīfa, it is not necessary to give zakat on the property of a child, even if it exceeds the nisab value.⁵¹ However, the Shafī'īs think that zakat must be given out of the property of a child based on the following narration from Abdullah b. Amr: "While delivering his sermon, the Prophet addressed the people as follows: 'Be careful! Whoever is the guardian of an orphan, let him trade with his property;⁵² he should not keep his property aside so that zakat does not consume that property.'"⁵³

Imam Muhammad noted that the narrations on this issue are conflicting and he preferred the narrations which reveal that "there is no need for zakat". Later, Abū Hanīfa provided, through Leys b. Abi Salim – Mujahid, the following the narration from 'Abd Allāh b Mas'ūd: "There is no responsibility of zakat on the property of a child". He also added that 'Abd Allāh b. Mas'ūd had been asked about this issue, and he had replied: "Zakat is not given from the property of the child before he reaches the age of puberty."⁵⁴ Therefore, the fact that 'Abd Allāh b. Mas'ūd offered a fatwa contrary to the above narration of Abdullah b. Amr constitutes evidence that that narration is not suitable for acting upon because it is abrogated or weak.

The explanations of Abū Hanīfa and Imam Muhammad indicate that both imams attach great importance to the opinion of the Companions regarding the reporting of and acting upon hadīths, and that they preferred what they saw appropriate by verifying the narrations of the Companions. Accordingly, it can be said that this criterion was accepted and applied by the imams of the madhab.

The Bazdawi commentator Abd al-Aziz al-Bukhārī stated that some Hanafī scholars from both the earlier and later periods opposed to the principle of verifying the narrations through the practice of the Companions but did not mention their names.⁵⁵ Despite his explanation, it is seen that the understanding of verification through the practice of the

⁵⁰ Abū Abdillāh al-Husayn b. Ali b. Muhammad Saymari, *Akhbar Abū Hanīfa wa al-ashabihi* (Beirut: Alam al-Kutub, 1405/1985), 24.

⁵¹ Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Shaybānī, *al-Asl*, 2/34, 50; id. *al-Kitāb al-Ḥujjah 'alā ahl al-Madīnah*, ed. Mahdi Hasan Kilani (Beirut: Alam al-Kutub, 1403), 1/457.

⁵² al-Tirmidhī, *Zakat*, 15; Darakutni, *al-Sunan*, III, 5.

⁵³ al-Shāfi'ī, *al-Umm*, 2/30-31; Abū al-Ḥasan 'Alī Ibn Muḥammad al-Māwardī, *al-Hawi al-Kabir fi Fiqh Madhab al-Imam al-Shafī'ī*, ed. Ali Muhammad Muawwiz - 'Adil Ahmad Abd al-Mawjud (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999), 3/152.

⁵⁴ al-Shaybānī, *Kitāb al-Ḥujjah 'alā ahl al-Madīnah*, 1/459. The following words of Imam Muhammad are also noteworthy as they reflect the importance that the madhab attaches to the views of the Companions. "There has never been a community of better jurists than the First Generation. The knowledge to be respected is only the knowledge of the Companions, so is the fiqh they introduced. They knew the perspectives of the Prophet better than we do, and they spared more effort to be close to him." See al-Shaybānī, *Kitāb al-Ḥujjah 'alā ahl al-Madīnah*, 1/290-91.

⁵⁵ Abd al-Aziz al-Bukhārī, *Kashf al-Asrār*, 3/26.

Companions was also accepted in the later periods within the madhab and found room in the works of fiqh method.⁵⁶

CONCLUSION

Abū Hanīfa is a scholarly figure that comes to the forefront as he systematically addressed the illa and maqāsid in the naṣṣ in the history of Islamic thought and separated the local and universal elements in them. Therefore, he is considered as the pioneer of the legal reasoning approach. His companions, along with his students in the first circle and the later the scholars of the Hanafī madhab, which was named after him, tried to maintain this feature of him. When Abū Hanīfa and his companions could not find an answer in the narrated evidence regarding the issues presented to them, they tried to draw a conclusion using the aforementioned principles.

Although there is not any currently available usūl work that belongs to Abū Hanīfa and his first students, he and his Companions definitely followed a method in their idjtihāds. In this respect, the Hanafī usūl, unlike the Shafi'ī and mutakallimun usūl, is characterised by a feature in which the rules are given first and then the rules of procedure are derived from these provisions provided by the imams of the madhhab. This feature of the Hanafī usūl does not mean that the criteria in this method are independent of the opinions of the madhab imams and are solely shaped according to the mentality of the later usūl scholars.

Although the Hanafī usūl was formed through takhrīj, these principles, which appear in the works of usūl, are the rules derived from the idjtihāds of the madhhab imams. In fact, it is possible to see practices and examples pointing to the existence of these rules in the transmissions from Abū Hanīfa and in some issues related to furū. Moreover, it is hardly reasonable to say that a method derived from the opinions and fatwas of Abū Hanīfa and his companions is independent of them.

Some contemporary researchers claim that the understandings of the Sunnah Abū Hanīfa and Imam Shafi'ī are almost the same, and since the former was determined later in time, it was perceived as if there were a difference between them. This claim sounds like an overgeneralisation because it is expected that a perspective that is against Abū Hanīfa's understanding of usūl within the madhab would be criticized by later scholars. In addition, it is not quite possible for such an approach to preserve its place in the systematics of the madhab and to survive to the next centuries. However, an examination of the sections reserved for Sunnah in the usūl works that have survived to the present day would reveal that the khabar theory of Hanafīs and the tenets of content appraisal established in the first usūl works have been adopted and continued.

The idea of usūl, the foundations of which were laid by Abū Hanīfa and his companions, presents a more lively and self-renewing system, as it is intertwined with furū, due to its close relationship with daily life. It is this vitality that we still need today to understand the verses in general and to understand and act upon the hadīths in particular, based on certain principles. It is also essential that this thought should not be separated from Abū Hanīfa and should continue. This is because he is a pioneer with his wisdom and intellect, and he is a significant figure in terms of showing that this thought relates to the Prophet, through the leading Companions, such as Ibn Mas'ūd, who had an important place in shaping the scholarly environment in Kufa.

REFERENCES

Abd al-Aziz al-Bukhārī 'Ala' al-Dīn b. Ahmad *Kashf al-asrār* (together with al-Bazdawi's *Kanz al-Wusul*). 4 Volumes. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997.

⁵⁶ See Abd al-Latif Ibn Malak, *Sharh Manar al-Anwar* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1308), 218; Abū Abdullah Shams al-Dīn Ibn Amir Hajj, *Al-tahrir al-tahbir* (together with Ibn Humam's *Tahrir*) (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), 2/267.

- Abd al-Majid al-Turkmani. *Dirasat fi Usul al-Hadith 'Ala Manhaj al-Hanafiyah*. Karachi: Madrasa al-Noman, 2009.
- Bardakoğlu, Ali. "Hanafi Mezhebi", *Türkiye Diyanet Vakfi İslâm Ansiklopedisi*. 16/1-21. Istanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Başoğlu, Tuncay. "Tahric", *Türkiye Diyanet Vakfi İslam Ansiklopedisi*. 39/420-22. Istanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Bedir, Murteza. *Fıkıh, Mezhep ve Sünnet (Hanafi Fıkıh Teorisinde Peygamber'in Otoritesi)*. Istanbul Ensar Neşriyat, 2004.
- Bedir, Murteza. *Ebû Hanife -Entelektüel Biyografi-*. Ankara: Ay Yayınları, 2018.
- Boynukalın, Mehmet. "Neş'etü usûli'l-fiki'l-Hanafi ve tetavvürühü: ârâü İsâ b. Ebân al-usûliyye ve medâ te'sîrihâ ale'l-fikri'l-usûli'l-Hanafi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/2 (2008), 25-56.
- al-Bukhârî, Abû Abdullah Muhammad b. Ismail. Sahih, ed. Muhammad Zuhair bin Nasir. 9 Volumes. Jeddah Dar Tawq Al-Najat, 1422.
- Calder, Norman. *Studies in Early Muslim Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- al-Jaşşâs, Abû Bakr al-Râzî Ahkâm al-Qur'ân. 3 Volumes. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997.
- al-Jaşşâs, Abû Bakr al-Râzî 4 Volumes. Kuwait: Wizarat al-Awqâf, 1994.
- al-Jaşşâs, Abû Bakr al-Râzî. Sharh Mukhtasar al-Tahâwi; 10 Volumes. Madinah: Dar al-Sarraj, 2010.
- al-Juwaynî, Imâm al-Haramayn 'Abd al-Malik b. Abdillâh. *al-Burhan fi usûl al-fiqh*. ed. Salah b. Muhammad. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997.
- al-Daraqutni, Abû Hasan Ali ibn Umar ibn Ahmad. *Al-Sunan*. ed. Shu'ayb al-Arnâ'ût – Hasan Abd al-Mun'im Shalabi 5 Volumes. Beirut: Muassasah al-Risalah, 2004.
- al-Dabûsî, Abû Zayd Ubaid Allâh ibn Umar. Takwîm lil Adilla. ed. Halil Muhyiddin. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001.
- Abû Dâwûd Sulaymân ibn al-Ash'ath al-Sijistânî Muhammad Muhyiddin Abd al-Hamid. 4 Volumes. Beirut: al-Maktaba al-'Asriyya, n.d.
- Abû Hanîfa, Nu'man bin Tsabit. *Risala ila Uthman al-Batti* (among the five works of Abû Hanîfa). ed. Muhammad Zahid al-Kawthari. Cairo: al-Maktaba al-'Azhariyya, 2001.
- Abû Hanîfa, Nu'man bin Tsabit. *al-alim wa al-mutaallim* (among the five works of Abû Hanîfa). ed. Muhammad Zahid al-Kawthari. Cairo: al-Maktaba al-'Azhariyya, 2001.
- Abû Yûsuf Ya'qûb b. Ibrahim. *Al-Radd ala Siyar al-Awzai*. ed. Abul Wafa al-Afghani. Deccan: Ihya Maarif al-Nu'maniyyah, n.d.
- Ibn Abd al-Barr, Abû Umar Yusuf al-Andalusi. *Al-Intiqâ' fi Fadâ'il al-Thalâthat al-A'immat al-Fuqahâ*. ed. Abd al-Fattah Abû Ghudda. Aleppo al-Matbu'at al-Islamiyyah, 1997.
- Ibn Amir Hajj Shams al-Dîn al-Hanafî. *Al-tahrir al-tahbir* (together with Ibn Humam's *Tahrir*) 2 Volumes. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983.
- Ibn Hajar, Abû'l-Fazl Ahmad b. Ali al-'Asqalânî. *Tahdhib al-Tahdhib*. 12 Volumes. Hyderabad: Matbaat Daira al-Maarif al-Nizamiyyah, 1326.
- Ibn Māja, Abû 'Abdillâh Muhammad ibn Yazîd al-Qazwini. *Al-Sunan*. ed. Shu'ayb al-Arnâ'ût. 2 Volumes. Beirut: Dar al-Risalat al-'Alamiyyah, 1430/2009.
- Ibn Malak, Abd al-Latif. *Sharh Manar al-Anwar*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1308.
- In al-Humam, al-Kamal al-Sivasi. *Fath al-Qadir*. 10 Volumes. Beirut: Dar Al-Fikr, n.d.
- Ibn al-Nadîm, Abû al-Faraj Muhammad. Kitâb al-Fihrist. ed. Rezâ Tajaddod, Tehran: yy, 1971.
- al-Quduri, Abû'l Husayn Ahmad ibn Muhammad. *al-Tajrid*. ed. Muhammad Ahmad Sarraj- Ali Cum'a Muhammad. 12 Volumes. Cairo: Dâr al-Salam, 2004.
- al-Mâturidî, Abû Mansûr Muhammad. *Ta'wilat Ahl al-Sunnah*. ed. Fatima Yusuf al-Haymi. 5 Volumes. Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 2004/1425.
- al-Mâwardî, Abû al-Hasan 'Alî Ibn Muhammad. Hawi al-Kabir fi Fiqh al-Shafi'i. ed. Ali Muhammad Muawwiiz - 'Adil Ahmad 'Abd al-Mawjud. 19 Volumes. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1999.

- Melchert, Christopher. *"The Formation of the Sunni Schools of Law, 9Th-10th Centuries C.E"* (Studies in Islamic Law and Society, V. 4) Leiden : E.J. Brill, 1997.
- Muslim ibn al-Hajjāj Abū'l Hasan al-Naysābūrī. Sahih, ed. Muhammad Fu'ād 'Abd al-Baqī 5 Volumes. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi
- al-Nasai, Abū Abd al-Rahman Ahmad b. Shuayb al-Sunan, ed. Abd al-Fattah Abū Ghudda. 8 Volumes. Aleppo: Maktabat al-Matbuat al-Islamiyyah, 1406/1986.
- Özmen, Ramazan. "İsa b. Ebân'ın Hayatı Eserleri ve Haberlerin Epistemolojik Değeri ile İlgili Bazı Görüşleri". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 12 (2008), 127-154.
- al-Bazdawi, Fakhr al-Islam. *Kanz al-Wusul* (with Abd al-Aziz al-Bukhārī's commentary titled *Kashf al-Asrār*) 4 Volumes. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1997.
- al-Saymari, Abū Abdillah al-Husayn b. Ali b. Muhammad. *Ahbaru Abi Hanifā wa Ashabihi* Beirut: 'Alam al-Kutub, 1405/1985.
- al-Sarakhsi, Abū Bakr Shams al-Dīn Muhammad. *Usūl*. 2 Volumes. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996.
- al-Sarakhsi, Abū Bakr Shams al-Dīn Muhammad. *Kitab al-Mabsut*. 30 Volumes Beirut: Dar al-Maarifah, 1993/1414.
- Shāfi'ī, Muhammad ibn Idrīs. *al-Umm*. ed. Muhammad Zuhri al-Najjar. 8 Volumes Cairo: Maktabat Al Kulliyat Al Azhariyah, 1961.
- Shashi, Nizam al-Dīn. *Usūl*. ed. Muhammad Akram al-Nadwi. Beirut: Dar al-Gharbi Islami, 2000.
- al-Shaybānī, Muhammad ibn al-Hasan. *al-Asl*. ed. Muhammad Boynukalın. 12 Volumes Beirut: Dar Ibn Hazm, 2012/1433.
- al-Shaybānī, Muhammad ibn al-Hasan. *al-Kasb*. ed. Suhayl Zakkar. Damascus yy, 1400.
- al-Shaybānī, Muhammad ibn al-Hasan. *Kitāb al-Hujjah 'alā ahl al-Madīnah*. ed. Mahdi Hasan Kilani. 4 Volumes Beirut: Alam al-Kutub, 1403.
- Şimşek, Murat. *Imam Ebû Hanîfe ve Hanefîlik*. Istanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- Tsafirir, Nurit. *The History of an Islamic School of Law The Early Spread of Hanafism*. Massachusetts: Harvard University Press, 2004.
- al-Tirmidhī, Abū 'Īsā Muhammad ibn 'Īsā. al-Sunan, ed. Ahmad Muhammad Shākir. 5 Volumes. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, n.d.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Ebû Hanîfe ve Hadis". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/1-2 (2002), 75-81.
- Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, New York: Cambridge University Press, 2011.
- Yiğit, Metin. *İlk Dönem Hanafî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*. Istanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- al-Zayla'ī, Abū Muhammad Jamāl al-Dīn 'Abd Allāh. *Naşb al-Rāyah li-Ahādīth al-Hidāyah*, ed. Muhammad Awwamah. 4 Volumes Beirut: Muassasat al-Rayyan, 1997.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 4 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2021): 298-311

Hanefî Mezhebinde Nikâh-ı Tenezzühî ve Osmanlı Uygulaması

al-Nikâh al-Tanazzuhî in the Hanafi Sect and Ottoman Practice

Mustafa ATEŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi İslâm Hukuku
Anabilim Dalı
Asst. Prof., University of Kütahya Dumlupınar Faculty of Islamic Sciences Department of
Islamic Law
Kütahya, Turkey

 mustafa.ates@dpu.edu.tr  orcid.org/0000-0001-7449-5454

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 09.08.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 24.11.2021

Yayın Tarihi / Published: 30.12.2021

Atıf/Cite as: Ateş, Mustafa. "Hanefî Mezhebinde Nikâh-ı Tenezzühî ve Osmanlı Uygulaması".
Kocatepe İslami İlimler Dergisi 4/2 (Aralık 2021): 298-311.
<https://doi.org/10.52637/kiid.980449>

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License / Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Hanefî Mezhebinde Nikâh-ı Tenezzühî ve Osmanlı Uygulaması

Öz

Ganimet mallarının şer'î usule uygun bir şekilde paylaşılmaması, köle tüccarları tarafından satılan cariyelerin elde edilmiş biçimlerinin şer'iate uygunluğu gibi tartışmalar, özellikle 15. yüzyıldan itibaren cariyelerle cinsel ilişkinin cevâzının sorgulanmasına sebep olmuştur. Normal şartlarda istifrâş edilmesi bakımından efendisine helal olan cariyenin hür olma ihtimali söz konusu olduğunda, bu şüphenin varlığı sebebiyle cariyeye nikâh kıyılması ihtiyaten gerekli görülmüştür. Milkin sahih olmama ihtimalinin kuvvetli olması durumunda ihtiyat gerekçe gösterilerek zina endişesinden kurtulmak amacıyla kişinin kendi cariyesine kıymış olduğu nikâha, nikâh-ı tenezzühî adı verilmiştir. Klasik anlamda kölelik-cariyelik müessesesi ortadan kalktığı için nikâh-ı tenezzühînin günümüzde herhangi bir ehemmiyeti bulunmamaktadır. Bununla birlikte özellikle Osmanlı döneminde uygulamaya konu olması ve tarihî bazı bilgilerin hukukî açıdan değerlendirilmesi bakımından nikâh-ı tenezzühî uygulaması kanaatimizce üzerinde durulması gereken bir konudur. Bu bağlamda öncelikle konunun genel çerçevesi içerisinde cariyeye ve nikâh meselesi ele alınacaktır. Akabinde nikâh-ı tenezzühî uygulamasının teorik arka planı, sebepleri ve ortaya çıkışı araştırılacak, normal nikâhtan farkları ile hukukî sonuçları irdelenecek ve Osmanlı uygulamasında nikâh-ı tenezzühî örnekleri incelenecektir. Bu çalışmayla ayrıca Hanefî mezhebi içerisinde nikâh-ı tenezzühîye benzer hüküm ve fetvâların varlığı ile aralarındaki ilişkinin incelenmesi hedeflenmektedir. Bu çerçevede yapılan araştırmada, Hanefî kaynaklarda ilk olarak 8/14. asırdan itibaren nikâh-ı tenezzühînin yer aldığı görülmüştür. Normal şartlarda efendinin cariyesine nikâh kıyması mümkün değildir. Çünkü efendisinin mülkiyeti altında olması cihetiyle cariyenin memlûk olması, onun nikâh cihetinden mâlik olmasına engel teşkil eder. Diğer taraftan efendi, cariyesini başka biriyle evlendirmedeği sürece onunla istifrâş hakkına sahiptir. Ancak yukarıda da değinildiği üzere köle olarak satılmasına rağmen aslen hür olduğuna dair şüphe bulunan cariyeler de mevcuttur. Özellikle Osmanlı dönemi kadı sicilleri incelendiğinde bu durumun mahkemeye konu olacak kadar yaygınlık kazandığı görülmektedir. Elbette aslen hür olduğu ispat edilen cariyeye mahkeme yoluyla hürriyetine kavuşabilmektedir. Bu sebeple cariyeye statüsünde bulunup da aslen hür olanlar için nikâh-ı tenezzühî uygulanamaz. Diğer taraftan cariyeye olduğu kesin olarak bilinenler de nikâh-ı tenezzühînin kapsamına dâhil olmazlar. Dolayısıyla nikâh-ı tenezzühî, sadece aslen hür olup olmadığı konusunda şüphe bulunan cariyeler için uygulanmaktadır. Cariyelerle istifrâşın caiz olup olmadığı hususunda gündeme gelen tartışmalardan biri de yukarıda değinildiği üzere ganimet mallarının usulüne uygun bir şekilde paylaşılmaması meselesidir. Ganimetten elde edilen cariyeler hakkındaki bu tartışma ise her ne kadar istifrâşla ilgili olsa da nikâh-ı tenezzühînin kapsamına girmemektedir. Çünkü ganimetten elde edilen cariyelerin köle statüsünde olduğu konusunda herhangi bir şüphe söz konusu değildir. Ganimet malı olan cariyenin istifrâşının caiz olmaması, ganimetten pay sahibi olan diğer kimselerin bu cariyeler üzerindeki mülkiyet hakkı şüphesinden kaynaklanmaktadır. Osmanlı kadı sicilleri ve dönemin fetvâ kitapları incelendiğinde nikâh-ı tenezzühînin yapılaş şekli bakımından normal nikâh akdinden bir farkı olmadığı anlaşılmaktadır. Başka bir ifadeyle nikâh-ı tenezzühî, normal nikâh akdinde olduğu gibi şahitler huzurunda, mehir tesmiyesiyle ve tarafların icap ve kabulüyle yapılmaktadır. Ancak nikâh-ı tenezzühî ile nikâh akdinin sonuçları ortaya çıkmamaktadır. Çünkü kendisine nikâh kıyılan cariyenin, cariyelik statüsü devam etmektedir. Bu açıdan bakıldığında nikâh-ı tenezzühînin göstermelik bir nikâh olduğu düşüncesi akla gelebilir. Ancak tıpkı zuhr-i âhir namazında olduğu gibi nikâh-ı tenezzühî de ihtiyat gerekçesiyle diyânî açıdan söz konusu şüpheyi giderme amacına matuftur. Dolayısıyla nikâh-ı tenezzühînin kazâen değil diyâneten gerekli görüldüğü söylenebilir. Bu açıdan değerlendirildiğinde nikâh-ı tenezzühînin, sonradan ortaya çıkan bir problemin mezhep içi ictihad yoluyla çözüme kavuşturulması için ortaya konulan bir fetvâ olduğu anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm hukuku, Osmanlı, Cariye, İhtiyat, Nikâh-ı tenezzühî.

al-Nikâh al-Tanazzuhî in the Hanafi Sect and Ottoman Practice

Abstract

Discussions such as not sharing the booty according to the shar'î method and the conformity of obtaining the concubines sold by slave traders to the shar'îa have led to the questioning of the legality of sexual relations with concubines, especially since the 15th century. If there is a possibility that the concubine, who is halal for her owner in terms of sexual intercourse under normal conditions, maybe free, it was deemed necessary as a precaution to marry the concubine because of the existence of this suspicion. If there is a suspicion of property, the marriage of a person with his own concubine to get rid of the worry of adultery by showing precautionary reason is called *al-nikâh al-tanazzuhî*. Since the institution of slavery-concubinage has disappeared in the classical sense, al-nikâh al-tanazzuhî has no importance today. However, in our opinion, al-nikâh al-tanazzuhî is an issue that needs to be emphasized, especially in the Ottoman period, in terms of being a subject of practice and evaluating some historical information in terms of the law. In this context, firstly, the issue of concubine and marriage will be discussed within the general framework of the subject. Then, the theoretical background, reasons and emergence of al-nikâh al-tanazzuhî will be investigated, its differences from the regular marriage and its legal consequences will be examined, and the examples of al-nikâh al-tanazzuhî in the Ottoman practice will be examined. Besides, this study aims to examine the existence of rules and fatwas similar to al-nikâh al-tanazzuhî and the relationship between them in the Hanafi sect. In the research conducted in this framework, it has been seen that al-nikâh al-tanazzuhî has been included in the Hanafi sources since the 8th/14th century. Normally, the master cannot marry his concubine. Because the concubine is a slave, as she is under the property of her master, it prevents her from being the owner in terms of marriage. On the other hand, the master has the right to have sexual intercourse with his concubine if she does not marry another person. However, as mentioned above, some concubines are suspected of being free despite being sold as slaves. When the court records of the Ottoman period are examined, it is seen that this situation has become widespread enough to be the subject of the court. Surely, concubines who were originally proved to be free could regain their freedom through court. For this reason, al-nikâh al-tanazzuhî could not be performed for those who were in the status of concubine but were initially free. On the other hand, those known to be concubines were not included in the scope of al-nikâh al-tanazzuhî. Therefore, al-nikâh al-tanazzuhî was only applied to concubines who doubted whether they were initially free or not. One of the debates on whether sexual intercourse with concubines is permissible or not, as mentioned above, is the issue of not sharing the booty properly. However, this discussion about the concubines obtained from the booty does not fall within the scope of al-nikâh al-tanazzuhî, although it is about sexual intercourse. Because there is no doubt that the concubines obtained from the booty are in the status of slaves. The fact that sexual intercourse is not permissible with a concubine, who is the property of booty, arises from the suspicion of ownership of other people who have a share in the booty over these concubines. When the Ottoman court records and the fatwa books of the period are examined, it is understood that al-nikâh al-tanazzuhî is not different from the regular marriage contract in terms of how it is done. However, the results of the marriage contract do not arise with this. Because the concubinage statu of the concubine he married continues. From this point of view, the idea that al-nikâh al-tanazzuhî is a fake marriage may come to mind. However, just like al-zuhr al-âkhir prayer, al-nikâh al-tanazzuhî is aimed to eliminate the doubt in question on the grounds of precaution. Therefore, it can be said that al-nikâh al-tanazzuhî is considered religiously necessary, not legally. from this point of view, it is understood that al-nikâh al-tanazzuhî is a fatwa that is put forward to solve a problem that arose later through the sectarian ijtiâd.

Keywords: Islamic law, Ottoman, Jâriya, Ihtiyât, al-Nikâh al-tanazzuhî.

GİRİŞ

İslâm hukukuna göre kişi kendi cariyesine nikâh kıyamaz. Hatta hür bir erkekle evli olan cariye; satın alınma, miras, hibe gibi bir yolla kocasının mülkiyetine girerse nikâh feshedilir. Çünkü mülkiyetle nikâh aynı kişide birleşemez.¹ Bir kimsenin cariyesine nikâh kıyabilmesi için öncelikle onu azat etmesi gerekir. Diğer taraftan belirli şartlar dahilinde efendi cariyesini istifrâş edebilir. Cariyesiyle cinsî ilişkide bulunabilmesi için cariyenin hamile olmadığına anlaşılması, hamile ise çocuğunu doğurması, cariyenin başka biriyle evli olmaması ve Müslüman veya ehl-i kitap olması gerekir. Yine aynı nikâh altında birleşmeleri mümkün olmayan iki cariyenin istifrâş edilmesi caiz değildir. Diğer taraftan cariye, efendisinden çocuk sahibi olması durumunda ümmüveled olmak suretiyle hürriyetini garanti etmiş olur. Ümmüveled olan cariye satım, hibe gibi hukukî muamelelere konu olamaz ve efendisinin vefat etmesiyle hür olur.²

Ganimet mallarının usulüne uygun bir şekilde paylaşılmaması sebebiyle cariyelerle cinsî münasebetin caiz olup olmadığı konusunda özellikle 15. yüzyıldan itibaren bir tartışma başlamıştır. Örneğin Sultan II. Bayezid'in oğlu Şehzade Korkud (ö. 919/1513), ganimet mallarının paylaşımına ve paylaşımına konu olan cariyelerle istifrâşın caiz olmadığına dair *Hallu işkâli'l-efkâr fi hulli emvâli'l-küffâr* isiminde bir risale kaleme almıştır.³ Diğer taraftan Şehzade Korkud'un vefatından yaklaşık otuz yıl sonra Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574), ganimet mallarının meşru bir şekilde dağıtılması hususundaki tereddütler sebebiyle bunlardan satın alınan cariyelerle cinsî münasebetin caiz olup olmadığı konusunda sorulan bir soru üzerine, hicrî 948 yılından itibaren Sultan tarafından küllî tenfil (kim bir düşmanı öldürürse o kimsenin düşmanın malına sahip olacağına dair verilen izin) ilan edildiğini belirtmiş ve ganimetin beşte birinin ayrılması durumunda sorulan meselenin caiz olacağına dair fetvâ vermiştir.⁴

Cariyelerle istifrâşın caiz olup olmadığına dair tartışma, sadece ganimet paylaşımındaki problemler sebebiyle değil, aynı zamanda köle tüccarları tarafından satılan cariyelerin ele geçiriliş biçimlerinin şeriata uygun olup olmaması hakkındaki tereddütten kaynaklanmaktadır. Nitekim normal şartlarda İslâm hukukuna göre köleleştirilmesi mümkün olmayan kimselerin bazı köle tüccarları tarafından kaçırılmak suretiyle köleleştirildiği ya da daha iyi bir yaşam ümidiyle Osmanlı sarayına yerleştirilmek amacıyla köle olmadığı halde aileleri veya bizzat kendileri tarafından köle gibi gösterilerek satılan Gürcü ve Çerkezlerin varlığı bilinmektedir.⁵ Bu sebeple Osmanlı'nın son döneminde bazı İslâm hukukçuları bu probleme dikkat çekerek aslen hür olup olmadığı hususunda şüphe bulunan cariyeyle istifrâş söz konusu olduğunda nikâh kıyılması gerektiğine işaret ederler.⁶ Söz gelimi Mahmud Esad Seydişehrî (ö. 1336/1918) milkin nikâha mâni olduğunu anlattıktan sonra "zamanımızda cariyelerin milki meşkûk olduğundan istifrâş etmek isteyen kimsenin akd-i nikâh eylemesi evlâdır ve buna nikâh-ı tenezzühî denilir" diyerek normal

¹ 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 lhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/188, 212; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Misrî, *el-İnâye şerhu'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 3/390.

² Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/187, 188, 2/313, 4/372-373. Ayrıca bk. Mehmet Âkif Aydın - Muhammed Hamîdullah, "Köle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/241.

³ Şehzâde Korkud'un bu risâlesi, Süleymaniye Kütüphanesi Ayasofya koleksiyonunda 1142 demirbaş numarasıyla kayıtlıdır. Arapça olan risâle, inceleme kısmı ve tercümesiyle birlikte Âsim Cüneyd Köksal ve Osman Güman tarafından neşredilmiştir. bk. Şehzâde Korkud, *İslâm'da Ganimet ve Cariyelik: Osmanlı Sistemine İçeriden Bir Eleştiri*, ed. Âsim Cüneyd Köksal, çev. Osman Güman (İstanbul: İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı Yayınları, 2013), 19 (neşredenin girişi).

⁴ Muhammed b. Muhammed Ebüssuûd Efendi, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 003577), 112a. Ayrıca bk. Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî ed-Dımaşkî, *ed-Dürri'l-muhtâr fi şerhi Tenvîri'l-epsâr (Reddü'l-muhtâr içinde)* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992), 4/157. Ayrıca bk. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-epsâr* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1992), 3/44; Şehzâde Korkud, *İslâm'da Ganimet ve Cariyelik*, 19-20.

⁵ Aydın - Hamîdullah, "Köle", 26/244.

⁶ bk. Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezziyye* (İstanbul: Dârü't-Tibâati'l-Âmire, 1266), 31; İbnülemin Mahmud Esad Seydişehrî, *Kitâb-ı Nikâh ve Talâk* (Dersaadet: Matbaa-i Hayriyye, 1326), 128; *Ceride-i İlmîyye Fetvaları*, haz. İsmail Cebeci (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 130.

şartlarda kişinin kendi cariyesine nikâh kıyması mümkün olmamakla birlikte söz konusu şüphe sebebiyle cariyeye istifrâş durumunda nikâh-ı tenezzühî uygulamasının gerekli olduğunu vurgular.⁷

Nikâh-ı tenezzühîye dair müstakil bir çalışma tespit edilememiştir.⁸ Her ne kadar bu mesele, kölelik-cariyelik müessesesinin ortadan kalkması sebebiyle güncel olmasa da kanaatimizce özellikle Osmanlı hukuk tarihi açısından üzerinde durulması gereken bir konudur. Nitekim aşağıda ele alınacağı üzere nikâh-ı tenezzühî hem Hanefî fûrû eserlerinde ayrıntılı bir şekilde incelenmiş hem de Osmanlı toplumunda mahkemelere konu olacak derecede uygulama alanı bulmuştur. Bu çalışmada öncelikle köle ve cariyelerin nikâhı konusunda genel bir çerçeve çizilecek, ardından nikâh-ı tenezzühînin teorik arka planı ve ortaya çıkış süreci araştırılacaktır. Bu bağlamda Hanefî mezhebinde nikâh-ı tenezzühîye benzer hüküm ve fetvâların varlığı ile aralarındaki ilişkinin incelenmesi, ayrıca söz konusu meselenin Osmanlı döneminde uygulamaya konu olan örneklerinin tahlili çalışmanın amaçlarındandır.

1. CARİYE VE NİKÂH

İslâm aile hukukuna göre köle ve cariyeler, evlenme ehliyeti açısından eksik ehliyetli kabul edilmektedir. Köle ve cariyenin nikâhı, mevlânın (efendisinin) izin vermesine bağlıdır. Diğer taraftan mevlâ dilerse rızaları olmasa bile köle ve cariyesini başka biriyle nikâhlayabilir.⁹ Köle ve cariyeye hakkında üç farklı şekilde nikâh mümkündür. Birincisi hür bir erkek kendi cariyesi dışında efendisinden izin almak şartıyla başka bir cariyeye ile evlenebilir. Bu evlilikten doğan çocuk köledir ve mülkiyeti annenin efendisine aittir. İkinci duruma göre hür bir kadın kendi rızasıyla köle bir erkekle evlenebilir. Ancak aralarında kefâet (denklik) bulunmaması sebebiyle velinin nikâhı feshetme yetkisi vardır. Bu evlilikten doğan çocuklar hür olur. Üçüncü durumda ise efendilerinin izniyle her ikisi de köle olan kadın ve erkek nikâhlanabilir. Doğan çocuklar ise annenin efendisinin kölesi olur.¹⁰

Köle ve cariyeye, kendi mevlâsı dışındakiler ile hür olsun köle olsun evlenebilirken, efendilerinin onları kendilerine nikâhlanması ise caiz değildir. Çünkü birinin mülkiyeti altında olmak, mâlik olmaya engeldir.¹¹ Köle ve cariyeye, efendisinin mülkiyeti altındadır. Nikâh akdi ise nikâhlananlar arasında birbirleri üzerinde bazı haklar ortaya çıkarır. Bu bağlamda nikâh akdi, milk-i mut'â olarak tanımlanmaktadır. Nitekim nikâh akdiyle kadın nafaka, mesken gibi bazı haklara sahip olur. Öte yandan erkek de kadın üzerinde bazı haklara sahip olur. Kadının cariyeye olması cihetiyle memlûk olması, nikâh cihetinden mâlik olmasına engel teşkil eder.¹²

⁷ Seydişehrî, *Kitâb-ı Nikâh ve Talâk*, 128.

⁸ Nikâh-ı tenezzühî, müstakil bir çalışmaya konu olmamakla birlikte gerek Osmanlı tarihi gerekse İslâm hukuk tarihi çalışmalarında farklı konular içerisinde kısa açıklama ve değerlendirmelerle yer yer gündeme gelmektedir. bk. Aydın - Hamîdullah, "Köle", 26/244; Ekrem Buğra Ekinci, *Osmanlı Hukuku Adalet ve Mülk* (İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2008), 441; Kaşif Hamdi Okur, "Fetva Mecmualarına Göre Tanzimat Öncesi Dönem Aile Yapısı Hakkında Bazı Tespitler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Aralık 2020), 618-619; Mustafa Ateş - Abdullah Erdem Taş, "Sultan II. Abdülhamid'in Eşleri ve Nikâh Meselesi", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (Aralık 2020), 1280-1282. Son dönem Osmanlı padişahlarının evlilikleri hakkında problemleri görülen bazı hususlar da nikâh-ı tenezzühî uygulaması çerçevesinde açıklanmaktadır. Örneğin Ali Akyıldız, verâset ilamı davasına dayanarak II. Abdülhamid'in nikâhında dokuz hanım olduğuna dair bir tespitte bulunmakta ve konuya dair mevcut açıklamaları yeterli görmeyip meselenin İslâm hukuku açısından yeniden değerlendirilmesi gerektiğini ifade etmektedir. Bu tespit ve değerlendirmelerden hareketle Mustafa Ateş ve Abdullah Erdem Taş tarafından hazırlanan "Sultan II. Abdülhamid'in Eşleri ve Nikâh Meselesi" adlı makalede, verâset ilamı davasındaki söz konusu nikâh iddialarının bir kısmının nikâh-ı tenezzühî olabileceği sonucuna ulaşılmıştır. bk. Ekrem Buğra Ekinci, *Sultan Abdülhamid'in Son Zevcesi Behice Sultan'la Altı Ay* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 169; 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; Ekrem Buğra Ekinci, "Sultan Abdülhamid Dokuz Zevcesiyle Aynı Anda Nikâhlı mıydı?", *Derin Tarih* 90 (Eylül 2019), 74-79; Ateş - Taş, "Sultan II. Abdülhamid'in Eşleri ve Nikâh Meselesi", 1280-1282.

⁹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/209-210; Bâbertî, *el-İnâye*, 3/390.

¹⁰ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/195, 197, 209, 2/301. Ayrıca bk. Aydın - Hamîdullah, "Köle", 26/240.

¹¹ Mergînânî, *el-Hidâye*, 1/188.

¹² İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 3/44.

İşte bu sebeple fıkıh kitaplarının muharremât (evlenilmesi haram olan kadınlar) faslında kölelik nedeniyle var olan mülkiyet ilişkisi, evlenme engeli olarak zikredilmektedir. Fıkıh kitaplarındaki konuya dair ifadeler genel olarak kişinin kendi cariyesine nikâh kıymasının sahih olmayacağı ya da caiz olmadığı veya haram olduğu şeklindedir.¹³ Buradaki “haram” ifadesiyle mehir, azat edildikten sonra nikâhın devam etmesi, talak gibi nikâh akdinin hükümlerinin ortaya çıkmayacağı kastedilmektedir. Başka bir ifadeyle buradaki “haram” sözüyle, günah terettüp edecek şekilde bir hüküm değil, nikâhın ve hükümlerinin gerçekleşmeyeceği ifade edilmektedir.¹⁴

2. NİKÂH-I TENEZZÜHÎ ve TEORİK ARKA PLANI

Özellikle 8/14. asırdan sonraki Hanefî fûrû kitaplarında cariye efendisi tarafından nikâh kıyılmayacağı belirtildikten sonra, zina endişesinden arınmak amacıyla istifrâş edilecek cariye ihtiyaten nikâh kıyılmasının evlâ olduğu ifade edilmektedir.¹⁵ Buna gerekçe olarak cariye hür veya başka birinin azatlısı olması ya da eski sahibi tarafından azat edilmesi üzerine yemin edilip de bu yeminin bozulması ihtimalleri zikredilmektedir. Özellikle alınıp satılmak suretiyle çok defa el değiştirmiş olan cariyelerde buna benzer ihtimallerle sıkça karşılaşıldığı belirtilmektedir.¹⁶

Osmanlı kadı sicilleri incelendiğinde yukarıda zikri geçen ihtimallere benzer durumların yaşandığı ve bunların mahkemeye konu olduğu görülmektedir. Örneğin 1002/1594 tarihinde Rumeli Sadareti Mahkemesi’ndeki bir davada Mülâyim bt. Ladin isimli cariye, zimmî bir anne-babadan doğduğunu ve anne-babasıyla kendisinin hiçbir zaman köle olmadığını ispat etmiş ve mahkeme mezkûr cariyenin aslen hür olduğuna karar vermiştir. Söz konusu mahkeme kaydı şu şekildedir:¹⁷

“Udûlden Yahya Bey b. Abdullah el-Cündî ve Nasuh Bey b. Hüseyin el-Cündî nâm kimesneler meclis-i şer’-i şerîfde hâzırân olup mahmiyye-i Kostantiniyye mahallâtından Cerrâhbaşı mahallesinde sâkine olan zilyed-i münkire Ümmî bt. Osman nâm hâturn kibelinden husûs-i âtiyyü’l-beyâna vekâleti Osman Bey b. Abdülmennân el-bevvâb ve Haydar b. el-Hâc Ali’nin şehâdetleri ile sâbit olan Aynî bt. Nasuh nâm hâturn mahzarında, orta boylu, iri gözlü, açık kaşlı, buğday tenli, sağ yanağında eser-i cerh bulunan, İslâm ile şereflenmesinden önceki ismi Lube bt. Ladin, müşerref olmasından sonraki ismi Mülâyim bt. Ladin olan câriyeden sâdir olan da’vâ-i sahîha-i şer’iyyede gibbe’l-istişâdi’s-şer’î şöyle şehâdet ettiler ki, müdde’iyye-i mevsûfe-i mezkûre aslen hürdür. Rumeli-i ma’mûrede vâkî’ Vidin kasabası mahallâtından Balık pazarı mahallesinde sâkine olan Burika nâm zimmiyye bir anneden doğmuştur. Annesi zimmiyye-i mezkûre Burika, babası zimmî-i mezkûr Ladin’dir. Ebeveyni ve kendisi aslâ köle olmamıştır. Şehâdetleri ba’de ri’âyet-i şerâiti’l-kabûl inde’s-şer’ makbûl ve müteber olmağın mûcibince hürriyet-i asliyyesine ve hall-i sebîline hükmedildi. Cerâ zâlike fî 28 min Zilka’de sene 1002.”

¹³ Ebü’l-Hüseyin Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *Muhtasarü’l-Kudûrî*, thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyzâ (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1997), 145; Ebü’l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta’lîl’l-Muhtâr*, thk. Mahmud Ebû Dakîka (Kahire: Matbaatü’l-Halebî, 1937), 3/87; Zeynüddîn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısrî İbn Nuceym, *el-Bahrü’r-râik şerhu Kenzi’-d-dekâik (Minhatü’l-hâlik ile birlikte)* (Kahire: Dârü’l-Kitâbi’l-İslâmî, ts.), 3/109; Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısrî İbn Nuceym, *en-Nehrü’l-fâik şerhu Kenzi’-d-dekâik*, thk. Ahmed İzzü İnâye ed-Dımaşkî (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002), 2/193; Abdurrahmân b. Muhammed b. Süleymân Dâmad Efendi, *Mecma’u’l-enhur fî şerhi Mülteka’l-ebhur* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), 1/486; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 3/43-44.

¹⁴ İbn Nuceym, *el-Bahrü’r-râik*, 3/109; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 3/44.

¹⁵ Yapılan araştırmada tespit edebildiğimiz kadariyle nikâh-ı tenezzühî’nin ilk olarak Ebû Bekir el-Haddâd’ın (ö. 800/1398) *el-Cevheretü’n-neyyire* adlı eserinde zikredildiği görülmüştür. bk. Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü’n-neyyire ‘alâ Muhtasari’l-Kudûrî* (Kahire: el-Matbaatü’l-Hayriyye, 1322), 2/6.

¹⁶ Haddâd, *el-Cevheretü’n-neyyire*, 2/6; İbn Nuceym, *el-Bahrü’r-râik*, 3/109; İbn Nuceym, *en-Nehrü’l-fâik*, 2/193; Dâmad Efendi, *Mecma’u’l-enhur*, 1/486; İbn Âbidîn, *Reddü’l-muhtâr*, 3/44.

¹⁷ *İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadareti Mahkemesi 21 Numaralı Sicil (1002-1003/1594-1595)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Rasim Erol-Hüseyin Kılıç (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 202.

Yine daha önce sahibi tarafından azat edilen bir cariye'nin başka birine satılması sebebiyle görülen davada, cariye azatlı olduğunu şahitlerle ispatlayınca mahkeme söz konusu cariye'nin hürriyetine hükmetmiştir:¹⁸

“Hüsameddin Halife b. İsa ve Mustafa b. Hasan ve Ali b. Abdullah ve Yusuf b. Abdullah ve Mustafa b. Hasan ve Mustafa b. Veli nâm kimesneler meclis-i şer'î şerîfde, Mustafa b. () ve Ridvan b. Abdullah nâm kimesnelere râyic fi'l-vakt altı bin akçeye satın aldığı için kendi mülkü olduğu zanıyla orta boylu, ala gözlü, açık kaşlı, Eflak asıllı câriyenin vâzî'ı yedi olan fahrü'l-kuzât Hüseyin Efendi nâm kadı mahzarında, hâfıza-i kitâb Yasemin bt. Abdullah'tan sâdir olan da'vâ-yı sahîha-i şer'îyyede gibbe'l-istişâd şöyle şehâdet ettiler ki, bu vasıflarla mevsûf câriye, mukaddemâ mahmiye-i Kostantiniyye mahallâtından Canbâzhâne diye bilinen mahallede vefât eden Hasan Efendi nâm kimesnenin mülk mâlı idi. Bizim yanımızda ve katımızda, hâl-i hayat ve kemâl-i sıhhatinde kıyâmet günü vechullahı görme ümidiyle onu âzâd etmişti. Şehâdetin kabul şartlarına uygunluğu görüldükten sonra şehâdet mûcibince hükmedildi. Cerâ fî evâsıtı Şa'ban el-mu'azzam sene 1027.”

Yukarıdaki örneklerde olduğu gibi hiçbir zaman köle olmadığı ya da azat edildiği halde cariye olarak satılıp köle olmadığını ispat edenler bulunmakla birlikte, hür olmadığı halde hür olduğunu iddia ederek mahkemeye başvuran cariyeler de bulunmaktadır. Örneğin Rumeli Sadâreti Mahkemesi'ne başvuran Şehnaz isimli cariye, bazı kimselerin ayartması ve tahrikiyle hür olduğuna dair açtığı davanın aslı olmadığını ve kendisinin aslen cariye olduğunu itiraf etmektedir.¹⁹ Mahkemeye intikal eden bu örnekler, hür olduğu halde cariye olarak muamele edilen veya hür mü cariye mi olduğu konusunda şüphe olan kimselerin varlığına güçlü bir işaretir. Bununla birlikte fıkıh kitaplarında nikâh-ı tenezzühî'nin tüm cariyelere kıyılması gerekli görülmemiştir. Bilakis bu konudaki ihtiyat, milkin sahih olmama ihtimalinin kuvvetli olması durumunda söz konusu olmaktadır.²⁰

Nikâh-ı tenezzühî, yukarıda da değinildiği üzere ihtiyat gerekçesiyle zina endişesinden kurtulmak amacıyla milkin sahih olmama ihtimalinin kuvvetli olması durumunda kişinin kendi cariyesine kıymış olduğu nikâhtır. Normal şartlarda istifraş edilmesi bakımından efendisine helal olan cariye'nin hür olduğu bilinmemekle birlikte hür olma ihtimali söz konusu olduğunda bu şüphenin varlığı sebebiyle nikâh kıyılması ihtiyaten gerekli görülmüştür.

Temelinde harama düşme şüphe ve endişesi bulunan ve bu bağlamda şüpheden kaçınmanın gereğine dair vârid olan hadislerle dayanan ihtiyat düşüncesi,²¹ usûl ve furû konularında son derece etkili olmuştur. Usûlde genel olarak mutlak bir delil şeklinde değerlendirilmese de birçok usûl prensibi ve küllî kaidede ihtiyat düşüncesinin izlerine rastlanır. Fıkıh meselelerinde ise özellikle ibadetler, yemin, nikâh ve talak, yiyecek ve içecekler gibi konularda ihtiyata riayet, sıkça işletilen bir çözüm şeklidir. Gün içerisinde bir vakit namazı kılmayıp hangisini kılmadığını hatırlamayan kimsenin beş vakit namazı yeniden kılması, bekleyeceği iddetin vefat mı yoksa talak iddeti mi olduğu konusunda tereddüt eden kadının her iki iddeti de beklemesi, iki kız kardeşten hangisinin kendi süt kardeşi olduğu konusunda şüpheye düşen kimsenin her ikisiyle de evlenemeyeceği gibi görüş ve hükümler, ihtiyat düşüncesine dayanmaktadır.²²

¹⁸ *İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (1027/1618)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Yılmaz Karaca vd. (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 413.

¹⁹ *İstanbul Kadı Sicilleri 74 Rumeli Sadâreti Mahkemesi 272 Numaralı Sicil (1171-1172/1758)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019), 471.

²⁰ İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr*, 3/45.

²¹ bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühreir b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), “İmân”, 39, “Büyü”, 2, 3, 4; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Zekât”, 164, “Müsâkât”, 107-108.

²² H. Yunus Apaydın, “İhtiyat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/578-579.

Cuma namazı kılındıktan sonra zuhr-i âhir namazının (son öğle namazının) kılınması da ihtiyat gerekçesiyle verilen bir hükümdür. Cuma namazı, öğle namazını ıskat eder.²³ Dolayısıyla cuma namazını kılan bir kimse, normal şartlarda o vaktin öğle namazını kılmaz. Ancak cumanın tek camide kılınması, devlet başkanının izni, şehirde kılınması gibi sıhhat şartları ve özellikle tek camide kılınması hakkındaki ihtilaf sebebiyle Hanefî mezhebinde cuma namazının akabinde ihtiyaten zuhr-i âhir namazının kılınması mendup ve hatta bazı durumlarda vacip olarak telakki edilmiştir.²⁴ Cuma namazının sıhhati konusunda ortaya çıkan şüphe sebebiyle cuma namazıyla birlikte ıskat olan öğle namazının da kılınması, hem delil hem de uygulama bakımından nikâh-ı tenezzühîye benzemektedir. Çünkü nikâh-ı tenezzühîde de bir taraftan cariyelik hükümleri devam ederken, diğer taraftan hür olma ihtimaline binaen ihtiyaten nikâh kıyılmaktadır.

Cariyelerin istifrâşı konusunda gündeme gelen bir diğer mesele ise ganimet mallarının dağıtılmasıyla ilgilidir. Yukarıda da değinildiği üzere ganimet mallarının meşru bir şekilde dağıtılması hususundaki tereddütler sebebiyle bunlardan satın alınan cariyelerle cinsel ilişkisinin caiz olup olmadığı konusunda çeşitli dönemlerde tartışmalar ortaya çıkmıştır. Söz gelimi Şâfiî fakihlerinden Kaffâl (ö. 417/1026) ve Cüveynî (ö. 478/1085), devlet başkanının ganimetleri adil bir şekilde paylaşılacak bir görevli atamadığı sürece Rum, Hind ve Türk diyarlarından ele geçirilen cariyelerle cimanın haram olduğunu ifade etmektedir.²⁵ Yukarıda da değinildiği üzere Osmanlı döneminde aynı tartışma gündeme gelmiş ve Şehzâde Korkud özellikle Şâfiî kaynaklardan hareketle ganimet paylaşımının meşru bir şekilde yapılmamasını gerekçe göstererek ganimet olarak alınan cariyelerle istifrâşın caiz olmadığına dair bir risale kaleme almıştır.²⁶ Aynı yüzyılda bu konuda sorulan bir soru üzerine Şeyhülislâm Ebüssuûd Efendi, hicrî 948 yılından itibaren Sultan tarafından küllî tenfil ilan edildiğini belirtmiş ve ganimetin beşte birinin ayrılması durumunda sorulan meselenin caiz olacağına dair fetvâ vermiştir.²⁷ Bununla birlikte söz konusu fetvâ, ilerleyen zamanlarda tartışılmaya devam etmiştir.

İbn Âbidin (ö. 1252/1836), Ebüssuûd'un fetvâsını üç yönden eleştirmektedir. Birincisi Sultan ister beşte birin alınmasını şart koşsun ister koymasın, Serahsî'nin *Şerhu's-Siyeril-kebîr* adlı eserinde geçtiği üzere bu şekilde yapılan genel bir tenfil (et-tenfilül-âmm) sahih olmaz. Çünkü böyle bir durumda şer'an belirlenmiş olan paylar iptal edilmiş olur. İkincisi Sultan'ın tenfilî, Ebüssuûd Efendi'nin zamanıyla sınırlıdır. Tenfilin devam etmesi için sonra gelen her bir sultanın da kendi dönemi için tenfilde bulunması gerekmektedir. Son olarak Ebüssuûd Efendi verdiği fetvâda, humusun yani ganimetin beşte birinin verilmesiyle ilgili şüpheyi ortadan kaldırmıştır. Ancak İbn Âbidîn kendi döneminde askerlerden kimin eline ne geçerse onu aldığı ve beşte birini de vermediğini belirtmektedir.²⁸

İbn Nüceym (ö. 970/1563), konuyla ilgili tartışma bağlamında adil bir şekilde dağıtılmayan ganimet malları sebebiyle cariyelerle istifrâşın caiz olmadığına dair görüşleri verdikten sonra, bu hükmün takva sebebiyle verildiğini ve bağlayıcı bir hüküm olmadığını söylemektedir. İbn Nüceym'e göre durumu bilinmeyen cariyeye hakkında eğer cariyenin kendisi küçükse sahibine, büyükse cariyenin ikrarına başvurulur ve cariyenin durumunda bir şüphe yoksa herhangi bir problem de söz konusu olmaz.²⁹ İbn Âbidîn ise İbn Nüceym'in

²³ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/137.

²⁴ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/145-146.

²⁵ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed es-Sa'dî İbn Hacer el-Heytemî, *Tuhfetü'l-muhtâc fi şerhi'l-Minhâc (Şirvânî ve Abbâdî hâşiyeleriyle birlikte)* (Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1983), 8/278.

²⁶ bk. Şehzâde Korkud, *İslâm'da Ganimet ve Cariyelik*.

²⁷ Ebüssuûd Efendi, *Fetâvâ-yı Ebüssuûd*, 112a. Ayrıca bk. Haskefî, *ed-Dürri'l-muhtâr*, 4/157. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/44; Şehzâde Korkud, *İslâm'da Ganimet ve Cariyelik*, 19-20.

²⁸ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/44. Ayrıca bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/157-158.

²⁹ Zeynüddîn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısırî İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 59.

bu değerlendirmesini ganimetten alınmamış olan diğer cariyelere hamletmektedir. Ona göre ganimetten alındığı bilinen cariyelerin hükmü problemlidir. İbn Âbidîn'e göre, ganimetten alınan cariye nikâh akdi yapmak yani nikâh-ı tenezzühî bu şüpheli gidermez. Çünkü cariye ganimet olduğu için, onun mülkiyeti ganimetin pay sahipleri (askerler ve ashâb-ı humus) arasında ortak olur.³⁰ Dolayısıyla ganimet mallarının paylaşımına dair bu tartışma, esasen ganimet olarak alındığı bilinen cariyelerin istifrasının caiz olmadığı hakkındadır. Ganimetten alınan cariye diğer pay sahiplerinin de hakkı olacağı için nikâh-ı tenezzühî bu meseledeki problemi çözecek nitelikte değildir. Çünkü ihtiyaten nikâh-ı tenezzühînin gerekli görülmesi, cariyenin aslen hür olma şüphesinden kaynaklanmaktadır. Oysa ganimetten alınan cariye aslen hür olma şüphesi bulunmamaktadır. Aksine cariyenin mülkiyeti üzerinde başkalarının pay sahibi olması ihtimali söz konusudur. Bununla birlikte nikâh-ı tenezzühînin ganimetten alınan cariyelerdeki şüpheli gidermeyeceğinin İbn Âbidîn tarafından özellikle vurgulanması, kanaatimizce gerek milkinde şüpheli olan gerekse ganimetten alınan cariyelerde meselenin istifras açısından tartışılması sebebiyledir.

İbn Âbidîn'e göre ganimet olarak alınan cariyelerle ilgili problem şu şekilde çözülebilir: Ganimet malları İslâm diyarına getirildikten sonra bu mallar askerler ile beşte bir payda hak sahibi olanlar arasında ortak olur. Ancak ganimet malları şer'î usule göre dağıtılmayıp yine bu mallardan pay alacak olanlar bilinmezse tüm ganimet malları belirli kişiler arasında ortak olmaktan çıkıp bütün Müslümanların hakkı olmak üzere beytümâlde dâhil olur. Bu durumda ganimet malından beşte birin alınması da gerekmez. Buna göre beytümâlde hakkı olan bir kimsenin cariyeden alınacak olan beşte bir payı kendisine sarf etmesi caiz olur.³¹ Başka bir ifadeyle beytümâlden hakkı olan kimsenin ganimetten aldığı cariye hakkında mülkiyet problemi söz konusu olmaz.

3. OSMANLI UYGULAMASINDA NİKÂH-I TENEZZÜHÎ

Nikâh-ı tenezzühî, klasik kaynaklarda "tenezzühen, mütenezzihen, li't-tenezzüh" ifadeleriyle birlikte haram cimadan kaçınmak amacıyla hür/azat edilmiş olma ihtimaline binaen kendi cariyesine nikâh kıyma/evlenme şeklinde zikredilmektedir.³² Son dönem İslâm hukukçularından Mahmud Esad Seydişehrî bu tür bir nikâha, nikâh-ı tenezzühî adı verildiğini ifade etmektedir.³³ Buna göre Osmanlı'da kullanılan nikâh-ı tenezzühî isminin, klasik kaynaklarda söz konusu nikâh biçimi anlatılırken sıkça kullanılan "tenezzüh" kelimesinden geldiği anlaşılmaktadır.

Şeyhülislâm Seyyid Fezullah Efendi'nin (ö. 1115/1703) 12/18. yüzyıl Osmanlı toplumunda ortaya çıkan meselelere dair verdiği fetvâları içeren ve Fetvahâne tarafından en muteber sayılan dört fetvâ kitabından biri olan *Fetâvâ-yı Feyziyye* adlı eserinde³⁴ nikâh-ı tenezzühî ile alakalı fetvâlar da bulunmaktadır. Şeyhülislâm Fezullah Efendi'nin adı geçen eserinde nikâh-ı tenezzühînin caiz olduğuna dair fetvâsı şu şekildedir: "Zeyd câriyesi Hind'i vat' murâd ettikde Hind hürre yâhûd mu'teka-i gayr olmak ihtimâli olmağla haram vatı'dan tenezzühen kendüye 'akd-i nikâh etmek câiz olur mu? el-Cevâb: Olur."³⁵

Fezullah Efendi'nin fetvâsından yaklaşık iki asır sonra Bâb-ı Meşihat tarafından verilen fetvâların yayınlandığı *Cerîde-i İlmiyye* dergisinde 1340/1921 tarihinde yer alan bir fetvâ da şöyledir: "Zeyd câriyesi Hind'i vat' murâd ettikde Hind hürretü'l-asl yâhud mu'taka-i gayr olmak ihtimâli olmakla şübhe-i harâmdan tenezzüh ve ihtiyât hâsil olmak için Zeyd

³⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/44.

³¹ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/158.

³² bk. Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 2/6; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/109; İbn Nüceym, *en-Nehrü'l-fâik*, 2/193; Dâmad Efendi, *Mecmeu'l-enhur*, 1/486; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/44.

³³ Seydişehrî, *Kitâb-ı Nikâh ve Talâk*, 128.

³⁴ Salim Ögüt, "Fetâvâ-yı Feyziyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/443.

³⁵ Fezullah Efendi, *Fetâvâ-yı Feyziyye*, 31.

Hind'i, izniyle şuhûd mazharlarında tezevvüc etmek efdal olur mu? el-Cevâb: Olur.”³⁶ Şeyhülislâm Seyyid Feyzullah Efendi'nin fetvâsı nikâh-ı tenezzühünin caiz olduğuna dair görüşleri, Meşihat Dairesi'nin fetvâsı ise bu tür bir nikâhın efdal olduğuna dair görüşleri pekiştirmektedir.

Yine Feyzullah Efendi'nin konuya dair diğer bir fetvâsında kişinin kendi cariyesini azat etmeden nikâh kıyması durumunda, mücerret nikâhla cariyenin azat olmayacağı belirtilmektedir.³⁷ Söz konusu fetvânın nükûl kısmında ise *Kunyetü'l-münye* adlı eserden alıntıyla bir kimsenin şahitler huzurunda ve mehirle cariyesine nikâh kıymasının ve aynı şekilde “Bu benim zevcemdir” demesinin, cariyeyi azat ettiğine dair bir ikrar sayılmayacağı ifade edilmektedir.³⁸

Şeyhülislâm Yenişehirli Abdullah Efendi'nin (ö. 1156/1743) fetvâlarının yer aldığı *Behcetü'l-fetâvâ* adlı eserde ise daha evvel kıyılan bir nikâh-ı tenezzühünin cariyeyi azat ettikten sonra devam etmeyeceğine dair şöyle bir fetvâ yer almaktadır: “Zeyd câriyesi Hind'i i'tâk etmeden şu kadar akçe mehir tesmiyesiyle tezevvüc edip ba'dehû Zeyd Hind'i i'tâk eylese Zeyd vech-i şer'î üzere tecdîd-i akd etmeden akd-i mezbûra binâen Hind ile evzâc muamelesine kâdir olur mu? el-Cevâb: Olmaz.”³⁹

Osmanlı kadı sicilleri incelendiğinde nikâh-ı tenezzühî uygulamasının mahkeme kayıtlarına yansdığı görülmektedir. İstanbul Bab Mahkemesi'nde 1294/1877 tarihli bir mahkeme kaydında Ahmed Efendi isimli bir zat, Çerkez asıllı cariyesi Sür'at Hanım'ın ümmüveledi olduğunu ve aslen hür ya da başka biri tarafından azat edilmiş olma ihtimaline binaen haram şüphesinden kurtulmak için cariyesini iki yüz elli bir kuruş mehr-i müeccel ile şahitler huzurunda nikâhlandığını beyan etmektedir. Söz konusu mahkeme kaydı şu şekildedir:

“Akd-i Nikâh / 399

İstanbul'da Küçük Mustafa Paşa kurbünde Müftî Ali Mahallesi'nde Mimar Caddesi'nde kırk iki numarolu menzilde sâkin Bahriye Dâiresi'nde Meclis-i Bahriye'nin Evrâk Odası ketebesinden işbu merbût arz-ı hâl derûnunda mezkûru'l-isim Ahmed Efendi ibn-i İskender Paşa İstanbul Bâb Mahkemesi'nde meclis-i şer'imizde sâhibe-i arz-ı hâl bâ'isetü'l-i'lâm Çerkesiyyü'l-asl ma'rifetü'z-zât Sür'at Hanım ibnetü Abdullah muvâcehesinde mezbûre Sür'at Hanım el-hâletü hâzihî yedimde rıkkâ-i müstefâdem(?) câriye-i memlûkem ve gâib ani'l-meclis Sadrioğlu(?) tahmînen dört yaşında İskender İzzet nâm sağır benim firâşımdan hâsıl ve mezbûre Sür'at Hanım'dan mütevellid sulbü sahîh oğlum olup lâkin mezbûre Sür'at Hanım hürretü'l-asl yâhûd mu'teka-i gayr olmak ihtimâline binâen şübhe-i harâmdan tenezzüh ve ihtiyât hâsıl olmak için ümmü veledim mezbûre Sür'at Hanım'ı tezevvüce tâlib ve râgib olmamla mezbûre Sür'at Hanım dahî rızâsıyla nefsinin iki yüz elli bir kuruş mehr-i müeccel tesmiyesiyle lede's-şuhûd ve işbu meclis-i şer'de bana tezvîc eylediğinde ben dahî ber-vech-i muharrer tezevvüc ve kabûl eyledim deyu mukırr-ı mûmâ ileyh Ahmed Efendi'nin sâdır olan bi'l-cümle takrîr-i meşrûhunu mezbûre Sür'at Hanım tahkîk ve tasdîk eylediği huzûr. Fî gurre-i Rebî'ü'l-evvel sene 294.”⁴⁰

Mahkeme kaydında da açıkça ifade edildiği üzere bu nikâh, “hürretü'l-asl yâhûd mu'teka-i gayr olmak ihtimâline binâen şübhe-i harâmdan tenezzüh ve ihtiyât hâsıl olmak için” kıyılmış bir nikâhtır. Burada gerekçe olarak zikri geçen ifadelerin, klasik kaynaklarda

³⁶ *Ceride-i İlmîyye Fetvaları*, 130.

³⁷ Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezziyye*, 127.

³⁸ Ebû'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî el-Gazmîni, *Kunyetü'l-Münye li-tetmîni'l-gunye*, ts., 343; Feyzullah Efendi, *Fetâvâ-yı Fezziyye*, 127.

³⁹ Şeyhülislam Yenişehirli Abdullah Efendi, *Behcetü'l-Fetâvâ*, haz. Süleyman Kaya vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 70. “Kenâr müftîleri” olarak adlandırılan taşra müftülerinin fetvâlarını içeren mecmualarda da nikâh-ı tenezzühî ile ilgili fetvâlara rastlanmaktadır. Üsküp Müftüsü Pîr Mehmed Üsküb'nin (ö. 1020/1611) *Fetâvâ-yı Üskübî* ve Akkirman Müftüsü Ali Akkirmânî'nin (ö. 1174/1760) *Fetâvâ-yı Akkirmânî* adlı eserlerindeki nikâh-ı tenezzühî fetvâları için bk. Okur, “Fetva Mecmualarına Göre Tanzimat Öncesi Dönem Aile Yapısı Hakkında Bazı Tespitler”, 618-619.

⁴⁰ *İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 489 Numaralı Sicil (1293-1294/1877-1878)*, İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi, 119.

nikâh-ı tenezzühî ile alakalı ibarelerle aynı olduğuna dikkat çekilmelidir. Ayrıca hem bu mahkeme kaydı hem de yukarıdaki fetvâlar, nikâh-ı tenezzühînin mehir tesmiyesi ile şahitler huzurunda kıyıldığını göstermektedir. Bu bakımdan nikâh-ı tenezzühînin yapılma cihetiyle normal nikâhtan bir farkı bulunmamaktadır.

1241/1826 tarihli İstanbul Mahkemesi'nde görülen başka bir davada Despino isimli bir kadın, Sakız adasında çıkan bir isyan sonucu Padişah'ın kimsenin esir alınmayacağına dair fermanına rağmen esir alınan kızının Kara Mehmed'in elinde olduğunu ve kızını geri almak istediğini ifade etmektedir. Kara Mehmed ise cevabında söz konusu kızın emân verilmeden önce esir alındığını, daha sonra kendisinin de onu esirciden iki bin beş yüz kuruşa satın aldığını, akabinde cariyenin kendi rızasıyla İslâm'ı kabul edip Âdile ismini aldığını ve kendisiyle istifrâş ettiğini beyan etmektedir. Âdile isimli cariyeye ise Kara Mehmed'in anlattığı gibi emân verilmeden önce çıkan muharebede kendisinin esir alındığını ve cariyeye olarak satıldığını söyleyerek annesinin iddiasını yalanlamaktadır. Mahkeme söz konusu ifadelerden sonra Despino isimli kadının talebini reddetmiş ve akabinde yüz elli kuruş mehr-i müeccel ile tenzihen Kara Mehmed'in Âdile isimli cariyesini nikâhladığını kayıt altına almıştır. Söz konusu mahkeme kaydı şu şekildedir:

“Ma'rûz

Sâdır olan fermân-ı âlîlerine imtisâlen işbu arzuhâl ve derkenâra ba'de'n-nazar Sakız Ceziyesi'nde vâkı' Mastaki kurâlarından Sulupotami? karyesi mütemekkinelerinden sâhibe-i arzuhâl mu'arrefetü's-şahs Despino bt. Yani nâm nasrâniye meclis-i şer'-i münîrde İstanbul'da Mercân kurbünde Çukur Hân'da Sahtiyâncı Kara Mehmed b. Ahmed nâm kimesne muvâcehesinde mezbûrun rıkka münkâde câriye-i müslime-i memlûke-i mevtû'ası Âdile hâzıra olduğu hâlde Sakız ceziyesinde tuğyân ve gasbân eden re'âyânın şer'-i şerîf muktezâsınca kahr ve tedmîrleri husûsuna emr u fermân-ı hazret-i imâmü'l-mü'minîn sudûr etmiş ise de muahharan re'y ve emân verilen Mastaki karyesi re'âyâlarının verilen fetvâ-yı şerîfe mücebince seby ve istirkâk olunmamaları bâbında dahi emr-i cihân-mutâ'-ı pâdişâh-ı rûy-i zemîn medallâhu zilâle ma'deletihi alâ-mefâriki'l-müslimîn sâdır olmuş olmağla ol-vechile kızım hâzıra-i mezbûre istirkâkı meşrû' olmayan benât-ı ra'iyetden iken askerî tâfesi muahharan padişâh-ı İslâm hazretleri izninsiz Mastaki karyelerini urdukları hinde kızım mezbûreyi esîr nâmıyla ahz edip el-yevm mezbûr Kara Mehmed'in yedinde bulmamla alıverilmek matlûbumdur dedikde mezbûr Kara Mehmed dahi cevabında mezbûre Âdile Sakız ceziyesinde re'y ve emân verilmedin ahz olunan üserâdan olarak memûrlar taraflarından verilip Bahr-i Sefîd Boğazi'nda bakılan pençik mücebince gâib anî'l-meclis Arab Hacıoğlu nâm esircinin rıkka münkâde câriye-i memlûkesi iken iki bin beş yüz gurusu semen-i medfû'a iştirâ eylediğimden sonra bir-rızâ İslâm'ı kabûl ve talebiyle ismi Âdile tesmiye olunup istifrâş dahi etmişdim deyip mezbûre Âdile dahi kendinin re'y ve emân verilmedin evvel vukû' bulan muharebede ahz olduğu ve rıkka inkıyâdını ikrâr ve i'tirâf etmeğin bu sûretde ber-muktezâ-yı şerî'at-i garrâ nasrâniye-i mersûmenin mutâlebesine hâzıra-i mezbûrenin İslâm'ı ve rıkka inkıyâdı mâni' olmağla ve da'vâyı mezkûresi iltifâta şâyân olmadığından mâ'adâ mezbûre Âdile nefsinin yüz elli gurusu mehr-i müeccel tesmiyesiyle tenzihen merkûm Kara Mehmed'e huzûr-ı şer'de tezvîc ve tenkîh ol-dahi tezevvüc ve tenakkuh eylediği İstanbul Mahkemesi'nden huzûr. Fî 24 Z sene [12]41"⁴¹

Bir başka mahkeme kaydında ise Abaza asıllı Fâtıma ismindeki bir cariyenin Mahmud Bey tarafından nikâh edilmek üzere satın alındığı zikredilmektedir. Mahmud Bey'in söz konusu cariyeyi satmak istemesi sebebiyle konu mahkemeye taşınmıştır. Bu durum ise ümmüveledde olduğu gibi nikâh-ı tenezzühînin de halk arasında satıma engel teşkil edebileceğine yönelik bir algıya sebep olduğu düşüncesini akla getirmektedir. Nitekim Fâtıma isimli cariyenin mahkemeye başvurma nedeni, aralarında nikâh olmasına rağmen sahibi tarafından satılmak istenmesidir. İlgili mahkeme kaydı şu şekildedir:

“Abaza tâifesinden olup Mahmud Bey b. İbrahim nâm kimesnenin mülk-i müşterâsı olan Fâtıma nâm câriye tarafından husûs-ı âti'z-zikre şer'an vekâleti sâbite olan Kaytas Bey b. Abdullah

⁴¹ İstanbul Kadı Sicilleri 89 İstanbul Mahkemesi 147 Numaralı Sicil (1241-1242/1826), proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019), 137-138.

mezbûr Mahmud Bey muvâcehesinde takrîr-i kelâm edip mezbûr Mahmud müvekkilem merkûme Fâtıma'yı vilâyet-i mezbûrede Emilsaho nâm beyden kendiye nikâh etmek için iştirâ edip nikâh dahi etmişdir hâlen câriye-i mezbûre[yi] bey' etmek ister imiş vâki' hâl mezbûr Mahmud Bey'e suâl olunmasın taleb ederin dedikde gıbbe's-suâl merkûm Mehmed Bey husûs-ı mezbûru inkâr ile cevâb vericek müdde'î-i merkûmdan kelâmına muvâfık beyyine taleb olundukda udûl-i müslimînden el-Hâc Ahmed b. Abdullah ve Yusuf b. Abdullah nâm kimesne[ler] li ecli's-şehâde meclis-i şer'a hâzırân olup istişhâd olundukda edâ-i şehâdet-i şer'îyye edip fi'l-vâki' merkûm Mahmud Bey câriye-i mezbûreyi bizim huzûrumuzda mûmâ-ileyh beyden kendime nikâh etmek için iştirâ ettim deyû ikrâr edip biz bu husûsa şâhidleriz şehâdet-i şer'îyye dahi ederiz dediklerinde gıbbe't-ta'dîl ve't-tezkiyye mâ vaka'a alâ vukû'ihî kayd olundu. Tahfîren fi'l-yevmi'l-hâmis aşer min Şevvâli'l-mükerrrem sene hamse ve elf."⁴²

SONUÇ

Ganimet mallarının usulüne uygun bir şekilde paylaşılması ve köle tüccarları tarafından satılan cariyelerin ele geçiriliş biçimlerinin şeriata uygun olup olmaması hakkındaki tereddüt gibi sebeplerle cariyelerle istifrâşın caizliği konusu tartışılmaya başlanmıştır. Cariyenin aslen hür olma ya da daha önce başka biri tarafından azat edilme ihtimaline karşın haramlık şüphesinden kurtulmak amacıyla kişinin kendi cariyesini istifrâş etmek istediğinde ihtiyaten nikâh kıyması evlâ görülmüştür. Osmanlı döneminde bu nikâha, nikâh-ı tenezzühî denilmektedir.

Temelinde harama düşme şüphe ve endişesi bulunan ve bu bağlamda şüpheden kaçınmanın gereğine dair vârid olan hadislere dayanan ihtiyat düşüncesi, nikâh-ı tenezzühî uygulamasının sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır. Tıpkı ihtiyat gerekçesiyle tavsiye edilen zuhr-i âhir namazının normal şartlarda cuma namazı ile bir arada olamayacağı gibi cariyelik (memlûkiyet) ile nikâh (mâlik olma) da bir arada olmaması gerekirken şüphe bulunan durumlarda haramdan kaçınmak adına gerekli görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında nikâh-ı tenezzühî uygulaması mezhep içi işleyişteki ve benzer hükümler arasındaki tutarlılığı göstermektedir.

Yukarıda yer verilen mahkeme kayıtlarında da görüldüğü üzere nikâh-ı tenezzühî, ihtiyaten kıyılan bir nikâh olsa da mehir tesmiyesiyle ve şahitler huzurunda gerçekleştirilmektedir. Dolayısıyla nikâh-ı tenezzühînin yapılış şekli bakımından normal bir nikâhtan herhangi bir farkı yoktur. Lakin ihtiyaten kıyılan bu nikâhın, cariyenin kölelik hususundaki hükümlerine herhangi bir etkisi olmamaktadır. Başka bir ifadeyle, nikâh kıyılmış olsa dahi cariyenin köleliği ve bu bağlamdaki hak ve yükümlülükleri aynı şekilde devam etmektedir ve kendisine nikâh kıyılmış olması, -eğer azat edildiğine dair herhangi bir ifade söz konusu değilse- onun hür olduğunu ya da azat edildiğini göstermez. Bununla birlikte kendisine nikâh-ı tenezzühî kıyılan bir cariyeye daha sonra azat edilse, azat eden mevlâsıyla evlilik hayatına devam edebilmeleri için tekrar nikâh kıymaları gerekmektedir. Dolayısıyla her ne kadar yapılış şekli bakımından nikâhtan bir farkı olmasa da nikâh-ı tenezzühî, normal nikâh akdinin hukukî sonuçlarını doğurmaz. Bu durum onun göstermelik bir nikâh olduğuna dair yorumlara sebep olabilir. Lakin arka planındaki teorik tartışma ve cariyelerin mülkiyeti hakkındaki şüpheyi giderme hususunda gözetilen ihtiyat düşüncesi dikkate alındığında nikâh-ı tenezzühînin, cariyelerle ilgili sonradan meydana gelen bir problemi Hanefî mezhebi çerçevesinde çözüme kavuşturan mezhep içi bir fikhî faaliyetin sonucunda ortaya çıktığı anlaşılmaktadır.

Yukarıda örnekleri verilen mahkeme kayıtları aynı zamanda Osmanlı hukukunda köle ve cariyelerin rahatlıkla mahkemeye başvurabildiklerini ve İslâm hukukunun kendilerine tanımış olduğu hakları savunabildiklerini göstermektedir. Normal şartlarda hür olması gereken bir kimsenin, köle ve cariyeye olarak satılması durumunda hür olduğunun şahitlerle ispat edilmesi halinde mahkeme tarafından verilen kararlar hürriyetine kavuştuğu

⁴² *İstanbul Kadı Sicilleri Galata Mahkemesi 20 Numaralı Sicil (1005-1007/1596-1599)*, proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Mehmet Akman, Fethi Gedikli (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 88.

anlaşılmaktadır. Diğer taraftan aslen hür olmayıp da gerçek dışı beyanlarla hürriyet iddiasında bulunup mahkemeye başvurarak köle ve cariyelerle ilgili örnekler ise hürriyetine kavuşan köle/cariyelerden cesaret alınarak yapılan girişimlerdir. Bu durum bir kölenin mahkemeye kolaylıkla başvurabildiğine delalet etmektedir. Ayrıca Despino isimli kadının Padişah fermanına aykırı bir şekilde kızının esir alındığını iddia ettiği 1241/1826 tarihli İstanbul Mahkemesi'nde görülen davada mezkûr kızın cariyeye olarak kalmasına sebep olacak şekilde vermiş olduğu ifade son derece manidardır. Aslen Hristiyan olup çıkan isyan sırasında esir alınan bu kız, cariyeye olarak satıldıktan sonra kendi rızasıyla Müslüman olup Âdile ismini almış ve mahkemede annesinin iddiasını yalanlayarak cariyeye olduğunu ikrar etmiştir. Hürriyet iddiasında bulunmak yerine cariyeye olarak kalmanın tercih edildiği bu örnek kanaatimizce, Osmanlı hukuku ve toplumunda köle ve cariyelerin -günümüzdeki algının aksine- birçok açıdan hürlere yakın bir statüde insanca yaşama hakkına sahip olduklarını göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Abdullah Efendi, Şeyhülislam Yenişehirli. *Behcetü'l-Fetâvâ*. haz. Süleyman Kaya vd. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- 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.
- Apaydın, H. Yunus. "İhtiyat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/577-579. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Ateş, Mustafa - Taş, Abdullah Erdem. "Sultan II. Abdülhamid'in Eşleri ve Nikâh Meselesi". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 24/3 (Aralık 2020), 1263-1284.
- Aydın, Mehmet Âkif - Hamîdullah, Muhammed. "Köle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/237-246. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî er-Rûmî el-Mısrî. *el-Înâye şerhu'l-Hidâye*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- 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.
- Ebüssuûd Efendi, Muhammed b. Muhammed. *Fetâvâ-yı Ebüssuûd*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Kütüphanesi, 003577.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Osmanlı Hukuku Adalet ve Mülk*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2008.
- Ekinci, Ekrem Buğra. "Sultan Abdülhamid Dokuz Zevcesiyle Aynı Anda Nikâhlı Mıydı?" *Derin Tarih* 90 (Eylül 2019), 74-79.
- Ekinci, Ekrem Buğra. *Sultan Abdülhamid'in Son Zevcesi Behice Sultan'la Altı Ay*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.
- Feyzullah Efendi, Şeyhülislâm Seyyid. *Fetâvâ-yı Feyziyye*. İstanbul: Dârü't-Tıbbâti'l-Âmire, 1266.
- Haddâd, Radiyyüddîn Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd. *el-Cevheretü'n-neyyire 'alâ Muhtasari'l-Kudûrî*. 2 Cilt. el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322.
- Haskefî, Alâüddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Haskefî ed-Dımaşkî. *ed-Dürrü'l-muhtâr fî şerhi Tenvîri'l-epsâr (Reddü'l-muhtâr içinde)*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr şerhi Tenvîri'l-epsâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1992.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Heytemî es-Sa'dî. *Tuhfetü'l-muhtâc fî şerhi'l-Minhâc (Şirvânî ve Abbâdî hâşiyeleriyle birlikte)*. 10 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, 1983.
- İbn Nuceym, Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısrî. *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. thk. Ahmed İzzü İnâye ed-Dımaşkî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- İbn Nuceym, Zeynüddîn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısrî. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik (Minhatü'l-hâlik ile birlikte)*. 8 Cilt. Dârü'l-Kütübi'l-İslâmî, 2. Basım, ts.

- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısırî. *el-Eşbâh ve'n-nezâir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî. *Muhtasarü'l-Kudûrî*. thk. Kâmil Muhammed Muhammed Uveyzâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Mergînânî, Ebü'l-Hasen Burhânüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Abdilcelîl el-Fergânî el-Mergînânî. *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mübtedâ*. thk. Talâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Mevsilî, Ebü'l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd el-Mevsilî. *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*. thk. Mahmud Ebû Dakîka. 4 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Okur, Kaşif Hamdi. "Fetva Mecmualarına Göre Tanzimat Öncesi Dönem Aile Yapısı Hakkında Bazı Tespitler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (Aralık 2020), 607-646.
- Öğüt, Salim. "Fetâvâ-yı Feyziyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/443. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Seydişehirî, İbnülemin Mahmud Esad. *Kitâb-ı Nikâh ve Talâk*. Dersaadet: Matbaa-i Hayriyye, 1326.
- Şehzâde Korkud. *İslâm'da Ganimet ve Cariyelik: Osmanlı Sistemine İçeriden Bir Eleştiri*. ed. Âsım Cüneyd Köksal. çev. Osman Güman. İstanbul: İstanbul Araştırma ve Eğitim Vakfı Yayınları, 2013.
- Zâhidî, Ebü'r-Recâ Necmüddîn Muhtâr b. Mahmûd b. Muhammed ez-Zâhidî el-Gazmînî. *Kunyetü'l-Münye li-tetmîmi'l-gunye*, ts.
- Ceride-i İlmiyye Fetvaları*. haz. İsmail Cebeci. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- İstanbul Kadı Sicilleri Bab Mahkemesi 489 Numaralı Sicil (1293-1294/1877-1878)*. İstanbul Müftülüğü Şer'iyye Sicilleri Arşivi.
- İstanbul Kadı Sicilleri İstanbul Mahkemesi 3 Numaralı Sicil (1027/1618)*. proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Yılmaz Karaca vd. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- İstanbul Kadı Sicilleri Rumeli Sadâreti Mahkemesi 21 Numaralı Sicil (1002-1003/1594-1595)*. proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Rasim Erol-Hüseyn Kılıç. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- İstanbul Kadı Sicilleri Galata Mahkemesi 20 Numaralı Sicil (1005-1007/1596-1599)*. proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz, haz. Mehmet Akman, Fethi Gedikli. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- İstanbul Kadı Sicilleri 74 Rumeli Sadâreti Mahkemesi 272 Numaralı Sicil (1171-1172/1758)*. proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019.
- İstanbul Kadı Sicilleri 89 İstanbul Mahkemesi 147 Numaralı Sicil (1241-1242/1826)*. proje yön. M. Âkif Aydın, ed. Coşkun Yılmaz. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş. Yayınları, 2019.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 4 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2021): 312-328

**Nefs, Akıl ve Gönül Kavramlarını İd, Ego, Süperego
Bağlamında Okuma Denemesi: Fuzûlî Divanı Örneği**

*An Attempt To Interpret The Concepts Of Nafs, Mind And Heart
Within The Context Of Id, Ego And Superego: The Case Of Fuzuli's
Divan*

Ruken KARADUMAN

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Türk Dili ve
Edebiyatı Bölümü

Asst. Prof., Bayburt University, Faculty of Humanities and Social Science, Department of
Turkish Language and Literature
Bayburt, Turkey

 rukenkaraduman@bayburt.edu.tr  orcid.org/0000-0003-3059-9424

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29.09.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 24.11.2021

Yayın Tarihi / Published: 30.12.2021

Atıf/Cite as: Karaduman, Ruken. "Nefs, Akıl ve Gönül Kavramlarını İd, Ego, Süperego Bağlamında Okuma Denemesi: Fuzûlî Divanı Örneği". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2021): 312-328. <https://doi.org/10.52637/kiid.1001869>

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License / Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Nefs, Akıl ve Gönül Kavramlarını İd, Ego, Süperego Bağlamında Okuma Denemesi: Fuzûlî Divanı Örneği

Öz

Özünde insanın anlamaya ve açıklamaya çalıştığı benliğini, bilim adamları ve sanatçılar, çoğu zaman farklı kavramları kullanarak aynı şekilde izah eder. Divan şairleri ise kadim bilgiler, öğretiler, inançlarla şekillenen söylemlerini -başka çağ ve coğrafyalarda bambaşka adlandırılmış olsa da- insana dair temel özellikleri esas almak sureti ile evrensel biçimde işlemişlerdir. Nitekim farklı disiplinlerin alanyazınından istifade edilerek yapılacak tahliller, klasik Türk şiirinin mantık ve evrensellik çerçevesi ile kuşatılmış bir bütünlük olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Psikoloji bilimi ve psikanaliz çalışmaları da bu noktada klasik şiirlerde anlatılan insanı farklı bir bakış açısıyla değerlendirebilme açısından çeşitli imkânlar sunmaktadır. Psikanalizle ilgili önemli çalışmalara imza atan Freud, yapısal kişilik kuramı ile insan duygu ve davranışlarının id, ego, süperego diye adlandırdığı zihinsel yapıların etkileri sonucunda ortaya çıktığını ifade eder. Bu kuramla bilinçdışı istekler, dürtüler ve haz ilkesine bağlı hareket eden bir yapı olarak id, gerçeklikle bağlantı kurmaya çalışan, bilinçli denge mekanizması ego ve geleneksel değerlerin ve ideallerin içsel temsilcisi süperego (üstbenlik) sistematize edilerek açıklanır. İdin ahlak dışı istekleri ile süperegonun mükemmelliğe ulaşmaya çalışan ahlakî ve vicdanî yönü arasında benlik işlevlerini yerine getirmeye çalışan egonun, dürtüler üzerinde egemenlik kurma ve diğer taraftan da id, süperego ile gerçekliği bağdaştırma çabasına değinilir. Gelenekte ise benliğin parçaları olarak ifade edilebilecek id, ego ve süperegonun özellikle tasavvufi şiirlerde belirginleşen nefis, akıl ve gönül/kalp kavramları ile zikredildiği söylenebilir. Klasik Türk şiirinde dünyevî zevklerin peşinden giden, insanın var olma amacı ile uyuşamayan, mantıksız içgüdüleri kovalayan nefis, bu özellikleri ile aşağılanan ve eleştirilen bir unsur olarak karşımıza çıkar. Kendi istekleri doğrultusunda harekete geçen ve İlahî gerçekliğin farkında olmayan nefse karşı kalp/gönül ise insan-ı kâmil olma idealini gerçekleştirmeye çalıştığından doğru ve yanlış özellikle tasavvufî öğretiler çerçevesinde belirleyen manevi bir yapı olarak takdim edilir. Diğer taraftan akıl, nefsin dürtülerini bastırmak, onun haz ilkesine karşı gerçeklik ilkesini devreye sokmak durumundadır. Ancak aklın, gönlün isteklerini de çevresel koşullar gereğince denetleyip düzenlemesi gerekmektedir. Bu noktada genellikle gönlün yanında tarafını alan divan şairleri gönlün arzuları üzerinde egemenlik kurmaya çalışan aklın karşısında bir konum alır. Onu gerçek anlamı bulma konusunda eksik ve aciz olarak tanımlar. Şairler, genel olarak akıl engelini aradan çıkarıp nefsi de saf dışı bırakmak sureti ile yalnızca gönülle hemhal olma isteklerini sıklıkla vurgular. Şairin iç dünyasına, insana ve hayata bakış açısına dair bilinçli veya bilinçaltı düzeyde çeşitli ipuçları sunan nefis, akıl, gönül ve onlarla bağlantılı kullanılan imgelerin id, ego ve süperego ile örtüşen anlam çerçevesini tespit, bu makalenin amacını oluşturmaktadır. Bu doğrultuda Freud'un teorik saptamaları esas alınarak Fuzûlî Divanı'ndaki nefis, akıl, gönül, kalp odağında çeşitli anlatım hususiyetleri ve kavramlar ele alınmış; yorumlanmaya çalışılmıştır. Fuzûlî'nin, özellikle tasavvufî fikirlerinin yansımaları olan anlatımlarında, nefsin hoş karşılanamayacak isteklerini, aklın ise iyi ile kötüyü ayırt etme vasfını ön plana çıkardığı görülmektedir. Ancak sorgulayan ve engel çıkaran akla karşılık şair, mutlak güzelliğin tecelli aynası olan gönlün değerlerini öncelemiştir; gönlü manevî ve ulvî bir konuma yerleştirmiştir. Çalışmamızda nefis, akli, kalp ve gönül kavramlarının Fuzûlî Divanı'nda hangi bağlamlarda kullanıldığını belirlerken içerik analizi yöntemi kullanılmıştır. Söz konusu bu kavramlar, divanda fişleme yöntemi ile tasnif edildikten sonra, manzumelerin teması çerçevesinde şairin kavramlara yüklemiş olduğu anlamlar üzerinden genel bir değerlendirmeye gidilmiştir.

Anahtar kelimeler: İd, Ego, Süperego, Nefs, Akıl, Gönül, Fuzûlî Divanı.

An Attempt To Interpret The Concepts Of Nafs, Mind And Heart Within The Context Of Id, Ego And Superego: The Case Of Fuzuli's Divan

Abstract

Most of the time, scientists and artists use distinct concepts to explain the self that a person seeks to understand and explain. Divan (Ottoman Divan Poetry Tradition) poets, on the other hand, processed historic information, teachings, and beliefs in a universal way, based on human traits, even if they were labelled differently in different eras and geographies. Indeed, analyses based on literature and findings from other fields reveal that divan poetry is a unity encircled by a framework of logic and universality. Studies in Psychology and psychoanalysis provide many options for analysing the human being represented in classical poems from a distinct perspective in this context. With his structural theory of personality, Freud, who conducted major studies on psychoanalysis, states that human emotions and behaviours emerge as a result of the effects of mental systems called id, ego, and superego. The id, as a structure that acts in accordance with unconscious desires, impulses, and the pleasure aiming principle, the ego, as a conscious balance mechanism that attempts to connect with reality, and the superego, as the inner delegate of traditional values and ideals, are all described in detail in this theory. The ego's effort to dominate the impulses, which tries to satisfy its ego functions, and on the other hand, to reconcile the id and the superego with reality is mentioned as a contrast between the immoral claims of the id and the moral and conscientious aspect of the superego, which tries to achieve perfection. These systems, which can be described as elements of the self, are frequently discussed in the tradition, notably in mystical poems, with the concepts of nafs, mind, and heart. The nafs, which pursues mundane pleasures and irrational desires that are incompatible with the aim of human existence, appears in traditional Turkish poetry as a humiliated and criticized element with these traits. The heart, which acts according to its desires and is unaware of divine reality, is portrayed as a spiritual structure that defines good and evil, particularly within the context of mystical teachings, as it strives to achieve the ideal of being a perfect human being. The mind, on the other hand, must resist the nafs' urges and activate the reality principle in opposition to the pleasure principle. However, in accordance with external conditions, the mind must also control and regulate the heart's wants. Divan poets, who typically side with the heart, take a stand against the mind, which tries to rule over the heart's wishes at this juncture. They regard it as inadequate and unable to grasp true meaning. By removing the mental barrier and eliminating the nafs, Divan poets frequently highlight their desire to be united simply with the heart. The purpose of this study is to determine the semantic framework of the nafs, mind, and heart, as well as the images associated with them, which provide various clues about the poet's perspective on inner world of human beings and life at the conscious or subconscious levels with the overlapping meaning connection with the id, ego, and superego. The focus of this study is to evaluate and understand numerous expression qualities and notions based on the concepts of nafs, mind, and heart in Fuzuli's Divan (Collected Poems), using Freud's theoretical conceptual framework. The undesirable aspirations of the nafs, as well as the mind's ability to distinguish between good and evil, are highlighted in Fuzûlî's narratives, which are particularly reflections of his spiritual concepts. The poet, however, prioritizes the values of the heart, which is the embodiment of ultimate beauty, in response to the mind that doubts and causes obstacles. It elevates the heart to a higher spiritual status. In this study, the content analysis method was applied to determine the contexts in which the concepts of nafs, mind, and heart were used in Fuzûlî's Divan. Following the grouping of these concepts in the divan by using the tagging method, a broad assessment of the concepts' meanings has maintained that the poet has assigned to concepts within the context of the poems' themes.

Keywords: Id, Ego, Superego, Self, Mind, Heart, Fuzuli's Divan.

GİRİŞ

İnsan; algı, düşünce, duygu ve davranışlarını yöneten zihinsel bir sistemin neticesi olarak varlık göstermektedir. Birçok alanda yapılan araştırmalar, bu sistemi dolayısıyla insan doğasını anlamaya yönelik yapılmış; zihnin çalışma şekli ile insan davranışlarının niteliği üzerine sürekli yeni bilgiler elde edilmiştir. Çoğunlukla eski bilgilerin değişip dönüşmesiyle şekillenen bu bilgiler ise, yeni kuramların doğmasını sağlamaktadır. İnsanın izahında çok boyutlu bir bakış açısı kazandıran ve psikanalitik düşüncede yeni bir dönem başlatan kuramlardan biri de yapısal kişilik kuramıdır. Ünlü psikanalist Sigmund Freud tarafından geliştirilen yapısal kişilik kuramı, insanın kimliğini ve iç dünyasını oluşturan zihnin fonksiyonlarını açıklamaya yönelik çalışmaların sonucunda ortaya çıkmıştır. Freud, bu kuramıyla kişiliğin temel özelliklerine dair yapıların anlaşılması noktasında yeni ufuklar açmış; davranışı motive eden faktörlere ve bilinç dışının işlevine odaklanmıştır. Freud'un 1926'da zihinle ilgili yeni ve dinamik bir model olarak önerdiği yapısal kişilik kuramı ilk olarak "Ego ve İd" adlı kitabında ele alınmaktadır¹.

Zihnin sistemi, işleyişi ve yönlendiricilerini açıklayan yapısal kişilik modeli ile ilgili çalışmalarında Freud, zihnin üç temel yapıdan oluştuğunu ileri sürmektedir. O; id, ego ve süperego şeklinde adlandırılan bu yapıları düşüncenin farklı yönlerinin temsili olarak izah eder. İnsanın iç dünyasında varlık gösteren farklı bilinç düzeyleri arasındaki çatışmaları anlatır ve bu iç içe unsurların fiziksel olmadığını vurgular. Böylece farklı bilinç düzeyleri arasında sürüp giden mücadelenin açıklanmasına yardım eder.² Freud'a göre id, ego, süperegodan baskın olan insanın kişiliğini belirlemektedir. Ancak bu mekanizmaların hayatın farklı dönemlerinde baskın olması durumu da söz konusudur. Genellikle doğuştan itibaren insanın değişim ve gelişim sürecinde idden, ego ve süperegoya doğru bir devinim yaşanmaktadır.³

Ruth Snowden⁴, Freud'un kullandığı id, ego, süperego kavramlarının onun özgün sözcükleri olmadığını; bu kavramları aslında "o", "ben" ve "üstben" şeklinde ifade etmenin daha uygun olacağını belirtir. Nitekim id, Latince "o" anlamına gelir ve zihnin doğuştan itibaren var olan ilkel, bilinçdışı kısmını ifade eder. Kalıtsal olarak devralınan id, içgüsel arzuların kaynağı, karanlık ve erişilmez bir alandır. Tek gerçeği kendine dönük, bencil ihtiyaçlarıdır ve hazzın ardındaki itici güçtür. Temel arzularının engellenmesinin oluşturduğu gerilim ve hoşnutsuzluktan kaçınmak için çabalar. Kontrol edilmesi güç, dağınık ve kuralsız olan id, olumsuz ve uyumsuz bir sistemdir. Değer yargıları yoktur, çok eski dürtüler ve izlenimlerle hareket eder. İd, temeldir; diğer sistemler ondan ayrılarak gelişir.⁵

Freud'un id olarak adlandırdığı olguyu Jung "gölge ve ruhun daha alt konumdaki parçası" şeklinde değerlendirir. Ona göre insanın bu parçasında yalnızca olumsuzluklar yoktur. İnsan, kendini tanıyıp ruhunu keşfettikçe karşılaştığı içgüdülerin imgelerle dolu dünyasını ve her şey yolunda gittikçe nadiren idrak ettiğimiz güçlerini fark eder. Bu olağanüstü etkinliğe sahip potansiyel güçlerin olumlu, yapıcı bir alana mı yoksa tamamen bir felakete mi sürükleyeceği ise bilincin hazırlıklı olmasına, yaklaşımına göre değişecektir.⁶

Latince "ben" demek olan ego, yapısal kişilik kuramına göre, kişinin kendi olarak ifade ettiği kısımdır. Ego, bilinçliliği kapsar. O, gerçekliği tayin eder; sentezleyicidir. İdin içgüdüsel isteklerine dışsal bir tehdit muamelesi yapar, kaçış için girişimlerde bulunur. Bir şeyleri anlamlandırır, kendini gözlemler, kararlar alır. İde oranla daha zayıf görünse de organize olmuş, mantıksal özelliği ile üstünlüğü çoğunlukla ele geçirir. Dolayısıyla kişiliğin yürütme

¹ Engin Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.), 44.

² Ruth Snowden, *Freud Kilit Fikirler*, trc. Melis İnan (İstanbul: Optimist Yayınları, 2011.), 128.

³ Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, 44-45.

⁴ Sigmund Freud, *Amatörler İçin Psikanaliz*, trc. T. Naz Altınay (Ankara: İnkalem Yayınevi, 2020), 129.

⁵ Freud, *Amatörler İçin Psikanaliz*, 30; Snowden, *Freud Kilit Fikirler*, 129.

⁶ Carl Gustav Jung, *Keşfedilmemiş Benlik*, trc. Ersin Cengiz (Kocaeli: Olympia Yayınları), 96.

organı olan ego; eylemi denetler, nesnelere ilişkileri belirler. Zaman zaman da idle süperegoyu uzlaştırmaya çalışır.⁷

Freud'un algısal bilinç dediği ego hem iç hem de dış dünyada olup bitenlerden haberdardır. Bilinç düzeyinde, gerçekliği de göz önünde bulundurarak idin ve süperegonun ihtiyaçlarını uygun biçimde karşılamaya çalışır. Problemleri çözer, kararlar verir. Savunma mekanizmalarını devrede tutar. Çoğunlukla ahlakı değil, mantığı önceler. Dış dünyayı yok sayan ve ne pahasına olursa olsun doyumunu kovalayan idi dengelemek gibi bir işlevi olsa da bazen toplumsal yargılanma baskısından kurtulduğu anlarda idin isteklerini ön plana alıp vicdanı susturabilir. Bu noktada hem idin verdiği psikolojik baskıdan kurtulur hem de yön değiştirmeler ve bahanelerle süperegoyu baskılar.⁸ Yani ego, hareketin denetim merkezi olarak hangi içgüdülere cevap vereceğini nihai olarak tayin eder.

"İnsanın yüksek yanı", "mükemmellik yönünde çaba harcayan kısmı" veya "özel ve farklılaşmış mekanizma" şeklinde tarif edilen süperego, kişiliğin vicdanî ve ahlakî yönüdür. Ahlak ilkesine göre hareket edip kişinin vicdanını oluşturan bu yapı, en katı kurallarla şekillenir. Ödül ve ceza uygulamaları ile ortaya çıkar ve pekiştirilir. O, toplumu esas alıp geçmişin ve geleneğin öğretilerini bir araya getirir. Vefa, başkalarını önceleme gibi idealize tavırları ön plana çıkarır. Bastırma araçlarını kullanarak yasak alanları kontrol eder. Otoriterdir ve egoyu mükemmelliğe taşımak ister. Egonun zayıflıklarına tahammül edemediğinden ona sert davranır. Aslında id gibi süperego da mantık dışıdır. İdin isteklerini dengelerken toplum tarafından takdir edilme, beğenilme arzusu ya da kabul görmeme, dışlanma korkusu ile akıl kuralları dışında kalıp sorgulanmamış davranışlar sergileyebilir. Süperego, insanda doğumdan itibaren en son gelişen sistem olarak genellikle anne ve baba veya güçlü bir otorite tarafından aktarılan geleneksel değerlerin, toplum ideallerinin içsel temsilcisi konumundadır. Bu nedenle toplum veya bir temsilci tarafından onaylanmış ölçütlere göre hareket eder. Çeşitli yargıların neticesinde doğruyla yanlış tayin eder. Bu sisteme tabii olan insan, zamanla kendi içinde gözlendiğini, kontrol edildiğini düşünmeye başladığından süperegonun büyük bir boyutu olan "vicdan" ortaya çıkar. Ayrıca süperegonun insanın yaptığı hatalara ahlakî bir anlam yüklemesi ile suçluluk duygusunun da kaynağı oluşur.⁹

İnsan davranışlarının çözümlenmesi ve açıklanması için yapılan çalışmaları ile Freud, hem aslında edebiyatın da temel konusu olan insanı hem de onu betimleyen sanatçıyı anlamamıza yönelik bir yol sunmaktadır. Çünkü sanatçı, ortaya koyduğu eser sayesinde id (alt-ben) ile süper ego (üst-ben) arasında sıkışan egosunu (ben) dışa vururken bir süre sonra nevrotik tepkimelere dönüşebilecek baskılamaları, sanatsal yaratım ve aktarım aracılığıyla sağaltmaya çalışır.¹⁰ Bunu yaparken o, esere nüfuz eden bastırılmış veya gün yüzüne çıkarılan isteklerinde dinî bakış açısını, genel toplumsal kabulleri ve kendi kişisel özelliklerini ortaya koyar. Böylece okuyucunun egosunda da yer alan aslı unsurları metin yoluyla yansıtıp okura kendini aynada görme fırsatı verir.¹¹ Bu bağlamda bilincin doğasını keşfetmek ve şairin veya yazarın bilinçaltından getirdiği etkilerle anlatımını şekillendiren metin parçalarını analiz etmek, psikoloji biliminin alanyazınından yararlanmayı gerekli kılmaktadır. Zira, ancak sanatçının zihinsel, psikolojik sisteminin etki ve devinim süreçlerine dâhil olarak esere bütünsel bir bakış açısı ile yaklaşmak mümkün olabilecektir. Diğer bir taraftan da eserde kurulan savunma stratejilerine ulaşarak bilinçli veya bilinçdışı kullanımları fark ederek sanatçıyı tanımak, iç çatışmalarını anlamak okura farklı bir perspektif sağlaması noktasında önem taşır.

⁷ Freud, *Amatörler İçin Psikanaliz*, 30-34.

⁸ Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, 45-46.

⁹ Freud, *Amatörler İçin Psikanaliz*, 60; Geçtan, *Psikanaliz ve Sonrası*, 47-48; Snowden, *Freud Kilit Fikirler*, 133.

¹⁰ Arif Özgen, "Behçet Necatigil'in 'İçerde' Adlı Şiirini Psikanalitik Açıdan Çözümleme Denemesi", *Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1, (2014): 80.

¹¹ Oğuz Cebeci, *Psikanalitik Edebiyat Kuramı* (İstanbul: İthaki Yayınları, 2015), 189.

1. FUZÜLÎ'NİN ŞİİRLERİNDE İD, EGO VE SÜPEREGONUN İŞLENİŞİ

Freud: "Nereye gittiysem bir şairin benden önce oraya uğramış olduğunu gördüm."¹² der. Gerçekten de yüzlerce yıllık bir birikimden damıtılıp gelen edebi metinlerde, insana dair çeşitli bilgi veya inanış formlarının bilimsel çalışmalardan çok daha önce, anlaşılmış ve anlatılmış olduklarını görmek mümkündür. Yapısal kişilik kuramında id, ego, süperego şeklinde adlandırılan kavramların divan şairlerince yüzlerce yıl çeşitli kavramlarla estetize edilerek anlatımı da bu minvaldedir.

İd, ego ve süperegoya dair pek çok hususiyetin gelenekte bilhassa nefis, akıl, kalp/gönül kavramları ile ifadesini bulduğu söylenebilir. İd, ego ve süperego; divan şairinin manayı yücelten değerler sistemi içinde hemen tüm boyutları ile karşımıza çıkar. Birçok eserde dürtü ve refleks ile hareket eden nefse karşı aklın benlik kontrolünü gönle bırakması; yani süperegonun zaferi işlenir. İdden kurtulup gelişimini sürdürebilen insanın, şeytanî ve hayvanî olandan uzaklaşıp ilahî ve insanî bir boyuta geçme mücadelesi, sıklıkla anlatımların temel izleği olur. Bu çalışmada Fuzûlî'nin özellikle tasavvufî şiirlerinde belirginleşen id/nefis (nefis-i emmâre¹³), ego/akıl, süpergo/gönül ve onlarla örtüşen bazı kavramlar, Freud'un teorik saptamaları esas alınarak değerlendirilmeye ve yapısalcı kişilik kuramı çerçevesinde irdelenmeye çalışılacaktır.

1.1. Nefs

İnsan zihni, bilinç seviyesine ulaşmayan bazı dürtüler ve arzularla yüklüdür. Bastırılan istekler, bilinç düzeyine erişemese de dolaylı olarak kişiyi etkiler. Psikolojide bu etkileri izah ederken Freud id ifadesini; tasavvuf kaynağından beslenen geleneksel anlatılar ise nefis kavramını kullanmıştır. Nitekim tasavvuf ile psikoloji arasında pek çok ortak nokta olduğunu ve insanın duygu dünyasına, düşünce ve davranışlarına ilişkin açıklamalarının tasavvufu özel bir psikoloji konumuna taşıdığını söylemek mümkündür. Kayıklık bu hususta şunları belirtir: "Tasavvuf, bireyi yalnızca görülen yönleri ile değil, onu görülen-görülme, bilişsel-duygusal, maddî-manevî, içkin-aşkın, dünyevî-uhrevî uzanımının olduğu bütün boyutlarıyla kucaklayan ve bunu rastgele değil, kendine özgü yöntemlerle yapan bir psikoloji olarak karşımıza çıkmaktadır." Ancak tabii ki tasavvuf ile psikoloji arasında önemli ayrımlar da mevcuttur. Örneğin tasavvuf; vücut, zihin ve maneviyatın içinde olduğu geniş bir sistemi içerir. Bu yönüyle Batı'nın psikoloji görüşünden daha geniş ve aydınlatıcıdır. Yani aslında Batı'da psikoloji, insanın yaşam bütünlüğünü bölümlere ayırırken tasavvuf, insanı onun farklı görünümünü bir araya getirerek anlamaya çalışması yönüyle farklılaşmaktadır.¹⁴

Nefs, kaynaklarda "kulun kötü huyları ve çirkin vasıfları, kötü his ve huyların mahalli olan latife";¹⁵ "prensiplere ters düşen, ahlaki sebeplerle kabul etmek istemediğimiz ve bilinçsizce içimizde bastırdığımız nitelikler"¹⁶ şeklinde ifade edilmektedir. Tasavvufî açıdan bakıldığında ise nefis, insanın zevk alma duygularının kaynağıdır. Sûfler, nefsin istek ve arzuları dünyevî olduğundan bu arzulara gem vurmak için dünyaya değer vermemek, dünyadan yüz çevirmek suretiyle nefsi kontrol altına almayı hedefler. Bu noktada nefsin kemâle ermesi için büyük bir savaş verilir. Tasavvuf literatüründe bu savaşa mücadele denmektedir ve mücadele, iradenin ihtiras ve arzularla muharebesidir.¹⁷

Nefs, özellikle organizmanın temel ihtiyacı olan bazı şeylerden hep fazlasıyla istemesi noktasında ide benzer. Ahlak dışılığı ifade eden id gibi nefis-i emmare de dinî ve toplumsal

¹² Beyhan Budak (Akt), Psikolojide Edebiyatın Ayak İzleri, <http://www.sabitfikir.com>, (Erişim Tarihi: 20.09.2021).

¹³ Nefs-i emmâre; insanı kötülük işlemeye yönelten, en aşağı durumdaki isyankâr nefistir. Emredici nefis anlamına gelir ve atvar-ı seb'a adı verilen nefis mertebelerinin ilkidir (Muhammed Kızılgöçer, *Din Psikolojisinin 300'ü* (Ankara: Otto Yayınları, 2020) 189.

¹⁴ Hasan Kayıklık, *Tasavvuf Psikolojisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2011), 71-77.

¹⁵ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kocabalı Yayınları, 2005), 274.

¹⁶ İpek Gökeri, *Arketiplere Dayanan Yeni Bir İnceleme Yönteminin Tanıtılarak İngiliz ve Türk Edebiyatında Bazı Romans ve Epik Niteliğinde Yapıtlara Uygulanması* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 1979), 19.

¹⁷ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017) 186-189.

adabın zıttı gibidir. Temel akılcı kuralları görmezden gelir. Onun ütopyik evreninde gerçekliğe ters düşen gariplikler vardır. İtici güç olan nefis; akılı baştan çıkarır, sabırsız, bencil, öfkeli hareketlere neden olur.

Klasik şiirde nefis, tüm olumsuzlukların kaynağı, reddedilen menfi bir unsurdur. Her daim aşağılanır, lanetlenir. Ancak nefsin, insanın yapısını oluşturan temellerden biri olduğu düşünülerek tamamen yok edilmesi değil, terbiye edilmesi salık verilir. Aksi takdirde insan, insan olma niteliklerini kaybederek en aşağı mertebelere inecektir. Zira insanı diğer canlılardan ayıran temel fark ilim, akıl ve ruh gibi özelliklerin işlevselliği üzerinden şekillenmektedir. Bu nedenle insanın ideali, idin tekinsiz ve şeytanî doğasından kurtulup tekâmülünü devam ettirme şeklinde sıkça vurgulanır.¹⁸

Nefsin arzuladığı dünyevî, geçici olandan hakikate, ebediyete varmanın yolu ve bütüne dönme çabasının sonu olan fenâfillah derecesine ulaşmak, kişinin kendi dışındaki zorlu imtihanlardan geçmesi ile bitmez. Nefsle mücadelenin de seyr u sülukta en zor aşamalardan biri olduğu kesindir. Tasavvufi bakış açısıyla nefsin hakir gören, alçaltan sâlik, en ulu mertebelere bu şekilde yükselebilir; nefis terbiyesi ve tevazu ile gerçek yüceliğe erer. Madde âlemi ve nefisle mücadele ise gönlün işidir. Nefs, gönlün zıttı olarak kurgulanmaktadır ve insanın karanlık tarafı olarak düşünülmüştür. Ona uymak kalbe azap verecek ve tekâmülün gerçekleşmesine mani olacaktır. Dolayısıyla aşk duygusuyla içgüdüsel hareket eden gönlün, nefsin yine içgüdüsel olan isteklerine karşı bir mücadele başlatması önemlidir. Nefs ve gönülden kaynaklı içgüdülerin iki temel açısı olduğunu ifade eden Jung,¹⁹ bu yönelimlerin kaynağını: “Biri dinamizm, dürtü ya da sürüklenmedir. Diğeri ise belli bir anlam ve maksattır.” şeklinde açıklar. Yani “anlam ve maksat”, idin tetiklediği arzuların bastırılmasını, gelenekteki ifadesi ile nefsin ifnasını sağlayacak, böylece üst-benin zaferi mümkün olacaktır. Bu zaferin ödülü ise bir bağlantı noktası yakalamak suretiyle “tamlığa” ulaşmaktır.

Tasavvufi bakış açısıyla şiir evrenini şekillendiren Fuzûlî için de akılı kendi safına çekmek için insanın (benlik) nefis ile bir mücadele vermesi oldukça önemlidir. Çünkü böylesi bir mücadelenin nihayetinde insan, kazananın yapısına bürünerek ya var oluş gayesi açısından büyük bir tehlike ile karşı karşıya kalacak ya da bekaya, aydınlığa ulaşacaktır. Bu sebeple id ve süperego arasındaki mücadelede Fuzûlî, mantıkî açıklamalarla egoyu süperegonun tarafına çekmek için iknaya çalışır. Ona göre dünyevî zevkler, mevki makam gibi nefsanî nimetler hayatın bir deminde eskisi gibi bir tat vermemektedir. Öyleyse onlar seni terk edip gitmeden bu keyiflerden senin vazgeçmen evlâdır:

Benden âhir çün kılır bîzârlıĝ esbâb-ı dehr

Dehr esbâbından ol yig kim kılanı bîzârlıĝ²⁰ (148. G/4)

Mizaç, tavır, görüş açısından nefis ile gönül birbirine zıt yaratılmıştır. Gönül, ilkeleri konusunda ödün vermezken nefis hoş karşılanmayan, onaylanmayan düşünce ve davranışlar sergiler. Şair, nefsi dünyevî amaçlar yerine manevî, ulvî amaçlara inandırmaya; yaratılış gayesini hatırlatmaya devam eder:

Götür ey nefis hevâ vü hevesün âlemden

Herze herze taleb-i rifâat ü câh etme dahi (302. G/6)

Nice bir nefis temennâsı ile

Yemek ü içmek ola dil-hâhın

¹⁸ İlyas Kayaokay, *Klasik Türk Şiirinde Nefs* (İstanbul: H Yayınları, 2017) 9-11.

¹⁹ Jung, *Keşfedilmemiş Benlik*, 79.

²⁰ Bu beyit ve sonraki tüm beyitler, Abdülbaki Gölpınarlı'nın *Fuzûlî Dîvânı* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2005) adlı çalışmasından alınmıştır.

Eyleyip zühd ü verâdan nefret
Tâat-ı Hak'dan ola ikrâhın

Bunun için mi olupsun mahlûk
Bu mudur emri sana Allah'ın (9. Kıta)

Zaman zaman cân ve ten ifadeleri de divanda nefsin karşılığı olarak kullanılır. Şair, onların dert ve huzursuzluk sebebi arzularından kurtulmak istediğini söyler. Böylece beden yok olmadan içsel bir arınma ile mistik macerasını tamamlamaya çalışır. Bu ise bedeni yok etme yani bir ölüm hâli değildir. “Ölmeden önce ölme”, kendini vahdet ve vuslat yoluna adayıp masivâdan, ihtiraslardan uzaklaşma, Allah'la bütünlüğe varma hâlidir.

Cân ü ten oldukça benden derd ü dağ eksik degil
Çıksa cân hâk olsa ten ne cân gerek ne ten bana (10. G/3)

Dehenin isterem ey ışk yoh et varhğım
Ki yoh olmakda bu gün bir garazum var benim (190. G/2)

Gönül, hakiki idrak merkezi; can ve ten ise madde hayatıdır. Gönülün ideallerine engelleyici mekanizmaların kırılmasıyla ulaşılır. Fuzûlî, gönül kuşunun can ve teni “hâr u has” olarak taşımasını anlatırken bu unsurların birer çöp kadar değersiz olduğunu vurgular. Böylece büyük idealler için önemsizleştirdiği küçük heveslerin feda edilmesi gerektiğini şöyle ifade eder:

Dil çekse nola cân ü teni hâk-i kûyuna
Hâr ü has iltür anda ki kuş âşiyân dutar (78. G/2)

Kusursuzluğun idealini taşıyan gönlün, hâkimiyetini yitirdiği demlerde de Fuzûlî, yine nefsin arzularına boyun eğmemek gerektiğinin farkındadır. Kendini tanıma, görme ve bulma yolculuğunda tekrar aklı ve gönlü rehber edinmeye gayret gösterir. Çünkü dünya lezzetleri geçicidir ve insanı tatminden uzaktır:

Zevksiz lâzım çıkar dünyâdan ol dünyâ-perest
Kim ana dünyâdan ancak zevk-i dünyâdır garaz (140. G/3)

Nefsin meyli dünyayadır. Kalp ise bambaşka bir mahbuba samimiyetle meftun olmuştur. Fuzûlî, içsel yolculuğunda aşk ile farklı bir üst benlik boyutuna ulaştığından Cennet nimetleri ona dünya nimetleri ile aynı görünmektedir. Zira Cennet, madde âleminde nefsin arzuladığı bir ödül âlemidir; dolayısıyla her dünya da Cennet de nefse hitap etmektedir. Şair, gerçek âşığın, nefsin ödülllerinden vazgeçip toplumsal onay ve beğenilme arzusunu da terk ederek O'nun rızasını elde edebileceğini şöyle anlatır:

Hûr-ı în ü ravza-i Rıdvân hevâ-yı nefsdür
Nefsdan geçmiştir ol senden rızâ ister hemîn (229. G/6)

Götürdü zevk-i vaslın hâtırımından ravza pervâsın
Sözün kevser münevver meclisün huld-i berînimdir (88. G/7)

Şairin tab' dediği insan yaratılışı, mizacı tıpkı nefis gibi dünyaya meyyaldir. İnsanın yaratılıştan gelen ihtiraslarla dolu güdülere direnmesi de büyük bir zorluk anlamına gelmektedir. Ancak ne kadar zor olursa olsun yaratılışın bir parçası olan nefsi arzularından kurtulmak, kontrolü sağlamak gerekir. Bu noktada bazen azap hâlini alan iç çatışmaları şairin ruh dünyasından mısralara yansır, çekilen zorluklar şöyle anlatılır:

Tarîk-i fakr dutsam tab' tâbi' nefis râm olmaz
Gınâ kılsam talep esbâb-ı cem'iyet temâm olmaz (113. G/1)

Divanda aşk, egoyu yani akılı seçen zâhiden uzak bir hâl olarak ifade edilir. Nâsihin ve zâhidin öğütlediği gibi aklın veya nefsin yönlendirmelerine uyan insan, gönlün isteği olan aşkın hükümlerinden uzaklaşacaktır. Bu sebeple âşık, aklın kemalindense aşkın kemalini tercih eder:

Sakin gönlüm yıkarsan pendden dem urma ey nâsih
Hevâ-yı nefis ile bir mülkü virân eylemek olmaz (118. G/3)

Sen Fuzûlî kıl kemâl-i akıl kesbin yoksa ben
Kâmil-i ışkam dahi özge kemâli neylerem (201. G/7)

Fuzûlî'nin şiirlerinde akıl, nefis, gönül dışında bunları zaman zaman yadsıyan bir başka benlik daha karşımıza çıkar. O, yaşananları dışarıdan izleyen, uyaran, hesaplaşan biridir ve aşktan, gönülden yana olan tarafı her koşulda bellidir. Özellikle mahlas beyitlerinde tecrit sanatı ile beliren bu kimlikle şair, yine kendi nefesine hitap eder:

Zevk istersen Fuzûlî terk-i dünyâ et ki ben
Bulmadum bir zevk mundan gayri tâ dünyâdem (196. G/7)

Fuzûlî behre vermez tâ'at-i nâkis nedir cehdin
Kerem kıl zerki tâ'at sûretinde hadden aşırma (254: G/7)

1.2. Akıl

Akıl, sözlükte “bağlamak, tutmak, engellemek” anlamına gelir. Deveyi iple bağlama anlamı da vardır. İnsanı diğer canlılardan ayıran ve Kur’ân’a göre insanı insan yapan akıl, felsefe ve mantık terimi olarak “varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram hâline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç” tür.²¹

Akıl, tehlikelerden uzak tutar. Yaşam gayesini imkân ve ihtimalleri değerlendirir, kararlar verir. Nesnel dünya ile de alışverişe geçmeyi sağlayan akıl, Freud’un ego olarak ifade ettiği zihinsel yapının karşılığı olarak düşünülebilir. O, bilinç dışı işleyen idin dürtülerini ve hazzı erteleyerek idle dış dünyanın gerçekleri arasındaki dengeyi kuran en yüksek bilinç hâlidir. Mantık kurallarını esas alarak doyumsuz içsel istekler ile kendi iç gerçeklik algısı arasında seçimler yapar. Gerçekçi olması, uygun şartlar gelene kadar nefsin doğuştan gelen bilinç veya ahlak dışı isteklerini bastırması ve bu karmaşık, güçlü, kişiliksiz yapıyı denetim altında tutması beklenir.

Ego/akıl, diğer taraftan süperegönün değerlere aşırı bağlı yönlendirmelerinde de denge ve denetim mekanizması olur. Bu sebeple gelenekte süperegönün etkin ve güçlü parça olması için aklın devre dışı kalması gereğinden sıkça bahsedilir. Birçok divan şairi bu noktada, akıl karşısında bir tavır takınır. Aklı üst-benliğin ideallerine ulaşması noktasında engel olarak görür.

Divan edebiyatının temel kaynaklarından Kur’ân-ı Kerîm’de birçok kez tekrar edilen “Hiç akletmez misiniz?” (2/ Bakara 44) şeklindeki soru, insanı tefekküre sevk eden en önemli telkinlerden biridir. Ancak “tatmayan bilmez” fikrinden yola çıkan şairler akılı, İlahî bilginin tecelli kaynağı olan gönül/kalpden aşağı kabul ederler. Zira insan, rasyonel bir varlık değildir. Freud’un da belirttiği gibi, bilinçaltı güdü ve dürtüleriyle hareket eder. Dolayısıyla aklın denetimine güven olmaz. Nitekim akılı nefsten gelen düşünceler günah konusunda teşvik ederken kalp ise takvayı telkin etmektedir. Aklın, nefis ile kalp arasında tercih yapması ise zor bir iştir. Genellikle gönülden ve aşktan yana tercihini yapan şairler, nefsin etkilerinden her daim kurtulamayan aklın rehberliğini kabul etmediklerini belirtirler.

²¹ S. Hayri Bolay, “Akıl”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, TDV Yayınları 1989; 2; 238.

Kur'ân, akıl ve kalbin birlikteliğinden doğan bilginin insanı yanıltmayan kesinliğe sahip olduğunu söyleyip insana bir hedef belirlerken bazen de akıl ve kalbi eş anlamlı kullanır. Fikir ve iradenin merkezi olarak kalpten düşünen ve anlayan bir yeti olarak bahseder. İslam öncesi dönemde de insanın anlam arayışında ve doğru işler yapmasında ön plana çıkarılan kalp; aslında vicdan, duygu ve sezginin işlevlerini içermektedir. Akıl ve kalp arasındaki temel fark ise düşünen, karar veren, muhakeme eden rasyonel aklın sorgulayıcı; kalbin itaatkâr ve derinden bağlı olmasıdır. Nitekim kalp, içsel tecrübeleri ile bilgiye, irfana ulaşır. Var oluşun ilk anından itibaren yaratıcıyı tanıırken sezgiyi kullanır. Duyuların ötesini keşfederek idrak noktasının zirvesine ulaşır ve onda kuşkuya yer kalmaz.²² Gelenekle taşınan bu bakış açısına sahip divan şairleri, akli pasifize edip kalbin yolunda ilerlemeye gayret göstermişlerdir.

Birçok divan şairi gibi Fuzûlî de manaya iştihak duymakta her zerrede bir tecelli nuru görmektedir. Ancak bu hâl, aklın yardımıyla zuhur etmez. Akıl, mantığı ve dengeyi ön plana çıkarmaya, beğenilecek davranışlar sergilemeye, kusursuz olmaya veya görünmeye çabalamaktadır. Dolayısıyla amaca ulaşırma ve encamın gizemini çözmede yetersiz durumdadır. Gönül ise, bir bakıma aklın mistik âlemdeki uzantısıdır. Görünenin ardındakini görüp aşkla bakamayan aklın, zamanı geldiğinde geri çekilip yetkiyi gönle bırakması gerekir. Gönlün büyük hakikate ulaşması da aklın şiddetle karşı koymaya çalıştığı aşk sayesinde olur. Allah'a itaatin merkezi olan kalp, insanı aşkla menzile ulaştıracak, varlık amacını bulmasını sağlayacaktır. Sûfi mizaçlı bir şair olan Fuzûlî, güçsüz ve yetersiz bulunduğu, hakikate dair hükümleri anlayamayan aklın acziyetini şöyle anlatır:

Sen ne âfetsin bana ey akl-ı nâ-fercâm kim
Bulmak olmaz sûret-i kurbünde asâr-ı neşât

Tıflar dîvâneler senden müberrâ olmağın
Dünya vü ukbâda bulmuşlar kemâl-i inbisât

İzzet ü zillette bilmezler tarîk-i imtiyâz
Hillet ü hürmette çekmezler azâb-ı ihtiyât

Ol ki dâim hem-nişînüdür mukarrebdür müdâm
Nişe kim teklîfe hükm-i şer'ile sensin bînât

Ol zamandan kim sana verdim inân-ı ihtiyâr
Ol zamandan k'eyledim muhkem seninle irtibât

Olmayıp hâlî gam ü endûhdan gönlüm evi
Hâr bisterdir bana peyveste hâkister bisât

Olmasaydım kâşki hergiz senünle hem-nişin
Kılmasaydım kâşki mutlak senünle ihtilât (11. Kıta)
Fuzûlî, aklın verdiği vesvese yerine aşk şarabında neşeyi bulmayı arzulamaktadır:
Nice bir vesvese-i akl ile gam-nâk olalım

²² Hatice Teber (Akt), "Hakikatin Anlaşılmasında Akıl-Kalp Korelasyonu Epistemolojik Bir Yaklaşım", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4, (2013): 80.

Gelin âlâyiş-i gamdan çikalım pâk olalım
Neş'e-i mey bulalım kâbil-i idrâk olalım
Mest ü medhûş u harâbâtî vü bî-bâk olalım (2. Murabba)

Başka bir beytinde ise insan; akıl, irfan, ilim, edep, mütevazılık ve sükûn hâli içinde olmalıdır diyen şair, akli insanı insan yapan değerlerden biri olarak ön plana çıkarır. Akli değil, sezgisel olanın şiirselliğine rağmen Fuzûlî, aklın yanında yerini alır; onu yüceltir. Zira akıl ve kalp birlikteliği ideal insanı meydana getirecek; kesret âleminde uzaklaştırıp insanı, insan-ı kâmil kılacaktır:

Akl irşâdiyle bulmak kâm mümkündür velî
Dâm-ı râh ol halka-i zülf-i mu'anberdür bana (23. G/6)

Nefs ve akıl, her insanda bulunan iyi ve kötü özelliklerdir. Nefs, daimi olarak kötü taraf, akıl ise; iyiyi ve kötüyü ayırt edebilen bir pusuladır. Hayat yolculuğunda nefis engel, akıl ise ona yol gösteren bir ışıktır. Nefsin egemenliğinden kurtulmuş güçlü bir ego tesis etmek, onu bağımsızlaştırmak amacıyla bir arınma süreci şarttır. Bu sürecin sonunda, muktedir olan aklın bilge, ağırbaşlı tavırlarına rağmen tercih edilen hep gönül olur. Çünkü bütünsel gücü kavrayışta, özden ziyade hayata yönelen akıl, çoğunlukla macerayı aksatarak engel teşkil etmektedir. Zira akıl, işlevi gereği sorgulayıcıdır. Süperegönün değerlerini önceleyen şair de nefis gibi bir engel oluşturan akli istemez. Çünkü ifratla tefrit arasında aşk, ifrat gerektirmektedir. Akıl ise itidal üzere olmayı salık verir. Zaten aklın sunduğu huzur ve denge bir noktada sıkıcı, usandırıcı gelip akli divanelik derdine derman etmek pişmanlık sebebi olmuştur:

Ey Fuzûlî revîş-i akl melûl etdi beni
Sehv kıldım ki cünûn derdine dermân etdim (202. G/7)

Aklın yolu, dengenin ve huzurun yoludur. Onun egemenliği insana rahatı sunar. Aklın irşad etmesi ile mutluluğa ulaşacağını bilse de şair, idin arzularının her daim bir tuzak teşkil ettiğini görür. Çünkü tam ve noksanı tefrik eden, hata yapmayı engelleyen akıl; bazen nefsin doğuştan gelen, güçlü isteklerine karşı koyamaz. İnsan, yaratılışı gereği nefesine, dünyaya temayül ettiğinde dünya tuzağına yakalanır:

Dâma düşmüş bir şikârım kim 'adem sahrâsına
Menzilimden her taraf açmış ecel bin pencere (253.G/2)

Sentezleyen aklın işlevi doğru ve yanlış ayırt etmektir. Ancak mutlak doğrusu aşk ve gönlün arzuları olan Fuzûlî, akli sembolize eden nâsihin ve zâhidin ihtiyatlı önerilerini bünyadsız bulur. Zâhid, egonun yani aklın kurduğu dengeyi esas almaktadır. Âşığa da tavsiyesi budur. Birçok beytinde zâhide çatan ve onu acımasızca eleştiren şair, aslında akla ve onun hükümlerine karşı koymakta, gönlün ebedî hâkimiyeti için akli saf dışı bırakmaya çalışmaktadır:

Ey Fuzûlî ışk men'in kılma nâsihden kabul
Akl tedbîridir ol sanma ki bir bünyâdı var (95. G/7)

Gönlün veya nefsin egemenliğinde aklını ve iradesini yitiren Fuzûlî, rahatının kaçtığını; ancak bunun kendisinin tercihi olmadığını söyler. Bilinç dışı unsurlar tarafından benlik kontrolünün ele geçirildiğini anlatılır:

Akl yâr olsaydı terk-i ışk-ı yâr etmez midim
İhtiyâr olsaydı râhat ihtiyâr etmez midim (193. G/1)

Nefsin isteğine uyup sarhoş gibi bilincini yitiren şairin hâlini akli başında olanlar görmekte, nefesine uyup türlü sıkıntılara katlanırken yaşadıklarını uzaktan belki de acıyarak izlemektedirler. Benliğin, bilincin yani aklın olmadığı yerde toplumsal her türlü kayıttan da sıyrılan şair, ayıplanacağını zaten bilir. Gönlün, akli egemenliği altına alışı ile bahtının tersine

döneceğini fark eder. Yine de ideallerinden vazgeçmeyen, bazı aşırı tavırlardan uzaklaş(a)mayan yapısını korur. Gerçek bir âşık portresi çizerek toplumsal beklentilerin yüceltilmiş duygu ve anlayışına zıt olduğu zamanlarda dahi kendi mutlak doğrularından ayrılmayacağını anlatır. Çünkü o, gönül esas almaktadır; içe dönüktür ve değerlerine aşırı bir bağlılığı vardır. Düşsel dünyasında başkalarının gerçekleri önemsizdir:

Hâli etmişdir beni benden mahabbet dostlar
Ayb kılman görseniz âlemde bî-pervâ beni (265. G/4)

Işk aybmı bilipsin hüner ey zâhid-i gâfil
Hünerün aybdur ammâ dedigin ayb hünerdür (105. G/4)

Akl dîn-himmet sadâ-yı ta'na yer yerden bülend
Baht kem-şefkat belâ-yı ışk gün günden füzûn (219. G/3)

1.3. Gönül, kalp

Kalp ve gönül divan şiirinde eş anlamlı kullanılan kavramlardır ve psikolojik hayatın merkezi kalp (gönül) olarak tasavvur edilir. O; duygu, düşünce ve irade gibi fonksiyonların kaynağıdır. Dolayısıyla düşünen, hisseden, arzulayan ve zamanın, mekanın ötesinde aşkın (gayb) âlemle bağlantı kuran; kurduğu bağlantıyla insanı biçimlendiren güçlerin toplamı, bunların nominal varlığıdır. Kendine ait sezgisel bir idrak şekline sahiptir.²³

Gönlün sözlük anlamlarından biri de vicdandır. Vicdan, kişinin kendi değerleri üzerinden yargılama yapmasına yönelten iç duygudur. Kişinin eylemlerini değerlendiren iç bilinç düzeyidir. Neyin doğru, neyin yanlış olduğunu, iyi ve kötünün niteliğini o belirler. Kalp ise, kötü huy ve davranışların kaynağı olan nefse karşılık güzel ahlak ve huyların manevî cevheridir. Doğası gereği insanı süs ve şaşaa dolu dünya hayatına çekmeye çalışan nefis, günaha sürükler. Kalp ise insanı bu günahlar karşısında güçlü bir pişmanlık hissi ile cezalandırır. Kalp ve nefis ilişkisi hikmet ehli kişilerce şöyle tarif edilmektedir: "Kalpte, ahiret korkusu ve iyi duygular olduğu vakit, nefis hemen harekete geçerek hevaî arzularına uygun bir yaşayış meydana getirmek için gelip kalpte izdiham yaratmaya çalışır. Orada kendisine bir gedik açmak ister. İnsan dünya hayatında elde edemediği şeyler için ne kadar üzülürse kalbinden ahiret düşüncesi de o derece kaybolur. İnsan ahiret hayatı için elde edemediği şeylere ne denli üzülürse dünya düşüncesi de kalbinden o derece kaybolur."²⁴ Bu bağlamda nefsin zıddı olarak vurgulanan kalp ve gönül; süperegonun karşılığı olarak düşünülebilir. "Ben" in mükemmelliğe ulaşması, en azından bu yolda çabalaması için kendini değerlendirmesine olanak sağlayan süperego gibi kalp ve gönül de manâ arayışı içindedir ve benliği idealize etme işleviyle hareket etmektedir.

Geleneği ve değer yargılarını temsil eden gönül, tasavvufi düşünüş sistemi içinde esas şekillendiricidir. Genel bir değer anlayışı çerçevesinde geleneksel bir yapı olarak tarikatlar da daha çok gönül temel alır. Zira gönül, aşkın bir gücün gizemli ancak çözülebilir mesajlarını okumaktadır. Onun için ötekilik yoktur. Parçası olduğu bütünü idrak, var oluş sebebidir. Gönül, her daim vuslat arzusuyla bir arayış hâli yaşar. Bu arayış macerasında tasavvufa yönelen sâlik, bulma ve yüzleşmenin manevî makamı gönül sayesinde öze geri dönme arzusunu gerçekleştirmeye çalışır. Birçok bireysel tecrübenin nihayetinde yaşanacak tamamlanmışlık hissi, mutlak amaç olur. Ancak amaca ulaşmak için seyr ü sülûka talip olan kişinin önce nefisini öldürmesi gerekmektedir.

²³ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010) 28-32.

²⁴ Kayaokay, *Klasik Türk Şiirinde Nefs*, 250.

Bir kavuşma ve birlik fikri olan tasavvuf, dünyadaki parçaların ve ayrışmanın aşıldığı aşk duygusuyla benliği maddeden manaya yüceltir. Yaratıcı ile benliğin tümüyle ayrışık görüldüğü yerde gönle tanıdık gelen bir hatırlatıcı işleviyle aşk, gönlün tamamlanma arayışının temel sebebi olur. Çünkü dünya, tüm cazibesine rağmen gönlün sılada olma arzusunu dindiremez. İç benlik ve dünya arasındaki mesafenin giderek arttığı noktada, gönül müşidi sayesinde gerçekleşen fenafillah anı ise bu mecazlar âleminden hakikate, vuslata erme anlamını taşır.

Tasavvufî düşünceyle şekillenen genel anlayışa paralel olarak Fuzûlî'nin şiirlerinde gönül, duyuların ve hislerin kaynağıdır. Benliğin tüm maddî veya manevî duyguları yaşadığı parçasıdır. İnsanın var olma sebebi olan aşkın merkezi, mutlak yaratıcının tecelli aynası ve yaratıcıya ulaşmanın en önemli aracıdır. Gönül, ayrıca dış dünyanın bin bir surette görünen parçalarını algılama yetisine de sahiptir. Nazargâh-ı İlahî konumundadır ve Allah'ın tüm isim ve sıfatlarını bünyesinde toplar. Bilinmesi mümkün olmayan ancak bir şekilde bilinen ezeli bilginin saklı tutulabilmesini sağlar. Bu sebeple şiirlerde bazen Beytullah olarak ifade edilir. Böyle bir konum ise gönlü, kalbi oldukça manevî ve ulvî bir konuma taşır.

Fuzûlî hâlî olmaz sûret-i dil dost fikrinden

Bu ma'nîden ki Beytu'llâh derler kalb-i mü'mindir (67. G/7)

Dünya, idin egemenliği altındaki insan için zevk ü sefa mekânıdır. Ancak Fuzûlî, gam ve keder içindedir ve onun için her türlü dünyevî dertten kurtulmak ancak aşkla mümkündür. Aşk derdi "yaman" bir dert değildir. Asıl kötü olan aşktan gâfil olmaktır. Akıl; düzeni, dengeyi sağlamak için büyük bir zorluğa katlanmaktadır. Gönlün meşakkatleri ise bu zorluğun yanında hiç kalır. Bu nedenle gönül, zaman zaman aşk yolundan uzaklaşıp akıl ehli kişilerin hâline özendiğinde şair, onu tecrid eder ve uyarır. Zira aşk, nefis tuzaklarından gönlü kurtaracak; onu varlığın hikmet sırlarının südür ettiği yer hâline getirecektir. Amaç, gönlü bir yönetim merkezi kılmak; son sözü ona bırakmaktır. Böylece o, diğer kemal sahipleri gibi süperegonun arzu ettiği manaya ulaştırabilecek yetkiyi elde eder:

Yahşî sanma ey gönül ehl-i hîred etvârım

Olma gaafil aşk derdinden yaman olmaz bu derd (62. G/3)

İşka ta düşdün Fuzûlî çekmedün dünya gamın

Bil ki kayd-ı ışk imiş dam-ı ta'allukdan necat (44. G/7)

İnsanın nefis isteklerini bastıran gönül mekanizması da aslında bilinçdışı işlemektedir. Bu sebeple Fuzûlî, zaman zaman kalp ve gönle ayrı bir bilinç atfeder. Bu bilincin kaynağı, nefis gibi şeytanî değil; tanrısalıdır. Bu noktada gönül, tecrid ve teşhis sanatları ile hakikate ulaşmak isteyen âşığın yoldaşı olmaya hak kazanır. Bazen de ona ikinci bir âşıkmiş gibi davranılır. Böylece gönül, şiirlerde iki farklı kimlikle ve fonksiyonuyla karşımıza çıkar. Fuzûlî; gönül, akıl ve nefis dışında kendini başka bir şahıs gibi kurgulayıp metne yerleştirdiğinde ise içindeki sorgulayan ben, onu eleştirir ve yönlendirir. Dünya "esbabının" içine çekilen, pişmanlıkla tefekküre yönelen ya da gönlüne yönelik uyarılar ve telkinlerde bulunan şair, hepsinin ötesindeki bir üstbenliğin temsilcisi olur:

Fuzûlî kâ'inât esbâbının kıldum temâşâsın

Nedâmetsiz tena' um yok tasarrufsuz temâşâ tek (165.G/7)

Dâr-ı dünyânı gönül cehd kılıp terk edegör

Hâb-ı gafletde iken özünü bîdâr eyle (255.G/5)

Kılmağul muhkem gönül dünyâda 'akd-i irtibât

Sen bir âvâre misafirsen bu bir köhne ribât (142.G/1)

Delile dayalı bir düşünme tarzına sahip akıl ile mistik ve metafizik, duyuşa dayalı düşünceyi temsil eden kalp birlikteliği eşyanın hakikatine ulaştırmaktadır. Ancak bu noktada his, tecrübe ve irfan, tefekkür zirvesi olan gönlün, üstün bir bilme yetisine sahip olması gerekir:

Sûret-ârâ olma tahsîl-i kemâl-i ma'ni et

Kim behâyim nev'in etmez âdemî zer-beft çul (180. G/6)

Süperego, topluma ve genel kabul gören değerlere uygun bir yaşamı tercih eder. Şair de beğenilen tavırlar içinde hareket etmenin, herkesin makbul saydığı davranışları rehber edinmenin gereğini vurgular. Nitekim maddi olana bağlılık, halkın nazarında kişinin rağbet görmeme sebebi hâline gelebilmektedir:

Ey Fuzûlî menzil-i maksûda yetmek istesen

Hîç reh-ber yokdurur etvâr-ı müstahsen gibi (285. G/12)

Fuzûlî'nin şiirlerinde bazen akıl yerine gönlün karar merkezi olarak ifade edildiği görülür. Akıl ile aşk çılgınlığı arasında bir tercih söz konusu olduğunda makul kararlardan ziyade gönlün ne olacağı zaten bilinen kararına müracaatı, şairin de tercihini yaptığını göstermektedir:

Câm dut der sâkî-i gül-çihre zâhid terk-i câm

Ey gönül fikr eyle gör kim hansıdır dutmalı pend (63.G/6)

Her şey zıddıyla kaimdir. Nefs de gönlün zıddı, varlık amacı ve anlam kazanması için ruhsal enerjisinin kaynağı olarak genellikle gönülle birlikte zikredilir. Bu bağlamda ruh-beden, madde-mana, kemal-noksan diyalektiği sıkça vurgulanır. Bu anlatımlarda insanın süs ve gösterişle değil, manayı anlayıp yaşamakla yaratılışına uygun bir hayat süreceği söylenir. Maddeye dair her neye sahip olursa olsun insanı insan yapan mana olacaktır. Mürşid-i kâmil de, gönlün arzuladığı kemal noktasında en önemli bir yardımcıdır. Zira o, kemal ehlidir ve noksanları tamamlar:

Afv eder hizmetde taksîrimizi pîr-i mugan

Ey Fuzûlî cânımız ehl-i kemâlin sadkası (298. G/7)

Zevk noksânı bir âfetdir bana ey pîr-i deyr

Koyma nâkıs bir nice câm ile kıl kâmil beni (286. G/7)

Şair, her ne hâlde olursa olsun sevgiliyi düşünür ve onun asla incinmesini istemez. Bu noktada sevgiliyi önceleyen vicdan duygusu devreye girerken süperego oldukça baskın hâldedir. İnsanın yaratılışına, fitratına uygun idealize insan tipini çizen şair, vicdana vurgu yapar; ideal âşık tipini şekillendirir:

Gamdan öldüm demedim hâl-i dil-i zâr sana

Ey gül-i tâze revâ görmedim âzâr sana (16.G/1)

Kesret anlamına gelen gamze, hakiki idrak merkezi olan gönlü masivâyaya çekmek istemektedir. Nefsin isteklerinin baskın olması ise, büyük mücadelede gönlün hezimetini anlamına gelecektir. Nitekim nefs, aklın denetiminden çıktığında ebedi karanlığa sürüklenmek hiç de zor olmaz. Bu nedenle ebedî nura kavuşmak için onu bir an bile başıboş bırakmamak, denetlemek şarttır. Şair bu noktada elinden hiçbir şey gelmediğini ifade ederken bir taraftan da üstün gelmesini istediği gönlün ardından yas tutacağını söylemektedir. Çünkü manevî idrak merkezi ortadan kalktığında âşık, benliğinin en değerli parçasını yitireceğinin bilincindedir:

Gamze tîğın çekdi ol mâh olma gaafil ey gönül

Kim mukarrerdür bugün ölmek sana şîven bana (10.G/6)

Devingen ve huzursuz yapının (nefs-ego) alternatifi, asude bir dinlenme limanı olan gönül, aslında tıpkı nefis gibi coşkun arzular içindedir. Sürekli bir devinim içinde olan gönle sükûnu öğütleyip duran şair, bir noktada kontrolünü kaybettiğinde bile, gönülden kurtulma isteği duymaz. Bu durumu mizahî bir dille şöyle ifade eder:

Ey gönül çok seyr kılma günbed-i devvâr tek

Sâkin olmak seyrdan yeğ nokta-i pergâr tek (167.G/1)

Fuzûlî, dünya saltanatı olarak ifade edilen hazlara ulaşmanın bir bedeli olduğunun bilincindedir. Bu bedel ise daha çok ruhsal bir yük ve değerlerin yitimi noktasında olacaktır. Zira asla tatmin olmayan insan, her elde ettiği ile başka şeylere daha şiddetli bir iştiağ duyar. Şair de insanı sonu gelmeyecek çırpınışlara karşı uyarır, zevkin zahmeti yerine her türlü bağdan azade olmanın insanı ehl-i zevk kılacağını belirtir:

Fakr mülkin dut ger istiğnâda istersen kemâl

Saltanattan geç kim ol vâdide çokdur ihtiyâc (49.G/3)

Zevk şevkiyle cihan kaydın çeken mihnet çeker

Ehl-i zevk oldur kim andan dâmen-i himmet çeker (71.G/1)

Şair, bir beytinde de değer hükümlerini, yargılarını değiştirip fakr u fenâyâ gönül verdiği anlatmaktadır. O, gönlünü dinleyerek benlik davasından vaz geçip değer verdiği dünyevî, nefsanî istekleri terk etmiştir. Böylelikle de artık benlikten yani nefsin ve aklın egemenliğinden azat olmuş; tasavvufta fakr denilen noktaya ulaşmıştır. Fakr, yoksulluk demek değildir, tam bir istiğna hâlidir ve bu hâl ne dünyaya ne de bedensel ihtiyaçlara meyleden bir benlik bırakmaz.

Gönül verdüm fenâ vü fakre terk-i i'tibar

Bihamdillâh ki âhır küfrümü îmâna degşirdim (206.G/6)

Hız. İsa ve Mecnûn'u işaret eden mısralarda ise, bazen onlar süperegonun temsili olur. İsa, dünyevî olandan tecerrüt edip göklere yükseltildiğinde idden; Mecnûn ise akıl engelini ortadan kaldırarak egodan kurtulmayı başarmış birer rehber olarak ifade edilir. Âşık da, eteğinde dünya çölüne dair bir diken dahi bulunmadığına dikkat etmeli ve bu iki şahsı örnek almalıdır:

Eyle uryan gerek âvâre-i sahrâ-yı cünûn

Ki ta'alluk tikenî dutmaya kat'â eteğin (227. G/5)

SONUÇ

Freud, yapısal kişilik kuramında zihnin niteliksel parçalarını izah ederken benliğin id, ego ve süperego şeklinde adlandırılan katmanlarından oluştuğunu ifade eder. Kısaca id, insanın içgüdüsel arzularla ilgili bilinçdışı kısmı, ego kişinin kendi olarak düşündüğü kuşatıcı parçası, süperego ise vicdanî ve ahlakî yönüdür. Divan şiirinde sıkça zikredilen nefis, akıl, kalp, gönül gibi kavramlar ise geleneğin içinde yer yer bu kavramların benzeri veya yakın karşılıkları olacak şekilde kullanılmış gibi görünmektedir. Bu kavramların yapısal kişilik kuramı ile örtüşen anlam çerçevesini tespit ise; şairin iç dünyasına, ideolojik yapısına dair bilinçli veya bilinçaltı düzeydeki göndergelere dair çeşitli ipuçları sunmaktadır.

Divan şiirinde, içgüdüsel yaşayış ilkel dürtülerine uyan insanın ahlak dışı kabul edilen tavırlarına karşı her daim bir aşağılama ve eleştiri söz konusudur. Gelişimini, kemale ermeyi önceleyen şairler, ide karşı süperegonun kontrolünü tercih eder; egonun kendisinden beklenen işlevlerine yönelik acziyetini vurgular. Bu bağlamda, ide karşılık gelebilecek nefis, egonun karşılığı olarak düşünülebilecek akıl ve süperegoyu temsil eden gönül/kalp gibi

benliğe dair unsurların geniş bir kullanım alanı mevcuttur. Bu kavramlar aynı zamanda dönemin kültürel, tarihsel, ideolojik dokusunu da yansıtmaktadır.

İnsanın maddeye inişi veya manaya yükselişi esnasındaki dalgalanmalar Fuzûlî'nin şiirlerinde sıklıkla söz konusu edilir. Şairin nefis-gönül, beden-ruh, aydınlık-karanlık, madde-mana arasındaki çatışmaların neticesi olan iç âlemi, birçok söyleminde gün yüzüne çıkar. Fuzûlî, yer yer kendi ruhuna, benliğine dair samimi ifadeleri ile nefis ile kalp arasındaki mücadeleyi, aklın bu noktadaki fonksiyonunu anlatır. Ego işleviyle akıl, ide karşı mücadelede desteklenen ve yüceltilen gönle karşı değersizleştirilmiş bir unsur olur. Bir noktada benliğin tarafı olduğu içsel yapı da böylece gün yüzüne çıkar. Fuzûlî, çoğunlukla bir Hak âşığı kimliği ile nefisle mücadele edip akli da aradaki bir engel olarak aradan çıkardığında gönülle, kalple baş başa kalma isteğini yerine getirir. Maddeden sıyrılıp mana âleminde nefisini yok etme mücadelesinde ise bazen nefsin ve aklın kontrolüne giren şair, ikiliğe düşer. Açmazlardan çıkabilmenin ve "ben" in öze dönebilmesinin yolunu ise İlahi aşkta bulur.

Diğerkâmlığı, karşılıksız verebilmesi, sadakati ile kişisel olanı aşan gönül; Fuzûlî'nin şiirlerinde kendini gerçekleştirme, değerler ve irade noktasında süperegonun da üzerinde yüksek bir bilinç seviyesi olarak karşımıza çıkar. Geleneksel anlayış, insanı evrenin merkezi olarak konumlandırmaktadır. Bilme, kavrama, anlama yetileriyle gönül ise Beytullah'tır. Allah orada tecelli eder. Dolayısıyla gönül, en yüce konuma taşınırken onun var olma sebebi aşk, hikmet ve irfan vazgeçilmez değerler olur.

Fuzûlî'nin şiirlerinde ben söyleminin ardında ego ve süperegonun değerleri ile yüceltilmiş bir özne söz konusudur. Şairin kendilik tasarımı şekillendiren de toplum ve toplumun beğenileri, yargıları değil, öznel gerçeklik tasarısıdır. Bu tasarıda toplumun genel doğruları geçerliliğini bir noktada yitirmektedir. Tasavvufi yaşantıya yakın şairlerde olduğu gibi Fuzûlî'nin anlatımlarında da insanın değil Allah'ın rızasını gözeten, bu noktada Cennet'i dahi nefsanî bulup reddeden, yüksek bilinç seviyesine dair zihinsel yansımalar görülür. Tasavvufi bir bakış açısı ile şekillenmiş mutlak gerçekler dünyasında şair, toplumsal değil mistik öğretilere sahip çıkar.

Mısırlar arasında konuşan ben; aslında id, ego ve süperegonun gelgitli süreçlerinin işlenişidir. Şair iç dünyasındaki çatışmalarını şiirlerinde sıklıkla dışa vurur. Nefsi hapseden, en azından bunu defaten deneyen şair, aşk yoluyla gönlü aydınlatıp tekâmüle ulaşmasını aşama aşama anlatır. İdi kontrol altına alıp dünyadaki arayışını; yani içsel serüvenini varoluşun hakikatlerine ulaşarak tamamladığından söz eder. Bu süreçte yine aşk duygusu, gönlün zaferinin başlangıç noktası ve en etkin silahıdır.

KAYNAKÇA

- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 2/238-242. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Budak, Beyhan (Akt).Psikolojide Edebiyatın Ayak İzleri, <http://www.sabitfikir.com>, (Erişim Tarihi: 20.09.2021).
- Cebeci, Oğuz. *Psikanalitik Edebiyat Kuramı*. İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.
- Freud, Sigmund. *Amatörler İçin Psikanaliz*. trc. T. Naz. Altınay. Ankara: İkilem Yayınevi, 2020.
- Geçtan, Engin. *Psikanaliz ve Sonrası*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Gökeri, İpek. *Arketiplere Dayanan Yeni Bir İnceleme Yönteminin Tanıtılarak İngiliz ve Türk Edebiyatında Bazı Romans ve Epik Niteliğinde Yapıtlara Uygulanması*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Doktora Tezi, 1979.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Fuzûlî Divanı*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 2005.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Jung, Carl Gustav. *Keşfedilmemiş Benlik*. trc. Ersin Cengiz. Kocaeli: Olympia Yayınları.
- Kayaokay, İlyas. *Klasik Türk Şiirinde Nefis*. İstanbul: H Yayınları, 2017.
- Kayıklık, Hasan. *Tasavvuf Psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2011.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Din Psikolojisinin 300'ü*. Ankara: Otto Yayınları, 2020.

Kur'ân-ı Kerîm Türkçe Meâli, çev. Elmalılı Hamdi Yazır. İstanbul: Çelik Yayınevi, 1. Baskı, 2012.

Özgen, Arif. "Behçet Necatigil'in 'İçerde' Adlı Şiirini Psikanalitik Açıdan Çözümleme Denemesi". *Sosyal Bilimler Dergisi* 1/1 (2014), 78-87.

Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2017.

Snowden, Ruth. *Freud Kilit Fikirler*. trc. Melis İnan, İstanbul: Optimist Yayınları, 2011.

Teber, Hatice. "Hakikatin Anlaşılmasında Akıl-Kalp Korelasyonu Epistemolojik Bir Yaklaşım". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/4 (2013), 79-89.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2005.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 4 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2021): 329-345

Hanefî Hukuk Düşüncesinde Enflasyonun Borca Etkisi
The Effect of Inflation on Debt in Hanafi Legal Thought

Ahmet Muhammet PEŞE

Dr. Öğr. Üyesi, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı
Asst. Prof., Suleyman Demirel University Faculty of Theology Department of Islamic Law
Isparta, Turkey

✉ ahmetpese@sdu.edu.tr  orcid.org/0000-0002-9108-4398

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27.08.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 24.11.2021

Yayın Tarihi / Published: 30.12.2021

Atıf/Cite as: Peşe, Ahmet Muhammet. "Hanefî Hukuk Düşüncesinde Enflasyonun Borca Etkisi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2021): 329-345.
<https://doi.org/10.52637/kiid.987891>

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License / Bu makale Creative Commons Atıfı-GayriTicari-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Hanefî Hukuk Düşüncesinde Enflasyonun Borca Etkisi

Öz

Günümüzde itibari para borçları ödenirken enflasyonun dikkate alınmasının gerekip gerekmediği hususunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Enflasyonun dikkate alınması gerektiği görüşünü savunanlar, çoğunlukla İmam Ebû Yûsuf'un fels borçlarında dirhem değeri üzerinden ödeme yapılması gerektiği yönündeki görüşünü kaynak göstermektedirler. Onlara göre günümüzdeki itibari paralar, felslerle aynı hükümdedir. Enflasyonun dikkate alınmasına karşı çıkanlar ise itibari paraların İmam Ebu Yusuf'un görüşünün kapsamına dahil edilemeyeceği kanaatindedirler. Tartışma büyük ölçüde günümüzdeki itibari paraların İmam Ebu Yusuf'un görüşünün kapsamına dahil olup olmadığı konusundaki belirsizlikten kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla tartışmaya katkı sunabilmek için İmam Ebu Yusuf'un görüşünün illeti ve kapsamının ne olduğunu belirlemek büyük önem taşımaktadır. Bu araştırmanın temel hedefi, İmam Ebu Yusuf'un görüşünün illetini tespit ederek görüşün kapsamını net bir biçimde ortaya koymaktır. Hedefin gerçekleştirilebilmesi amacıyla öncelikle klasik fıkıh literatüründe İmam Ebu Yusuf'un görüşünün kapsamıyla ilgili ortaya konulan görüşler ayrı ayrı incelenmiştir. Bu görüşler ışığında hüküm illetinin ve kapsamının ne olduğu ve son olarak günümüzdeki itibari paraların kapsama dahil edilip edilemeyeceği hakkında bir sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün borcun sebebi ve konusu bakımından kapsamı hakkında klasik dönemde çeşitli görüşler ortaya konulmuştur. Borcun sebebi bakımından kapsamı, Hanefî mezhebindeki hâkim kanaate göre satım akdi ve karzla sınırlıdır. Kimi çağdaş araştırmacıların tespitlerinin aksine, sebebi gasp ve itlaf olan borçlar, kapsama dahil değildir. Borcun konusu bakımından kapsamı, Ebussuûd el-Mısri gibi kimi Hanefî bilginlere göre, fels borçlarıyla sınırlıdır. İbn Âbidîn ise felslerin yanında bir de katkı oranı yüksek mağşuş paraların kapsama dahil olduğu görüşündedir. Bu itibarla başta Ömer Nasuhi Bilmen olmak üzere kimi çağdaş araştırmacıların veznî ve keylî mal borçlarının kapsama dahil olduğu yönündeki yaklaşımları isabetli değildir. İtibari paraları enflasyon konusunda felslerle aynı hükümde görenler, İmam Ebû Yûsuf tarafından diğer paralardan farklı olarak özellikle fels borçlarında dirhem değerinin dikkate alınmasının, felslerin para olarak yaratılmamış olmasından kaynaklandığını düşünmektedirler. Hâlbuki para olarak yaratılmamış olma özelliği, enflasyonun dikkate alınması gerektiği yönündeki hükme münasib olmadığı gibi hükme tesir eden bir vasıf da değildir. Nitekim hükme tesiri olsaydı, söz gelimi karz olarak verilen buğday borcunda ya da sebebi gasp olan fels borçlarında aynı hükümün geçerli olması gerekirdi. Fels borçlarında enflasyonun dikkate alınıp ödemenin dirhem değeri üzerinden yapılması, felslerin o dönemdeki asıl para birimi olan dirhemlerin küsuratını tamamlayan bozuk paralar olmalarından kaynaklanmaktadır. Bir başka ifadeyle fels borçlarında enflasyonun dikkate alınıp ödemenin dirhem değeri üzerinden yapılmasının sebebi, felslerin dirhem değeri üzerinden işlem gören yardımcı paralar olmalarıdır. Felslerin dirhemlerin küsuratını tamamlayan yardımcı para olarak kullanılmalrı, onların dirhem değeri üzerinden işlem gördükleri tespitini yapmaya imkân vermektedir. Öte yandan İmam Ebû Yûsuf'a göre fels borçları ödenirken dinar ya da başka bir mal değerinin değil özellikle dirhem değerinin esas alınması, o dönemde felslerin dirhem değeri üzerinden işlem gördüğünü net bir biçimde göstermektedir. Belirlenen bu illet hükme münasib ve hükme tesir eden bir vasıf olduğu için fels borçlarında ödemenin neden dinar ya da başka bir mal değeri üzerinden değil de dirhem değeri üzerinden yapıldığı izah edilebilmekte ve karz olarak verilen buğday borçlarında ya da sebebi gasp olan fels borçlarında aynı hükümün geçerli olmamasının sebebi ortaya çıkmaktadır. Ayrıca birçok Hanefî fıkıh eserinde İmam Ebû Yûsuf'un görüşünden hiç söz edilmemesi, felslerin dönem dönem asli para birimi haline gelmesiyle izah edilebilmektedir. Günümüzde asli para birimi olarak kullanılan itibari para borçlarında enflasyonun dikkate alınması gerektiği görüşünü savunanların, İmam Ebû Yûsuf'un felslere özgü görüşünü kaynak göstermeleri isabetli değildir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Enflasyon, Fels, Mağşuş Para, İtibari Para, Kâğıt Para.

The Effect of Inflation on Debt in Hanafi Legal Thought

Abstract

Today, there is a disagreement as to whether inflation should be taken into account while paying fiat money debts or not. Those who defend the view that inflation should be taken into account while paying fiat money debts, mostly refer to Imam Abu Yusuf's view that *fulus* debts should be paid with its *dirham* value. According to these scholars, contemporary fiat moneys are the same as *fulus* in the past. Those who oppose the consideration of inflation are of the opinion that fiat money cannot be included in the scope of Imam Abu Yusuf's view. The disagreement to a large extent stems from the uncertainty as to whether contemporary fiat moneys fall within the scope of Imam Abu Yusuf's view. Therefore, in order to contribute to the discussion, it is of great importance to determine the cause and scope of Imam Abu Yusuf's view. The main aim of this research is to determine the cause of Imam Abu Yusuf's view and to clearly reveal the scope of his view. In order to achieve the goal, first of all, the views put forward in the classical *fiqh* literature regarding the scope of Imam Abu Yusuf's view in terms of the reason and subject of the debt were examined separately. In the light of these views, it has been tried to reach a conclusion about what the cause and scope of the provision is and finally whether today's nominal money can be included in the scope. Various opinions have been put forward in the classical period about the scope of Imam Abu Yusuf's view in terms of the reason and subject of the debt. The scope of the debt in terms of the reason is limited to the contract of sale and *qard* (loan), according to the prevailing opinion in the Hanafi school. Contrary to the findings of some contemporary researchers, debts caused by usurpation are not included in the scope. The scope of the debt in terms of the subject, according to some Hanafi scholars such as Abu al-Suud al-Misri, is limited to *fulus* debts. Ibn Abidin is of the opinion that in addition to the *fulus*, the billon that has a high copper rate is included in the scope. For this reason, it is not appropriate for some contemporary researchers especially Ömer Nasuhi Bilmen to include goods sold by weight measure or capacity measure (*vazni* and *kayli*) in the scope. Those who consider fiat coins to be the same as *fulus* in terms of inflation think that the *dirham* value is taken into account by Imam Abu Yusuf, especially in *fulus* debts, because the *fulus* were not created as money. However, the feature of not being created as money is not appropriate for the provision that inflation should be taken into account, and it is not a feature that affects the provision. If it had an effect on the provision, it should have been valid for wheat debts or usurped *fulus*. In our opinion, the fact that inflation is taken into account in *fulus* debts and the payment is made with its *dirham* value is due to the fact that *fulus* are coins that complete the fraction of *dirhams*, which was the main currency of that period. In other words, the reason why inflation is taken into account in *fulus* debts and the payment is made with its *dirham* value is that the *fulus* are secondary coins traded with its *dirham* value. The use of *fulus* as secondary coins that completes the fraction of *dirhams* makes it possible to determine that they are traded with *dirham* value. In addition, the fact that the *dirham* value, not the *dinar* or other property value, was taken while paying the *fulus* debts according to Imam Abu Yusuf, clearly shows that the *fulus* were traded with *dirham* value at that time. Since this qualification is suitable for and affecting the provision, it can be explained why the payment in *fulus* debts is made with its *dirham* value rather than the *dinar* or other property values and it turns out that the reason why the same provision is not valid for wheat debts or usurped *fulus*. In addition, the fact that the opinion of Imam Abu Yusuf is not mentioned in many *Hanafi fiqh* books can be explained by the fact that *fulus* have become the main currency from time to time. As a result, it is not appropriate for those who support the view that inflation should be taken into account in fiat money debts, to cite Imam Abu Yusuf's specific view about *fulus*.

Keywords: Islamic Law, Inflation, Fulus, Billon, Fiat Money, Banknotes.

GİRİŞ

Tedavüldeki para miktarının artış göstermesi anlamına gelen enflasyonun en önemli sonucu, paranın değerinin düşmesi ve fiyatların yükselmesidir.¹ Enflasyonun borç miktarı üzerinde etkili olup olmadığı meselesi günümüz İslâm hukukçularını meşgul eden önemli sorunlardan bir tanesidir. Günümüzde İslam hukukçularına göre borcun ödenmesi anında enflasyona bağlı bir zararın açığa çıkması durumunda bu zararın giderilmesinin talep edilip edilemeyeceği hususunda görüş ayrılığı bulunmaktadır. Kimi bilginler, bazı borçlarda enflasyonun dikkate alınması gerektiği görüşünde iken,² kimileri ise enflasyonun hiçbir şekilde dikkate alınmaması gerektiği görüşündedirler.³ Enflasyonun dikkate alınması gerektiği görüşünü savunanların en önemli dayanağı,⁴ Hanefî mezhebinin fels⁵ borçlarında enflasyonun dikkate alınıp ödemenin dirhem değeri üzerinden yapılması gerektiği yönündeki görüşüdür. Bu nedenle Hanefî mezhebinin fels borçları hakkındaki görüşünün gerekçesi tespit edilerek kapsamının belirlenmesi büyük önem taşımaktadır. Bu çalışmanın hedefi Hanefî mezhebindeki söz konusu görüşün kapsamını belirleyerek günümüzde enflasyonun borç miktarı üzerinde etkili olup olmadığı sorununun çözümüne katkıda bulunmaktır.

1. KLASİK HANEFÎ FIKIH LİTERATÜRÜNDE ENFLASYONUN BORCA ETKİSİ HAKKINDA ORTAYA KONULAN GÖRÜŞLER

Başta İmam Muhammed(ö. 189/805) olmak üzere, Serahsî (ö. 483/1090), Kâsânî (ö. 587/1191), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) gibi önemli Hanefî bilginlere ait fıkıh eserlerinde enflasyonun borca etki etmeyeceği görüşü tek görüş olarak nakledilmektedir.⁶ Hatta bunların bazılarında konuyla ilgili görüş birliği bulunduğu açıkça ifade edilmektedir. Söz gelimi Kâsânî'nin konuyla ilgili cümleleri şu şekildedir:

“Belirli bir miktar fels karşılığında bir şey satın alındıktan sonra, henüz felsler ödenmeden... felslerin değeri artar ya da eksilirse, akdın fasid olmayacağı hususunda icmâ bulunmaktadır. Müşterinin anlaştıkları sayı kadar fels ödemesi gerekir. Bu durumda değer dikkate alınmaz. Çünkü felslerin değerinin artması ya da eksilmesi, onları para olmaktan çıkarmaz. Görülmez mi ki, dirhemler bazen değer kazanıp bazen değer kaybetmelerine rağmen halen para olarak kullanılmaktadırlar.”⁷

¹ Hamdi Döndüren, “İslam'da Para, Kredi, Faiz ve Enflasyon”, *Para, Faiz ve İslam Tartışmalı İlmî Toplantı 1984* (İstanbul: y.y. 2015), 183.

² Bk. Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslam Hukuku* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1991), 2/176; Döndüren, “İslam'da Para, Kredi, Faiz ve Enflasyon”, 269; Ali Bakkal, “İslam Hukukunda Para ve Faiz Telakkisi Zaviyesinden Enflasyon Farkının Ödenmesi Problemi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 1995), 63; İsmail Özsoy, “Faiz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Ağustos 2021); Beşir Gözübenli, “İslam Hukuk Kültüründe Para”, *Para, Faiz ve İslam Tartışmalı İlmî Toplantı 1984* (İstanbul: y.y. 2015), 116-117; Ali Kaya, “İktisadi ve Ticari Hayata Dair Fikhî Problemler”, *İslam Hukuku El Kitabı*, ed. Talip Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 715; Soner Duman, *Günümüz Fıkah Problemleri* (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2018), 235.

³ Bk. Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî, Karârât ve tavsiyât ed-devretî'l-hâmise el-mün'akide fi Kuveyt seneti 1988, Kârar rakam 42 bi şe'ni teğayyuri kıymeti'l-umle; Abdulaziz Beki, “Faizli İşlemin Enflasyon Altındaki Faizinin Caiz Olduğu Görüşüne Reddiye”, *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Şubat 2008), 135; Bilal Aybakan, “İfâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Ağustos 2021).

⁴ En önemli dayanak olduğu yönündeki benzer tespitler için bk. Yunus Apaydın, “Karz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 15 Ağustos 2021); Ömer Faruk Habergetiren, “İslam Hukukunda Fulûs'un Değerinde Değişimi İfade Eden Dört Kavram: Ruhs, Galâ, Kesâd, Inkita”, *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Aralık 2017), 12.

⁵ Altın ya da gümüş paraların tedavülde olduğu dönemlerde küsuratı tamamlamak için kullanılan, çoğunlukla bakırdan imal edilmiş, düşük maddi değere sahip madeni paralara fels denilmektedir. Bk. E. V. Zambaur, “Fels”, *İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1978), 4/539.

⁶ Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî, *el-Asl*, thk. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 3/17; Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 14/26, 29, 30.

⁷ Alâ'üddîn Ebûbekir b. Mesûd b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâ'i' fi tertibi's-şerâ'i'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 5/ 242. *Bedâ'i'u's-Sanâ'i'*den aktardığımız paragraftan bir sonraki paragrafta karz için de aynı hükmün geçerli olduğu ifade edilmektedir.

Benzer şekilde İbnü'l-Hümâm, felslerden bahsederken konuyla ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Bu paralar satıcıya teslim edilmeden önce değer kaybederlerse, satım akdinin fasid olmayacağı hususunda görüş birliği bulunmaktadır. Böyle bir durumda (zarar gören) satıcının muhayyerlik hakkı yoktur... Akit sırasında anlaşılan miktar neyse, onun ödenmesi gerekir.”⁸

Görüldüğü üzere Kâsânî ve İbnü'l-Hümâm gibi önemli Hanefî bilginler, fels borçlarında enflasyonun borca etki etmeyeceği hususunda görüş birliği bulunduğunu ileri sürmektedirler.⁹ Ancak Hâkim eş-Şehîd'in (ö. 334/945) günümüze ulaşmayan *Müntekâ* adlı eserinden konuyla ilgili farklı bir rivayet nakledilmektedir. Bu rivayete göre İmam Ebû Yûsuf (ö. 182/798), başlangıçta diğer imamlar gibi enflasyonun hiçbir şekilde borca etki etmeyeceği görüşünde iken daha sonra bu görüşünden vazgeçmiş ve fels borçlarında ödemenin dirhem değeri üzerinden yapılması gerektiği görüşünü benimsemiştir. *Müntekâ*'daki söz konusu rivayet, tespit edebildiğimiz kadarıyla elimize ulaşan kaynaklar içerisinde ilk olarak İbn Mâze'nin (ö. 616/1219) *el-Muhîtu'l-Burhânî* adlı eserinde geçmektedir.¹⁰ İbn Mâze rivayeti şu şekilde aktarmaktadır:

“Müntekâ'da geçtiğine göre, belirli bir miktar fels karşılığında dirhem ya da buğday satın alındığında henüz felsler teslim edilmeden... felsler değer kazanırsa akit fasit olmaz ve müşteriye muhayyerlik hakkı tanınmaz. Felsler değer kaybederse aynı şekilde akit fasit olmaz (ve satıcıya muhayyerlik hakkı tanınmaz). Akit sırasında anlaşılan miktar neyse, onun ödenmesi gerekir. Ancak yine Müntekâ'da geçtiğine göre, İmam Ebû Yûsuf felslerin değer kazanmaları veya değer kaybetmeleri konusunda başlangıçta, İmam Ebû Hanîfe ile aynı görüşte olduğunu söylerken, daha sonra bu görüşünden vazgeçmiş, felslerin satım akdi ya da kabz günündeki dirhem değeri neyse onun esas alınması gerektiğini söylemeye başlamıştır.”¹¹

İbn Mâze'nin cümleleri incelendiğinde, bir rivayete göre Hanefî mezhebinde konuyla ilgili görüş birliği olduğu, diğer bir rivayete göre ise Hanefî mezhebinde konunun ihtilafı olduğu açık bir şekilde görülmektedir. Ancak dikkat edilirse ne *Müntekâ*'da ne de *el-Muhîtu'l-Burhânî*'de konuyla ilgili herhangi bir tercih yapılmakta, yalnızca İmam Ebû Yûsuf'un konuyla ilgili farklı bir görüş benimsediği yönündeki rivayete yer verilmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla elimize ulaşan kaynaklar içerisinde ilk olarak *Hulâsatü'l-Fetâvâ*'da ardından *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*'de görüşler arasında bir tercih yapılmıştır.¹² Bu eserlerde fetvanın İmam Ebû Yûsuf'un ikinci görüşüne göre verildiği belirtilmiştir. Bezzâzî'nin (ö. 827/1424) konuyla ilgili cümleleri şu şekildedir:

“Müntekâ'da geçtiğine göre felsler değer kaybeder ya da değer kazanırsa, İmam Ebû Hanîfe'ye göre akit sırasında belirlenen miktar değişmez. İmam Ebû Yûsuf'un ilk görüşüne göre de aynı şekildedir. Ancak İmam Ebû Yûsuf'un ikinci görüşüne göre felslerin satım akdi ya da kabz günündeki dirhem değeri neyse onun esas alınması gerekmektedir. Fetva buna göre verilir.”¹³

Hulâsatü'l-Fetâvâ ve *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye*'de fetvanın İmam Ebû Yûsuf'un ikinci görüşüne göre verildiğinin belirtilmesi, sonraki dönemde birçok Hanefî bilginin tercihinin bu yönde kullanmasına neden olmuştur. Öyle ki, konuyla ilgili özel bir risale yazan Timurtâşî (ö. 1006/1598), birçok muteber kitapta fetvanın Ebû Yûsuf'un ikinci görüşüne göre verildiğini,

⁸ İbnü'l-Hümâm Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî, *Fethu'l-kadîr* (Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.), 7/155-156.

⁹ Konuyla ilgili görüş birliği bulunduğu hakkında ayrıca bk. Ali b. Muhammed b. İsmail el-İsbîcâbî es-Semerkandî, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 457), 117b; Ebû Bekir b. Ali b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheratü'n-Neyyira* (Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322), 1/224.

¹⁰ *Müntekâ*'daki rivayet, Tâhir b. Ahmed el-Buhârî'nin (ö. 542/1147) *Hulâsatü'l-fetâvâ* adlı eserinde Muhîtu adlı bir eserden nakledilmektedir. Bu durum tarafımızca izah edilememektedir. Tâhir b. Ahmed el-Buhârî, *Hulâsatü'l-fetâvâ* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1021), 210b.

¹¹ Ebû'l-Meâlî Burhânuddîn Mahmud b. Ahmed el-Buhârî İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*, thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 2004), 6/306; a.mlf., *ez-Zehîratü'l-Burhâniyye*, thk. Ebû Ahmed el-Âdilî vd. (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-ilmiyye, 1440/2019), 9/299.

¹² Buhârî, *Hulâsatü'l-fetâvâ* (Feyzullah Efendi, 1021), 210b.

¹³ Hâfizüddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Harizmî el-Bezzâzî, “el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye”, *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*, mlf. Şeyh Nizâm vd. (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emiriyye, 1310/1892), 4/510.

fetvanın İmam Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) görüşüne göre verilmesi gerektiğini belirten hiçbir esere rastlamadığını ileri sürerek, kendi tercihinin aynı yönde olduğunu ifade etmektedir.¹⁴ Benzer şekilde konuyla ilgili özel bir risale yazan İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) de tercihini açıkça bu yönde kullanmaktadır.¹⁵

2. İMAM EBÛ YÛSUF'UN GÖRÜŞÜNÜN BORCUN SEBEBİ BAKIMINDAN KAPSAMI

İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamını belirleyebilmek için öncelikle hangi borç sebeplerinin kapsama dahil olup hangilerinin dahil olmadığını tespit etmek gerekmektedir. Yukarıda belirtildiği üzere İmam Ebû Yûsuf'un görüşünü bize ulaştıran tek bir rivayet bulunmaktadır. *Müntekâ'*dan aktarılan bu rivayette ödemenin satım akdi (bey') günündeki veya kabz günündeki dirhem değeri üzerinden yapılması gerektiği belirtilmektedir. Bu nedenle İmam Ebû Yûsuf'un görüşünde borcun sebeplerinden birinin satım akdi olduğu hususunda şüphe bulunmamaktadır. Nitekim yukarıda görüldüğü üzere, ilk geçtiği kaynaklarda rivayet, sebebi satım akdi olan borçlarla ilgili olarak nakledilmektedir. Öte yandan günümüzde kimi araştırmacılar tarafından benimsenen görüşten¹⁶ farklı olarak, satım akdinin kapsama dahil olabilmesi için borcun vadesinin geçmesi şart koşulmamaktadır.

Rivayetteki kabz günü ifadesine gelince, rivayetin ilk geçtiği kaynaklarda bununla neyin kastedildiği hususunda kapalıdır.¹⁷ Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa Zeynüddîn İbn Nüceym (ö. 970/1563), kabz günü ifadesini karzın kabzedildiği gün biçiminde yorumlamış¹⁸ ve ilerleyen süreçte Hanefî bilginler arasında karzın İmam Ebû Yûsuf'un görüşüne dahil olduğu yönündeki kanaat yaygınlık kazanmıştır.¹⁹ Rivayette geçen kabzla kastedilenin karzın kabzı olduğu dışında herhangi bir yorum yapılmamıştır.

İmam Ebû Yûsuf'un görüşü klasik fıkıh literatüründe satım akdi ya da karz dışındaki herhangi bir borç sebebi hakkında gündeme getirilmemiştir. Şu kadar var ki, rivayetin geçtiği kaynaklardaki bazı ifadeler, icâre ve nikâhın kapsama dahil olup olmadığıyla ilgili soru işaretlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. *Hulâsatü'l-fetâvâ* ve *el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye* gibi rivayetin ilk geçtiği kaynaklarda, İmam Ebû Yûsuf'un enflasyonla ilgili görüşünden hemen sonra kısaca paraların tedavülden kalkması sorunu ele alınmakta ve bunun akabinde satım akdindeki hükmün icâre ve nikâh akdinde de geçerli olduğu ifade edilmektedir.²⁰ Bu nedenle ilk bakışta, icâre ve nikâhın enflasyonla ilgili görüşün değil, paraların tedavülden kalkmasıyla ilgili görüşün kapsamına dahil olduğu anlaşılmaktadır. Ne var ki, icâre ve nikâhın satım akdiyle aynı hükümde olduğu yönündeki genel ifadenin, hem paraların tedavülden kalkması hem de enflasyon meselesini kapsayacak biçimde söylenmiş olması uzak bir ihtimal değildir. Nitekim Zeynüddîn İbn Nüceym ve daha sonra Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), satım akdindeki hükmün icâre ve nikâh akdinde de geçerli olduğu yönündeki ifadeyi, İmam Ebû Yûsuf'un enflasyonla ilgili görüşünün hemen akabinde

¹⁴ Muhammed b. Abdullah el-Ğazzî et-Timurtaşî, *Bezlü'l-mechûd fî tahrîri es'ileti teğayyuri'n-nukûd* (Kudüs: y.y. 1422/2001), 88-89.

¹⁵ İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer, "Tenbîhü'r-rukûd alâ mesâilî'n-nukûd", *Mecmû'atü resâilî İbn Âbidîn* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2014), 2/61.

¹⁶ Bk. Hayrettin Karaman, "Enflasyon Kadar Faiz (2)", *Yenişafak* (2 Haziran 2006); a.mlf., "Enflasyon ve Faiz", *Yenişafak* (1 Mayıs 2008); Döndüren, "İslam'da Para", 272; Habergetiren, "Dört Kavram", 12.

¹⁷ Sözelimi el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye'nin bir başka bölümünde karzla ilgili olarak İmam Ebû Hanîfe'nin görüşü tek görüş olarak geçmektedir. Bezzâzî, "el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye", 5/424. İbn Âbidîn'in konuyla ilgili değerlendirmesi için bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/534.

¹⁸ İbn Nüceym Zeynüddîn b. İbrâhîm, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 6/219. İbn Nüceym'in yorumunda kaynaklardaki bazı ifadelerin etkili olduğu söylenebilir. Söz gelimi rivayetin ilk geçtiği kaynaklarda paraların tedavülden kalkması meselesinde kabz günü ifadesi yerine karzın kabzedildiği gün denilmektedir. Ebû Yakub Yusuf b. Ali el-Cürçânî, *Hizânetü'l-ekmel fî furûi'l-fikhi'l-Hanefî* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2015), 2/565; Bezzâzî, "el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye", 4/510.

¹⁹ İbn Nüceym Sirâcüddîn Ömer b. İbrâhîm b. Muhammed el-Mısıri, *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrût: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002), 3/540; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/269.

²⁰ Buhârî, *Hulâsatü'l-fetâvâ*, 210b; Bezzâzî, "el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye", 4/510.

nakletmektedir.²¹ Bu nedenle icâre ve nikâhın bu iki bilginine göre İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamına dahil olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır. Ancak bu sonuç söz konusu bilginler tarafından bizzat kendi cümleleriyle net bir biçimde ortaya konulmuş olmadığından tartışmaya açıktır.²² Nitekim Ebussuûd el-Mısırî (ö.1172/1759) ve hocası, İbn Nüceym'in *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'den yaptığı nakilleri yanlış sıraladığı için öyle anlaşıldığını, dolayısıyla İbn Nüceym'e göre icâre ve nikâhın İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamına dahil olduğu sonucunu çıkarmanın yanlış olduğunu ileri sürmektedirler.²³

Günümüzde kimi araştırmacılar tarafından İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamına dahil olduğu ileri sürülen bir başka borç sebebi, gasp ve itlaf gibi haksız fiillerdir.²⁴ Klasik fıkıh literatüründe gasp ve itlaf gibi haksız fiillerin İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamına girdiğini gösteren hiçbir açık ifade kullanılmadığı gibi, bu yönde bir yorum yapılmış da değildir. Hanefî fıkıh literatüründe gasp, kesâdla ilgili görüşün kapsamına dahil edilmekle beraber, enflasyonla ilgili görüşün kapsamına dahil edilmemiştir.²⁵

Sonuç olarak Hanefî mezhebindeki hâkim kanaate göre İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamına satım akdi ve karz dahilken, gasp ve itlaf gibi haksız fiiller dahil değildir. İcare ve nikâha gelince, onların kapsam içinde olup olmadığı konusu nispeten kapalıdır. Nitekim kimi Hanefî bilginler tarafından onların kapsama dahil olduğuna işaret eden ifadeler kullanılması üzerine, diğer bazı Hanefî bilginler tarafından onların kapsam dışında tutulmaları gerektiği ifade edilmiştir.

3. İMAM EBÛ YÛSUF'UN GÖRÜŞÜNÜN BORCUN KONUSU BAKIMINDAN KAPSAMI

İmam Ebû Yûsuf'un görüşünü bize ulaştıran rivayette yalnızca felslerin değer kazanıp kaybetmesinden söz edilmektedir. Bir diğer ifadeyle rivayette borcun konusu felslerdir. Öte yandan rivayetin geçtiği ilk kaynaklardan biri olan *Hulâsatü'l-Fetâvâ*'da rivayetin hemen akabinde fels borcunun özellikle deyn niteliğinde olması gerektiği yani ayn niteliğindeki fels borçlarının kapsam dışı olduğu ifade edilmiştir.²⁶ Bu nedenle deyn niteliğindeki fels borçlarının İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamına dahil olduğu hususunda şüphe

²¹ İbn Nüceym Zeynüddîn, *el-Bahru'r-Râik*, 6/219; İbn Nüceym Sirâcüddîn, *en-Nehrü'l-fâik*, 3/540.

²² Hanefî fıkıh literatüründe paranın tedavülden kalkması meselesi ele alınırken açık bir şekilde borcun sebeplerinin satım akdi ve karzla sınırlı olmadığı dile getirilmekte, bu iki sebebin yanında kira ve mehir borçlarının kapsama dahil olduğu belirtilmektedir. Ancak paraların tedavülden kalkması meselesiyle ilgili çizilen bu kapsamın enflasyon meselesi için de geçerli olup olmadığı konusunda yorum yapılmamaktadır. Ne var ki, literatürde birbiriyle iç içe ele alınan bu iki meseleden birinin kapsamı hakkında değerlendirme yapılırken diğer meselenin de kastedilmiş olma ihtimali yüksektir. *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'de konuyla ilgili cümleler şu şekildedir: "*Müntekâ*'da geçtiğine göre felsler değer kaybeder ya da değer kazanırsa, İmam Ebû Hanîfe'ye göre akit sırasında belirlenen miktar değişmez. İmam Ebû Yûsuf'un ilk görüşüne göre de aynı şekildedir. Ancak İmam Ebû Yûsuf'un ikinci görüşüne göre felslerin satım akdi ya da kabz günündeki dirhem değeri neyse onun esas alınması gerekmektedir. Fetva buna göre verilir. Mülhakât'ta geçtiğine göre paranın inkitâ halinde, inkitâ günündeki altın ve gümüş değeri esas alınır. Orada bu görüşün muhtar olduğunu söylemiştir. İnkıtâ ile kesad aynı hükümdedir. İnkıtâin ölçüsü, paranın alışveriş yapılan pazarlarda kullanımının durmasıdır. Mebiin kabzedilmiş olmasıyla kabzedilmemiş olması arasında fark yoktur. Zira mebi kabzedilmemiş satım akdi hükümsüzdür. Mebi kabzedilmişse satım akdi fasid akit gibi olur. İcare, satım akdi gibidir. Deyn niteliğinde olanlar bu hükme tabidir (Ayn niteliğinde olan borçlar bu hükme tabi değildir). Nikâhta bu dirhemlerin kıymetini vermek gerekir." Bezzâzî, "el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye", 4/510. Görüleceği üzere *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'de icârenin satım akdi gibi olduğu yönündeki cümle, enflasyonla ilgili tartışmadan hemen sonra değil, paraların tedavülden kalkması sorunundan sonra geçmektedir. Ancak İbn Nüceym, icârenin satım akdi gibi olduğu yönündeki cümleyi enflasyonla ilgili tartışmadan hemen sonra nakletmiştir. Pek tabii olarak, İbn Nüceym'in ifadelerinden icâre ve nikâhın kapsama dahil olduğu sonucu çıkarılabilir. Ancak bu sonuç açıkça kendisi tarafından ifade edilmediği için kesin değildir.

²³ Ebussuûd Muhammed el-Mısırî, *Fethullahi'l-mu'în alâ şerhi'l-Kenz* (Kâhire: Matbaatü Cem'iyetü'l-Me'arif, ts.), 2/640. bk. İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer, "Minhatü'l-Hâlik ale'l-Bahri'r-râik", *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*, mlf. İbn Nüceym Zeynüddîn b. İbrâhim (b.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.), 6/219-220.

²⁴ Gözübenli, "İslam Hukuku Kültüründe Para", 121.

²⁵ İbn Nüceym Zeynüddîn, *el-Bahru'r-Râik*, 6/220.

²⁶ *Hulâsatü'l-fetâvâ*'da İmam Ebû Yûsuf'un enflasyonla ilgili görüşünden hemen sonra "والدين على هذا" denilmektedir. Aynı ifade *el-Fetâva'l-Bezzâziyye*'de İmam Ebû Yûsuf'un enflasyonla ilgili görüşünden hemen sonra değil kesâd meselesinden sonra geçmektedir. bk. Buhârî, *Hulâsatü'l-fetâvâ*, 210b; Bezzâzî, "el-Fetâva'l-Bezzâziyye", 4/510.

bulunmamaktadır. Ancak fels dışındaki hangi borçların kapsama dahil olduğu hususu tartışmalıdır. Klasik fıkıh literatüründe borcun konusu bakımından İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamı hakkında üç farklı değerlendirme yapılmıştır. Bu üç değerlendirme şu şekilde sıralanabilir:

1. Hayreddin er-Remlî'nin (ö. 1081/1671) gözden geçirilmeye muhtaç diyerek dile getirdiği bir değerlendirmeye göre saf altın ve saf gümüş paralar felslerle aynı hükümdedir.²⁷

2. Ebussuûd el-Mısrî'nin kendi hocasından aktardığı bir başka değerlendirmeye göre, İmam Ebû Yûsuf'un fetvası felslere özgü olup felsler dışındaki paralarda geçerli değildir.²⁸

3. İbn Âbidîn'e ait üçüncü değerlendirmeye göre katkı oranı yüksek mağşuş paralar (ğâlibü'l-ğış)²⁹ felslerle aynı hükümdedir. Bu değerlendirmeye göre saf altın ve saf gümüş paralarla katkı oranı düşük altın ve gümüş paralar (mağlûbü'l-ğış) İmam Ebû Yûsuf'un fetvasının kapsamı dışında tutulmaktadır.³⁰

Yukarıdaki üç farklı değerlendirme içerisinde kapsamı en geniş olan, Remlî'nin dile getirdiği görüştür. Ancak şu hususun önemle vurgulanması gerekmektedir ki, belirtilen hükmün, Remlî tarafından açıkça savunulduğu ileri sürülürse, ona karşı haksızlık yapılmış olur. Zira Remlî, bu görüşün mezhepteki nakillerle uzlaştırılmasındaki zorluğun farkında olduğunu göstermek için çeşitli kaynaklardan nakiller yapmakta ve meselenin gözden geçirilmesi gerektiğini açıkça ifade etmektedir. Bu nedenle Remlî'nin söz konusu görüşü savunduğunu değil yalnızca tartışmaya açtığını söylemek daha doğrudur.³¹

Tespit edebildiğimiz kadarıyla kaynaklarda Remlî'nin dile getirdiği görüşün doğruluğunu savunan herhangi bir bilgiden bahsedilmemektedir. Tam aksine bazı bilgiler bu görüşün açık bir hata olduğunu ifade etmektedirler. Nitekim Ebussuûd el-Mısrî ve hocası, Remlî'nin tartışmaya açtığı bu görüşün İmam Ebû Yûsuf'a nispet edilmesinin mümkün olmadığı kanaatindedirler. Ebussuûd'a göre mezhep içi nakillere bakılırsa Remlî'nin sözünü ettiği değerlendirmeyi yapma imkânı bulunmamaktadır. Onun konuyla ilgili ifadeleri şu şekildedir:

el-Fetâvâ's-Suğrâ' da şöyle bir cümle geçmektedir: "... Şayet değerleri artar ya da azalır satım akdinin fasid olmayacağı ve satıcıya herhangi bir muhayyerlik hakkı tanınmayacağı hususunda görüş birliği bulunmaktadır..." Bu cümle katkı oranı yüksek mağşuş paralar hakkında söylenmiştir. Şu halde görüş birliği mağşuş paralar hakkında olup İmam Ebû Yûsuf'tan nakledilen ikinci görüş felsler hakkında olduğu için aralarında herhangi bir çelişki bulunmamaktadır. Bizim hocamız söz konusu nakilleri bu şekilde uyumlu hale getirip şöyle demiştir: "Mağşuş paraların değer kaybetmesi durumunda hükmün ne olduğu anlaşıldığına göre, halis altın ya da gümüş paraların değer kaybetmeleri durumunda hükmün ne olduğu evleviyet yoluyla anlaşılmış olur. Yani tıpkı mağşuş paralarda olduğu gibi halis paraların değer kazanmaları ya da kaybetmeleri durumunda da satıcıya muhayyerlik hakkı tanınmayacağı ve anlaşılan rakamın değişmeyeceği hususunda görüş birliği bulunmaktadır. Öyleyse sizi, İmam Ebû Yûsuf'un ikinci görüşünün halis altın ve gümüş paralarla ilgili olabileceğini düşünmekten

²⁷ Hayreddîn b. Ahmed er-Remlî, *Hâşiye ale'l-Bahri'r-râik* (İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1446), 168a. Her ne kadar Remlî tarafından açıkça ifade edilmese de katkı oranı yüksek mağşuş paraların (ğâlibü'l-ğış), evleviyet yoluyla bu kıyasa dahil edildiği anlaşılmaktadır.

²⁸ Ebussuûd el-Mısrî, *Fethullahi'l-mu'în*, 2/640.

²⁹ Katkı oranı yüksek mağşuş paralarla kastedilen, içerisindeki altın ya da gümüşten daha fazla miktarda bakır ve nikel gibi katkı maddeleri bulunan madeni paralardır. Katkı oranı düşük paralarla kastedilen ise tam tersine içerisindeki bakır ve nikel gibi katkı maddelerinden daha fazla miktarda altın ya da gümüş bulunan madeni paralardır.

³⁰ İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/537.

³¹ Remlî'nin ifadeleri şu şekildedir: "Halis gümüş dirhemler değer kaybederse, bunları borçlanan kişinin mislini mi yoksa kıymetini mi ödemesi gerekir? Şüphesiz Ebû Hanîfe'ye göre mislini ödemesi gerekir. Diğer iki imamın görüşüne gelince, felsler hakkındaki sözlerinin kıyası göstermektedir ki, Ebû Yûsuf'a göre dirhemlerin kabz günündeki altın değerini, İmam Muhammed'e göre ise kesad günündeki altın değerini vermek gerekir. Konu tekrar gözden geçirilmeye muhtaçtır." Remlî, *Hâşiye ale'l-Bahri'r-râik* (Nuruosmaniye, 1446), 168a.

sakındırırım... Çünkü bu anlayış felsler ile nakitler (altın ve gümüş paralar) arasındaki farkı görememekten kaynaklanan açık bir hatadır.”³²

Görüldüğü üzere Ebussuûd el-Mısırî, hocasının, Remlî tarafından tartışmaya açılan görüşü açık bir hata olarak nitelediğini aktarmaktadır. Anlaşılan o ki, ona göre mezhep içi nakillere bakıldığında yalnızca felsler hakkında olduğu anlaşılan İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamını genişletmek mümkün değildir. Bir diğer ifadeyle ona göre enflasyonun borca etkisi diğer paralar için değil yalnızca fels borçları için söz konusudur.

Benzer şekilde İbn Âbidîn, Remlî tarafından dile getirilen görüşü isabetli bulmamaktadır. İbn Âbidîn, konuyla ilgili risalesinde Ebussuûd el-Mısırî'nin yukarıda aktardığımız cümlelerine aynen yer verdikten sonra bu cümleler hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: “Bu sözler, zeki fakihlerin kolayca anlayabileceği kıymetli güzel sözlerdir. Bu sözlerden anlaşılmaktadır ki, Şeyh Hayreddin er-Remlî'nin dile getirdiği görüş, gözden geçirilmiş bir görüş değildir.”³³

İbn Âbidîn'in Ebussuûd el-Mısırî'nin sözlerini aktarmasının sebebi, özellikle saf altın ve gümüş paraların ve katkı oranı düşük altın ve gümüş paraların (mağlûbü'l-ğış) felsler gibi değerlendirilemeyeceğini göstermek içindir. Bir diğer ifadeyle Hayreddin er-Remlî tarafından dile getirilen görüşün hatalı olduğu konusunda kendisiyle aynı fikirde olan bilginlerin olduğunu göstermek istemektedir. Ancak İbn Âbidîn, her ne kadar bu değerlendirmeyi kıymetli ve güzel bir değerlendirme olarak nitelese de anlaşıldığı kadarıyla ona tamamen katılmamaktadır. Çünkü İbn Âbidîn'in konuyla ilgili yazdığı risalesinde ve *Reddû'l-muhtâr*'da kullandığı cümlelerden onun katkı oranı yüksek paraları (ğâlibü'l-ğış) felslerle aynı kategoride değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Yani İbn Âbidîn'le Ebussuûd el-Mısırî'nin hocasının görüşleri arasında bir farklılık bulunmaktadır. İbn Âbidîn'e göre İmam Ebû Yûsuf'un enflasyonun borca etkisi hakkındaki ikinci görüşü, felslerle sınırlı olmayıp katkı oranı yüksek paralar bakımından da aynen geçerlidir. İbn Âbidîn'in bu görüşünün en açık şekilde ifade ettiği cümle şu şekildedir:

“İmam Ebû Yûsuf'un fetva verilen görüşüne göre, felslerin ya da katkı oranı yüksek mağşuş paraların borçlanılması halinde alışveriş günündeki ya da karz günündeki değerlerinin ödenmesi gerektiği hususunda bu paraların tedavülden kalkması, piyasadan çekilmesi ve değer kaybedip değer kazanmaları gibi durumlar arasında herhangi bir farklılık bulunmamaktadır.”³⁴

İbn Âbidîn'in konuyla ilgili risalesi altın ve gümüş paraların İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamına girmediğini göstermek amacıyla hazırlanmıştır. Söz konusu risalede İbn Âbidîn, altın ve gümüş paraların kapsam dışında oluşunu, onların para olarak yaratılmasıyla gerekçelendirmektedir.³⁵ Dolayısıyla İmam Ebû Yûsuf'un felslerle ilgili görüşünde illetin, İbn Âbidîn'e göre felslerin para olarak yaratılmamaları olduğu sonucu çıkmaktadır. Nitekim bu nedenle İbn Âbidîn, para olarak yaratılmayan katkı oranı yüksek diğer paraların da tıpkı felsler gibi İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamına dahil olduğunu ileri sürmektedir.

Özetlemek gerekirse, Ebussuûd el-Mısırî'nin hocası ve İbn Âbidîn tarafından açıkça ortaya konulan görüşe göre İmam Ebû Yûsuf'un enflasyon konusundaki ikinci görüşü saf altın ve gümüş paraları ya da katkı oranı düşük altın ve gümüş paraları (mağlûbü'l-ğış) kapsamamaktadır. Bu bilginler aksi yöndeki değerlendirmeleri büyük bir hata olarak görmekteyler. Ne var ki İbn Âbidîn, fetvayı felslerle sınırlı tutan Ebussuûd el-Mısırî'nin hocasından farklı olarak, belirlediği gerekçe nedeniyle, katkı oranı yüksek diğer paraların da kapsama dahil olduğunu ileri sürmektedir.

³² Ebussuûd el-Mısırî, *Fethullahi'l-mu'în*, 2/640.

³³ İbn Âbidîn, “Tenbîhür-Rukûd”, 2/64.

³⁴ İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 4/537. Cümlenin orijinali şu şekildedir: *أَنَا قَدَّمْنَا أَنَّهُ عَلَى قَوْلِ أَبِي يُونُسَ الْمُفْتَى بِهِ: لَا فَرْقَ بَيْنَ الْكَسَادِ وَالْإِنْقِطَاعِ وَالرُّخْصِ وَالْعَلَاءِ فِي أَنَّهُ تَجِبُ قِيمَتُهَا يَوْمَ وَقَعَ الْبَيْعُ أَوْ الْقَرْضُ إِذَا كَانَتْ فُلُوسًا أَوْ غَالِيَةَ الْعَيْشِ*

³⁵ İbn Âbidîn, “Tenbîhür-Rukûd”, 2/63.

Yeri gelmişken İmam Ebû Yûsuf'un ikinci görüşünün kapsamı hakkında yapılan bir hataya dikkat çekmek gerekmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa Ömer Nasuhi Bilmen her türlü veznî ve keylî malın İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamına dahil olduğunu belirtmiş ve daha sonra ülkemizdeki kimi araştırmacılar onun cümlelerini referans göstererek aynı görüşü paylaşmışlardır.³⁶ Ömer Nasuhi Bilmen'in cümleleri şu şekildedir:

"İstikraz edilmiş olan mevzunatın veya mekilatın kıymetleri, bilâhare esarın galasına veya saireye mebni artsa veya eksilse İmamı Azam'a göre yine misillerini reddetmek icabeder. İmam Ebû Yûsufa göre ise yevmi kabzındaki kıymetlerini vermek lazım gelir. Fetva da bu vechiledir."³⁷

Görüldüğü üzere Ömer Nasuhi Bilmen, İmam Ebû Yûsuf'a göre karz olarak alınan veznî ya da keylî mallar ödenirken, enflasyonun dikkate alınması gerektiğini ve mezhepte fetvanın bu görüşe göre verildiğini ileri sürmektedir. Halbuki fetvanın belirtilen görüşe göre verilmesi şöyle dursun, klasik fıkıh literatüründe veznî ve keylî malların İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamına dahil olduğu yönünde herhangi bir yorum bulunmamaktadır. Anlaşılan o ki, Ömer Nasuhi Bilmen, veznî ve keylî malların İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamına dahil olduğunu zannetmiş ve daha sonra bazı araştırmacılar ondan etkilenmişlerdir.³⁸

4. İBN ÂBİDİN'İN BELİRLEDİĞİ İLLET HAKKINDA DEĞERLENDİRME

Hanefî fıkıh literatüründe İmam Ebû Yûsuf'un enflasyonun fels borçlarına etki edeceği yönündeki görüşü hakkında nakle dayalı herhangi bir illete yer verilmediği gibi, klasik dönemde İbn Âbidîn dışında hükmün illeti hakkında yorum yapan herhangi bir bilgin bulunmamaktadır. İbn Âbidîn'in illeti de hükme münasip ya da hükme tesir eden bir vasıf değildir.

İbn Âbidîn'in değerlendirmelerinden anlaşıldığı kadarıyla İmam Ebû Yûsuf'un felslerle ilgili görüşünün illeti, felslerin para olarak yaratılmamış olmasıdır.³⁹ Bir diğer ifadeyle para olarak yaratılmadıkları için fels borçlarında enflasyonun dikkate alınması gerekmektedir. Esasen felslerin para olarak yaratılmamış olmaları vasfı, ilk defa İbn Âbidîn tarafından bir hükmün illeti yapılmış değildir. Felslerin bu özelliği, Hanefî fıkıh literatüründe felslerle ilgili birçok hükmün illeti olarak nakledilmektedir. Söz gelimi, felslerin selem akdine konu edilemeyeceği,⁴⁰ felslerin bire iki mübadele edilebileceği,⁴¹ felslerin şirket sermayesi olarak kullanılmayacağı⁴² gibi görüşlerde felslerin para olarak yaratılmamış olmaları gerekçe gösterilmektedir. Benzer şekilde felslerin tedavülden kalkması durumunda satım akdinin

³⁶ Bk. Döndüren, "İslam'da Para", 258; Bakkal, "İslam Hukukunda Para", 63; Kaya, "Fıkıhî Problemler", 715.

³⁷ Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve İstılahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.), 6/96.

³⁸ Ömer Nasuhi Bilmen'in veznî ve keylî malların kapsama dahil olduğunu zannetmesinde, Klasik Hanefî fıkıh literatüründe benzer meselelerin birlikte ele alınmasının etkili olduğu söylenebilir. Klasik Hanefî fıkıh literatüründe İmam Ebû Yûsuf'un, üç ayrı meselede borçlanma günündeki değer üzerinden ödeme yapılmasını gerekli gördüğü belirtilmektedir. Bunlardan ilki enflasyona bağlı fiyat değişimi, ikincisi şehir değişikliğine bağlı fiyat değişimi, üçüncüsü ise borca konu olan şeyin piyasada kalmamasıdır. Vezni ve keylî mal borçlarında İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün geçerli olabilmesi için, ya borca konu olan şeyin piyasada kalmamış olması ya da değer değişiminin şehir farklılığına bağlı olması gerekmektedir. Değer değişiminin enflasyona bağlı olması durumunda veznî ve keylî mallar kapsama dahil değildir. Çünkü enflasyon meselesinin hüküm bakımından diğer iki meseleden ayrılmasına neden olan önemli farklılıklar bulunmaktadır. Şöyle ki, malın piyasada kalmaması malın helaki gibiyken enflasyon helak gibi değildir. Şehir farklılığına bağlı fiyat değişimi ihtiyari bir fiile bağlıyken, enflasyon ihtiyari bir fiile bağlı değildir. Bk. Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi'*, 7/159; Ebû'l-Fazl Mecdüddîn Abdullah b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (Kâhire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937), 3/61. Vezni ya da keylî malların piyasada kalmamaları durumunda İmam Ebû Yûsuf'un görüşü hakkında bk. İbn Mâze, *el-Muhîtu'l-Burhânî*, 6/306; Ferîdüddîn Âlim b. Alâ' el-Enderpetî, *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye* (Diyûbend: Mektebetü Zekeriyâ, 1431/2010), 8/278; İbn Âbidîn, "Minhatü'l-Hâlik", 5/300. Değer değişiminin şehir farklılığına bağlı olması durumunda İmam Ebû Yûsuf'un görüşü hakkında bk. İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 5/163.

³⁹ İbn Âbidîn, "Tenbihür-Rukûd", 2/63.

⁴⁰ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/136.

⁴¹ Serahsî, *el-Mebsût*, 12/183; Fahreddîn Osmân b. Alî ez-Zeylaî, *Tebyînu'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Kâhire: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1313), 4/90.

⁴² İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 6/170.

batıl olacağı yönündeki görüşte de felslerin para olarak yaratılmamış olmalarının etkisi olduğu belirtilmektedir.⁴³ Öyle anlaşılmaktadır ki, İbn Âbidîn, Hanefî fıkıh literatüründe felslerle ilgili birçok hüküm üzerinde etkisi olduğu belirtilen söz konusu gerekçenin, fels borçlarında enflasyonun dikkate alınması gerektiği yönündeki hüküm üzerinde de etkisi olduğunu düşünmektedir. Halbuki felslerin para olarak yaratılmamış olmaları, felslerle ilgili birçok hükme tesir eden bir vasıfken, kanaatimizce fels borçlarında enflasyonun dikkate alınması gerektiği yönündeki hükme tesir eden bir vasıf değildir. Bir diğer ifadeyle felslerin para olarak yaratılmamış olmalarıyla, fels borçlarında enflasyonun dikkate alınması gerektiği yönündeki hüküm arasında herhangi bir münasebet ya da tesir ilişkisi bulunmamaktadır.⁴⁴

Meseleyi bir örnek üzerinden daha anlaşılır kılmak gerekirse, söz gelimi felslerin tedavülden kalkmaları durumunda satım akdinin batıl olacağı yönündeki hükümle felslerin para olarak yaratılmamış olmaları arasında belirli bir münasebet bulunmaktadır. Çünkü para olma özelliğine yaratılıştan sahip olan altın ve gümüş paralar, tedavülden kalksalar da para olarak kalmaya devam ettikleri için satım akdi batıl olmazken, para olma özelliğini sonradan kazanan felsler tedavülden kalktıklarında para olma özellikleri kalmadığı için satım akdi batıl olmaktadır. Ne var ki, belirtildiği gibi felslerin para olarak yaratılmamış olmalarıyla, fels borçlarında enflasyonun dikkate alınması gerektiği yönündeki hüküm arasında herhangi bir münasebet bulunmamaktadır. Zira enflasyonun dikkate alınmasında felsin para olarak yaratılmamış olmasının etkili olduğunu söylemek anlamsızdır. Öyle ki, bu özellik illet kabul edildiğinde, buğday gibi para niteliğine sahip olmayan mal borçlarında⁴⁵ ya da sebebi gasp olup deyne dönüşen fels borçlarında⁴⁶ neden enflasyonun dikkate alınmadığı izah edilememektedir.

5. İMAM EBÛ YÛSUF'UN GÖRÜŞÜNÜN İLLETİ HAKKINDA YENİ BİR DEĞERLENDİRME

Belirtildiği üzere Hanefî fıkıh literatüründe İmam Ebû Yûsuf'un görüşü hakkında nakledilen herhangi bir gerekçe bulunmamaktadır. İbn Âbidîn'in belirlediği gerekçe ise hükme tesir eden bir vasıf olmaması nedeniyle isabetli değildir. Bu nedenle İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamını belirleyebilmek için öncelikle görüşün gerekçesinin net ve doğru bir biçimde ortaya konulması gerekmektedir.

Kanaatimizce İmam Ebû Yûsuf'a göre fels borçlarında enflasyonun dikkate alınması, felslerin o dönemdeki asıl para birimi olan dirhemlerin küsuratını tamamlayan bozuk paralar olmalarından kaynaklanmaktadır.⁴⁷ Felslerin bu özelliği, enflasyonun dikkate alınması gerektiği yönündeki hükme tesir eden münasip bir vasıftır. Belirlediğimiz bu vasfın hükme nasıl tesir ettiği şu şekilde açıklayabiliriz:

Günümüz itibarı paralarında bir birim paranın yarısını, dörtte birini ya da onda birini temsil eden ve aralarında standart bir değer ilişkisi bulunan bozuk paralar bulunmaktadır.

⁴³ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadir*, 7/154-155.

⁴⁴ Hanefî kıyas teorisinde illetin hükme tesir eden bir vasıf olması gerektiği hakkında bk. Ünal Yerlikaya, *Hanefî İlllet Teorisi Sebep ve Şart Kavramlarıyla İlişkisi ve Hukuki Düzenlemelere Etkisi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2019), 76-92.

⁴⁵ İmam Ebû Yûsuf'un felslerde enflasyonu dikkate almasının illeti, felslerin para olarak yaratılmamış olması olsaydı, tıpkı felsler gibi para olarak yaratılmamış olan mal borçlarında enflasyonun dikkate alınması gerekirdi. Bir diğer ifadeyle İmam Ebû Yûsuf'a göre söz gelimi karz olarak alınan buğday borcu ödenirken enflasyonun dikkate alınması gerekirdi. Halbuki belirtildiği gibi mal borçları İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamına dahil değildir.

⁴⁶ Gasbedilen felsler henüz harcanmamışsa ayn borcu söz konusudur. Ayn borçlarında ise enflasyon dikkate alınmamaktadır. Gasbedilen felsler harcanmışsa ayn borcu deyne dönüşür. Ancak fels borcu deyne dönüştüğü halde enflasyon yine de dikkate alınmamaktadır. İbn Âbidîn'in dikkate aldığı vasıf illet kabul edildiğinde, fels borcu deyne dönüştüğü halde neden hala enflasyonun dikkate alınmadığı izah edilememektedir.

⁴⁷ İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün illeti hakkında Hamdi Döndüren tarafından yapılan benzer bir yorum bulunmaktadır. Hamdi Döndüren'e göre İmam Ebû Yûsuf'un görüşü, enflasyonun dikkate alınmasından çok, aynı anda tedavüde bulunan iki para arasında kur ayarlaması olarak düşünülebilir. Döndüren, "İslam'da Para", 270.

Hâlbuki dirhemlerin yarısını ya da dörtte birini temsil eden ve aralarında standart bir değer ilişkisi bulunan bozuk paralar bulunmamaktadır. Günümüzdeki bozuk paraların gördüğü işlevi o dönemde çoğunlukla felsler görmektedir.⁴⁸ Felsler, dirhemlerin küsuratını tamamlayan bozuk paralar olmalarına rağmen, aralarında standart bir değer ilişkisi bulunmamaktadır. Söz gelimi bir dirhem, kimi zaman 100 fels değerinde iken kimi zaman 120 fels değerinde olabilmektedir. Bir dirhem 100 fels değerinde olduğu dönemde, malını üç buçuk dirheme satmak isteyen bir kimse müşteriye 3 dirhem 50 fels biçiminde fiyat vermektedir. Benzer şekilde bir dirhem 120 fels olduğu dönemde 60 felse satış yapan bir kimse aslında yarım dirheme satış yaptığını düşünmektedir. Yani verilen örneklerde satıcının ağzından çıkan 50 ya da 60 fels ifadesinden, örfen yarım dirhem anlaşılmaktadır. Çünkü tedavüldeki asıl para birimi fels değil dirhemler olup felsler dirhem değeri üzerinden işlem gören bozuk paralardır.

İmam Ebû Yûsuf'un yaşadığı dönemin örfünde felslerin dirhem değeri üzerinden işlem gördüğü yönündeki tespit, esasen o dönemde felslerin dirhemlerin küsuratını tamamlayan yardımcı para olarak kullanılmalarının zorunlu bir sonucu olarak ortaya konulmaktadır. Ayrıca o dönemin örfünde felslerin dirhem değeri üzerinden işlem gördüğünü gösteren iki önemli delil bulunmaktadır. Bunlardan ilki, o dönemde düşük değerli ticaret mallarının fels cinsinden fiyatlarının, kimi zaman dirheme endekli olarak belirlenmesidir. Söz gelimi bir malın fiyatı, 50 ya da 60 fels biçiminde belirlenebildiği gibi, yarım dirhem değerinde fels ya da çeyrek dirhem değerinde fels biçiminde belirlenebilmekte ve her nasıl belirlenirse belirlensin İmam Ebû Yûsuf'a göre müşterinin felslerin dirhem değeri üzerinden ödeme yapması gerekmektedir.⁴⁹ İkinci delil, İmam Ebû Yûsuf'un görüşünde felslerin dinar ya da başka bir mal değerinin değil, dirhem değerinin esas alınmasıdır. Bu iki delil, o dönemde felslerin dirhem değeri üzerinden işlem gördüğünü açık bir biçimde göstermektedir.

Kanaatimizce İmam Ebû Hanîfe ve İmam Muhammed, tıpkı diğer borçlarda olduğu gibi fels borçlarında da satıcının ağzından çıkan rakamın dikkate alınması gerektiğini ileri sürerlerken, İmam Ebû Yûsuf ise belirtilen örfü dikkate alarak fels borçlarında dirhem değeri üzerinden işlem yapılması gerektiğini ileri sürmüştür.

İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün gerekçesi bu şekilde tespit edildiğinde buğday gibi para niteliğine sahip olmayan borçların ya da sebebi gasp olup deyne dönüşen fels borçlarının neden kapsam dışı bırakıldığı rahatlıkla anlaşılabilir. Zira İmam Ebû Yûsuf'un görüşü, akit sırasındaki irade beyanının felslere özgü bir örfü göre yorumlanmasına dayandığı için sebebi akit olan fels borçları hakkındadır.

İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün gerekçesi bu şekilde tespit edildiğinde katkı oranı yüksek mağşuş paralar, felslere benzer işlevde kullanıldıkları takdirde kapsama dahil olmakta, felsler ise belirtildiği gibi kullanılmadıkları takdirde kapsam dışında kalmaktadır.⁵⁰ Nitekim İmam Ebû Yûsuf'tan konuyla ilgili farklı görüşlerin nakledilmesini felslere ilişkin örfün değişimiyle izah etmek mümkün olduğu gibi, ilk dönem fetva kitaplarından bazılarında

⁴⁸ Kimi zaman yarım dirhem değerinde küçük dirhemler veya dirhemlerden koparılan küçük parçalar bozuk para olarak kullanılsa da asıl bozuk paralar felslerdir. bk. Muhammed b. Muhammed Burhânü'l-İslâm Radiyyüddîn es-Serahsî, *el-Muhîtü'r-Radavî* (İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 958), 252a; Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Makrizî, *İğâsetü'l-ümme bi keşfi'l-ğumme*, thk. Kerem Hilmi Ferhat (Kâhire: Ayn li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsi'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye, 1427/2007), 145; Ebû'l-İhlâs Hasen b. Ammâr eş-Şürünbülâî, "Ğunyetü zevi'l-ahkâm fi buğyeti Düreri'l-hükkâm", *Düreri'l-hükkâm şerhu Ğureri'l-ahkâm*, mlf. Muhammed b. Ferâmurz Molla Hüsrev (Kâhire: Darü lhyâi'l-Kütüb'l-Arabiyye, ts.), 2/206.

⁴⁹ İbnü'l-Hümâm, *Fethu'l-kadîr*, 7/159.

⁵⁰ Felslerin işleviyle ilgili örfün zamanla değiştiği ve kimi bölgelerde felslerin asıl para birimi haline geldiği hakkında bk. Makrizî, *İğâsetü'l-ümme*, 145; Ali Keleş, *İslâm'a Göre Para Kavramı* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 76-77; Halid b. Abdullah b. Muhammed el-Muslih, *et-Tedahhumü'n-nakdî fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Kasım: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Külliyyetü's-Şerîa, Doktora Tezi, 1424/2004), 62-63.

İmam Ebû Yûsuf'un görüşünden hiç söz edilmemesini de örf değişimine bağlamak mümkündür.

Öte yandan İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün gerekçesi bu şekilde tespit edildiğinde, icâre ve nikâh akitlerinden doğan fels borçları doğrudan kapsama dahil olmaktadır. Çünkü icâre ve nikâh, tıpkı satım akdi ve karz gibi tarafların irade beyanlarını ortaya koydukları birer akittir. Nitekim daha önce geçtiği üzere İbn Nüceym, icâre ve nikâhın kapsama dahil olduğuna işaret eden ifadeler kullanmaktadır. Kimi Hanefî bilginlerin icâre ve nikâhı neden kapsam dışında tuttukları tarafımızca izah edilememektedir. İbn Âbidîn'in ortaya koyduğu gerekçenin de bunu izah ettiği söylenemez.

6. ENFLASYONUN GÜNÜMÜZ İTİBARI PARA BORÇLARINA ETKİSİ

Para olma özellikleri kendilerine insanlar tarafından verilen günümüzdeki itibari paralar,⁵¹ tıpkı geçmişteki felsler gibi, yalnızca tedavülde kaldıkları süre içerisinde para olarak kabul edilmektedirler. Günümüzdeki itibari paralarla felsler, aralarındaki bu önemli benzerlik nedeniyle birçok hükümde ortaktırlar. Söz gelimi felslerin tedavülden kalkması durumunda ortaya çıkan hükümler, günümüz itibari paraları için de aynen geçerlidir. Çünkü paraların tedavülden kalkması aynı zamanda onlara insanlar tarafından verilen para olma özelliğinin ortadan kalkmasına tesir etmektedir. Ne var ki, enflasyonun dikkate alınmasına tesir eden özellikler bakımından günümüzdeki itibari paralarla geçmişteki felsler arasında önemli bir farklılık bulunmaktadır. Bu nedenle günümüzdeki paraların özellikle enflasyonla ilgili hükümler bakımından geçmişteki felsler gibi kabul edilmeleri mümkün değildir.⁵²

Fels borçlarında dirhem değeri üzerinden ödeme yapılması, felslerin o dönemdeki asıl para birimi olan dirhemlerin küsuratını tamamlayan bozuk paralar olmalarından kaynaklanmaktadır. Günümüzdeki itibari paralar ise asıl para birimi olarak kullanıldıklarından, İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamına girmemektedirler.⁵³ Günümüzdeki itibari paraların İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamına dahil olabilmesi için felsler gibi kullanılmaları, bir diğer ifadeyle asıl para biriminin küsuratını tamamlamak için kullanılmaları gerekmektedir. Söz gelimi Türk lirasının bu konuda geçmişteki felslerle aynı hükümde olabilmesi için, asıl para biriminin küsuratını tamamlayan yardımcı bir para birimi olarak kullanılması gerekmektedir.⁵⁴

SONUÇ

Kendisinden gelen iki rivayetten birine göre İmam Ebû Yûsuf, fels borçlarında satım akdi günündeki ya da kabz günündeki dirhem değeri üzerinden ödeme yapılmasını gerekli görmekte ve Hanefî mezhebinde fetvanın bu rivayetteki görüşe göre verilmesi gerektiği

⁵¹ İtibari para ile neredeyse hiçbir maddi değere sahip olmayıp karşılığında altın ve gümüş gibi değerli madenler de bulunmayan, tamamen sahip oldukları itibari değer üzerinden işlem gören paralar kastedilmektedir.

⁵² Felslerin günümüzdeki itibari paralardan farklı özellikler taşıdığı hakkında benzer bir değerlendirme için bk. Muhammed Abdülhalim Ömer, "Vehbe ez-Zühaylî'nin Finans ve Borsa Konulu Tebliğiyle İlgili Müzakere Raporu", *J. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*, ed. Mehmet Bayyigit (Konya: Kombad Yayınları, 1996), 371.

⁵³ Günümüzdeki itibari para borçlarında enflasyonun dikkate alınması kadar büyük bir başka hata, enflasyon miktarındaki fazlalıkların aynı cinsle ödettirilmesidir. Çünkü itibari paralar ribevi olduklarına göre misliyet kuralının göz ardı edilmesi caiz değildir. Nitekim Hanefî mezhebinde gasbedildikten sonra zarar gören altın takıların kıymetlerinin, faiz yasağı nedeniyle, altın olarak değil, başka bir cinsten ödenmesi şart koşulmaktadır. Bk. Baberti, *İnâye*, 9/337; İbn Âbidîn, *Reddû'l-muhtâr*, 6/183. Her ne kadar açıkça belirtilmese de değer değişiminin şehir farklılığına bağlı olması durumunda aynı kurala riayet etmek gerektiği rahatlıkla söylenebilir.

⁵⁴ Günümüzdeki itibari paralar, asıl para biriminin küsuratını tamamlayan yardımcı bir para birimi olarak kullanılmaları durumunda, İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamına girecektir. Ancak günümüzdeki itibari paralar, geçmişteki felslerden farklı olarak ribevi oldukları için misliyet kuralı gereğince ödemenin farklı cinsten yapılması gerekecektir. Bk. bir önceki dipnot. Günümüzdeki itibari paraların ribevi oldukları hakkında bk. Ahmet Muhammet Peşe, "Klasik Hanefî Faiz Teorisinin Günümüzde Geçerliliği Sorunu: Kâğıt Paraların ve Sanayi Ürünlerinin Kendi Cinsleriyle Mübadelesinde Fazlalık Faizi", *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (Aralık 2020), 475-494; a.m.lf., "Hanefî Faiz Teorisi Bakımından Vadeli Altın Satışı", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020), 1417-1434.

belirtilmektedir. Rivayette borcun sebebi satım akdi ya da kabz, borcun konusu fels olarak geçmekte, hükmün gerekçesinden ise söz edilmemektedir. Hanefî fıkıh literatüründe İmam Ebû Yûsuf'un görüşü hakkındaki değerlendirmeler incelendiğinde borcun sebebi, borcun konusu ve hükmün gerekçesi bakımından birçok sonuç çıkmaktadır. İlk olarak borcun sebebi bakımından ortaya çıkan sonuçlar şu şekildedir:

1. Rivayette açıkça geçtiği için sebebi satım akdi olan borçların kapsama dahil olduğu hususunda tereddüt bulunmamaktadır.

2. Rivayette geçen kabz, birçok bilgin tarafından yalnızca karzın kabzı biçiminde yorumlanmış, kabz hakkında genişletici bir yorum yapılmamıştır.

3. Hakim kanaate göre borcun sebebi bakımından İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamı, satım akdi ve karzla sınırlıdır.

4. İbn Nüceym gibi kimi bilginlerin kullandığı ifadelerden, onlara göre icâre ve nikâhın kapsama dahil olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Ancak bu sonuç bizzat kendileri tarafından açıkça ortaya konulmuş olmadığından tartışmaya açıktır.

5. Kimi çağdaş araştırmacılar tarafından zannedildiği gibi sebebi gasp ve itlaf olan borçlar, İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamına girmemektedir.

İkinci olarak borcun konusu bakımından ortaya çıkan sonuçlar şu şekildedir:

1. Rivayette açıkça geçtiği için konusu fels olan borçların kapsama dahil olduğu hususunda tereddüt bulunmamaktadır. Ayrıca rivayetin ilk geçtiği kaynaklardan anlaşıldığı üzere borca konu olan felsler ayn değil deyn niteliğinde olmalıdır.

2. Hayreddin er-Remlî, altın ve gümüş paraların kapsama dahil olabileceğinden söz etmiş, ancak bu görüşe itibar edilmemiştir.

3. Ebussuûd el-Mısri ve hocası gibi kimi Hanefî bilginler, İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamını fels borçlarıyla sınırlı tutmuşlardır.

4. İbn Âbidîn'e göre felslerin yanında katkı oranı yüksek mağşuş paralar kapsama dahildir.

5. Birçok çağdaş araştırmacı tarafından zannedildiği gibi vezni ve keyli mal borçları kapsama dahil değildir.

Üçüncü olarak hükmün gerekçesi hakkında ulaşılan sonuçlar şu şekildedir:

1. Hanefî fıkıh literatüründe İmam Ebû Yûsuf'un enflasyonun fels borçlarına etki edeceği yönündeki görüşü hakkında nakle dayalı herhangi bir gerekçeye yer verilmemiştir.

2. Klasik dönemde İbn Âbidîn dışında hükmün gerekçesi hakkında yorum yapan herhangi bir bilgin bulunmamaktadır.

3. İbn Âbidîn'e göre İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün gerekçesi, felslerin para olarak yaratılmamış olmalarıdır. Nitekim onun katkı oranı yüksek mağşuş paraları kapsama dahil etmesi, gerekçeyi bu şekilde tespit etmesinden kaynaklanmaktadır.

4. Kanaatimizce İbn Âbidîn'in belirlediği gerekçe, hükümde tesire sahip olmadığı için isabetli değildir.

5. Kanaatimizce İmam Ebû Yûsuf'a göre fels borçları ödenirken dirhem değerinin esas alınması, felslerin o dönemdeki asıl para birimi olan dirhemlerin küsuratını tamamlayan bozuk paralar olmalarından kaynaklanmaktadır. Buna göre felsler bu işlevde kullanılmıyorsa İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamından çıkacakları gibi, diğer paralar bu işlevde kullanılıyorsa İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamına dahil olacaklardır.

6. Hükmün gerekçesi bu şekilde tespit edildiğinde günümüzde asıl para birimi olarak kullanılan itibari paraların, İmam Ebû Yûsuf'un görüşünün kapsamına girmediği anlaşılmaktadır. Bu itibarla günümüzde enflasyonun dikkate alınması gerektiği görüşünün savunuların İmam Ebû Yûsuf'un görüşünü kaynak göstermeleri isabetli değildir.

KAYNAKÇA

- Âlim b. Alâ', Ferîdüddîn el-Enderpetî. *el-Fetâvâ't-Tatarhâniyye*. 20 Cilt. Diyûbend: Mektebetü Zekerîyyâ, 1. Basım. 1431/2010.
- Apaydın, Yunus. "Karz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Ağustos 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/karz>
- Aybakan, Bilal. "İfâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Ağustos 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ifa>
- Bakkal, Ali. "İslam Hukukunda Para ve Faiz Telakkisi Zaviyesinden Enflasyon Farkının Ödenmesi Problemi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Haziran 1995), 45-80.
- Beki, Abdulaziz. "Faizli İşlemin Enflasyon Altındaki Faizinin Caiz Olduğu Görüşüne Reddiye". *Avrupa İslam Üniversitesi İslam Araştırmaları Dergisi* 1/1 (Şubat 2008), 128-136.
- Bezzâzî, Hâfîzuddîn Muhammed b. Muhammed b. Şihâb el-Kerderî el-Harizmî. "el-Fetâvâ'l-Bezzâziyye". *el-Fetâvâ'l-Hindiyye*. mlf. Şeyh Nizâm vd. 3-5. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1310/1892.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ts.
- Buhârî, Tâhir b. Ahmed. *Hulâsatü'l-fetâvâ*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 1021, 1a-409a. <https://ketabpedia.com/%D8%AA%D8%AD%D9%85%D9%8A%D9%84/%D8%AE%D9%84%D8%A7%D8%B5%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%AA%D8%A7%D9%88%D9%89-%D9%84%D8%A7%D9%81%D8%AA%D8%AE%D8%A7%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86-%D8%B7%D8%A7%D9%87%D8%B1-%D8%A8%D9%86-%D8%A3%D8%AD/>
- Cürcânî, Ebû Yakub Yusuf b. Ali. *Hızânetü'l-ekmel fi furû'î'l-fikhi'l-Haneffî*. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2015.
- Döndüren, Hamdi. "İslam'da Para, Kredi, Faiz ve Enflasyon". *Para, Faiz ve İslam Tartışmalı İlmî Toplantı 1984*. 243-278. İstanbul: y.y. 2015.
- Duman, Soner. *Günümüz Fıkıh Problemleri*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2. Basım, 2018.
- Ebussuûd Muhammed el-Mısırî. *Fethullahi'l-mu'în alâ şerhi'l-Kenz*. 3 Cilt. Kâhire: Matbaatü Cem'iyeti'l-Me'arif, ts.
- Gözübenli, Beşir. "İslam Hukuk Kültüründe Para". *Para, Faiz ve İslam Tartışmalı İlmî Toplantı 1984*. 85-132. İstanbul: y.y. 2015.
- Habergetiren, Ömer Faruk. "İslam Hukukunda Fulûs'un Değerinde Değişimi İfade Eden Dört Kavram: Ruhs, Galâ, Kesâd, Inkita". *Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 1/2 (Aralık 2017), 1-15.
- Haddâd, Ebû Bekir b. Ali b. Muhammed. *el-Cevheratü'n-Neyyira*. Kahire: el-Matbaatü'l-Hayriyye, 1322.
- Hâlid b. Abdullah b. Muhammed el-Muslih. *et-Tedahhumü'n-nakdî fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Kasım: Câmîatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Külliyyetü's-Şerîa, Doktora Tezi, 1424/2004. <https://ia904504.us.archive.org/28/items/fiqh13001/fiqh13851.pdf>
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, 1992.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. "Tenbîhü'r-rukûd alâ mesâilî'n-nukûd" *Mecmûatü resâilî İbn Âbidîn*. 2 Cilt. 2: 74-88. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014.
- İbn Âbidîn Muhammed Emîn b. Ömer. "Minhatü'l-Hâlik ale'l-Bahri'r-râik". *el-Bahru'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. mlf.İbn Nuceym Zeynüddîn b. İbrâhim. 7 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbn Mâze, Ebû'l-Meâlî Burhânuddîn Mahmud b. Ahmed el-Buhârî. *el-Muhîtu'l-burhânî fi'l-fikhi'n-Nu'mânî*. thk. Abdülkerîm Sâmî el-Cündî. 9 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

- İbn Mâze, Ebû'l-Meâlî Burhânuddîn Mahmud b. Ahmed el-Buhârî. *ez-Zehîratü'l-Burhâniyye*. thk. Ebû Ahmed el-Âdilî vd. 15 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1440/2019.
- İbn Nüceym, Sirâcuddîn Ömer b. İbrâhim b. Muhammed el-Mısırî. *en-Nehrü'l-fâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. thk. Ahmed İzzû İnâye. 3 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422/2002.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrâhim b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 7 Cilt. b.y.: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ts.
- İbnü'l-Hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid b. Abdilhamîd es-Sivâsî el-İskenderî. *Fethu'l-kadîr*. 10 cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikr, ts.
- İsbîcâbî, Ali b. Muhammed b. İsmail es-Semerkindî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, 457. 1b-352b.
https://archive.org/details/pdf_20200921/page/n121/mode/2up
- Karaman, Hayrettin. "Enflasyon Kadar Faiz (2)". *Yenişafak* (2 Haziran 2006).
<https://www.yenisafak.com/arsiv/2006/haziran/02/hkaraman.html>
- Karaman, Hayrettin. "Enflasyon ve Faiz". *Yenişafak* (1 Mayıs 2008).
<https://www.yenisafak.com/yazarlar/hayrettin-karaman/enflasyon-ve-faiz-10663>
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslam Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Nesil Yayınları, 1991.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebûbekir b. Mesûd b. Ahmed. *Bedâi'u's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986.
- Kaya, Ali. "İktisadî ve Ticari Hayata Dair Fikhî Problemler". *İslam Hukuku El Kitabı*. ed. Talip Türcan 685-758. Ankara: Grafiker Yayınları, 7. Basım, 2018.
- Keleş, Ali. *İslâm'a Göre Para Kavramı*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Makrizî, Takiyyüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali. *İğâsetü'l-ümme bi keşfi'l-ğumme*. thk. Kerem Hilmi Ferhat. Kâhire: Ayn li'd-Dirâsât ve'l-Buhûsî'l-İnsâniyye ve'l-İctimâiyye, 1427/2007.
- Mecmau'l-Fikhi'l-İslâmî. Karârât ve tavsiyât ed-devreti'l-hâmise el-mün'akide fi Kuveyt seneti 1988, Kârar rakam 42 bi şe'ni teğayyuri kıymeti'l-umle. 147-148. <https://iifa-aifi.org/wp-content/uploads/2021/12/٢٤-الى-٢-القرارات-والتوصيات-للدورات-من-٢-الى-٤.pdf>
- Mevsîlî, Ebû'l-Fazl Meccüddîn Abdullah b. Mahmûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. Kâhire: Matbaatü'l-Halebî, 1356/1937.
- Muhammed Abdülhalîm Ömer. "Vehbe ez-Zühaylî'nin Finans ve Borsa Konulu Tebliğiyle İlgili Müzakere Raporu". *I. Uluslararası İslâm Ticaret Hukukunun Günümüzdeki Meseleleri Kongresi*. ed. Mehmet Bayyigit. 367-391. Konya: Kombad Yayınları, 1996.
- Muhammed b. el-Hasen eş-Şeybânî. *el-Asl*. thk. Muhammed Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1433/2012.
- Özsoy, İsmail. "Faiz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 15 Ağustos 2021.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/faiz>
- Peşe, Ahmet Muhammet. "Klasik Hanefî Faiz Teorisinin Günümüzde Geçerliliği Sorunu: Kâğıt Paraların ve Sanayi Ürünlerinin Kendi Cinsleriyle Mübadelesinde Fazlalık Faizi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 13 (Aralık 2020), 475-494.
<https://doi.org/10.18498/amailad.613476>
- Peşe, Ahmet Muhammet. "Hanefî Faiz Teorisi Bakımından Vadeli Altın Satışı". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (Aralık 2020): 1417-1434.
<https://doi.org/10.17859/pauifd.807335>
- Remlî, Hayreddîn b. Ahmed. *Hâşiye ale'l-Bahrî'r-râik*. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, Nuruosmaniye, 1446, 1a-210b.
https://archive.org/details/pdf_20200921_20200921_0557/page/n171/mode/2up
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Serahsî, Muhammed b. Muhammed Burhânü'l-İslâm Radiyyüddîn. *el-Muhitü'r-Radavî*. İstanbul: Millet Kütüphanesi, Feyzullah Efendi, 958. 1b-352b.

<https://ketabpedia.com/%D8%AA%D8%AD%D9%85%D9%8A%D9%84/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AD%D9%8A%D8%B7-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D9%91%D9%8E%D8%B6%D9%8E%D9%88%D9%8A-%D9%84%D8%B1%D8%B6%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86-%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF-%D8%A8%D9%86-%D9%85%D8%AD/>

Şürünbülâî, Ebü'l-İhlâs Hasen b. Ammâr. "Ġunyetü zevi'l-ahkâm fi buġyeti Düreri'l-hükkâm". *Dürerü'l-hükkâm şerhu Ġureri'l-ahkâm*. mlf. Muhammed b. Ferâmurz Molla Hüsrev. 2 Cilt. Kâhire: Darü İhyâî'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.

Timurtaşî, Muhammed b. Abdullah el-Ġazzî. *Bezlü'l-mechûd fi tahrîri es'ileti teġayyuri'n-nukûd*. Kudüs: y.y., 1. Basım, 1422/2001.

Yerlikaya, Ünal. *Haneft İlet Teorisi Sebep ve Şart Kavramlarıyla İlişkisi ve Hukuki Düzenlemelere Etkisi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2019.

Zambaur, E. V. "Fels". *İslam Ansiklopedisi*. 4/539-540. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 5. Basım, 1978.

Zeylaî, Fahrüddîn Osmân b. Alî. *Tebyñnü'l-hakâik şerhu Kenzi'd-dekâik*. 6 Cilt. Kâhire: el-Matbaatü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1. Basım, 1313.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 4 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2021): 346-361

**İhsan Mahvî'nin Mahfil Mecmuasındaki Makaleleri
Bağlamında Bâbîlik ve Bahâîlik**

*Babism and Bahatism in the Context of Ihsan Mahvi's Articles in the
Journal of Mahfil*

Süleyman ÇAM

Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm ve İtikadî İslâm
Mezhepleri Anabilim Dalı
Asst. Prof., Osmaniye Korkut Ata University Faculty of Theology Department of Kalam and
Faith Islamic Sects
Osmaniye, Turkey

✉ suleymancam@osmaniye.edu.tr  orcid.org/0000-0002-4588-8491

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27.09.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 24.11.2021

Yayın Tarihi / Published: 30.12.2021

Atıf/Cite as: Çam, Süleyman. "İhsan Mahvî'nin Mahfil Mecmuasındaki Makaleleri Bağlamında Bâbîlik ve Bahâîlik". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2021): 346-361.
<https://doi.org/10.52637/kiid.1001180>

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License / Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır.

İhsan Mahvî'nin Mahfil Mecmuasındaki Makaleleri Bağlamında Bâbîlik ve Bahâîlik

Öz

Bâbîlik, Mirza Ali Muhammed Şîrâzî (ö. 1266/1850) tarafından 19. Yüzyılda İran'da kurulan, Şîlîğin temel esaslarından olan velâyet, müceddid ve mehdî gibi birçok kavramla şekillenen ve daha sonra Bahâîlik adıyla devam eden, dinî görünümlü çağdaş itikadî bir mezheptir. Bu mezhep, beklenen mehdî söyleminin yüksek sesle dile getirildiği bir dönemde ortaya çıkmış ve Şîî İslâm anlayışı doğrultusunda gelişmiştir. Bu akımın temeli, İslâm'a dayanmakla birlikte Yahudilik ve Hıristiyanlıktan da etkilenmiştir. Babîlik, ilk önce Şîlîğin islah edilmiş bir şekli olarak görülmüş ve belli bir güce kavuştuktan sonra da yapılan ilavelerle değişikliğe uğramıştır. Bâbîlik ve Bahâîlik ile ilgili çalışmaları olan İhsan Mahvî (ö. 1355/1936), vatan ve millet uğruna cephede savaşan, İstiklal Mahkemelerinde sıkıntılı günler yaşayan ve Yenikapı Mevlevihânesi'nden yetişen son devrin en iyi semâzenlerinden biridir. İhsan Mahvî'nin *Mahfil*, *Beyânü'l-Hak*, *Mektebli* ve *Muhibbân* dergilerinde yazıları ve şiirleri bulunmaktadır. Çalışmaları daha çok dinî, ilmî ve edebî özellikte olan *Mahfil* dergisinde yer almaktadır. İhsan Mahvî'nin söz konusu dergideki Bâbîlik ile ilgili çalışmaları dikkat çekicidir. Bu çalışmalar, "Bâbîlik" başlığı altında *Mahfil* dergisinde yedi ayrı sayıda yayımlanmıştır. İhsan Mahvî'nin Fars edebiyatını öğrenmek amacıyla gittiği İran'ın Hemedan eyaletinde kaldığı yıllarda bir Bâbî'nin evinde yapılan âyine katılması ve orada gözlemler yaparak Bâbîlik hakkında bilgiler vermesi konusu açısından kayda değer önem arz etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada, İhsan Mahvî'nin hayatı, eserleri, Şîîlik ve Sünnîliğe dair görüşlerine yer verilmiş ayrıca Temmuz 1920-Mart 1926 tarihleri arasında yayımlanan *Mahfil* dergisindeki "Bâbîlik" adlı araştırmaları ele alınmıştır. Çalışmalarında Şîîlik ve Sünnîlik hakkında bilgiler aktaran İhsan Mahvî, bu iki mezhebi kıyaslamış, Şîa'nın İslâm dünyasına verdiği zararlara dikkat çekmiştir. Özellikle Şîa'nın doğduğu ve yayıldığı İran hakkında önemli bilgiler vermiştir. Onun araştırmalarına göre Bâbîlik ve Bahâîlik üzerinden Kur'an-ı Kerîm, İncil ve Tevrat gibi üç kutsal kitabın ve sülflüğün karışımından yeni kurallar ortaya konarak kadın ve erkeğin hukuken eşitliğiyle birlikte birçok önemli konuları kapsayan yeni bir din oluşturulmaya çalışılmıştır. Kısa bir sürede Mirza Ali Muhammed ve taraftarları, büyük zorluklar içinde mezheplerini yeni bir din şeklinde İran ve Irak'ta yaymışlar, Avrupa ve Amerika'da ise itibar gören Bâbiyye akîdesini tesis etmişlerdir. Özellikle de Yahudi ve Hıristiyanlardan pek çok taraftar bulmuşlardır. Başta Amerika olmak üzere birçok ülkede yayılmışlar, ekonomik olarak güçlü bir sermayeye sahip olmuşlar, ibadethaneler ve üniversiteler açmışlardır. Bahâîlerin kutsal kitabı, Bâb Ali Muhammed tarafından yazıldığı ileri sürülen *Kitâbü'l-Beyân*'dır. Ancak içeriği tamamen Arapça lafızlardan ibaret olan bu kitap, İhsan Mahvî'ye göre yeterli derecede Arapçaya vâkıf olmayan Bâb tarafından değil de Bâbîlik'ten dönen ve istiğfar eden Seyyid Hasan ve Seyyid Hüseyin kardeşler tarafından Bâb adına yazılmış ve tasnif edilmiştir. Yine İhsan Mahvî'nin belirttiğine göre Bâbîler, gizli bir şekilde teşkilatlanarak büyük şehirlerde okullar, kütüphaneler, ilmî dernekler ve dershâneleri açmışlar hatta bunları köylere kadar yaymışlardır. Çocuklarını okullara göndermişler, Avrupa'da yetişen hocalar bu okulları yönetmişlerdir. O dönemde İran'da bulunan Amerikan okullarından çokça yardım almışlardır. İran'daki okullar mollaların idaresinde ilkel bir yapıda iken Bâbîlerin köy okullarında, modern yapılar, Fransızca ve İngilizcenin öğretildiği muntazam ders programları mevcuttur. Bâbîler, sarhoşluk veren şeyleri içmezler ve sigara kullanmazlar ayrıca israfi da hoş görmezler. Bâbîliğin tarihçesi, teşekkülü, sosyal ve dinî yapısıyla ilgili aktardığı bilgilerden hareketle İhsan Mahvî'nin onların yaşadığı bölgelere gittiği ayinlerine katıldığı, daileriyle görüştüğü, hakkında araştırmalar yaptığı, gözlemlerde bulunduğu ve elde ettiği verileri objektif bir şekilde ortaya koymaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Diğer taraftan İhsan Mahvî'nin, Bâbîlik ile ilgili etraflı bir araştırma yaptığı ve bu konuda kayda değer bir donanımı olduğu görülmektedir. Aynı zamanda onun Bâbîlik ve Bahâîliği tetkik ederken onlarla tanışma, anlaşma, birlikte yaşama ve fikrî bağlar oluşturma amacına yönelik münasebet kurma gibi bir metot takip ettiğini söyleyebiliriz. Buradan hareketle İhsan Mahvî'nin, Bâbîlik ve Bahâîlik ile ilgili çalışmalarının Mezhepler Tarihi alanına katkı sağlayacağını söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Mezhepler Tarihi, Şîa, Bâbîlik, Bahâîlik, Şeyhîlik.

Babism and Bahaism in the Context of Ihsan Mahvi's Articles in the Journal of Mahfil

Abstract

Babism is a religious-looking modern theological sect founded by Mirza Ali Muhammed Şirazi (d. 1266/1850) in Iran in the 19th century, shaped by many concepts such as walayah, mujaddid and mahdi, which are the basic principles of Shiism, and then continuing under the name of Bahaism. This sect emerged at a time when the expected mahdi discourse was being voiced loudly and developed in line with the Shiite understanding of Islam. Although the foundation of this movement is based on Islam, it was also influenced by Judaism and Christianity. Babism was first seen as a reformed form of Shiism, and after it gained a certain power, it was changed with additions. Ihsan Mahvi (d. 1355/1936) who has studies on Babism and Bahaism, is one of the best whirling dervishes of the last period, who fought for the sake of the homeland and nation, had troubled times in the Independence Courts, and grew up in Yenikapı Mawlawi Lodge. Ihsan Mahvi has articles and poems in the journals *Mahfil*, *Beyânu'l-Hak*, *Mektebli* and *Muhibbân*. His works are mostly published in the journal *Mahfil*, which has a religious, scientific and literary character. Ihsan Mahvi's studies on Babism in the aforementioned journal are remarkable. These studies were published in seven different issues in the journal *Mahfil* under the title of "Bâbîlik". It is significant in terms of the fact that Ihsan Mahvi went to learn Persian literature during his stay in the province of Hamadan in Iran, and participated in a ritual held in the house of a Babi and gave information about Babism by making observations there. Therefore, in this study, Ihsan Mahvi's life, works, views on Shiism and Sunnism are included, and his researches called "Bâbîlik" in the journal of *Mahfil* published between July 1920 and March 1926 are discussed. Ihsan Mahvi, who conveyed information about Shiism and Sunnism in his works, compared these two sects and drew attention to the damage that Shia caused to the Islamic world. In particular, he gave important information about Iran, where Shia was born and spread. According to his researches, new rules were introduced from the mixture of three holy books such as the Qur'an, the Bible and the Torah and Sufism through Babism and Bahaism, and it was tried to create a new religion that covers many important issues together with the legal equality of men and women. In a short time, Mirza Ali Muhammad and his followers spread their sects in the form of a new religion in Iran and Iraq, with great difficulties, and established the Babiyya creed, which was respected in Europe and America. They found many supporters, especially among Jews and Christians. They spread in many countries, especially in America, had a strong economic capital, opened places of worship and universities. The holy book of Baha'ís is *Kitab al-Bayân*, which is claimed to have been written by Bab Ali Muhammad. However, this book, whose content consists entirely of Arabic words, was written and classified in the name of Bâb by the brothers Sayyid Hasan and Sayyid Hussain, was an apostate of Babism and repented not by the Bab who did not have sufficient knowledge of Arabic according to Ihsan Mahvi. Again, for him the Babis secretly organized and founded schools, libraries, scientific associations and private teaching institutions in the metropolitans, and even spread them to the villages. They sent their children to these schools, teachers who grew up in Europe managed these schools. At that time, they received lots of help from American schools in Iran. While the schools in Iran were primitive under the rule of the mullahs, the village schools of the Babis had modern structures and regular curriculum in which French and English were taught. The Babis do not drink intoxicants, do not smoke, and do not tolerate waste. Based on the information he conveyed about the history, formation, social and religious structure of the Babism, it is understood that Ihsan Mahvi went to the regions where they lived attended their rituals met the followers, made researches about them, made observations and tried to present the data he obtained in an objective way. On the other hand, it is seen that Ihsan Mahvi made an in-depth research on Babism and had a remarkable knowledge on this subject. At the same time, we can say that he followed a method such as establishing relations with them for the purpose of meeting, agreeing, living together and forming intellectual ties while studying Babism and Bahaism. From this point of view, it is possible to say that Ihsan Mahvi's studies on Babism and Bahaism will contribute to the field of the History of Sects.

Keywords: History of Sects, Shia, Babism, Bahaism, Sheikhism.

GİRİŞ

19. yüzyıl İslâm dünyası için tarihin en zor dönemlerinden biridir. Dünyanın hemen her bölgesindeki Müslümanlar, batılı devletlerin sömürge faaliyetleri nedeniyle, siyasî, maddî, manevî ve fikrî alanda çeşitli problemlerle mücadele etmek zorunda kalmışlardır. Bu süreçte İslâm dünyasında çok önemli değişiklikler yaşanmıştır. Bu değişiklikler özellikle toplumun bütün kesimlerini etkileyen siyasî, askerî, kültürel ve dinî alanlarda kendisini hissettirmiştir. Müslümanların yaşadıkları sosyal hayatla, anladıkları din arasında farklılaşmalar ortaya çıkmış, iç çekişmeler yaşanmış ve bu durum onları farklı arayışlara sürüklemiştir.

Bâbîliğin ortaya çıktığı İran ise 19. yüzyılda Fransa, Rusya ve İngiltere'nin siyâsî, askerî ve ekonomik etkileri neticesinde, sosyal, ekonomik ve siyasî krizlere doğru sürüklenmiştir. Bu durum, halkın kendilerini felaketlerden kurtaracak karizmatik şahsiyetler beklmelerine zemin hazırlamıştır.¹ Tarih boyunca İran bu tür cereyanların görüldüğü bir coğrafya olmuştur. Bunlardan birisi de Mirza Ali Muhammed'in (ö. 1266/1850) kurucusu olduğu Bâbîlik hareketidir.² Mirza Ali Muhammed'in, yaşadığı dönemin ihtilal ve tefrikaya müsait oluşu, Şîî ulemanın itibarsızlaştığı ve İran yönetiminin halk üzerindeki baskı ve zulmünün arttığı bir dönemi fırsata dönüştürmesi sonucunda onun ortaya attığı yeni hükümler ve doktrinler halk arasında hızlı bir şekilde yayılmıştır.³

Şirazlı Mirza Ali Muhammed tarafından 19. yüzyılda kurulan Bâbîlik, cehalet, bâtinî yorum, hurafecilik, Şîîliğin temel esaslarından olan velâyet, hüccet, müceddid ve mehdî kavramlarıyla şekillenen daha sonra da Bahâîlik adıyla devam eden bir harekettir.⁴ Önce Bâbîlik daha sonra Bahâîlik olarak devam eden⁵ ve temeli İslâm'a dayanmakla birlikte Yahudilik ve Hıristiyanlıktan etkilenen bu hareket; "eklektik" özelliğe sahip "Mesîhî" bir karakter taşımaktadır.⁶ Ayrıca Bâbîlik, Şîî İmamiyye fırkası bünyesinde doğan Şeyhiyye ve Keşfiyye diye adlandırılan tasavvufî harekete dayanmaktadır.⁷ Şîîlerin beklediği Mehdîlik düşüncesinin bağlantısı ilk önce Şeyhîlik, daha sonra Bâbîlik, son olarak da Bahâîlik olarak ortaya çıkmıştır.⁸ Dolayısıyla bu hareketin evvelinde Şeyhîlik tarikatının olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü Bâbîliğin Kurucusu Mirza Ali Muhammed, Şîî Şeyhîlik tarikatına mensup birisidir ve aynı zamanda Şeyhîlik tarikatının kurucusu Şeyh Ahmed el-Ahsâî'nin (ö. 1241/1826) müridi olan Kâzım Reştî'nin (ö. 1259/1843) ileri gelen taraftarlarından. Mirza Ali Muhammed, kâmil Şîî anlayışından yararlanarak Kâzım Reştî'nin ölümünden sonra Mehdî'ye açılan kapı anlamına gelen Bâb'ın kendisi olduğunu iddia etti.⁹ Mirza Ali Muhammed'in, böyle düşünmesinde Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki "bin yıl"¹⁰ inancının etkisi

¹ Ali Albayrak vd. "Anadolu'da Bahâî Faaliyetlerinin Tarihsel Bir Yansıması: Emin Ali'nin "Bahâî Hareketi Hakkında İlmî Bir Tetebbu" Adlı Makalesi", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 5/4 (2020), 561.

² Fatih Topaloğlu, "Bâbîlik-Bahâîlik", *İslâm Mezhepleri Tarihi*, ed. Mehmet Saffet Sarıkaya-Mehmet Ümit (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 313.

³ Filibeli Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, sad. Ziya Nur Aksun (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006), 1/81-82.

⁴ Sabri Hizmetli, "İtikadî İslâm Mezheplerinin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Bâbîlik-Bahâîlik", *İslâm'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği (Kutlu Doğum Haftası: 1993)*, (Ankara 1995), 219.

⁵ Tâhiru'l-Mevlevî, "Benî Kureyza Meselesi", *Mahfil* 1/22 (1340/1922), 168-172; Osman Ergin, "Sapık Fırkalar I: Bahâîliğin İyüzü", *Sebülürreşâd* 9/204, (Eylül 1955), 52.

⁶ Ethem Ruhi Fiğlalı, "Bahâîlik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/464-468.

⁷ Emin Ali, "Bahâî Hareketi Hakkında İlmî Bir Tetebbu", *İctihad* 17/140, (31 Kânunuevvel 1921), 2953; Muhsin Abdülhamid, *İslâm'a Yönelen Yıkıcı Hareketler (Bâbîlik ve Bahâîliğin İç Yüzü)*, çev. Mustafa Saim Yeprem-Hasan Güleç (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984), 25; Metin Yurdagür, "Hatmi Nübüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/479-484.

⁸ Metin Bozkuş, "Bahâîliğin Arka Planı ve Söylemi Üzerine Bir Değerlendirme (Sivas Örneği)", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Sivas 2002), 140.

⁹ Ethem Ruhi Fiğlalı, *Bâbîlik ve Bahâîlik* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 16; Hizmetli, "İtikadî İslâm Mezheplerinin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Bâbîlik-Bahâîlik", 219.

¹⁰ Milenyum olarak isimlendirilen bu terim, Yahudilik ve Hıristiyanlıktaki her bin yıllık zaman dilimi için kullanılmaktadır. Bu terimin kökeni 2. yüzyıla dayanmaktadır. Hıristiyanlığın ilk dönemlerinde Hz. İsa'nın geri

söz konusudur. O, bin yıl inancına dayandırdığı hareketini doğrudan Peygamberin hicretine değil de Şeyhîlik tarikatının on ikinci imam anlayışına dayandırmış ve Mehdî'ye açılan kapı olduğunu ilan ederek Bâbîlik hareketini kurmuştur.¹¹ Mirza Ali Muhammed, daha sonra Mehdî olduğunu ilan etmiş ancak bununla da yetinmeyerek *Kitâbü'l-Beyân* adlı eserinin kutsal kitap ve Kur'an'dan üstün olduğunu, dolayısıyla İslâm şeriatının emir ve yasaklarının kaldırıldığını ileri sürerek Peygamberlik iddiasında bulunmuş ve İslâm ile ilişkisini fiilen kopararak İslâm'ın neshedildiğini belirtmiştir.¹² Aslında bu hareket, kendisinde hak ve bâtil bir takım karışık akîdeleri olan toplama ve karma bir inanıştır. Sosyolojik açıdan bakıldığında yeni bir din olmadığı gibi toplu ve köklü bir cemaat de değildir. Dolayısıyla Bâbîlik, basit bir tarikat kadar gelişmemiş ve kökleşmemiş, çoğunluğu asırlardan beri söylenen görüşler olup birbirine tezat oluşturan hükümler içermektedir.¹³ Dolayısıyla Bâbîler ve Bahaîler, ortaya yeni bir şey koymadıkları gibi insanlığa da yeni bir şey kazandırmamışlardır. Çünkü İslâm ile hiçbir alakası olmayan hatta taban tabana zıt olan Sabîîlerin, Zerdüşterin ve en son olarak da Hıristiyanların inanışlarını birer kelime değişikliğiyle almışlardır.¹⁴

Mezhep mensupları, Bâbîlik ve Bahâîliği yeni bir din olarak görmüşler ve bunu ispatlamak için mücadele vermişlerdir. Müslüman coğrafyasında ise Bâbîlik ve Bahâîlik, İslâm inanç esaslarına aykırı bazı görüşleri nedeniyle Müslüman kültüründen doğan fakat İslâm'ın temel ilkelerinden ayrılan bir hareket olarak tanınmıştır.¹⁵

Bâbîler, Şah İsmail zamanındaki Şîilik ve yayılışını örnek göstererek, mezheplerinin daha hızlı yayılması ve teşkilatlanması için hükümetleri elde etmek ve nüfuzundan yararlanmak amacıyla olmuşlardır.¹⁶ Aslında onların asıl siyasî gayeleri, Safevîler gibi şeyhlikten şahlığa geçmektir.¹⁷

Bâbîliğin yerini alan Bahâîliğin de İran toplumu içinde önemli bir yeri vardır. Bahâîliğin kurucusu, Bahâullah adıyla anılan Mîrzâ Hüseyin Ali el-Mâzenderânî en-Nûrî'dir (ö. 1309/1892). Bahâullah'tan sonra yerine Abdûlbahâ, daha sonra da büyük torunu Şevki Rabbanî Efendi (ö. 1376/1957) geçmiştir. Şîî gelenek içerisinde İran'da ortaya çıkan Bâbîlik ve Bahâîlik, son zamanlarda gerek ülkemizde gerekse dünyada yayılma eğilimi göstermektedir.¹⁸

1. İHSAN MAHVÎ'NİN HAYATI ESERLERİ VE MEZHEPLERE DAİR GÖRÜŞLERİ

1.1. Hayatı

İhsan Mahvî, 1891'de İstanbul'da Şaraçhanebaşı'nda doğmuştur. Babası Bedesten Hâcegîlerinden Hayâlî Rızâ Efendi'dir. İlk tahsiline Amcazâde Hüseyin Paşa okulunda başlamıştır. Fatih Rüşdiyesi'nden sonra girdiği Vefâ İdâdîsi'nden mezûn olmuştur. Tâhirü'l-Mevlevî'den (ö. 1370/1951) Farsça, Hâlis Efendi'den (ö. 1331/1913) Arapça öğrenmiş olan İhsan Mahvî, Yenikapı Mevlevîhânesi Şeyhi Mehmed Celâleddin Dede (ö. 1325/1908) ile Mehmed Es'ad Dede'den (ö. 1328/1911) mesnevîhânlık icâzeti almıştır. O, ayrıca Irak, Suriye, İran gibi ülkelere seyahat ederek Farsçayı öğrenmiştir.¹⁹

dönüşü, yeniden diriliş, hüküm günü ve dünyanın sonu gibi anlamlara gelmektedir. Bk. Büşra Elmas, Hıristiyanlığın İlk Dönemlerinde Milenyalizm Meselesi", *Oksident* 2/1 (2020), 6.

¹¹ Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 224; Hizmetli, "İtikadî İslâm Mezheplerinin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Bâbîlik-Bahâîlik", 220.

¹² Fiğlalı, "Bahâîlik", 465; Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, 224-225.

¹³ Filibeli, *İslâm Tarihi*, 1/96-97.

¹⁴ Osman Ergin, "Bahâîlerin İç Yüzü", *Sebilürreşâd* 9/203 (Ağustos 1955), 42.

¹⁵ Albayrak vd. "Anadolu'da Bahâî Faaliyetlerinin Tarihsel Bir Yansıması: Emin Ali'nin "Bahâî Hareketi Hakkında İlmî Bir Tetebbu" Adlı Makalesi", 561.

¹⁶ Filibeli, *İslâm Tarihi*, 1/83.

¹⁷ Filibeli, *İslâm Tarihi*, 1/90, Eşref Edip, "Bahâîliğin İç Yüzü: Bahâîlik Kominizm Prensipleri Üzerine Kurulmuştur", *Sebilürreşâd* 12/283 (Aralık 1958), 120-121.

¹⁸ Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*, 226-227.

¹⁹ İbn'ül-Emîn Mahmut Kemâl İnal, *Son Asır Türk Şairleri* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969), 2/702.

İbn'ül-Emîn'in verdiği bilgilere göre memurluğa çok az bir maaşla başlayarak devletin çeşitli kademelerinde değişik görevlerde bulunmuştur.²⁰ İhsan Mahvî, arkadaşları ile yaptığı bazı yazışmalar nedeniyle İstiklal Mahkemelerinde yargılanmış²¹ ancak ceza verilecek bir suçu olmadığı için beraat etmiştir.²² İhsan Mahvî, 1936'da İstanbul'da vefat etmiş ve Karaca Ahmet Mezarlığı'nda Şair Nedîm'in kabrinin yanına defnedilmiştir.²³

İhsan Mahvî, vatan ve millet uğruna cephede görev yapmış ve yaralanmış ayrıca İstiklal Mahkemelerinde sıkıntılı günler yaşamış bir semâzen, şair ve mesnevîhândır. O, Yaşar Şâdî (ö. 1341/1923), Tâhirü'l-Mevlevî, Abdülbâkî Dede (ö.?) ve Su'ûdü'l-Mevlevî (ö. 1367/1948) gibi kişilerle yakın dostluk kurmuş, yaşadığı çevre ve dönem açısından tarih sayfalarında yerini almış bir şahsiyettir.

1. 2. Eserleri

İbn'ül-Emîn'in verdiği bilgilere göre İhsan Mahvî, "Mesnevî"nin on sekiz beytini şerh etmiş fakat bastırmamıştır. Ayrıca "Esrâr Dede Tezkiresi"ne zeyl yazmaya çalışmıştır. Ancak İhsan Mahvî'nin bu iki eserine henüz ulaşamamıştır. Kitaplarının tamamı Fatih'te çıkan büyük yangında evi ile beraber yanmıştır. Ayrıca Gergük'de iken İngilizlerle meydana gelen savaşta *Eş'ar* adlı mecmuası kaybolmuştur.²⁴

İhsan Mahvî'nin *Mahfil*, *Beyânü'l-Hak*, *Mektebli* ve *Muhibbân* gibi dergilerde yazıları ve şiirleri yayımlanmıştır. Onun yazıları daha çok 1920-1926 tarihleri arasında altmış sekiz sayı olarak yayımlanan ve dinî, ilmî ve edebî nitelik taşıyan *Mahfil* dergisinde yer almaktadır. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İhsan Mahvî'nin yazıları şunlardır:

1. Emin Hâkî-I *Mahfil*, 1/13 (Temmuz-Ağustos 1921), 10-14
2. Emin Hâkî-II *Mahfil*, 1/14 (Ağustos-Eylül 1921), 28-29
3. Neşîde-i... *Mahfil*, 1/15 (Eylül-Ekim 1921), 47
4. Bâbîlik-I *Mahfil*, 2/21 (Şubat-Mart 1922), 154-155
5. Bâbîlik-II *Mahfil*, 2/22 (Mart-Nisan 1922), 180-182
6. Bâbîlik-III *Mahfil*, 2/23 (Nisan-Mayıs 1922), 204-206
7. Bâbîlik-IV *Mahfil*, 2/24 (Mayıs-Haziran 1922), 232-234
8. Bâbîlik-V *Mahfil*, 3/25 (Haziran-Temmuz 1922), 17-18
9. Bâbîlik-VI *Mahfil*, 3/26 (Temmuz-Ağustos 1922), 44
10. Bâbîlik-VII *Mahfil*, 3/27 (Ağustos-Eylül 1922), 63-64
11. Gazel *Mahfil*, 3/26 (Temmuz-Ağustos 1922), 35
12. Bir Yâd-ı... *Mahfil*, 4/38 (Haziran-Temmuz 1923), 31-32
13. Keçecizâde Reşâd Fu'âd Bey Merhumun Târih-i İrtihâli, *Mahfil*, 1/14 (Ağustos-Eylül 1921), 28
14. Bir Ekincinin Tarlasına Hitâbı, *Mektebli*, 1/3, 45
15. Başlıksız *Beyânü'l-Hak*, 5/125 (Ağustos 1911), 2273-2274

Yukarıda belirtildiği üzere çalışmaları arasında Mirza Ali Muhammed'in kendisini Mehdî olduğunu iddia etmesiyle başlayan ve daha sonra Bahâîliğe dönen Bâbîlik hakkındaki araştırmaları dikkatleri çekmektedir. Onun yazılarına bakıldığında İhsan Mahvî'nin Bâbîlik

²⁰ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2/702; İhsan Mahvî'nin hayatı ile ilgili bazı bilgileri İstiklal Mahkemelerinde yargılanırken verdiği bilgilerden öğreniyoruz. Bk. Ahmed Nedim, *Ankara İstiklâl Mahkemesi Zabıtları-1926* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1993), 124-128; Mehmet Altunmeral, "İhsan Mahvî ve Manzûmeleri", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42/75-87 (2019), 76.

²¹ Nedim, *Ankara İstiklâl Mahkemesi Zabıtları-1926*, 127-128, 139.

²² Nedim, *Ankara İstiklâl Mahkemesi Zabıtları-1926*, 277, 293.

²³ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2/703.

²⁴ İnal, *Son Asır Türk Şairleri*, 2/702.

hakkında ayrıntılı bir araştırma yaptığı ve bu hususta önemli bir donanıma sahip olduğu görülmektedir. Özellikle de İhsan Mahvî'nin bir Bâbî'nin evinde yapılan âyine katılması ve orada gözlemler yaparak Bâbilik hakkında bilgiler vermesi kayda değerdir.

1. 3. Mezheplere Dair Görüşleri

İhsan Mahvî, makalelerinde Şîlik ve Sünnîlik hakkında bilgiler aktarmış, bu iki mezhebi kıyaslayarak, Şîa'nın İslâm dünyasına verdiği zararlara dikkat çekmiştir. İhsan Mahvî, makalelerinde öncelikle Şîa'nın doğduğu ve yayıldığı İran hakkında önemli bilgiler vermektedir. Ona göre İran, temelde değil de furûâta dair bazı meseleleri kendi menfaatlerine uygun bir şekle sokarak İslâm dinini kabul etmiştir. O, kadim dinlerin ve kültürlerin etkisinden özellikle de ateşperestliğin ruhundan kurtulamayan İran'ın, asırlardan beri Müslüman olmasına rağmen İslâmiyet'le temessül edemediğini, ancak onu temsil edebildiğini ileri sürmüştür. Çünkü ona göre İran, İslâm medeniyetinin siyasî ve toplumsal tesirleri nedeniyle eski Fars kültürünün ateşperest ruhunu tamamıyla üzerinden atamamıştır. Onun tespitlerine göre bugün İran, hala eski din ve medeniyetin verdiği heyecanı ve hissiyatı yaşamakta, dolayısıyla da eski dinî inançlarını ve medeniyetlerini her vesile ile yâd etmeye devam etmektedir.²⁵

İhsan Mahvî'nin tespitlerine göre Şîa'nın ortaya çıkması İslâm dünyası için bir dönüm noktasıdır. Çünkü Şîa ile birlikte İslâm dini başlıca iki ana gruba ayrılmış ve İslâm dünyası o günden sonra zayıflamaya ve gerilemeye başlamıştır. Bu duruma özellikle de İranlıların aşırı taassupları ve Gulât-ı Şîa'nın ihdas ettikleri tefrikalar yegâne sebep olmuştur.²⁶ Şah İsmail tarafından Safevî devleti kurulduktan sonra Şîa, İran'ın resmî mezhebi olarak tanınmış ve Şîlik gerek İran'da gerek Hindistan ve Irak taraflarında birçok fırkalara ayrılmış hatta Anadolu'ya kadar yayılmıştır.

İhsan Mahvî'ye göre Şîlik; İslâm dininin esasını değil de furûatını kendine göre yorumlamış, asırlar boyu İslâm'ı temsil etmediği gibi eski kültür ve medeniyetlerin de etkisinde kalmıştır. O, Şîliğin Hz. Ali'ye olan muhabbetten değil de Hz. Ömer'e olan kin ve nefretten dolayı²⁷ hilâfet meselesini bahane ederek zuhur ettiğini ileri sürmesiyle fırkanın teşekkülü meselesine farklı bir yorum getirmiştir. Çünkü önceleri köklü bir medeniyet iken Hz. Ömer zamanında Müslüman olmak zorunda kalan ve Arapların himayesi altına girmeyi hazmedemeyen İranlılar, Hz. Ömer ve Araplardan intikamlarını alabilmek için hilâfet meselesini bahane ederek kendi çıkarları doğrultusunda kullanmışlardır.²⁸

İhsan Mahvî'ye göre Şîlik, İslâm dünyasını iki ayrı parçaya bölmüş, ortaya koyduğu tefrika ile İslâm dinine her geçen zaman zarar vermiştir. Şîa'nın bu tutumuna rağmen Ehl-i Sünnet imamlarının çoğunluğu Hz. Ali ve Ehl-i Bey'ti sevmişler ayrıca Ehl-i Bey'tin tahir ve muhterem olduğunu da hiçbir zaman inkâr etmemişlerdir.²⁹

İhsan Mahvî'nin belirttiğine göre Avrupa'nın İslâm dünyasını temsil eden iki güçlü devleti olan Osmanlı ve İran arasında mezhepler arası (Sünnîlik-Şîlik) yakınlaşma girişimleri ciddi anlamda ilk defa Nâdir Şah zamanında meydana gelmiştir. Nâdir Şah, öncelikle mezhepler arasındaki ihtilafları ortadan kaldırmak ve dinî birlikteliği sağlamak için özel bir

²⁵ İhsan Mahvî, "Bâbilik", *Mahfil* 2/21 (1340/1922), 154

²⁶ İhsan Mahvî, "Bâbilik", *Mahfil* 2/21 (1340/1922), 155.

²⁷ İran, İslâm tarihinde Hz. Ömer zamanında 642 yılında Nihâvend savaşı sonrasında fethedilmiştir. Bu savaştan sonra Sâsânî hâkimiyeti tamamen son bulmuştur. Bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârkîed-Dumalkî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîrve'l-a'lâm*, trc. Muzaffer Can (İstanbul: Cantaş Yayınları, 199), 5/467-468; Ebü'l-Hasan İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-Târih*, çev. Ahmet Ağrakça (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 3/21. Sabri Hizmetli, *İslâm Tarihi (Başlangıçtan İlk Dört Halife Devri Sonuna Kadar)* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları 1991), 202-203.

²⁸ İhsan Mahvî, "Bâbilik", *Mahfil* 2/21 (1340/1922), 155. Ayrıca bk. Hacı Ataş, "Hz. Ömer Suikastında Hüzmüzân'ın Rolü", *Toplum Bilimleri Dergisi* 15/30 (Haziran 2021), 41-41.

²⁹ İhsan Mahvî, "Bâbilik", *Mahfil* 2/21 (1340/1922), 155.

çaba göstermiştir.³⁰ Nâdir Şah, bu amaçla Ehl-i Sünnet ulemasına ve hilâfet makamına Caferî mezhebini Ehl-i Sünnet'in beşinci mezhebi olarak tanımları için başvurmuş ancak onun mezhepler arasındaki ihtilafları ortadan kaldırmaya ve mezhepleri birleştirmeye yönelik çabalarında istenilen sonuç alınamamıştır.³¹ Ancak bu konu, Hindistan Müslümanlarından Şah Veliyullah Dihlevî'nin (ö. 1176/1762) XVIII. yüzyılda İslâm dünyasında görülen gerilemeyi fark etmesiyle İslâm ümmeti içinde birlik ve istikrarı sağlamak amacıyla yeniden gündeme taşınmıştır.³²

2. İHSAN MAHVÎ'NİN MAKALELERİ BAĞLAMINDA BÂBİLİK VE BÂHÂİLİK

2.1. Bâbilik ve Bahâilîğin Tarihçesi

İhsan Mahvî'nin araştırmalarına göre milâdî 1836 yılında Abbas Mirza'nın oğlu Muhammed Şah³³ döneminde İran'da Bâbilik adında yeni bir mezhep ortaya çıkmıştır. İran, ilk dönemlerde Bâbilik mezhebine önem vermemiş ancak daha sonra bu mezhep, sadece İran Müslümanlığını değil, İran'ın bütün toplumsal ve siyasî hayatını tehlikeye atar duruma gelmiş, ulema ve vüzerânın zihinlerini önemli bir şekilde meşgul etmiştir.³⁴

Bâbilik, Şeyhiyye tarikatının³⁵ kurucusu Şeyh Ahmed b. Zeyneddin el-Ahsâî'nin (ö. 1241/1826) müritlerinden ve henüz yirmi altı yaşlarında genç biri olan Mirza Ali Muhammed (Bâb) Şîrâzî (1819-1850) tarafından yeni bir dinî hareket olarak kurulmuştur. İhsan Mahvî, Mirza Ali Muhammed Şîrâzî'ye "Bâb" denmesinin nedenini şu şekilde açıklar: "Cenâb-ı Ali hakkında şeref vârid olan "Ben ilmin şehriyim, Ali de kapısıdır"³⁶ melâlindeki hadisi şerifin, madmûnundan iktibâsen, Medine-i hakikate duhul ve zâtîbâriye vusul için Bâb'a intisap zaruri olduğuna imadır."³⁷ Daha sonra Mirza Ali Muhammed, mezhebine kadınları çocukları ve bütün insanları davet etmiş ve kısa sürede avam arasında taraftar bulmayı başarmıştır.³⁸

İhsan Mahvî'ye göre Bâbilik ve Bahâilîk üzerinden Kur'an-ı Kerîm, İncil ve Tevrat gibi üç kutsal kitabın ve sûflîğin karışımından yeni düsturlar ortaya konarak yeni bir din oluşturulmaya çalışılmıştır. Başta dinlerin birleştirilmesi olmak üzere kadın ve erkeğin hukuken eşitliğiyle birlikte birçok önemli konuları kapsayan bu düsturlar şunlardan ibarettir: "Cenâb-ı Hakk'ın ve mahlûkatın vahdetine inanmak, kadın ve erkeğin hukuken eşitliğini tanımak, bundan başka birçok ihtilâfâtı tevlîd eden ve muhtelif hâdisât-ı ictimaiyye sebebiyle muavvic yollardan aynı veche-i istikameti, yani hakikatı takîb ve taharri eden edyânın bir noktada ittihadını meârifin bilâ istisna her ferde teşmîl ve ta'mîmiyle umumi bir

³⁰ İhsan Mahvî, "Bâbilik", *Mahfil* 2/21 (1340/1922), 155; Şehbenderzâde, Filibeli Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslâm*, nşr: Hüseyin Hüsnü (İstanbul: Daruşşafaka Kütüphanesi Hikmet Matbaası, 1327/1911), 2/598; Süleyman Uludağ, *İran'a ve Turan'a Seyahat* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2002), 15.

³¹ İhsan Mahvî, "Bâbilik", *Mahfil* 2/21 (1340/1922), 155; Mehmed Saray, "Türk-İran İlişkileri", *Atatürk Araştırmaları Merkezi*, (Ankara: Dünya Kitapevi, 1999), 69.

³² Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 317.

³³ Kaçar Hükümdarı Feth Ali Şah'ın torunu, Abbas Mirza'nın oğludur. Mirza Nasrullah ile Hacı Mirza Ağası tarafından yetiştirilmiştir. 1834-1848 yılları arasında Kaçar hükümdarlığı yapmıştır. Onun zamanında 1844 yılında mehdî olduğunu iddia eden Mirza Ali Muhammed Bâb'ın Şîraz'da kurduğu Bâbilik hareketi taraftarlarının Kirman ve Horasan'da çıkardığı isyanlar güçlükle bastırılmıştır. Geniş bilgi için bk. Osman Gazi Gözüdenli, "Muhammed Şah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/571-572.

³⁴ İhsan Mahvî, "Bâbilik", *Mahfil* 2/22 (1340/1922), 180-181.

³⁵ Şeyhiyye; XIX. yüzyıldan itibaren düşüncelerini Usûliyye Şîasıyla uzlaştırmaya çalışan ve kendini ayrı bir fırkadan daha çok Şîa içinde bir düşünce ekolü olarak benimsetmeyi az da olsa başaran özellikle de İran ve Irak'ta etkisi olan bir tarikattir. Bu tarikata göre o zamanki Şîi toplumda yaygın olan milenyum inancı ve mehdînin zuhuru düşüncesi Kâzım Reştî'de görülmüştür. Reştî, kâmil Şîi'nin özelliklerini ortaya koymasıyla Mirza Ali Muhammed'in "Bâb" olarak zuhuru için yeterli alt yapıyı oluşturmuştur. Bk. Mustafa Öz, "Şeyhiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/84-85.

³⁶ Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî, *Esrârü'l-Merfû'afi'l-Ahbârî'l-Mavdû'a*, thk. Muhammed Lutfî es-Sabbâğ (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1986), 138; el-Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî, *Keşfu'l-Hafâ* (Beyrut: Daru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, 1351/1933), 1/203.

³⁷ İhsan Mahvî, "Bâbilik", *Mahfil* 2/22 (1340/1922), 181'deki 2. dipnot.

³⁸ İhsan Mahvî, "Bâbilik", *Mahfil* 2/22 (1340/1922), 181.

lisanın intihâb ve kabulü ve beynelmilel bir mahkemenin, bir (beytü adli ilâhî)'nin te'sisi ve teşkilini tavsiye ediyor ve diyor ki: Beşeriyetin vahdetini ihlâl eden dinî, ictimâî ve millî düşünceler insanların ruh ve fikirlerinde yaşadıkça beşeriyet rahat yüzü göremez, çünkü: Akvâm-ı muhtelifede geriye kalan bu teşkilât ve taksimât henüz tebellür etmemiş olan ahlak-ı beşeriyenin irâz ve telkinâtından ibarettir. Beşeriyetin huzuru, beşeriyetin ancak bir livâyı uhuvvet altında tecemmu' etmesiyle mümkün-ul-husuldür. Arzın vesiatı, beşerin iskân ve idaresine kâfidir. Sonu yok bir cihangirliğin, basit bir zenginliğin tevlihd ettiği ihtirasât sebebiyle harp etmek, bu suretle beşeriyetin ma'sûmunu seller gibi akıtmak Allah'ın emrine münâfidir."³⁹

Bu düsturların dışında Mirza Ali Muhammed birçok yeni iddiada bulunmuştur. Onun iddialarına göre; günde her sabah sadece iki rekât namaz kılmak, senede bir ay oruç tutmak yeterlidir. Tesettür diye bir şey yoktur. Mal ortaklığı ve faiz mübahtır. İnsanı; esas itibarıyla temiz kılacak şey abdest ve gusüldür. Semavî kitapların hükümleri kaldırılmıştır. Peygamberleri ve evliyâları ulûhiyetin saflaşmış birer şahsı olarak kabul ve tasdik etmek gerekir.⁴⁰ Ancak Bâbîlik, Bahâîliğe dönüştüğünde bazı amelî ve şer'î hükümlere göre namaz, bireysel olarak sabah öğle ve akşam samimi bir kalple Allah'ı anmak şeklinde, oruç ise on dokuzuncu ay olan a'lâ ayında (2-21 Mart) on dokuz gün olarak tutulmaya başlanmıştır.⁴¹

İhsan Mahvî, makalesinde casuslukla suçlanan bir Bâbî'nin verdiği cevaplara dikkat çekerek onların yeni bir din kurma çabası içinde olduklarını belirtmektedir. İhsan Mahvî, o Bâbî'nin aynen şöyle söylediğini aktarmaktadır: "Ben Bâbîyim, harp etmek, harbe alet olmak, adam öldürmek ve kan akıtmak bizim dinimizce günah-ı azîmdir. Her yer vatanımız, bütün beşeriyet kardeşimizdir." Mahvî'ye göre bu sözler onların inançlarının özünü oluşturmaktadır. Bunların dışında Bâbîlerin, ahlâk ve sosyal hayata yönelik medeni kanunları da mevcuttur.⁴²

On iki sene gibi bir sürede Mirza Ali Muhammed ve taraftarları, büyük zorluklar içinde mezheplerini yeni bir din şeklinde İran'ın güneyinde ve Irak'ta neşrederek bugün Avrupa ve Amerika'da itibar gören Bâbiyye akidesini tesis etmişlerdir. Hükümetin şiddetli baskılarına rağmen halk, dalga dalga yeni dini kabul etmiştir. Özellikle de Yahudiler büyük bir aşk ve iman ile ilgi göstermişlerdir.⁴³ Mirza Ali Muhammed'in ölümünden sonra da Bâbîlik, İran'ın her tarafına yayılmaya devam etmiş ve hükümet de Bâbîleri ayaklanma endişesiyle yakın takibe almıştır.⁴⁴

Mirza Ali Muhammed'in, bazı taraftarlarıyla birlikte Tebrîz'de tutuklanarak Şîf ulemanın fetvasına istinaden idamlarına karar verilmiştir. Ancak onun yakın arkadaşlarından ve aynı zamanda halifelerinden olan Seyyid Hasan ile Seyyid Hüseyin adlı iki Bâbî, Bâbîlikten döndüklerini söyleyerek affedilmişlerdir. Mirza Ali Muhammed ise kararında ısrar edince sadece idâm kararı kendisine tebliğ edilmiştir.⁴⁵

İhsan Mahvî, yaptığı araştırmalarda Mirza Ali Muhammed'in idam edilmesini şöyle anlatmaktadır: 1851 tarihinde Tebrîz, heyecan verici bir vakiyaya sahne olmuştu. Şehrin bütün sakinleri, civardaki bütün köy halkı, Bâb'ın idamını seyretmek için Serbâzhane denen meydana akın akın gelmişlerdi. Bâb, siyâsetgâha getirilerek idam sehпасına çekildi. Bu esnada askeri birlik, Bâb'ı yayılım ateşine tuttu ancak tesâdüfen Bâb'ın vücuduna isâbet etmedi. Sadece boynundaki ipi kopardı. Bâb, yere düşer düşmez halkın arasına doğru kaçmaya başladıysa da askerler kaçmasına fırsat vermeden tekrar tutup öldürdüler.⁴⁶

³⁹ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 2/22 (1340/1922), 181.

⁴⁰ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 2/22 (1340/1922), 181.

⁴¹ Fiğlalı, "Bahâîlik", 4/468.

⁴² İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 2/22 (1340/1922), 181.

⁴³ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 2/22 (1340/1922), 181.

⁴⁴ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 2/22 (1340/1922), 182.

⁴⁵ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 2/22 (1340/1922), 182.

⁴⁶ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 2/22 (1340/1922), 182.

Bâb'in idâm edilmesi, Bâbîlerin azim ve cesâretlerini daha çok arttırmıştır. Özellikle de Mâzenderân ve Şîrâz taraflarında isyanlar ortaya çıkmıştır. İran hükümeti her şeyi bırakarak Bâbîleri cezalandırmakla meşgul olmuştur. Diğer taraftan bunların katilleri hakkında Mollalar verdikleri fetvalarla hükümeti desteklemiştir. Hükümet ise yakaladığı Bâbîleri zindana atarak işkencelerle ikna etmeye çalışmıştır.⁴⁷

Böyle bir dönemde Kurretü'l-Ayn ve Tâhire lakabıyla tanınan Zerrîntâc (ö.1268/1852)⁴⁸ adında bir kadın Bâbîliği kabul etmiş, Azerbaycan taraflarında yeni dini yaymak için mücadele vermiştir. Fevkalâde bir güzelliğe sahip olan bu kadın, İrân'ın güzîde bir şâiresi ve hatîbesiydi. Kurretü'l-Ayn, büyüğü hitabeleriyle her yerde Bâbîliğin yayılmasında büyük rol oynamış olsa da neticede Tahran kalesinin üzerinde diri diri yakılmıştır.⁴⁹

2. 2. Bâbîlerin Nâsîrüddin Şah'a Suikast Girişimi

1854 tarihinde Nâsîrüddin Şah, Bâbîler tarafından suikasta maruz kalmıştır. İhsan Mahvî bu suikast olayını şöyle anlatmaktadır:

Nâsîrüddin Şah, yazlığında iken bir gün her zamanki gibi bir süvari yürüyüş kolu şeklinde evden çıktı. En önde yol açan güvenlikçi, onu takip eden bir delikanlı, elli metre kadar aralıkla ortada Şah, Şah'ın gerisinde bir kısım emrinde çalışanlar ve koruyucular vardı. Padişah alayı, henüz padişahın sarayının yanından geçen yol üzerinde iken, yolun güneyinde birkaç kişi Şah'ın geçişini izliyordu. Şah, tam bunların hizasından geçerken, bu kişiler boyun eğerek hep bir ağızdan "feda-yi vücûd-i mübâreket-i şûyim, tevkî-i dârim !..." sloganlarıyla Şah'ın üzerine doğru koşmaya başlar. İçlerinden biri Şah'ın bindiği hayvanın dizginini tutarak tabancasıyla ateş eder. Diğerleri de Şah'ı attan aşağı indirmeye uğraşırlar. Tabanca seslerini duyan Şah'ın adamları, hemen koşarak, ateş eden kişiyi öldürürler ve diğer ikisini de yakalarlar.⁵⁰

Nâsîrüddin Şah, bu arbedede ölmemiş ancak hafif yaralanmıştır. Bu hadiseden sonra Tahran'da genel bir korku meydana gelmiştir. Askerler ve aşîretlerin isyan edebileceği ihtimalleri İran hükümetini düşünmeye sevk etmiştir. O zamana kadar tutuklanan bin beş yüzü aşan Bâbîlerin tamamına işkence edilerek suikasta dair sorular sorulmuştur. Araştırmanın aydınlanmasını kamuoyu heyecanla beklerken İran hükümeti, bir beyannâme yayımlayarak Bâbîlikten dönenleri tahliyeye, dönmeyenleri ise idama karar verdiğini duyurmuştur. Ancak Bâbîler, bu karar karşısında idam olmayı tercih etmişlerdir.⁵¹

Daha sonra Nâsîrüddin Şah tahta oturuşunun ellinci senesinde düzenlenen muhteşem bir şenlikte Mirzâ Rıza adında Şîrazlı genç bir Bâbî tarafından öldürülmüştür. Bu genç, İrân'dan kaçıp Bağdat yoluyla İstanbul'a sığınmış, burada sırf Nâsîrüddin Şah'ı öldürmek amacıyla Bâbîler tarafından kurulan ve merkezi İstanbul'da bulunan bir komiteye dâhil olmuştur.⁵²

İhsan Mahvî'nin tespitlerine göre o tarihlerde Cemâleddin Efgânî'nin (ö. 1314/1897), Bâbîler tarafından kurulan söz konusu komite ile sıkı bir temas halinde olduğu söylenmiştir. Ancak İhsan Mahvî, Cemâleddin Efgânî'nin, Bâbî olmadığına inanır. Ona göre Efgânî, vatan mücadelesi veren akide sahibi insanlarla sürekli münasebet kurmuş ancak Bâbîlerin amacını bilmeyerek İrân'ın yaşadığı hadiselerden dolayı da Şah'ın öldürülmesini istemiştir. İhsan

⁴⁷ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 2/23 (1340/1922), 205.

⁴⁸ Mirza Ali Muhammed'in önemli taraftarlarından, Cenâb-ı Tâhire, Kurretü'l-Ayn, ve Ferahu'l-Fuâd lakablarıyla da tanınan Ümmü Selmâ Fâtıma'ya verilen lakaptır. Ayrıca Zerrîntâc İslâm dininin hükümünün nesh edildiğini yenisinin ise henüz gelmediğini, dolayısıyla gayri meşrû olarak telakki edilecek her türlü davranışın meşrû sayılması gerektiğini pervasızca ileri sürecek derecede din ve ahlâk kurallarından mahrum kalmış bir kadındır. Bk. Fiğlah, "Bahâîlik", 4/464.

⁴⁹ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 2/23 (1340/1922), 205.

⁵⁰ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 2/23 (1340/1922), 205-206.

⁵¹ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 2/23 (1340/1922), 206.

⁵² İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 2/24 (1340/1922), 233-234.

Mahvî'nin verdiği bilgilere göre bir gün Cemâleddin Efgânî, İran ve Nâsîrüddin Şah hakkında etkili bir konuşma yaparken kendisini dinleyenler etkilendiği gibi özellikle de sohbetlerine sürekli katılan Mirza Rıza daha çok etkilenmiştir.⁵³

Mirza Rıza, komitenin seçmesi ve Cemâleddin Efgânî'nin telkinleri ve vasiyetleriyle Nâsîrüddin Şah'ı öldürme göreviyle İstanbul'dan Bâtum yoluyla İran'a geçmiştir. Bir müddet Tahran'da araştırma yaptıktan sonra Şah'ın gideceğini haber aldığı "Şahzâde Abdülazîm" köyüne birkaç gün öncesinden gitmiştir. Türbe kapısı civarında bulunan bir çayhaneye sürekli giderek Nâsîrüddin Şah'ın geleceği günü beklemiştir. Nâsîrüddin Şah, bir hafta sonra tantanalı bir alay ile gelmiştir. Mirza Rıza, Şah'a doğru koşan halk arasına karışarak halkın "uzun yaşa" duasıyla karşılaşmıştır.⁵⁴ Alay, "Şahzâde Abdülazîm" denen bir köyde konakladığı ve Nâsîrüddin Şah'ın da atından indiği esnada Mirza Rıza, "berâ-yı hâtır-ı haşmeti cemâl!" nidasıyla Nâsîrüddin Şah'ı öldürmüştür. Mirza Rıza, Şah'ı öldürmekle kendisinin Bâbî olduğunu iftiharla söyleyerek mutluluğunu ve gururunu dile getirmiş ve ayrıca şöyle söylemiştir: "Şah'dan yalnız Bâbîler değil, bütün İran'luların intikamını aldım!"⁵⁵

Bu hadiseden sonra İran hükümeti, Bâb-ı Âli'den Cemâleddin Efgânî'yi talep etmiş ancak II. Abdülhamid Han, mülteci olarak kendisine sığınan Efgânî'yi teslim etmemiştir.⁵⁶

İhsan Mahvî'nin belirttiği gibi İslâm Birliği'nin oluşumu için mücadelelerde bulunan Cemâleddin Efgânî, İslâm dünyasındaki Bâbîlik gibi bazı modern cereyanlara karşı olduğunu ilan etmiştir. Onun, Bâbîlik hakkında oldukça geniş bilgilere sahip olduğu bilinmektedir. Arkadaşları arasında Bâbîlerin de olduğu dolayısıyla onları çok yakından tanıdığı anlaşılmaktadır.⁵⁷ O, Şiîliğin diğer birtakım kolları gibi, Bâbîliğin peygamberlik doktrini yerine bir "sudur" doktrini ikame etmesi sonucu yaratıcı ile yaratılan arasındaki fikrin zihinleri bulandırması ile Muhammed'in peygamberlerin sonuncusu olmadığına dair görüşlerinin ümmet üzerinde şok etkisi yarattığı düşüncesiyle Bâbîleri İslâm toplumu için bir tehlike olarak görmüştür.⁵⁸

Nâsîrüddin Şah'ın öldürülmesinden sonra İran tahtına Muzafferüddin ve Muhammed Ali Şah geçmiş ve Bâbîlerin isyanlarına meydan vermemişlerdir. Ancak Ahmet Şah döneminde Meşrutiyetin ilan edilmesinden sonra Bâbîler, büyük bir nefes almışlardır. Şiîler, rastladıkları her bir Bâbîyi işkence yaparak öldürdüklerinden Bâbîler, o dönemde İran hükümetinden daha çok halktan korkmuşlardır. Diğer taraftan Bâbîlerin katledilmesinin gerekliliğiyle ilgili İran Mollalarının fetvaları hükümeti zor durumda bırakmıştır.⁵⁹

İhsan Mahvî'nin verdiği bilgilere göre Bâbîlerin Nâsîrüddin Şah'a suikast girişiminden sonra İran hükümeti, Bâb ve taraftarlarının birçoğunu hapsetmiş veya öldürmüş olsa da Bâbîliği ortadan kaldırmayı başaramamıştır. Bu hadiseden sonra Bâbîler, Bağdat'a sığınmışlardır. Kısa bir süre sonra Bağdat'da bulunan Mîrzâ Yahya en-Nûrî (ö. 1330/1912) adında bir gencin, "Subh-i Ezel"⁶⁰ lakabıyla kendisinin Bâb'ın halifesi olduğunu ilan etmesiyle Bâbîlik yeniden güçlenmeye başlamıştır. Dolayısıyla Subh-i Ezel ve taraftarlarının İran'dan gelen tüccarlarla temasa geçmeleri sonucu Bâbîlik, İran'da yeniden yayılma imkânı bulmuştur. Bu durumu fark eden İran hükümeti, çareyi Osmanlı hükümetine müracaat

⁵³ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 2/24 (1340/1922), 234.

⁵⁴ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 2/24 (1340/1922), 234.

⁵⁵ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 3/25 (1340/1922), 17.

⁵⁶ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 3/25 (1340/1922), 17.

⁵⁷ Hüseyin Gazi Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 232.

⁵⁸ Yurdaydın, *İslâm Tarihi Dersleri*, 232.

⁵⁹ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 3/25 (1340/1922), 17.

⁶⁰ Mirza Ali Muhammed'in kendisinden sonra tayin ettiği vekili, Ezeliyye adıyla anılan Bahâî kolunun lideridir. Geniş bilgi için bk. Fiğlalı, "Bahâîlik", 4/466.

ederek onların başka bir yerde ikamet etmelerinde bulmuştur. Böylece Bâbîler, Sultan Abdülaziz Han'ın isteği üzerine Edirne'ye sürgün edilmişlerdir.⁶¹

Bâbîler, Edirne'ye yerleştikten sonra Subh-i Ezel'in büyük biraderi Bahâullah, Subh-i Ezel'in Bâb'ın halifesi olmasına rağmen Bâb'ın beyan ettiği ilâhî hakikatlerden yola çıkarak kendisinin bu âlemde Hakkın en son tecellisi olduğunu ilan etmiştir. İki kardeş arasında başlayan liderlik rekabetiyle Bâbîler, Edirne'de iki fırkaya ayrılmışlardır. Kardeşler arasında başlayan liderlik rekabetinden rahatsız olan Osmanlı hükümeti, Subh-i Ezel'i taraftarlarıyla Kıbrıs adasına, Bahâullah'ı da dervişleriyle Akkâ'ya sürgün etmiştir.⁶² Bu olaydan sonra Bâbîler, sadece Bahâullah'ın etrafında toplanarak Bahâîler adıyla anılmaya başlanmıştır.⁶³

Bahâullah, Akkâ'da yetiştirdiği dirayetli müritlerinden bazılarını yeni dini yaymakla görevlendirmiş ve bunları İran içlerine göndererek Bâbîliği, Bahâîlik adıyla yeniden telkin etmeye başlamıştır. Bu arada Subh-i Ezel 1912'de vefat etti. Kardeşler arasındaki ihtilaflar da Bahâîler tarafından şöyle yorumlanmıştır: "Subh-i Ezel Bâbî idi; hâlbuki biz ondan ayrıldık, biz Bâbî değil Bahâîyiz. Şu hâlde Bâbîlik; esas yine o akide olmak üzere Bahâîliğe istihale etmiş, daha asrî bir kisveye bürünmüş, telkînâtı daha muntazam bir teşkilât ile idare edilmeye başlanmıştır."⁶⁴

İhsan Mahvî'ye göre ismi, elbisesi ve şekli değişmiş olsa da Bâbîliğin vücudu değişmemiştir. Çünkü eskiden genel davetlerde halkı yeni dine davet eden Bâbîlikle, bugün dinî, felsefî, ictimâî ve iktisâdî alanda yapılan tartışmalara göre Bâbîliği telkîn eden Bahâîlik arasında akidece hiçbir fark yoktur.⁶⁵

Akkâ'da bulunan Bahâullah, Yahudi ve Hıristiyanlardan pek çok taraftar bulmuştur. Diğer taraftan Mısır ve Afrika'ya gönderilen çok sayıda dailer aracılığıyla da bu bölgelerde birçok insan Bahâî akidesini benimsemiştir. Meselâ, Bahâullah, Arapça ve Farsça yazılmış olan *Mufâvedât* adlı kitabında bu durumu şöyle anlatmıştır: "Mesîhin kendilerine karşı bir düşman olarak zuhur ettiğine kanî olan Kelîmîler (Yahudiler) elân cenâbı Mesîhi ve İseviyeti bir düşman telakki ediyorlar. Hz. İsa, Yahudileri incitmek şöyle dursun Müseviyeti âleme tanıttırmağa bâ'is oldu. İslâmiyet de İseviyete düşman gelmedi, bilakis ona şefkat ve merhamet gösterdi ki; bunlar düşmanlığı değil, dostluğu gösteren hakikatlerdir. Şimdi îcâb eder ki, bu edyân-ı mensûbînî yekdiğerlerine karşı adavet ve muârazadan bil-küllüyye kârg (Fârg olabilir) olarak birbirlerini birâderâne sevsinler, Bahâullah'ın kanunlarına itâatla sâha-i 'ilm ve marifette hemdest ve fâk bir gaye bir gaye-i müşterikeye yönelsinler; bu bir emri ilâhîdir."⁶⁶

2. 3. Bâbîlerde ve Bahâîlerde Dinî ve Sosyal Hayat

İhsan Mahvî, Bahâîlerin semavî kitap olarak tanıttıkları *Kitâbü'l-Beyân* adlı eserle ilgili olarak onların, Bâb Ali Muhammed'in ulûhiyeti tarafından insanlığa gönderilmiş şüphe taşımayan bir hazine olduğunu iddia ettiklerini nakleder. Ayrıca Bahâîler'in *Kitâbü'l-Beyân* adlı kutsal kitaplarını Sünnîlerin Kur'an-ı Kerim'i okuduğu şekilde tecvîd kurallarına uyarak eüzü besmele ile okuduklarını belirtir. İhsan Mahvî'nin tespitlerine göre bu kitap, hacim olarak Kur'an-ı Kerim büyüklüğündedir. İçeriği ise tamamen Arapça lafızlardan ibaret olup birçok bölüme ayrılmıştır. İhsan Mahvî'ye göre Bâb, *Kitâbü'l-Beyân* adlı eseri yazacak ve konuşacak derecede Arapçaya vâkıf değildir. Bu eser, bilâhare Bâbîlik'ten dönen ve istiğfâr eden Seyyid Hasan ve Seyyid Hüseyin biraderler tarafından Bâb adına yazılmış ve tasnif

⁶¹ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 2/23 (1340/1922), 206.

⁶² Bereketzâde İsmail Hakkı Akkâ'da sürgün hayatı yaşadığı yıllarda Bahâî hareketlerinin tafsîlatlarını kayda geçirmiştir. Bâbîlerin Akkâ'daki izlenimleri hakkında bk: Bereketzâde İsmail Hakkı, "Terâcim-i Ahvâl Yâd-i Mâzî", *Sırâtımüstakîm* II/48, (1324), 348-350.

⁶³ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 2/23 (1340/1922), 206; Emin Ali, "Bahâî Hareketi Hakkında İlmi Bir Tetebbu", *İctihad* 17/140, (İstanbul: 31 Kânunuevvel 1921), 2955.

⁶⁴ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 2/24 (1340/1922), 232-233.

⁶⁵ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 2/24 (1340/1922), 233.

⁶⁶ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 2/24 (1340/1922), 233.

edilmiştir. Ancak İhsan Mahvî, Bâbîlerin bunu kesinlikle kabul etmediklerini onlara göre *Kitâbü'l-Beyân* adlı eserin, Bâb tarafından sûre sûre okunduğunu, Seyyid Hasan ve Seyyid Hüseyin biraderler tarafından da yazıldığını ve tedvîn edildiğini belirtmektedir.⁶⁷

Mirza Ali Muhammed'in, bir âlim değil ancak bir ümmî olduğu, ona nispet edilen *Kitâbü'l-Beyân* adlı eserin ise kendisi tarafından değil de taraftarlarınca Kur'an'a karşı yazıldığına dair iddialar şu şekildedir: "İslâm dini içinde yeni bir doktrin yapıp yayınlayacak kadar âlim olmadığı, hatta ümmî olduğu söylenmektedir. Ona nispet edilen *Kitâbü'l-Beyân* adında Arapça bir kitap söz konusudur. Taraftarlarınca Kur'an'a nazire olarak yazıldığı iddia edilir."⁶⁸ Bahâullah'ın kaleminden çıktığı, vahiy veya ilham mahsulü olduğu ileri sürülen eserlerin aksine vahiy ve ilham mahsulü olmadığı, Kur'an'dan ve diğer kutsal kitaplardan alıntılar yapılarak kısaltılıp arzu edilen şekle sokulduğu ileri sürülür.⁶⁹

Bâbîler, gizli bir şekilde teşkilatlanarak büyük şehirlerde hazırlık derecesinde okullar, umumî kütüphaneler, ilmî dernekler ve halk dershâneleri açmışlar ve bunları köylere kadar genişleterek yaymışlardır. Bâbîler, çocuklarını bu mekteplere göndermişler, görüşlerini ve duygularını bu derneklerde geliştirmişlerdir. Avrupa'nın ilim ve fen alanında yetiştirdikleri hocaları bu okulları yönetmişlerdir. İran'da bulunan Amerika mekteplerinden pek çok yardım aldıkları gibi bunlara da en çok itibar eden yine onlar olmuştur. Bir taraftan Abbas Efendi'nin Mısır, Londra ve Washington'daki beyanatı, diğer taraftan Bâbî halifelerinin İran'daki faaliyetleri Bâbîliği meydana getirmiştir.⁷⁰

İhsan Mahvî, o dönemde İran'daki okullar mollaların idaresinde ilkel bir yapıda iken Bâbîlerin köy okullarında bile modern yapıları, Fransızca ve İngilizcenin öğretildiği muntazam ders programlarının varlığına dikkat çekmiştir. İhsan Mahvî, Hamedan'da Bâbîlerin okulunda bir sınava katılmış okulun modern düzeni ve zeki öğrencilerini görünce Şîilerin cehalet ve taassup içinde yaşadıklarını itiraf etmiştir.⁷¹

İhsan Mahvî'ye göre Bâbîler, Şîilerden daha münevver, genellikle de zeki ve hoş sohbet sahibi kimselerdir. İhsan Mahvî, bir akşam Bahâîlerden ve aynı zamanda İran'ın kudretli şairlerinden bir zâtnın daveti üzerine Bâbî meclisine katılmıştır. O, katıldığı Bâbî meclisinde yaşadıklarını ve gördüklerini şu şekilde tasvir etmektedir: "Yerde koyu kırmızı renklerle işlenmiş tek parça bir halı tavanda göz kamaştırıcı parlayan bir avîze duvarda tabaka tabaka üçlü aynalarla işlenmiş, bunların ara yerlerinde uzanan avize, dar fanusların parlayan ışıklarıyla pür nur bir salon... Kapıdan girince ilk göze çarpan yeşil zemin üzerine tasma işlemeli "Yâ Hazreti Bahâullah" levhası som çerçevesiyle ayakta tekbir... Salon, çepeçevre kuş tüyü minderlerle serilmiş en başta reîsi ruhânî yani o beldenin mu'îdi... Belirlenen vakit geldi. Halife koynundan *Kitâbü'l-Beyân*'ı çıkardıktan sonra öptü ve bir zâta uzattı. Bu zât eûzü besmele ile kitabın "kaza ve kader" bahsinden bir parça, diğer bir zât da "*Mufâvezât*" dan Cenâb-ı Mevlânâ ve Mesnevî-i Şerif hakkındaki mütalaayı okudu. Okuyuşu sadece kendisine gösterilen bir güzellemeydi. Daha sonra çeşitli dinler ve Bâbîlik hakkında kısa bir sohbet yapılarak Bahâîlik yâd ve Abdulbahâ (Bahauddinzâde Abbas Efendi) Efendi hakkında dua edildi. Bunun hemen arkasında cemaâte nefis pastalar, şekerlemeler, çaylar dağıtıldı ve âyine son verildi."⁷²

Bahâullah'a göre Mevlevî zamanında Hakk bir parıltı şeklinde zuhur etmiştir. Mesnevî-i şerif ise o parıltı dünyaya ısı ve ışık verenin Bahâullah olduğu manasına gelmektedir. Bâb'ın kaza ve kader hakkındaki kanaati ise sûfilerin itikadından çok farklıdır.⁷³

⁶⁷ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 2/24 (1340/1922), 233.

⁶⁸ Ergin, "Sapık Fırkalar I: Bahâîliğin İç Yüzü", *Sebülürreşâd* 9/204 (Eylül 1955), 53.

⁶⁹ Ergin, "Sapık Fırkalar II: Bahâîliğin İç Yüzü", *Sebülürreşâd* 9/205 (Eylül 1955), 75-76.

⁷⁰ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 3/25 (1340/1922), 17-18.

⁷¹ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 3/25 (1340/1922), 18.

⁷² İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 3/26 (1340/1922), 44.

⁷³ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 3/26 (1340/1922), 44.

İhsan Mahvî'nin araştırmalarına göre Bâbîler, sarhoşluk veren şeyleri içmezler ve sigara kullanmazlar ancak haram da demezler. İnsanlara verdiği zarardan dolayı taraftarları arasında yayılmasını istemezler. Davetlerde misafirlerini şekerlemelerle ağırlarlar. İran'ın ahlâkî ve toplumsal alanda gerilemesinde birinci derece etkenlerden biri sayılan israf, Bâbîler arasında hoş görülmez.

Bâbîler, temizlik konusunda son derece moderndirler. İran'ın Havz-ı Kebîr'li hamamları Bâbîler tarafından bulaşıcı hastalıkların şifa kaynağı olarak görülmektedir. Onlar, özel modellerle yapılmış musluklu hamamlarda yıkanırlandı.⁷⁴ O dönemlerde İran'da hekimlik ilkel konumda olduğundan halka bu gibi sıhî hamamları tavsiye etmişlerdir. Ancak aşırı taassuplarından dolayı Şîîler, Bâbîlerin hamamına gitmeyi, onlarla bile alışveriş etmek şöyle dursun, onlara sürünmeyi necâsete bulaşmış gibi çirkin görmüşlerdir. Ayrıca Şîîlere göre karşı cinsle görüşmek karı koca arasında boşanmayı gerektiren durumlardan biridir.⁷⁵

Bâbîleri Avrupa'nın birçok ülkesinde görmek mümkündür. İhsan Mahvî'nin tespitlerine göre o dönemlerde Bâbîlik, Londra'da özellikle de Washington'da yayılmıştır. Ayrıca İhsan Mahvî, binlerce Amerikalının, Bahâullah'ın tarafı ilahiyeden getirmiş olduğu asrî kanunlarına inandıklarına ve İran'da bunların sayısız intibalarına şahit olduğunu belirtmiştir.⁷⁶ Ancak Amerika'daki Bahâîlerin itikâdât ve ibâdetlerinin İslâmiyet'ten uzak olduğu belirtilir. Ayrıca Amerika'da yaşayan Bahâîler, kendilerine Amerika'nın her yerinde camiler ve ibadethaneler açmışlar, camiye giderlerken de başlarına fes giymişlerdir. Bir Müslüman ile karşılaştıklarında kendilerini "Muhammedî" olarak tanıtmışlar, onlara saygı göstermişlerdir. Her sene birçok Amerikalı da Akka'ya giderek Bahâullah'ın mezarını ziyaret etmiştir.⁷⁷ Diğer taraftan İhsan Mahvî, Bâbîlerin sermayelerinin her geçen gün büyüdüğünü, yüz binlerce dolar harcayarak Amerika'da muazzam bir üniversite kurduklarını kaydetmiştir.⁷⁸

SONUÇ

Bâbîlik hareketinin, içinde doğru ve yanlış bir takım karışık akideleri olan toplama ve karma bir inanış olduğunu söylemek mümkündür. Sosyolojik açıdan değerlendirildiğinde Bâbîlik ve Bahâîlik ne yeni bir din ne de toplu ve köklü bir cemaat görünümündedir. Aynı zamanda basit bir tarikat kadar gelişmemiş ve kökleşmemiş, çoğunluğu asırlardan beri söylene gelen görüşler olup birbirine tezat oluşturan hükümler içermektedir. Dolayısıyla Bâbîler ve Bahaîler, ortaya yeni bir şey koymadıkları gibi insanlığa da yeni bir şey kazandırmamışlardır. Çünkü İslâm ile hiçbir alakası olmayan hatta taban tabana zıt olan Sabilerin, Zerdüştlerin ve Hıristiyanların inanışlarını harmanlayarak almışlardır.

İhsan Mahvî'nin makalelerine bakıldığında Şîîlik ile Sünnîliği kıyasladığı özellikle de Şîa'nın İslâm dünyasına verdiği zararlara dikkat çektiği görülmektedir. Onun tespitlerine göre İran, eski dinlerin ve kültürlerin ruhundan kurtulamadığından İslâm dininin asıl konularından ziyade teferruata dair bazı meselelerini kendi çıkarları doğrultusunda yorumlamıştır. Dolayısıyla İran, asırlar boyunca Müslüman olmasına rağmen İslâm'ı özümseyememiştir.

Araştırmamızda İhsan Mahvî'nin çalışmalarının, "Bâbîlik" başlığı altında *Mahfil* dergisinde yedi ayrı sayıda yayımlandığı tespit edilmiştir. Özellikle de İhsan Mahvî'nin Bâbî ayinine bizzat katılarak ve orada yaşananları gözlemleyerek Bâbîlik hakkında değerlendirmelerde bulunması mezhepler tarihi açısından önemlidir. İhsan Mahvî, Bâbîlerin yaşadığı bölgelere gitmiş, ayinlerine katılmış, dailerıyla görüşmüş, onlar hakkında

⁷⁴ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 3/27 (1340/1922), 63.

⁷⁵ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 3/27 (1340/1922), 64.

⁷⁶ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 3/25 (1340/1922), 18.

⁷⁷ Edhem Nejad, "Amerika'da Müslümanlar-1", *Sırâtı müstakîm* 4/82, (17 Mart 1326), 66.

⁷⁸ İhsan Mahvî, "Bâbîlik", *Mahfil* 3/25 (1340/1922), 18.

araştırmalar yapmış, gözlemlerde bulunmuş ve elde ettiği verileri objektif bir şekilde ortaya koymaya çalışmıştır. Dolayısıyla İhsan Mahvî'nin makalelerinden onun Bâbîlik ile ilgili geniş bir araştırma yaptığı ve bu konuda kayda değer bir birikimi olduğu anlaşılmıştır. O, Bâbîlik ve Bahâîliği tetkik ederken onlarla tanışma, anlaşma, birlikte yaşama ve fikrî bağlar oluşturma amacına yönelik münasebet kurma gibi bir metot takip etmiştir. Yani onun sosyal-pozitivist bir yaklaşım sergilediği söylenebilir. Mezhepler tarihçisi olmamasına rağmen İhsan Mahvî'nin Bâbîlik ile ilgili yazıları ile bu alana çok büyük katkılarının olduğu kuşkusuzdur. Ayrıca İhsan Mahvî'nin çalışmalarından Sünnî düşüncüyü benimsediği ve Ehl-i Sünnet akaidini savunduğu anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdülhamid, Muhsin. *İslâm'a Yönelen Yıkıcı Hareketler (Bâbîlik ve Bahâîliğin İç Yüzü)*. çev. Mustafa Saim Yeprem-Hasan Güleç. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1984.
- Aclûnî, Ebû'l-Fidâ İsmâîl b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfu'l-Hafâ*. 2 cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Turâsî'l-Arabî, 1351/1933.
- Albayrak, Ali-Teber, Ömer Faruk-Gökalp, Yusuf. "Anadolu'da Bahâî Faaliyetlerinin Tarihsel Bir Yansıması: Emin Ali'nin "Bahâî Hareketi Hakkında İlmî Bir Tetebbu" Adlı Makalesi". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 5/4 (2020), 560-573.
- Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *Esrârü'l-Merfû'afi'l-Ahbârî'l-Mavdû'a*. thk. Muhammed Lutfi es-Sabbâğ. Beyrut: Mektebu'l-İslâmî, 1986.
- Ali, Emin. "Bahâî Hareketi Hakkında İlmî Bir Tetebbu". *İctihad* 17/140, (İstanbul: 31 Kânunuevvel 1921), 2952-2955.
- Altunmeral, Mehmet. "İhsan Mahvî ve Manzûmeleri". *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 42 (2019), 75-87.
- Ataş, Hacı. "Hz. Ömer Suikastında Hürmüzân'ın Rolü". *Toplum Bilimleri Dergisi* 15/30 (Haziran 2021), 35-50.
- Bereketzade, İsmail Hakkı. "Terâcim-i Ahvâl Yâd-ı Mâzî XVII", *Sırâtımüstakîm* 2/48, (23 Temmuz 1324), 348-350.
- Bozkuş, Metin. "Bahâîliğin Arka Planı ve Söylemi Üzerine Bir Değerlendirme (Sivas Örneği)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (Sivas 2002), 139-156.
- E dip, Eşref. "Bahâîliğin İç Yüzü: Bahâîlik Kominizm Prensipleri Üzerine Kurulmuştur", *Sebîlürreşâd* 12/283 (Aralık 1958), 118-122.
- Elmas, Büşra. "Hıristiyanlığın İlk Dönemlerinde Milenyalizm Meselesi". *Oksident*, 2/1 (2020), 1-25.
- Ergin, Osman. "Bahâîlerin İç Yüzü". *Sebîlürreşâd* 9/203 (Ağustos 1955), 40-42.
- Ergin, Osman. "Sapık Fırkalar I: Bahâîliğin İç Yüzü". *Sebîlürreşâd* 9/204 (Eylül 1955), 52-54.
- Ergin, Osman. "Sapık Fırkalar II: Bahâîliğin İç Yüzü". *Sebîlürreşâd* 9/205, (Eylül 1955), 75-78.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. "Bahâîlik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/464-468, İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Fiğlalı, Ethem Ruhi. *Bâbîlik ve Bahâîlik*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Filibeli Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*. 2 cilt. sad. Ziya Nur Aksun. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.
- Gözüdenli, Osman Gazi. "Muhammd Şah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/571-572 İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Hizmetli, Sabri. "İtikadî İslâm Mezheplerinin Ortaya Çıkış Sebepleri ve Bâbîlik-Bahâîlik". *İslâm'da İnsan Modeli ve Hz. Peygamber Örneği (Kutlu Doğum Haftası:1993)*, (Ankara 1995), 215-222.
- Hizmetli, Sabri. *İslâm Tarihi (Başlangıçtan İlk Dört Halife Devri Sonuna Kadar)*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991.
- İnal, İbn'ül-Emîn Mahmut Kemâl. *Son Asır Türk Şairleri*. 4 cilt. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1969.
- Mahvî, İhsan. "Bâbîlik". *Mahfil* 2/21 (İstanbul, 1340/1922), 154-155.

- Mahvî, İhsan. "Bâbîlik". *Mahfil* 2/22 (İstanbul, 1340/1922), 180-182.
- Mahvî, İhsan. "Bâbîlik". *Mahfil* 2/23 (İstanbul, 1340/1922), 205-206.
- Mahvî, İhsan. "Bâbîlik". *Mahfil* 2/24 (İstanbul, 1340/1922), 232-234.
- Mahvî, İhsan. "Bâbîlik". *Mahfil* 3/25 (İstanbul, 1340/1922), 17-18.
- Mahvî, İhsan. "Bâbîlik". *Mahfil* 3/26 (İstanbul, 1340/1922), 44.
- Mahvî, İhsan. "Bâbîlik". *Mahfil* 3/27 (İstanbul, 1340/1922), 63-64.
- Nedim, Ahmet. *Ankara İstiklâl Mahkemesi Zabıtları-1926*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1993.
- Nejad, Edhem. "Amerika'da Müslümanlar-I" *Sırâtımüstkîm* 4/82 (17Mart 1326), 64-66.
- Öz, Mustafa. "Şeyhiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 39/84-86 İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Saray, Mehmed. "Türk-İran İlişkileri". *Atatürk Araştırmaları Merkezi*. Ankara: Dünya Kitapevi, 1999.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013.
- Şehbenderzâde, Filibeli Ahmed Hilmi. *Tarih-i İslâm*. 2 cilt. nşr: Hüseyin Hüsnü. İstanbul: Daruşşafaka Kütüphanesi Hikmet Matbaası, 1327/1911.
- Şeybânî, Ebû'l-Hasan İzzüddîn Ali b. Muhammed b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târih*. 11 cilt. çev. Ahmet Ağırakça. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.
- Tâhiru'l-Mevlevî. "Benî Kureyza Meselesi". *Mahfil* 2/22, (1340/1922), 167-172.
- Topaloğlu, Fatih. "Bâbîlik-Bahâîlik", *İslâm Mezhepleri Tarihi*. (313-327). ed. Mehmet Saffet Sarıkaya-Mehmet Ümit. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.
- Uludağ, Süleyman. *İran'a ve Turan'a Seyahat*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2002.
- Yurdağür, Metin. "Hatm-i Nübüvvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/479-484 İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yurdaydın, Hüseyin Gazi. *İslâm Tarihi Dersleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman et-Türkmânî el-Fârkîed-Dımaşkî. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîrve'l-a'lâm*. 6 cilt. trc. Muzaffer Can. İstanbul: Cantaş Yayınları, 1999.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399


cilt / volume: 4 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2021): 362-387

Nîşâbur Muhaddislerinin Hadis İlmine Katkıları

Contributions of Nishapur Muhaddiths to the Science of Hadith

Faik AKCAOĞLU

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hadis Anabilim Dalı
Asst. Prof., Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences Department of Hadith
Afyonkarahisar, Turkey

✉ faikakca@hotmail.com  orcid.org/0000-0001-6695-4008

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 14.09.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 24.11.2021

Yayın Tarihi / Published: 30.12.2021

Atıf/Cite as: Akcaoglu, Faik. "Nîşâbur Muhaddislerinin Hadis İlmine Katkıları". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2021): 362-387. <https://doi.org/10.52637/kiid.995223>

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License / Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Nîşâbur Muhaddislerinin Hadis İlmine Katkıları¹

Öz

Merv, Herât ve Belh ile birlikte Horasan'ın dört büyük şehrinden biri olan Nîşâbur, İslâm'ın geldiği sıralarda küçük bir kasaba iken sonrasında yaşadığı gelişme ortamı ile birlikte Horasan'ın en meşhur ve en güzel şehri kabul edilir olmuştur. Hz. Peygamber'in vefatından yirmi yıl gibi kısa bir zaman sonra Hz. Osman'ın emriyle sefere çıkan Abdullah b. 'Âmir komutasındaki Müslümanlar tarafından fethedilen Nîşâbur bu dönemden itibaren bir İslâm yurdu hâline gelmiştir. Bölgede nispeten Emevîler devrinde siyasi istikrar sağlanmışsa da Emevîlerin yıkılışı ve Horasan bölgesinin Abbâsîlerin eline geçmesinden sonra istikrar bir türlü sağlanamamıştır. Bölgede Emevîler'den sonra 4. asrın başlarına kadar önce Abbâsîler, ardından Tâhirîler, Saffârîler ve Sâmânîler hüküm sürmüşlerdir. Nîşâbur'da ilk hadis çalışmaları fetihler için gelen ve buraya yerleşen sahâbîler tarafından başlatılmıştır. Bu çalışmalar daha çok hadis rivâyeti şeklinde gerçekleşmiş olup Nîşâbur'un fethinden sonraki ilk asır boyunca burada hadis faaliyetlerinin yoğun olmadığı görülür. İkinci asrın ortalarından sonra ise bölgede büyük muhaddisler yetişmeye, hadis ilmi açısından önemli eserler yazılmaya başlanmıştır. Nîşâbur'da asıl gelişme ise üçüncü asrın başlarında Tâhiroğulları'nın kuruluşu ile başlamıştır. Tâhiroğulları'nın Nîşâbur'u başkent yapması ile gözler bölge üzerine çevrilmiş, onların ilme ve ilim adamlarına verdikleri destek ile de hadis çalışmalarında büyük bir ilerleme kaydedilmiştir. Onların bu desteği ile bölgede büyük muhaddisler yetişmiş, önemli eserler kaleme alınmış, hadis usûlü ile ilgili bazı konularda önemli fikirler ileri sürülmüştür. Nîşâbur'un, hadis çalışmalarının temeli olan hadis rivâyeti ve eser tasnifi gibi iki alanda çok başarılı olduğu görülür. *Kütüb-i Sitte* denilen temel altı hadis kitabındaki hadislerin yüzde onundan fazlasının sadece bu bölgeden alınmış olması, bölge muhaddislerinin rivâyet ettikleri hadislere diğer bölge muhaddislerinin önem vermiş olduklarını göstermekte, burada yoğun bir bilgi akışı bulunduğunu ortaya koymaktadır. Bilhassa Müslim'in *Sahîh*'i ile Nesâî'nin *Sünen*'inin oluşumunda bölge muhaddislerinin rivâyet ettikleri hadislerin büyük önemi olmuştur. Diğer *Kütüb-i Sitte* eserlerinde de azımsanmayacak sayıda bölge muhaddislerinden alınan hadis mevcuttur. Bölgede tasnif ettikleri eserlerle özellikle Müslim, İshâk b. Râhûye, Muhammed b. Yahya ez-Zühî, Hüseyin b. Muhammed b. Ziyâd, İbnü'l-Cârûd, İbn Huzeyme ve Muhammed b. İshâk es-Serrâc öne çıkmaktadırlar. Bu muhaddisler sadece bu bölgede değil, bütün İslâm dünyasında önemli eserlerin sahipleri olarak kabul edilirler. Aynı şekilde Nîşâbur'da hadis ilminin hemen her alanında yapılan çalışmaların çeşitliliği ve önemi, bölgede bir kütüphane oluşturabilecek kadar çok eser yazıldığını göstermektedir. Bu eserlerin içinde en önemlileri ise Müslim'in *el-Müstedü's-Sahîh*'i, İbnü'l-Cârûd'un *el-Müntekâ'sı* ve İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i'dir. Bölge muhaddisleri hadisle ilgili eser tasnifi yanında, ricâl çalışmalarına da ağırlık vermişlerdir. Bölge muhaddisleri daha çok râvilerin kimliklerini tespit etme çabası içinde olmuşlar, eserlerini bu minval üzere yazmışlardır. Sahâbe, tâbiûn ve etbâ'u't-tâbiîn üzerine yazılan özel nitelikli eserler yanında, genel nitelikli tarih ve tabakât türündeki eserler ile cerh ve ta'dil konularında yapılan çalışmalar, bölgede hadis ilminin iki önemli kolundan biri olan ricâl ilmine önem verildiğini göstermektedir. Bölge muhaddislerinin hadis usûlü ile ilgili bazı konularda ortaya koydukları görüşler de daha sonraki hadis çalışmalarında etkili olmuştur. Özellikle bölge muhaddislerinin sahih hadis, mürsel hadis ve muan'an hadis konularında ileri sürdükleri fikirler genel kabul görmüştür. Bölgede yapılan çalışmalara bakıldığında, geçmişten alınan mirasın geleceğe aktarımında bölge muhaddislerinin büyük işler başardıkları, sonraki nesle yaptıkları çalışmalar ile büyük bir hazine bıraktıkları görülür. Bu çalışmalar yüzlerce yıl hadis çalışmalarına ya yön vermiş ya da kaynaklık etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Nîşâbur, Muhaddis, Hadis çalışmaları, Müslim, İlk üç asır.

¹ Bu çalışma yazarın "Nîşapur'da İlk Dönem Hadis Çalışmaları" başlıklı yüksek lisans tezinden (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005) üretilmiştir.

Contributions of Nishapur Muhaddiths to the Science of Hadith²

Abstract

Nishapur, which is one of the four big cities of Khorasan together with Marw, Herat and Balkh, was a small town at the beginning of Islam, but later on, it became the most famous and most important city of Khorasan. Twenty years after the death of the Prophet, Nishapur, which was conquered by the Muslims under the command of Abdullah, who was sent by the order of Uthman b. Affan, has been an Islamic city since this period. Political stability was achieved in the region during the period of the Umayyads, but after the collapse of the Umayyads and the capture of the Khorasan region by the Abbasids, the stability could not be achieved. After the Umayyads, first the Abbasids, then the Tahirids, Saffarids and Samanids ruled in the region until the beginning of the 4th century AH. The first hadith studies in Nishapur were started by the Companions who came for the conquests and settled here. These studies were mostly carried out in the form of narration and it is seen that hadith activities were not intense during the first century after Nishapur's conquest. After the middle of the 2nd century AH, prominent muhaddiths began to grow in the region and important works in terms of science of hadith began to be written. The real development in Nishapur started with the emergence of Tahirids at the beginning of the 3rd century AH. When Tahirids made Nishapur the capital, eyes were turned to the region, and a great progress was made in hadith studies with their support to science and scholars. With their support, important hadith scholars were trained in the region, important works were written, and important ideas were put forward on some issues related to hadith methodology. It is seen that Nishapur was very successful in the fields of hadith narration and work classification, which are the basis of hadith studies. The fact that more than %10 of the hadiths in *al-Kutub al-Sitta* were taken only from this region, shows that other regional scholars gave importance to the hadiths narrated by the scholars of Nishapur, and reveals that there is an intense flow of information here. Especially in the formation of Muslim's *al-Sahih* and al-Nasai's *al-Sunan*, the hadiths narrated by the scholars of the region played an important role. In the other *al-Kutub al-Sitta* works, there are hadiths taken from a considerable number of regional scholars. Especially Muslim, Ishaq ibn Rahwayh, Muhammad ibn Yahya al-Duhli, Husayin ibn Muhammad ibn Ziyâd, Ibn al-Jarud, Ibn Khuzayma and Muhammad ibn Ishaq al-Sarraj were the prominent ones in the region with the works they classified. These muhaddiths are considered to be the owners of important works not only in this region but also in the whole Islamic world. Likewise, the diversity and importance of the studies written in almost every field of hadith science in Nishapur shows that works were written in Nishapur reached to the size of a library. Among these works, the most important ones are Muslim's *al-Musnad al-Sahih*, Ibn al-Jarud's *al-Muntaqa* and Ibn Khuzayma's *al-Sahih*. In addition to the classification of the works related to hadith, the regional muhaddiths also focused on the studies of rijal. The hadith scholars of Nishapur mostly tried to determine the identities of the narrators and wrote their works in this manner. Both the special works written on the Companions, the tabiun and etbâ al-tâbiîn generations and the works of general history works and Tabaqats, and the studies on the subject of jarh-tadil show that the science of rijal is one of the two important branches of hadith science in the region. The opinions of the muhaddiths of Nishapur on some issues related to hadith methodology were also influential in later hadith studies. In particular, the ideas put forward by the muhaddiths of the region on the issues of sound hadith, mursal and mu'an'an were generally accepted. When we look at the studies carried out in the region, it is seen that the muhaddiths of Nishapur have accomplished great achievements in transferring the heritage from the past to the future, and they have left a great treasure with their work to the next generation. These studies have either directed or sourced the hadith studies for hundreds of years.

Keywords: Nishapur, Muhaddith, Hadith studies, Muslim, First three centuries.

² This article is extracted from my master thesis entitled "Early Hadith Studies in Nishapur" (Master Thesis, Çanakkale Onsekiz Mart University, Institute of Social Sciences, 2005).

GİRİŞ

Horasan'ın Merv, Herât ve Belh ile birlikte en önemli dört şehriden biri olan Nîşâbur, önceleri küçük bir kasaba iken, hicri üçüncü asırda yakaladığı gelişme ortamı ile birlikte kısa sürede hadis ilminin önemli merkezlerinden biri olmuştur. Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014) Horasan ve Maverâünnehir'deki her beldenin bir tarihinin yazıldığını fakat âlim ve hafızlarının çokluğuna rağmen Nîşâbur ile ilgili bir eser kaleme alınmadığını söyleyerek, *Târîhu Nîsâbûr* adlı eserini yazmaya karar verdiğini belirtmiştir.³ Ancak Hâkim'in yazdığı bu eser kaybolduğu için bugün elimizde Nîşâbur'da yaşamış hadisçilerin hadis ilmine katkıları hakkında derli toplu bilgi bulunabilecek çok az çalışma mevcuttur.⁴ Bu sebeple bu makalede Nîşâbur'da yapılan hadis çalışmaları ve bunların hadis ilmi açısından değerleri ve daha sonraki hadis çalışmalarına katkıları hakkında bilgi verilmesi amaçlanmıştır.

Konu bölge çalışması olduğundan muhaddislerin tespiti büyük önem taşımaktadır. Muhaddislerin genellikle bir bölgeden ziyâde, birkaç bölgede faaliyet göstermeleri bu tespit ameliyesini zorlaştırmaktadır. Çalışmaya, kaynakların verdiği bilgiler ışığında, Nîşâbur'da doğan ve yaşayan muhaddisler ile sonradan buraya gelip yerleşen; buralı olup uzun süre burada kaldıktan sonra başka bir yere göç eden; sonradan buraya gelip uzun süre kalan ve bölgede hadis çalışmalarında bulunup daha sonra buradan ayrılan kişiler dâhil edilmiştir. Ancak tüm Nîşâbur muhaddislerinin çalışmaları hakkında bilgi vermek bir makalenin hacmini aşacağı için hicri ilk üç asır araştırma sahası kabul edilmiştir. Bununla beraber, İbn Huzeyme (ö. 311/923) ve Muhammed b. İshâk es-Serrâc (ö. 313/925) gibi hayatlarının büyük bölümünü üçüncü asırda geçiren muhaddisleri de çalışmaya dahil etmek uygun görülmüştür.

Öncelikle konunun daha iyi anlaşılması amacıyla kısaca Nîşâbur tarihinden bahsedilecektir. Daha sonra Nîşâbur muhaddislerinin zihniyetlerinin, tercihlerinin ve eğilimlerinin hangi yönde olduğunun tespiti açısından eser sahibi muhaddislerin yazdıkları eserleri ile birlikte bir listesi sunulacaktır. Ardından hadis usûlü ve ilimlerine dair Nîşâbur muhaddislerinin görüşleri üzerinde durulacak, Nîşâbur'da yapılan cerh-ta'dîl faaliyetleri hakkında bilgi verilecek ve sonrasında Nîşâbur'daki hadis çalışmalarının hadis ilmine katkıları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

1. NÎŞÂBUR

Nîşâbur, Grek coğrafyacılar tarafından Parthia adı ile adlandırılmıştır.⁵ Buranın isimlerinden biri de verimli belde manasına gelen Ebraşehr'dir.⁶ Ayrıca buraya İranşehr de denilir.⁷ Yâkût el-Hamevî, Neşâvur şeklinde isimlendirildiğini söyler.⁸ Farsça ismi Nevşapur'dur.⁹ Nîşâbur ismi, buranın Sâsânî hükümdarlarından Ardeşehr'in oğlu I. Sâbûr (m. III. y.y.) veya II. Sâbûr (m. 310-379) tarafından kurulmasından dolayı verilmiştir.¹⁰ Çünkü o,

³ Halîl b. Abdullah b. Halîl el-Halîfî, *el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâi'l-hadis*, thk. 'Âmir Ahmed Haydar (Mekke: Dâru'l-Fikr, 1993), 325.

⁴ Bu çalışmalardan biri için bk. Faik Akcaoğlu, *Nişapur'da İlk Dönem Hadis Çalışmaları* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005). Yine Nîşâbur muhaddisleri ve eserleri için bk. Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan b. Ahmed Halîfe en-Nîsâbûrî, *Telhisu Târîhi Nîsâbûr*, thk. Behmen Kerîmî (Tahran: Kitabhane-i İbn Sina, ts.); Kemal Sandıkçı, *İlk Üç Asır İslam Coğrafyasında Hadis* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), 387-408.

⁵ Osman Çetin, "Horasan", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 18/234.

⁶ Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beirut: Dâru Sâdır, 1995), 5/331; Mahmûd Şâkir, "Ebraşehr", *Mevsûatu'l-hadârati'l-İslâmiyye* (Amman: Vizâretü'l-Evkâf, 1993), 91; Wilhelm Barthold, "Horasan", çev. İsmail Aka, *Ankara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* 8, (1978), 60.

⁷ 'İzzüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm b. el-Esîr, *el-Kâmil fî't-târîh* (Beirut: Dâru Beirut, 1992), 1/414; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/331.

⁸ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/331.

⁹ E. Honigmann, "Nishapur", *Encyclopaedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1995), 8/62.

¹⁰ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Bârûdî (Beirut: Dâru'l-Cinân, 1988), 5/550; Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 5/331; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 1/386.

küçük bir kasaba hâlindeki bu şehri yıktırıp yeniden kurmuştur. “Ney” kelimesi, kasaba demek olup bölgenin ismi “*Sâbûr’un Kasabası*” manasına gelmektedir.¹¹

Nîşâbur Horasan’ın en meşhur ve en güzel şehri kabul edilir.¹² Burası verimli arazilere sahiptir. Eskiden burada, pamuk ve kumaş imal edilir, bölgenin suyu da su kanalları ile yağmur sularından sağlanırmış.¹³

İslâm geldiğinde Sâsânîlerin elinde bulunan Nîşâbur bölgesi, Hz. Osman’ın emri ile Horasan’a sefere çıkan Abdullah b. ‘Âmir tarafından fethedilmiştir. Abdullah b. ‘Âmir, Herât ehli ile karşılaşp onları mağlup ettikten sonra Nîşâbur’a yönelmiş ve dokuz aylık bir kuşatmadan sonra Nîşâbur’u ele geçirmiştir.¹⁴ Kaynaklar Nîşâbur bölgesinin Abdullah b. ‘Âmir tarafından fethedildiği konusunda mütefiklerdir.¹⁵

Nîşâbur’un fethinden kısa bir süre sonra 36/656 veya 37/657 yılında Hz. Ali ile Muâviye arasında meydana gelen savaşın getirmiş olduğu otorite boşluğundan dolayı Horasan ve Toharistan’da ayaklanmalar meydana gelmiş, bu ayaklanmalar sonucunda Müslümanlar Nîşâbur’dan çıkarılmışlardır.¹⁶ Hz. Ali 37/657 yılında bölgeyi yeniden ele geçirmek için Ca’d b. Hubeyre el-Mahzûmî’yi bölgeye göndermiş, ancak bu girişim başarılı olmamıştır.¹⁷ Bu tarihten yaklaşık 4 yıl sonra, 41/662 yılında Muâviye, Abdullah b. ‘Âmir’den Horasan’ı kontrol altına almasını istemiş,¹⁸ o da bölgeyi yeniden kontrol altına almıştır.¹⁹

Nîşâbur Bölgesi hicrî ilk üç asır boyunca tam bir istikrara kavuşamamış, sadece Emevîler zamanında biraz istikrar bulmuştur. Nîşâbur’da en uzun istikrar dönemi 42/663 yılında ikinci defa fethinden, 130/747’ye kadar olan dönem olup bu dönemde burada çok büyük bir olay meydana gelmemiştir. Nîşâbur 130/747 yılında bir isyan sonucu Ebû Müslim tarafından ele geçirilmiştir.²⁰ Bölgenin 132/749’da Emevîlerin yıkılışı ile Abbâsîler’in eline geçtiği anlaşılmaktadır.²¹

Hicrî üçüncü asırla birlikte Horasan’da Tâhirîler dönemi (207/823-259/873) başlamıştır. Tâhir b. el-Hüseyn tarafından kurulan Tâhirîler devletinin başına Tâhir’in 207/823’de ölümünden sonra oğlu Abdullah b. Tâhir geçmiştir. Abdullah b. Tâhir dönemi Nîşâbur açısından son derece önemlidir. Çünkü bu zamana kadar Horasan’ın başkenti Merv iken, Abdullah b. Tâhir tarafından Nîşâbur başkent yapılmış, bu dönemden sonra şehir hızlı bir gelişme göstermiştir.²²

259/873 Nîşâbur’da yeni bir iktidarın başlangıç yılı olmuştur. Bu yılda Ya’kub b. Leys es-Saffâr Nîşâbur’a gelmiş, burada 11 yıldır iktidarda bulunan Muhammed b. Tâhir’i yakalatıp mallarını ve yaklaşık 160 kişilik aile efradı ile akrabalarını Sicistân’a göndermiş,

¹¹ Sem’ânî, *el-Ensâb*, 5/550.

¹² Sem’ânî, *el-Ensâb*, 5/550.

¹³ Recep Uslu, *I. ve II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 28.

¹⁴ Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, thk. Ekrem Ziyâ el-‘Umerî (Riyad: Dâru Taybe, 1985), 164; Ebû’l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. el-Cevzî, *el-Muntazam fî tevârîhi’l-mülûk ve’l-ümem*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1995), 3/268.

¹⁵ Ebû’l-Hasan Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzurî, *Fütûhu’l-büldân*, thk. ‘Abdulkâdir Muhammed Ali (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2000), 241; Halîfe b. Hayyât, *Târîh*, 164.

¹⁶ Honigmann, “Nishapur”, 8/62.

¹⁷ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu’l-ümem ve’l-mülûk*, thk. Muhammed Ebû’l-Fazl İbrahim (Beyrut: Dâru Süveydân, 1967), 5/63-64; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 3/372; Çetin, “Horasan”, 18/235.

¹⁸ Honigmann, “Nishapur”, 8/62.

¹⁹ Çetin, “Horasan”, 18/236.

²⁰ Hakkı Dursun Yıldız, “Ebû Müslim-i Horasanî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), 10/198; Çetin, “Horasan”, 18/236.

²¹ Bk. Hakkı Dursun Yıldız, “Abbâsîler”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/33-34.

²² Bk. Çetin, “Horasan”, 18/234; Honigmann, “Nishapur”, 8/62.

böylece Horasan'a hâkim olmuştur.²³ Saffârîler döneminde Nişâbur başkent olma vasfını sürdürmüştür. Zira Saffârîler başkentlerini buraya taşımışlardır.²⁴

Bölgede 287/900 yılında Sâ mânîler devri başlamıştır. Bu yılda Saffârî hükümdarı Amr b. Leys ile karşılaşan İsmail b. Ahmed es-Sâmânî, Amr'ı yenmiş²⁵ ve Horasan Sâ mânîoğulları ülkesinin bir parçası hâline gelmiştir.²⁶ Bu galibiyet sonrası Abbâsî Halîfesi Mu'tazîd tarafından Saffârîlere ait topraklar İsmail es-Sâmânî'ye verilmiş, böylece İsmail resmî olarak bütün Horasan'a hâkim olmuştur.²⁷ Sâ mânîler devri ile birlikte bölge uzun bir süre siyasi istikrara kavuşmuştur.²⁸

2. NİŞÂBUR'DA HADİS İLMİNİN DOĞUŞU VE GELİŞİMİ

Horasan bölgesinde ilk hadis öğretimi fetihler için gelen ve buraya yerleşen sahâbîler vasıtası ile başlatılmıştır.²⁹ Nişâbur'da ilk olarak hadis rivâyet ettiği düşünölenler sahâbeden Ebû Berze el-Eslemî, Hakem b. Amr el-Gıfârî ve Abdullah b. Hâzîm el-Eslemî³⁰ olup bunlar Nişâbur'a gelmişler ve hayatlarının geri kalan kısmını burada geçirmişlerdir. el-Hâkim en-Nisâbûrî *Târîhu Nisâbûr'*unda³¹ sahâbe ve tâbiûndan Nişâbur'a gelenlerin bir listesini vermektedir. Hicri ilk iki asırlık dönemde dikkat çeken ilk muhaddis, daha sonra rivâyetlerine İbn Mâce'de (ö. 273/886) rastlanacak olan Yahya b. Subeyh'tir. Onunla aynı dönemde yaşayan İbrâhim b. Tahmân da gerek hadis rivâyeti ve gerekse tasnif ettiği eserlerle Nişâbur'da ilk iki asrın en önemli şahsiyetidir. Onun hacdan vazgeçip Nişâbur'da yaşamaya başlaması³² bölgede, ikinci asırda hadis ilmi açısından en önemli çalışmaların yapılmasına olanak sağlamıştır.

Nişâbur asıl gelişme dönemini üçüncü asırda yaşamıştır. Nişâbur'un bu asırda tam bir ilim merkezi hâline gelişi, Tâhirîlerin kuruluşu (207/823) ile başlamıştır. Onların ilme ve âlimlere verdikleri destek ile birlikte bölgede ilmî hayatta büyük bir canlanma olmuş,³³ bu dönemden itibaren, Nişâbur'da hadis ilmi açısından büyük muhaddisler yetişmiş, önemli çalışmalara imza atılmıştır.

3. NİŞÂBUR MUHADDİSLERİ VE ESERLERİ

Nişâbur'da çalışma sahasını kapsayan dönemde çok sayıda muhaddis yetişmiştir. Burada bu muhaddislerin tamamının listesini vermek mümkün olmadığı için ve bölgede yapılan çalışmaların neler olduğunun görülmesi amacıyla sadece eser sahibi muhaddislerin bir listesi sunulacaktır.

²³ Bk. Ahmed b. Ebû Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb el-Ya'kûbî, *el-Büldân* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 143; Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1997), 14/544; Taberî, *Târîh*, 9/507.

²⁴ Barthold, "Horasan", 61.

²⁵ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdusselâm Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1987) (281-290), 29; Taberî, *Târîh*, 10/77; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/502.

²⁶ Zehabî, *Târîhu'l-İslâm* (251-260), 30; Barthold, "Horasan", 61.

²⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/502.

²⁸ Çetin, "Horasan", 18/237.

²⁹ Çetin, "Horasan", 18/239.

³⁰ Ebû Abdullah, Muhammed b. Abdullah el-Hâkim en-Nisâbûrî, *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadis*, thk. Seyyid Mu'azzam Hüseyin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1977), 194.

³¹ Bu eserin aslı günümüze ulaşmamıştır. Ancak Halîfe en-Nisâbûrî lakabıyla maruf Ahmed b. Muhammed el-Hasan b. Ahmed (ö. ?) yalnızca isimleri alıp haklarında verilen bilgileri bırakarak *Târîhu Nisâbûr'u*, *Telhîsu Târîhi Nisâbûr* adıyla ihtisar etmiştir.

³² Takıyyüddîn İbn 'Abdulkâdir, *Tabakâtu's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*, thk. Abdulfettâh Emin Hulv (Riyad: Dâru'r-Rifâ'î, 1983), 1/199; Burhânüddîn İbrahim b. Muhammed b. Halîl Sibt İbnü'l-Acemî, *Nihâyetu's-sül fî sitteti'l-usûl*, thk. Abdulkayyim Abdurrah en-Nebî (Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 2000), 1/287.

³³ Çetin, "Horasan", 18/237.

1. İbrâhim b. Tahmân (ö. 163/780): *Tefsîru'l-Kur'ân, Kitâbü'l-Meşyeha*,³⁴ *Kitâbü's-Sünen fi'l-fikh, Kitâbü'l-Menâkib, Kitâbü'l-Iydeyn, Medhal fi's-sikât, Medhal fi'd-du'afâ*.³⁵
2. Hafis b. Abdullah b. Râşid (ö. 209/824): *Nüşatu Hafis b. Abdullah*.³⁶
3. İbrâhim b. Nasr b. Mansûr (ö. 210/825): *Müsned*.³⁷
4. Yahya b. Yahya b. Bekir b. Abdurrahmân (ö. 226/841): *Cüz, Nüşa*.³⁸
5. Ahmed b. Harb b. Abdullah (ö. 234/848): *Kitâbü'l-Erba'în, Kitâbü'z-Zühd, Kitâbü İyâllillah, Kitâbü'd-Duâ, Kitâbü'l-Hikme, Kitâbü'l-Menâsik, Kitâbü't-Tekessüb*.³⁹
6. İshâk b. İbrâhim b. Mahled (ö. 238/852): *Tefsîr, Müsned, Kitâbü's-Sünen fi'l-fikh, Kitâbü'l-İlm, Câmi'u'l-kebîr, Câmiu's-sağîr, Musannef, Cüz'ü İshâk*.⁴⁰
7. Seleme b. Şebîb (ö. 247/861): *Kitâbü Fadli şehri Ramazân, Cüz min hadîsi Seleme b. Şebîb*.⁴¹
8. İshâk b. Mansûr b. Behram (ö. 251/865): *Müsned, Mesâilu Ahmed b. Hanbel ve İshâk b. Râhûye, Mesâilu Yahya b. Maîn*. Namazla ilgili hacimli bir kitap tasnif ettiği de söylenir.⁴²
9. Ali b. el-Hasan b. Abdurrahmân (ö. 251/865): *Müsned*.⁴³
10. Muhammed b. Yahya b. Abdullah (ö. 258/872): *'İlelü hadîsi'z-Zührî, Zühriyyât, Hadîsu'z-Zührî veya Ehâdîsu'z-Zührî, Kitâbü't-Tevekkül, Muhtârât min rivâyetihî anî'z-Zührî, Cüz*.⁴⁴

³⁴ Bu eserin, hemen sonrasında zikredilen *Kitâbü's-Sünen fi'l-fikh* olabileceği belirtilmektedir. Eserin ismi ve içeriği ile ilgili değerlendirmeler için bk. Seyit Ali Güşen, *İlk İki Asır Hadis Eserlerindeki Rivayetlerin Temel Hadis Kaynaklarına İntikali (Fiten Rivayetleri Örneğinde)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 1/54-56.

³⁵ Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak b. en-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist* (Tahran: y.y., ts.), 284; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *Kitâbü's-Sikât* (Haydarabad: Dâru'l-Ma'ârifî'l-Osmâniyye, 1973), 6/27; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (161-170), 61; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951), 1/1; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimu musannifî'l-kütübî'l-Arabiyye* (Beirut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957), 1/41; Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, Arapçaya çev. Muhammed Fehmi Hicâzî (Suudi Arabistan: Câmi'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'üd el-İslâmiyye, 1983), 1/171.

³⁶ Şihâbüddîn Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, thk. Muhammed Şekûr Meyâdîni (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 268.

³⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. 'Abdilhâdî, *Tabakâtu 'ulemâi'l-hadîs* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1989), 2/58; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmî'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaûd (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 10/397; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1972), 180; Muhammed b. Ca'fer el-Kettânî, *Hadis Literatürü*, çev. Yusuf Özbek (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 92.

³⁸ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (221-230), 463; İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 379.

³⁹ Mustafa b. Abdullah Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-funûn* (Tahran: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1967), 1/54, 2/1830; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (231-240), 37; a.mlf., *Siyeru a'lâm*, 11/33, 34; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/47; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 1/188.

⁴⁰ Abdullah Aydınli, "İbn Râhûye", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/241; İbnü'n-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, 286; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/442, 583; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 12/70; İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 58; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 2/228.

⁴¹ İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 68, 299.

⁴² Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdât*, thk. Mustafa 'Abdulkâdir 'Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 6/360; Ebû'l-Kasim Ali b. el-Hasan b. Hibetullah b. 'Asâkir, *Târîhu medîneti Dimesk*, thk. Muhibbüddîn Ebû Sa'îd Ömer b. Garame el-Amrî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1995), 8/285; Şihâbüddîn Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1991), 1/160; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/22; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 7/166; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 2/239; Kettânî, *Hadis Literatürü*, 98.

⁴³ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Tezkiratü'l-huffâz* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 2/86; Hayrüddîn ez-Ziriklî, *el-A'lâm* (Kahire: Matba'atu Kustasus, 1954), 5/79; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/53; İbn 'Abdilhâdî, *Tabakâtu 'ulemâi'l-hadîs*, 2/209; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 232.

⁴⁴ Ebû Bekir Muhammed b. Hayr, *Fehrese*, thk. Franciscus Codera (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1997), 203; Ebû'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 26/628-629; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (251-260), 339, 342; İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfehres*, 291; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/16; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 12/105; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 1/261.

11. Abdurrahmân b. Bişr b. el-Hakem (ö. 260/874): *Ehâdis*.⁴⁵
12. Müslim b. Haccâc (ö. 261/875): *Kitâbü Müsnedi's-sahîh, el-Müsnedu'l-kebîr ale'r-ricâl, el-Câmi'u'l-kebîr 'ale'l-ebvâb, Müsnedu hadîsi Mâlik, Kitâbü'l-İntifâ' bi uhubi's-sibâ', Kitâbü'l-Münferidât ve'l-vuhdân, Ricâlu Urve b. ez-Zubeyr ve cemâatun mine't-tâbi'în ve gayrihim, Kitâbü't-Temyîz, Kitâbü'l-Künâ ve'l-esmâ, Kitâbü't-Tabakât, Kitâbü'l-İlel, Kitâbü'l-İhve ve'l-ahavât, Kitâbü Evhâmi'l-muhaddisîn, Tabakâtu't-tâbi'în, Kitâbü'l-Efrâd fî zikri cemâatin mine's-sahâbe ve't-tâbi'în, Kitâbü'l-Akrân, Kitâbü Evlâdi's-sahâbe fî men ba'dehüm mine'l-muhaddisîn, Kitâbü't-Târîh, Kitâbü's-Sualât an Ahmed b. Hanbel, Kitâbü Hadîsi Amr b. Şuayb, Kitâbü'l-Muhadramîn, Meşâyihu Sevrî, Meşâyihu Mâlik, Meşâyihu Şu'be, Efrâdu's-Şâmiyyîn, Tabakâtu'r-ruvât, Ma'rifetu ruvâti'l-ahbâr, Kitâbü'l-Ma'rife, Rubâiyyât fî'l-hadîs, Kitâbü Tafâli's-sünen, Tesmiyetu şuyûhi Mâlik ve Süfyân ve Şu'be, Esmâu'r-ricâl, Kitâbü'l-Ma'mer fîhi zikru ma ahtae Ma'mer*.⁴⁶
13. Ahmed b. Yusuf b. Hâlid (ö. 264/878): *Cüz*.⁴⁷
14. İshâk b. İbrâhim b. Hânî (ö. 275/888): *Sualât, Mesâil*.⁴⁸
15. Ahmed b. Seleme b. Abdullah (ö. 286/899): *Müstahrec*.⁴⁹
16. Zekeriyya b. Davud b. Bekir (ö. 286/899): *Tefsîru'l-Kebîr*.⁵⁰
17. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ziyâd (ö. 289/902): *Müsned, Târîh, Künâ, Ebvâb, Etbâ'u'l-etbâ'*.⁵¹
18. Muhammed b. İbrâhim b. Saîd (ö. 290/903): *Kitâbü'l-Metâim*.⁵²
19. İbrâhim b. Ebû Tâlib (ö. 295/908): *eş-Şuyûh, el-İlel*.⁵³
20. Muhammed b. İsmail b. Mihrân (ö. 295/908): *Kitâbü's-Sahâbe, Hadîsu Zührî, Hadîsu Mâlik, Hadîsu Yahya b. Saîd el-Kattân, Hadîsu Abdullah b. Dînâr, Hadîsu Musâ b. Ukbe*.⁵⁴
21. Zekeriyya b. Yahya b. el-Hâris (ö. 298/911): *Menâkıbu'l-İmâm Ebû Hanîfe*.⁵⁵
22. İbrâhim b. İshâk b. Yusuf (ö. 303/915): *Tefsîru'l-kebîr*.⁵⁶
23. İshâk b. İbrâhim b. Nasr (ö. 303/915): *Müsned*.⁵⁷

⁴⁵ İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfrehes*, 318; Kettânî, *Hadis Literatürü*, 143; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 1/263.

⁴⁶ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Tabakât*, thk. Meşhûr b. Hasan b. Mahmûd b. Selmân (Riyad: Dârü'l-Hicre, 1991) (Neşredenim Girişi), 1/25; Halife en-Nisâbüri, *Telhisu Târîhi Nisâbüri*, 34, 35; İbnü'n-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, 286; İbn Hayr, *Fehrese*, 212; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/137; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 2/126; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 5/427; a.mlf., *el-Mu'cemü'l-müfrehes*, 167; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 261; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/432; Ziriklî, *el-A'lâm*, 8/118; Kettânî, *Hadis Literatürü*, 423, 424; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-Arabî*, 1/277.

⁴⁷ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 12/384; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 2/210.

⁴⁸ Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Ebû Ya'lâ, *Tabakâtu'l-fukahâi'l-Hanâbile*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 1998), 1/164; Ebû'l-Yüm'n Abdurrahmân b. Muhammed el-Uleymî, *el-Menhecü'l-ahmed fî terâcimi ashâbi'l-İmâm Ahmed*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1983), 1/255; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 13/19.

⁴⁹ Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 2/156; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 279; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 1/236; Kettânî, *Hadis Literatürü*, 21.

⁵⁰ Sem'ânî, *el-Ensâb*, 2/388; İbn 'Abdilhâdî, *Tabakâtu 'ulemâi'l-hadîs*, 2/393; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (281-290), 179; Ziriklî, *el-A'lâm*, 3/80; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 4/182.

⁵¹ Ebû Bekir Muhammed b. İsmail b. Halfûn, *el-Mu'lim bi şuyûhi'l-Buhârî ve Müslim*, thk. Ebû Abdurrahmân 'Âdil b. Sa'd (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 145; Ebû Bekir Muhammed b. Abdulgânî b. Nokta, *et-Takyîd li ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 249; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 4/440; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 13/500; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 296; Ziriklî, *el-A'lâm*, 2/277.

⁵² Ebû 'Âsim Muhammed b. Ahmed 'Abbâdî, *Kitâbü Tabakâti'l-fukahâi's-Şâfiyye*, thk. Gösta Vitestam (Leiden: E. J. Brill, 1964), 47.

⁵³ İbn 'Abdilhâdî, *Tabakâtu 'ulemâi'l-hadîs*, 2/344; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (291-300), 95; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 279.

⁵⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 14/118; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 297; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 9/62; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1432.

⁵⁵ İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/373.

⁵⁶ İbn 'Abdilhâdî, *Tabakâtu 'ulemâi'l-hadîs*, 2/422; Zehebî, *Tezkiratü'l-huffâz*, 2/196; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 304.

24. Abdullah b. Muhammed b. Abdurrahmân (ö. 305/917): *Mehâsinu's-Şerâi' ve'l-İslâm*.⁵⁸ Sadece bir eserinden kaynaklarda bahsedilmesine rağmen, pek çok eser tasnif ettiği söylenir.⁵⁹

25. Ali b. Musâ b. Davud b. Yezdâd (ö. 305/917): *er-Red 'alâ ashâbi's-Şâfi'i, Ahkâmu'l-Kur'ân, Nakzu mâ hâlefe fihî's-Şâfi'i'l-İrâkiyyîn fi ahkâmi'l-Kur'ân, İsbâtu'l-kıyâs ve'l-ictihâd ve haberu'l-vâhid, Şerhu Câmi'i'l-kebîr li's-Şeybânî fi'l-furû'*.⁶⁰

26. İbnü'l-Cârûd (ö. 307/919): *el-Müntekâ, Kitâbü'l-Âhad fi esmâi's-sahâbe, Kitâbü't-Târîh, el-Esmâ ve'l-künâ, Cerh ve ta'dîl, Kitâbü't-Tecrîd ve't-ta'dîl li ashâbi'l-hadîs, Du'afâ*.⁶¹ İmam Mâlik'in hadislerinde geçen bazı garip kelimeleri açıklamak amacıyla yaptığı bir çalışması daha vardır.⁶²

27. Abdurrahmân b. el-Hüseyn b. Hâlid (ö. 307/919): *Müsned, Şerefu'l-Mustafâ*.⁶³

28. Ahmed b. Hamdân b. Ali b. Sinân (ö. 311/923): *Sahîh/Müstahrec*.⁶⁴

29. İbn Huzeyme (ö. 311/923): *Kitâbü'l-Kebîr, Sahîh, el-Müsned fi'l-hadîs, Beyânu şe'ni'd-duâ ve tefsîru'l-ed'iyeti'l-me'sûre 'ani'n-Nebî, Kitâbü't-Tevhîd ve isbâti sifâti'r-Rab, Tefsîru'l-Kur'ân, Meâni'l-Kur'ân, el-Mesâilu'l-musannef fi'l-hadîs, Avâli, Du'afâ, Kitâbü't-Tevekkül, Kitâbü'l-Kasâme, Kitâbü'l-Kader, Kitâbü's-Siyâse, Kitâbü'l-Cihâd, Kitâbü'l-Kirâat halfe'l-imâm, Ceşu't-tevşîh, Cüz, el-Fevâidu'l-fevâid an İbn Huzeyme, Fıkhu hadîsi Berîre, Mes'eletu'l-hac*.⁶⁵

30. Muhammed b. İshâk b. İbrâhim es-Serrâc (ö. 313/925): *Müsnedu'l-kebîr 'ale'l-ebvâb, Müstahrec, Kitâbü't-Tefsîr, Cüz'ü'l-beytûte, Hadîs, Kitâbü't-Târîh, Kitâbü'l-İhve ve'l-ahavât, Kitâbü'l-Ahbâr, Kitâbü Resâil, Kitâbü'l-eş'âri'l-muhtâre ve sahîha minhâ ve'l-meâre, Kitâbü's-Salât*.⁶⁶

Görüldüğü gibi Nişâbur'da hadis ilmi ile ilgili pek çok ve önemli eserler kaleme alınmıştır.

⁵⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (301-320), 113; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 304.

⁵⁸ İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/443; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 6/125.

⁵⁹ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 6/125.

⁶⁰ Zeynüddîn Ebü'l-Fadl Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcu't-terâcim fi men sannefe mine'l-Hanefiyye*, thk. İbrahim Sâlih (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1992), 147; İbnü'n-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, 260; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/675; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 7/250.

⁶¹ Ebü 'Amr Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. 'Abdiberr, *el-İstî'âb fi ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.), 1/24; Şihâbüddîn Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer, *Lisânu'l-Mizân*, thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1995), 4/311; a.mlf., *el-Mu'cemü'l-müfhehres*, 166, 174; İbn Hayr, *Fehrese*, 211; İbn 'Abdilhâdî, *Tabakâtu 'ulemâi'l-hadîs*, 2/469; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 1/444; Kettânî, *Hadis Literatürü*, 262.

⁶² Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsûbî Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*, thk. Ahmed Bükeyr Mahmûd (Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayât, 1967), 1/199.

⁶³ Şihâbüddîn Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer, *Fethu'l-mennân bi mukaddimeti Lisâni'l-Mizân*, haz. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1995), 425; Kettânî, *Hadis Literatürü*, 101, 222.

⁶⁴ İbn 'Abdilhâdî, *Tabakâtu 'ulemâi'l-hadîs*, 2/479; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-Iber fi haberi men gaber*, thk. M. Sa'îd Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1/461; a.mlf., *Târîhu'l-İslâm* (301-320), 402; a.mlf., *Siyeru a'lâm*, 14/299; a.mlf., *Tezkiratü'l-huffâz*, 2/232; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 320; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 1/212; Kettânî, *Hadis Literatürü*, 20.

⁶⁵ Ebü Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *Sahîhu İbn Huzeyme*, thk. M. Mustafa el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2003), 1/542, 2/946; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-Muğni fi'd-du'afâ*, thk. Nüreddîn 'İtr (Haleb, Dâru'l-Me'ârif 1971), 4; a.mlf., *Siyeru a'lâm*, 14/371, 379; Mustafa Işık, "İbn Huzeyme", *Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/80; Hâkim, *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadîs*, 83; İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfhehres*, 42, 276, 336; a.mlf., *Fethu'l-mennân*, 356; İsmail Paşa, *Hediyetü'l-ârifîn*, 2/29; Kettânî, *Hadis Literatürü*, 74; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*, 1/33.

⁶⁶ Ebü Ahmed Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Hâkimu'l-Kebîr, *Kitâbü'l-Esâmi ve'l-künâ*, thk. Yûsuf b. Muhammed Duheyl (Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-İslâmiyye, 1994), 1/116; Zehebî, *el-Iber*, thk. M. Sa'îd Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1/467; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebü Bekir es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, thk. Ahmed Ömer Hâşim (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1999), 2/219; İbn Hacer, *el-Mu'cemü'l-müfhehres*, 250; İbnü'n-Nedîm, *Kitâbü'l-Fihrist*, 172; Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/505; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn*, 9/38; Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*, 1/341; Kettânî, *Hadis Literatürü*, 45.

4. NİŞÂBUR MUHADDİSLERİNİN BAZI HADİS MESELELERİNE DAİR GÖRÜŞLERİ

Nişâbur'da çok sayıda eser yazılmış olmasına rağmen bunların büyük kısmı kaybolmuştur.⁶⁷ Bundan dolayı bölgede yazılan eserler hakkında tam olarak bilgi sahibi olunamamaktadır. Bu problem usûl konuları söz konusu olduğunda kendisini daha çok hissettirmektedir. Bölge muhaddislerine ait, usûle dönük çalışma ve değerlendirmeler, hadis usûlü eserlerinde dağınık bir şekilde yer almaktadır. Bu bilgiler ise bir iki satırı geçmemektedir. Bu konuda en çok yararlanılabilen kaynak Müslim'in, *Sahîh*'ine yazmış olduğu "*Mukaddime*"dir. Bunun dışında Nişâbur muhaddislerine ait görüşlerin derli toplu bulunabileceği başka bir kaynak yoktur.

Bölgede, usûl konularına ait çok fazla ve yoğun bir şekilde tartışılan görüşler tespit edilememiştir. Tespit edilebilen görüşler tüm Nişâbur muhaddislerine değil, bir veya birkaç muhaddise aittir. Ancak bu görüşler hadis ilmi açısından son derece önemli olup hadis usûlünün oluşumuna katkı sağlamıştır. Bu nedenle kısaca bu görüşler üzerinde durulacaktır.

4.1. Sahîh Hadis

Hadislerin sahihliğini belirlemede en önemli kaynaklardan biri sayılabilecek çalışma Müslim'in *Sahîh*'idir. O eserine yazdığı uzun mukaddimede rivâyet şartlarını, râvilerin durumlarını, hangi rivâyetlerin kabul, hangilerinin red edileceğini beyan etmektedir. Müslim'e göre, rivâyetlerin sahih ve sakimini, sika râvilerin ve müttehem olanların rivâyetlerinin arasını ayırabilen kimselerin, sadece güvenilir kimselerden hadis almaları, müttehem râvilerden ve bid'at ehlinde rivâyetten sakınmaları gerekir.⁶⁸

Diğer taraftan Müslim'in sahih hadislere çok önem verdiği ve zayıf rivâyetlerden kaçındığı onun terğîb ve terhîb hadisleri ile ilgili tavrında açıkça ortaya çıkar. O, bu konuda şöyle der:

Dini işlerle ilgili haberler helâl, haram, emir, nehiy, terğîb ve terhîbe dair bir şey için gelirler. Eğer bu tür hadisleri rivâyet eden râviler sîdk ve emanet ehlinde olmaz ve onu tanyan biri ondan rivâyette bulunup onun hâlini insanlara anlatmazsa, bu yaptığından dolayı günahkâr olur ve halkı aldatmış sayılır. Bu haberleri dinleyen kimselerin, bunlarla veya bunların bir kısmıyla amel etmeyeceklerinden emin olunamaz. Oysa güvenilir râvilerin rivâyet ettikleri sahih haberler, zayıf râvilerden hadis nakletmeye lüzum bırakmayacak kadar çoktur.⁶⁹

Müslim, Süfyân es-Sevrî, Abdurrahmân b. Mehdî ve Ahmed b. Hanbel gibi büyük muhaddislerin görüşlerini terk ederek, terğîb ve terhîb konularındaki hadislerin yalnızca kendilerinden ahkâm ile ilgili hadisler rivâyet edilen râvilerden alınması gerektiğini söylemiştir.⁷⁰

Nişâbur'da hadislerin sahih ve sakimini ayırmada önemli çalışmaları olanların başında ise Muhammed b. Yahya ile oğlu Yahya b. Muhammed b. Yahya ez-Zühli gelmektedir. Çünkü bu iki muhaddisin belirlemiş oldukları sahih hadis tarifi, hadislerin sahih ve sakimini ayırmada bir ölçü ortaya koyması ve bu tarifi sonraki muhaddisler tarafından benimsenmiş olması nedeni ile önem arz etmektedir.

Muhammed b. Yahya'ya göre ancak munkatı olmayan ve isnadında mechul ve mecruh râvi bulunmayan, muttasıl isnada sahip hadisler ile ihticâc caizdir.⁷¹ Yine ondan gelen bir

⁶⁷ Nişâbur'da telif edilmiş eserlerden günümüze ulaşan ve ulaşmayanların listesi için bk. Akcaoğlu, *Nişapur'da Hadis Çalışmaları*, 204-239.

⁶⁸ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "*Mukaddime*", 8.

⁶⁹ Müslim, "*Mukaddime*", 28.

⁷⁰ Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, thk. Subhî es-Sâmerrâî (Beirut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1985), 77.

⁷¹ Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Kifâye fi 'ilmi'r-rivâye* (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 20; Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir es-Süyûtî, *el-Bahrullezî zehar şerhu Elfiyyeti'l-eser*, thk. Ebû Enes Enîs b. Ahmed b. Tâhir el-Endûnîsi (Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1999), 1/331.

başka tanıma göre “haber, sika bir râvinin sika bir râviden rivâyeti ile Resûlullah’a ulaşır ve isnadında mechul ve mecruh bir râvi bulunmazsa sabit olur.”⁷²

Yahya b. Muhammed b. Yahya’ya göre de “sika bir râvinin sika bir râviden aldığı ve Resûlullah’a kadar isnadı bu şekilde olan, isnadında mechul ve mecruh râvi bulunmayan bir haber yazılabilir. Haber bu şekilde sabit olunca, onun kabulü ve onunla amel vacib olur, ona muhalefet edilmemesi gerekir.”⁷³

Yahya b. Muhammed b. Yahya’nın tarifi de Muhammed b. Yahya’nın tarifi ile hemen hemen aynıdır. Yahya ayrıca bir hadis sabit olduğunda onunla amel edilmesinin vacip olduğunu söyler. Buna yakın bir görüş İbn Huzeyme’den de rivâyet edilir.⁷⁴

Diğer taraftan İbn Huzeyme’nin *Sahîh* adlı eserinin ismi onun sahih hadis konusundaki fikrini ortaya koyacak mahiyettedir.⁷⁵ İbn Huzeyme hadislerin sıhhat şartları olarak, rivâyetlerin sika râvilerden gelmesini, isnadın kesintisiz yani başından sonuna kadar muttasıl olmasını, isnadda yer alan râviler içinde cerh edilmiş bir râvinin bulunmamasını şart koşar.

Bu tarifler içinde göze çarpan önemli yönlerden birisi, sahih hadisin tespiti için tek şartın geleneksel anlayışta olduğu gibi isnad olduğu, metne hiç vurgu yapılmadığıdır.

Nîşâbur muhaddislerine göre sahih hadisler şu özellikleri taşımalıdır:

Sahîh hadisin isnadı munkatı olmamalı, muttasıl olmalıdır. Muttasıl terimi, isnadındaki her bir râvinin bizzat hocasından işiterek aldığı ve isnadı sonuna kadar bu şekilde olan hadisler için kullanılır.⁷⁶

Sahîh hadisin isnadında mecruh râvi bulunmamalıdır. Muhammed b. Yahya da bu şartı ileri sürmektedir. Sahîh hadisin isnadında ayrıca mechul râvi de bulunmamalıdır. Hangi râvilerin mechul kabul edileceği konusunda Nîşâbur muhaddisleri arasında bir ittifak yoktur. Muhammed b. Yahya ez-Zühî ile İbrâhim b. Ebû Tâlib’e göre bir râviden cehâlet sıfatının kalkması için ondan en az iki kişinin rivâyette bulunması şarttır.⁷⁷ İbn Huzeyme ise râviden meşhur bir kimsenin rivâyet etmesi şartı ile cehâlet sıfatının kalkacağını söyler.⁷⁸

Nîşâbur’da muhaddisler kitap tasnif etme çabası içine girmiş olmakla beraber, bunu sistemsiz bir şekilde yapmamışlar, hangi hadislerin sahih kabul edileceği konusunda bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. O dönemin yapısı göz önünde bulundurulur ve o dönemlerde bu tür şartların fazlaca ileri sürülmediği dikkate alınır, bu, Nîşâbur muhaddisleri için bir başarı sayılmalıdır. Bu konuda onların en büyük başarısı ise, ortaya koydukları bu tarifi hadisin usûlünde genel kabul gören tarife çok yakın olmasıdır.

4.2. Mürsel Hadis

Mürsel hadis, tâbiûnun “kâle Resûlullah” diyerek, hadisi aldığı sahâbînin adını söylemeden rivâyet ettiği hadistir.⁷⁹ Muhaddislerin çoğuna göre mürsel hadisler zayıftır, bu tür hadislerle amel edilmez.⁸⁰ Nîşâbur muhaddislerinin görüşü de bu yöndedir. Bu konuda

⁷² Süyûtî, *el-Bahrullezî zehar*, 1/331-332.

⁷³ Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbü’l-Kifâye*, 20.

⁷⁴ Zehebî, *el-Iber*, 1/462.

⁷⁵ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/45.

⁷⁶ Ebû Ömer Osman b. Abdurrahmân b. es-Salâh, *‘Ulûmu’l-hadîs*, thk. Nüreddîn ‘Itr (Dîmeşk: Dâru’l-Fikr, 1998), 44; Bedrüddîn Muhammed b. İbrahim b. Cemâ’a, *el-Menhelü’r-revî fî muhtasari ‘Ulûmi’l-hadîsi’n-Nebevî*, thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazân (Dîmeşk: Dâru’l-Fikr, 1986), 40.

⁷⁷ Bk. İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/390; Mizzî, *Tehzîbü’l-Kemâl*, 26/627; Zehebî, *Siyeru a’lâm*, 12/281; İbn Receb, *Şerhu ‘İleli’t-Tirmizî*, 80.

⁷⁸ Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Fethu’l-muğîs şerhu Elfiyyeti’l-hadîs* (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1988), 1/346; Muhammed Tâhir Cevâbî, *el-Cerh ve’t-ta’dîl beyne’l-müteşeddîdîn ve’l-mütesâhilîn* (Tunus: ed-Dâru’l-Arabiyye li’l-Kütüb, 1997), 370.

⁷⁹ Tâhir el-Cezâîrî, *Tevcihu’n-nazar ilâ usûli’l-eser*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Haleb: el-Matba’atü’l-İslâmiyye, 1995), 1/50, 2/555; Hâkim, *Ma’rifetu ‘ulûmi’l-hadîs*, 25; İbn Cemâ’a, *el-Menhelü’r-revî*, 42.

⁸⁰ Mahmûd Tahhân, *Teysîru mustalahi’l-hadîs* (Riyad: Mektebetü’l-Ma’ârif, 1989), 72; İbn Receb, *Şerhu ‘İleli’t-Tirmizî*, 171; Süyûtî, *Tedribü’r-râvî*, 1/163.

görüş belirten ilk muhaddis Müslim'dir. Müslim, *Sahîh*'ine yazmış olduğu mukaddimede, muan'an hadis ile ihticâc babında, "*Mürsel rivâyetler ilim ehline ve bizim esas olan görüşümüze göre huccet değildir*"⁸¹ diyerek mürsel hadisleri kabul etmediğini açıkça ifade eder. Bu sözden, o dönemde pek çok kimsenin mürsel hadis ile ihticâcî terk ettiği anlaşılmaktadır.

İbn Huzeyme de ehli hadisin çoğunluğunun görüşüne uyararak mürsel hadisleri reddetmiştir.⁸² Bu konuda onun *Kitâbü't-Tevhîd*'de söylediği bir söz, mürsel hadisler konusunda nasıl bir tutum içinde olduğunun delilidir. Eserde, mürsel bir isnad zikrettikten sonra "*Mürsel olduğu için bu hadis bizim şartımıza uygun değildir. Biz bu ilimde mürsel ve munkatı rivâyetlere muhtaç değiliz*"⁸³ diyerek bu tür hadislerin delil olamayacağını ifade etmiştir.

Sahîh hadisler konusunda son derece dikkatli olan ve eserlerinde sahih hadislere yer vermeye çalışan bölge muhaddislerinin, mürsel hadisler konusunda bu şekilde bir tutum içinde bulunmaları sahih hadisler ile ilgili anlayışlarının bir sonucudur. Onların isnadı munkatı olan mürsel hadisleri geçmişteki genel kabule rağmen reddetmeleri, sahih hadislere ulaşmayı asıl amaç kabul ettiklerini göstermektedir.

4.3. Muan'an Rivâyetler

Muan'an hadis, "... *fulân 'an fulân*" şeklinde isnada sahip olan hadistir.⁸⁴ Bazı âlimler muan'an isnadla rivâyet edilen hadisleri başka bir tarikten muttasıl olduğu ortaya çıkmadığı sürece, mürsel ve munkatı hadislerden kabul etmişlerdir.⁸⁵ Bu âlimlerden Buhârî ve Ali b. el-Medîni, iki râvinin bir kere de olsa mülâkatlarının ispat edilmesini şart koşmuşlardır.⁸⁶

Muan'an rivâyetleri makbul sayanlar, rivâyet edenin tedlis yapanlardan olmamasını ve râvinin hadis aldığı hocası ile bir araya gelip hadis alma imkânının bulunmasını yeterli görmüşlerdir.⁸⁷ Hadis ehli arasında bu şartların dışında başka şartlar da ileri sürülmüştür. Ancak bu iki şart dışındaki diğer şartlar üzerinde ittifak sağlanamamıştır.⁸⁸

Müslim "*an*" lafzı ile yapılan rivâyetleri belli şartların gerçekleşmesi durumunda sahih kabul etmiştir. *Sahîh*'ine yazdığı mukaddimede bu konu ile ilgili bir bab açmış⁸⁹ ve "*an*" lafzı ile gelen rivâyetleri kabul etmeyenleri sert şekilde eleştirmiştir. Müslim'in mukaddimede tenkit ettiği görüşün sahiplerine göre, "*iki râvi aynı asırda yaşamış, buluşma ve görüşme imkânı bulmuş olmalarına rağmen, bir kez olsun buluştukları veya birbirlerinden hadis aldıkları ispat edilmemişse, 'an' lafzı ile rivâyet edilen hadisler delil olamaz.*"⁹⁰

Müslim bu konu ile ilgili özetle şunları söyler:

"İsnadları kötülemek için ortaya atılmış bu söz, sonradan ortaya çıkan, daha önce hiç söylenmemiş bir sözdür. Bu sözün ilim ehlinde hiçbir destekleyicisi yoktur. Müttekaddim ve müteahhir âlimler arasında yaygın olan sika göre sika bir râvi yine kendisi gibi sika bir râviden bir hadis rivâyet ettiğinde ve bir asırda bulunmaları itibarıyla görüşmeleri ve semâ'ları mümkün olduğu takdirde, görüştükleri ve konuştuklarına dair hiçbir haber bulunmasa da o

⁸¹ Müslim, "Mukaddime", 30.

⁸² Selahattin Polat, *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1985), 110.

⁸³ Ebû Bekir Muhammed b. İshâk b. Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd ve isbâtü sıfâtî'r-Rab Azze ve Celle*, thk. Abdullah b. 'Âmir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002), 92.

⁸⁴ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 61; Tahhân, *Teyssîr*, 87.

⁸⁵ Ebü'l-Fadl Zeynüddîn İbrahim b. el-Hüseyn el-'Irâkî, *Şerhu Elfiyyeti'l-'Irâkî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-'İlmiyye, ts.), 1/164; Bedrüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynel'âbidîn Muhammed Belâferec (Riyad: Edvâu's-Selef, 1998), 2/22; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 61.

⁸⁶ İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'r-revî*, 48; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1/181.

⁸⁷ Hüseyn b. Abdullah et-Tîbî, *el-Hulâsa fî usûli'l-hadîs*, thk. Subhî es-Sâmerrâî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1985), 50; Zerkeşî, *en-Nüket*, 2/22; İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'r-revî*, 48.

⁸⁸ Tahhân, *Teyssîr*, 87.

⁸⁹ Müslim, "Mukaddime", 29.

⁹⁰ Müslim, "Mukaddime", 29.

rivâyet sabit ve huccet olur. Ancak buluşmadıklarına ve ondan bir şey işitmediğine dair bir delil bulunursa, o zaman hadis sabit ve huccet olmaz. Görüşme müphem olursa, rivâyet daima semâ'ya hamledilir.”⁹¹

Müslim “an” lafzı ile rivâyet edilen hadislerin sayısının çok olduğunu söyler ve muan’an rivâyetlerin tamamının zayıf kabul edilmesinin, âlimlerin görüşlerine muhalif olması nedeni ile dikkate alınacak bir söz olmadığını belirtip mütekaddim ve müteahhir âlimlerin muan’an hadislerin ittisale hamledileceğine dair icması olduğunu iddia eder.⁹²

İbn Receb (ö. 795/1393), müteahhir âlimlerin çoğunun Müslim’in görüşünü benimsediğini belirtir. Onlar müdellis olmayan ve sika râviden gelen rivâyetleri, görüşme imkânı bulunduğu sürece ittisale hamletmişlerdir.⁹³ Müslim’e göre râvinin müdellis olduğu ortaya çıkarsa, rivâyetleri ittisale hamledilmez. Müdellis râvinin rivâyetleri zayıf ve merdud rivâyetlerden sayılır.⁹⁴

Bu konuda İbn Huzeyme’nin de “an” lafzı ile yapılan rivâyetleri belli şartlar ile kabul ettiği anlaşılmaktadır. Bu şartlara uymadığından olmalı ki o, Haccâc b. Ertât’ın “an” lafzı ile yaptığı rivâyetlerle ihticâc edilmeyeceğini belirtmiştir.⁹⁵

4.4. Hadiste Ziyâde

Bu ilim, râvinin rivâyet ettiği bir hadiste yer alan ve hadisin diğer rivâyetlerinde bulunmayan fazlalıkların tespiti ve hükmü ile ilgilenir.⁹⁶ Genel olarak muhaddislerin ve fakihlerin bir kısmının görüşü, sika bir râvinin teferrüd ettiği hadisteki ziyâdenin mutlak olarak kabul edilmesi yönündedir.⁹⁷

Nîşâbur’da bu konuda görüşlerine ulaşılabilen muhaddislerden biri Müslim’dir. Müslim *Sahîh*’inin mukaddimesinde hadislerdeki ziyâdeler ve bunların kabul şartları ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur. O, hadislerdeki ziyâdelerin belirli bazı şartlar taşıması durumunda geçerli olduğunu kabul eder. Ona göre, hadisteki ziyâdenin kabulü için öncelikle, râvi diğer rivâyetlerinde hadislerini iyi zaptedip rivâyet eden muhaddislerin hadislerine uygun rivâyette bulunmalı ve bu konuda onlara uymaya gayret göstermelidir. Râvi bu şartı taşıyorsa, başka râvilerin rivâyetlerinde yer almayan ve içinde ziyâde mana taşıyan bir hadis rivâyet ettiğinde, bu ziyâdesi kabul edilir ve bu tam bir hadis yerini tutar.⁹⁸

Nîşâbur’da bu konuda görüşleri bulunan muhaddislerden birisi de İbn Huzeyme’dir. Onun hadislerdeki ziyâdeleri iyi bildiği söylenir.⁹⁹ İbn Huzeyme de Müslim gibi ziyâdeleri mutlak olarak değil, belirli şartlarla kabul eder. Ona göre bütün hâfızların ziyâdeleri makbul değildir. Eğer râvi, ziyâde lafız bulunmayan hadislerin râvilerine hıfz ve itkan yönünden eşit ise, bu durumda onun haberleri iyi bilmesi şartı ile ziyâdesi kabul edilir. Aksi söz konusu ise bu durumda yaptığı ziyâde kabul edilmez.¹⁰⁰

Sahîh hadislerin tespiti ve rivâyetinde oldukça titiz davranan Müslim ve İbn Huzeyme, ziyâde konusunda da aynı titizliği göstermişlerdir.

4.5. Hadis Alma ve Aktarma Yolları

⁹¹ Bk. Müslim, “Mukaddime”, 29-35.

⁹² Müslim, “Mukaddime”, 29. Ayrıca bk. Cezâirî, *Tevcihu’n-nazar*, 1/188; Süyûtî, *Tedribü’r-râvi*, 1/178.

⁹³ Abdülfettâh Ebû Gudde, *Tetimmetü’l-Hamse* (Zehebî’nin *el-Mûkıza*’sının sonunda) (Haleb: Mektebü’l-Matbû’âtî’l-İslâmiyye, 1985), 126-127.

⁹⁴ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-Mûkıza fî ‘ilmi mustalahi’l-hadîs*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebü’l-Matbû’âtî’l-İslâmiyye, 1985), 45.

⁹⁵ Zehebî, *Siyeru a’lâm*, 14/373.

⁹⁶ Bk. Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 432.

⁹⁷ İbnü’s-Salâh, *Ulâmu’l-hadîs*, 85; Süyûtî, *Tedribü’r-râvi*, 1/205.

⁹⁸ Müslim, “Mukaddime”, 5, 7.

⁹⁹ Süyûtî, *Tabakâtü’l-huffâz*, 310; Sehâvî, *Fethu’l-muğîs*, 1/49.

¹⁰⁰ Şihâbüddîn Ebû’l-Fadl Ahmed b. Ali b. Hacer, *en-Nüket ‘alâ Kitâbi İbni’s-Salâh*, thk. Mes’ûd Abdülhamîd es-Sa’defî vd. (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, ts.), 282.

Nişâbur muhaddislerine ait çeşitli kaynaklarda hadis tahammül yolları ile ilgili görüşler nakledilmektedir.

Hadis tahammül yollarından semâ', Nişâbur muhaddislerinden bazılarına göre en önde gelen hadis alma metodudur. Müslim ve Yahya b. Yahya semâ'yı kırâate tercih ederler.¹⁰¹ Yahya b. Yahya ve İshâk b. Râhûye'ye göre kırâat metodu semâ' gibi değildir. Muhaddise kırâat ihbar sayılır ve huccettir.¹⁰² Onlara göre semâ' en sağlam rivâyet metodu olsa da kırâat da hadis almada kullanılır.

Kırâat ile alınan hadislerde "haddesenâ" ve "ahberenâ" sîgalarının kullanımı konusunda farklı görüşler vardır. Nişâbur muhaddislerinden Yahya b. Yahya et-Temîmî kırâat ile alınan hadislerde kırâat kaydı olmaksızın "haddesenâ", "ahberenâ" ve "enbeenâ" gibi semâ' ile alınan hadislerde de kullanılan eda sîgalarının kullanılmasına karşı çıkmıştır.¹⁰³ Müslim'in de içlerinde bulunduğu bir grup ise "haddesenâ"nın kırâat ile alınan hadislerde kullanılmasını uygun bulmamıştır.¹⁰⁴ Müslim kırâatte "ahberenâ" sîgasının kullanılması gerektiği görüşünü benimsemiştir.¹⁰⁵

Hadis tahammül yollarından bir diğeri icâzettir. İcâzet ile elde edilen hadislerle amel sahihtir. Nişâbur'da bu görüşte olanlar Muhammed b. Yahya ez-Zühli, Müslim b. el-Haccâc ve İbn Huzeyme'dir.¹⁰⁶ İbn Huzeyme icâzet yolu ile hadis alma ve aktarmada bir sakınca görmemiştir. Muhammed b. Saîd, İbn Huzeyme'ye *Kitâbü'l-Cihâd*'in icâzetini istediğini bildiren bir yazı yazmış, İbn Huzeyme de ona kitabının icâzetini vermiştir.¹⁰⁷ O, ayrıca icâzet ve münâvelenin sahih semâ' gibi olduğunu söylemiştir.¹⁰⁸ Bu tür bir tavra muhaddisler arasında sık rastlanmaması, İbn Huzeyme'nin bu konuda farklı bir kanaate sahip olduğunu gösterir.

Nişâbur'da icâzet metoduyla hadis alma ve aktarmayı caiz görenler, bunu mutlak olarak değil, belli şartların gerçekleşmesi durumunda sahih kabul etmişlerdir. Bölge muhaddislerinden Muhammed b. Yahya ez-Zühli de bu yollarla hadis alınabileceğini, ancak icâzet, münâvele ve mukâtebe metodlarında şeyhin yazılı metinleri hafızasından kontrol etmesini veya kitabının aslı ile karşılaştırmasını şart koşmuştur.¹⁰⁹

Hadis tahammül yollarından bir diğeri olan münâvele icâzet yollarının en üstünü kabul edilir.¹¹⁰ Nişâbur muhaddislerinden Yahya b. Yahya ve İshâk b. Râhûye'ye göre münâvele sahih bir hadis tahammül yolu olmakla beraber, mertebe itibariyle semâ' ve kırâatten sonra gelir.¹¹¹ İbn Huzeyme'ye göre ise münâvele ile elde edilen hadisler, sanki sahih semâ' ile alınmış gibidir.¹¹² Bu da Nişâbur'da bu konuda ortak bir görüşün bulunmadığını gösterir.

Münâvelenin çeşitlerinden biri "arz bi'l-münâvele"dir. "Münâvele yoluyla arz" anlamındaki bu tamlama, hadis öğrencisinin, herhangi bir yerden elde ettiği hocasına ait bir kitabı veya ondan elde edilmiş bir nüshayı hocasına vermesi, hocasının bu kitabı veya nüshayı tetkik ettikten sonra ona iade etmesidir. Bu yolla yapılan hadis rivâyeti caiz

¹⁰¹ Cevâbî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 270.

¹⁰² Hâkim, *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadîs*, 259-260.

¹⁰³ İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'r-revî*, 81.

¹⁰⁴ Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsûbî Kâdî İyâz, *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*, thk. Seyyid Ahmed Sakra (Kahire: Dâru't-Türâs, 1970), 73; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/36.

¹⁰⁵ İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, 139; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/36.

¹⁰⁶ Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Kifâye*, 313-314.

¹⁰⁷ İbn 'Abdilhâdî, *Tabakâtu 'ulemâi'l-hadîs*, 2/446; Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 14/370-371.

¹⁰⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Kifâye*, 325; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/104; Cevâbî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 290.

¹⁰⁹ Ahmet Yücel, *Hadis İstihlaklarının Doğuşu ve Gelişimi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1996), 68-69.

¹¹⁰ İbn Cemâ'a, *el-Menhelü'r-revî*, 88.

¹¹¹ İbnü's-Salâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, 167; 'Irâkî, *Şerhu Elfiyyeti'l-'Irâkî*, 2/92; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/45.

¹¹² Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Kifâye*, 325; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/104.

görülmüştür.¹¹³ İshâk b. Râhûye'nin de bu metodu kabul ettiği rivâyet edilir. Ancak ona göre bu yolla hadis rivâyeti, semâ' ve kırattan daha aşağı mertebededir.¹¹⁴

Hadis tahammül yollarından bir diğeri olan mükâtebe metoduyla hadis rivâyetinin Nîşâbur bölgesinde sahih kabul edildiği görülür. Müslim'in *Sahîh*'inde mükâtebe metodu ile alınmış pek çok hadis vardır.¹¹⁵ Kâdî İyâz, İshâk b. Râhûye'nin mükâtebe yolu ile alınan hadisleri semâ'dan daha üstün kabul ettiğini, bunun delilinin de İshâk'ın, Hz. Peygamber'in Kisra ve Kayser'e yazdığı mektup olduğunu söylediğine dair bir görüşünü nakleder.¹¹⁶ Bölgede bu metodu kullananlardan biri de Yahya b. Yahya en-Nîsâbûrî'dir. O, Ebû Üsâme aracılığı ile Ebû Bekir b. 'Ayyâş'tan, hadislerini kendisi için yazmasını istemiş, İbn 'Ayyâş da hadisleri onun için yazıp göndermiştir.¹¹⁷

Hadis alma ve aktarma yollarından biri de vicâdedir. Müslim'in *Sahîh*'inde vicâde metodu ile alınmış hadisler yer almakta olup¹¹⁸ bunların sayısı üçtür.¹¹⁹ Bunlar munkatî hadisler cinsinden olduğu için tenkit edilmiştir.¹²⁰ Ancak bu hadisler *Sahîh*'te başka yollardan mevsul olarak rivâyet edildikleri için, bunlardaki tedlis şüphesi ortadan kalkmaktadır.¹²¹ Vicâde metodu ile alınan hadislerin, başka makbul metotlardan biri ile de alınması durumunda, Müslim'in onlarla ihticâcî caiz gördüğü anlaşılmaktadır.

Yukarıda bahsedilen hadis tahammül yolları ile alınan hadislerin rivâyetinde hangi lafızların kullanılacağı muhaddisler arasında ihtilâfıdır. Zira hadis rivâyetinde pek çok sîga kullanılmaktadır. Nîşâbur'da Yahya b. Yahya şeyhten işittiği hadisler için sadece "*ahberenâ*" lafzını kullanır.¹²² İshâk b. Râhûye'nin semâ' ve kırâatte sadece "*ahberenâ*" sîgasını kullandığı ve bu sîgayı "*haddesenâ*"ya tercih ettiği rivâyet edilir. "*Ahberenâ*" sîgası, "*haddesenâ*"dan daha umumdur. Bu konuda Horasanlı muhaddislerden bazıları İshâk b. Râhûye'nin görüşünü tercih etmişlerdir.¹²³

"*Haddesenâ*" ile "*ahberenâ*"nın kırâat/arz metodunda kullanılması âlimler arasında ihtilâfıdır. Nîşâbur muhaddislerinden Yahya b. Yahya ve Müslim b. el-Haccâc kırâat ile alınan hadislerde "*haddesenâ*" sîgasının kullanılması gerektiği görüşünü kabul etmemişlerdir.¹²⁴ İshâk b. Râhûye de Abdürrezzâk'a "*Başkaları ile birlikte dinlediğin hadisler için haddesenâ sîgasını kullan*" demiştir. Abdürrezzâk bunun üzerine, daha önce "*ahberenâ*" sîgasını kullandığı rivâyetler için "*haddesenâ*"yı kullanmaya başlamıştır.¹²⁵

Yine İshâk b. Râhûye, eda sîgalarının hadis alınan metoda açıkça delalet etmesini tercih eden muhaddislerdendir.¹²⁶ Müslim de hadis aldığı şeyhlerinin sîgalarını özenle belirtmeye çalışır ve her bir muhaddisin kullanmış olduğu sîgaya onlardan almış olduğu hadislerde işaret eder. "*Haddesenâ Muhammed b. Râfi' ve Abd b. Humejd*" isnadı ile aldığı bir hadisten sonra "*Abd ahberenâ, Muhammed haddesenâ dedi*"¹²⁷ örneğinde olduğu gibi hangi hocasının hangi eda sîgasını kullandığını belirtir. Bu da onun bu sîgalara önem verdiğini gösterir.

¹¹³ Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, 28.

¹¹⁴ Cevâbî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 275.

¹¹⁵ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/54.

¹¹⁶ Hasan b. Abdurrahmân er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 453-454; Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, 86-87.

¹¹⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Kifâye*, 340; Cevâbî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 279.

¹¹⁸ Ahmed Naim, *Tecrid*, 1/447; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/58.

¹¹⁹ Cevâbî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 300.

¹²⁰ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/58.

¹²¹ Ahmed Naim, *Tecrid*, 1/447. Ayrıca bk. Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/58.

¹²² Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Kifâye*, 284-285; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 134; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 2/10.

¹²³ Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, 122.

¹²⁴ Kâdî İyâz, *el-İlmâ'*, 73.

¹²⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Kifâye*, 286; Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 2/24.

¹²⁶ Yücel, *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, 97.

¹²⁷ Ebû Ömer Osman b. Abdurrahmân b. es-Salâh, *Syânetu Sahîhi Müslim*, thk. Muvaffak Abdullah b. Abdülkâdir (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1984), 101.

4.6. Cerhin Müfesser Olması

Râviler hakkında yapılan cerh ve ta'dîlin geçerli olabilmesi için birtakım şartlar vardır. Muhaddisler nazarında genellikle ta'dîlin kabul edilmesi için ta'dîl sebeplerinin açıklanmış olması şart olarak ileri sürülmemiştir. Çünkü ta'dîl sebeplerinin çokluğu böyle bir şartın ileri sürülmesini engellemektedir.¹²⁸ Cerh ise ancak cerh sebebi müfesser/açık olduğunda kabul edilebilir.¹²⁹ Cerh sebeplerine gelince; bunların da sayısı çoktur. Bu sebeplerden birçoğu üzerinde de ittifak sağlanamamıştır. Bu yüzden bir âlime göre zayıf kabul edilen bir râvi, bir başkasına göre sika sayılabilmektedir.¹³⁰

Müslim bu konuda muhaddislerin çoğu gibi düşünmüş ve cerh sebebi müfesser olmadıkça, cerhin kabul edilmeyeceği görüşünü esas almıştır.¹³¹ O bu nedenle *Sahîh*'inde cerhe uğramış râvilerin hadislerine yer vermiştir. Süveyd b. Saîd (ö. 240/854) bu râvilerden biridir. Müslim'in, Süveyd hakkındaki cerh sebebi açık olmadığı için, ondan rivâyette bulunmakta bir sakınca görmediği belirtilmiştir.¹³²

4.7. Bid'at Ehlinden Rivâyet

Bid'at, dinde Resûlullah'tan sonra ortaya çıkarılan dinle ilgili şeylere denilir. Küfre götüren bid'at ve fıska düşüren bid'at olmak üzere iki çeşit bid'at vardır.¹³³ Bid'atı ile tekfir edilmeyenlerin rivâyetlerinin kabulü muhaddisler arasındaki ihtilâflı konulardan biri olup bu konuda çeşitli görüşler öne sürülmüştür. Genel kabul gören görüşe göre, eğer bid'at sahibi bid'atinin davetçiliğini yapmıyorsa rivâyetleri kabul edilir. Bu, muhaddislerin çoğunun kabul ettiği görüştür.¹³⁴

Nişâbur'da muhaddisler, bid'at ehlinden oldukları söylenen râvilerden hadis rivâyetinde bulunmuşlardır. Ancak bunlar içinde sadece Müslim bu konu ile ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre, rivâyetlerin sahihi ile sakimini, sika râvilerin naklettikleri ile itham edilen râvilerin rivâyetlerinin arasını ayırmayı bilen muhaddislerin, sadece isnadları sahih ve rivâyetlerinde güvenilir olduklarını bildikleri kimselerden hadis rivâyet etmeleri gerekir. Yine onlar, müttehem olanlardan ve "bid'at ehlinin aşırılarından" rivâyette bulunmamalıdır.¹³⁵

Müslim'in bu sözlerinden yola çıkarak onun, bid'at ehli olup itidalli olanlardan rivâyette bulunmayı caiz gördüğü söylenebilir. Bu nedenle o, *Sahîh*'inde, davetçi olmayan bid'at ehlinden pek çok kişinin rivâyetlerine yer vermiştir.¹³⁶ Bunlar dindar olup, sıdk ve istikamet sahibi kimselerdir.¹³⁷

Müslim'in *Sahîh*'inde, Allah'ın büyük günah sahipleri hakkındaki hükmünü ahirete bırakan Mürcie'den, Hz. Ali'ye buğz edip diğerlerini ona takdim eden Nâsibe'den, Şîî ve Kaderîlerden, halku'l-Kur'ân'ı savunanlardan, Hâricîlerin kolu Harûriyye'den, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı hakkında yorum yapmayan vakf ehlinden ve imama isyanı caiz gören Ka'diyye'den olan râvilerin rivâyetleri yer alır.¹³⁸

¹²⁸ Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *er-Refu ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*, thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, ts.), 27; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 106.

¹²⁹ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 106.

¹³⁰ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 106-107; Leknevî, *er-Refu ve't-tekmîl*, 28.

¹³¹ Fârûk Hamâde, *el-Menhecû'l-İslâmî fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (Rabat: Dâru'n-Neşr, 1989), 287; 'Irâkî, *Şerhu Elfiyyeti'l-'Irâkî*, 1/305; Leknevî, *er-Refu ve't-tekmîl*, 34.

¹³² Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Kifâye*, 108; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 106-107; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/259; Leknevî, *er-Refu ve't-tekmîl*, 27.

¹³³ Tahhân, *Teyssîr*, 123-124.

¹³⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Kifâye*, 121; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 114.

¹³⁵ Müslim, "Mukaddime", 8.

¹³⁶ İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadîs*, 115.

¹³⁷ Ahmed Naim, *Tecrîd*, 1/329.

¹³⁸ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/278-280. Ayrıca bk. Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1/361-362.

Müslim, Ali b. Ca'd el-Cevherî hakkında soru sorulunca “*Sikadır fakat Cehmîdir*” diye cevap vermiş ve Cehmiyye'den olması nedeniyle ondan rivâyette bulunmamıştır.¹³⁹ Nîşâbur muhaddislerinden Muhammed b. İbrâhim el-Bûşencî ise Ali b. Ca'd el-Cevherî'den hadis rivâyet etmiştir.¹⁴⁰ Buna göre Nîşâbur'da muhaddisler arasında bu konuda bir ittifakın bulunmadığı anlaşılmaktadır.

İbrâhim b. Tahmân'ın da Cehmî Muhammed b. Ziyâd'dan rivâyetleri vardır.¹⁴¹

İbn Huzeyme, Şîî olan Abbâd b. Ya'kûb'dan “*Rivâyetlerinde sadûk, inancı ile müttehemdir*” diyerek rivâyette bulunmuştur. Ancak daha sonra onun aşırıya gittiğini görünce ondan rivâyeti terk etmiştir.¹⁴² Nâsibe'den olduğu için de Harîz b. Osman'dan hadis almamıştır.¹⁴³

Tüm bunlardan hareketle Nîşâbur muhaddislerinin bid'at ehli kimselerden rivâyeti yasakladıkları, onlardan belli şartlar dahilinde rivâyette bulunmayı caiz gördükleri anlaşılmaktadır.

4.8. Sika Râvinin Ta'dîli

Sika râvinin, adını zikrettiği râviden rivâyette bulunması durumunda, bunun rivâyet ettiği kişi için ta'dîl sayılıp sayılmayacağı ihtilâflı bir konu olup bu konuda üç farklı görüş vardır. Sika râvinin bir râviden rivâyette bulunması, o râvi için ta'dîl anlamı taşımaz. Hadisçilerin çoğunluğu bu görüştedir.¹⁴⁴ Belli şartlar ile sika râvinin rivâyetini, hadis aldığı kişi için ta'dîl sayanlar vardır. Bazıları da “*sika râvi Yahya b. Saîd, İbn Mehdî ve Şu'be gibi kimselerden başkasından rivâyet almamayı ilke edinmişse sırf tesmiyesi ta'dîle kâfidir*” demişlerdir. Müslim ve İbn Huzeyme *Sahîh* lerinde bu görüşü benimsemişlerdir.¹⁴⁵

Sikanın adını zikretmediği râviden rivâyetine gelince; râvi, hadis aldığı hocasının adını zikretmeksizin, “*Bana sika rivâyet etti*” şeklinde, hocasının sika olduğunu beyan edecek sözler söyleyerek rivâyette bulunabilir. Bu tür ifadelerin şeyhi ta'dîl edip etmeyeceği tartışma konusu olmuştur. Âlim ve müctehid râvinin “*Size rivâyet ettiğim herkes adildir*” demesi şartı ile sika râvinin adını zikretmediği hocasından rivâyetini onun ta'dîli kabul edenler vardır. Müslim ve İbn Huzeyme, *Sahîh* lerinde râvinin sürekli sika râvilerden rivâyet etmesi hâlinde, hocasının adını zikretmeksizin rivâyette bulunmasını hocası için ta'dîl kabul etmişlerdir.¹⁴⁶

4.9. Tahdîs Ücreti

Hadis rivâyeti karşılığında ücret alan bir râvinin rivâyetinin kabul edilip edilmeyeceği âlimler arasında tartışmalıdır. Muhaddisler râviyi sûizandan uzaklaştırmak için tahdîs karşılığında ücret almayı men etmişlerdir. Zira râvi, rivâyet ettiği hadis karşılığında ücret almak için rivâyetlerinde ziyâde yapabilir, işitmediği hadisleri işittiğini iddia edebilir.¹⁴⁷ Nîşâbur bölgesi âlimlerinden İshâk b. Râhûye, “*Ücret ile hadis rivâyet eden muhaddisin hadisleri kabul edilir mi?*” diye sorulduğunda, onun hadislerinin yazılmayacağını söylemiştir.¹⁴⁸ Bu da onun hadisi başka amaçlara alet etmediğini göstermektedir.

5. NÎŞÂBUR MUHADDİSLERİNİN CERH-TA'DİL FAALİYETLERİ

Nîşâbur'da hadis faaliyetlerinin nispeten geç başlaması, cerh ve ta'dîl faaliyetlerinin de diğer ilim merkezlerinden sonra başlamasına neden olmuştur. Tespit edilebildiği kadarı ile

¹³⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm* (261-280), 183, 186.

¹⁴⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 24/189; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, 5/9.

¹⁴¹ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâye fi'l-Kütübi's-sitte* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 1/38.

¹⁴² Cevâbî, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 379.

¹⁴³ Zehebî, *Siyeru a'lâm*, 14/373 ve 1 no'lu dipnot.

¹⁴⁴ Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/266.

¹⁴⁵ Emin Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997), 152.

¹⁴⁶ Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, 151.

¹⁴⁷ Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Kifâye*, 154.

¹⁴⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbü'l-Kifâye*, 154; İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-hadis*, 118; Süyûtî, *Tedribü'r-râvî*, 1/287.

Nişâbur'da ilk cerh-ta'dîl faaliyetinde bulunan muhaddis İbrâhim b. Tahmân'dır.¹⁴⁹ İbn Tahmân dışında ilk iki asırda bu bölgede cerh ve ta'dilde bulunan herhangi bir muhaddisin ismine kaynaklarda rastlanmaz.

Nişâbur'da üçüncü asrın başlarından itibaren cerh-ta'dîl faaliyetlerinin artmaya başladığı ve daha sistematik bir hâle getirildiği görülür. Bu dönemde öne çıkan ilk muhaddis Yahya b. Yahya'dır (ö. 226/841).¹⁵⁰ Yahya üçüncü asırda Nişâbur'da cerh-ta'dîl imamlarından. Kaynaklarda onun tenkitleri ile ilgili bazı rivâyetler bulunsa da bunların sayısının fazla olmadığı görülür.¹⁵¹ Bir diğer cerh ve ta'dîl âlimi İshâk b. Râhûye'dir.¹⁵² İshâk b. Râhûye aynı zamanda "münker" terimini hicrî üçüncü asırda râvi hakkında kullanan ilk kişidir.¹⁵³

Müslim Nişâbur'da cerh ve ta'dilde öne çıkan âlimlerinden biridir.¹⁵⁴ Özellikle *Kitâbü'l-Künâ ve'l-esmâ* adlı eserinde 100 kadar râvi hakkında cerhte bulunmuştur. Onun cerh ve ta'dîl ile ilgili sözleri çeşitli cerh ve ta'dîl kitaplarında delil olarak kullanılmaktadır.¹⁵⁵ Müslim'in genellikle "metrûk", "metrûku'l-hadis", "muzdaribu'l-hadis", "münkeru'l-hadis", "la yuktebu hadîsuhû" gibi yaygın olan cerh lafızlarını kullandığı görülür. Müslim'in kullandığı bazı özel lafızlar da vardır. Bunlardan biri "uktub anhu'dür." Bu lafız Müslim'e göre bir ta'dîl lafzıdır.¹⁵⁶

Ricâl tenkidinde öne çıkan bir diğer muhaddis İbn Huzeyme'dir. Onun ricâl tenkidinde faal olduğu söylenir.¹⁵⁷ Selahaddîn el-İdlibî, *el-Müntehab min kelâmi Hâfız İbn Huzeyme* adı ile onun cerh ve ta'dîl hakkındaki sözlerini toplayan bir eser yazmıştır.¹⁵⁸

Kaynaklarda bunlar dışında üçüncü asırda Nişâbur'da cerh ve ta'dîl faaliyetlerinde bulunduğu söylenen birçok muhaddisten bahsedilmektedir.¹⁵⁹ Zehebî'nin *Zikru men yu'temedu kavluhû fi'l-cerh ve't-ta'dîl* adlı eserinde verdiği listede ilk 7 tabakada yer alan münekkit sayısı toplam 445'dir. Bunlar içinde Nişâbur muhaddislerinin sayısı 26'dır. İlk üç tabakada sadece İbrâhim b. Tahmân ve Yahya b. Yahya'nın yer alması, bu tür faaliyetlerin hicrî üçüncü asrın ilk çeyreğinden sonra artmaya başladığını göstermektedir.

6. NİŞÂBUR MUHADDİSLERİNİN HADİS RİVÂYETİNE KATKILARI

Nişâbur muhaddisleri hadis rivâyeti ile de yakından ilgilenmişlerdir. Burada özellikle *Kütüb-i Sitte*'de rivâyetleri bulunan Nişâbur muhaddisleri ile bu muhaddislerin rivâyet ettikleri hadis sayıları üzerinde durulacak, bunların *Kütüb-i Sitte*'nin oluşumundaki katkılarına işaret edilecektir.

Nişâbur'da ilk hadis rivâyetleri buraya gelen sahâbîler tarafından başlatılmış olsa da *Kütüb-i Sitte*'de rivâyetleri bulunan ilk Nişâbur muhaddisleri ikinci asırda yaşamışlardır.

¹⁴⁹ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehbî, *Zikru men yu'temed kavluhû fi'l-cerh ve't-ta'dîl* (*Erba'u resâil* içinde, 169-227), thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebü'l-Matbû'âtî'l-İslamiyye, 1990), 176.

¹⁵⁰ Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *el-Mütekellimûn fi'ricâl* (*Erba'u resâil* içinde, 93-149), thk. Abdulfettâh Ebû Gudde (Beyrut: Mektebü'l-Matbû'âtî'l-İslamiyye, 1990), 102; Zehebî, *Zikru men yu'temed kavluhû*, 184.

¹⁵¹ Bk. İbnü'l-Cevzî, *Duafâ*, 1/224.

¹⁵² Bk. Ebû Ahmed Abdullah b. 'Adî, *el-Kâmil fi du'afâi'r-ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984), 7/2521; Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali b. el-Cevzî, *Kitâbü'd-Duafâ ve'l-metrûkîn*, thk. Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 1/248; Sehâvî, *el-Mütekellimûn*, 104; Zehebî, *Zikru men yu'temed kavluhû*, 187.

¹⁵³ Ahmet Yücel, *Hadis İliminde Tenkit Terimleri ile İlgili Çalışmalar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998), 82.

¹⁵⁴ İbnü'l-Cevzî, *Duafâ*, 1/7; Zehebî, *Zikru men yu'temed kavluhû*, 193; Sehâvî, *el-Mütekellimûn*, 107.

¹⁵⁵ Bk. İbnü'l-Cevzî, *Duafâ*, 1/35, 107, 132, 167, 207, 221, 306.

¹⁵⁶ Yücel, *Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi*, 125; Aşıkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, 185-186.

¹⁵⁷ Zehebî, *Zikru men yu'temed kavluhû*, 202; Sehâvî, *Fethu'l-muğis*, 3/268; Cezâirî, *Tevcihu'n-nazar*, 1/278.

¹⁵⁸ Işık, "İbn Huzeyme", 20/81.

¹⁵⁹ Nişâbur'da cerh ve ta'dilde bulunan diğer muhaddisler için bk. Zehebî, *Zikru men yu'temed kavluhû*, 189, 190, 192, 194, 198, 199, 201-204; a.mlf., *Siyeru a'lâm*, 10/570, 12/113, 234; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 11/59, 17/194; Sehâvî, *el-Mütekellimûn*, 106; a.mlf., *Fethu'l-muğis*, 3/268; Süyûtî, *Tabakâtü'l-huffâz*, 245; Cezâirî, *Tevcihu'n-nazar*, 1/278.

Nîşâbur muhaddislerinden bu asırda yaşayıp *Kütüb-i Sitte*'de rivâyeti bulunanların sayısı 6'dır. Üçüncü asır ile birlikte artan hadis faaliyetleri sayesinde Nîşâbur muhaddisleri bu alanda da öne geçmiş, onlar vasıtası ile pek çok hadis *Kütüb-i Sitte*'ye intikal etmiştir.

Üçüncü asırda te'lif edilen *Kütüb-i Sitte*'de, sadece *Kütüb-i Sitte* râvilerini ihtiva eden Zehebî'nin *el-Kâşif fi ma'rifeti men lehû rivâye fi'l-Kütüb-i-sitte*'sine göre toplam 7779 muhaddisin rivâyetleri yer alır. Tespit edilebildiği kadarı ile Nîşâbur muhaddislerinden *Kütüb-i Sitte*'de rivâyetleri yer alan muhaddis sayısı 53'tür. Bu rakam toplam *Kütüb-i Sitte* râvilerinin yüzde birinden bile daha azdır. Bu, oldukça düşük bir rakamdır ve bunun nedeni bölgede hadis faaliyetlerinin diğer bölgelere nazaran daha geç başlamış olmasıdır. Bu olumsuz bir durum olarak görünmekle birlikte, bu olumsuzluk *Kütüb-i Sitte*'de yer alan ve Nîşâbur muhaddisleri tarafından rivâyet edilen hadis sayıları söz konusu olduğunda ortadan kalkmaktadır. Tespit edilebildiği kadarı ile Nîşâburlu muhaddisler tarafından rivâyet edilen ve *Kütüb-i Sitte*'de yer alan hadislerin sayısı 3635'dir. Bu rakam toplam 33.999 hadis ihtiva eden *Kütüb-i Sitte*'deki hadis sayısının yüzde onundan fazladır.

Nîşâbur muhaddislerinden rivâyetleri *Kütüb-i Sitte*'de yer alanların ve rivâyetlerinin bu kitaplara dağılımı şu şekildedir:

Müellif	Râvi Sayısı ¹⁶⁰	Hadis Sayısı
Buhârî (7397) ¹⁶¹	24	301
Müslim (7275)	21	1930
İbn Mâce (4341)	16	343
Ebû Dâvud (5274)	19	174
Tirmizî (3956)	13	140
Nesâî (5756)	29	747

Görüldüğü gibi Nîşâbur muhaddisleri en önemli hadis kitapları kabul edilen *Kütüb-i Sitte*'nin oluşumunda önemli bir rol icra etmişlerdir. Bu rakamlara göre Müslim'in *Sahîh*'inin yaklaşık dörtte biri, Nesâî'nin *Sünen*'inin sekizde biri bu bölge muhaddislerinden alınan hadislerden meydana gelmiştir. Diğer *Kütüb-i Sitte* eserlerinde de önemli miktarda bölge muhaddislerinin rivâyet ettiği hadis mevcuttur.

7. NÎŞÂBUR MUHADDİSLERİNİN TASNİF ÇALIŞMALARINA KATKILARI

Nîşâbur muhaddisleri hadis ilmine en büyük katkılardan birini te'lif ettikleri eserler ile yapmışlardır. Nîşâbur'da yapılan hadis çalışmalarını, hadis usûlü ile ilgili çalışmalar, tasnif çalışmaları, rical ile ilgili çalışmalar ve hadis ile ilgili diğer çalışmalar olmak üzere dört ana gruba ayırabiliriz.

Nîşâbur, özellikle üçüncü asırda ve dördüncü asrın başlarında hadis ilmine katkı sağlayan pek çok eserin tasnif edildiği bir bölge olmuştur. Burada 313/925 yılına kadar yaklaşık 130 eser yazılmıştır. Bu eserlerden 9'u müsned, 4'ü câmi', 2'si sahîh, 3'ü müstahrec, 6'sı cüz, 2'si hadis ve 2'si de nüsha türündedir. Bazı muhaddislerin hadislerini, özel bir kitapta bir araya getirmeye yönelik çalışmaların sayısı ise 8'dir. Bunlar dışında erba'ün ve zühd ile ilgili birer çalışma yapılmıştır. Özel konulu çalışmalar hâlinde tefsir, tevekkül, salât, cihad gibi çok miktarda hadis ihtiva eden çalışmaların sayısı da 23 olarak tespit edilmiştir. Bu rakamlara göre hadis metinlerini bir araya getiren 61 hadis kitabı tasnif edilmiş olmaktadır.¹⁶²

Bölgede, önemli hadis konularından 'ilelu'l-hadîs ile ilgili toplam 5, ferd hadisler ve mechul râviler ile ilgili 6 eser kaleme alınmıştır. Müslim'in yaptığı çalışmalardan *el-*

¹⁶⁰ Buradaki rakamlar her bir kitaptaki Nîşâburlu râvi sayısını gösterir. Mükerrer râviler çıkarıldığı zaman Nîşâburlu muhaddis sayısı 53'e düşmektedir.

¹⁶¹ Rakamlar bu eserlerde bulunan toplam hadis miktarlarını gösterir.

¹⁶² Nîşâbur'da yapılan çalışmalar için bk. Akcaoğlu, *Nîşapur'da İlk Dönem Hadis Çalışmaları*, 132-203.

Münferidât ve'l-vuhdân adlı eser ise tek ravisi bulunan hadisler ile meçhul râviler hakkında te'lif edilen eserlerin en meşhuru kabul edilir.¹⁶³

303/915 yılına kadar olan dönemi kapsayan bir çalışmanın¹⁶⁴ verilerine göre Nîşâbur bölgesi yetiştirdiği müellif ve musannif sayısı açısından tüm İslâm dünyası içinde beşinci sırada yer alır. Bu sıralamada Bağdat, Basra, Kûfe ve Isfahân Nîşâbur'dan önde gelmektedir. İlk üç asırda Bağdat 54, Basra 38, Kûfe 26, Isfahân 20 ve Nîşâbur 17 müellif-musannif yetiştirmiştir. Bizim tespitlerimize göre ise aynı dönemde Nîşâbur'da sadece eser veren muhaddis sayısı 23'tür. H. 313'e kadar ise bu sayı 30'a ulaşmaktadır.

Aynı araştırmaya göre, İslâm dünyasında hadis ile alâkalı konularda yapılan çalışmalar sıralamasında Nîşâbur 57 eserle yine beşinci sırada yer alır. Bu sıralamada Bağdat 311 eser ile ilk sırada yer alırken, onu 210 eserle Basra, 95 eserle Kûfe ve 70 eserle Mısır takip eder.¹⁶⁵

Aynı araştırmada h. 303'e kadar, müsned, câmi', sahîh, sünen ve musannef gibi temel hadis kitapları türünde yapılan çalışmalar sıralamasında Nîşâbur toplam 10 eserle altıncı sırada yer almaktadır. İslâm dünyasında bu konularda ilk üç asırda toplam 179 eser yazılmıştır. Bu alanda Bağdat 38 eserle ilk sıradadır. Bağdat'ı 19 eserle Kûfe, 17 eserle Mısır, 16 eserle Basra ve 11 eserle Isfahân takip eder.¹⁶⁶ Bizim çalışmamızda ulaştığımız sonuca göre ise aynı dönemde Nîşâbur'da yazılan eser sayısı 14'tür.

Yine aynı çalışmaya göre, İslâm dünyasında h. 303'e kadar 46 adet cüz, 18 adet ilel, 16 tefsir, 61 zühd, 115 ricâl-tarih ve 22 adet siyer ve megâzi çalışması yapılmıştır.¹⁶⁷ Bizim tespitlerimize göre aynı dönemde Nîşâbur'da yazılan cüz sayısı 4, tefsir sayısı 4, ilel sayısı 5 ve ricâl sayısı 26'dır. Bu verilere göre İslâm dünyasında yazılan tefsirlerin yaklaşık 4'te biri, ilel çalışmalarının 4'te birinden çoğu ve ricâl çalışmalarının 4'te birine yakını sadece bu bölgenin ürünüdür.

Bu veriler bize Nîşâbur bölgesinin bu konuda ne kadar verimli olduğunu göstermekte, hadis ilmine sağladığı katkının önemine işaret etmektedir. Bu açıklamalardan sonra kısaca, bölgede yazılan eserlerin hadis ilmine katkıları üzerinde durulacaktır.

Nîşâbur'da yapılmış en önemli tasnif çalışması kuşkusuz, Müslim'in *el-Müsnedü's-sahîh*'idir. Bu eser ilk yazıldığı zamanlardan bu yana genel kabul görmüş, hadis denilince ilk akla gelen eserlerden biri olmuştur. *Sahîh*'in, Buhârî'nin *Sahîh*'i ile beraber Kur'ân-ı Kerîm'den sonraki en güvenilir kaynak olduğu söylenir.¹⁶⁸ Nîşâbur'da, Müslim dışında İbnü'l-Cârûd ve İbn Huzeyme'nin yazdıkları eserler de "*sahih hadis*" ihtiva eden kitaplardan kabul edilirler.

Nîşâbur'da yazılan bu eserler genel kabul görmüş ve güvenilir kabul edilmişlerdir. Bunu, sahih hadis kitaplarını tasnif çalışmalarında da müşahede etmekteyiz. Bu konuda ilk defa hadis kitaplarını güvenilirlik durumlarına göre tasnif eden İbn Hazm'dır. İbn Hazm'ın yaptığı listenin ilk sırasında Buhârî ile Müslim'in *Sahîh*'leri, ikinci sırasında ise İbnü'l-Cârûd'un *Müntekâ*'sı, Saîd b. Seken'in *Sahîh*'i ve Kasım b. Asbağ'ın *Müntekâ*'sı gelir.¹⁶⁹ İzmirli İsmail Hakkı'nın yaptığı listenin ilk sırasında ise Buhârî ile Müslim'in *Sahîh*'leri, ikinci sırasında İbnü'l-Cârûd'un *Müntekâ*'sı, İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i, İbn Hibbân'ın *Sahîh*'i, Mâlik b. Enes'in *Muvatta*'ı, Saîd b. Seken'in *Sahîh*'i ve Kasım b. Asbağ'ın *Müntekâ*'sı gelir.¹⁷⁰ Buna göre, İbn Hazm'ın listesinde ilk iki kategoride yer alan 5 kitaptan 2'si, İzmirli'nin listesindeki 8

¹⁶³ Tahrîr, *Teysîr*, 216; Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ile İlgili Çalışmalar*, 74.

¹⁶⁴ Bk. Sandıkçı, *İlk Üç Asır İslam Coğrafyasında Hadis*, 477-478.

¹⁶⁵ Bk. Sandıkçı, *İlk Üç Asır İslam Coğrafyasında Hadis*, 479.

¹⁶⁶ Bk. Sandıkçı, *İlk Üç Asır İslam Coğrafyasında Hadis*, 480.

¹⁶⁷ Bk. Sandıkçı, *İlk Üç Asır İslam Coğrafyasında Hadis*, 481.

¹⁶⁸ Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî* (b.y.y., el-Mektebetü'l-Misriyye, ts.), 1/14; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/555.

¹⁶⁹ Muhammed Abdülhay el-Leknevî, *el-Ecvibetu'l-fâzile li es'ileti'l-aşerati'l-kâmile*, thk. Abdülfettâh Ebû Gudde (Haleb: Mektebü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1964), 93; Cezâirî, *Tevcihu'n-nazar*, 1/352.

¹⁷⁰ İsmail Hakkı İzmirli, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Darulhadis, 2002), 276.

kitaptan 3'ü Nîşâbur'da yazılmıştır. Bu bilgiler Nîşâbur'daki hadis çalışmalarının ne kadar değerli olduğunu göstermektedir.

Nîşâbur bölgesinde yazılan ve hadis ilmine büyük katkı sağlayan çalışma alanlarından birisi de müstahrelerdir. Hadis tarihinde ilk müstahreler bu bölgede yazılmıştır. Bu konuda ilk çalışmalar Müslim'in *Sahîh*'i üzerine yapılmıştır. Tarih boyunca Müslim'in *Sahîh*'i üzerine yazılan müstahrelerin sayısı 20'yi bulmuştur.¹⁷¹ Bu çalışmaların hadis ilmi açısından önemli olması da bunların, Nîşâbur muhaddislerinin hadis ilmine sağladıkları bir katkı olarak değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir.

Nîşâbur muhaddislerinin hadis ilmine katkı sağladıkları bir başka alan 'ilelül-hadîs konusudur. Bu konuda bölgede yapılmış, dikkate değer çalışmaların varlığına şahit olmaktadır. Hadislerde yer alan ve herkes tarafından kolayca anlaşılabilen illetler ile ilgili ilk üç asırda toplam 18 çalışma yapılmıştır.¹⁷² Bunlardan beş tanesinin bu bölgede yapılmış olması, Nîşâbur'da bu konuya ağırlık verildiğini göstermektedir. Nîşâbur'da bu alanda Müslim, Muhammed b. Yahya ez-Zühli ve İbrâhim b. Ebû Tâlib özellikle öne çıkmaktadırlar.

Nîşâbur'da üzerinde en çok çalışma yapılan alanlardan biri olan ricâl konusu ile alakalı toplam 34 çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan 4'ü tarih adı ile yazılan genel ricâl çalışmalarıdır. Yine bu 34 çalışmadan 1'i sikât, 2'si duafâ, 2'si de cerh ve ta'dîl ile ilgili olup böylece ricâl tenkidi konusunda beş eser telif edilmiş olmaktadır. Nîşâbur'da "*el-esmâ ve'l-künâ*" konusu ile ilgili 3, "*el-ihve ve'l-ahavât*" ile ilgili 2, sahâbe ile ilgili 3, tâbiûn ile ilgili 1, etbâu't-tabiîn ile ilgili 1, bazı muhaddislerin ricâli ile ilgili de 4 çalışma yapılmıştır. Yukarıdaki konular dışında "*akrân*", "*evlâdu's-sahâbe*", "*muhadram*" ve "*meşyeha*" konularında da çalışmalar yapıldığı görülmektedir. Bu çalışmalardan bazılarında yapılan atıflara sonraki dönemlerde yazılan rical kitaplarında zaman zaman rastlanması, bu eserlerin önemli olduklarını ve hadis ilmine katkı sağladıklarını göstermektedir.

SONUÇ

Hizmet Peygamber'in vefatından yaklaşık 25 yıl sonra Müslümanlar tarafından fethedilen Nîşâbur'dan erken dönemlerde başlayan hadis faaliyetleri ikinci asırda artmaya başlamış ve üçüncü asırda Nîşâbur'un başkent olması ile birlikte zirveye ulaşmıştır.

Nîşâbur'un, hadis çalışmalarının temeli olan hadis rivâyeti ve eser tasnifi gibi iki alanda çok başarılı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bölgede bu iki alanda önemli çalışmalara imza atılmıştır.

Kütüb-i Sitte denilen temel altı hadis kitabındaki hadislerin yüzde ondan fazlasının sadece bu bölgeden alınmış olması, bölge muhaddislerinin rivâyet ettikleri hadislerle diğer bölge muhaddislerinin önem vermiş olduklarını göstermekte, burada yoğun bir bilgi akışı bulunduğunu ortaya koymaktadır. Özellikle Müslim'in *Sahîh*'i ile Nesâî'nin *Sünen*'inin oluşumunda bölge muhaddislerinin rivâyet ettikleri hadislerin büyük önemi olmuştur. Müslim'in eserinin yaklaşık 4'de birinin, Nesâî'nin *Sünen*'inin ise 8'de birinin buradan alınan hadislerden oluşması, bölgede rivâyet edilen hadislerin sahihlik bakımından önde olduğuna işaret etmektedir. Bu iki eser dışındakilerde ise azımsanmayacak miktarda bölgeden alınan hadislerin mevcut olması, hadis ilminin önde gelen bu eserlerine bölge muhaddislerinin önemli derecede katkı sağladıkları anlamına gelmektedir.

Bölgede tasnif ettikleri eserlerle özellikle Müslim, İshâk b. Râhûye, Muhammed b. Yahya ez-Zühli, Hüseyin b. Muhammed b. Ziyâd, İbnü'l-Cârûd, İbn Huzeyme ve Muhammed b. İshâk es-Serrâc öne çıkmaktadırlar. Bu muhaddisler sadece bu bölgede değil, bütün İslâm dünyasında önemli eserlerin sahipleri olarak kabul edilirler. Aynı şekilde Nîşâbur'da hadis ilminin hemen her alanında yapılan çalışmaların çeşitliliği ve önemi, bölgede bir kütüphane oluşturabilecek kadar çok eser yazıldığını göstermektedir. Bu eserler içinde câmi, müsned,

¹⁷¹ İbn Hacer, *Tehzibu't-Tehzib*, 5/427.

¹⁷² Bk. Sandıkçı, *İlk Üç Asır İslam Coğrafyasında Hadis*, 481.

sünen tarzındaki temel hadis kitapları ile ricâl çalışmalarında ortaya konulan, orijinal olan ve sonraki dönem çalışmalarına kaynaklık eden eserler vardır.

Bölgede yazılan ve günümüze gelen eserler içinde Müslim'in *Sahîh*'i, İbnü'l-Cârûd'un *Müntekâ*'sı ve İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i ihtiva ettikleri sahih hadisler dolayısı ile sadece bu bölgede değil, bütün İslâm dünyasında yazılan eserler içinde ön sıralarda yer alırlar. Müslim'in eseri, Buhârî'nin *Sahîh*'i ile birlikte en sahih eser kabul edilirken, İbn Huzeyme ile İbnü'l-Cârûd'un eserleri de bunlardan hemen sonra gelmektedir.

Bölge ile ilgili tespit edilen ve son derece önemli olduğu düşünülen konuların başında, Nîşâbur muhaddislerinin sahih hadislerle ulaşmada gösterdikleri çabalar gelmektedir. Onların gerek bu konuda ileri sürdükleri şartlar, gerekse eserlerinde yer alan hadislerin sahih kabul edilmesi, bölgenin bu konuda ileri bir konumda bulunduğunu göstermektedir. Bölge muhaddislerinin mürsel hadisleri reddetmeleri, terğîb ve terhîb konularında dahi zayıf rivâyetlerin kullanımına karşı çıkmaları, hep sahih hadislerin peşinde olduklarının delilidir. Ayrıca "*sahih*" adı ile tasnif ettikleri eserlerinde ve ilk örneklerine burada rastlanan "*müstahrec*" adı verilen çalışmalarında, bol miktarda sahih hadis mevcuttur. Bu son durum, bölgenin sahih hadisler konusunda önemli bir merkez hâline geldiğinin ve burada sahih hadislere ayrı bir önem verildiğinin bir göstergesidir.

Bölge muhaddisleri, hadis ile ilgili eser tasnifi yanında, ricâl çalışmalarına da ağırlık vermişlerdir. Nîşâbur muhaddisleri daha çok râvilerin kimliklerini tespit etme çabası içinde olmuşlar, eserlerini bu minval üzere yazmışlardır. Sahâbe, tâbiûn ve etbâ'u't-tabiîn üzerine yazılan özel nitelikli çalışmalar yanında, genel nitelikli tarih ve tabakât türündeki eserler ile cerh ve ta'dîl konularında yapılan çalışmalar, bölgede hadis ilminin iki önemli kolundan biri olan ricâle önem verildiğini göstermektedir.

Araştırma süresince hadis usûlüne dâir çok görüşe ulaşılammış olsa da bölge muhaddislerinin bazı konularda ortaya koydukları görüşlerin daha sonraki hadis çalışmalarında etkili olduğu anlaşılmaktadır. Özellikle Nîşâbur muhaddislerinin sahih hadis, mürsel hadis ve muan'an hadis konularında ileri sürdükleri fikirler genel kabul görmüş, bu görüşler hadis usûlü ile ilgili tartışmalarda aydınlatıcı ve yol gösterici olmuştur.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Tarafsızlık/impartiality: Dergi yayın kurulunda yer alan yazar, makale değerlendirme ve yayın sürecinin hiçbir aşamasına müdahil olmamış, hakemeleme süreci bilimsel tarafsızlık ilkelerine sadık kalınarak tamamlanmıştır / The author, who is on the editorial board of the journal, did not intervene in any stage of the article evaluation process and publication, and the refereeing process was completed by adhering to the principles of scientific impartiality.

KAYNAKÇA

- 'Abbâdî, Ebû 'Âsım Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü Tabakâti'l-fukahâi's-Şâfiyye*. thk. Gösta Vitestam. Leiden: E. J. Brill, 1964.
- Abdülfettâh Ebû Gudde. *Tetimmetü'l-hamse* (Zehebî'nin *el-Mûkîza*'sının sonunda). Haleb: Mektebü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1985.
- Akcaoğlu, Faik. *Nişapur'da İlk Dönem Hadis Çalışmaları*. Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Aşıkutlu, Emin. *Hadiste Ricâl Tenkidi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997.
- Aydınlı, Abdullah. "İbn Râhûye". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 20/241. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

- Barthold, Wilhelm. "Horasan". çev. İsmail Aka. *Ankara Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Araştırma Dergisi* 8, (1978), 53-73.
- Belâzurî, Ebû'l-Hasan Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Futûhu'l-buldân*. thk. 'Abdulkâdir Muhammed Ali. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Cevâbî, Muhammed Tâhir. *el-Cerh ve't-ta'dîl beyne'l-müteşeddîdîn ve'l-mütesâhilîn*. Tunus: ed-Dâru'l-'Arabiyye li'l-Kütüb, 1997.
- Çetin, Osman. "Horasan". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 18/234-241. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.
- Güşen, Seyit Ali. *İlk İki Asır Hadis Eserlerindeki Rivayetlerin Temel Hadis Kaynaklarına İntikali (Fiten Rivayetleri Örneğinde)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Hâkim en-Nisâbûrî, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah. *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadîs*. thk. Seyyid Mu'azzam Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977.
- Hâkimu'l-Kebîr, Ebû Ahmed Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Kitâbü'l-Esâmî ve'l-künâ*. thk. Yûsuf b. Muhammed Duheyl. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-İslâmiyye, 1994.
- Halîfe b. Hayyât. *Târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-'Umerî. Riyad: Dâru Taybe, 1985.
- Halîfe en-Nisâbûrî, Ahmed b. Muhammed b. el-Hasan b. Ahmed. *Telhîsu Târîhi Nisâbûr*. thk. Behmen Kerîmî. Tahran: Kitabhane-i İbn Sina, ts.
- Halîlî, Halîl b. Abdullah b. Halîl. *el-İrşâd fî ma'rifeti 'ulemâi'l-hadîs*. thk. 'Âmir Ahmed Haydar. Mekke: Dâru'l-Fikr, 1993.
- Hamâde, Fârûk. *el-Menhecû'l-İslâmî fî'l-cerh ve't-ta'dîl*. Rabat: Dâru'n-Neşr, 1989.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Kitâbü'l-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Târîhu Bağdât*. thk. Mustafa 'Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Honigmann, E. "Nishapur". *Encyclopaedia of Islam*. Leiden: E. J. Brill, 1995.
- 'Irâkî, Ebû'l-Fadl Zeynüddîn İbrâhim b. el-Hüseyin. *Şerhu Elfiyyeti'l-'Irâkî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Işık, Mustafa. "İbn Huzeyme". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 20/79-81. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- İbn 'Abdîberr, Ebû 'Amr Yûsuf b. Abdullah b. Muhammed b. 'Abdîberr. *el-İst'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. Kahire: Dâru Nahdati Mısır, ts.
- İbn 'Abdilhâdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Tabakâtu 'ulemâi'l-hadîs*. thk. Ekrem el-Bûşî - İbrâhim Zeybek. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1989.
- İbn 'Abdulkâdir, Takiyyüddîn. *Tabakâtu's-seniyye fî terâcimi'l-Hanefiyye*. thk. Abdulfettâh Emin Hulv. Riyad: Dâru'r-Rifâ'î, 1983.
- İbn 'Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. 'Adî. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1984.
- İbn 'Asâkir, Ebû'l-Kasım Ali b. el-Hasan b. Hibetullah. *Târîhu medîneti Dimeşk*. thk. Muhibbüddîn Ebû Saîd Ömer b. Garame el-Amrî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Cemâ'a, Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhim b. Cemâ'a. *el-Menhelü'r-revî fî muhtasari 'Ulûmi'l-hadîsi'n-Nebevî*. thk. Muhyiddîn Abdurrahmân Ramazân. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1986.
- İbn Ebû Ya'lâ, Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ebû Ya'lâ. *Tabakâtu'l-fukahâi'l-Hanâbile*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 1998.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *el-Mu'cemü'l-müfehres*. thk. Muhammed Şekûr Meyâdî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Fethu'l-mennân bi mukaddimeti Lisâni'l-Mizân*. haz. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1995.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Lisânu'l-Mizân*. thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1995.

- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali. *en-Nüket 'alâ Kitâbi İbni's-Salâh*. thk. Mes'ûd Abdülhamîd es-Sa'defî vd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hacer, Şihâbüddîn Ebü'l-Fadl Ahmed b. Ali. *Tehzîbu't-Tehzîb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1991.
- İbn Halfûn, Ebû Bekir Muhammed b. İsmail b. Halfûn. *el-Mu'lim bi şuyûhi'l-Buhârî ve Müslim*. thk. Ebû Abdurrahmân Âdil b. Sa'd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- İbn Hayr, Ebû Bekir Muhammed b. Hayr. *Fehrese*. thk. Franciscus Codera. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1997.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân. *Kitâbü's-Sikât*. Haydarabad: Dâru'l-Ma'ârifil-'Osmâniyye, 1973.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk. *Kitâbü't-Tevhîd ve isbâtü sıfâtî'r-Rab Azze ve Celle*. thk. Abdullah b. Âmir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2002.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk. *Sahîhu İbn Huzeyme*. thk. M. Mustafa el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 2003.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah Abdulmuhsin et-Türkî. Cîze: Hicr li't-Tibâa ve'n-Neşr, 1997.
- İbn Kutluboğa, Zeynüddîn Ebü'l-Fadl Kâsım b. Kutluboğa. *Tâcu't-terâcim fî men sannefe mine'l-Hanefiyye*. thk. İbrâhim Sâlih. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1992.
- İbn Nokta, Ebû Bekir Muhammed b. Abdulgânî. *et-Takyîd li ma'rifeti ruvâtî's-sünen ve'l-mesânîd*. thk. Kemâl Yûsuf el-Hût. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- İbn Receb el-Hanbelî, Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Receb. *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*. thk. Subhî es-Sâmerrâî. Beyrut: Âlemu'l-Kütüb, 1985.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali, *Kitâbü'd-Duafâ ve'l-metrûkîn*. thk. Abdullah el-Kâdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahmân b. Ali. *el-Muntazam fî tevârîhi'l-mulûk ve'l-ümem*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbnü'l-Esîr, 'İzzüddîn Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Kâmil fî't-târîh*. Beyrut: Dâru Beyrut, 1992.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak. *Kitâbü'l-Fihrist*. Tahran: y.y., ts.
- İbnü's-Salâh, Ebû Ömer Osman b. Abdurrahmân. *Ulûmu'l-hadîs*. thk. Nüreddîn 'Itr. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1998.
- İbnü's-Salâh, Ebû Ömer Osman b. Abdurrahmân. *Siyânetu Sahîhi Müslim*. thk. Muvaffak Abdullah b. Abdülkâdir. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1984.
- İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-ârifîn esmâu'l-müellifîn ve âsârü'l-musannifîn*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1951.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Hadis Tarihi*, İstanbul: Darulhadis, 2002.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsûbî. *el-İlmâ' ilâ ma'rifeti usûli'r-rivâye ve takyîdi's-semâ'*. thk. Seyyid Ahmed Sakra. Kahire: Dâru't-Türâs, 1970.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Musa b. İyâz el-Yahsûbî. *Tertîbu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik li ma'rifeti a'lâmi mezhebi Mâlik*. thk. Ahmed Bükeyr Mahmûd. Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayât, 1967.
- Kâtip Çelebi, Mustafa b. Abdullah. *Keşfü'z-zunûn 'an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn*. Tahran: Mektebetü'l-İslâmiyye, 1967.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-müellifîn terâcimu musannifi'l-kütübi'l-'Arabiyye*. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957.
- Kettânî, Muhammed b. Ca'fer. *Hadis Literatürü*. çev. Yusuf Özbek. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay. *el-Ecvibetu'l-fâzile li es'ileti'l-aşerati'l-kâmile*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1964.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay. *er-Refu ve't-tekmîl fi'l-cerh ve't-ta'dîl*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, ts.

- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Yusuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâ'ir-ricâl*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Tabakât*. thk. Meşhûr b. Hasan b. Mahmûd b. Selmân. Riyad: Dârü'l-Hicre, 1991.
- Nevevî, Ebû Zekeriyya Yahya b. Şeref. *Sahîhu Müslim bi Şerhi'n-Nevevî*. b.y.y., el-Mektebetü'l-Misriyye, ts.
- Özafşar, Mehmet Emin. "Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi XXXIX* (1999), 287-356.
- Polat, Selahattin. *Mürsel Hadisler ve Delil Olma Yönünden Değeri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1985.
- Râmihürmüzî, Hasan b. Abdurrahmân. *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. thk. Muhammed Accâc el-Hatîb. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1984.
- Sandıkçı, Kemal. *İlk Üç Asır İslam Coğrafyasında Hadis*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Mütekellimûn fî'r-ricâl (Erba'u resâil içinde, 93-149)*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Mektebü'l-Matbû'âtî'l-İslamiyye, 1990.
- Sehâvî, Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed. *Fethu'l-muğîs şerhu Elfiyyeti'l-hadîs*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr. *el-Ensâb*. tlk. Abdullah Ömer el-Bârûdî. Beyrut: Dârü'l-Cinân, 1988.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsî'l-Arabî*. Arapçaya çev. Muhammed Fehmi Hicâzî. Suudi Arabistan: Câmî'atü'l-İmam Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1983.
- Sıbt İbnü'l-Acemî, Burhânüddîn İbrâhim b. Muhammed b. Halîl. *Nihâyetu's-sûl fî sitteti'l-usûl*. thk. Abdulkayyim Abdurrab en-Nebî. Mekke: Câmî'atü Ümmi'l-Kurâ, 2000.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir. *el-Bahrullezî zehar şerhu Elfiyyeti'l-eser*. thk. Ebû Enes Enîs b. Ahmed b. Tâhir el-Endûnûsî. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1999.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir. *Tedrîbü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ahmed Ömer Hâşim. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1999.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekir. *Tabakâtü'l-huffâz*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1972.
- Şâkir, Mahmûd. "Ebraşehr". *Mevsûatu'l-hadâratî'l-İslâmiyye*. Amman: Vizâretü'l-Evkâf, 1993.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mulûk*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim. Beyrut: Dârü Süveydân, 1967.
- Tahhân, Mahmûd. *Teyşîru mustalahi'l-hadîs*. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 1989.
- Tâhir el-Cezâirî. *Tevcîhu'n-nazar ilâ usûli'l-eser*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: el-Matba'atü'l-İslâmiyye, 1995.
- Tîbî, Hüseyin b. Abdullah. *el-Hulâsa fî usûli'l-hadîs*. thk. Subhî es-Sâmerrâî. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Uleymî, Ebû'l-Yümn Abdurrahmân b. Muhammed. *el-Menhecü'l-ahmed fî terâcimi ashâbi'l-İmam Ahmed*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd. Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Uslu, Recep. *I. ve II. Yüzyıllarda Horasan Tarihi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Ya'kûbî, Ahmed b. Ebû Ya'kûb b. Ca'fer b. Vehb. *el-Büldân*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî. *Mu'cemü'l-büldân*. Beyrut: Dârü Sâdir, 1995.

- Yıldız, Hakkı Dursun. "Abbâsîler". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 1/31-48. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Ebû Müslim-i Horasanî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 10/197-199. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İstilahlarının Doğuşu ve Gelişimi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1996.
- Yücel, Ahmet. *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ile İlgili Çalışmalar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-'Iber fî haberi men gaber*. thk. M. Sa'îd Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Tezkiratü'l-huffâz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Kâşif fî ma'rifeti men lehû rivâyete fî'l-Kütübi's-sitte*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Muğnî fî'd-du'afâ*. thk. Nûreddîn 'Itr. Haleb, Dâru'l-Me'ârif 1971.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *el-Mûkızâ fî 'ilmi mustalahi'l-hadîs*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Haleb: Mektebü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1985.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhiri ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdusselâm Tedmûrî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1987.
- Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Zikru men yu'temed kavluhû fî'l-cerh ve't-ta'dîl (Erba'u resâil içinde, 169-227)*. thk. Abdülfettâh Ebû Gudde. Beyrut: Mektebü'l-Matbû'âti'l-İslâmiyye, 1990.
- Zerkeşî, Bedrüddîn Ebû Abdullah Muhammed b. Bahâdır. *en-Nüket 'alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynel'âbidîn Muhammed Belâferec. Riyad: Edvâu's-Selef, 1998.
- Ziriklî, Hayrüddîn. *el-'A'lâm*. Kahire: Matba'atu Kustasus, 1954.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 4 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2021): 388-409

İslam Hukukunda Namaz Kılmayanın Hükümü

The Jurisdiction of Abandoning the Praying (Namaz) in Islamic Law

Ahmet EKİNCİ

Dr. Öğr. Üyesi, Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı
Asst. Prof., University of Kafkas Faculty of Theology Branch of Islamic Law,
Kars, Turkey

✉ ahmedekinci@hotmail.com  orcid.org/0000-0003-0803-6449

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 13.08.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 24.11.2021

Yayın Tarihi / Published: 30.12.2021

Atıf/Cite as: Ekinci, Ahmet. "İslam Hukukunda Namaz Kılmayanın Hükümü". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2021): 388-409. <https://doi.org/10.52637/kiid.982657>

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License / Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilemez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır.

İslam Hukukunda Namaz Kılmayanın Hükümü

Öz

Türkçe'ye Farsça'dan geçmiş olan namaz, bir fıkıh terimi olarak belirli rükün ve fiillerle yapılan ibadet için kullanılmaktadır. Şekil ve mahiyeti farklı olsa da bütün ilahi dinlerde var olduğu bilinen namaz bugünkü şekliyle hicretten yaklaşık bir buçuk yıl önce Miraç gecesinde farz kılınmıştır. Namazın, ayet ve hadislerde imandan sonra ikinci sırada zikredilmesinden hareketle imandan sonra dinin en büyük ve en önemli rükünlerinden biri olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca diğer ibadetlere kıyasla önemine binaen namaz, dinin direği olarak nitelendirilmiştir. İslam, kulların menfaatini sağlamayı ve onlardan zararını gidermeyi gaye edinmiş, insanların din, can, akıl, nesil ve mallarının korunmasını güvence altına almıştır. Mekâsîd-ı hamse olarak bilinen bu hususların başında dinin korunması yer almaktadır. Fakihler, ceza hükümleri bakımından namaz kılmama suçunu dinin korunması bağlamında ele alarak değerlendirmiş ve namazı terk edenler hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunun için de namaz kılmayanları "namazın farz olduğunu inkâr edenler" ve "inandığı halde namaz kılmayanlar" şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutmuşlardır. Namaz "zaruriyyât-ı din"den yani her Müslümanın bilmesi gereken temel bilgilerden olduğu için inkâr edenin kâfir olacağı konusunda fakihler arasında icma bulunmaktadır. Bundan dolayı fakihler, namazın farzîyetini inkâr edenlere verilecek cezayı irtidâd kapsamında değerlendirmişlerdir. Bir istisna olarak İslam'a yeni girdiği için bilgisizlikten kaynaklı veya şehirden uzak yerlerde yaşamasından dolayı namazın farz olduğu hakkında bilgisi olmayanın, namazın farz olduğunu inkâr etmesi mazeret kapsamında değerlendirilmiş ve küfürle itham edilmemiştir. Hanefîler'e, mezhepte tercih edilen görüşe göre Şâfiîler ile Mâlikîler'e ve Hanbelî mezhebinde Ahmed b. Hanbel'den yapılan bir rivayete göre ihmal veya tembellikten dolayı namazı terk eden küfürle itham edilmez. Şâfiîler'de bir veche, Mâlikîler'de bir kavle ve bazı selef âlimlerine göre de inandığı halde namaz kılmayan kişi dinden çıkmış sayılmaktadır. Hanbelî mezhebinde Ahmed b. Hanbel'den aktarılan bir diğer rivayete göre ihmal ve tembellikten dolayı namazı terk eden kişi mürted olur. Fakihler, farz olduğuna inandığı halde namaz kılmayan kişinin öncelikli olarak tövbe etmeye davet edilmesi gerektiği, tövbe edip namaz kılması halinde serbest bırakılacağı görüşünde ittifak etmektedirler. Tövbe ettikten sonra namazı evinde kılacağını söyleyen kişi serbest bırakılır ve namaz kılıp kılmadığı takip edilmez. Tövbe etmeyip namaz kılmamaya devam etmesi durumunda kişiye verilecek cezanın ta'zir veya had cezası olması hakkında fakihler arasında görüş farklılığı bulunmaktadır. Hanefîler, zekât, oruç ve hac gibi ibadetlerin terkinden dolayı had kapsamında ölüm cezası verilmediği gibi namaz için de aynı durumun geçerli olduğu görüşünü savunmaktadırlar. Hanefîler'e göre namaz kılmayan mürted olmamakla birlikte büyük günah işlemiş sayılmaktadır. Onlara göre bu kişiye verilecek ceza ta'zir cezasıdır. Mâlikîler'e, Şâfiîler'e ve Hanbelî mezhebinde Ahmed b. Hanbel'den yapılan bir rivayete göre inandığı halde namaz kılmayan Müslüman olmakla birlikte namaz kılmadığı için had suçu kapsamında öldürülür. Bazı Mâlikî fakihlere ve Ahmed b. Hanbel'den yapılan bir diğer rivayete göre namaz kılmayan mürted olup küfre düştüğü için öldürülür. Onlara göre namaz kılmayana verilen ölüm cezası irtidâd kapsamında had cezasıdır. Bu çalışmada sünî fıkıh mezhepleri ekseninde önce namazın farz olduğunu inkâr edenler hakkındaki görüşler incelenecek, ardından inandığı halde namaz kılmayanlar hakkındaki görüşlere yer verilecektir. Daha sonra namazı kılmama suçunun ispatı, suçun ispatını takiben kişiye düşünme ve tövbe etmesi için verilecek sürenin tespiti ve cezanın nasıl infaz edileceğine dair görüşler ele alınacaktır. Çalışma elde edilen bulguların değerlendirildiği sonuç bölümüyle tamamlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Namaz, İnkâr, Terk, Had, Ta'zir.

The Jurisdiction of Abandoning the Praying (Namaz) in Islamic Law

Abstract

Namaz (The Salah / The Praying) which has been borrowed from Persian to Turkish, is used as a term for worship with certain conditions and actions. Although the form and nature are different, the prayer which is known to exist in all divine religions and the prayer in Islam was commanded on the night of Mi'raj (the ascension of the Prophet Muhammad) about a year and a half before the Hijrah (the migration of the Prophet) in its present form. Based on the fact that it is mentioned in the second place after faith in Allah in Quran Verses and hadiths (The reports about what the Prophet said and did), it is stated that prayer is one of the biggest and most important conditions of the Islam after faith in God. In addition, the prayer is considered as a pillar of the religion and compared to other worships based on its importance. Islam aimed to benefit of the servants and to eliminate the harm from them, and guaranteed the protection of people's religion, life, mind, generation and property. The protection of the religion is one of this five main maxims known as Mekâsid-ı Hamse. The Faqihs (the Islamic jurist) considered the crime of abandoning the praying in terms of the provisions of the punishment in the context of the protection of the religion and they expressed different opinions about the people who abandon the prayer. For this reason, they subjected those who did not pray to a binary distinction between "those who deny that the prayer is obligatory" and "those who believe that the prayer is obligatory but do not pray". There is a consensus among faqihs (ijma) that anyone who denies obligation of the prayer becomes a disbeliever. As a matter of fact, denial or disbelief of the obligation of the prayer necessitates the kufr (disbelief), as the prayer is one of the "necessities of the religion" and one of the basic informations that every Muslim should know about. For this reason, faqihs considered those who deny the obligation of the prayer as murtad (an apostate from Islam) and determined the punishment to give them within the term of apostasy in Islam. As an exception, the denial of the obligation of the prayer by a person who has no knowledge about the obligatory prayer due to ignorance because he has just converted to Islam or because he lives in places far from the city is considered as having excuse and these people have not been accused of the kufr (disbelief). According to the Madhab (an Islamic school of thought within Fiqh/islamic jurisprudence) of the Hanafis, the Madhabs of the Shafisiation from Ahmad b. Hanbal, the person who abandons the prayers due to negligence or laziness is not accused of unbelief. According to an opinion among the Shafiis, a Word among the Malikis and according to some Salafi scholars among Malikis, a person who does not pray despite believing of its obligation is considered as a postasy. In Hanbalis, according to another narration quoted from Ahmad b. Hanbal a person who abandons the prayer due to negligence and laziness becomes an apostate. Faqihs are unanimous in the opinion that the person who does not pray even though he believes of the prayer's obligation should be called to repent first, and if he repents and start to pray, he will be released. The person who says that he will pray at home after repentance will be also released and will not be followed whether he prayed or not. There is a difference of opinion among the faqihs about the punishment to be given to the person who does not repent and continues not to pray whether should punish with the punishment of the ta'zir or death penalty. The Hanafis defend the view that the death penalty is not imposed within the scope of the hadd for abandoning the worships such as the zakat, the fasting and the pilgrimage, and they apply the same rule for abandoning the prayers. According to the Hanafis, those who do not pray are considered to have committed a major sin, although they are not an apostate. According to them, the ta'zir punishment should be given to this person. But According to the Malikis, the Shafiis and a narration from Ahmad b. Hanbal from the Hanbalis, a person who does not pray even though he believes and he is a Muslim, he should be killed within the scope of the crime of the hadd because he does not pray. According to some Maliki faqihs and an other narration from Ahmed b. Hanbal, those who do not pray should be killed because they become an apostate and disbeliever. In this study, the opinions about those who deny the obligatory status of the prayer will be examined first on the axis of the Sunni sects. Then it will be analyzed the opinions about those who believe but do not pray. After that, the evidence of the crime of not performing the prayer, also the determination of the time to be given to the person to think and to repent following the proof of the crime, furthermore the opinions on how to execute the punishment will be discussed continuously. The study will be completed with the conclusion section where the findings of the study will be evaluated.

Keywords: Prayer, Denial, Abandonment, Had, Ta'zir.

GİRİŞ

Türkçe'ye Farsça'dan geçmiş olan namaz kelimesi, Arapçadaki salât kelimesinin karşılığında kullanılmaktadır. Sözlükte, "dua etmek, tazimde ve istiğfarda bulunmak ve ibadet etmek"¹ gibi anlamlara gelen salât, bir fıkıh terimi olarak "belirli rükün ve fillerle yapılan ibadet"² için kullanılmaktadır. Şekil ve mahiyeti farklı olsa da bütün ilahi dinlerde³ ve İslam'ın ilk yıllarında var olduğu bilinen namaz,⁴ bugünkü şekliyle hicretten yaklaşık bir buçuk yıl önce Miraç gecesinde farz kılınmıştır.⁵ Namaz aynı zamanda Müslümanlara farz kılınan ilk ibadettir.⁶ Namazın, ayet ve hadislerde imandan sonra ikinci sırada zikredilmesinden hareketle imandan sonra dinin en önemli rükünlerinden biri olduğu ifade edilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de "Onlar, gayba inanırlar, namazı dosdoğru (tam ve düzenli olarak) kılarlar..."⁷, "Şüphe yok ki ben Allah'ım. Benden başka hiçbir ilah yoktur. O halde bana ibadet et ve beni anmak için namaz kıl."⁸, "... Rablerinin çağrısına cevap verenler ve namazı dosdoğru kılanlar..."⁹, "Hâlbuki onlara, ancak dini Allah'a has kılarak, hakka yönelen kimseler olarak O'na kulluk etmeleri, namazı kılmaları ve zekâtı vermeleri emredilmişti."¹⁰ gibi pek çok ayette namaz, imandan hemen sonra zikredilmiştir. Aynı şekilde Hz. Peygamber de birçok hadisinde namazı imandan sonra zikretmiştir. Örneğin; "İslam beş şey üzerine bina edilmiştir. Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim onun kulu ve elçisi olduğuma inanmak, namaz kılmak, oruç tutmak, hac yapmak ve zekât vermektir."¹¹ buyurarak, sözlerinde imandan hemen sonra namaza yer vermiştir. Ayrıca Hz. Peygamber, Muâz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken "Ey Muâz, sen ehl-i kitap bir kavme gidiyorsun. Onları ilk önce Allah'tan başka ilah olmadığına ve benim O'nun elçisi olduğuma iman etmeye davet et. Şayet bunu kabul ederlerse onlara Allah'ın her gün beş vakit namaz kılmayı emrettiğini söyle..."¹² diyerek Allah'a ve Peygamber'ine imandan sonra sözlerinde ikinci sırada yine namaza yer vermiştir.

Namaz, diğer ibadetlere kıyasla önemine binaen dinin direği olarak nitelendirilmiştir. Namazın ibadetler arasındaki özel yerini ve değerini belirten pek çok açıklama mevcuttur. Örneğin; Hz. Peygamber "Kıyamet gününde kulun hesaba çekileceği ilk ameli namazıdır. Eğer namazı düzgün olursa selamete erip kazançlı çıkar. Namazı düzgün olmazsa kaybeder ve zararlı çıkar..."¹³ buyurarak namazın diğer ibadetlere nazaran önemine dikkat çekmiştir. Konu hakkında diğer önemli bir örnek ise Hz. Ömer'in hilafeti döneminde valilerine yazdığı

- ¹ Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), "salât" 14/464-466; Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed İbn Âşûr, *et-Tahrîr* (Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984), 1/232.
- ² Ahmed b. Muhammed b. İsmail et-Tahtâvî, *Hâşiyetü't-Tahtâvî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 172; Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (Matbaatü'l-Hayriyye, 1322), 1/41.
- ³ Kur'an-ı Kerim'de önceki ümmetlerin de namaz kılmakla mükellef olduklarını gösteren ayetler için bk. el-Bakara 2/83; Âl-i İmrân 3/39; el-Mâide 5/12; Meryem 19/59; el-Enbiyâ 21/73; Lokmân 31/17; el-En'âm 6/162; İbrâhîm 14/40; Tâhâ 20/14.
- ⁴ Beş vakit namaz farz kılınmadan önce kılınan namazın vakitleri ve farziyeti hakkındaki ayrıntılı bilgi için bk. Ali Yüksek, "Namaz İbadetinin Tarihi Süreci", *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/2 (2018), 118-120; Metin Yiğit, "Bir İbadet Biçimi Olarak Namazın Tarihi Süreci", *Diyanet İlmi Dergi* 47/1 (2011), 19-30.
- ⁵ Muhammed b. İsmail b. İbrahim Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühreyr Nâsir (Beyrut: Dâru Tûki'n-Necât, 1422), "Salât" 8. Beş vakit namazın farz kılındığı yıl için bk. Ahmed b. Yahya b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbü'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417), 1/255; Muhammed b. Sa'd b. Menî' İbn Sa'd, *Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410), 1/166; Bedrüddin Mahmud b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *Umdetü'l-kârî* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 4/38-39.
- ⁶ Namazın tarihsel süreci hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ali Yüksek, "Namaz İbadetinin Tarihi Süreci", 113 vd.; Metin Yiğit, "Bir İbadet Biçimi Olarak Namazın Tarihi Süreci", 20 vd.
- ⁷ el-Bakara 2/3.
- ⁸ Tâhâ 20/14.
- ⁹ eş-Şûrâ 42/38.
- ¹⁰ el-Beyyine 98/5.
- ¹¹ Buhârî, "İmân" 6; Müslim b. el-Haccâc b. Müslim Müslim, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), "İmân" 5.
- ¹² Buhârî, "Meğâzî" 64; Müslim, "İmân" 7.
- ¹³ Muhammed b. İsa Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed vd. Şâkir (Mısır: Mustafâ el-Bâbî, 1395), "Salât" 6; Ahmed b. Şuayb b. Ali Nesâî, *Sünen*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde (Haleb: Mektebetü'l-Metbûâtü'l-İslâmiyye, 1406), "Salât" 5.

mektuptur. Hz. Ömer mektubunda “Benim nezdimde sizin en önemli işiniz namazdır. Namazını muhafaza eden dinini (Müslüman kimliğini) muhafaza etmiş olur. Namazı zayi eden namaz dışındaki ibadetlerini de zayi etmiştir. Namazı terk edenin İslam’da payı yoktur. Namazı hafife alıp onu küçümseyen İslam’ı hafife alıp onu küçümsemiştir. Onların İslam’dan payı namazdaki paylarına göredir. Nefsini tanı Ey Abdullah ve İslam’dan payın olmaksızın Allah’ın huzuruna çıkmaktan sakın. Nitekim İslam’ın kadri/kıymeti kalbinde namaza vermiş olduğun değer kadardır.”¹⁴ sözleriyle namazın ibadetler arasındaki konumunu en güzel şekilde ifade etmiştir. Namazın ibadetler arasındaki önemini göstermesi bakımından en çarpıcı örneklerden bir diğerini ise İbn Abdülber (ö. 463/1071) ortaya koymaktadır. İbn Abdülber, kâfir olduğu bilinen bir kişinin, sözlü olarak Müslüman olduğunu belirtmese dahi, vakit namazlarını kılması durumunda Müslüman olduğuna hükmedileceğini, konu hakkında icma bulunduğunu ve bu durumun ibadetler arasında sadece namaza özgü olduğunu belirtmektedir.¹⁵

Fakihler, ceza hükümleri bakımından namazı dinin korunması bağlamında ele almışlardır. Zira kulların menfaatini sağlamayı ve onlardan zararı gidermeyi gaye edinen İslam, insanların din, can, akıl, nesil ve mallarının korunmasını güvence altına almıştır ve mekâsîd-ı hamse olarak bilinen bu hususların başında dinin korunması yer almaktadır. Nitekim insanları sapkınlığa sevk eden inançsız ve bid’at ehliyle mücadele edilmesi, dinin korunması amacıyla emredilmiştir.¹⁶ İman, namaz, zekât, oruç, hac ve benzeri ibadetler de dinin korunmasına yönelik maslahatlardır. Ayrıca toplumsal boyutta dinin ihyası ile insan hayatı arasında seçim yapılması gerekecek olursa dinin ihyasının öne alınması gerektiğine vurgu yapılmıştır.¹⁷

Bu bilgiler doğrultusunda dinin korunmasının, tebliğ ile varlığını güçlendirmek ve dine yönelik zararların giderilmesiyle korunması¹⁸ şeklinde gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Fakihler de namaz kılmama suçunu söz konusu zararı giderme kapsamında değerlendirerek, namazı terk edenler hakkında farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bunun için de namaz kılmayanları “namazın farz olduğunu inkâr edenler” ve “inandığı halde namaz kılmayanlar” şeklinde ikili bir ayrıma tabi tutmuşlardır.

Bu çalışmada sünnî fıkıh mezhepleri ekseninde önce namazın farz olduğunu inkâr edenler hakkındaki görüşler incelenecektir.¹⁹ Ardından inandığı halde namaz kılmayanlar hakkındaki görüşlere yer verilecektir. Daha sonra namazı kılmama suçunun ispatı, suçun ispatını takiben kişiye düşünme ve tövbe etmesi için verilecek sürenin tespiti ve cezanın nasıl infaz edileceğine dair görüşler ele alınacaktır. Çalışma, elde edilen bulguların değerlendirildiği sonuç bölümüyle tamamlanacaktır.

1. NAMAZIN FARZ OLDUĞUNU İNKÂR EDENİN HÜKMÜ

Namaz “zaruriyyât-ı din”den yani her Müslümanın bilmesi gereken temel bilgilerden olduğu için inkâr edenin kâfir olacağı konusunda fakihler arasında icma bulunmaktadır. Bundan dolayı fakihler, namazın farzîyetini inkâr edenlere verilecek cezayı irtidâd

¹⁴ Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik, *el-Muvatta*, thk. Muhammed Hasan el-A’zamî (Ebûzabi: Müessesetü Zâyid b. Sultân, 2004), 2/53; Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu’s-salât ve hükümü târikiha*, thk. Abdullah Minşâvî (Mektebetü’l-İmân, ts.), 9.

¹⁵ Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdülber, *et-Temhîd*, thk. Mustafa b. Ahmed Alevî - Muhammed Abdülkebir Bekrî (Mağrib: Vizâretü Umûmî’l-Evkâf, 1387), 4/226.

¹⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, thk. Muhammed Abdüşşâfi (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1413), 174; İbrahim b. Musa eş-Şâtibî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Âli Selmân (Kahire: Dâru İbn Affân, 1417), 2/20.

¹⁷ Gazzâlî, *el-Müstasfâ*, 175-176. Dinin korunmasının esasını “İslam”, “iman” ve “ihsan” kavramları çerçevesinde ele alan Şâtibî, bunların tamamlayıcısı olan unsurları şu şekilde sıralamıştır: 1. Tergîb ve terhib yoluyla dine davette bulunmak, 2. Dine karşı tavır alanlara ya da onu ifsat etmek isteyenlere karşı mücadele etmek, 3. Onun esasına arız olabilecek noksanlıkları telafi etmek. bk. Şâtibî, *el-Muvâfakât*, 2/19.

¹⁸ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nazım Büyükbâş, “İslam Ceza Hukukunda Cezalandırma ve Maslahatların Korunması Arasındaki İlişki”, *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 34 (Ocak 2013), 150.

¹⁹ Namazı terk edenlerin din ve vicdan hürriyeti bağlamında değerlendirilmesi için bk. Saffet Köse, *İslam Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 104-111.

kapsamında değerlendirmişlerdir.²⁰ Bundan dolayı fakihler, namazın farzietini inkâr edenlere verilecek cezayı irtidâd kapsamında değerlendirmişlerdir.²¹ Bir istisna olarak İslam'a yeni girdiği için bilgisizlikten kaynaklı veya şehirden uzak yerlerde yaşamasından dolayı namazın farz olduğu hakkında bilgisi olmayanın, namazın farz olduğunu inkâr etmesi mazeret kapsamında değerlendirilmiş ve küfürle itham edilmemiştir.²²

1.1 İnkâr Edene Tanınacak Süre

Hanefîler'e göre Müslüman olduktan sonra dinden dönen kişiye tekrar Müslüman olması telkin edilir ve varsa şüpheleri giderilir. Şüpheleri giderilmesine rağmen Müslüman olmayacak olursa üç gün hapsedilir ve bu süreçte Müslüman olması için tekrar telkinde bulunulur. Buna rağmen yine de Müslüman olmayacak olursa öldürülür.²³ Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ve Ebû Yusuf'a (ö. 182/798) göre mürtedin üç gün hapsedilmesi bir zorunluluk olmayıp müstehaptır.²⁴ Mürtedin üç gün hapsedilmesinin zorunlu olmadığı görüşü "Müşrikleri öldürün"²⁵ ayetinde geçen öldürmenin belli bir süreyle sınırlandırılmamasına dayandırılmaktadırlar. Ayrıca Hanefîler konu hakkında Hz. Peygamber'den yapılan "Dinini değiştireni öldürün"²⁶ ve "Müslümanın kanı ancak üç şeyden birisiyle helal olur. İman ettikten sonra dinden dönen, evlendikten sonra zina eden ve haksız yere adam öldüren"²⁷ nakillerde mürtedin öldürülmesi için belli bir sürenin öngörülmemesini de delil olarak kullanmaktadırlar.²⁸

Mâlikîler, mürtede tövbe etmesi için üç gün mühlet verilmesini, Hz. Ömer döneminde meydana geldiği rivayet edilen olaya dayandırarak hoş karşılamakla birlikte zorunlu görmemektedirler. Rivayete göre Hz. Ömer, Şam'dan Medine'ye gelen birisine Şam ile ilgili yeni bir haberin olup olmadığını sormuş ve muhatabı "Hayır yeni bir haber yok fakat Hıristiyan biri Müslüman olduktan sonra dinden döndü. Ebû Mûsâ el-Eşârî de onu öldürdü." cevabını

²⁰ Namazı inkâr edenin küfre düştüğüne dair icma için bk. Ebû Zekariyya Muhyiddin b. Şeref en-Nevevî, *el-Mecmu' şerhü'l-Mühezzeb* (Dâru'l-Fikr, ts.), 3/14; Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, thk. Muhammed Ali Muaviz - Salım Muhammed Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/235; Ahmed b. Abdulhalim İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, thk. Abdurrahman b. Muhammed (Suudi Arabistan: Mecmau'l-Melik Fahd, 1416), 22/40; Ebû Tahir İbrahim b. Abdüssamed et-Tenûhî el-Mehdevî, *et-Tenbîh alâ mebdâii't-tevcîh*, thk. Muhammed Belehsan (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2007), 1/375; Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr Kâdî Abdülvehhâb, *'Uyûnü'l-mesâil*, thk. Muhammed İbrahim (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2009), 161. Ayrıntılı bilgi için bk. Fatih Orhan, *İslam Ceza Hukukunda İrtidat ve Temel İnsan Hakları Bağlamında Değerlendirilmesi* (Adana: Çukurova Üniversitesi, Doktora, 2014), 22-25.

²¹ Cemâlüddîn Ebû Muhammed Ali b. Ebî Yahyâ el-Menbecî, *el-Lübâb fi'l-cem'i beyne's-sünneti ve'l-kitâb*, thk. Muhammed Fadli Murad (Beyrut: Dâru'l-Kalem, ts.), 1/155; Abdurrahman b. Muhammed Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur fi şerhi Mülteka'l-ebhur* (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/146; Tenûhî el-Mehdevî, *et-Tenbîh*, 1/375; Kâdî Abdülvehhâb, *'Uyûnü'l-mesâil*, 161; Ebû Zekariyya Muhyiddin b. Şeref Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, thk. Zühayr eş-Şâvîş (Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 2/146.; Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğni* (Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968), 2/329; Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed Ebû'l-Ferec, *eş-Şerhu'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 1/382; Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî* (Beyrut: Dâru'l-Ubeykân, 1413), 2/269.

²² Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrid*, thk. Muhammed Ahmet Sırac - Ali Cuma Muhammed (Kahire: Dâru's-Selâm, 2006), 2/1024-1025; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/329; Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed Ebû'l-Ferec, *eş-Şerhu'l-kebîr* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), 1/382; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 2/269; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 2/146.

²³ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr* (Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1406), 306; Ali b. Ebî Bekr b. Abdulcelil Merğînânî, *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*, thk. Talâl Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâit-Turâsi'l-Arabî, ts.), 2/406; Alâüddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, thk. Abdulmünim Halil İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 345; Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*, thk. Sâid Bekdâş (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 2010), 6/114; Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed Kâsânî, *Bedâiu's-sanâi' fi tertîbi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1986), 2/270.

²⁴ Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/406; Haskefî, *ed-Dürrü'l-muhtâr*, 345.

²⁵ et-Tevbe 9/5.

²⁶ Buhârî, "Cihâd ve's-siyer" 56; Muhammed b. Yezîd İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdulbaki (Şam: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, ts.), "Hudûd", 20; Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavût - Âdil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 4/336.

²⁷ Buhârî, "ed-Diyât" 87; Müslim, "Kasâme" 6.

²⁸ Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/406; Cessâs, *Şerhu Muhtasar*, 6/113-114.

vermiştir. Bunun üzerine Hz. Ömer ellerini semaya kaldırarak “Allah’ım ben Ebû Musa’nın yaptığından beriyim. Onu bir evde üç gün hapsedip her gün yemek verip tövbe etmeye davet etselerdi ya umulur ki tövbe ederdi.” demiştir.²⁹ Mürtedin tövbe etmeye davet edilmesi hususunda sahâbe arasında ihtilaf bulunmadığını belirten Mâlikîler, mürtedin kaç gün tövbeye davet edileceği hususunda farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Mezhepte kahir ekseriyete göre bu süre üç gündür. Bunlar tövbenin üç güne sınırlandırılmasını ise yukarıda zikredilen rivayetin yanı sıra Kur’ân’da Salih peygamberin devesini kesenler için geçen “Yurdunuzda üç gün daha yaşayın!”³⁰ ayeti ile “Bir kişinin kardeşinden üç günden fazla küs kalması helal değildir”³¹ gibi rivayetlere dayandırmaktadırlar.³²

Şâfiî mezhebinde mürtedin üç gün hapsedilip tövbeye davet edilip edilmemesi hususunda farklı kaviller vardır.³³ Mezhepte tövbe fırsatı tanımak amacıyla mürtede üç gün mühlet verilmesini savunanlar görüşlerini yukarıda belirtilen Hz. Ömer döneminde meydana geldiği rivayet edilen olaya dayandırmaktadırlar.³⁴ Fakat Şâfiî (ö. 204/820) bu rivayetin bilinmediğini ve muttasıl bir senede sahip olmadığını ifade edenlerin olduğunu kaydetmektedir.³⁵ Şâfiî, konu hakkında üç görüşün olduğunu kaydettikten sonra mürtedin tövbeye davet edilmesi konusunda belli bir süre ön görmeksizin tövbeye davet edilen mürtedin tövbe etmesi durumunda serbest bırakılacağı aksi halde öldürüleceği görüşünü tercih ettiğini ifade etmektedir.³⁶ Hanbelîler de mürtede tövbe etmesi için üç gün süre verilmesi ve bu süre zarfında hapsedilerek tövbeye davet edilmesi görüşündedirler.³⁷

1.2. İnkâr Edenin Kadın veya Erkek Olması

Hanefîler’e göre mürted kadın öldürülmezken mürted erkek, hür olup olmamasına bakılmaksızın öldürülür. Fakat mürted kadın, tekrar Müslüman olması için zorlanır ve gerekirse sopa cezası verilir. Mürted erkeğin öldürülmesiyle alakalı olarak Tahâvî (ö. 321/933), onun köle olması durumunda öldürülemeyeceğini kaydetmektedir. Diğer taraftan Ebû Hanîfe, irtidâtın anlamını kavramasına rağmen bir çocuğun irtidâd etmesi durumunda öldürülemeyeceğini ifade etmektedir.³⁸ Mâlikîler, erkek-kadın ayrımı yapmaksızın mürtedin öldürülmesi gerektiğini savunurlar. İslam’ı bilen ve irtidâtın anlamını kavramasına rağmen henüz balığı olmayan çocuğun irtidâd etmesi durumunda öldürülemeyeceği fakat sopa vb. cezalarla Müslüman olmaya zorlanacağı, balığı olması durumunda ise öldürüleceği ifade edilmektedir.³⁹ Şâfiîler ve Hanbelîler ise mürtedin öldürülmesi konusunda en sert tutumu sergileyerek erkek-kadın ayrımı yapmadıkları gibi hür-köle ayrımı da yapmamaktadırlar.⁴⁰ Hanefîler, mürtedin öldürülmesi hakkında rivayet edilen hadisler doğrultusunda mürted

²⁹ Mâlik, *el-Muvatta*, 4/1066; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Müsned* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1400), 321; Ahmed, *el-Müsned*, 1/512.

³⁰ Hûd 11/65.

³¹ Buhârî, “Edeb” 78; Müslim, “Bir” 8; Ahmed, *el-Müsned*, 3/105.

³² Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve’t-tahsil*, thk. Muhammed Haccî (Beyrut: Dâru’l-Gurabî’l-İslâmî, 1988), 16/379-380; Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Karâfî, *ez-Zahîre* (Beyrut: Dâru’l-Ğurebî’l-İslâmî, 1994), 12/40.

³³ Abdulmelik b. Abdullah el-Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab fî dirâyeti’l-mezheb* (Cidde: Dâru’l-Minhâc, 2007), 2/653, 17/164; Nevevî, *Ravzatü’t-tâlibîn*, 2/147.

³⁴ Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, 17/164; Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1410), 1/295.

³⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/295.

³⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/295.

³⁷ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/3, 4-5, 8; Ebû’l-Ferec, *eş-Şerhu’l-kebir*, 10/78.

³⁸ Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Câmiu’s-sağîr* (Beyrut: Âlemü’l-Kutub, 1406), 306; Ali b. Ebî Bekr b. Abdulcelil el-Merğînânî, *el-Hidâye*, thk. Talâl Yusuf (Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Turâsî’l-Arabî, ts.), 2/406; Alaüddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Haskefî, *ed-Dürrü’l-muhtâr*, thk. Abdulmünim Halil İbrahim (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2002), 345; Cessâs, *Şerhu Muhtasar*, 6/113-114, 120; Kâsânî, *Bedâi’*, 2/270.

³⁹ Muhammed b. Abdullah İbn Yunus es-Skıllî, *el-Câmi’ li-mesâilî’l-Müdevvene* (Mekke: Ma’hedü’l-Buhûsî’l-İlmiyye, 2013), 22/267; Karâfî, *ez-Zahîre*, 12/15; Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktesid* (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 2004), 4/242.

⁴⁰ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/294; Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, 17/160, 162, 165; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/3, 4-5, 8; Ebû’l-Ferec, *eş-Şerhu’l-kebir*, 10/78.

kadının öldürülmeyeceği sonucuna varmışlardır. Ayrıca onlara göre bir kişinin irtidat sebebiyle öldürülebilmesi için onun Müslümanlarla silahlı mücadeleye girmesi (muharip) gerekmektedir. Bundan dolayı kadınlar muharip olmadıkları için sırf irtidatları sebebiyle öldürülmezler. Diğer mezhepler ise mürtedin öldürülmesini öngören rivayetlerde erkek-kadın ayrımının yapılmamasından hareketle mürted kadının öldürülmesi gerektiğini savunmaktadırlar.⁴¹

1.3. İnkâr Edenin Malvarlığının Durumu

Hanefî mezhebinde mürtedin mal varlığına ilişkin farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Ebû Hanîfe'ye göre mürtedin mal varlığına el konulur fakat tövbe edip Müslüman olması durumunda malı kendisine iade edilir.⁴² Yine Ebû Hanîfe'ye göre mürted ölecek veya öldürülecek olursa Müslümanken kazandığı mallar Müslüman vârislerine verilir. Mürted olduğu zaman diliminde kazandığı malları ise beytümâlâ yani devlet hazinesine devredilir. Ebû Yusuf ve Muhammed'e (ö. 189/805) göre ise recm veya kısas cezasına çarptırılanların mal varlıklarına el konulmadığı gibi mürtedin de mal varlığına el konulamaz. Onlara göre mürted ölecek veya öldürülecek olursa tüm mal varlığı vârislerine kalır.⁴³ Mâlikî mezhebinde ölen mürtedin malları fey kapsamında değerlendirilip beytümâlâ devredilirken, Mâlik mürtedin dârülharbe sığınması durumunda öldüğü kesinleşmediği sürece malı üzerinde herhangi bir işlem yapılamayacağını belirtmektedir.⁴⁴ Şâfiîler, mürtedin tövbe etmesi durumunda mal varlığının kendisine iade edilmesi ancak mürted olarak ölmesi durumunda mallarının irtidâd öncesi ve sonrası şeklinde ayrıma tabi tutulmaksızın fey hükümleri kapsamında değerlendirilerek beytümâlâ devredilmesi gerektiğini kaydederler.⁴⁵ Hanbelîler, mürtedin ölmesi durumunda malının akıbeti hakkında daha detaylı görüş belirtmektedirler. Nitekim Hanbelîler, mürtedin terekkesinden borçları, varsa cinayetten ötürü diyeti ve ailesi ile bakmakla yükümlü olduğu yakın akrabalarının nafakası ayrıldıktan sonra kalan malın fey kapsamında beytümâlâ devredilmesi gerektiğini savunurlar.⁴⁶

2. İNANDIĞI HALDE NAMAZ KILMAYANIN HÜKMÜ

Hanefîler'e, mezhepte tercih edilen görüşe göre Şâfiîler ile Mâlikîler'e ve Hanbelî mezhebinde Ahmed b. Hanbel'den yapılan bir rivayete göre ihmal veya tembellikten dolayı namazı terk eden küfürle itham edilmez.⁴⁷ Şâfiîler'de bir veche,⁴⁸ Mâlikîler'de bir kavle ve bazı selef âlimlerine göre de inandığı halde namaz kılmayan kişi dinden çıkmış sayılır.⁴⁹ Hanbelî

⁴¹ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ali Toksarı, "Din ve Vicdan Özgürlüğü Bağlamında Kitap ve Sünnete Göre Mürtedin Yapılması Gereken Muamele", *Bilimname* 8/2 (2010), 55-57; Orhan, *İslam Ceza Hukukunda İrtidat ve Temel İnsan Hakları Bağlamında Değerlendirilmesi*, 36 vd.

⁴² Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, 305.

⁴³ Şeybânî, *el-Câmiu's-sağîr*, 307; Merğînânî, *el-Hidâye*, 2/407.

⁴⁴ Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî Sahnûn, *el-Müdevvene* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415), 2/596; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf b. Ebî'l-Kasım Mevzâk, *et-Tâc ve'l-iklîl* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416), 4/603.

⁴⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/294-295.

⁴⁶ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 9/9.

⁴⁷ Menbecî, *el-Lübâb*, 1/155; Şeyhîzâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/146; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 2/651; Nevevî, *el-Mecmu'*, 2/146; Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Abderî İbnü'l-Hâc, *el-Medhal* (Dâru't-Turâs, ts.), 1/213; Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî Kâdî Abdülvehhâb, *el-İsrâf'alâ nüketi mesâ'ili'l-hilâf*, thk. Habîb İbn Tâhir (Beirut: Dâru İbn Hazm, 1420), 1/352; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 2/272-273.

⁴⁸ Vech; Şâfiî'nin öğrencilerinin (ashâb) ve mezhep müctehitlerinin onun usulünden ve kaidelerinden hareketle ürettikleri görüşlere denir. Bk. Muhittin Özdemir, *Şâfiî Furu' Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi* (Marmara Üniversitesi, Doktora, 2010), 157; İmran Hüseyin Çelik, *İslam hukuk Tarihinde İmam Nevevî ve Fikhî Tercihleri* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora, 2020), 102; Musa Kazım Bakır, *Horasan Şâfiîliği ve Râfiî* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora, 2019), 19.

⁴⁹ Nevevî, *el-Mecmu'*, 3/14, 16; Ali b. Ahmed el-Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî*, thk. Yusuf Muhammed el-Bekâî (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1414), 1/102; İbn Abdülber, *el-İstizkâr*, 2/149; İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ*, 20/97; Muhammed b. Nasr b. Haccâc el-Mervezî, *Ta'zîmü's-salât*, thk. Abdurrahman Abdülcebbar (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1406), 2/929.

mezhebinde Ahmed b. Hanbel'den (ö. 241/855) aktarılan bir diğer rivayete göre ihmal ve tembellikten dolayı namazı terk eden kişi mürted olur.⁵⁰

Fakihler, farz olduğuna inandığı halde namaz kılmayan kişinin öncelikli olarak tövbe etmeye davet edilmesi gerektiği, tövbe edip namaz kılması halinde serbest bırakılacağı görüşünde ittifak etmektedirler. Tövbe ettikten sonra namazı evinde kılacağını söyleyen kişi serbest bırakılır ve namaz kılıp kılmadığı takip edilmez. Kişinin tövbe etmeyip namaz kılmamaya devam etmesi durumunda kişiye verilecek cezanın ta'zîr veya had cezası olması hakkında fakihler arasında görüş ayrılığı bulunmaktadır.⁵¹

2.1. Ta'zîr Cezası⁵²

Hanefiler, zekât, oruç ve hac gibi ibadetlerin terkinden dolayı had kapsamında ölüm cezası verilmediği gibi namaz için de aynı durumun geçerli olduğu görüşünü savunmaktadırlar. Hanefiler'e göre namaz kılmayan mürted olmamakla birlikte büyük günah işlemiş sayılmaktadır.⁵³ Hanefiler, namaz kılmayana verilecek cezanın had cezası olmadığını ispat için "Müslümanın kanı ancak üç şeyden birisiyle helal olur. İman ettikten sonra dinden dönen, evlendikten sonra zina eden ve haksız yere adam öldüren"⁵⁴ hadisini delil olarak kullanırlar.⁵⁵ Nitekim ilgili hadiste üç durum dışında herhangi bir şekilde Müslüman kanının akıtılmasının caiz olmadığına vurgu yapılmış ve bu durumlar arasında namaz kılmayan zikredilmemiştir.

Şâfiî mezhebinde namaz kılmayanın had kapsamında öldürülmesi gerektiği yönündeki hâkim görüşe karşın mezhepte Müzenî'nin, (ö. 264/878) inandığı halde namaz kılmayanın had cezası kapsamında öldürülmesinin caiz olmadığını, namaz kılmaya zorlamak için ta'zîr cezası kapsamında hapsedilmesi gerektiğini savunduğu nakledilmektedir.⁵⁶ Aynı şekilde Mâlikî fakihlerinden Ali b. el-Mufaddal b. Alî el-Makdisî (ö. 611/1214) namaz kılmayana verilecek cezanın ta'zîr cezası olduğunu savunmaktadır.⁵⁷ İbn Dakîkûl'îd (ö. 702/1302)de yukarıda verilen hadisten hareketle namaz kılmayanın had değil de ta'zîr ile cezalandırılması gerektiğini ifade ettikten sonra Cüveynî'nin (ö. 478/1085) de bu görüşte olduğunu nakletmektedir.⁵⁸

2.2. Had Cezası

2.2.1 Namaz Kılmama Had Cezası

⁵⁰ Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed el-Merdâvî, *el-İnsâf fî ma'rifeti'r-râcih mine'l-hılâf* (Beirut: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 1/402-403; Ebü'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ el-Haccâvî, *el-İknâ'*, thk. Abdüllatif Muhammed es-Sübki (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/75; Mansur b. Yunus el-Behûtî, *Keşşâfü'l-kınâ' an metni'l-İknâ'* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/229; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/329.

⁵¹ Ahmed b. Muhammed el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, thk. Ali Muhammed, Adil Muhammed (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999), 2/525.

⁵² Ta'zîr cezaları ise had ile kısas cezaları dışında kalan ve verilecek cezanın gerek miktarı gerekse uygulaması yetkili organa bırakılan cezalardır. Ta'zîr cezasının takdir ve uygulama yetkisi kural olarak içtihad ehliyeti bulunan devlet başkanı ile ona niyabet eden kadırlara tanınmıştır. Ta'zîr cezasının şekil ve miktarının belirlenmesinde suçun türü ve büyüklüğü, suçlunun hali ve yol açtığı zararlar suçun işlenmesine etki eden unsurlar dikkate alınmaktadır. Bu sebeple ta'zîr cezaları sabit olmayıp toplumun âdetlerine ve zamanın şartlarına göre değişiklik arz edebilmektedir. Ta'zîr için öngörülen cezalar işlenen suçta göre bedenî ceza, mali ceza, kınama, hak mahrumiyeti ve hürriyeti kısıtlama şeklinde farklılık göstermektedir. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beirut: Dâru'l-Marife, 1993), 24/35; Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd el-Mevsulî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1937), 4/79; Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde el-Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.), 3/181; Tuncay Başoğlu, "Ta'zîr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 03 Ekim 2021).

⁵³ Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, thk. Şuayb Arnaûd (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1415), 8/206; Menbecî, *el-Lübâb*, 1/157.

⁵⁴ Buhârî, "Diyât" 87; Müslim, "Kasâme" 6.

⁵⁵ Kudûrî, *et-Tecrîd*, 2/1024-1025.

⁵⁶ Cüveynî, *Nihâyeti'l-matlab*, 2/651; Nevevî, *Ravzâtü't-tâlibîn*, 2/146; Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/525.

⁵⁷ Takıyyüddin Muhammed b. Ali b. Vehb İbn Dakîkûl'îd, *İhkâmü'l-ahkâm şerhu Ümdeti'l-ahkâm*, Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 2/218-219.

⁵⁸ İbn Dakîkûl'îd, *İhkâmü'l-ahkâm*, 2/218.

Mâlikîler inandığı halde namaz kılmayanın had cezası kapsamında öldürüleceğini belirtirler. Mezhepte namazı kılmayana verilen ölüm cezasının irtidâd cezasından dolayı mı yoksa namaz kılmama suçu kapsamında mı verileceği tartışmalıdır. Mezhepte meşhur olan görüşe göre inandığı halde namazı terk eden büyük günah işlemekle birlikte mürted olmaz.⁵⁹

Şâfiîler inandığı halde namaz kılmayanın öldürülmesi gerektiğine dair delil olarak *"Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, esir alın, kuşatın ve onları her geçit yerinde gözetleyin. Şayet tövbe ederler, namazlarını kılarlar ve zekâtlarını verirlerse artık onları serbest bırakın"*⁶⁰ ayetini gösterirler. Onlara göre ayette müşriklerin öldürülmesi emredilmiş, devamında ise iki şartı birlikte yerine getirenler bundan istisna tutulmuştur. Bu şartlar ise tövbe etmek ve namaz kılıp zekât vermektir. Şâfiîler, ayette bildirilen iki şarttan sadece birinin yerine getirilmesini yeterli bulmamaktadırlar. Onlara göre sadece tövbe edilip namaz kılınmayacak olursa ilgili ayet doğrultusunda yine de ölüm cezası gerekmektedir. Ayrıca *"Namaz kılanları öldürmekten men edildim"*⁶¹ hadisini delil olarak getiren Şâfiîler, bu hadisin namaz kılanın kanının koruma altında olduğunu, namaz kılmayanın kanının ise bu koruma kapsamına dâhil edilmediğini, dolayısıyla ilgili rivayetin namaz kılmayanın öldürülebileceğine dair delil olduğunu savunurlar.⁶² Bu bağlamda Şâfiî, namaz kılmayanın öldürülmeyeceğini söyleyen fakihleri hata yapmakla itham etmektedir.⁶³

Hanbeli mezhebinde Ahmed b. Hanbel'den yapılan bir rivayete göre namaz kılmayan Müslüman olmakla birlikte had suçundan dolayı öldürülür. Mezhepte bu görüş İbn Batta (ö. 387/997) tarafından tercih edilmektedir.⁶⁴ İbn Kudâme (ö. 620/1223) ve Ebü'l-Ferec (ö. 682/1283), İbn Batta'nın namaz kılmayanın kâfir olmayacağını, mezhepteki görüşün de bu yönde olduğunu ve konu hakkında mezhepte ihtilaf bulunmadığını ifade ettiğini nakletmektedirler.⁶⁵

Hanefiler, namaz kılmayanın öldürüleceğini savunanların te'vile açık nasların zahir anlamlarından hareket etmelerinden dolayı yanlış hüküm verdiklerini, oysa bu nasların te'vile açık olduğunu ifade etmektedirler. Örneğin; Hanefiler, namaz kılmayanların öldürülmesi gerektiği görüşünde olanların ileri sürdüğü *"Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, esir alın, kuşatın ve onları her geçit yerinde gözetleyin. Şayet tövbe eder, namazlarını kılar ve zekâtlarını verirlerse artık onları serbest bırakın. Allah yarlıgıyıcıdır, bağışlayıcıdır"*⁶⁶ ayetinin iki şekilde anlaşılabilirliğini belirtmektedirler.

1. Müşrikler tövbe ettikten sonra namaz kılıp zekât verecek olurlarsa öldürülmezler. Ayette tövbe etmenin tek başına yeterli olmayıp, tövbe ile birlikte kişinin namaz kılıp zekât vermesi gerektiği de vurgulanmaktadır.

2. Müşrikler tövbe ettikten sonra namaz kılmamanın ve zekât vermenin farzietini kabul ettiklerinde bunları yapmasalar dahi öldürülmezler.⁶⁷

Tövbe ettikten sonra zekât vermeyi ve namaz kılmayı kabul edenler, namaz vakti girmedeği için henüz namaz kılmasalar veya zekâta tabi mallarının üzerinden bir yıl geçmediği için henüz zekât vermeseler bile sırf kabullerinden dolayı Müslüman oldukları için öldürülmeyecekleri hususunda fakihler arasında ihtilaf bulunmamaktadır. Bu da müşriklerin öldürülmeme sebebinin namaz kılma veya zekât verme fiillerine bağlanmadığını, aksine bu ibadetlerin farz olduğunu kabul etmelerine bağlandığını göstermektedir.⁶⁸ Dolayısıyla ilgili

⁵⁹ İbnü'l-Hâc, *el-Medhal*, 1/213; Kâdı Abdülvehhâb, *el-İsrâf*, 1/352.

⁶⁰ et-Tevbe 9/5.

⁶¹ Ebü Dâvûd, "Edeb", 40.

⁶² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/526.

⁶³ Şâfiî, *el-Ümm*, 1/292; Ebü İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl el-Müzenî, *el-Muhtasar* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1410), 8/128.

⁶⁴ Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 2/272-273.

⁶⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/331; Ebü'l-Ferec, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1/385.

⁶⁶ et-Tevbe 9/5.

⁶⁷ Menbecî, *el-Lübâb*, 1/157.

⁶⁸ Menbecî, *el-Lübâb*, 1/157.

ayet, inandığı halde namaz kılmayanların öldürülemeyeceğini göstermektedir. Hanefiler, ilgili ayette öldürülmesi istenenlerin müşrikler olduğunu ve tövbe ettikten sonra kendisinde şirk isimlendirmesi bulunmayanların kanlarının akıtılmasının caiz olmadığını kaydetmektedirler.⁶⁹ Görüşlerini teyit etmek için de “Allah’tan başka ilah olmadığına ve benim onun resulü olduğuma şahadet eden Müslümanın kanı ancak üç şeyden birisiyle helal olur. Zina eden evli, kısas (kasıtlı adam öldürmelerde) ve iman ettikten sonra dinden dönüp cemaatten ayrılan”⁷⁰ hadisini delil olarak kullanmaktadırlar.⁷¹ Hanefiler, Hz. Ebû Bekir’in zekât vermeyenlerle savaşmasında da bu durumun söz konusu olduğunu ifade etmektedirler. Nitekim Hanefiler, Hz. Ebû Bekir’in Araplarla yaptığı savaşın, onların zekât vermekten kaçınmalarından değil, zekâtın farz olduğunu inkâr etmelerinden dolayı mürted durumuna düşmelerinden kaynaklandığını ileri sürmektedirler. Bu görüşlerini de “Hz. Peygamber vefat ettikten sonra Araplar topluca irtidâd ettiler” ve “Hz. Peygamber’in vefatından sonra Medine ehli hariç Araplar İslam’dan irtidâdda bulundular”⁷² gibi rivayetlerle desteklemektedirler.⁷³

2.2.2. İrtidat Cezası

Bazı Mâlikî fakihlere göre namaz kılmayan mürted olup küfre düştüğü için öldürülür. Dolayısıyla namaz kılmayana verilen ölüm cezası irtidâd kapsamında had cezasıdır. Örneğin; Mâlikîler’den İbn Habîb (ö. 238/853) ve İbn Abdülhakem’e (ö. 214/829) göre namazı terk eden küfre düşmüştür. Bu görüşü savunanlar delil olarak “Namazı terk eden kâfir olmuştur”⁷⁴, “Namazı terk edenin (yaptığı) amelleri boşa gitmiştir”⁷⁵ ve “Bizim namazımızı kılan, kiblemize yönelen Müslümandır ve bunun için Allah’ın zimmeti vardır. Namazı engelleyen (kılmayan) kâfirdir ve cizye ödemesi gerekir”⁷⁶ gibi hadisleri⁷⁷ kullanmaktadırlar. Bu görüşü savunanlar sırf namazı terk etmenin tek başına küfrü gerektirmediğini fakat bu durumun kişinin kâfir olduğuna delil olduğunu belirtmektedirler. Bunlar inandığı halde namazı terk eden için mürtede öngörülen hükümleri uygularlar. Örneğin; inandığı halde namaz kılmayan ölür veya öldürülürse bunun mirası fey kapsamında beytül mâle verilir.⁷⁸ Şâfiî mezhebinde bir veche göre de namaz kılmayanın öldürülmesi, mürted olup dinden çıkmasından kaynaklanmaktadır.⁷⁹

Ahmed b. Hanbel’den yapılan bir diğer rivayete göre Hanbelî mezhebinde namazı terk eden küfre düştüğü yani mürted olduğu için öldürülür. Bu görüşü benimseyenlere göre namaz kılmayan irtidâd suçu işlediği için öldürüldüğünden cenaze işlemlerinde kendisine Müslüman muamelesi yapılmaz. Örneğin; cenazesi yıkanmaz, kefenlenmez ve Müslümanların kabristanına defnedilmez. Aynı şekilde bu kişi mirasçı olamayacağı gibi kendisine de mirasçı olunamaz. Mezhepte Hırakî (ö. 334/946) ve Zerkeşî’nin (ö. 772/1370) zahir kelimelerinin bu yönde olduğu ve mezhepte kahir ekseriyetin de bu görüşü savunduğu olduğu belirtilmektedir.⁸⁰ Fakat bu görüş İbn Kudâme ve Ebû’l-Ferec’in İbn Battâ’dan yaptıkları “namaz kılmayanın kâfir olmayacağı, mezhepteki görüşün de bu yönde olduğu ve konu hakkında mezhepte ihtilaf bulunmadığı” şeklindeki nakille çelişmektedir.⁸¹

⁶⁹ Menbecî, *el-Lübâb*, 1/159.

⁷⁰ Buhârî, “Diyât” 87; Müslim, “Kasâme” 6.

⁷¹ Menbecî, *el-Lübâb*, 1/160.

⁷² Benzer hadisler için bk. Buhârî, “Zekât” 24; Müslim, “İmân” 8.

⁷³ Menbecî, *el-Lübâb*, 1/158.

⁷⁴ Müslim, “İmân” 35; Ahmed, *el-Müsned*, 23/365.

⁷⁵ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, thk. Kemal Yusuf (Mektebetü’r-Rüşd, 1409), 6/167; İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve’t-tahsîl*, 1/476.

⁷⁶ Hadisin ilk bölümü için bk. Buhârî, “Salât” 6; İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve’t-tahsîl*, 1/476.

⁷⁷ Namazı terk edenler hakkında varid olan hadislerin değerlendirilmesi için bk. Yunus Hatipoğlu, *Namazı Terk Etmenin Hükümü İle İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans, 2018); Abdulvehhab Gözün, “Bir Vakit Namazı Terk Edenin Durumuyla İlgili Bazı Rivayetlerin Kritiği”, *Mütefekkir Aksaray İslami İlimler Fakültesi* 7/13 (2020), 177-200.

⁷⁸ İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve’t-tahsîl*, 1/476; Adevî, *Hâşiyetü’l-Adevî*, 1/102; Halîl b. İshâk b. Mûsâ el-Cündî, *et-Tavzîh*, thk. Ahmed b. Abdülkerim Necib (Merkezü Necibeveyh, 2008), 1/438.

⁷⁹ Nevevî, *el-Mecmû’*, 3/14.

⁸⁰ Zerkeşî, *Şerhu’z-Zerkeşî*, 2/273-274; İbn Teymiyye, *Mecmû’u’l-fetâvâ*, 22/48.

⁸¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/331; Ebû’l-Ferec, *eş-Şerhu’l-kebîr*, 1/385.

İmanın kavli ve amelden oluştuğunu ifade eden İbn Kayyim, namaz kılmayanın küfrü hakkında farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre namaz kılmayan itikat veya inkâr bağlamında imana zıt olmayan bir küfür işlemiştir. Nitekim İbn Kayyim, imanın şubelerini kavli ve fiilî olmak üzere iki kısma ayırdıktan sonra küfrü de kavli ve fiilî olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Kavli olan imanın zeval bulmasıyla imanın zeval bulacağını, aynı şekilde imanın zevalini gerektirecek fiilin yapılmasıyla da imanın zail olacağını kaydetmektedir. Örneğin; kişi kendi tercihi doğrultusunda küfrü gerektirecek bir söylemde bulunduğu kavli küfür; puta tapması ve Mushaf'la alay etmesi gibi durumlarda da fiilî küfür işlemektedir. İbn Kayyim, imanın hakikatte kavli ve amelden oluştuğunu belirtmektedir. Ona göre kavli kalbin sözü yani itikat ve dilin sözü yani kelimeyi şahadet olmak üzere ikiye ayrılır. Aynı şekilde amel de kalbin ameli yani niyet ile ihlas ve organların ameli olmak üzere iki kısımdır. İbn Kayyim, bu dört unsurun kişide bulunmaması durumunda ondan imanın tamamen gideceğini belirtmektedir. Örneğin; kalbin tasdikinin olmaması durumunda diğerlerinin kişiye fayda vermeyeceğini kaydeder. İbn Kayyim Ehl-i sünnet âlimlerinin kalbin amelinin (itaat ve muhabbetin) zail olmasından sonra kalbin tasdik etmesinin kişinin Müslüman olmasına bir fayda sağlamayacağı hususunda icma ettiklerini belirtir. Örneğin; Firavun veya müşriklerin Peygamber'in doğru söylediğini tasdik etmelerine rağmen ona tabi olmayacakları yönündeki açıklamalarında olduğu gibi tasdikleri onlara fayda vermemiştir. İbn Kayyim, kalbin amelinin zail olmasıyla imanın gitmesinden hareketle, organların amellerinin en büyüğünün yok olması ile de iman yok olacağı sonucuna varmaktadır. Küfrü, amelî ve cuhud-inad küfrü olmak üzere iki kısma ayıran İbn Kayyim, cuhûd küfrü yani kişinin Allah'ın emirlerini, isimlerini, sıfatlarını, fiillerini ve verdiği hükümleri bilerek inkâr etmesi şeklinde açıklamaktadır. O, amelî küfrü ise imana zıt olan ve imana zıt olmayan şekilde ikiye ayırmaktadır. Örneğin; puta tapmak, Kur'an'la dalga geçmek, peygamberleri öldürmek veya onlara sövmek imana zıttır. İbn Kayyim, Allah'ın indirdiklerinin dışında bir şeyle hüküm vermenin ve namazı terk etmenin ise amelî küfür olduğunu, itikat veya inkâr bağlamında imana zıt olan bir küfür olmadığını kaydetmektedir. Ona göre, amelî küfür kişiyi tam olarak İslâm dairesinden çıkarmamaktadır. Örneğin; her ne kadar hadislerde zina eden, hırsızlık yapan ve içki içenden iman isminin kaldırıldığı ifade edilse de bu fiillerin kişiyi İslâm dairesinden çıkarmadığını belirtir. Bu bağlamda namazı terk eden amelî küfür işlemekle birlikte İslâm dairesinden çıkmamıştır. Ona göre amelî küfürle kastedilen bilinen küfrün dışında bir küfürdür.⁸²

Namaz kılmayanın irtidâd haddi kapsamında öldürüleceğine dair Hanbelî fakihlerin ileri sürdükleri delillerin başında "*Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, esir alın, kuşatın ve onları her geçit yerinde gözetleyin. Şayet tövbe ederler, namazlarını kılarlar ve zekâtlarını verirlerse artık onları serbest bırakın*"⁸³ ayeti gelmektedir. Nitekim ayette müşriklerin öldürülmemeleri tövbe edip namaz kılmaları ve zekât vermelerine bağlanmıştır. Namaz kılmayanın da ayette belirtilen şartları tam olarak yerine getirmediği için öldürülmesi gerektiği kaydedilmektedir.⁸⁴ Ayrıca namaz kılmayanın kâfir olacağını da Hz. Peygamber'den rivayet edilen "*Kulla küfür arasında namazı terk etmek vardır*"⁸⁵, "*Kişiyi küfür arasında namazın terki vardır*" ve "*Bizimle onlar arasında namazın terki vardır. Namazı terk eden kâfir olur*"⁸⁶ hadislerine dayandırmaktadırlar.⁸⁷ Aynı şekilde inandığı halde namaz kılmayanın küfre düşeceğini savunanlar, görüşlerini teyit etmek için konu hakkında bazı sahâbîlerin görüşlerine de yer vermektedirler. Hz. Ömer'in "*Namazı terk edenin İslâm'dan hissesi yoktur*",⁸⁸

⁸² İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu's-salât ve hükmü târikiha*, 31-33.

⁸³ et-Tevbe 9/5.

⁸⁴ Ebû'l-Ferec, *eş-Şerhu'l-kebir*, 1/384; Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi*, 2/269.

⁸⁵ Müslim, "İmân" 35; Ahmed, *el-Müsned*, 23/365.

⁸⁶ Ahmed, *el-Müsned*, 38/20.

⁸⁷ Konu hakkında sahâbe görüşleri için bk. İbn Abdülber, *et-Temhîd*, 4/225.

⁸⁸ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, 7/439 (Hadis no: 37074); Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm, *el-Musannef*, thk. Habîbürrahmân el-A'zamî (Hind: el-Meclisü'l-Ulyâ, 1403), 1/150.

Hz. Ali'nin "Namaz kılmayan kâfirdir"⁸⁹ ve İbn Mes'ûd'un "Namaz kılmayanın dini yoktur"⁹⁰ gibi rivayetler bu görüşü savunanların müracaat ettikleri başlıca örneklerdendir.⁹¹

Hanbelîler, namaz dışındaki ibadetlerin terk edilmesinden dolayı ölüm cezası gerekmemesine rağmen namazı terk edenin öldürülme gerekçelerini, namazın bedenlen veya malla niyabet kabul etmeyen kişinin bizzat yerine getirmesi gerekli olan kelime-i şehadet gibi İslam'ın rükünlerinden birisi olmasıyla açıklarlar.⁹²

İnanıldığı halde namazı terk edenin kâfir olacağı görüşüne katılmayan İbn Kudâme eserinde, namaz kılmayanın Müslüman olduğunu gösteren birçok rivayete⁹³ yer verdikten sonra namazı terk edenin Müslüman olduğuna dair icmâ bulunduğunu ifade etmektedir. İbn Kudâme hiçbir dönemde namaz kılmayanın cenazesinin yıkanmadığına, cenaze namazının kılınmadığına, gayrimüslimlerin kabirlerine defnedildiğine ve terekesinin mirasçılara verilmediğine dair bir uygulamanın bulunmamasını da delil olarak kullanmaktadır. Ayrıca inandığı halde namaz kılmayanın kılmadığı namazları kaza etmesi gerektiği hususunda fakihler arasında ittifak bulunmasının da namaz kılmayanın mürted olmadığına delil olduğunu belirten İbn Kudâme, inandığı halde namaz kılmayanların mürted olmaları durumunda, kılmadıkları namazları kaza etmekle mükellef olmayacaklarına da vurgu yapmaktadır.⁹⁴ İbn Kudâme ve Ebü'l-Ferec namaz kılmayanın küfre düştüğünü ifade eden hadislerin "Müslümana sövmek fasıklıktır. Onu öldürmek ise küfürdür", "(Müslüman) kardeşine 'Ey kâfir! diyen bu sözle iki şeyden birini satın almıştır", "Hayırlı kadınla cinsel ilişkiye giren, arkadan cinsel ilişkide bulunan ve kâhine giden Muhammed'e (s.a.v.) gönderileni inkâr etmiştir", "Allah dışında bir şeye yemin eden Allah'a şirk koşturmuştur." ve "İçki içen putlara tapan gibidir" şeklindeki rivayetlerde olduğu gibi gerçek anlamları dışında kullanıldığını belirtirler. İbn Kudâme, bu tür hadislerde ilgili günahların büyüklüğüne işaret etmek ve bu günahları işleyenleri sert ve katı bir şekilde uyararak için bu tür ifadeler kullanıldığını dile getirmektedir. İbn Kudâme, Ahmed b. Hanbelî'den rivayet edilen ve inandığı halde namaz kılmayanın mürted olamayacağını gösteren rivayetin daha doğru olduğunu da kaydetmektedir.⁹⁵

Hanefîler inandığı halde namaz kılmayanın mürted olduğunu savunanların görüşlerinde isabetli olmadıklarını belirtmekte ve konu hakkında ileri sürdükleri hadisleri de yorumlamaktadırlar. Örneğin; zahir anlamı itibarıyla namazı terk edenin küfre düşeceğini gösteren "Rasûlullah'ın ashâbı namaz dışında herhangi bir amelin terkinin küfür olarak görmezdi"⁹⁶ şeklindeki rivayetin iki şekilde anlaşılabilirliğini belirtirler.

1. Rivayette geçen "كان أصحاب رسول الله" cümlesinde muzaf hazfedilerek onun yerine muzâfunileyh zikredilmiştir. İbarenin aslı "كان بعض أصحاب رسول الله" dır ve bu durumda ilgili rivayetin anlamı "Rasûlullah'ın bazı ashâbı namaz dışında herhangi bir amelin terkinin küfür olarak görmezdi" şeklinde olacaktır. Bu anlam doğrultusunda ilgili rivayetten sadece bazı sahâbenin namaz kılmayanı küfürle itham ettikleri konu hakkında çoğu sahâbenin aynı görüşü benimsemediği anlaşılmaktadır.

2. İlgili rivayet, namaz kılmayanın küfürle itham edileceği hususunda tüm sahâbenin fikir birliği içerisinde olduğunu ifade etmektedir. Hanefîler bu ikinci anlam üzerinden hareketle ilgili hadisin namaz kılmayanın küfürle itham edileceğine dair delil olamayacağını belirtirler. Nitekim Hanefîler, bu hadisin âhad yolla rivayet edildiğine ve bu yolla gelen icmân cumhur tarafından delil olarak kabul edilmediğine vurgu yapmaktadırlar. Ayrıca Hanefîler, sahâbenin bu yöndeki görüşlerinin "Kişiyile küfür arasında namazı terk etmek vardır"⁹⁷ ve "Namazı terk eden küfre düşer" hadislerine dayandığını ve bu tür hadislerde namaz kılmayanın

⁸⁹ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 6/171 (Hadis no: 30436).

⁹⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 6/167 (Hadis no: 30397).

⁹¹ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/331; Ebü'l-Ferec, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1/384; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 2/275.

⁹² İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/329-330.

⁹³ Bk. İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/331-332.

⁹⁴ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/332; Ebü'l-Ferec, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1/386.

⁹⁵ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 2/332; Ebü'l-Ferec, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1/386.

⁹⁶ Tirmîzî, "İmân" 38.

⁹⁷ Müslim, "İmân" 35; Ahmed, *el-Müsned*, 23/365.

küfre düşmesi değil de namaz kılmamanın büyük günah olduğunu ve namaz kılmayanların sert ve katı bir şekilde eleştirildiğini ifade etmektedirler.⁹⁸ Nitekim Hz. Peygamber'in kimi günahlar için yaptığı açıklamalarda da bu şekilde tutum sergilediği görülmektedir. Örneğin; Tirmizî, "Hayızlı kadınla cinsel ilişkiye giren, eşiyile arkadan cinsel ilişkide bulunan ve kâhine giden Muhammed'e gönderileni inkâr etmiştir" hadisini rivayet ettikten sonra ilgili günahların büyüklüğünü göstermek için Hz. Peygamber'in katı bir tavır sergileyerek bu tür ifadeler kullandığını ve bu günahları işleyenlerin dinden çıktıklarını kastetmediğini kaydetmektedir.⁹⁹

Tahâvî, namazın farz olduğunu inkâr etmediği halde namaz kılmayanlar için ileri sürülen delilleri sıraladıktan sonra¹⁰⁰ "kişiyile küfür arasında namazı terk etmek vardır"¹⁰¹ hadisinde geçen "küfür" kelimesinin terim anlamında değil de sözlük anlamında kullanıldığını ifade etmektedir. Ona göre hadiste namaz kılmayanın imanının üzerini örttüğü ve namaz kılmamaya devam ettiği sürece de imanını iyice gizlediği kastedilmektedir.¹⁰² Tahâvî, namaz kılmayanın kâfir olmadığına dair bir diğer delilin ise namaz kılmayana namaz kılmasının emredilmesi, kâfire ise namaz kılmasının emredilmemesi olduğunu belirtir. Bu bağlamda Tahâvî, şayet namaz kılmayan kâfir olacak olsaydı ona namaz kılması yerine Müslüman olmasının emredilmesinin gerektiğini, namaz kılmayana namaz kılmasının emredilmesinin aslında onun Müslüman olduğuna dair en önemli delil olduğunu belirtmektedir.¹⁰³

Mâlikîler, inandığı halde namaz kılmayanın küfre düşeceğini ifade eden nasların zahir anlamlarına göre hüküm verildiğini fakat konu hakkında ileri sürülen nasların te'vile açık olduğunu belirtirler. Mâlikîler "Allah kendisine ortak koşulmasını asla bağışlamaz; bundan başkasını dilediği kimse hakkında bağışlar"¹⁰⁴ ayetini delil göstererek Allah'a şirk koşma dışında bütün günahların bağışlanabileceğini ifade eden bu ayetin inandığı halde namaz kılmayanın tekfir edilemeyeceğini gösterdiğini belirtirler.¹⁰⁵ Ayrıca Mâlikîler, farz olduğuna inandığı halde namaz kılmayanın küfre düşeceğini iddia edenlerin delil olarak ileri sürdükleri "Kişiyile küfür arasında namazı terk etmek vardır"¹⁰⁶ hadisini ise yorumlamaktadırlar. Onlara göre "بَيْنَ الْعَبْدِ وَبَيْنَ الْكُفْرِ تَرْكُ الصَّلَاةِ" cümlesinde "الْكُفْرُ" kelimesinden önce bir muzâf hafzedilmiştir yerine muzâfun ileyh getirilmiştir. İbarenin aslı "بَيْنَ الْعَبْدِ وَبَيْنَ حُكْمِ الْكُفْرِ تَرْكُ الصَّلَاةِ" dir ve bu durumda hadiste ifade edilen "Kişiyile küfür hükmü arasında namazı terk etmek vardır" şeklindedir. Mâlikîler, küfür hakkında verilen hükmün ölüm cezası olduğunu ve ilgili ayetin namaz kılmayanların küfre düştüklerini göstermekten ziyade onların öldürülmesi gerektiğini ifade ettiğini savunurlar.¹⁰⁷ Mâlikîler namaz kılmayanın küfürle itham edilemeyeceğine dair "Allah beş vakit namazı kullarına farz kılmıştır. Kim bunları hakkıyla yerine getirir ve ihmalde bulunmazsa Allah'ın onlar için verdiği bir söz yoktur. Dilerse onlara azap eder, dilerse onları affedip cennetine koyar"¹⁰⁸ hadisini de delil olarak getirirler. Nitekim ilgili hadisin Allah'ın dilemesiyle namazı kılmayanların da cennete girebileceğine dair delil olduğunu ve namazı terk edenin kâfir olarak nitelenemeyeceğini gösterdiğini kaydederler.¹⁰⁹

Şâfîiler, namaz kılmayanın kâfir olacağını iddia edenlerin konu hakkında ileri sürdükleri "Küfürle iman arasında namazı terk etmek vardır. Namazı terk eden kâfir olur"¹¹⁰ hadisini yorumlamaktadırlar. Onlara göre bu rivayet ya namazın farz olduğunu kabul etmeyenler hakkında söylenmiştir ya da inandığı halde namaz kılmayanları uyarmak için sert

⁹⁸ Menbecî, *el-Lübâb*, 1/155-156.

⁹⁹ Tirmizî, "Tahâret", 1; Menbecî, *el-Lübâb*, 1/156-157.

¹⁰⁰ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/195 vd.

¹⁰¹ Müslim, "İmân" 35; Ahmed, *el-Müsned*, 23/365.

¹⁰² Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/205. Ayrıca bk. Malatî, *el-Mu'tasar mine'l-Muhtasar*, 1/92-93.

¹⁰³ Tahâvî, *Şerhu müşkili'l-âsâr*, 8/206.

¹⁰⁴ en-Nisâ 4/48.

¹⁰⁵ Kâdî Abdülvehhâb, *Uyûnü'l-mesâil*, 161; Tenûhî el-Mehdevî, *et-Tenbîh*, 1/375.

¹⁰⁶ Müslim, "İmân" 35; Ahmed, *el-Müsned*, 23/365.

¹⁰⁷ Kâdî Abdülvehhâb, *el-İsrâf*, 1/352.

¹⁰⁸ Mâlik, *el-Muvatta*, 2/169; Ahmed, *el-Müsned*, 37/366.

¹⁰⁹ Karâfî, *ez-Zahîre*, 2/482; Adevî, *Hâşiyetü'l-Adevî*, 1/102.

¹¹⁰ Müslim, "İmân" 35; Ahmed, *el-Müsned*, 23/365.

ve katı bir tavır sergileyerek bu tür ifadeler kullanılmıştır.¹¹¹ Şâfiîler, haram olduğuna inandığı halde haram bir fiil işleyeninin kâfir olmayacağı gibi inandığı halde emredilen bir fiili terk edenin de kâfir olmayacağını belirtirler. Ayrıca onlara göre kişi inandığı halde namazı kılmamakla kâfir olacak olsaydı, namaz kılmakla da Müslüman olacaktı ve bu durumda inanmadığı halde namaz kılanın Müslüman, inandığı halde namazı kılmayanın ise kâfir sayılacağını belirterek bunu kabul edenin olmadığını, dolayısıyla inandığı halde namaz kılmayanın kâfir olmayacağını belirtirler.¹¹² Şâfiîler, namaz kılmayanın kâfir olacağına dair Hz. Peygamber'den yapılan "Namazı terk eden kâfir olmuştur"¹¹³ hadisini ise iki şekilde yorumlamaktadırlar. Birincisi bu hadis "emanete ihanet edenin imanı yoktur"¹¹⁴ rivayetinde olduğu gibi bu işi yapanları sert bir şekilde azarlamak (zecz) için söylenmiştir. İkincisi ise namaz kılmayanın hükmünün, kanının mubah olması yönünden kâfirin hükmünde olduğunu belirtmek için ifade edilmiştir.¹¹⁵ Bu ikinci durumda da ilgili hadisin namaz kılmayanın öldürüleceğine dair kendi görüşlerine delil olduğunu savunurlar.¹¹⁶

3. NAMAZI KILMAYANIN TESPİTİ VE CEZANIN İNFAZI

İslam'da berâet-i zimmet asıl olduğundan suç işlediğine dair delil bulunmadığı sürece kişinin masum olduğuna hükmedilir ve ona ceza verilemez.¹¹⁷ İnandığı halde namaz kılmayan, cumhura göre had, Hanefîler'e göre ise ta'zîr suçu işlemiş kabul edilmektedir. Mezheplerin konu hakkında öngördükleri cezanın verilebilmesi için bu durumun mahkemede hâkim veya nâibinin huzurunda¹¹⁸ ispat edilmesi gerekmektedir. İslâm hukukunda bir suçun ispat edilebilmesi için ikrar (itiraf), şahitlik, yemin, yeminden kaçınma, kârîne, yazılı belge, kasâme, bilirkişi ve hâkimin özel bilgisi gibi başlıca ispat vasıtalarından birine ihtiyaç duyulmaktadır.¹¹⁹ Mahkemede şartlarına uygun bir şekilde ispat vasıtalarından birisiyle işlenen suçun ispat edilmesi durumunda yönetici veya hâkimin takdiri dâhilinde hükümlüye had veya ta'zîr cezası verilir. Fakat mahkeme tarafından verilen bu ceza hemen infaz edilmez, tövbe etmesi için hükümlüye belirli bir süre fırsat tanınır. Kendisine tanınan süre içerisinde hükümlü tövbe edip namaz kılmayacak olursa mahkemenin verdiği ceza infaz edilir. Bu başlık altında mezheplere göre mahkeme tarafından verilen hükmün infazından önce hükümlü için işletecek süreç ele alınacaktır.

Ebû Hanîfe, Ebû Yusuf ve Muhammed'e göre namazın farz olduğunu kabul ettiği halde kasıtlı olarak namazı terk edene ta'zîr cezası kapsamında hapis cezası verilir.¹²⁰ Ancak hükümlü tövbe edip namaz kılmayacak olursa verilen hapis cezası düşürülür. Aynı şekilde hapse girdikten sonra da kişi tövbe edip namaz kılmayacak olursa kendisine verilen hapis cezası sonlandırılır. Bazı Hanefî fakihler, inandığı halde namaz kılmayana ta'zîr cezası kapsamında sopa cezası öngörmektedirler.¹²¹ Ta'zîr kapsamında namaz kılmayana ne tür cezaların verileceği devlet başkanı veya hâkimin takdirine bırakılmıştır ve verilen cezalar değişken olup

¹¹¹ Şemseddin Muhammed b. Ebi'l- Abbâs er-Remlî, *Nihâyetü'l-muhtâc* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1404), 2/429.

¹¹² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/527.

¹¹³ Müslim, "İmân" 35; Ahmed, *el-Müsned*, 23/365.

¹¹⁴ Ahmed, *el-Müsned*, 19/376.

¹¹⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/527; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 2/652.

¹¹⁶ Namaz kılmayan kişiye irtidâd gerekçesiyle verilen cezanın bir benzeri büyüclük suçu işleyenlere de öngörülmektedir. Konunun detayları için bk. Yusuf Erdem Gezgin, "İslam Ceza Hukuku Bağlamında Büyüclük Suçu", *Mütefekkir Aksaray İslami İlimler Fakültesi* 7/14 (2020), 475-478.

¹¹⁷ Emin Efendi Zâde Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm* (İstanbul, 2017), 1/56-58.

¹¹⁸ Merdâvî, *el-İnsâf*, 1/402.

¹¹⁹ Muhammed Mustafa ez-Zuhaylî, *Vesâilü'l-İsbât* (Dimaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1982), 1/99.

¹²⁰ Rükniülslâm Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Suğdî, *en-Nütef fi'l-fetâvâ*, thk. Salâhudin Nâhî (Beirut: Dâru'l-Furkân, 1404), 2/694; Şeyhizâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/147-148; Muhammed Emin b. Ömer b. Abdilaziz İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1386), 4/67.

¹²¹ Şeyhizâde, *Mecmau'l-enhur*, 1/147-148; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 4/67.

dönemden döneme farklılık arz etmektedir. Örneğin; Osmanlı devletinde inandığı halde namaz kılmayana hapis ve sopa cezalarının yanı sıra para ve teşhir cezaları da verilmiştir.¹²²

Mâlikî mezhebinde namaz kılmayana verilen cezanın infazından önce suçlunun tövbe etmeye davet edilmesinin gerekli olup olmadığı hususunda farklı görüşler vardır. Bazı Mâlikîler “*Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, esir alın, kuşatın ve onları her geçit yerinde gözetleyin. Şayet tövbe ederler, namazlarını kılarlar ve zekâtlarını verirlerse artık onları serbest bırakın*”¹²³ ayetinden hareketle namaz kılmayanın tövbe etmesine fırsat tanınmasının gerekli olduğunu ve tövbe etmesi durumunda cezanın infaz edilmeyeceğini savunurlar.¹²⁴ Bazıları ise tövbenin had cezasını düşürmeyeceği kanısından hareketle namaz kılmayana tövbe etmesi için fırsat vermenin gerekli olmadığını savunurlar.¹²⁵

Mâlikî mezhebinde tövbe etme imkânı tanınmasına rağmen yine de namaz kılınmayacak olursa verilen cezanın ne zaman infaz edileceği hususunda üç farklı kavil bulunmaktadır. Mezhepte meşhur olan birinci kavle göre namaz kılmayan için öngörülen cezanın infaz vakti namazın zaruri vaktidir. Zaruri vakitte, vakit namazından bir rekât kılınamayacak kadar zaman daraldıysa bu durumda verilen ceza infaz edilir. Örneğin; öğle namazını terk eden mukim kimse için, ikinci namazı vaktinde güneş batmadan önce öğlenin dört rekât farzı ile ikinci namazının farzından en az bir rekât olmak üzere toplam beş rekât namaz kılacak kadar vaktin kalmaması durumunda verilen ceza güneşin batışı beklenmeksizin infaz edilir. Seferi olan içinse iki rekât öğle namazı ile bir rekât ikinci namazından olmak üzere toplam üç rekât namaz kılacak kadar vakit kalmaması durumunda aynı şekilde öngörülen ceza güneşin batışı beklenmeksizin infaz edilir. İkinci kavle göre zaruri vakitte kılınmayan namaz ile vakit namazının tüm rekâtları kılınamayacak kadar zamanın daraldıysa verilen ceza infaz edilir. Üçüncü kavle göre ise ihtiyari vaktin çıkmasından korkulana değin namaz kılmayana mühlet verilir. İhtiyari vaktin çıkmasıyla birlikte verilen ceza infaz edilir. Ancak bu kavlin, usul açısından zayıf olduğu belirtilmektedir. Çünkü namazı ihtiyari vakitten sonraya bırakmak haram olmayıp mekruhtur. Bu görüşe göre mekruh işleyen öldürülmesi gerekecektir ve bu da tutarlı değildir.¹²⁶ Mezhepte ilgili kaviller dışında bir görüşe göre namazların zaruri vakti çıkmadığı sürece verilen ceza infaz edilmez. Mezhepte kıyasa en uygun görüşün de bu olduğu belirtilmektedir. Nitekim namaz kılmayana öngörülen ceza namazın terk edilmesine bağlanmıştır. Namazın terk edilmesi ise namaz vaktinin çıkmasıyla anlaşılacaktır ve vakit çıkmadığı sürece verilen ceza infaz edilemez.¹²⁷

Şâfiî’ye göre inandığı halde namaz kılmayana tövbe edip namaz kılması telkin edilerek aksi halde öldürüleceği söylenir. Buna rağmen tövbe edip namaz kılmayacak olursa bu kişi had kapsamında öldürülür.¹²⁸ Şâfiî mezhebinde namaz kılmayanın tövbeye davet edilmesinin gerekli olup olmadığı hususunda da farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Mezhepte çoğunluğun benimsediği görüşe göre zorunlu olmamakla birlikte namaz kılmayana üç gün mühlet verilir ve o kişi bu süre zarfında tövbe etmeye davet edilir.¹²⁹ Tövbeye davet edilen tövbe ettiğini ve namazını evinde kılacağını söyleyecek olursa serbest bırakılır ve namaz kılıp kılmadığının da

¹²² Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Koç, *Osmanlı Hukukunda Ta’zir Suç ve Cezaları* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2017), 350-352; Ahmet Akın, “Osmanlı Devleti’nde Din Görevlilerinin Rolü (XVI. Asırda, Bursa’da)”, *Diyanet İlmî Dergi* 40/3 (2004), 67-68.

¹²³ et-Tevbe 9/5.

¹²⁴ Karâfi, *ez-Zahîre*, 2/483.

¹²⁵ Kâdî Abdülvehhâb, *’Uyûnü’l-mesâil*, 161.

¹²⁶ Karâfi, *ez-Zahîre*, 2/483; Tenûhî el-Mehdevî, *et-Tenbîh*, 1/375-376; İbn Rüşd el-Ced, *el-Beyân ve’t-tahsil*, 1/476; Cündî, *et-Tavzîh*, 1/438.

¹²⁷ Karâfi, *ez-Zahîre*, 2/483; Cündî, *et-Tavzîh*, 1/438.

¹²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1410), 1/291; Ebû İbrâhîm İsmâîl b. Yahyâ b. İsmâîl Müzenî, *el-Muhtasar* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1410), 8/128; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 2/525; Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, 2/651; Nevevî, *Ravzatü’t-tâlibîn*, 2/146.

¹²⁹ Cüveynî, *Nihâyetü’l-matlab*, 2/653; Nevevî, *Ravzatü’t-tâlibîn*, 2/147; Müzenî, *el-Muhtasar*, 8/128; Mâverdî, *el-Hâvi’l-kebîr*, 2/525.

tabiatı yapılmaz.¹³⁰ Nevevî (ö. 676/1277), konu hakkında mezhepteki görüşün namaz kılmayana mühlet verilmemesi yönünde olduğunu belirtmektedir.¹³¹

Mâlikî mezhebinde olduğu gibi Şâfiî mezhebinde de tövbeye davet edilen için öngörülen cezanın infazının ne zaman yapılması gerektiği konusunda iki görüş vardır. Ebû İshâk el-Mervezî (ö. 340/951) ve ashabının savunduğu birinci görüşe göre bir vakit namaz kılmayan kişi için sonraki namazın vaktinde vakit namazını kıldıktan sonra kılmadığı namazı kaza edecek kadar bir zamanın kalmaması durumunda verilen ceza infaz edilir.¹³² Ebû Saîd el-İstahrî'nin (ö. 328/940) temsil ettiği ikinci görüşe göre ise üç vakit namaz kılmayan kişi için dördüncü namazın vaktinde ilgili namaz dışında başka bir namaz kılmayacak kadar vakit daralacak olursa hakkında verilen ceza infaz edilir. İnfaz için dördüncü vaktin çıkması beklenmez.¹³³ Şâfiî mezhebinde Cüveynî, namazın vaktiyle ilgili farklı bir yaklaşım sergilemektedir. Ona göre namazı kılmayanın öldürülmesi zaruri vaktin çıkmasıyla gerekli olur. Örneğin; öğle namazını kılmayan güneş batıncaya kadar öldürülmez. Nitekim seferiler için öğle ve ikinci namazlarının vakti zevalden güneşin batışına kadar devam etmektedir. Aynı şekilde akşam namazını kılmayan sabah namazının vakti girinceye kadar öldürülmez. Nitekim seferi için akşam ve yatsı namazlarının vakti güneşin batışından fecr-i sâdıka kadar devam etmektedir.¹³⁴ Şâfiî mezhebinde namaz kılmayana verilen cezanın nasıl infaz edileceği hususunda iki vecih bulunmaktadır. Ebû İshâk el-Mervezî (ö. 340/951) ve mezhepteki fakihlerin çoğunluğunun temsil ettiği birinci veche göre namaz kılmayan boynu vurularak öldürülür.¹³⁵ Ebû'l-Abbâs ve Ebû Hâmid'in savunduğu ikinci veche göre ise namaz kılmayan dövülerek öldürülür.¹³⁶

Hanbelîler'e göre akıl-baliğ olan mükellef, ister namazı inkâr etsin isterse inandığı halde kılmasın üç gün boyunca hapsedilerek her namaz vaktinde tövbe etmeye ve namaz kılmaya davet edilir ve namaz kılmaması durumunda öldürüleceği tehdidinde bulunulur. Buna rağmen yine de tövbe etmeyecek olursa hakkında verilen ceza infaz edilir.¹³⁷

Hanbelî mezhebinde inandığı halde namaz kılmayana ölüm cezasının ne zaman verileceği hususunda iki rivayet bulunmaktadır. Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir rivayete göre bir vakit namazı kılmayana ölüm cezası verilir. Çünkü kişi bir vakit namazı kılmamakla "târikü's-salât" vasfına haiz olmuştur. İlgili rivayetlerde kaç vakit namazın kılınmaması durumunda ölüm cezası verilmesi gerektiğine dair ayrıntıya yer verilmemesi, bir vakit namaz kılmayan için de ölüm cezası verilebileceğini göstermektedir. Ancak Ahmed b. Hanbel'e göre bir vakit namaz kılmayana ölüm cezası hemen verilmez. Bir sonraki namaz vaktinin girmesi beklenir ve namaz kılmaması durumunda kendisine ölüm cezası verileceği tehdidinde bulunulur. Buna rağmen vakit namazı ile birlikte terk edilen namaz kılınmayacak kadar zaman daraldıysa bu durumda vaktin çıkması beklenmeksizin ölüm cezası verilir. Mezhepte sahih olan görüşün de bu olduğu belirtilmektedir.¹³⁸ Ebû İshâk b. Şâkilâ, sonraki vakit namazıyla cem edilip kılınması caiz olmayan bir namazın terk edilmesi durumunda ölüm cezası verilmesi gerektiğini savunur. İkinci ve sabah namazları sonraki vakit namazlarıyla cem edilerek kılınmadığı için bunların kılınmaması durumunda ölüm cezası verilmesini gerekli görür. İbn Kudâme bunun güzel bir görüş olduğunu kaydetmektedir.¹³⁹ Ahmed b. Hanbel'den nakledilen bir diğer rivayete göre namazı kılmayana hemen ölüm cezası verilmeyip üç namaz

¹³⁰ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/525.

¹³¹ Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 2/147.

¹³² Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/527; Nevevî, *el-Mecmu'*, 2/146.

¹³³ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/527; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 2/652; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 2/146.

¹³⁴ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 2/652-653; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 2/147.

¹³⁵ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/528; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab*, 2/653; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 2/147.

¹³⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebîr*, 2/528; Nevevî, *Ravzatü't-tâlibîn*, 2/147.

¹³⁷ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel Ebû Abdillâh, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed* (Hind: Dâru'l-İlmiyye, ts.), 1/375; İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/329; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 2/269; Ebû'l-Ferec, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1/382, 384; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 2/269.

¹³⁸ Ebû'l-Ferec, *eş-Şerhu'l-kebîr*, 1/382-383; Zerkeşî, *Şerhu'z-Zerkeşî*, 2/272.

¹³⁹ İbn Kudâme, *el-Muğni*, 2/330.

vakti daha mühlet verilir. Buna rağmen yine de namaz kılmayacak olur ve dördüncü namaz vaktinde vakit namazıyla birlikte kılmadığı namazları kaza edemeyecek kadar da zaman daralacak olursa ilgili vaktin çıkması beklenmeksizin namaz kılmayana ölüm cezası verilir. Namaz kılmayana üç namaz vakti mühlet verilmesi, namazların kasıtlı olarak kılınmadığının tespit edilmesine yönelik bir işlemdir.¹⁴⁰

SONUÇ

Namazın diğer ibadetler içindeki yerinin vurgulandığı ve namaz kılmamanın hükmü konusunda fakihlerin görüşlerinin incelendiği bu çalışmada ulaşılan sonuçlar şu şekildedir:

Namazın önemine dair verilen bilgiler, bu ibadetin diğer ibadetlere kıyasla farklı bir öneme sahip olduğunu ve namazın bir nevi imanın şiarı olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. Namazın diğer ibadetlere kıyasla gerek Kur'ân gerekse sünnette üzerinde çokça durulması ve namazı terk edenler için hadislerde sert ve katı tehditlerin bulunması, ayrıca namazın Müslümanların sembolü niteliğinde bir ibadet özelliği taşımasından hareketle Müslim ile gayrimüslim arasındaki en önemli ayırt edici unsurlardan biri olması bu durumu teyit etmektedir.

İnandığı halde namaz kılmayan için mezheplerin öngördüğü cezaların had ve ta'zîr olduğu görülmektedir. Namaz kılmayana verilecek cezanın had cezası olduğunu savunan fakihler had cezasının sebebi olarak iki farklı görüş ileri sürmektedirler. Birinci görüşe göre namaz kılmama için öngörülen ceza, müstakil had cezasıdır. İkinci görüşü savunanlara göre ise namaz kılmamak dinden çıkmayı gerektirir ve bunun için öngörülen yaptırım irtidâd kapsamında had cezasıdır. Bu görüşü savunanlara göre namaz kılmama için müstakil bir had cezası bulunmamaktadır. Namaz kılmayanın öldürülmesi gerektiğini savunanlara göre verilen bu ceza had cezası olduğundan devletin af yetkisi yoktur. Namaz kılmamayı ta'zîr suçu kapsamında değerlendiren fakihler, namaz kılmayan için hapis veya sopa cezası öngörmüşlerdir. Ta'zîr cezalarının nitelik ve nicelikleri naslarda yer almamaktadır. Ta'zîr kapsamında ne tür cezaların verileceği devlet başkanı veya hâkimin takdirine bırakılmıştır ve verilen cezalar değişken olup dönemden döneme farklılık arz etmektedir. Örneğin, Osmanlı devletinde inandığı halde namaz kılmayana para ve teşhir cezaları da verilmiştir. Bu görüşü savunanlara göre ise namaz kılmayana verilen ceza ta'zîr cezası olduğundan devletin suçluyu affetme yetkisi bulunmaktadır.

Hanefiler, gerek Kur'ân gerekse de sünnette, inandığı halde herhangi bir ibadeti terk edenin öldürüleceğine dair delil bulunmadığı sürece hiç kimsenin öldürülemeyeceğini savunmaktadırlar.

İnandığı halde namaz kılmayan için had cezası öngören mezheplerin konu hakkındaki ayet ve rivayetlerin zahir anlamlarından hareketle bu hükme vardıkları anlaşılmaktadır. Nitekim namaz kılmayanı mürted olarak gören bazı Hanbelîler'e karşın diğer mezheplerin eleştirel tavırları göz önünde bulundurulduğunda onların Hanbelîler'i, nasların zahir anlamıyla hüküm vermekle itham ettikleri görülmektedir. Bununla birlikte her ne kadar Mâlikî ve Şâfiîler, kimi nasların zahir anlamlarını yorumlayıp te'vil ederek namaz kılmayanın mürted olmayacağını savunsalar da bu durum onların nasların zahir anlamlarından tamamen bağımsız bir şekilde hüküm verdiklerini göstermemektedir. Nitekim kimi nasların zahir anlamlarından hareketle Mâlikî ve Şâfiîler'in, namaz kılmayanlarının had cezası kapsamında öldürülmesi gerektiğine hükmettikleri görülmektedir. Hanbelî mezhebinde Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen bir rivayete ve mezhepteki kimi fakihlere göre inandığı halde namaz kılmayanın mürted olduğuna dair görüşün mezhepte tercih edilmediği ve hiçbir dönemde uygulama alanı bulmadığı da kaydedilmektedir.

Namaz kılmayanın öldürüleceğini savunan mezheplerin kullandıkları bazı delillerin, inandığı halde namaz kılmayanı ifade etmekten ziyade namazı inkâr edenler hakkında varid

¹⁴⁰ Ebü'l-Ferec, *eş-Şerhu'l-kebir*, 1/383; Zerkeşi, *Şerhu'z-Zerkeşi*, 2/272.

olduğu ve yine konu ile ilgili müşrikler hakkında nazil olan ayetin aynı maksatla inandığı halde namaz kılmayanlara indirildiği de görülmektedir. Yapılan araştırma sonucu inandığı halde namaz kılmayanın öldürüldüğüne dair geçmişte bir uygulama tespit edilememiştir. Bu da namaz kılmayanın öldürülmesine dair görüşlerin İslam toplumunda uygulama alanı bulamadığının bir göstergesi olarak anlaşılabilir gibi inandığı halde namaz kılmayana "namazını kıl yoksa öldürüleceksin" şeklinde yapılan uyarıdan sonra namaz kılmaya başlaması sebebiyle böyle bir uygulamaya rastlanılmadığının da göstergesi olabilir.

Namaz kılmayan hakkında takip edilen yargı süreci ile cezanın infazından önce yapılan uygulama göz önünde bulundurulduğunda, namaz kılmayana ceza verilmesinden ziyade onun tövbe etmeye zorlanarak namaz kılmaya teşvik edilmesinin hedeflendiği anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Musannef*. thk. Habîbürrahmân el-A'zamî. 11 Cilt. Hind: el-Meclisü'l-Ulyâ, 2. Basım, 1403.
- Adevî, Ali b. Ahmed. *Hâşiyetü'l-Adevî*. thk. Yusuf Muhammed el-Bekâî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414.
- Ahmed, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavût - Âdil Müşid. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.
- Akın, Ahmet. "Osmanlı Devleti'nde Din Görevlilerinin Rolü (XVI. Asırda, Bursa'da)". *Diyanet İlmî Dergi* 40/3 (2004), 49-70.
- Ali Haydar Efendi, Emin Efendi Zâde. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul, 2. Basım, 2017.
- Aynî, Bedrüddin Mahmud b. Ahmed b. Musa. *Umdetü'l-kârî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, ts.
- Bakır, Musa Kazım. *Horasan Şâfîliği ve Râfiî*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Başoğlu, Tuncay. "Ta'zîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 03 Ekim 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/tazir>
- Behûtî, Mansur b. Yunus. *Keşşâfü'l-kanâ'an metni'l-İknâ'*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Ensâbü'l-eshraf*. thk. Süheyl Zekkâr. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1. Basım, 1417.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Züheyr Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tûki'n-Necât, 1422.
- Büyükbâş, Nazım. "İslam Ceza Hukukunda Cezalandırma ve Maslahatların Korunması Arasındaki İlişki". *Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 34 (Ocak 2013), 144-170.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî*. thk. Sâid Bekdâş. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 1. Basım, 2010.
- Cündî, Halîl b. İshâk b. Mûsâ. *et-Tavzîh*. thk. Ahmed b. Abdülkerîm Necîb. 8 Cilt. Merkezü Necîbeveyh, 2008.
- Cüveynî, Abdülmelik b. Abdullah. *Nihâyetü'l-matlab fî dirâyeti'l-mezheb*. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1. Basım, 2007.
- Çelik, İmran Hüseyin. *İslam Hukuk Tarihinde İmam Nevevî ve Fikhî Tercihleri*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Ebû Abdillâh, Abdullah b. Ahmed b. Hanbel. *Mesâilü'l-İmâm Ahmed*. Hind: Dâru'l-İlmiyye, ts.
- Ebû'l-Ferec, Şemsüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Ahmed. *eş-Şerhu'l-kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstasfâ*. thk. Muhammed Abduşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1413.
- Gezgin, Yusuf Erdem. "İslam Ceza Hukuku Bağlamında Büyücülük Suçu". *Mütefekkir Aksaray İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/14 (2020).

- Gözün, Abdulvehhab. "Bir Vakit Namazı Terk Edenin Durumuyla İlgili Bazı Rivayetlerin Kritiği". *Mütefekkir Aksaray İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/13 (2020), 177-200.
- Haccâvî, Ebû'n-Necâ Şerefüddîn Mûsâ b. Ahmed b. Mûsâ. *el-İknâ'*. thk. Abdüllatîf Muhammed es-Sübkî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Haddâd, Ebû Bekr b. Alî b. Muhammed. *el-Cevheretü'n-neyyire*. 2 Cilt. Matbaatü'l-Hayriyye, 1. Basım, 1322.
- Haskefi, Alâüddîn Muhammed b. Ali b. Muhammed. *ed-Dürü'l-muhtâr*. thk. Abdül Mün'im Halil İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2002.
- Hatipoğlu, Yunus. *Namazı Terk Etmenin Hükmü ile İlgili Hadislerin Değerlendirilmesi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- İbn Abdülber, Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *el-İstizkâr*. thk. Muhammed Ali Muavviz - Sâlim Muhammed Atâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2000.
- İbn Abdülber, Yusuf b. Abdillâh b. Muhammed en-Nemerî. *et-Temhîd*. thk. Mustafa b. Ahmed Alevî - Muhammed Abdülkebîr Bekrî. 24 Cilt. Mağrib: Vizâretü Umûmi'l-Evkâf, 1387.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz. *Reddû'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-muhtâr*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1386.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed. *et-Tahrîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tunusiyye, 1984.
- İbn Dakîkûl'îd, Takıyyüddîn Muhammed b. Ali b. Vehb. *İhkâmü'l-ahkâm şerhu Ümde'ti'l-ahkâm*. 2 Cilt, Matbaatü's-Sünneti'l-Muhammediyye.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed. *el-Musannef*. thk. Kemal Yusuf. 7 Cilt. Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *Kitâbu's-salât ve hükmü târikiha*. thk. Abdullah Minşâvî. Mektebetü'l-İmân, ts.
- İbn Kudâme, Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Kahire, 1968.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *Sünenü İbni Mâce*. thk. Muhammed Fuâd Abdalbaki. 2 Cilt. Şam: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Rüşd el-Ced, Muhammed b. Ahmed. *el-Beyân ve't-tahsîl*. thk. Muhammed Haccî. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Gurabâi'l-İslâmî, 2. Basım, 1988.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed. *Bidâyetü'l-muctehid ve nihâyetü'l-muktesid*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2004.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1410.
- İbn Teymiyye, Ahmed b. Abdulhalîm. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. thk. Abdurrahmân b. Muhammed. Suudi Arabistan: Mecmau'l-Melik Fahd, 1416.
- İbn Yunus es-Sıkillî, Muhammed b. Abdullah. *el-Câmi' li-mesâili'l-Müdevvene*. 24 Cilt. Mekke: Ma'hedü'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1. Basım, 2013.
- İbnü'l-Hâc, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Abderî. *el-Medhal*. 4 Cilt. Dâru't-Turâs, ts.
- Kâdî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr. *'Uyûnü'l-mesâil*. thk. Muhammed İbrahim. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2009.
- Kâdî Abdülvehhâb, Ebû Muhammed Abdülvehhâb b. Alî b. Nasr et-Tağlibî. *el-İşrâf 'alâ nüketi mesâ'ili'l-hilâf*. thk. Habîb b. Tâhir. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1420.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân. *ez-Zahîre*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ğurabâi'l-İslâmî, 1. Basım, 1994.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd b. Ahmed. *Bedâiu's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Koç, Mehmet. *Osmanlı Hukukunda Ta'zir Suç ve Cezaları*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

- <https://acikerisim.erbakan.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12452/869/477189.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Köse, Saffet. *İslam Hukuku Açısından Din ve Vicdan Hürriyeti*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrîd*. thk. Muhammed Ahmet Sırac - Ali Cuma Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 2006.
- Malatî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Mûsâ b. Muhammed. *el-Mu'tasar mine'l-Muhtasar*. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, ts.
- Mâlik, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik. *el-Muvatta*. thk. Muhammed Hasan A'zamî. 8 Cilt. Ebûzabi: Müessesetü Zâyd b. Sultân, 1. Basım, 2004.
- Mâverdî, Ahmed b. Muhammed. *el-Hâvi'l-kebîr*. thk. Ali Muhammed - Adil Muhammed. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1999.
- Menbecî, Cemâlüddîn Ebû Muhammed Ali b. Ebî Yahyâ. *el-Lübâb fi'l-cem'i beyne's-sünneti ve'l-kitâb*. thk. Muhammed Fadli Murad. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2. Basım, ts.
- Merdâvî, Ebü'l-Hasen Alâüddîn Alî b. Süleymân b. Ahmed. *el-İnsâf fi ma'rifeti'r-râcih mine'l-hılâf*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Merğînânî, Ali b. Ebî Bekr b. Abdulcelil. *el-Hidâye fi şerhi Bidâyeti'l-mübtedî*. thk. Talâl Yusuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Mervezî, Muhammed b. Nasr b. Haccâc. *Ta'zîmü's-salât*. thk. Abdurrahmân Abdülcebâr. 2 Cilt. Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1. Basım, 1406.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmud b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-Muhtâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1937.
- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kasım. *et-Tâc ve'l-iklîl*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1416.
- Meydânî, Abdülganî b. Tâlib b. Hammâde. *el-Lübâb fi şerhi'l-Kitâb*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc b. Müslim. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Müzenî, Ebû İbrâhim İsmâil b. Yahyâ b. İsmâil. *el-Muhtasar*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünen*. thk. Abdülfettah Ebû Gudde. 9 Cilt. Haleb: Mektebetü'l-Metbûâtî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406.
- Nevevî, Ebû Zekariyya Muhyiddîn b. Şeref. *el-Mecmu' şerhü'l-Muhezzeb*. 20 Cilt. Dâru'l-Fikr, ts.
- Nevevî, Ebû Zekariyya Muhyiddîn b. Şeref. *Ravzatü't-tâlibîn*. thk. Züheyr eş-Şâviş. 12 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-İslâmî, 2. Basım, ts.
- Orhan, Fatih. *İslam Ceza Hukukunda İrtidat ve Temel İnsan Hakları Bağlamında Değerlendirilmesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.
- Özdemir, Muhittin. *Şâfiî Fırû' Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*. Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2010.
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebi'l- Abbâs. *Nihâyetü'l-muhtâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1404.
- Sahnûn, Abdüsselâm b. Saîd b. Habîb et-Tenûhî. *el-Müdevvene*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1415.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1993.
- Suğdî, Rüknüslâm Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed. *en-Nütef fi'l-fetâvâ*. thk. Salâhuddîn Nâhî. Beyrut: Dâru'l-Furkân, 2. Basım, 1404.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Müsned*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1400.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1410.
- Şâtıbî, İbrahim b. Musa. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Âl-i Selmân. 7 Cilt. Kahire: Dâru İbn Affân, 1. Basım, 1417.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Câmi'u's-sağîr*. 1 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kutub, 1. Basım, 1406.
- Şeyhîzâde, Abdurrahman b. Muhammed. *Mecmau'l-ehur fi şerhi Mülteka'l-ebhur*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

- Tahâvî, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. Selâme el-Ezdî. *Şerhu müşkili'l-âsâr*. thk. Şuayb Arnaûd. 16 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1415.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed b. İsmail. *Hâşiyetü't-Tahtâvî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Tenûhî el-Mehdevî, Ebû Tahir İbrâhim b. Abdüssamed. *et-Tenbîh alâ mebâdii't-tevcîh*. thk. Muhammed Belehsan. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 2007.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed vd. Şâkir. 5 Cilt. Mısır: Mustafâ el-Bâbî, 1395.
- Toksarı, Ali. "Din ve Vicdan Özgürlüğü Bağlamında Kitap ve Sünnete Göre Mürtede Yapılması Gereken Muamele". *Bilimname* 8/2 (2010), 47-74.
- Yiğit, Metin. "Bir İbadet Biçimi Olarak Namazın Tarihçesi". *Diyanet İlmi Dergi* 47/1 (2011), 19-30.
- Yüksek, Ali. "Namaz İbadetinin Tarihi Süreci". *Manas Sosyal Araştırmalar Dergisi* 7/2 (2018), 112-125.
- Zerkeşî, Şemsüddîn Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Şerhu'z-Zerkeşî*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ubeykân, 1413.
- Zuhaylî, Muhammed Mustafa. *Vesâilü'l-isbât*. 2 Cilt. Dımaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1. Basım, 1982.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 4 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2021): 410-434

Kur'ân-ı Kerim'de İnsân-ı Kâmil
Perfect Human Being in the Qur'an

Remzi KAYA

Prof. Dr., Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı
Professor, University of Bursa Uludağ Faculty of Divinity Department of Tafsir
Bursa, Turkey

✉ remzikaya@uludag.edu.tr  orcid.org/0000-0001-5779-7821

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29.09.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 10.12.2021

Yayın Tarihi / Published: 30.12.2021

Atıf/Cite as: Kaya, Remzi. "Kur'ân-ı Kerim'de İnsân-ı Kâmil". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2021): 410-434. <https://doi.org/10.52637/kiid.1002319>

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License / Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Kur'ân-ı Kerim'de İnsân-ı Kâmil

Öz

Kur'ân-ı Kerim insanı kâmil hale getirerek, Yüce Allah'ı ve Peygamber'i tanıtan bir kitaptır. Yüce Allah insanı ruh ve beden itibarıyla mükemmel yaratıp dünyada kendisine vekil kılmıştır. İnsan fitrat inancını esas alarak dünyayı imar ve yaratılanlara yardım etmekle görevlidir. İnsan, Allah'ı tanıması ve Peygambere uymasıyla mutluluğun zirvesine ulaşır. Son ilahi vahiy, inananları gerekli kural ve ifadeleriyle kâmil olmasını hedefler. Kemale ermek, gereği gibi inanmak, sâlih amelle pekiştirmek, temsil görevini yapmakla oluşur. İnsan kendisini bilmesi neticesinde Yaraticısını bilmiş olur. Böyle bir kul Yüce Allah'ın kudreti karşısında aczini itiraf eder. Her zaman kendi eksik ve kusurları üzerinde durur. Yaratılıştan sahip olduğu temizliği muhafaza etmesi ve fitrat inancına sahip çıkması kâmil olmasının işaretidir. Tasavvufta önemli bir yeri oluşturan *insân-ı kâmil* terimi Kur'ân'da zikredilmese de asıl kaynağı Kur'ân-ı Kerim'dir. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim'de geçen temiz kalp, fazilet, ihsân, takva, ihlas, Allah korkusu, kalbin titremesi gibi ifadeler *insân-ı kâmil* işaret eder. Diğer taraftan tasavvuf literatüründe yer alan *fenâfillah*, *zühd* ve *fakr* kavramları da benzer anlamda kullanılır. Yüce Allah'ın, Hz. Peygamberi göndermesi ve O'nu vahiyle desteklemesi, insanlığın yaratılıştan elde ettiği kâmil konumunu korumak içindir. Yaraticı temizdir, temizi sever, güzeldir güzeli sever. Hz. Peygamber de yaratılanların en güzeli, en merhametlisi ve en kâmil olanıdır. Fıtrat itibarıyla verdiği söze sadık kalarak Yüce Allah ve Peygamberin emirlerini yerine getiren mü'minler onun mertebesine ulaşmaya yaklaşır. Her ne kadar *insân-ı kâmil* teriminin ilk olarak Muhyiddin İbnü'l-Arabi tarafından kullanılmış olduğu rivayet edilse de Kur'ân'da geçen ve yukarıda ifade edilen kavram ve kelimeler söz konusu terimin aslını oluşturmaktadır. Bununla birlikte terim İslam tasavvufunun anahtar kavramlarından biridir. *İnsân-ı kâmil*, Yüce Allah'ın her mertebedeki tecellilerine mazhar olan kul anlamında bir tasavvuf terimi olarak meşhur olmuştur. En kâmil insan Rahmet Peygamberidir. O, Kur'ân ve sünnette aktarılan şeriat ve tasavvufun temel esaslarını açıklar. Böylece fiili uygulamayı en ince ayrıntısına kadar gösterir. Bu yüzden ona uyulmadan kâmil olunması mümkün değildir. İnsanlık imtihan için dünya gönderilmiştir. İnanıp inanmamaları kendi iradelerine bağlıdır. İnanmaları durumunda kâmil seviyesine çıkacaklar, inanmamaları halinde en kötü dereceye düşeceklerdir. Yüce Allah bütün yaratılanlara rahmetiyle tecelli etmekle birlikte, kendisine ve nebisine inanan kimseye dünya ve ahirette yardım edeceğini zikretmektedir. Kâmil olmanın bütün kuralları ve uygulanışı Kur'ân ve sünnete yer alır. İman ve salih amel ise kâmil mü'min olmanın ön koşuludur. Salih amel, marifetullah, nefsin tezkiyesi ve ibadetlerin doğru olmasına bağlıdır. Yaraticı insana kendini ve kâinatı bilmesi için akıl vermiş ve vahiy ile bunu hatırlatmıştır. Bunu en iyi kavrayan ise kâmil insan olacaktır. Hakiki anlamda *insân-ı kâmil* Hz. Muhammed'dir. Bu makama erişenler ise onun varisleri veli kullardır. Hz. Peygamber'den sonra gelen bütün inananlar kâmil insan olma potansiyeline sahiptir. Bunun yolu nefsi kötülüklerden arındırmak ve Allah ve Peygamberle beraber olmaktır. Kur'ân'da inananlar üç sınıfa ayrılır. Bunlar, kendine zulmeden, ortada olan ve hayırda yarışanlardır. Yüce Allah hayırda yarışanlar için "büyük fazilet" ifadesini kullanır. O, kulları yapabileceklerinden sorumlu tutar. İnsan bu sorumlulukları yapmak suretiyle kâmil konuma yükselir. Vahiye insanın ruh yönüne dikkat çekilerek olumlu ve olumsuz yönleri tanıtılır. Kul aczini bilmekle Rabbinin yüceliği karşısında sorumluluğunu anlar. Kâmil konumunda olan kullar kendisine yapılmasını istemediği bir şeyi başkasına yapmaz. Kimseye zarar vermez. Vasıfları takva, adalet, ihsân, salih amel, güzel ahlak, yardımlaşma gibi hasletlerdir. Onlar dünya ve ahireti dengeleyerek Allah ve Peygamberin sevgisini kazanmaya odaklanır. Hedefleri ne cenneti elde etmek ne de cehennemden kurtulmaktır. Tek hedef Allah'ı ve Peygamberi razı etmektir. Yüce Allah, Kur'ân ve sünnete sahip çıkarak bu yolda yarışan kâmil kullarına müjdelere vermektedir. Kur'ân'da işaret edilen kâmil insanın özelliklerinin bilinmesi ve insanlığın anlayışına sunulması bu araştırmanın temel inceleme konusudur.

Anahtar Kelimeler: Kemâl, Kalb-i selîm, Sâbigu'n-bil hayrat, İhsân, İhlas, Takva.

Perfect Human Being in the Qur'an

Abstract

The Qur'an is a book that introduces Almighty Allah and the Prophet by making people perfect. Almighty Allah created man perfect in spirit and body and appointed him as His representative in the world. Man is in charge of reconstructing the world and helping the creatures based on his belief in nature. Man reaches the pinnacle of happiness by knowing Allah and following the Prophet. The final divine revelation aims the believers to be perfect with its necessary rules and expressions. Achieving perfection is possible by believing properly, reinforcing it with good deeds and performing the duty of representation. As a result of knowing himself, man knows his Creator. Such a servant confesses his weakness in the presence of the power of Almighty Allah. He always sees his own shortcomings and faults. It is the sign of his perfection that he embraces the purity, he has by nature and his belief in nature. Even the term of "al-Insan al-Kamil" which has an important place in Sufism is not mentioned in the Qur'an, its main source is the Qur'an. In this context, expressions such as pure heart, *fazilah*, *ihsan*, *taqwa*, *ihlas*, fear of Allah, trembling of the heart in the Qur'an refer to the "al-Insan al-Kamil". On the other hand, the concepts of "fanâfillah", "zuhd" and "faqr" in the Sufi literature are used in a similar sense. The fact that Almighty Allah sent the Prophet and supported him with revelation is to preserve the perfect position that humanity has acquired from creation. The creator is clean, loves the clean, is beautiful and loves the beautiful. The Prophet is the most beautiful, most merciful and most perfect of creatures. Believers who keep their promises due to their nature and fulfill the orders of Almighty Allah and the Prophet come closer to reach the rank of the Prophet. Although it is narrated that the aforementioned term was first used by Muhyiddin İbn Arabi, the concepts and words mentioned above in the Qur'an constitute the original of the term. However, the term is one of the basic and key concepts of Islamic mysticism. The perfect human being has become famous as a Sufi term, meaning the servant who has been blessed with the manifestations of Allah at every level. The most perfect human being is the Prophet of Mercy. He visually explains all the principles of *Sharia* and Sufism conveyed in the Qur'an and the Sunnah. Thus, he shows the practice in detail. It is not possible to be perfect without following Him. In order for a person to be perfect, he must do what is necessary to be a servant, together with Allah, the Prophet and the revelation. All the rules and practices of being perfect take place in the Qur'an and Sunnah. Faith and good deeds are the prerequisites of being a perfect believer. Good deeds depend on marifatullah, the purification of the soul and the correctness of worship. The Creator gave man the mind to know himself and the universe and reminded him of this with revelation. The one who understands this best will be the perfect human being. In the true sense, the perfect human being is the Prophet Muhammad. Those who reach this rank are his heirs, awliya. All believers who came after the Prophet have the potential to be perfect human beings. The way to do this is to purify the soul from evil and to be with Allah and the Prophet. In the Qur'an, believers are divided into three classes. These are the ones who oppress themselves, who are in the middle, and who compete in goodness. Almighty Allah uses the expression "great virtue" for those who compete in goodness. He holds the servants responsible for what they can do. Man rises to a perfect position by fulfilling these responsibilities. In the revelation, attention is drawn to the spiritual aspect of man and its positive and negative aspects are introduced. From the moment the servant realizes his weakness, he realizes his responsibility before the greatness of his Lord. Perfect servants don't do to others what they don't want to do them. They don't harm anyone. Their qualities are *taqwa*, justice, goodness, good deeds, good morals, and helping each other. They focus on gaining the love of Allah and the Prophet by balancing the world and the hereafter. Their goal is neither to achieve heaven nor to escape from hell. The only goal is to please Allah and the Prophet. Almighty Allah gives good news to His perfect servants who compete on this path by protecting the Qur'an and the Sunnah. Knowing the characteristics of the perfect human being pointed out in the Qur'an and presenting them to the understanding of humanity is examined in this research.

Keywords: Maturity, al-Qalb al-Salim, Sâbigun bi'l-Hayrât, Ihsan, Ihlas, Taqwa.

GİRİŞ

Varlık âleminin yaratılış sebebi olan insan, ilahi cevhere sahip olması sebebiyle ve bir taraftan fizik diğer taraftan metafizik unsurları taşıdığı için yaratılanların en şerefliisidir. O bu iki taraflı özelliği sayesinde diğer varlıkların üzerine çıktığı için Allah'ın halifesi unvanını almıştır. Fakat insan bu üstün özelliğinin yanı sıra acziyet sahibi olarak da yaratılmıştır. Bu nedenle ilahi vahyin gereğini yapması mükemmel olmasını, vahiyden uzaklaşması da sefil duruma inmesini sağlamaktadır. Onun insân-ı kâmil olması ilk sözleşmeye sadık kalması ve temizliğini korumasına bağlıdır. Peygamberlerin ilk görevi kullara Allah'ı ve şeytanı tanıtarak mü'min olmalarını gerçekleştirmektir.¹ Bunun için kulların Allah'ın istediği gibi inanmaları ve hareket etmeleri gerekir. Kur'ân-ı Kerim'de söz konusu terim ifade edilmemekle birlikte müradiflerini ve niteliklerini bulmak mümkündür.

Tasavvuf terminolojisinin en önemli kavramlarından biri insân-ı kâmidir. İlk kullananın İbnü'l-Arabi (ö.638/1240) olduğu ileri sürülür. O'na göre Allah insân-ı kâmilî yarattığı zaman ona akl-ı evvel mertebesini vermiş ve kendisine bilmediği şeyleri öğretmiştir. Âlemin varlığının sebebi ve koruyucusu insân-ı kâmidir.² Yüce Allah Kur'ân-ı Kerim'inde kullarını müspet ve menfi açıdan tanıtır. İnsanları kendisinin yarattığını, içlerinden mü'min ve kâfir olanlar bulunduğunu ve yapılanları bildiğini,³ imtihan için dünyaya gönderdiğini,⁴ bir insanda iki kalp yaratılmadığını belirtir.⁵ Buna göre insanlar mü'min veya kâfirdir. Aslı ise ins kökünden,⁶ Hz Âdem'den türetilmiştir.⁷ Temeli su ve toprak olmakla birlikte, cisimsel varlıklarla ruhun birleşmesi neticesinde mükemmel bir insan haline gelmiştir.⁸ İlahi kelimada 65 yerde insan, 18 yerde ins, 1 yerde insî, 1 yerde enâsî ve 230 civarındaki nâs kelimeleriyle insan açıklanır.⁹ Aslı toprak olmakla birlikte,¹⁰ üstün¹¹ ve mükemmel hale getirilmiş,¹² dünyada önemli işleri yapabilme imkânıyla donatılmış,¹³ son vahiy kendisine emânet edilmiş,¹⁴ düşünen, konuşan ve yaptığından sorumlu tutulan bir kul olarak yaratılmıştır. Diğer bir ifade ile ruh ve beden birleşmesiyle meydana gelip, irade ile donatılmış ve yaptığından sorumlu tutulmuştur. İlk insandan sonra çoğalmasi için basit bir sudan oluşturularak, nutfe, alaka, mudga evrelerinden geçerek iskelet ve kas sistemleriyle oluşturulup, ruh verilmesiyle mükemmel hale getirilmiştir.¹⁵ Nitekim Allah Teâlâ da "İnsanı

¹ *Kurân-ı Kerim Meâli*, thk. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008), en-Nahl 16/36.

² Mehmet S. Aydın, "İnsân-ı Kâmil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 22/330-331.

³ et-Tegâbün 64/2.

⁴ el-Mülk 67/2.

⁵ el-Ahzâb 33/4.

⁶ Mehmet Necmettin Bardakçı, "Mevlana'ya Göre İnsanın Mahiyeti ve Kâmil İnsan Olma", *Erdem* 50 (01 Nisan 2008), 2-3.

⁷ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbî'l-Kur'ân*, thk. Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Safvan Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1412), 34; Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b Ali el-Ensârî İbn Manzur, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Daru Sadr, 1955), 6/10-17.

⁸ Yaşar Aydın, *Farâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2000), 77,83.

⁹ Muhammed Fuâd Abdulbâki, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: y.y., ts.).

¹⁰ Âl-i İmrân 3/59; el-Mü'minûn 23/12; er-Rahmân, 55/4.

¹¹ el-İsrâ 17/70.

¹² et-Tîn 95/4.

¹³ el-Bakara 2/30; Sâd 38/26; Kur'ân'da ifade edilen halife kelimesine farklı manalar verilir. Dünyada Allah'ın halifesidir, Hz. Âdem'den önce yaşayan cinlerin yerine geçmiştir. Şeyhin yerine geçen kimsedir veya kâmil insana verilen isimdir. Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtihi'l-gayb* (Kahire: Matbaatü'l-Behiyyetü'l-Mısıriyye, 1938), 1/381. Kur'ân'da zikredilen ayetlerden hareketle halife, insanın dünyada üstün meziyetlerle donatılması ve dünyayı imarla görevli olması sebebiyle böyle bir ismin verildiğidir. Yoksa Yaratıcı ile kıyas veya karşılaştırma mümkün değildir. Geniş bilgi için bk. Süleyman Uludağ, "Halife", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1999), 15/299-300.

¹⁴ el-Ahzâb 33/72.

¹⁵ el-Mü'minûn 23/12-14; el-Furkân 25/54; Fâtır 35/11.

sudan yaratan Allah'tır."¹⁶ ifadeleriyle kullarına kudretini hatırlatmıştır. Güzel yaratılmış olan insanın önemli bir misyonu bulunur. Bu görev aczini itiraf ve üst insan olabilmeyi arzulamazdır. İnanması ve aklını kullanması sayesinde iyiyi kötüden ayırt edip, birini diğerine tercih etme imkânına sahiptir. Yaratıcı tarafından verilen iyi ve kötü duyguları algılaması,¹⁷ fiillerinden hesap vereceğinin bir işaretidir. İnsan yaratılıştan temiz ve güzel bir varlık olmakla birlikte, kandırılmaya ve yanıltılmaya müsait olup, bu hatasını telafi etme imkânına sahiptir.¹⁸ Bu vesileyle Yaratıcı, aklını kullanıp sıkıntılardan korunması için düşünmesini tavsiye eder.¹⁹ İnsanın misyonu kulluk olmakla birlikte, mizâcî itibarıyla kibir ve sabırsızlığa meyillidir. Maddî refahın sürekli olduğu duygusuna kapılıp, sıkıntıya düşünce sabırsız olabilir²⁰ ve gururu onu hırçın hale getirebilir.²¹ Müspet ve menfi duyguları ihtiva eden insan iki şıktan birini seçmek durumundadır. Birincisi Yaratıcısına karşı kulluk, diğeri cin ve insan şeytanlarına uyma. Diğer bir ifade ile şükür veya küfür. Kulluk inanma, inancın gereğini yapma ile olur. Bu durumda olana kâmil, salih, selîm, yetkin, erişkin, eksiksiz, mükemmel demek mümkündür.

İslam tasavvufunun anahtar kavramlarından biri olan insân-ı kâmil, her ne kadar olgun ve yetkin insan anlamında kullanılsa da tasavvuf felsefesinde; rehber, delil, kılavuz, yol gösteren anlamlarına da gelir. Kâmil insan, Allah'ın her mertebedeki tecellilerine mazhar olan insan anlamında bir tasavvuf terimidir.²² Tasavvufa göre "kâmil insan" övgüye değer her bir insani niteliğin somutlaşmasıdır. Bu itibarla Allah'ın güzel sıfatlarını üzerinde bulundurur. Bu sıfatları tam anlamıyla gerçekleştiren de Hz. Peygamberdir. Diğer bir tanım da şöyledir: İnsan bütün âlemin ruhu, âlem de onun suretidir. İnsân-ı kâmil Allah'ın zat, sıfat ve isimlerinin aynasıdır.²³ Seyyid Şerif Cürcanî şöyle tanım yapar: Kevni ve ilahi alametleri külli ve cüz'i olarak kendinde toplayan bir kitap; ruh ve akıl yönünden ümmü'l-kitap olarak isimlendirilen akli bir kitap, kalp yönünden levh-i mahfuz kitabı, nefis yönünden ispat kitabıdır.²⁴ Sufilere göre insan ilahi suret üzere yaratıldığından hilafete ve âlemde tasarruf etme gücüne ulaşmıştır. İnsanın Cenab-ı Hakk'ın sıfatlarını O'nun adına vekâleten âlemde kullanma yetki ve tasarrufuna sahip olması onun halife kılınmasının gereğidir.²⁵

İnsân-ı kâmil maddî ve mânevî, kesif ve latif, zulmânî ve nûrânî, cismanî ve ruhanî, süflî ve kutsî âlemde var olan her şeyi, yani Hakk'ın her mertebedeki tecellilerini ve kemallerini kendisinde taşıdığından, söz konusu kemal hallerinin çeşitli vesilelerle ve değişik şekillerde zuhur etmesi itibarıyla sayısız isimler alır. Meselâ Hz. Peygamber'in mânevî hüviyeti olması itibarıyla ona "Nûr-i Muhammedî" ve "Hakikat-i Muhammediyye" denildiği gibi ilmî, ahlâkî ve ruhî faziletlere sahip olması itibarıyla "vâris-i Muhammedî", âlemin küçük bir örneği olması sebebiyle "âlem-i sağır", Allah'ın vekili olması dolayısıyla "Nâib-i Hak, Zillullah", Hakk'ın mazharı ve tecelligâhı olması sebebiyle "mir'ât-ı Hak" gibi isimler verilmiştir.²⁶

¹⁶ el-Furkan 25/54.

¹⁷ eş-Şems 91/8.

¹⁸ el-Bakara 2/37.

¹⁹ el-Bakara 2/73, 164; Âl-i İmrân 3/118; er-Ra'd 13/4.

²⁰ Yûnus 10/12; Hûd 11/9; el-İsrâ 17/67, 83.

²¹ el-Kehf 18/54.

²² Lamia Levent, "Tasavvuf Geleneğinde İnsan Yetiştirme Ufku: İnsân-ı Kâmil", *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve İnsan Yetiştirme Düzenimiz" Sempozyumu (18-20 Nisan 2014) Erzurum* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015), 669.

²³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2004), 188.

²⁴ Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerif Hanefî Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997), 56.

²⁵ Osman Nuri Küçük, *Fusûsu'l-hikem ve Mesnevî'de İnsân-ı Kâmil Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 49; Levent, "İnsân-ı Kâmil", 670.

²⁶ Aydın, "İnsân-ı Kâmil", 22/330-331.

Kur'ân-ı Kerim'de İnsân-ı kâmilî işaret eden çok sayıda ayet bulunur. Örneğin Hz. Âdem'in halife olarak yaratılması,²⁷ mükerrer olması,²⁸ ahsen-i takvîm üzere yaratılması,²⁹ göklerin ve yerin insanın emrine verilmesi,³⁰ isimlerin öğretilmesi,³¹ emaneti yüklenmesi,³² ilahi ruhun üflenmesi, Allah'ın dostu olması,³³ Hz. Peygamberin örnek³⁴ ve âlemlere olduğunu bildiren âyetler, inananların Kur'ân ve sünnete varis olmaları söz konusu terimi içerir.³⁶

İlahi vahye göre kâmil ve mükemmel insan olmanın şartı iman kapsamına giren esasların kabul edilip, salih ve fitrata uygun amel işlemesine bağlıdır. Bu vesileyle insan, iman, salih amel ve kâmil vasıflarını taşıması gerekir. İnsanın Allah'ın razı olduğu güzel hasletleri yaşaması kâmil olmasını, aksi durum şakî olmasını sağlar.³⁷ Yüce Allah kâmil olmanın kriterlerini Kur'ân ve sünnetle öğretir. Bunlar da insanın gücü nispetinde neticelenir.

"Kıyamet gününde, biz bundan habersizdik demeyesiniz diye Rabbin Adem oğullarından, onların bellerinden zürriyetlerini çıkardı, onları kendilerine şahit tuttu ve dedi ki: Ben sizin Rabbiniz değil miyim? (Onlar da), Evet (buna) şahit olduk, dediler."³⁸

"(Resûlüm!) Sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler."³⁹

"İnsanın üzerinden, henüz kendisinin anılan bir şey olmadığı uzun bir süre geçmedi mi gerçek şu ki, biz insanı katışık bir nutfeden (erkek ve kadının dölünden) yarattık; onu imtihan edelim diye, kendisini iştir ve görür kıldık. Şüphesiz biz ona (doğru) yolu gösterdik. İster şükredici olsun ister nankör."⁴⁰

İnsanın kâmil olması için, kendini ve Rabbini bilmesi, verilen söze sadık kalması, Allah, Peygamber, Kur'ân ve inananlarla barışık olup dünya ve ahireti dengelemesi, şerrinden emin olunması, iman, salih ve ameli özde, sözde ve fiilde birleştirmesi, Allah ve Peygamber sevgisini her şeyin üzerinde tutması gerekir. Bunun sonucu kendini ve Yaratıcısını bilerek hayırda yarışır. Kendini bilen Rabbini tanır. Rabbini tanıyan kâmil olur.

1. İNSANIN KENDİNİ BİLMESİ

İnsanın Rabbini bilmesi için kendisine, kâinata ve Kur'ân'a bakması gerekir. Kendi cevherini düşünmesi O'nu Rabbine götürür. Kâmil olmak Allah ile kul arasında bir sırdır. Bu durumda olanın kalp gözü açık olur. Gizli sırları melek bilemez ki onları yazsın. Şeytan bilmez ki bozsun. Bu sırrı sadece Allah bilir. İşte kendini bilen insan Rabbinin huzurunda saygıyla eğilip, acizliğinin farkına vararak başkalarının eksik ve kusurlarını araştırmaz. Sadece kendi kusurunu görür. İlahi vahyi ve sünneti rehber edinerek sevgi ve hoşgörü gibi ahlaki değerleri özümseyip Allah, peygamber ve yaratılanlarla barışık olur. İnsân-ı kâmil Hak ile halk arasında bir köprü vazifesi görür. Gerçek insân-ı kâmil olan Hz. Peygamber ile onun vârisi olan hayırda yarışan, kalbi selîm ve ihsân sahibi olanlardır. Önemli özelliklerinin başında ise Allah aşkıyla yoğrulup, O'nun istediği hasletlerle yoğrulması gelir. İnsân-ı kâmil

²⁷ el-Bakara 2/30.

²⁸ el-İsrâ 17/70.

²⁹ et-Tîn 95/4.

³⁰ el-Bakara 2/29; el-Câsiye 45/13.

³¹ el-Bakara 2/331.

³² el-Ahzâb 33/72.

³³ el-Enbiyâ 21/91; el-Bakara 2/257.

³⁴ el-Ahzâb 33/21.

³⁵ el-Enbiyâ 21/107.

³⁶ el-Fâtır 35/32.

³⁷ Tâhâ 20/2.

³⁸ el-A'râf 7/172.

³⁹ er-Rûm 30/30.

⁴⁰ el-İnsân 76/1-3.

şeriat, tarikat, hakikat ve mârifet itibarıyla üst olandır. Kâmil insanın sözü, özü, fiili, ahlaki Kur'ân ve sünnetle uyum halindedir.

“Şüphesiz ki bu Kur'ân en doğru yola iletir; iyi davranışlarda bulunan mü'minlere, kendileri için büyük bir mükâfat olduğunu müjdeler.”⁴¹

“Biz bu Kitab'ı sana sırf hakkında ihtilafa düştükleri şeyi insanlara açıklayasın ve iman eden bir topluma da hidayet ve rahmet olsun diye indirdik.”⁴²

Konuyla ilgili ayetler Kur'ân-ı Kerim'in içine serpiştirilmiştir. Onları Hz. Peygamber uygulayarak öğretmiş ümmetine kendilerini takip etmelerini istemiştir.⁴³ Allah dostları şöyle tanıtılmıştır:

“Allah'ın dostları ancak muttaki olanlardır. Ancak insanların çoğu bunu bilmezler.”⁴⁴

“Bilâkis, kim muhsin olarak yüzünü Allah'a döndürürse, onun ecri Rabbi katındadır. Öyleleri için ne bir korku vardır, ne de üzüntü çekerler.”⁴⁵

“O gün, ne mal fayda verir ne de evlât. Ancak Allah'a kalb-i selîm (temiz bir kalp) ile gelenler (o günde fayda bulur). (O gün) cennet, takvâ sahiplerine yaklaştırılır.”⁴⁶

“Kur'ân'a varis olarak seçtiğimiz kullardan bazıları da Allah'ın izniyle hayırlarda en önde olanlardandır. İşte büyük fazilet budur.”⁴⁷

“İyilikle kötülük bir olmaz, Sen (kötülüğü) en güzel bir şekilde önle. O zaman seninle arasında düşmanlık bulunan kimse, sanki candan bir dost olur. Buna (bu güzel davranışa) ancak sabredenler kavuşturulur; buna ancak (hayırdan) büyük nasibi olan kimse kavuşturulur.”⁴⁸

“Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resulüdür, iman edenlerdir; onlar ki Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılar, zekâtı verirler.”⁴⁹

“Mü'minler ancak, Allah anıldığı zaman kalpleri titreyen, kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğunda imanlarını artıran ve yalnız Rablerine dayanıp güvenen kimselerdir.”⁵⁰

“(O temiz akıl sahipleri) ayakta (yürürken), otururken ve yanları üzere yatarken, (bütün hal ve zamanlarda) Allah'ı zikrederler. Göklerin ve yerin yaratılışını tefekkür ederler (ve şöyle dua ederler): Rabbimiz! Sen bunları boşuna yaratmadın. Seni tesbih ederiz. Bizi cehennem azabından koru.”⁵¹

Farklı surelerin içinden seçtiğimiz ayetlerin anlamlarına dikkat edilirse, Kâmil insanın durumunun en veciz şekilde ifade edildiği gözlenir. Vahiy insanın derinliklerine inerek üst insan olmasını ve Allah'ın sevgisini bütün sevgilerin üzerinde tutmasını öğretir. O'nun yüceliğinin düşünülmesi, O'nun tadıyla tatlanması hedeflenmiştir. Kâmil insan, gücü nispetinde O'nda yok olur. Böylelikle Rabbi'ne gereği gibi kul olmak için çalışması gerektiğinin,⁵² üstün ve onurlu olduğunun,⁵³ kendisine ilim ve hikmet verildiğinin⁵⁴ ve en güzel şekilde yaratıldığının şuuruna varmaktadır.⁵⁵ İnsan dünyada vekildir.⁵⁶ Bununla

⁴¹ el-İsrâ 17/9.

⁴² en-Nahl 16/64.

⁴³ en-Nisâ 4/115. Krş. Âl-i İmrân 3/31-32.

⁴⁴ el-Enfâl 8/34.

⁴⁵ el-Bakara 2/112.

⁴⁶ eş-Şûrâ 28/88-90.

⁴⁷ Fâtır 35/32.

⁴⁸ Fussilet 41/34-35.

⁴⁹ el-Mâide 5/55.

⁵⁰ el-Enfâl 8/2.

⁵¹ Âl-i İmrân 3/161.

⁵² el-İnşikâk 84/6.

⁵³ el-İsrâ 17/70.

⁵⁴ en-Nisâ 4/113.

⁵⁵ et-Tîn 95/4.

⁵⁶ el-Bakara 2/30.

birlikte aciz,⁵⁷ nankör,⁵⁸ aceleci,⁵⁹ çok cimri,⁶⁰ tartışmaya düşkün,⁶¹ zâlim, câhil⁶² ve hırslıdır.⁶³ Söz konusu verilere göre insan kâmil ve aciz olabilmektedir. İlahi vahiy bir terazidir. İnsanlığın mutluluğunu hedefler. İnsana Yaratıcısıyla ilişkilerinde yol göstererek, fitrat çizgisinde tutmayı,⁶⁴ şeytan ve insanlardan gelebilecek tehlikelerden korumayı⁶⁵ ve kâmil olmasını hedefler. Allah insân-ı kâmilî yarattığı zaman ona akl-ı evvel mertebesini vermiş ve kendisine bilmediği şeyleri öğretmiştir. Onun mertebesini meleklere tarif etmiş göklerde ve yerde bulunanların hepsini onun emrine vermiş, böylece Allah'ın âlemdeki hükmü insân-ı kâmil ile zâhir olmuştur. İnsân-ı kâmil tasavvufla sınırlı olmayıp, felsefe tarihinde kökleri bulunan bir kavramdır. Felsefede "küçük âlem" ve "büyük âlem" düşüncesiyle bağlantılı şekilde insanla âlem arasında bir münasebet olduğu tasavvur edilir. Bu durum insân-ı kâmilin bir âlemle irtibatlı olarak aleme yön veren özelliğini anımsatmaktadır.⁶⁶ Diğer taraftan Allah'ı gereği gibi düşünerek insân-ı kâmil olanlar her nimeti verenin Yüce mabud olduğunu bilir. O, insanın durumunu meleklere tarif etmiş ve onlara insanın vekili olduğunu haber vermiş, göklerde ve yerde bulunanların hepsini onun emrine vermiş, böylece Allah'ın âlemdeki hükmü insân-ı kâmil ile zâhir olmuştur. Öte yandan varlık mertebelerinin sonuncusu insân-ı kâmidir. Bu mertebe Allah'ın cemali dışındaki bütün mertebelerin hakikatini anlama imkânına sahip olabilmektedir. Bu mertebede insân-ı kâmil, bir kavramın mecâzi ve izâfi anlamda var olan bir şeyin değil hakiki manada var olan bir insanın adı ve sıfatıdır. Bu anlamda asıl insân-ı kâmil Hz. Muhammed'dir. Bu makama erişen evliyaullah ise onun vârisidir. Âlemde her şeyin hareket halinde olduğuna inanan Molla Sadrâ ise, varlık âleminde görülen tekâmülün insân-ı kâmilin şahsında karar kıldığını vurgulamaktadır.⁶⁷ Birçok tasavvuf kitabında buna benzer ifadeler yer alır. Mevlana, kemal noktasına ulaşan bir insanın her şeyiyle hakka teslim olup beşeriyet sıfatlarından sıyrılması gerektiğini şöyle ifade eder:⁶⁸ "Ey genç; günah yükü olmayan kişi şeyhtir. Yay gibi, Hakk onu eline almıştır! Ondan gelen her şeyi kabul etmiştir. Bir kimsede beşeriyet sıfatlarından bir tek kıl bile kalsa, o kişi arşa göklere mensup değildir. Yani Allah'ın has kullarından değildir."⁶⁹

2. İNSÂN-I KÂMİL'İN NİTELİKLERİ

2.1. Allah'la Beraber Olmak

Kur'ân-ı Kerim'e göre kâmil insan olmanın ilk şartı Allah'ı her şeyden daha çok sevmektir. Şükreden, korkan, takva sahibi bir kul olunması gerekir. Zira insan Allah'la veya şeytanla beraber olur, şükreder veya nankör olur. Her haliyle Allah'la olmak kâmil insanın ilk şartıdır. İslam teolojisinde insân-ı kâmil Hz. Peygamber için kullanılır. Yüce Allah O'nu bütün yaratılanlara rahmet olarak göndermiş, kimseye vermediği Rauf ve Rahim isimlerini ona vermiştir.⁷⁰ En güzel ve en kâmil odur. Ümmetin O'nu örnek alarak kâmil seviyesine çıkması

⁵⁷ en-Nisâ 4/28.

⁵⁸ İbrâhîm 14/34; el-İsrâ 17/67; el-Hac 22/16; Şûrâ 42/48; ez-Zuhruf 43/15; el-Âdiyât 100/6.

⁵⁹ el-İsrâ 17/100.

⁶⁰ el-Kehf 18/54.

⁶¹ el-Kehf 18/54.

⁶² el-Ahzâb 33/72.

⁶³ el-Meâric 70/19.

⁶⁴ Yaratılışla ilgili bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (İstanbul: y.y., 1422/2001), "Cenâiz" 80; Ebû Hüseyin Müslim, *Sahîh-i Müslim* (Riyad: Dâru't-Tayyibe, 2006), "Kader", 23.

⁶⁵ et-Tahrîm 66/6.

⁶⁶ Levent, "İnsân-ı Kâmil", 689.

⁶⁷ Aydın, "İnsân-ı Kâmil", 22/330-331.

⁶⁸ Bardakçı, "Mevlana'ya Göre İnsanın Mahiyeti ve Kâmil İnsan Olma", 9.

⁶⁹ Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Mevlânâ Celâleddîn Rûmî, *Mesnevi Tercümesi: Konularına Göre Açıklamalı*, çev. Şefik Can (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012), 3/1789.

⁷⁰ et-Tevbe 9/128.

istenir. Kur'ân-ı Kerim inananları kendine zulmeden, orta durumda olan ve hayırda yarışanlar olmak üzere üçe ayırır. Hayırda yarışanlar hesapsız cennete gideceklerdir. Asıl kâmil olan bunlardır. Orta durumda olanlar hesabı görüldükten sonra cennete gideceklerdir. Kendine zulmedenler yaptıklarının hesabını verdikten sonra cennete gideceklerdir. Yüce Allah insanın gereği gibi kul olmasını isterken kulluğun zedelenmemesi için önemli uyarılarda bulunur.

“Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın da onlara kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. Onlar yoldan çıkan kimselerdir.”⁷¹

Allah'ı unutan kendi yaratılışını unuttur. Böyle bir insanın mahlûkattan farkı kalmaz. Yüce Allah Ehl-i Kitap üzerinden inananları uyarır:

“İman edenlerin Allah'ı anma ve O'ndan inen Kur'ân sebebiyle kalplerinin ürpermesi zamanı daha gelmedi mi? Onlar daha önce kendilerine kitap verilenler gibi olmasınlar. Onların üzerinden uzun zaman geçti de kalpleri katılaştı. Onlardan birçoğu yoldan çıkmış kimselerdir.”⁷²

Kâmil insan kâinat kitabını⁷³ ve Kur'ân ayetlerini düşünerek Yaratıcının kudretini anlar. Anlamını aldığımız ayette vahiyden uzaklaşan kitap ehli gibi olmayın denilerek vahiy terk veya unutmada kalbin katılaşıcağı anlaşılır. Diğer taraftan Allah korkusu ve sevgisi neticesinde kalbin titremesine işaret edilir:

“Allah sözün en güzelini, birbiriyle uyumlu ve bıkmadan tekrar tekrar okunan bir kitap olarak indirdi. Rablerinden korkanların, bu Kitap'ın etkisinden tüyleri ürperir, derken hem bedenleri ve hem de gönülleri Allah'ın zikrine ısınıp yumuşar. İşte bu Kitap, Allah'ın, dilediğini kendisiyle doğru yola ilettiği hidayet rehberidir. Allah kimi de saptırırsa artık ona yol gösteren olmaz.”⁷⁴

“Mü'minler ancak, Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğunda imanlarını artıran ve yalnız Rablerine dayanıp güvenen kimselerdir.”⁷⁵

Allah sevgisinden kalbin titremesi, Kur'ân'ın okunmasıyla imanın artması, rahmeti hatırlanınca huzura kavuşulması, namazla, zekâtla, sadaka ve tefekkürle beraber olunması kemale ermiş mü'minlerin özelliğidir. Allah'la beraber olmak nefis ve şeytanın isteklerinden uzaklaşıp her an Allah'ı hatırlamak demektir. Kur'ân'a ve sünnete varis olmak Allah'ın seçkin kullarına, Allah ve peygamberi sevenlere verilen bir şereftir. Böylelikle Allah kendisine kul olanları sevmiş, Kullar da kendisini seven varlığı incitmemek için korku duymuş ve kalbi titremiş olur. Bu şekilde yaşayan mü'min insanlara Hz. Peygamber'in rahmetle yaklaştığı gibi yaklaşır.

Yukarıya örnek olarak aldığımız ayetlere ilaveten son ilahi vahiyde Allah'la beraber olanlar şöyle tanıtılır:

“Sonra Kitab'ı, kullarımız arasından seçtiklerimize verdik. Onlardan (insanlardan) kimi kendisine zulmeder, kimi ortadadır, kimi de Allah'ın izniyle hayırlarda öne geçmek için yarışır. İşte büyük fazilet budur.”⁷⁶

“İyilikle kötülük bir olmaz, Sen (kötülüğü) en güzel bir şekilde önle. O zaman seninle arasında düşmanlık bulunan kimse, sanki candan bir dost olur. Buna (bu güzel davranışa) ancak sabredenler kavuşturulur; buna ancak (hayırdan) büyük nasibi olan kimse kavuşturulur.”⁷⁷

“O gün, ne mal fayda verir ne de evlât. Ancak Allah'a kalb-i selîm (temiz bir kalp) ile gelenler (o günde fayda bulur).”⁷⁸

⁷¹ el-Haşr 59/19.

⁷² el-Hadîd 57/16.

⁷³ Fussilet 41/53.

⁷⁴ ez-Zümer 39/23.

⁷⁵ el-Enfâl 8/2.

⁷⁶ Fâtır 35/32,

⁷⁷ Fussilet 41/35

⁷⁸ eş-Şuarâ 26/88, 89.

“Bilâkis, kim muhsin olarak yüzünü Allah'a döndürürse (Allah'a hakkıyla kulluk ederse) onun ecri Rabbi katındadır. Öyleleri için ne bir korku vardır, ne de üzüntü çekerler.”⁷⁹

Ayetlerde ifade edilen güzel hasletler zû haz, kalb-i selîm, hayırda yarışma, ihsân, Allah sevgisiyle kalbin titremesi, korkması, takva, ihlas vb.'dir.⁸⁰ Bunlara sahip olan mü'min Allah'la beraber olup emin, teslim ve temsil sahibi kâmil insan demektir.

2.2. Hz. Peygambere Uymak

Hz. Peygamber bütün yaratılanlar için rahmettir. Mevla kendisine ait iki güzel ismi ona vermiştir. Yaratılanlara merhamet ve şefkate ondan üstünü yoktur.⁸¹ Hz. Peygamber ümmetine anne ve babalarından daha şefkatlidir. Son ilahi vahye göre Allah'ın en mükemmel şekilde tezahür ettiği varlık insandır. O da Hz. Muhammed'dir. Zira O'nun hakikati bütün hakikatleri kendisinde cem' eden mükemmel bir Peygamberdir. Kâmil insanın en güzel örneği onda bulunur. O her asrın göz bebeğidir. Mevlana Celaleddin Rumi bu durumu şöyle ifade eder: Her devirde peygamber makamında bir veli bulunur.⁸² Bu kıyamete kadar böyle sürüp gider. Diri ve faal önder o velidir. İster Ömer soyundan olsun, ister Ali soyundan olsun hidayete erdiren odur. Hem gizlidir o, hem aşikâr. O, nura benzer, akıl onun Cebrail'idir.⁸³ İnsanlar içinde en kâmil insan Hz. Peygamber olmakla birlikte kâmil olmak için O'nun sünnetine göre yaşanması gerekir.⁸⁴ Yaratıcı Nebisini ahlakıyla övmüş,⁸⁵ nebilerin sonuncusu yapmış,⁸⁶ gerekli bilgileri içeren kitap ve hikmet vermiştir.⁸⁷ İnananlardan da verilen vahye ve peygambere uymaları istenmiştir.⁸⁸ Yaratıcı, Hz. Peygamber ve Hz İbrahim'i güzel ahlaklarıyla övmüş, Allah'ın lütfuna ermek ve ahirette O'na komşu olmak isteyenlerin iki kâmil nebinin yoluna uymaları istenmiştir.⁸⁹ Hz. Peygamber maddî ve mânevî, kesif ve latif, zulmânî ve nûrânî, cismanî ve ruhanî, süflî ve kutsî âlemde var olan her şeyi, yani Hakk'ın her tecellisini ve kemalini kendisinde taşıdığı için Allah ile kullar arasında köprü görevi olmuştur. Meselâ Hz. Peygamber'in mânevî hüviyeti olması itibarıyla ona “Nûr-i Muhammedî” Allah'ın vekili olması dolayısıyla “Nâib-i Hak, zıllullah”, Hakk'ın mazharı ve tecelligâhı olması sebebiyle “Mir'ât-ı Hak” gibi isimler verilmiştir. Kâmil olmanın bütün güzel hasletleri O'nda mevcuttur. Ümmetin ona uymadan kâmil olması, salih amel işlemesi, ahirette Allah'ın cemalini görmesi ve cennete girmesi mümkün değildir.

Rahmet Peygamberi müjdelemiş, kolaylaştırmış, hoşgörülü, affedicî, istişareye önem verici olmuştur. Ayrıca mütevâzi olması ve ifrat-tefritten uzak, dengeli bir hayat yaşamasından dolayı kendisine ne güzel Peygamber ve insan dedirtmiştir.⁹⁰ İlahî kitap ve sünnet bunun için verilmiştir.⁹¹ Bu görev yapılırken de; “Dinde zorlama yoktur...”⁹² “Sen öğüt ver. Çünkü sen ancak öğüt verensin. Onlar üzerinde zorlayıcı değilsin”⁹³ “Rabb'in isteseydi, insanları bir tek ümmet yapardı...”⁹⁴ “(Ey Muhammed) sen hikmetle, güzel öğütlerle Rabbin

⁷⁹ el-Bakara 2/112.

⁸⁰ Nûr 24/51-52.

⁸¹ et-Tevbe 9/128.

⁸² Rûmî, *Mesnevi*, 2/320-321.

⁸³ Levent, “İnsân-ı Kâmil”, 677.

⁸⁴ Âl-i İmrân 3/31-32; Nûr 24/54.

⁸⁵ el-Kalem 68/4.

⁸⁶ el-Ahzâb 33/21.

⁸⁷ el-Bakara 2/129, 151, 269.

⁸⁸ Âl-i İmrân 3/31-32.

⁸⁹ el-Mümtehine 60/4, 6.

⁹⁰ Furkân, 25/67.

⁹¹ el-En'âm 6/19.

⁹² el-Bakara 2/256.

⁹³ el-Gâşiye 88/21-22.

⁹⁴ Hûd 11/118.

*yoluna çağır. Onlarla en güzel şekilde mücadele et...*⁹⁵ âyetleriyle Allah Teâla tarafından insanlara nasıl yaklaşılacağı kendisine öğretilmiştir. O, her kesimden insanlara temsil görevini yapmıştır. Hikmet, güzel söz, güzel mücadele ve temsil Hz. Peygamberin vasfıdır. O muhataplarını affederek, inandığını yaşayarak, adalet, ihsân, yardım prensiplerini uygulamıştır. Kötülük yapanlara nasıl yaklaşılacağı şöyle ifade edilmiştir:

“İçlerinden zulmedenleri hariç, kitap ehliyle en güzel şekilde mücadele edin. (Onlara) Deyin ki: ‘bize indirilene de size indirilene de inandık. Tanrımız ve Tanrınız birdir. Biz de Ona teslim olanlarız.’”⁹⁶

Buraya alınan âyette muhatap bellidir. Hedef “Ehl-i Kitab”ı tevhid çizgisine getirmedir. Allah günah işleyen kullarını affettiği gibi Nebisi de affi tercih etmiş, ilişkilerde afv ve hoşgörüyü öne çıkarmıştır. Kendisine yapılmasını istemediği bir şeyi kimseye yapmamış, inandığını en güzel şekilde yaparak örnek olmuştur. “*Ey iman edenler! Yapmayacağınız şeyleri niçin söylüyorsunuz?*”⁹⁷ düsturu gereği yapmadığını ve yapamayacağını ümmetinden istememiştir.

Son Nebi sadece Mevlaya kul olmuş, O’ndan yardım istemiş, kullara kul olunmasını yasaklamış, emredilenleri en güzel şekilde yapmış, hayrın ve şerrin Allah’ın izni olmadan meydana gelemeyeceğini, makam, zenginlik ve şöhretin imtihan için verildiğini belirtmiştir. Müşrikler muhatap alınırken Allah inancından başlanmış, Allah’ın birliği ve kudreti tanıtılarak putlardan uzaklaşmaları istenmiştir.⁹⁸ “Ehl-i Kitab” zikredilirken, inandıkları peygamberlerin tebliğinden hareketle işe başlanmıştır. Örneğin; onlara, inandıkları Hz. İbrahim’in getirdiği tevhid inancı hatırlatılıp,⁹⁹ daha sonra Kur’ân’ın getirdikleri haber verilmiştir.¹⁰⁰ Kur’ân-ı Kerim tarafından tebliğ ve temsilde üzerinde durulan önemli nokta, insanlara İslâm’ın öğretilmesi, Müslümanların da öğrendiklerini yaşamaları ve tebliğ etmeleri istenmiştir. Hz. Peygamberin ölümünden sonra İslâm’ı yaşamak ve insanlara tebliğ etme görevi Mü’minlere verilmiştir.¹⁰¹ Bu görev yerine getirilirken ilk temel prensip Kur’ân ve Sünnete uymalarıdır.¹⁰² Düşmandan korunmaları için de cihada hazır ve kuvvetli olmaları istenmiştir.¹⁰³

Yaratıcı inananlardan her konuda iyiliği emretmelerini, kötülükten sakındırmalarını istemiştir.¹⁰⁴ “*İnsanları Allah’a çağırın, iyi iş yapan ve ‘Ben Müslümanlardanım’ diyenden daha güzel sözlü kim olabilir.*”¹⁰⁵ Hz. Peygamber de, “*Şüphesiz, insanlar kötü bir şeyi görüp de onu menetmedikleri zaman Allah onlara da bu kötülüklerin cezasını verecektir*”¹⁰⁶ buyurmuştur.

Hz. Peygamber’in hayatında Hudeybiye anlaşması dönüm noktasını oluşturur. Bu anlaşmadan sonra Hz. Peygamberi örnek alan inananlar, inanmayan akrabalarını ziyaret ettiklerinde inanmayan akrabaları onların güzel ahlakı, yaklaşımı, samimi ilişkilerini görünce birer birer Müslüman olmuşlardır. Rahmet Peygamberinin eğitiminden geçenler temsili öğrenmiş, kâmil olmuş, böylelikle kısa zamanda hayırda yarışan seçkin ümmet haline gelmişlerdir. Bu güzellik Allah ve Peygamberle beraber olmaları sayesinde olmuştur. Allah, Peygamber ve Kur’ân’la beraber olmayan Kâmil olamaz.

⁹⁵ en-Nahl 16/125.

⁹⁶ el-Ankebût 29/46.

⁹⁷ el-Mümtehine 60/2.

⁹⁸ ez-Zümer 39/3.

⁹⁹ el-Bakara 2/135; en-Nahl 16/120-123; Tefsirleri için bk. Taberi, Tefsir 1/567 569; Elmalılı, 1/515-518.

¹⁰⁰ eş-Şûrâ 42/14-15.

¹⁰¹ Âl-i İmrân 3/110.

¹⁰² Âl-i İmrân 3/31-32; es-Sâf 61/2-3.

¹⁰³ el-Enfâl 8/60.

¹⁰⁴ Âl-i İmrân 3/110.

¹⁰⁵ Fussilet 41/33.

¹⁰⁶ Ebû Abdullah Muhammed İbn Mâce, *es-Sünen* (Beyrut: Daru’r-Risâleti’l-Alemyye, 2009), “Fiten”, 20.

2.3. Kur'ân-ı Kerîm'i Yaşamak

Yüce Allah insanı dünyaya ruh ve beden itibarıyla temiz olarak göndermiştir. Ruh ve beden temizliğinin sürekli olması için ruhun Kur'ân ve sünnetle, beden de temiz ve helal gıdalarla beslenmesi gerekir. Bu incelikleri açıklayan vahiydir. Uygulayan Hz. Peygamberdir. Mü'minin görevi vahyin emrettiği gibi gereğini hayata geçirmektir. Bunun neticesinde kâmil olarak Allah'a ulaşır.¹⁰⁷ Kur'ân'ın önemli isimlerinden biri zikirdir. Zikrin ilk anlamı Kur'ân ve namazdır. Sünnet ve hikmet bunların destekçisidir. Kur'ân, sünnet ve hikmet kâmil olmanın kriterlerini içerir. Yüce Allah kemale ermeyi bunlarla tanıtır.¹⁰⁸ Konuyla ilgili Yaratıcı şu hatırlatmada bulunur:

"Allah'ın kitabını okuyanlar, namazı kılanlar ve kendilerine verdiğimiz rızıktan (Allah için) gizli ve açık sarfedenler, asla zarara uğramayacak bir kazanç umabilirler. Çünkü Allah, onların mükâfatlarını tam öder ve lütfundan onlara fazlasını da verir. Şüphesiz O, çok bağışlayan, şükürün karşılığını bol bol verendir."¹⁰⁹

"İman edip iyi davranışlarda bulunanlara, içinden ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele! O cennetlerdeki bir meyveden kendilerine rızık olarak yedirildikçe: Bundan önce dünyada bize verilenlerdendir bu, derler. Bu rızıklar onlara (bazı yönlerden dünyadakine) benzer olarak verilmiştir. Onlar için cennette tertemiz eşler de vardır. Ve onlar orada ebedî kalıcıdır."¹¹⁰

(Resûlüm!) Sana vahyedilen Kitab'ı oku ve namazı kıl. Muhakkak ki, namaz, hayâsızlıktan ve kötülükten alıkoyar. Allah'ı anmak elbette (ibadetlerin) en büyüğüdür. Allah yaptıklarınızı bilir.¹¹¹

"Kim de benim zikrimi anmaktan yüz çevirse şüphesiz onun sıkıntılı bir hayatı olacak ve biz onu, kıyamet günü kör olarak haşredeceğiz."¹¹²

"Kim Rahmân'ı zikretmekten gafil olursa, yanından ayrılmayan bir şeytanı ona musallat ederiz. Şüphesiz bu şeytanlar onları doğru yoldan alıkoyarlar da onlar, kendilerinin doğru yolda olduklarını sanırlar."¹¹³

Meallerine yer verdiğimiz ayetlerde iki hususa dikkat çekilir. Zikir ve güzel amel işleyenlerin dünya ve ahirette alacakları ödüller. Zikrin farklı anlamlarının yanında namaz ve Kur'ân'ın ilk sırayı aldığı görülür.¹¹⁴ Zikre sarılan, Allah, Kur'ân ve peygamberle beraber olur. Böyle olanlar kâmil insanlardır. Zikrin önceki kitaplarda ve Kur'ân'da kitap anlamında kullanıldığı bilinir.¹¹⁵ Yüce Allah'ın; "*Zikri biz indirdik o'nun koruyucusu da biziz*"¹¹⁶ ayetinin yanında müşriklerin sözlerini haber verirken, "*Aramızda Zikir Muhammed'e mi indirilmeliydi?*"¹¹⁷ ifadeleriyle Zikr'in Peygamberlere verilen kitap anlamına geldiği anlaşılır.¹¹⁸ Buna göre zikir vahiydir, namazdır, Kur'ân'dır, duadır, Allah ve Peygamberle beraber değildir.

Ankebut 45. ayette namazın en büyük zikir olduğu ve namaz kılanın kötülüklerden korunacağı ifade edilir.¹¹⁹ Namazda kâmil olmanın bütün vasıfları bulunur. Allah,

¹⁰⁷ el-Bakara 2/256.

¹⁰⁸ el-İnsân 76/3. Krş İbrâhîm 14/7.

¹⁰⁹ Fâtır 35/29, 30.

¹¹⁰ el-Bakara 2/25.

¹¹¹ el-Ankebût 29/445.

¹¹² Tâhâ 20/124.

¹¹³ ez-Zuhruf 43/36-37.

¹¹⁴ Eyyub b. Musa el-Hüseynî Ebü'l-Bekâ, *Külliyâtu Ebi'l-Bekâ* (Bulak: Dâru't-Tibâ'ati'l-Âmire, 1837), 183-188; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/308-309; Muhammed Murtezâ el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs* (Beyrut, 1988), 2/226. Ayrıca bk. Tâhâ 20/124; Enbiyâ 21/105; el-Ankebût 29/45.

¹¹⁵ en-Nahl 16/44; el-Enbiyâ 21/105; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 180; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân* (Beyrut, y.y., 1981), 147.

¹¹⁶ el-Hicr 15/9.

¹¹⁷ Sâd 38/8.

¹¹⁸ en-Nahl 16/44.

¹¹⁹ el-Ankebût 29/45.

Kur'ân ve mü'minler namazda buluşur. Namaz Allah ile kulu birbirine bağlayan tarikattır.¹²⁰ Ruh için namaz Allah'ın bir ziyafetidir. Tekbir, tespih, hamd, senâ, Kur'ân tilaveti, duâ, Hz. Peygambere salat, tahıyyat, şehadet, hudû', huşu' ve huzur gibi kâmil olmanın her türlü manevi gıdaları namazla sağlanır.¹²¹ Hz. Peygamberin gözümün nuru dediği namazdır. Mü'min namazda dünyayı elinin tersiyle iterek Allah, Peygamber ve Kur'ân'la beraber olur. Ruh onlarla nurlanır, huzur bulur ve kâmil olur. Bu durum en yüce makam demektir.

Namaz insanı en yüce makama erdştirir. Günde beş defa miraca çıkmasını sağlar. Bütün nimetlerin şükrü namazla olur. Namaz dinin direğidir.¹²² Namaz inananların yüzlerinde belirgin ve sevimli bir nur oluşturur. Namaz, Hz. Peygamberin Miraç'tan getirdiği en büyük bir hediyedir. Namaz dünyada Allah'a kavuşma, Mü'minler için Allah'a yükselten cismani miraç ile ruhani miracı birleştiren bir ibadettir. Namaz nur ve sevinç kaynağıdır.¹²³ Namazsız kemale ermek mümkün değildir. Bunun için iman, salih ve amel kelimelerinin toplandığı, ibadetin aslı, kulluğun şükrü, Allah'a karşı acizliğin ifadesi namazdır. İnanan namazla "Ben acizim ve bunun için en kıymetli uzvumu başımı Allah'ın huzurunda yere koyarak kulluğumu gösteriyorum." demektedir.

Ayet ve hadisler çıkarılan sonuca göre namazsız din olamaz. Namaz olmadan kâmil olunamaz. Namaz kulluk ve şükrün gereği, dinin özüdür. Peygamberlerin ilk ibadetidir. Bütün dualar namazda toplanır. Allah, Peygamber, Kur'ân ve Mü'minlerin bir arada bulunduğu ibadet namazdır. Allah namazla kulunu huzuruna kabul etmiş olur. Namazla cennet kazanılır. Hz. Adem'in ilk icraatı Kâbe'yi inşa etmek olmuştur. Mescid'i Aksa'yı yapan Hz. Süleyman'dır. Kabe'yi ikinci defa inşa eden Hz. İbrahim ve oğlu Hz. İsmail'dir. Namazı ve Kur'ân'ı terk eden Allah'tan uzaklaşıp şeytanın arkadaşı ve dostu olur.

"Kim Rahmân'ı zikretmekten gafil olursa, yanından ayrılmayan bir şeytanı ona musallat ederiz. Şüphesiz bu şeytanlar onları doğru yoldan alıkoyarlar da onlar, kendilerinin doğru yolda olduklarını sanırlar."¹²⁴

3. İNSÂN-I KÂMİL İLE İLİŞKİLİ KAVRAMLAR

Kur'ân'a göre insân-ı kâmil olmanın önemli özellikleri iman, salih amel, hayırda yarışma, kalb-i selîm, ihsân ve Allah'ın halifesi kelime ve terimleri ile alakalıdır. Müfessirler arasında yeryüzünde Allah'ın halifesi olması ifadesini kâmil insanla açıklayanlar bulunur.¹²⁵ İlahi vahye göre doğru bir inanca ve o inancın güzel hasletlerine sahip olunması kâmil insanın özelliğidir. Salih amel Allah'ın memnun olduğu yararlı, iyi ve güzel iş anlamına gelir.¹²⁶ İtimat, güven ve hasenat kelimeleriyle ameller belirtilir. Yüce Allah tarafından sevilen kulun konumunu ortaya koyabilmek için işaret edilen terimlerin bilinmesi gerekir.¹²⁷

3.1. İman-İnsân-ı Kâmil İlişkisi

Hayırda yarışanları ifade eden ayetlerde kâmil insanın ilk özelliği sağlam bir teslimiyeti ifade eden imandır. İman; güvenme, verilen bir habere kalpten tasdik, haberi getirenin sözünü kabul etme, bir şeyi tereddüde düşmeksizin kabul etmedir. Terim olarak; Allah'tan başka ilâh olmadığına, Hz. Muhammed'in Allah'ın kulu ve resûlü olduğuna, meleklerle, kitaplara, ahiret gününe, kadere, hayır ve şerrin Allah'tan geldiğine inanmaya

¹²⁰ İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru Rûhu'l-beyân* (Beyrut: Dâ-rü l-hyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 3/11-13.

¹²¹ Remzi Kaya, *Sarı Hoca ve İnsan-ı Kâmil* (Bursa: Kaya Kitapları, 2002), 123.

¹²² İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf (Kahire: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000), 2/29-31 (Hds No: 1613,1621).

¹²³ Kaya, *Sarı Hoca*, 123.

¹²⁴ ez-Zuhuruf 43/36, 37.

¹²⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/381; Bursevî, *Tefsîru Rûhu'l-beyân*, 1/64.

¹²⁶ Süleyman Uludağ, "Amel", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/13-16.

¹²⁷ İlgili terimler; salih amel, hayırda yarışma, zû haz, kalb-i selîm, ihsân ve halifedir.

iman denilir.¹²⁸ Son ilahi kelamda Allah'ın razı olduğu işleri ifade etmek için iman, amel ve salah kelimeleri beraber kullanılmıştır. Ra'd Suresi 19 ile 23. ayetler arasında Yüce Allah sevdiği kullarının durumuna açıklık getirir. 19. ayette Kur'ân'ın hak olduğunu bilen mü'min takdir edilirken, bilmeyen ise kör kişiyle tasvir edilir. Yüce Allah ilahi kitabında inananların vasıflarını ve vereceği mükâfatı şöyle haber verir.

“Onlar, Allah'ın ahdini yerine getirenler ve verdikleri sözü bozmayanlardır. Onlar Allah'ın gözetilmesini emrettiği şeyleri gözetken, Rablerinden sakınan ve kötü hesaptan korkan kimselerdir. Yine onlar, Rablerinin rızasını isteyerek sabreden, namazı dosdoğru kılan, kendilerine verdiğimiz rızıklardan gizli ve açık olarak (Allah yolunda) harcayan ve kötülüğü iyilikle savan kimselerdir. İşte onlar var ya, dünya yurdunun (güzel) sonu sadece onlarındır.”¹²⁹

Ayetlerin anlamlarında Allah'ın memnun olduğu kişiler belirtilir. İlk ahde sadık kalan, Allah'tan korkan, iffetli, dengeli, sabırlı, namaz, zekât ve sadaka konusunda hassas olan ve kötülüğe iyilikle karşılık verenler salih kullardır. Bu güzel hasletler kâmil olmanın vasıflarıdır. Bunlara sahip olanlar için şöyle müjde verilir:

“(O yurt) Adn cennetleridir; oraya babalarından, eşlerinden ve çocuklarından sâlih olanlarla beraber girecekler, melekler de her kapıdan onların yanına varacaklardır.”¹³⁰

Buna göre kâmil insanın temel özelliği doğru bir inanç ve amel olduğu anlaşılır.

İman, nefsin mutmain olması, korkunun giderilmesi, güven içinde olması anlamındaki “emn” kökünden türetilir. Emn kelimesi Kur'ân'da ortalama 883 yerde zikredilir.¹³¹ Tasdik etmek anlamındadır. İman, Allah'ı bilmek, kalp ile tasdik dil ile ikrardır. Kalp tasdik eder dil onaylar. İman kalbin tasdiki, dilin ikrarı ve İslam'ın esasları olan davranışları yerine getirir. İman, insanın kendi derinliğine dalarak Allah'la olma, bütün azalarını Allah'ın kontrolünde bulundurmaktır. İnanma fitrata dayanır. Ruhların Yaratıcıyı tasdik etmesiyle başlar.¹³² İnsan dünyada verdiği sözü yerine getirmesiyle inancının gereğini yerine getirmiş olur. İnanılması gereken hasletler Bakara 1-5, Nisa 136, Enfal 2-4, Mü'minun 1-11; Furkan, 63-79, Mearic 23-34 ayetlerinde toplu olarak zikredilir. Söz konusu hasletlere sahip olanlar kâmil insan demektir. Bunun güzel ifadesi İhsân hadisinde bulunur. Yüce Allah imanının önemini şöyle ifade eder. “Her kim Allah'a ve Resûlüne itaat eder, Allah'a saygı duyar ve O'ndan sakınırsa, işte asıl bunlar mutluluğa erenlerdir.”¹³³

Tasavvuf ehlinin çok kullandığı bir hadis-i kudsîde iman şöyle ifade edilir:

“... Her kim bir dostuma düşmanlık ederse, ben ona karşı harp ilan ederim. Kulum, kendisine emrettiğim farzlardan, bence daha sevimli herhangi bir şeyle bana yakınlık sağlayamaz. Kulum bana (farzlara ilaveten işlediği) nafil ibadetlerle durmadan yaklaşır; nihayet ben onu severim. Kulumu sevince de (adeta) ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli ve yürüyen ayağı olurum. Benden ne isterse, onu mutlaka veririm, bana sığınırsa onu korurum.”¹³⁴

Dikkat edilirse anlamlarını aldığımız ayet ve hadislerde Yüce Allah'ın rızasını kazandıracak vasıflar zikredilmektedir. Nebi ve veliler insân-ı kâmil olan kimselerdir. Söz konusu kişilerin özellikleri şöyle sıralanır: Görüldüklerinde Allah'ı hatırlatırlar, Hakkın gücüne sahiptirler, kimse onlara mukavemet edemez, feraset sahibidirler ve ilhama mazhar olurlar. Onlara eza edenler kötü sonla karşılaşır. Hasetçiler dışındakiler onları överler. Duaları kabul olur ve çeşitli kerametler gösterirler.

3.2. Salih-İnsân-ı Kâmil İlişkisi

¹²⁸ Buhârî, “İman”, 37; Müslim, “İman”, 1, 5, 7; Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi Ebû Dâvûd, *es-Sünen* (Riyad: Dâru's-Selâm, 1419), “Sünne”, 15.

¹²⁹ er-Ra'd 13/20-22.

¹³⁰ er-Ra'd 13/23. Krş. Nûr 24/32.

¹³¹ Abdalbâkî, *Mu'cemü'l-müfrehes*, 103-112.

¹³² el-A'raf 7/172.

¹³³ Nûr 25/52

¹³⁴ Buhârî, “Rikâk”, 38.

Kur'ân'da Salih Hz. Salih'e verilen bir isimdir. Sözlükte iyi, elverişli, yararlı, dürüst, doğru, ahlaklı ve güzel anlamlarına gelir. Kur'ân'da insan ve amelin sıfatı olarak kullanılır.¹³⁵ Ameli salih olmayanın kâmil olması mümkün değildir. Salih, güzellikleri ve sevabı ifade eden bir isimdir. İçinde olumsuzluk olmayıp mastardır. Üzerine aldığı görevi en düzgün şekilde yerine getiren demektir. Salih insan iyi ve doğru insandır. Kur'ân'da Peygamberlere¹³⁶ ve mü'minlere¹³⁷ sâlih ismi verilmiştir. Çoğulu sâlihûn, sâlihîn ve sâlihâtır. Ayrıca iyi olmak, düzeltmek, düzgün olmak namaza çağırarak, ıslah etmek gibi güzellikleri ifade eder.¹³⁸ Muhtaçlara iyilik, yardım, Allah yolunda cihâd, zulme ve zâlimlere karşı mücâdele, hak, adalet, doğruluk, emânet ve takva üzerinde yardımlaşmak, helâl kazanmak, ailesine, akrabasına ve toplumuna karşı görevlerini yerine getirmek, insanlara karşı güzel davranmak sâlih kapsamına girer. Sâlihat kelimesi "sâlih" kelimesinin müennesi olan "sâliha" kelimesinin çoğuludur. Sözlükte iyi ve yararlı olanlar anlamında olup, "amel" kelimesinin sıfatıdır.¹³⁹

Kâmil insanın en güzel sıfatı salih insan olmasıdır. En güzel insanlar da Hz. Peygamber, diğer peygamberler ve Allah dostlarıdır. Yüce Allah ve Hz. Peygamber kabul ettikleri amelleri söz konusu kelime ile ifade etmişlerdir. Kur'ân'da güzel, doğru olarak kabul edilen fiiller ve Allah ve Peygamber'in razı olduğu işler salih olarak ifade edilir.¹⁴⁰ Yaratıcı Kur'ân-ı Kerim'de üç kelimeyi bir arada 74 yerde cennete gidecekler için kullanır. Salih, sulh kökünden ism-i faildir. Sulh: barış, salâh ise fesâdın ve seyyi'enin karşıtıdır. Sulh ve barışı ifade etmesi açısından İslâm'ın önemli bir ismi denilebilir. Kur'ân'da sâlih'in, yerine göre fesâdın, bazen de günahın karşıtı olarak kullanılıp değişik anlamlara geldiği gözlenir.¹⁴¹ Bu bağlamda yararlı, düzgün, güzel, yanlış olmayan işler için kullanılır. Salah kelimesinden türetilen layık olmak, onarmak, iyi olmak, düzetmek, kişilerin aralarını bulup barıştırmak ve iyilik yapmak anlamında da kullanılır.¹⁴²

3.3. Amel-İnsân-ı Kâmil İlişkisi

Amel; iş, çaba, fiil, çalışma gibi anlamlarına ilaveten, niyete bağlı olarak yapılan bilinçli işlere denir.¹⁴³ Ayrıca amelin; iş, vazife, hareket, idare, işlemek, yapmak, davranış, etki, ibadet, hayırlı iş gibi anlamlara geldiği gözlenir. Söz konusu kelime Kur'ân-ı Kerim'de farklı kalıplarda 360'a yakın ayette zikredilir.¹⁴⁴ Dinde niyet ve iradeye bağlı olarak yapılan, dünya ve ahirette mükâfat ve ceza konusu olan iş, davranış ve bilinçli yapılan fiile denir. Bir iş, fiil veya davranışın amel olabilmesi için bilinçli ve irade ile yapılması gerekir. Dolayısıyla amel fiilden daha özeldir. Her amel fiildir. Ancak her fiil amel olmayabilir. İnsan dışındaki canlıların eylemleri fiildir, amel değildir. Kur'ân'da insanlar amellerinin durumuna göre karşılık görür.¹⁴⁵ Dünya a'mâline göre de ahirette karşılık bulur. Kur'ân'da ameller İslâm'a uyup uymama bakımından ikiye ayrıldığı gibi, Kur'ân ve sünnete uygun olan ameller amel-i salih ve amel-i hasene, masiyet ameller ise amel-i seyyie ve amel-i gayr-i salih olarak

¹³⁵ Fikret Karaman vd. (ed.), *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 575.

¹³⁶ el-Bakara 2/72, 130.

¹³⁷ Âl-i İmrân 3/114.

¹³⁸ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 419-420.

¹³⁹ Allâme Muhammed Hüseyin b. Muhammed Tabâtabâî, *el-Mizân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-'Alemlî, 1973), 13/347.

¹⁴⁰ Amelle ilgili bk. Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 519.

¹⁴¹ Hüseyin b. Muhammed Damegânî, *Kâmusu'l-Kur'ân: Islâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdülaziz Seyyidü'l-ehl (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1983), 282-283.

¹⁴² Ahmed Ayid vd., *el-Mu'cemu'l-arabiyyi'l-esâsi*, ed. Ahmed Muhtar Ömer (Alecso: Editions Maisonneuve Larose, 1981), "Salâh", 1002-1004.

¹⁴³ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 348.

¹⁴⁴ Abdalbâkî, *Mu'cemu'l-müfehres*, 613-620.

¹⁴⁵ el-Kehf 18/7; et-Tûr 53/39-40; el-Mülk 67/2.

zikredilir. Buna göre iyi ameller için “sâlih” ve kötü iş için de “seyyie” kelimesi kullanılmış olur. Yüce Allah kuluna hitap ederken dünyaya gönderiliş sebebini şöyle belirtir:¹⁴⁶

“Hanginizin daha iyi amel işleyeceğini denemek için ölümü ve hayatı yaratan O'dur.”¹⁴⁷

Kâmil insan, yaptığı güzel amellerle sevgilisine en güzel şekilde varmayı bekleyen kul demektir. Ayette ölüm ve hayatı hatırd tutarak ölmeye hazır olunması kâmil mü'minin halidir. Zira insanın öleceği zaman gizlenerek her an hazır olması istenir. Yüce Allah önemli bir misal verir:

“Allah, ölenin ölüm zamanı gelince, ölmeyenin de uykusunda iken canlarını alır da ölümüne hükmettiği canı alır, ötekini muayyen bir vakte kadar bırakır. Şüphe yok ki, bunda iyi düşünecek bir kavim için ibretler vardır.”¹⁴⁸

Ayetin ifadesine göre uyuma ve uyanma ölüm ve dirilme ile tasvir edilir. Buradan şunu anlamak mümkündür. Dünya bir uyku süresi gibidir. Bugün hayattayız yarın ahirete gidebiliriz. Onun için asıl ve süresiz olan ahirettir. O da dünyada kazanılır. Netleştirmek gerekirse adalet, ihsân, yardımlaşma, şükür, kalb-i selîm ve zû haz salih amelin kapsamına girer. Diğer bir ifade ile Allah ve Peygamberin seveceği fiiller salih amel demektir. Salih amel de insanı kemale götürür. Allah (cc) günde beş defa huzuruna çağırır. Kâmil olan mazereti yoksa hemen O'na koşar. Rabbim emrine hazırım huzuruna geldim der. Bu durumda olanlar için Yüce Allah şu müjdeyi verir:

“(Bu kandil) birtakım evlerdedir ki, Allah (o evlerin) yücelmesine ve içlerinde isminin anılmasına izin vermiştir. Orada sabah akşam O'nu (öyle kimseler) tesbih eder ki; Onları, ne ticaret ne de alışverişi kendilerini Allah'ı anmaktan, namaz kılmaktan ve zekât vermekten alıkoyamaz. Onlar, kalplerin ve gözlerin allak bullak olduğu bir günden korkarlar. Çünkü (o günde) Allah, onları yaptıklarının en güzeli ile mükâfatlandırarak ve lütfundan onlara fazlasıyla verecektir. Allah, dilediğini hesapsız rızıklandırır.”¹⁴⁹

“Kim Allah'a ve Resûl'e itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, siddîkler, şehidler ve salih kişilerle beraberdir. Bunlar ne güzel arkadaşdır! Bu lütuf Allah'tandır. Bilen olarak Allah yeter.”¹⁵⁰

Anlamını aldığımız ayetler ölümü, hayatı ve dirilmeyi haber verir. Gece gündüz, uyurken uyanırken ölebilir. Kesin olan ölecek oluşumuzdur. Uyku dünyada dinlenmeyi sağladığı gibi ölümü hatırlatmaktadır. Buna mukabil asıl dinlenmenin ahiret olduğunu düşünerek geçirilen bir hayat kâmil insanlara nasip olan bir lütuftur. Nur Suresi'ndeki ayetler kâmil olanın ibadetine işaret eder. Nisa Suresi'ndeki ayette ise sevgiliye kavuşacak kâmil insanlar tanıtılır. Amele fiili ile salih kelimesi beraber kullanıldığında güzel iş anlamına gelmektedir:¹⁵¹

Yüce Allah kabul ettiği ameli üç kelime ile şöyle ifade eder.¹⁵² *“İman edip salih amel işleyenlere, içinden ırmaklar akan cennetler olduğunu müjdele...”¹⁵³“...Allah'a ve ahiret gününe hakkıyla inanıp sâlih amel işleyenler için Rableri katında mükâfatlar vardır.”¹⁵⁴ “Kalpler Allah'ı anarak zikre mutmain olur.”¹⁵⁵*

¹⁴⁶ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 519.

¹⁴⁷ el-Mülk 67/2.

¹⁴⁸ ez-Zümer 39/42.

¹⁴⁹ Nûr. 24/36-38.

¹⁵⁰ en-Nisâ 4/69-70.

¹⁵¹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 419-420.

¹⁵² el-Bakara 2/25, 62.

¹⁵³ el-Bakara 2/25.

¹⁵⁴ el-Bakara 2/62.

¹⁵⁵ er-Ra'd 13/28.

Hız. Peygamber de şöyle buyurur: "Kim Allah'tan başka ilah olmadığına, Muhammed'in Allah'ın kulu ve Resulü olduğuna iman ederse, o kişi için cennetin sekiz kapısı açılır. İstediyinden girmesine izin verilir."¹⁵⁶

3.4. Zû haz-İnsân-ı Kâmil İlişkisi

İnsanın bedeni yemekle, kafası bilgi ile kalbi ise sevgiyle mutlu olur. Asıl mutluluk kalp mutluluğudur. Zû haz; sahibinin, gönlünün huzur içinde sevgilisiyle beraber olması demektir. O sevgiliden hiçbir zaman ayrılmak istemez. Söz konusu sevgili Allah ve Peygamberidir. Kalbi mutlu olan âşık öyle bir tatla neşeye ulaşmıştır ki bu lezzet tatmadan bilinmez. Allah'la beraber olmak, sözle ifade edilemeyen hazdır. O da zû hazdır. Bu durumda olanın cennet ve cehennem düşüncesi olmaz. Sırf rabbini düşünür. Yüce Allah bu durumu şöyle ifade eder:

"(İnsanları) Allah'a çağırın, iyi iş yapan ve "Ben Müslümanlarımdır" diyenden kimin sözü daha güzeldir? İyilikle kötülük bir olmaz, Sen (kötülüğü) en güzel bir şekilde önle. O zaman seninle arasında düşmanlık bulunan kimse, sanki candan bir dost olur. Fakat bu sadece sabırlı kimselere verilen bir meziyettir. Evet, bu meziyet sadece yüksek ahlak ve faziletten nasibi olanlara verilir."¹⁵⁷

İyilik ve sabır insanı Allah'a, kötülük de şeytana götürür. Kötülükleri önlemenin yolu sabırdır. Sabır ve zû haz kelimelerinin beraber zikredilerek verilen mesaj çok zarif bir ifadedir. Aşığına bunlarla ulaşır. Allah korkusuyla sabreden zafere ulaşır.¹⁵⁸ Nefis ve şeytanın isteklerinin üstesinden söz konusu kelimelerle gelinir. En güzel nimetler sabırla kazanılır. Zû haz da ilahi nimetin en üst zirvesi demektir. Bunlar cennetteki en yüce makamlardır. Hz. Peygambere komşu olmak cemâlullahla şereflenmedir. Tefsirlerde zû haz kelimesi için farkı açıklamalar yapılır. Taberî ve Kurtubi'ye göre cenneti kazanmadır.¹⁵⁹ Râzî'ye göre ruh cevheri kuvvetli olup dış etkenlerden etkilenmeyenlerdir.¹⁶⁰ Konuyla ilgili şu ifadeler önemlidir: Allah'ın mağfiretine sahip olur. Öfke anında sabırlı, bilgisizliğe karşı yumuşak davranır. Kötülüğü affeder. Bunları yapanları Allah şeytandan korur ve düşmanına galip getirir. Bu hasletlere sahip olanlar Allah dostudurlar.¹⁶¹ Bu güzel terim sahipleri Allah, Peygamber ve Kur'ân'ın istediği şekilde hareket ederek hedefine ulaşır. Faziletin üst mertebesi, insân-ı kâmil olmaktır. Onun yolu ise salih amel sahibi olmaktan geçer.¹⁶²

3.5. Kalb-i Selîm-İnsân-ı Kâmil İlişkisi

Kur'ân'da yer alan önemli kelimelerden biri de selîm kelimesidir. Türkçe anlamı doğru, dürüst ve kusursuz anlamına gelir. Arapçada selamette ve emniyette olup, kurtulmak demektir.¹⁶³ Müfredat müellifi kelimeyi/terimi iç ve dış düşmanlardan korunma olarak tanımlar.¹⁶⁴ Muhammed Esed Allah'ın huzuruna kötülükten korunmuş bir kalple varma olarak tanımlar.¹⁶⁵ Kur'ân-ı Kerim'de dört farklı anlamda kullanıldığı gözlenir. a) İhlas, "Çünkü Rabbi ona: Müslüman ol, demiş, o da: Âlemlerin Rabbine boyun eğdim, demişti."¹⁶⁶ b) İkrar; "“Bedevîler "İnanlık" dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama "Boyun eğdik" deyin..."¹⁶⁷ Sulh, "Eğer onlar barışa yanaşırlarsa sen de ona yanaş ve Allah'a tevekkül et, çünkü O

¹⁵⁶ Müslim, "Tahâret", 17.

¹⁵⁷ Fussilet 41/33-35.

¹⁵⁸ Âl-i İmrân 3/200; Müslim, "Birr", 54.

¹⁵⁹ Ebû Câfer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîru't-Taberî* (Kahire: y.y., 1968), 27/120.

¹⁶⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 17/127.

¹⁶¹ Bursevî, *Tefsîru Rûhu'l-beyân*, 5/263; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* (İstanbul: y.y., 1985), 3/264; 7/169-170.

¹⁶² Muhammed Esed, *Kur'ân Mesajı: Meâl-Tefsîr*, çev. Ahmet Ertürk - Cahit Koytak (İstanbul: İşaret Yayınları, 1999), 3/977.

¹⁶³ Ayid vd., *el-Mu'cemu'l-arabiyyi'l-esâsi*, "Selîm", 637-638.

¹⁶⁴ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 350.

¹⁶⁵ Esed, *Kur'ân Mesajı*, 2/749.

¹⁶⁶ el-Bakara 2/131.

¹⁶⁷ el-Hucûrât 49/14.

işitendir, bilendir.”¹⁶⁸ ve d) Şeriattır. “*Ey iman edenler! Hep birden barışa girin. Sakın şeytanın peşinden gitmeyin. Çünkü o, apaçık düşmanınızdır.*”¹⁶⁹ Verilen dört anlama dikkat edilirse hepsinin anlamı bir noktada toplanır. O da Allah ve O’nun gönderdiklerine tertemiz bir kalple inarak amel etmesidir.¹⁷⁰ Konuyla ilgili Yüce Allah kalb-i selîm sahiplerinin ahiretteki konumunu şöyle ifade eder.

“O gün, ne mal fayda verir ne de evlât. Ancak Allah'a kalb-i selîm (temiz bir kalp) ile gelenler (o günde fayda bulur).(O gün) cennet, takvâ sahiplerine yaklaştırılır.”¹⁷¹

Yukarıda verilen lügat anlamlarına ve ayetlerin ifadelerine göre terim, temiz bir kalple Allah’la beraber olmak anlamına gelir. Kalp ilk yaratıldığı gibi şirkten, günahlardan uzak değildir.¹⁷² Bununla birlikte kalbinde Allah sevgisinin tecelli etmesi, bütün azalarının Allah’la beraber olması, amellerine Allah’ın sevgisinin yansımaları demektir. Bu güzel hasletler insân-ı kâmil’in özellikleridir. Kalbin Türkçe karşılığı gönüldür. Gönül, Kur’ân-ı Kerim’de fuâd kelimesiyle ifade edilir.¹⁷³ Şöyle ifade edilir. Selîm “*Kalb-i olan için onda anlayış ve ibret vardır.*”¹⁷⁴ Kalb-i selîm sahibinin gönlüne iman hâkim olup fiillerden salih amel yansır. Bunun için kalb-i selîm, akl-ı selîm ve zevk-i selîm sahibi olmak gerekir. Zira Allah kuluna şah damarından daha yakındır.¹⁷⁵ Allah, Peygamber ve zikir sevgisiyle süslenen kalp günahlardan arınmış selîm bir kalptir. Böyle bir insan da insân-ı kâmidir. Bu durumda olan kalp şöyle tanımlanır. “*Bunlar, iman edenler ve kalpleri Allah’ın zikriyle tatmin olanlardır. Haberiniz olsun; kalpler yalnızca Allah’ın zikriyle tatmin olur.*”¹⁷⁶ Söz konusu zikir namaz, Kur’ân ve peygamberin sünnetidir. Bu esaslarla yoğrulmuş kalbe yaratıcı kalb-i selîm ismi vermektedir.

3.6. İhsân-İnsân-ı Kâmil İlişkisi

İhsân if’al kalıbında Arapça bir kelimedir. İyi ve güzeli temsil eder.¹⁷⁷ Kur’ân-ı Kerim’de ona yakın anlamı olmakla birlikte,¹⁷⁸ Nahl 90 ve Bakara 112 ayetleri konumuz açısından önemlidir. Nahl Suresindeki ayet İslam’ın adalet, ihsân ve yardımlaşma üzerine kurulduğunu belirtir. Bakara süresindeki ayette Allah ile kul arasındaki konumu açıklar:

“Bilâkis, kim muhsin olarak yüzünü Allah’a döndürürse (Allah’a hakkıyla kulluk ederse) onun ecri Rabbi katındadır. Öyleleri için ne bir korku vardır, ne de üzüntü çekerler.”¹⁷⁹

Ayetin yapısında yer alan Muhsin ihsân sahibi olanlardır. İhsân hasene kelimesinden türetilmiştir. Bütün güzellikleri ifade eder. Temelde iki anlama gelir. Bir şeyi güzel yapmak ve iyilikte bulunmaktır.

İhsân, yapılması gereken şeyi en iyi şekilde bilme ve güzel bir şekilde yerine getirme, başkasına iyilik etme,¹⁸⁰ Allah’a gereği gibi kul olma, ne yaptığının farkında olma ve gereğini yapmadır. İhsân, kişinin Allah’a yakınlığı ortaya koyar. Allah’a yakın olan da kâmil insanlardır. Diğer bir ifade kişinin kalbinin temiz olması, fiile yansımaları Allah’ı görüyor gibi kul olmasıdır. Kelimeyi en güzel şekilde ihsân hadisinde açıklayan Hz. Peygamberdir. a) İhsân, “*Allah’a sanki görüyormuş gibi ibadet etmelidir. Çünkü sen O’nu görmeden bile,*

¹⁶⁸ el-Enfâl 8/61.

¹⁶⁹ el-Bakara 2/208.

¹⁷⁰ Geniş olarak bk. Damegâni, *Kâmus*, 244.

¹⁷¹ eş-Şuarâ 26/88-90.

¹⁷² Buhârî, “İmân”, 29; Bursavî, *Tefsîru Rûhu’l-beyân*, 6/287; İbn Kesir, *Tefsîr*, 2/651.

¹⁷³ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 585. Ayrıca bk. el-İsrâ 1736; en-Necm 53/11.

¹⁷⁴ Kâf 50/37.

¹⁷⁵ Kâf 50/16.

¹⁷⁶ er-Ra’d 13/28.

¹⁷⁷ Ayid vd., *el-Mu’cemu’l-arabiyyi’l-esâsi*, “İhsân”, 318.

¹⁷⁸ Damegâni, *Kâmus*, 130-132.

¹⁷⁹ el-Bakara 2/112.

¹⁸⁰ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 399.

kuşkusuz O seni görür"¹⁸¹ Bizlerin bütün azaları Yaratıcının gözetimi altındadır. Dünyada istediğimiz gibi kullanma hakkına sahibiz. Ancak ahirette diller, eller, ayaklar yaptığını söyleyecek, hiç itiraz etme hakkımız olamayacaktır.¹⁸² b) İhsân, "*Kendin için sevdiğini, kardeşin için de sevmendir.*"¹⁸³ Yüce Allah şöyle buyurur. "*Rabbin, sadece kendisine kulluk etmenizi, ana babanıza da ihsânı (iyi davranmanızı) emretti.*"¹⁸⁴ İhsân sahibi olanlar Allah'ın has kullarıdır.

"Mü'minler ancak, Allah anıldığı zaman yürekleri titreyen, kendilerine Allah'ın âyetleri okunduğunda imanlarını artıran ve yalnız Rablerine dayanıp güvenen kimselerdir. Onlar namazlarını dosdoğru kılan ve kendilerine rızık olarak verdiğimizden (Allah yolunda) harcayan kimselerdir. İşte onlar gerçek mü'minlerdir. Onlar için Rableri katında nice dereceler, bağışlanma ve tükenmez bir rızık vardır."¹⁸⁵

İhsân, ihlasla nefsinin Allah'a teslim etmedir. İbadeti peygamberin yaptığı gibi yapmaya çalışmaktır. Amelin kabul olması için Allah için yapılması ve şeriate uygun olması gerekir.¹⁸⁶ Yukarıya anlamını aldığımız Enfal Suresindeki ayet hakiki Mü'minin vasıflarını beş maddede özetlemektedir. a) Allah'ın ismi anıldığı zaman kalbinin ürpermesi, b) Kur'ân'ı okuduklarında iman kuvvetlenmesi, c) Sadece Allah'tan yardım beklenmesi, d) Namazlarını gereği gibi kılmaları, e) Zekât ve sadakalarını vermeleridir. İşte Rabimiz bu vasıflara sahip olan kullarının hakiki mü'min olduğunu ifade ederken, Meâric ve Mu'minûn Surelerinde söz konusu vasıflara açıklık getirilir.¹⁸⁷ Anlamalarını verdiğimiz ayetlerden hareketle bir Mü'minin Allah'la barışık olabilmesi için dünya ve ahireti dengeleyerek Yaratıcıyı her şeyden daha fazla sevip kulluk görevini yapması, insanların hidayeti için çalışması, şeytan ve nefsinin Allah'ı unutturacak isteklerinden sakınması gerekir. Kur'ân'da kâmil insanın vasıfları farklı ayetlerle ifade edilirken diğer bir ayette "has kul" olarak ifade edilir.

"Rahmân'ın(has) kulları onlardır ki, yeryüzünde tevazu ile yürürler ve kendini bilmez kimseler onlara laf attığında (incitmeksizin) "Selam!" derler (geçerler)."¹⁸⁸ "(O kullar), harcadıklarında ne israf ne de cimrilik ederler; ikisi arasında orta bir yol tutarlar."¹⁸⁹

3.7. Sabıgu'n-Bil Hayrat-İnsân-ı Kâmil İlişkisi

Kur'ân'da hayırda yarışanlar ve hayra koşanlar ibaresi konumuz açısından önemlidir. İslam Hz. Âdem'le başlayan bir dindir. Her peygamber, döneminde Allah'ın sevgili kulları olmuş ve olmaya devam edecektir. Hz. Peygamber'den önceki din sahipleri için de benzer terim kullanılır.

"Hepsi bir değildir; ehl-i kitap içinde istikamet sahibi bir topluluk vardır ki, gece saatlerinde secdeye kapanarak Allah'ın âyetlerini okurlar. Onlar, Allah'a ve ahiret gününe inanırlar; iyiliği emreder, kötülükten menederler; hayırlı işlere koşuşurlar. İşte bunlar iyi insanlardır. Onların yaptıkları hiçbir hayır karşılıksız bırakılmayacaktır. Allah, takvâ sahiplerini çok iyi bilir."¹⁹⁰

Yüce Allah'ın Ehl-i kitap için bazıları için bahsettiği bu özellikler Zemahşeri tarafından "ümme'tün gâimetün"¹⁹¹ kelimesine atıfta bulunarak açıklanır.¹⁹² Onların Allah'a

¹⁸¹ Buhârî, "İmân", 37; Müslim, "İmân", 1.

¹⁸² Nûr 24/24; Yâsîn 36/65.

¹⁸³ Buhârî, "İmân", 7; Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, "Cihâd", 82; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî Tirmizî, *Câmi'u's-Sahih*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1962), "Züh'd", 3.

¹⁸⁴ el-İsrâ 17/23.

¹⁸⁵ el-Enfâl 8/2-4. Krş: el-Mâide 5/93.

¹⁸⁶ Bursevî, *Tefsîru Rûhu'l-beyân*, 1/206; Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer İbn Kesîr, *Muhtasar Tefsîri İbn Kesîr*, ed. Muhammed Ali Sâbûnî (Beyrut: Daru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981), 1/107.

¹⁸⁷ el-Meâric 70/22-35; el-Mü'minûn, 23/1-11.

¹⁸⁸ el-Furkân 25/63.

¹⁸⁹ el-Furkân 25/67.

¹⁹⁰ Âl-i İmrân 3/113-115.

¹⁹¹ Âl-i İmrân 3/113.

ve ahiret gününe inanmaları, gece namazı kılmaları ve hayra koşmaları kâmil olduklarını gösterir. Hz. Peygamberin ümmeti Mü'minleri ilgilendiren ayet ise şöyledir:

“Sonra biz bu kitabı, kullarımızdan seçtiğimiz kimselere emanet ettik. Onlardan bazıları kendilerine zulmeder/bu emanetin hakkını vermez. Bazıları ise orta yolu izler/çoğu zaman onunla amel etmekle beraber hatalarında olabilir. Diğer bir kısmı da Allah'ın izniyle iyi işlerde /bu emanetin hakkını yerine getirmede önde giderler. İşte asıl büyük fazilette budur.”¹⁹³

Bu ayette dikkat edilirse inananlar üçe ayrılır. Kendine zulmeden, ortada olan, hayırda yarışanlar. Kur'ân-ı Kerim'in genelinde insanlar müslüman-kâfir olarak ikiye ayrılır. Fâtır Suresinde ise inananlar üçe ayrılmış olup hayırda yarışanların takdir edildiği ve ödüllendirileceği haber verilir. Bu üç sınıfın hepsi mü'mindir. Fakat dereceleri ve hesapları farklıdır.

a) Kendine zulmedenler inanç ve hayır işlemekte kusurlu olup, emanete sahip çıkmamış, Kur'ân'la amel etmeyip böylelikle kendilerine zulmetmiş olurlar. Diğer bir ifade ile inancını gereği gibi yaşamayıp, günah işlemeye sakınca görmemişler, böylelikle kendilerine zulmetmişlerdir. Kur'ân'a göre kötülük yaparak Allah'ın rızası kazanılmaz. Kur'ân'da yer alan nekes, mekr ve bağy¹⁹⁴ kapsamına giren bir suçu işleyenler zulüm kapsamına giren suçu işlemiş olurlar. Hz. Peygamber zalim durumuna düşen bir Müslüman için şu ifadeyi kullanır. “Bir Müslümana eziyet eden bana eziyet etmiş olur. Bana eziyet eden de Allah'a eziyet etmiş olur.”¹⁹⁵ Yüce Allah ayetlerini inciler gibi kitabının içine dizmiştir. Konularına göre bunları bulup insanlığın hizmetine sunmayı inananlara bırakmıştır. Örneğin; kendisine zulmeden birine Meryem Suresinde şu hatırlatmada bulunur. “İçinizden, oraya uğramayacak hiçbir kimse yoktur. Bu, Rabbin için kesinleşmiş bir hükümdür. Sonra biz, Allah'tan sakınanları kurtarıyoruz; zalimleri de diz üstü çökmüş olarak orada bırakırız.”¹⁹⁶ Razi'ye göre ayette ifade edilen zalim; Allah'ın emirlerini yerine getirmemiş, verilenleri terk ederek muhalefette bulunmuş, nefesine aldanarak zalim konumuna düşmüş ve günahkâr olmuştur. İnanışları için mü'mindirler. Suçlarının cezasını çektikten sonra cennete gidecekleri umulur.¹⁹⁷ b) Orta yolu tutanlar farzları işleyip haramlardan kaçınan kimselerdir. Onlar Allah'ın emirlerini yerinde getirmiş yasaklarından sakınmışlardır. Orta bir yol izlemişlerdir. Günahı ve sevabı vardır, hesap gördükten sonra cennete gidecekleri anlaşılır. c) Hayırda yarışanlar ise Allah'ın lütfu sayesinde emir ve yasaklara riayet ederek rızayı kazanan, öncü ve kâmil insanlardır. Hesapsız cennete gidecek olan mü'minler bunlardır. Yüce Allah bunları şöyle açıklar. “(Hayırda) önde olanlar, (ecirde de) öndedirler. İşte bunlar, (Allah'a) en yakın olanlardır. (Onlar) Naîm cennetlerindedir.”¹⁹⁸ Allah'a en yakın olan öncüler insân-ı kâmil olarak ifade edebileceğimiz kullardır. Kur'ân'da üç grup olarak ifade edilen inanlardan ilk grupta olanlar çetin bir hesaptan sonra, ikinciler kolay bir hesaptan sonra, hayırda yarışan öncülerin ise hesap vermeden cennete gireceği anlaşılır. Abdullah b. Mes'ud ve Kâ'b el-Ahbâr bu görüştedirler. Ebu'd-Derdâ'dan gelen nakilde; “Ben Resulullah'ın bu âyeti okuduğunu ve şöyle izah ettiğini işittim: “Hayırda yarışanlar hesaba çekilmeden cennete gireceklerdir. Orta yolu tutanlar kolay bir hesaba çekilecekler, kendilerine zulmedenler ise mahşer boyu hesaba çekilecekler, sonra Allah rahmetiyle onları affedecektir. “Bizden üzüntüyü gideren Allaha hamdolsun. “Şüphesiz ki rabbimiz çok affedicidir, şükürün karşılığını verendir” diyecek olanlar

¹⁹² Yorumlar için bk. Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1407), 1/211.

¹⁹³ Fâtır. 35/32.

¹⁹⁴ el-Fetih 48/10; Fâtır 35/45; en-Nahl 16/90.

¹⁹⁵ Ahmed Ziyâeddîn Nakşibendî Gümüşhânevi, *Râmuza'l-ehâdis: (7097 hadis) Tercümesi*, çev. Nâim Erdoğan (İstanbul: Pamuk Yayınları, 1976), 395.

¹⁹⁶ Meryem 21/71-72.

¹⁹⁷ Fâtır 35/32.

¹⁹⁸ el-Vâkıa 56/10-12.

işte bunlardır."¹⁹⁹ Hayırda yarışan kâmil mü'minler Allah'ın ve peygamberin istediği gibi inanan ve yaşayanlardır. Her konuda nebiyi örnek alırlar. Hiçbir yaratılana haksızlık yapmaz, zulmetmez, dünya ve ahireti dengeleyip tercihlerini Allah'ın ve peygamberin rızası doğrultusunda yaparlar. Onların tek arzusu Allah ve peygamberin rızasını kazanıp ahirette sevgiliye komşu olmadır. Söz konusu insanlar hayır, tebliğ ve temsilde isteneni yaparlar. Bunun neticesinde sevgiliye kavuşurlar. Mevla onlar için şu müjdeyi verir:

"(Onların mükâfatı), içine girecekleri yer Adn cennetleridir. Orada altın bilezikler ve incilerle süslenirler. Oradaki elbiseleri de ipektir. (Cennette şöyle) derler: Bizden tasayı gideren Allah'a hamdolsun. Doğrusu Rabbimiz çok bağışlayan, çok nimet verendir."²⁰⁰Yüce Allah her dönemde hayırda yarışanların inandıkları esasları ve amellerini Âl-i İmrân ve Vakıa Surelerinde şöyle haber verir. "Onlar Allah'a ve ahiret gününe yürekten inanırlar, İyiliği emredip kötülükten sakınırlar, iyi ve hayırlı işlere koşarlar. İşte onlar iyi kimselerdir."²⁰¹

"(Dünyada) İmanda ve hayırda başı çektikleri için en önde olurlar, O kimseler Allah'a en yakın olan kimselerdir. Onlar nimetlerle dolu cennetlere yerleştirileceklerdir."²⁰²

Kâmil insan yürekten inanır. Kâfir ise gördüğüne inanır.

3.8. Vuslat-İnsân-ı Kâmil İlişkisi

Vuslat aşığın maşukuna kavuşmasıdır. Bu da insân-ı kâmilin Allah ve Peygamber'le beraber olması demektir. Müşrik Velid b. Muğire hakkında nazil olan Müddessir Suresindeki ayetlerde işaret edildiği gibi insanları Allah ve peygamberden uzaklaştıran dünyaya düşkünlüğüdür.²⁰³ Şeytan bunlarla insanları kandırır.²⁰⁴ Ancak kâmil mü'minler bu tuzağa düşmezler. Onların tek arzusu Mevla'ya olan aşkıdır. Her konumda Allah'la beraber olurlar. O'na kavuşacakları ânı beklerler. Azrail (as.)'ın gelmesi onlar için müjdedir. Dünya hayatında iken bütün uzuvlarını Allah'ın kontrolünde tutmak için ellerinden geleni yaparlar. Bunun için Yüce Allah'ın emirlerini, Hz. Peygamber'in sünnetini yerine getirmek için bütün gayretlerini sarf ederler. Emir ve nehiyeleri harfiyen uygularlar. Sevgiliye kavuşmaya engel teşkil edecek mal, makam ve diğer nimetleri meşru dairesinde kullanılırlar. Ruh ve maddeden oluşan insanın ruhu vahiy, bedeni dünya nimetleriyle beslenir. Ruhun kemâle ermesi için vahyin fitrata uygun, gıdaların da helal ve temiz olması gerekir. Bu şekilde beslenen insanın kâmil olması mümkündür. Kâmil insana ahsen-i takvim denilir.²⁰⁵ Kulun kendine verilen her şey birer emanettir. O emaneti belirli bir süre için kullanabilir. Emanetin bilinmesi ve gereğinin yapılması şükürle olur. Kula verilen diğer bir emanet kâmil olmayı öğreten vahiydir. Vahyin yaşanması ve tebliğ edilmesinde temsil kâmil insanın vasfıdır. Yüce Allah bu durum olanlar için şu müjdeyi verir:

"...Allah'ın izniyle hayırlarda öne geçmek için yarışır. İşte büyük fazilet budur." "(Onların mükâfatı), içine girecekleri Adn cennetleridir. Orada altın bilezikler ve incilerle süslenirler. Orada giyecekleri elbiseleri de ipektir." "(Cennette şöyle) derler: Bizden tasayı gideren Allah'a hamdolsun. Doğrusu Rabbimiz çok bağışlayan, çok nimet verendir." "O (Rab) ki lütfuyla bizi asıl oturulacak yurda (cennete) yerleştirdi. Artık orada bize ne bir yorgunluk dokunacak ne de orada bize bir usanç gelecektir."²⁰⁶

¹⁹⁹ Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1949), 5/198.

²⁰⁰ Fâtır 35/22, 34.

²⁰¹ Âl-i İmrân 3/114.

²⁰² el-Vakıa 56/10-12.

²⁰³ el-Müddessir, 74/11-30

²⁰⁴ Fâtır 35/5,6.

²⁰⁵ el-Enbiyâ 21/91; et-Tahrîm 66/12.

²⁰⁶ Fâtır 35/32-35.

“Kim Allah'a ve Resûl'e itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, siddikler, şehidler ve salih kişilerle beraberdir. Bunlar ne güzel arkadaşdır! Bu lütuf Allah'tandır. Bilen olarak Allah yeter.”²⁰⁷

Bakara, Enfal, Mü'minûn, Furkân ve Mearic²⁰⁸ surelerinde işaret edilen ayetler cennetlik olan kâmil mü'minleri, diğer bir ifade ile insân-ı kâmilî tarif etmektedir. Bu müjde bütün peygamberlerin ümmetleri içinde yer alan kâmil mü'minler için geçerlidir. Zira Al-i İmran Suresi'nde Ehl-i Kitapla ilgili şu haber önemlidir:

“Hepsi bir değildir; ehl-i kitap içinde istikamet sahibi bir topluluk vardır ki, gece saatlerinde secdeye kapanarak Allah'ın âyetlerini okurlar. Onlar, Allah'a ve ahiret gününe inanırlar; iyiliği emreder, kötülükten men ederler; hayırlı işlere koşuşurlar. İşte bunlar iyi insanlardandır.”²⁰⁹

Anlamını aldığımız son iki ayette Hz. Peygamber'in ümmetinin sahip olduğu vasıflar kendi Peygamberlerine inanarak geceleri kendilerine indirilen kitabı okuyan, namaz kılan, gaybe inanan kötülüğü yok edip güzel hasletleri yerine getirenler için de geçerlidir. Vakıa Suresinde şöyle müjde verilir. “(Dünyada) İmânda ve hayırda başı çektikleri için en önde olurlar, O kimseler Allah'a en yakın olan kimselerdir. Onlar nimetlerle dolu cennetlere yerleştirileceklerdir.”²¹⁰. İmânda ve hayırda yarıştıkları için Allah'a en yakın olanlar İnsân-ı kâmil kapsamına girebilenlerdir. Bu ayetler öncelikle Hz. Peygamber'in ümmetine işaret etmekle birlikte Hz. Âdem ile son Nebi arasında geçen bütün hayırda yarışanları kapsar. Al-i İmran 113-114, Fâtır 32-34 ve Vakıa 10-12 ayetlerinin müşterek değerlendirilmesi durumunda söz konusu sonuç ortaya çıkmaktadır. Hayırda yarışanların kalpleri zikirle, namazla, ibadetlerle huzura kavuşur.²¹¹ Rad suresindeki ayette Allah'ın hidayete erdirdiği insân-ı kâmil olanlar Allah'a, peygambere ve Kur'ân'a gönülden inanırlar. Kur'ân'ı okumak ve ibadetleri yapmakla kalpleri huzur, ruhları sukûnete erer. Böyle bir inanç bütün azalara yansır. Mü'minleri huzura kavuşturan Kur'ân, sünnet ve ibadetlerdir. Son vahiy inananları doğru şekilde Allah'a götüren sağlam bir iptir.²¹² Kâmil insanın hedefi İslam'ı söz ve fiille temsil etmek, ahirette Peygamber'e komşu olmaktır. Doğru, temiz, güzel olanlar peygambere komşu olur. İnsan temiz olarak yaratılmış, temizliğinin sürekliliği inancının ve amelinin doğru olmasına bağlıdır. Bu durumda olanlar günahsızdır. Günahsız olanların bedeni ve ruhu temizdir. Allah temiz olanları sever. Temiz olanlardan Allah razı olur. Onları cennetine koyar. Yüce Allah sevdiğini de en güzel şekilde ödüllendirir. Bu ödüle en layık olanlar da İnsân-ı kâmil olan mü'minlerdir.

“Ey huzura kavuşmuş insan! Sen O'ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak Rabbine dön. (Seçkin) kullarım arasına katıl ve cennetime gir!”²¹³ “...Allah kendilerinden hoşnut olmuş, onlar da Allah'tan hoşnut olmuşlardır. Bu söylenenler hep Rabbinden korkanlar içindir.”²¹⁴

SONUÇ

Yüce Allah'ın, Hz. Peygamber'i göndermesi ve O'nu vahiyle desteklemesi, insanlığın yaratılıştan elde ettiği kâmil konumunu korumak içindir. Yaratıcı temizdir temizi sever, güzeldir güzeli sever. Hz. Peygamber de yaratılanların en güzeli, en merhametlisi en kâmil olanıdır. Fıtrat itibarıyla verdiği söze sadık kalarak Yüce Allah ve Peygamber'in emirlerini yerine getiren mü'minler de hayırda yarışan hayırlı ümmettir.

Kur'ân'da insân-ı kâmilî ele aldığımız makalede elde edilen verileri şöyle sıralamak mümkündür. İncelediğimiz terim bir tasavvuf terimi olarak ifade edilse de anlamına dair kaynağın Kur'ân ve sünnet olduğu anlaşılmaktadır. En kâmil insan Rahmet Peygamberidir.

²⁰⁷ en-Nisâ 4/69, 70.

²⁰⁸ el-Bakara 1-5; el-Enfâl 8/2-4; el-Mü'minûn, 23/1-11; el-Furkân 25/63-67; el-Mearic 22-34.

²⁰⁹ Âl-i İmrân 3/113, 114.

²¹⁰ el-Vakıa 56/10-12.

²¹¹ er-Ra'd 13/28.

²¹² el-Bakara 2/256.

²¹³ el-Fecr 89/27-30. Tefsiri için bk. İbn Kesîr, *Muhtasar*, 3/639; Bursevî, *Tefsîru Rûhu'l-beyân*, 10/432.

²¹⁴ el-Beyyine 98/8.

Kur'ân ve sünnetin metni şeriat ve tasavvufun bütün esaslarını görsel olarak açıklarken fiilî tatbikini en ince ayrıntısına kadar uygulayıp gösteren Hz. Peygamber'dir. Hz. Peygamber'e uyulmadan kâmil olunması mümkün değildir.

İnsan imtihan için dünyaya gönderilmiştir. İnanıp inanması kendi iradesine bağlıdır. İnanması durumunda kâmil seviyesine çıkacağı, inanmaması halinde yaratılanların en kötüsü olacağı bilinmektedir. Diğer taraftan salih amel işlerse cennete, kötü amel işlerse cehenneme gideceği de bilinmektedir. Yüce Allah bütün yaratılanlara rahmetiyle tecelli etmekle birlikte, kendisine ve Nebisine inanana dünya ve ahirette yardım edeceğini ve mü'minlerin dostu olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir.

"Sizin dostunuz ancak Allah'tır, Resulüdür, iman edenlerdir; onlar ki Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılar, zekâtı verirler."²¹⁵ "Sabır ve namaz ile Allah'tan yardım isteyin. Şüphesiz o (sabır ve namaz), Allah'a saygıdan kalbi ürperenler dışında herkese zor ve ağır gelen bir görevdir."²¹⁶

İnsân-ı kâmilin fiilleri şükür, namaz, dua, sadaka ve salih amellerdir. Kâmil olmanın bütün kuralları ve uygulanışı Kur'ân ve sünnette yer alır. Bunun için iman ve salih amel kâmil mü'min olmanın ön koşuludur. Söz konusu terimin İlk olarak Muhyiddin İbnü'l-Arabi tarafından kullanılmış olduğu rivayet edilse de asıl kaynağının vahiy olduğu gözlenir. İnsan, dünyayı imar ve ıslah etmesi için halife kılınmış, yaratılanlar onun emrine verilmiştir. Yaratıcı insanı ve kâinatı bilinmesi için yaratmış, bu durum insân-ı kâmil de vücud bulmuştur. Hakiki anlamda insân-ı kâmil Hz. Muhammed'dir. Bu makama erişenler ise onun varisleridir. Hz. Peygamber'den sonra gelen bütün inananlar kâmil insan olma potansiyeline sahiptir. Bunun yolu nefsi kötülüklerden arındırıp, şeytandan uzak durarak Allah sevgisiyle mükemmel olmaktır. Peygamberlerin varisleri olan temsil niteliğindeki Kâmil sahibi âlimler toplumun eğitilmesi, ruhi ve manevi terakkisi için görevlidirler. Söz konusu eğitim için Kur'ân, sünnet ve hikmetin müşterek değerlendirilmesi gerekir. Bunların hepsi vahiydir vahye uyularak kemale erişilir.

Tespitlerimize göre Kur'ân-ı Kerim'de insân-ı kâmil terim olarak zikredilmez. Ancak ilahi kitapta yer alan salih amel, hayırda yarışma, zû'haz, kalb-i selîm, ihsân, Allah'ın halifesi, takva ve kalbin titremesi gibi kavram ve kelimeler söz konusu terimin kaynağının Kur'ân-ı Kerim olduğunu gösterir. Bununla birlikte söz konusu terim İslam tasavvufunun temel ve anahtar kavramlarından biridir. Ayrıca tasavvuf felsefesinde rehber, delil, kılavuz, yol gösterenler için de zikredilir. Asıl insân-ı kâmilin, Allah'ın her mertebedeki tecellilerine mazhar olan kul anlamında bir tasavvuf terimi olarak kullanıldığı anlaşılır.

Elde edilen verilerin en önemlilerinden bir diğeri inanan insanların üç sınıfa ayrılmış olmasıdır; kendine zulmeden, ortada olan ve hayırda yarışanlar. Yüce Allah hayırda yarışanlar için "büyük fazilettir" ifadesini kullanmıştır. Bu sınırın iyi tespit edilmesi gerekir. Yaratıcı rahmeti gereği kimseye yapamayacağı sorumluluğu vermemiştir. Hz. Peygamber'in görevini ümmetin yapması mümkün değildir. Ümmet gücü ve ilmi nispetinde kâmil insan olabilir. İnananlar emredilenleri yapıp zulümden sakınabilir. İnanıldığını yaşayıp temsil görevini yapabilir.

Kâmil insan azalarını günahlardan korur. Allah, Peygamber ve inananları sever. Bunlara düşman olanlara düşman olur. Ana babası bile olsa adaletten ayrılmaz. Her zaman hakkın ve haklının yanında yer alır.

Kâmil insanı en güzel şekilde açıklayan vahiydir. Vahiyde insanın ruh yönüne dikkat çekilerek olumlu ve olumsuz yönleri tanıtılır. Kendini bilmesi halinde Rabbinin kudretini anlar ve bilir. Böylelikle Rabbine gereği gibi kul olmak için gayret içinde olur. Sonunda şu ilahi fermanların gereği aşığına kavuşur: "*Ey insan! Şüphesiz sen Rabbine karşı çaba üstüne çaba göstermekte; sonunda O'na varacaksın.*"²¹⁷

²¹⁵ el-Mâide 5/55.

²¹⁶ el-Bakara 2/45.

²¹⁷ el-İnşikâk, 84/6.

Kur'ân aşk ve sevgi kitabıdır. Maşukuna götüren kopmayan bir bağıdır. İnsana yaratıcısıyla ilişkilerinde yol göstererek, fitrat çizgisinde tutmayı, şeytan ve insanlardan gelebilecek tehlikelerden korumayı ve aşığına kavuşmasını hedefler. Allah insân-ı kâmilî yarattığı zaman ona akl-ı evvel mertebesini vermiş ve kendisine bilmediği şeyleri öğretmek meleklerden üstün hale getirmiş, Allah'ın âlemdeki hükmü insân-ı kâmil ile zâhir olmuştur. Tasavvuf ilminde bunun karşılığı Allah'ta yok değildir. Yüce Allah kâmil insanın arkadaşlarını şöyle haber verir:

“Kim Allah'a ve Resûl'e itaat ederse işte onlar, Allah'ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, siddîkler, şehidler ve salih kişilerle beraberdir. Bunlar ne güzel arkadaşlardır! Bu lütuf Allah'tandır. Bilen olarak Allah yeter!”²¹⁸

İstediklerine kavuşan kâmil sahibi kulların sevinç ve şükürleri şöyle haber verilir.

“(Cennette şöyle) derler: Bizden tasayı gideren Allah'a hamdolsun. Doğrusu Rabbimiz çok bağışlayan, çok nimet verendir. O (Rab) ki lütuyla bizi asil oturulacak yurda (cennete) yerleştirdi. Artık orada bize ne bir yorgunluk dokunacak ne de orada bize bir usanç gelecektir.”²¹⁹

Tespitlerimize göre kâmil seviyesine ulaşan kulların özellikleri ahlak, ibadet, kulluk ve yardımlaşmadır. İşleri hep hayırdır. Her yaptığında Mevla ve Nebi'nin rızasını arar. Dünya ve ahiretteki tek hedef Allah ve Peygamber'in sevgisini kazanmaktır. İnsanın dünyadaki hedefi cenneti kazanmak ya da cehennemden uzak olmaya çalışmak değildir. Onun amacı ve hedefi Allah'ta yok olmak, onun rızasıyla hemhal olmak ve onun sevgisine nâil olmaktır. Hal böyle olunca Allah'la beraber olduğu bir sene bir dakika gibi geçmekte, Allah'tan ayrı kaldığı bir dakika ise bir sene gibi gelmektedir.

Elde edilen verilere göre kâmil insan adil, ihsân, takva ve mağfiret sahibidir. Amellerinden Allah, Peygamber ve kullar hoşnut olur. Şeytan onları sevmez. Yüce Allah kendisini, Nebisini ve inananları severek verilen emanete sahip çıkan kullarına şu uyarı ve müjdeyi verir:

“Öyle ise namazı kılın; zekâtı verin ve Allah'a sımsıkı sarılın. O, sizin mevlânızdır. Ne güzel mevlâ ne güzel yardımcıdır!”²²⁰

“Ey huzura kavuşmuş insan! Sen O'ndan hoşnut, O da senden hoşnut olarak Rabbine dön. (Seçkin) kullarım arasına katıl ve cennetime gir!”²²¹

“Onların Rableri katındaki mükâfatları, zemininden ırmaklar akan, içinde devamlı olarak kalacakları Adn cennetleridir. Allah kendilerinden hoşnut olmuş, onlar da Allah'tan hoşnut olmuşlardır. Bu söylenenler hep Rabbinden korkanlar içindir.”²²²

KAYNAKÇA

- Abdulbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: y.y., ts. Aclûnî, İsmâîl b. Muhammed. *Keşfü'l-Hafâ*. thk. Abdülhamîd b. Ahmed b. Yûsuf. 1-2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2000.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1949.
- Aydın, Mehmet S. “İnsân-ı Kâmil”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/330-331. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Aydınlı, Yaşar. *Farâbî'de Tanrı İnsan İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.
- Ayid vd., Ahmed. *el-Mu'cemu'l-arabiyyi'l-esâsî*. ed. Ahmed Muhtar Ömer. Aleco: Editions Maisonneuve Larose, 1981.
- Bardakçı, Mehmet Necmettin. “Mevlana'ya Göre İnsanın Mahiyeti ve Kâmil İnsan Olma”. *Erdem* 50 (01 Nisan 2008), 1-14.

²¹⁸ en-Nisâ 4/69-70

²¹⁹ Fâtır 35/34-35.

²²⁰ el-Hac 22/78.

²²¹ el-Fecr 89/27-30.

²²² el-Beyyine 98/8.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. İstanbul: y.y., 1422/2001.
- Bursevî, İsmail Hakki. *Tefsîru Rûhu'l-beyân*. Beyrut: Dâ-rü İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Cürcânî, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1997.
- Damegânî, Hüseyin b. Muhammed. *Kâmusu'l-Kur'ân: Islâhu'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Abdülaziz Seyyidü'l-ehl. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyin, 1983.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*. Riyad: Dâru's-Selâm, 1. Basım, 1419.
- Ebû'l-Bekâ, Eyyub b. Musa el-Hüseynî. *Külliyâtu Ebi'l-Bekâ*. Bulak: Dâru't-Tibâ'ati'l-Âmire, 1837.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı: Meâl-Tefsîr*. çev. Ahmet Ertürk - Cahit Koytak. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1999.
- Fikret Karaman vd. (ed.). *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.
- Gümüşhânevi, Ahmed Ziyâeddîn Nakşibendî. *Râmuzu'l-ehâdis: (7097 hadis) Tercümesi*. çev. Nâim Erdoğan. İstanbul: Pamuk Yayınları, 1976.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer. *Muhtasar Tefsiri İbn Kesîr*. ed. Muhammed Ali Sâbûnî. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1981.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. 8 Cilt. İstanbul: y.y., 1985.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*. Beyrut: y.y. 1981.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed. *es-Sünen*. 5 Cilt. Beyrut: Daru'r-Risâleti'l-Alemiyeye, 2009.
- İbn Manzur, Ebû'l-Fazl Muhammed b Mükerrerem b Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Daru Sadr, 1955.
- Kaya, Remzi. *Sarı Hoca ve İnsan-ı Kâmil*. Bursa: Kaya Kitapları, 2002.
- Küçük, Osman Nuri. *Fusûsu'l-hikem ve Mesnevî'de İnsân-ı Kâmil Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Levent, Lamia. "Tasavvuf Geleneginde İnsan Yetiştirme Ufku: İnsân-ı Kâmil". *Kutlu Doğum Haftası "Hz. Peygamber ve İnsan Yetiştirme Düzenimiz" Sempozyumu (18-20 Nisan 2014) Erzurum*. 669-691. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Müslim, Ebû Hüseyin. *Sahîh-i Müslim*. 2 Cilt. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 2006.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Safvan Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.
- Râzî, Ebû Abdullah Fahreddin Muhammed b. Ömer er-. *et-Tefsîrü'l-kebîr: Mefâtihi'l-gayb*. 32 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Behiyyeti'l-Misriyye, 1938.
- Rûmî, Muhammed b. Muhammed b. Hüseyin Mevlânâ Celâleddîn. *Mesnevi Tercümesi: Konularına Göre Açıklamalı*. çev. Şefik Can. 6 Cilt. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2012.
- Tabâtabâî, Allâme Muhammed Hüseyin b. Muhammed. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-'Alemlî, 1973.
- Taberî, Ebû Câfer İbn Cerîr Muhammed b. Cerîr et-. *Tefsîru't-Taberî*. 30 Cilt. Kahire: y.y., 1968.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *Câmi'u's-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 5 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1962.
- Uludağ, Süleyman. "Amel". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/13-16. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "Halife". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/299-300. Ankara: TDV Yayınları, 1999.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2004.
- Zebîdî, Muhammed Murtezâ el-Huseynî ez-. *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. 10 Cilt. Beyrut: y.y., 1988.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Keşşâf an hakâ'iki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1. Basım, 1407.
- Kur'ân-ı Kerim Meâli*. thk. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2008.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi
Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 4 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2021): 435-458

**Yeni İlm-i Kelâm Dönemine Bir Katkı: Ömer Nasûhi Bilmen'in
Din Karşıtı Akımları Eleştirisi**
*A Contribution to the New Kalâm Period: Ömer Nasûhi Bilmen's
Critique of Anti-Religious Movements*

Mücteba ALTINDAŞ

Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Kelâm ve İslam
Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Asst. Prof., Afyon Kocatepe University Faculty of Islamic Sciences Department of Kalâm and
History of Islamic Sects
Afyonkarahisar, Turkey

✉ mucteba75@hotmail.com  orcid.org/0000-0003-0452-6408

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 30.09.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 11.12.2021

Yayın Tarihi / Published: 30.12.2021

Atıf/Cite as: Altındaş, Mücteba. "Yeni İlm-i Kelâm Dönemine Bir Katkı: Ömer Nasûhi Bilmen'in Din Karşıtı Akımları Eleştirisi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2021): 435-458. <https://doi.org/10.52637/kiid.1002497>

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License / Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Yeni İlm-i Kelâm Dönemine Bir Katkı: Ömer Nasûhi Bilmen'in Din Karşısı Akımları Eleştirisi

Öz

Batı dünyasında bilim ve felsefe alanındaki gelişmeler inanç karşıtı akımların ortaya çıkmasına neden olmuş, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren İslâm dünyası ve Osmanlı coğrafyasını da etkisi altına almaya başlamıştır. Bu bağlamda din karşıtı akımlarla mücadelede daha güncel ve etkili yöntemlerin gerekliliği ifade edilmiş, çağın getirdiği şüpheler karşısında yeni bilim ve felsefenin öğrenilmesi ve kelâm disiplinine uyarlanması zorunlu hale gelmiştir. Yeni İlm-i Kelâm olarak isimlendirilen bu dönemde Ömer Nasûhi Bilmen de inanç karşıtı akımlarla mücadelede güncel bir söylem geliştirmiş, durgun bir kelâm anlayışından ziyade daha canlı ve işlevsel bir yöntem benimsemiştir. Geleneksel kültürü özümsemiş bir âlim olarak çağının farklı düşünce sorunlarına kullandığı kelâm yöntemiyle güncel cevaplar vermesi kendi dönemine yaptığı katkılar açısından oldukça önemlidir. Bilmen'in mekanizm fikrinin temelsizliğinden hareketle materyalizmi, bilimsel temeli olmadığı için evrim teorisini ve insanların dine olan ihtiyacından hareketle pozitivizmi eleştirmesi onun özgün yönünü göstermektedir. Bu açıdan çalışmamızda özellikle Materyalizm, Pozitivizm ve Darwinizm gibi din karşıtı felsefelerle getirmiş olduğu eleştiriler üzerinde durulmuştur. Zira dönemin dinsizlik akımlarıyla mücadelede izlenmiş olduğu yöntemin ortaya konması, günümüzde de geçerli olan seküler düşünceye karşı mücadelede yeni yöntemlerin geliştirilmesine ışık tutması açısından önemlidir. Bilmen materyalizmi eleştirirken öncelikle bunun bilimsellik görünümü altında bir metafizik olduğunu söyleyerek deney ve gözlemlerle doğrulanması mümkün olmayan öznel yargılar olduğunu ifade etmiştir. Materyalistlerin madde ve enerjinin ezeli olduğu, atomların tesadüfen birleşerek maddeyi oluşturduğu iddiaları bilimsel bir temelden uzak test edilemeyen metafiziksel iddialardır. Zira Bilmen'e göre kozmolojik teoriler sürekli değiştiği için bu teorilerden genel hükümler çıkarmak güncel bilimsel gelişmeler ışığında mümkün görünmemektedir. Sürekli değişen bilimsel teoriler dikkate alındığında pozitivizmin tüm bilimleri fizik bilimine indirgemesi de ilmi yöntem açısından tutarsızdır. Bu dönemde makro düzeyde izafiyet teorisi, mikro düzeyde ise kuantum teorisiyle elde edilen yeni bulgular teizm açısından oldukça güçlü kanıtlar sunmaktadır. Böylece Bilmen'in dini düşünceyi dışlayan teorileri, evren hakkındaki verilerin değişkenliği üzerinden bilimsel bir temelde eleştirdiği görülmektedir. Materyalist felsefenin eleştirisi bağlamında ele alınan konulardan birisi de ruh-beden ilişkisidir. Yapılan nöro-fizyolojik çalışmalar bilincin beyinden ayrılamayacağını, beyindeki biyokimyasal, fizyolojik ve sinirsel süreçlerin bilinçle ilişkili olduğunu göstermektedir. Dönemin diğer düşünürleri gibi Bilmen'in de insanı tümüyle maddi bedene indirgeyen materyalist iddialara karşı koymak için fiziksel/bedensel temelli açıklamalardan ziyade ruhçuluk görüşünü esas aldığı görülmektedir. Konunun bilimsel gelişmeler dışında spiritüalizm ekseninde ele alınmasının karşı düşünceyle mücadele etme imkânını zayıflattığı söylenebilir. Bu nedenle zihin beden ilişkisine dair ortaya çıkan güncel bilimsel veriler kelâm açısından tekrar yeniden ele alınmalı, insanın biyolojik yapısı ile bilişsel/ruhî yapısı arasındaki ilişkiye dair veriler analiz edilmelidir. Bilmen'in evrim teorisini tümüyle reddetmek yerine yaratılış düşüncesiyle uzlaştırmaya çalıştığı görülmektedir. Bu bağlamda kâinatta genel bir tekâmülün olduğunu kabul etmekle birlikte, insanın başka bir türden var olduğu şeklindeki bir evrim düşüncesini reddetmiştir. Kabul etmiş olduğu bu sınırlı evrim anlayışı bir Yaratıcı'yı ve kontrol mekanizmasını gerekli kıldığı için canlılar dünyasındaki işleyiş, plansız ve amaçsız değildir. Bu açıdan Bilmen'e göre, her canlının genetik yapısının tümüyle kendi türüne özgü bir sisteme sahip olduğu dikkate alındığında böyle bir iddianın bilimsel dayanaktan yoksun olduğu açıktır. Bu nedenle söz konusu teorileri karşı tarafın delilleri üzerinden eleştirerek gözlem ve deneyden uzak bilimsellik görünümü altında bir felsefe olarak nitelemesi, yeni yöntemlerin geliştirilmesi açısından günümüze de ışık tutmaktadır. Böylece Bilmen'in, din karşıtı akımlara modern bilimsel gelişmeler ışığında yaptığı eleştirilerin, günümüz açısından da geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Yeni İlm-i Kelâm, Ömer Nasûhi Bilmen, Materyalizm, Pozitivizm, Darwinizm.

A Contribution to the New Kalâm Period: Ömer Nasûhi Bilmen's Critique of Anti-Religious Movements

Abstract

The developments in the field of science and philosophy in the Western world have led to the emergence of anti-religious movements, and since the second half of the 19th century, it has begun to influence the Islamic world and the Ottoman lands. In this context, the necessity of more up-to-date and effective methods in the fight against anti-religious movements has been expressed, and it has become necessary to learn new science and philosophy and adapt it to the discipline of Kalâm in the face of the doubts brought by the age. In this period, which is called the *New Science of Kalâm*, Ömer Nasûhi Bilmen developed a contemporary discourse in the fight against anti-religious movements and adopted a more lively and functional method rather than a stagnant Kalâm. As a scholar who has assimilated the traditional culture, it is very important in terms of his contributions to his own period that he gives current answers to the different thought problems of his age with the Kalâm method. Bilmen's criticism of materialism based on the unfoundedness of the idea of mechanism, the theory of evolution because it has no scientific basis, and positivism because of people's need for religion shows his original side. In this respect, our study focuses on the criticisms he brought to anti-religious philosophies such as Materialism, Positivism and Darwinism. It is important to reveal the method followed in the struggle with the currents of atheism of the period, in terms of shedding light on the development of new methods in the struggle against secular thought, which is still valid today. While criticizing materialism, Bilmen first stated that it was a metaphysics under the guise of being scientific and stated that it consists of subjective judgments that could not be verified by experiment and observation. The claims of materialists that matter and energy are eternal, and that atoms combine by chance to form matter are metaphysical claims that cannot be tested without a scientific basis. According to Bilmen, since cosmological theories are constantly changing, it does not seem possible to draw general conclusions from these theories in the light of current scientific developments. Considering the ever-changing scientific theories, positivism's reduction of all sciences to physics is inconsistent in terms of scientific method. In this period, new findings obtained with the theory of relativity at the macro level and the quantum theory at the micro level provide very strong evidence for theism. Thus, it is seen that Bilmen criticizes the theories that exclude religious thought on a scientific basis, based on the variability of the data about the universe. One of the issues discussed in the context of the criticism of materialist philosophy is the soul-body relationship. Neuro-physiological studies show that consciousness cannot be separated from the brain, and that biochemical, physiological and neural processes in the brain are related to consciousness. It is seen that Bilmen, like other thinkers of the period, took the view of spiritism rather than the physically-based explanations in order to oppose the materialist claims that reduce the human completely to the material body. It can be said that the handling of the subject in the axis of spiritualism, apart from scientific developments, weakens the possibility of fighting against the opposite thought. For this reason, the current scientific data on the mind-body relationship should be reconsidered in terms of Kalâm, and the data on the relationship between human biological and cognitive/spiritual structure should be analyzed. It seems that Bilmen tried to reconcile the theory of evolution with the idea of creation rather than rejecting it altogether. In this context, while accepting that there is a general evolution in the universe, he rejected the idea of evolution that man exists from another species. Since this limited understanding of evolution, which he accepted, necessitates a Creator and a control mechanism, the living world is not without a plan and purpose. In this respect, according to Bilmen, it is clear that such a claim lacks any scientific basis, considering that the genetic structure of every living thing has a system unique to its own species. For this reason, his criticizing the aforementioned theories on the basis of the evidences of counter-thought and characterizing them as a scientific-looking philosophy that is far from observation and experimentation, sheds light on the present day in terms of the development of new methods. Thus, it is possible to say that Bilmen's criticisms of anti-religious movements in the light of modern scientific developments are also valid for today.

Key Words: Kalâm, New Kalâm, Ömer Nasûhi Bilmen, Materialism, Positivism, Darwinism.

GİRİŞ

Kelâmcılar her dönemde zamanın ihtiyaçlarını dikkate alarak zihinleri meşgul eden sorunlara çözümler getirmeye çalışmış, zararlı fikir ve akımlara karşı İslam akidesini savunmak için yoğun çaba göstermişlerdir. Bu sebeple din karşıtı bilimsel ve felsefi akımların hız kazandığı Batı dünyasındaki öğretilerin toplumdaki olumsuz etkilerine karşı tedbirler ve çözüm önerileri ortaya koymak son dönem âlimlerinin en önemli önceliği olmuştur. Söz konusu dönemde modern bilim ve felsefe, özellikle ulûhiyet ve nübüvvet gibi temel konuları hedef alarak ayırım yapmadan bütün dini sistemleri tehdit etmiştir. Bu bağlamda yakın dönem kelâmcılarında görülen en önemli farklılık, inanç konularının yanı sıra dinin bireysel ve toplumsal boyutunun yeni yaklaşımlarla modern insanın anlayacağı şekilde ele alınması olmuştur.¹

Avrupa'da Rönesans'la başlayan ve 17. yüzyıl bilim devrimi ile zirveye ulaşan gelişmeler sonucu ortaya çıkan 18. yüzyıl aydınlanması, sadece bilim adamlarının araştırma yöntem ve tekniklerini değiştirmekle kalmamış, aynı zamanda tabiat ve evren hakkındaki algılamaları da köklü bir değişime uğratmıştır. Aydınlanma ile meydana gelen sekülerleşme süreci ise 19. yüzyılda Materyalizm, Pozitivizm ve Darwinizm gibi ilâhî dinlerin inanç sistemini dışlayan akımları ortaya çıkarmıştır.² Böylece Batı'nın seküler ve düalist bir dünya görüşünü benimsemesi, birtakım düşünce ve teorilerle bu dönemde zirveye ulaşarak Müslüman dünyayı da etkilemeye başlamıştır. Özellikle Auguste Comte'un (1798-1857) üç hal yasası ismini verdiği ve deneye dayalı bilim anlayışını tek evrensel gerçek olarak kabul ettiği pozitivizm anlayışı, Charles Darwin'in (1809-1882) evrim teorisi, Karl Marx'ın (1818-1883) tarihin materyalist yorumunu yaptığı diyalektik materyalizmi bu dönemde güçlü bir etkiye sahip olmuştur.³

Böylece 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Batı felsefesi ve biliminin İslâm dünyası ve Osmanlı coğrafyasını etkisi altına almasıyla bu durum ilim adamlarını yeni arayışlara yöneltmiştir. Bu bağlamda Abdüllâtif Harpûti (1842-1916), Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914), İsmail Hakkı İzmirli (1869-1946) gibi isimler ülkemizde başta olmak üzere İslam coğrafyasında birçok düşünür, yeni ortaya çıkan problemlerin ancak kelâmın güncel ve işlevsel hale getirilerek çözülebileceğini iddia etmişlerdir. Bu mecburiyet karşısında yeni felsefeyi ve bilimsel buluşları kelâma uyarlamak isteyen dönemin kelâmcıları, böylece kelâmı güncelleyerek geçerliliği kalmayan bilgilerden kurtarmak suretiyle sağlam ve doğru bir temele dayandırmak amacına yönelmişlerdir. Çağın getirdiği şüpheleri etkisiz hale getirmek için Batı bilim ve felsefesinin öğrenilmesi ve kelâm disiplinine uygulanması öncelikli bir konu haline gelmiştir.⁴ Zira kelâm ilminin mevcut haliyle çağın ihtiyaçlarına cevap vermediğinin ortak bir görüş olarak dile getirilmesi bu disiplinin ihtiyaçlar doğrultusunda güncellenmesini zorunlu kılmış, bunun ise çağın felsefi ve bilimsel görüşlerinin öğrenilmesiyle mümkün olacağı vurgulanmıştır.

Osmanlı devletinin son döneminde kelâmın güncellenmesine yönelik talepler sadece bireysel teşebbüslerle sınırlı kalmamış, bizzat devletin resmî politikası haline gelmiştir. Bu bağlamda yenilik düşüncesinin önemli bir temsilcisi olan İsmail Hakkı İzmirli, kelâmın güncel ihtiyaçlara göre yeniden ele alınması amacıyla 1915'te kurulan komisyonun başkanı sıfatıyla bir kitap yazmakla görevlendirilmiş, proje kapsamında telif ettiği eserini bu

¹ M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 150.

² Ramazan Altıntaş, "Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu İnanç ve Davranış Problemleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002), 56-59; Düccane Cündioğlu, "Ernest Renan ve "Reddiyeler" Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı", *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 2 (1996), 2-3.

³ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 34-35; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmi: Giriş* (İstanbul: Damla Yayınevi, 1981), 37 vd.

⁴ Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 56-63, 83; Bk. Hilmi Karaağaç, *Hasan Hanefî'nin Kelâm İlmini Yenileme Projesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 12-15.

güncelleme çabasını yansıtmak şeklinde *Yeni İlm-i Kelâm* olarak isimlendirmiştir. Böylece Yeni İlm-i Kelâm hareketini, zamanı ihtiyaçlar doğrultusunda doğru okuyarak gerekli tedbirleri alma gayretine yönelik bir çaba olarak görmek mümkündür. Bu süreçte Osmanlı Devleti kendi varlığı açısından da materyalizm ve pozitivism gibi modern felsefi akımlarla daha sistematik ve etkili mücadelenin ancak güncel bir kelâm anlayışıyla mümkün olabileceği düşüncesindedir. Bununla birlikte son dönem Osmanlı aydınlarının bir kısmı için bu tür akımlar, Batı'daki gibi sadece felsefi planda tartışılan bir düşünce olmayıp çöküntü içinde olan devletin kurtarılacak ilerleme ve kalkınmayı sağlayacak olan bir Batılılaşma ve modernleşme projesi olarak da görülmüştür.⁵

Bu dönem âlimleri, kelâm ilminin *mesâil* denilen ana konularını açıklamak için kullanılan yöntem ve araçlarını ifade eden *vesâil* kısmında yenilik ve değişimin zorunlu olduğu düşüncesinde birleşmişlerdir. Kelâmcıların yenilik ihtiyacını değişen ve değişmeyen ilkeler üzerinden ele almaları klasik dönemin *cellül'el-keâm* ile *dakîku'l-keâm* arasındaki ayırımı benzetmektedir. Bu ayırımında kelâmın akâid boyutunu oluşturan mesâile dair konular değişmezken bilimsel ve felsefi boyutlarını oluşturan vesâil ise zaman ve şartlara göre değişmektedir.⁶ Böylece Yeni İlm-i Kelâmcılar materyalizmi eleştirirken öncelikle dönemin idealizm, spiritüalizm ve realizm gibi felsefi akımlarıyla birlikte fizik ve astronomide ortaya çıkan son bilimsel gelişmeleri tanıtmışlardır. Bu bağlamda sıklıkla klasik dönem kelâmcılarının konuyla ilgili görüşlerine de atıflar yaparak benzerlikler kurmuşlar, itikad esaslarını savunmada kullanacakları vesâili felsefi ve bilimsel anlamda güncellemeyi amaçlamışlardır. Bu doğrultuda Abdullatif Harpûtî ve Ömer Nasûhi Bilmen (1883-1971) eserlerine modern astronomiyle ilgili ilaveler koyarken, İsmail Hakkı İzmirli ve Filibeli Ahmed Hilmi de kitaplarına fizik ve kimya alanında madde ve enerji konusuyla ilgili son bilimsel gelişmeleri almışlardır.⁷ Yeni İlm-i Kelâmcıların bu şekilde vesâili güncelleme gayesiyle modern bilim ve felsefeyle yoğun bir şekilde ilgilenmeleri ve bu alandaki yenilikleri yakından takip etmeleri karşı düşünceye itiraz açısından kendilerine önemli bir destek sağlamıştır.⁸

Kelâmın yenilenmesi düşüncesine katkı sunmaya çalışan önemli isimlerden birisi de Ömer Nasûhi Bilmen'dir. Kelâmcı yönüyle Bilmen de çağının getirmiş olduğu zararlı felsefi ve dini akımlara karşı İslam akidesini savunmak amacıyla kelâm yöntemini kullanmıştır. Döneminin tartışma konuları çerçevesinde ele aldığı özellikle *Muvazzah İlm-i Kelâm*'ın yanı sıra *Mülehhas İlm-i Tevhid* gibi diğer eserlerle bu alana önemli katkılar sağlamıştır. O, güncel sorunlara eski kelâm yöntemiyle değil, kelâmın yöntemini yenileyerek güncel çözümler üretilmesi gerektiğinin farkındadır. Bu bağlamda *Muvazzah İlm-i Kelâm*, dönemin gündemini oluşturan materyalizm, pozitivism ve Darwinizm gibi din karşıtı felsefi akımları ve bu çerçevede ortaya konan ideolojik tartışmaları içermesi açısından önemli bir yere sahiptir. Batı dünyasında din karşıtı akımların yaygınlık kazandığı bir dönemde yazılan bu eser, klasik konuların yanı sıra dönemin tartışılan güncel problemlerini ele alarak özellikle genç nesillerin sahipsiz itikadını koruyabilmek amacıyla bu konuların önemine dikkat çekmiştir.⁹ Bilmen'in söz konusu eserleri üslup açısından geleneği yansıtmakla birlikte içerik

⁵ Meral Yıldırım, *Son Dönem Osmanlı Aydınlarının Materyalizme Dair Eleştirileri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 3; İlhan Kutluer, "Pozitivism", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/338.

⁶ İzmirli, müteahhirün kelâmcılarının kullandığı Aristo felsefesinin üç asırdan beri geçerliliğini yitirmesi nedeniyle onun yerine çağdaş Batı filozoflarının İslâm'a uygun görüşlerini almak gerektiğini söyleyerek vesâilin çağın ihtiyaçlarına göre değişebileceğini ifade etmektedir. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm* (Ankara: Ümrân Yayınları, 1981), 23.

⁷ Mehmet Bulgen, "Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri", *Bilimname* 30/1 (2016), 426.

⁸ İlhan Kutluer, "Batılılaşma", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/156.

⁹ Adnan Bülent Baloğlu, "Muvazzah İlm-i Kelâm", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/418-419.

açısından Yeni İlm-i Kelâm döneminin karakteristik özelliğini yansıtmaktadır. Sistematiik kelâmın ana konularını belli bir düzen içinde ele almanın yanı sıra eskiyi olduğu gibi taklit etmek yerine kelâmı daha işlevsel hale getirmeye çalışmıştır. Bu açıdan ona göre kelâm, eskiyi tekrarlamaktan ziyade çağdaş inanç problemlerine çözüm üretebilen dinamik bir yapıya sahiptir.¹⁰

Yeni İlm-i Kelâm dönemi eserlerine baktığımızda büyük bölümünün güncel inanç sorunlarına oldukça kapsamlı ve ikna edici cevaplar verdiği görülmektedir.¹¹ Genç neslin şüphelerini gidermek için yeni meydan okumalar karşısında güncel ve çağdaş bir yöntem benimsemenin gerekliliği bu dönemde zorunlu görülmüştür. Bu açıdan dönemin temsilcilerine göre tecdîd veya yenilik kavramı bir reform hareketi olmayıp dinin temel ilkelerine uygun bir şekilde çağdaş sorunlara çözüm önerileri sunabilmektir. Bu bağlamda Bilmen'e göre de yenilenme, değişkenler dediği kelâmın vesâil alanında olmalıdır. Modern dönemde inanç açısından tehdit oluşturan bir takım felsefi teorileri eleştirerek yeni bir bakış açısı geliştirmenin zorunlu olduğunu söyleyen müellif, kelâmda yenilenmeyi aynı zamanda yeni tanımlar ve kavramlar üretmek şeklinde anlamıştır.¹² Geleneksel kültürü özümsemiş bir alim olarak çağının farklı düşünce sorunlarına kullandığı kelâm yöntemiyle güncel cevaplar vermesi kendi dönemine yaptığı katkılar açısından oldukça önemlidir. Bilmen'in mekanizm fikrinin temelsizliğinden hareketle materyalizmi, bilimsel temeli olmadığı için evrim teorisini ve insanların dine olan ihtiyacından hareketle pozitivizmi eleştirmesi onun özgün yönünü göstermektedir.

Bilmen'in görüşlerini farklı yönlerden ele alan yüksek lisans ve makale düzeyinde bir takım çalışmalar mevcuttur.¹³ Konumuzla doğrudan veya dolaylı olarak bağlantılı olan bazı çalışmaların konunun ele alınış tarzı ile eksik veya farklı yönlerinin ortaya çıkartılmasında katkı sunduğunu belirtmemiz gerekir. Bu açıdan çalışmamız kendi sistematiği içinde Bilmen'in din karşıtı akımları eleştirisini materyalizm, pozitivizm ve Darwinizm bağlamında ele alarak dönemin ve günümüzün bilimsel-felsefi teorileri ile bağlantılı olarak değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Makalenin bu yönüyle söz konusu çalışmalara tamamlayıcı bir katkı sunma gayretinde olduğunu söylemek mümkündür. Bu nedenle çalışmada, günümüze de ışık tutması açısından inanç karşıtı akımlarla bir mücadele yöntemi olarak Ömer Nasûhi Bilmen'in, Yeni İlm-i Kelâm düşüncesine ve dönemine yapmış olduğu katkılar ele alınacaktır.

¹⁰ Ramazan Altıntaş, "Ömer Nasûhi Bilmen'in "Yeni İlm-i Kelâm" Anlayışı", *Türk-İslâm Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu Bildirileri*, ed. Muhammed Hanefi Palabıyık (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007), 1/417.

¹¹ Bu dönemin temsilcileri ve eserlerinin genel bir tanıtımı için bakınız. Mehmet Salih Gecit, "Son Dönem Temsilcileri Bağlamında Yeni İlm-i Kelâm Hareketi (Anadolu Örneği)" *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/46 (2016), 931-944.

¹² Altıntaş, "Ömer Nasûhi Bilmen'in "Yeni İlm-i Kelâm" Anlayışı", 408; bk. Salih Dayı, *Ömer Nasûhi Bilmen'in İnkârcı Akımlara Yönelttiği Eleştiriler* (Yozgat: Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 29.

¹³ Bu çalışmalardan bazıları şunlardır: Osman Taylan, *Ömer Nasûhi Bilmen ve Kelâmî Görüşleri* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005); Salih Dayı, *Ömer Nasûhi Bilmen'in İnkârcı Akımlara Yönelttiği Eleştiriler* (Yozgat: Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Muhammed Fatih Eren, *Ömer Nasûhi Bilmen'in Kelâm Düşüncesinde Yenilik* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021); Ramazan Altıntaş, "Ömer Nasûhi Bilmen'in "Yeni İlm-i Kelâm" Anlayışı", *Türk-İslâm Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu Bildirileri*, ed. Muhammed H. Palabıyık (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007), 407-418; Süleyman Akkuş, "Ömer Nasûhi Bilmen'in Ruh Hakkındaki Değerlendirmeleri ve Bu Değerlendirmelerin Oluşturduğu Tartışmalar", *Türk-İslâm Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu Bildirileri*, ed. Muhammed H. Palabıyık (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007), 451-472; Mehmet Bulğen, "Son Dönem Osmanlı Kelâmcılarının Kevnî Âyetleri Yorumlama Yöntemleri Üzerine: Ömer Nasûhi Bilmen Örneği", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/1 (Şubat 2015), 61-89; Murat Akın, "Ömer Nasûhi Bilmen'in Âhîret İnancını Temellendirmesi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 93-116.

1. MATERYALİZME YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Materyalizm; var olan her şeyi maddeden ibaret göreyerek fizik ötesi bir alanın olmadığı düşüncesiyle bilinç, duygu ve düşünce gibi kavramların maddeden kaynaklandığını kabul eden ateist düşünceye sahip felsefi bir akımdır. Her şeyi maddi unsurlarla açıklaması yönüyle madde ve ruh ayrımı yapmayan bu düşünce, maddeyi tek gerçek unsur kabul ederek her şeyi ona indirgemıştır.¹⁴ Doğası itibarıyla metafiziği yok sayarak spiritüalizm, idealizm ve rasyonalizm gibi akımlarla çatışmakta, başta Tanrı inancı olmak üzere bütün dini kavramların bir yanılgıdan ibaret olduğunu öne sürmektedir. Determinizm anlayışını esas aldığı için evrende bir gayelilik olmadığını savunan materyalist felsefe, fizik ötesi kanunları ve tabiatüstü varlıkları reddeden bir anlayışa sahiptir. Buna göre varlığın özü olan madde, kendi kanunlarına tabi olup ezeli özellik taşıdığı için ayrıca yaratıcı bir güce ihtiyaç duymamaktadır.¹⁵

Materyalizm düşüncesi Antik Çağ'da atomculuk fikrine sahip olan Leucippus (M.Ö. 5. Yüzyıl) ve Demokritos'a (M.Ö. 460-370) dayandırılmaktadır. Bu filozoflara göre madde yaratılmadığı gibi yok olma özelliğine de sahip değildir. Madde ve boşluktan oluşan evrende cisimler atomlardan meydana gelmiştir. Sürekli hareket halinde olan atomlar ise sonsuz ve sınırsızdır. Bu açıdan evrendeki her oluş mekanik bir zorunluluktan kaynaklanmakta olup neden-sonuç ilişkisine bağlı olarak gerçekleşir. Hiçbir şey yoktan meydana gelmediği gibi var olan bir şeyin yok olması da mümkün değildir. Buna göre yeni ortaya çıkan bütün durumlar sadece atomların birleşip ayrılmasından ibarettir.¹⁶ Mekanist karakterli böyle bir düşünce varlıktaki düzen ve gayeyi ifade eden teleoloji fikrini doğrudan dışlamaktadır. 19. yüzyılda başta fizik, kimya ve biyoloji olmak üzere psikoloji ve antropoloji gibi birçok alanda meydana gelen gelişmelerin etkisiyle metafizik düşünce devre dışı bırakılmıştır. Özellikle Charles R. Darwin'in (1809-1882) canlıların oluşumu ve üremesine dair fikirleri, Ludwig Feuerbach'ın (1804-1872) insanı merkeze alan felsefesi ve Sigmund Freud'un (1856-1939) psikanalizmle ilgili çalışmaları materyalist düşünceye hız kazandırmıştır.¹⁷

Materyalist düşüncenin Osmanlı coğrafyasını etkilemesi 19. yüzyılda devletin Batı dünyası ile yoğun bir ilişki içine girdiği ve geri kalmışlık düşüncesinin ön plana çıktığı döneme rastlamaktadır. Eğitim için Avrupa'ya gönderilen öğrenciler vasıtasıyla tanınan bu fikirler çeşitli tercüme ve telif eserlerin Osmanlı topraklarına taşınmasıyla tanınır hale gelmiştir.¹⁸ Bu bağlamda Osmanlı aydınlarını en çok etkileyen eser Ludwig Büchner'in (1824-1899) *Madde ve Kuvvet (Kraft und Stoff)* adlı eseridir. Dönemin bir kısım aydınları yazılarında İslam dünyasının içinde bulunduğu sıkıntılı süreci aşmasının materyalist ve pozitivist düşünceyle eş gördükleri bilime sarılmakla mümkün olabileceğini iddia etmişlerdir. Ancak doğal olarak Müslüman dünyanın inanç ve kültür yapısıyla bağdaşmayan uyarlamacı ve indirgemeci bu tür tehlikeli fikirlere karşı diğer aydın kesimden güçlü bir reddiye geleneği oluşturulmuştur.¹⁹ Zira inanç karşısı bu ideolojilerin temelinde yer alan ateizm düşüncesi şemsiye bir kavram olup tarihsel süreçte ortaya çıkan birçok inkârcı akımı bünyesinde barındırmaktadır.²⁰ Bu bağlamda kendi inanç ve kültür kodlarına bir tehdit

¹⁴ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 355; Aydın Topaloğlu, "Materyalizm", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/137.

¹⁵ D. M. Armstrong, *A Materialist Theory of the Mind* (London: 1993), 37; Aleksandr Spirkin, *Felsefenin Temelleri*, çev. Erki Kiroğlu (İstanbul: Yazılama Yayınevi, 2016), 57-58, 65.

¹⁶ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998), 35-36, 283-284, 290; Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 39-40.

¹⁷ Topaloğlu, "Materyalizm", 28/137-138.

¹⁸ Çeşitli eserleriyle Beşir Fuad, muhtelif çevirileri ve Felsefe Mecmuası'ndaki yazılarıyla Baha Tevfik, Tarih-i İstikbal adlı eserinin yanı sıra tercüme ve yazılarıyla Celal Nuri, İctihad dergisindeki materyalist yazılarıyla Abdullah Cevdet gibi önde gelen isimler Osmanlı toplumunda materyalizmin temsilcileri olmuşlardır.

¹⁹ Topaloğlu, "Materyalizm", 28/140.

²⁰ Temel Yeşilyurt, *Çağdaş İnanç Problemleri* (Kayseri: D.İ.B. Yayınları, 2013), 34.

oluşturan söz konusu akımlara karşı tavır alan birçok aydın gibi Ömer Nasûhi Bilmen de kaleme aldığı eserlerle mücadelede aktif olarak yer almıştır.

Bilmen, materyalistlerin madde ve enerjinin ezeli olduğu fikrine karşı güçlü kanıtlar ileri sürmektedir. Onlar âlemin varlığını, ezeli olan madde ile kuvvete, uzayda yer kaplayan, hafif, saydam ve esnek özelliklere sahip ezeli bir madde olarak kabul edilen *esîrin*²¹ moleküllerinin tesadüfen bir araya gelerek birleşmesine dayandırarak müessir bir gücün varlığını reddetmişlerdir. Ancak bu düşünce bilimsel temeli olmayan bir teoridir. Zira şuur sahibi olmayan atomların tesadüfî bir şekilde birleşmesi sonucu son derece sistemli ve mükemmel bir varlık âleminin meydana gelmesi mümkün değildir. Bilmen'e göre bu iddia, deney ve gözleme dayanmadığı için pozitif bilimlere aykırıdır.²² Zira Newton fiziğinin varsayımlarından birisi olan *esîr*; gezegen ve yıldızların içinde dolaştığı, ışığın arasından geçtiği görünmez bir ortam olarak tasavvur edilmişti. *Esîr*le dolu evren anlayışı, Newton kozmolojisinin ihtiyaç duyduğu sabit koordinat sistemi, mutlak ve hareketsiz bir uzay ortaya koyarak ısı ve ışık olgularını açıklamada kullanılmıştır.²³ Ancak uzayın elektromanyetik dalgaları iletme özelliği keşfedildikten sonra bu maddenin bir gerçekliğinin olmadığı ortaya çıkmıştır. Söz konusu yenilikler, fizikçilerin uzay ve zamanın yapısı hakkındaki anlayışlarını değiştirmiş, *esîr* denilen töz fizik kavramları arasından silinmiştir.²⁴

Bilmen'e göre madde ile hareketin ezeli olduğu düşüncesi mekanik fizik biliminin verileriyle çürütülmüştür. Maddenin durgunluk özelliği olduğu için bir hareket ettirici olmadıkça kendi başına hareket edemez. Ayrıca hareket halinde olan her cisim bir gün zorunlu olarak sükûn haline gelecektir. Bu nedenle hareketin bir başlangıcı olmak zorundadır. Başlangıcı olunca da zorunlu olarak bir illete ve hareket ettiriciye muhtaçtır. Ayrıca Bilmen, Alman kimyager W. Ostwald'a (1853-1932) atıf yaparak madde fikrinin enerji kavramının bilinmediği bir dönemde ortaya atıldığını, maddeyi tanımlamak için kullanılan özelliklerin aslında enerjinin nitelikleri olduğunun yeni fizik sayesinde ortaya çıkarıldığını söylemektedir. Buna göre maddeye atfedilen özellikler enerjiye ait olduğuna göre ortada madde diye bir şey kalmamaktadır.²⁵ Bunun yanı sıra maddenin enerjiye dönüşmesinin mümkün olduğu düşüncesi dönemi itibarıyla etkili olmakla birlikte yakın çağda ortaya çıkan radyoaktivite, maddenin enerjiye dönüşümü, entropi gibi teoriler materyalist geleneğin madde anlayışına karşı yeni keşifleri ortaya çıkarmıştır. Ayrıca Kuantum Mekaniği ve Görelilik Kuramı materyalizmin dayandığı mekanik ve determinist evren anlayışına alternatif yorumlara neden olmuştur.²⁶

Bilmen'in materyalizmi dönemin bilimsel gelişmeleri ışığında eleştirmesi ikna edici görünmektedir. Einstein'ın izafiyet (relativity) kuramı, uzay ve zamanın hareket halindeki maddeyle ilişkili doğrudan bağlantılarını açığa çıkarmıştır. Uzay ve zaman madde olmadan var olmaz, maddenin dağılımı ve etkileşimi de kütle çekimine bağlıdır. Kütle olmadan kütle çekimi olmayacağı için uzay ve zaman da olmayacaktır. Madde sürekli hareket halinde olduğundan uzay ve zamanın hareketle olan bu bağlantısı olayların mutlak değil göreceli olması demektir.²⁷ Klasik fizikte ayrı olan maddenin korunumu ve enerjinin korunumu yasası

²¹ "Ether" kelimesinden Arapça'ya geçen bu terim; uzayı doldurduğu, yıldız ve felekleri oluşturduğu kabul edilen havadan hafif, saydam ve esnek madde anlamındadır. Aristo'nun ezeli ve ebedî saydığı *esîr* kavramına modern fizik ve astronomi yer vermemektedir. Bekir Topaloğlu-İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 82-83.

²² Ömer Nasûhi Bilmen, *Muvazzah İlmî Kelâm* (İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015), 135-139; a.mlf., *Mülehhas İlm-i Tevhid* (İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1962), 24-25.

²³ İshak Arslan, *Günümüz Tabiat Felsefesinde Bilim-Felsefe-Din İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 52.

²⁴ Werner Heisenberg, *Fizik ve Felsefe*, çev. M. Yılmaz Öner (y.y.: Belge Yayınları, t.y.), 79, 94, 97.

²⁵ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 140-141.

²⁶ Bulgen, "Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri", 417-418.

²⁷ Spirkin, *Felsefenin Temelleri*, 106.

yeni fizikte tek bir korunum yasası altında birleşmiştir. İlişkinlik teorisine göre, enerji ve madde arasında fark olmayıp enerjinin kütlesi vardır. Bu durumda madde, çok büyük bir enerji birikimine sahip olması yönüyle enerji de maddeyi temsil etmektedir. Çünkü madde ile enerji arasındaki fark, nitel bir fark olmadığı için madde ile alanı birbirinden nitel olarak ayırt edilemez.²⁸ Hareketsiz bir nesne bile kütlesinin içinde birikmiş enerjiye sahiptir. Bu açıdan izafiyet teorisinin en önemli sonucu, kütle ile enerjinin birbirine denk olduğunun kabul edilmesidir.²⁹

İzafiyet teorisi nesnelere makro düzeyde ele alırken mikro düzeydeki nesnelere dinamiğini ise Kuantum mekaniği incelemektedir. Kuantum teorisi ile birlikte evren, farklı fiziksel yasaların işlediği makro ve mikro evren olarak ikiye bölünmüştür. Makro evrendeki süreklilik mikro evrende bozulmuş ve bunun yerini belirsizlik almıştır. Newton fiziğindeki madde, enerji, uzay ve zaman gibi temel fizik kavramlarını yeniden tanımlayan Kuantum kuramına göre hareket, kesintiye uğramış bir dizi sıçrama şeklinde yeniden tanımlanmıştır. Max Planck enerjinin sürekli halde akmayıp kuantum denilen birim paketler içinde ışınlar yaydığını ispatladıktan sonra Bohr, elektronların kesintili kuantum sıçramaları halinde bir enerji durumundan diğerine atladıklarını göstermiştir.³¹ Klasik fiziğin aksine atom-altı düzeyde önemli bir sayı olan Planck sabitine (h) göreceli olarak, değişkenleri tam olarak belirleme kesinliği yoktur. Bu açıdan Heisenberg'in belirsizlik ilkesi kuantum mekaniğinde önemli rol oynamaktadır. Bir atomla sınırlı elektron, atomun çapından daha büyük olmayan değere sahip olması yönüyle ortaya çıkan momentum belirsizliği, elektronun atomda hangi yönde hareket ettiğini bilmediğimiz kadar büyüktür.³² Böylece Bohr ve Heisenberg tarafından savunulan Kopenhag yorumuna göre mikroskobik dünyanın bir gözlemciden bağımsız olarak kendi başına gerçekten var olmadığı söylenmektedir.³³

20. yüzyılın başlarında makro düzeyde izafiyet teorisi, mikro düzeyde ise kuantum teorisine elde edilen yeni bulgular Newton'un sabit ve kapalı evren anlayışı yerine, sürekli olarak var olup yok edilen daha dinamik bir evren anlayışını desteklemektedir. Maddenin enerjiye dönüştüğünü destekleyen veriler, maddenin ortadan kaybolduğu ve materyalizmin çöktüğü anlamında yorumlanmakla birlikte maddeyi, kendisinin kaynağı, nedeni ve sonucu kabul eden materyalist düşünce, evrenin toplam enerjisinin sifıra eşit olduğunu doğrulayan maddenin korunumu ilkesinin kendilerini desteklediğini söylemektedir.³⁴ Bu gelişmeler materyalizmin tam olarak çöktüğü anlamına gelmese de teist düşünce açısından önemli açılımlar sağlamaktadır. Bunlardan biri de evrenin başlangıcıyla ilgili olan Big Bang teorisidir. İzafiyet teorisine dayanan bu teori yokluktan varlığa çıkışın nasıl olduğunu göstermemekle birlikte evrenin başlangıç zamanını göstererek ezeli evren fikrini savunan materyalist-ateistlere karşı bilimsel bir kanıt sunma imkânı tanımaktadır.³⁵ Zira uzay ve zamanı ayrılmaz bir bütün kabul eden izafiyet teorisine dayanarak hem maddenin hem de zamanın bir başlangıcı olduğunu söylemek mümkündür.

²⁸ Albert Einstein – Leopold İnfeld, *Fiziğin Evrimi*. çev. Öner Ünalın (Ankara: Onur Yayınları, 1994), 172, 208; Heisenberg, *Fizik ve Felsefe*, 51.

²⁹ Bu teoriye göre her enerji kütlelen kendisine dönüşür ve verilen bir enerji miktarına tekabül eden kütle bu enerjinin ışık hızı karesi ile bölümüne eşittir. ($M=E/c^2$) Madde, "kütleli olan enerji" şeklinde yeniden tanımlanmıştır. Heisenberg, *Fizik ve Felsefe*, 103; Arslan, *Günümüz Tabiat Felsefesinde Bilim-Felsefe-Din İlişkisi*, 57, 129.

³⁰ Madde, maddenin kuantumları denilen taneciklerden oluşmuştur. Buna göre elektrik yükünün ve enerjinin de tanecikli bir yapısı vardır. Fotonlar, ışığı oluşturan enerji kuantumlarıdır. Einstein – İnfeld, *Fiziğin Evrimi*, 249.

³¹ Arslan, *Günümüz Tabiat Felsefesinde Bilim-Felsefe-Din İlişkisi*, 67-69.

³² Benjamin Schumacher, *Quantum Mechanics: The Physics of the Microscopic World* (Virginia: The Great Courses, 2009), 20.

³³ Schumacher, *Quantum Mechanics*, 74.

³⁴ Spirkin, *Felsefenin Temelleri*, 84, 96.

³⁵ Caner Taslaman, "İzafiyet Teorisi, Değerler ve Tanrı-Evren İlişkisi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/2 (2007), 13.

Daha önce de ifade edildiği gibi materyalizm, kâinatın nasıl meydana geldiği ve işlediği sorusuna aşkın bir varlığın müdahalesi olmadan mekanist bir anlayışla cevap vermektedir. Sonsuz sayıdaki ezeli atomlar boşlukta birbiriyle birleşmek ve ayrılmak suretiyle sürekli bir hareket içindedirler. Buna göre düzen içinde gördüğümüz kâinat sistemi atomların kendi iç yeteneğinden kaynaklanan var edici niteliğine dayandırılmaktadır. Bu açıdan Yeni İlm-i Kelâmcılar materyalizmi eleştirirken öncelikle bu teoriyi epistemoloji açısından ele almışlardır. Osmanlı materyalistlerinde gördükleri problem, pozitivistizmin de etkisiyle duyulara aşırı vurgu yaparak tecrübe dışındaki bilgi edinme vasıtalarını yok saymalarıdır. Bu bağlamda Ömer Nasûhi Bilmen de duyu ve tecrübe ile algılanma imkânı olmayan bir şeyin yok sayılamayacağını ifade ederek bunun gözle görülmeyen birçok varlığın reddini gerektireceğini savunmaktadır. Zira farklı bilim dallarında olduğu gibi birçok hakikat zamanla tecrübeler ışığında keşfedilip görülebilmektedir. Bu açıdan ona göre materyalistlerin varlıkları sadece maddî alan ile sınırlamaları eksik bir tümevarımdır.³⁶

Yeni İlm-i Kelâmcılara göre materyalistler, deney ve gözlemi tek bilgi kaynağı kabul ederek her türlü metafizik bilgiyi dışlamakla aslında bilimsellik görünümü altında dogmatizm yapmaktadırlar. Bu açıdan materyalizm madde ve enerji konusunda doğrulanıp yanlışlanması mümkün olmayan iddialara sahiptir. Zira materyalistlerin madde ve kuvvetin ezeli olduğu iddiaları bilimsel bir temele dayanmayıp doğruluğu gözlem ve deneyle test edilme imkânı olmayan metafizik iddialardır. Maddenin her şeyin temeli olduğu düşüncesi bütün bir evreni içine alan tecrübenin sonucu değildir.³⁷ Bu nedenle son dönem kelâmcıların materyalizmin bilimsellik görüntüsü altında bir felsefe olduğunu ifade ederek eleştirmeleri isabetli bir yaklaşımdır. Bilmen'e göre kozmoloji, fiziksel gerçekliği tümüyle kapsayarak evrenin işleyişine dair son sözü söylemiş değildir. Tam aksine kozmolojiye dair teoriler sürekli değişmekte olup önceleri Batlamyus (100-170) teorisi hakikat kabul edilirken daha sonra Kopernik (1473-1543) nazariyesi kabul edilmiş, şimdi ise Einstein'ın (1879-1955) ileriye sürdüğü meşhur izafiyet teorisi gündemdedir. Zamanla bu teorinin de geçersiz olmayacağını bir garantisi yoktur.³⁸ İzmirli'nin de ifade ettiği gibi her şeyin temeli olarak görülen madde, yeni fizik anlayışında önemini yitirerek enerji ile yer değiştirmiştir. Bu açıdan sürekli değişime maruz kalan bir takım teoriler üzerine genel geçer hükümler kurmak günümüz bilimsel gelişmeleri ışığında mümkün görünmemektedir.³⁹

Materyalist iddiaların bu açıdan tutarsız olduğunu söyleyen Bilmen'e göre söz konusu düşüncenin eleştirisini ana hatlarıyla şu şekilde sıralamak mümkündür: 1. Materyalizm deney ve gözleme dayanmayan bir delillendirmeyi bilim açısından değersiz kabul etmiştir. Fakat kendileri hiçbir araçla gözleyemedikleri esîrin varlığını kayıtsız şartsız kabul etmişlerdir. 2. Atomlar önceden belirlenmiş birtakım kanunlara uyum sağlamaya ihtiyaç duymuşlardır. Zira gelişigüzel bir şekilde dizilen atomlarla mükemmel bir şekilde oluşan cisimlerde tesadüflük aramak akıl ve mantığa aykırıdır. Bu yüzden atomların rastgele birleşmesi sonucu düzen içerisinde bir kâinatın var olduğunu iddia etmek bilimsel kanunlara ters düşmektedir. 3. Materyalistler madde ve kuvvetin birbirinden ayrılamaz olduğunu kabul etmişlerdir. Hâlbuki en son ortaya çıkan fizik kuralına göre kuvvet asıldır. Önceki iddiaların aksine madde; kuvvete tabi olup kuvvetin dengede durmuş bir şeklidir. Nitekim ısı, ışık, elektrik de kuvvetin sabit olduğu fakat dengede olmadığı şekillerden ibarettir. Materyalistlerin maddeye dayandırdığı bu özellikler aslında tümüyle kuvvete aittir. 4. Akıl, bilinç ve iradeden yoksun olan atom parçacıklarının tesadüfen diğerleriyle birleşerek bu

³⁶ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 143.

³⁷ Filibeli de, Büchner'in maddenin her yerde var olduğu iddiasını, kâinatı bütünüyle kuşatıcı bir şekilde deneyleme imkânı olmayacağı için metafizik bir iddia olarak görmektedir. Filibeli Ahmed Hilmi, *Huzur-u Akli Fen'de Maddiyân Meslek-i Dalaleti*, haz. Sadık Albayrak (y.y.: Tercüman 1001 Temel Eser, t.y.), 101-118.

³⁸ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 368.

³⁹ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, 250.

kadar mükemmel olan âlemleri ve üstün vasıflarla donatılmış insan cinsini örneksiz bir şekilde meydana getirmesi nasıl mümkün olabilir? Bu tür sorulara cevap verebilmek için materyalistlerin bir kısmı atomların şuur sahibi olduğunu iddia etmek zorunda kalmıştır. Ancak öyle oldukları kabul edilse bile atomların kendi kendine hayat ve şuur sahibi olması mümkün olmayacağı için akıl ve bilim yüce bir yaratıcının varlığını zorunlu kılmaktadır.⁴⁰

Görüleceği gibi Yeni İlm-i Kelâmcılar materyalizmi eleştirirken ilk önce Avrupa'da son asırlarda felsefe ve bilim alanında ortaya çıkan birikimi yakından tanımaya çalışmışlar ve bu durum materyalizmi çağın bilim ve felsefesini kullanarak eleştirmelerini sağlamıştır. Bu aydınlar materyalizmi eleştirirken ilk önce bunun bilimsellik görüntüsü altında bir metafizik olduğunu ifade ederek deney ve gözlemlerle doğrulanması mümkün olmayan öznel yargılar olduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Madde ve kuvvetin ezeli olduğu konusundaki görüşleri ve dayandığı mekanist-determinist temelleri o günün bilimsel olgusu olan maddenin enerjiye dönüşümü, entropi, radyoaktivite, izafiyet ve kuantum gibi yeni bilimsel teoriler vasıtasıyla reddetmişlerdir.⁴¹ Bu anlamda Bilmen de kâinatın ısı ölümüne doğru gittiğini ortaya koyan entropi yasasını gerekçe göstererek evrendeki madde, enerji ve hareketin ezeli olduğu fikrini eleştirmiştir. Ona göre entropi yasası maddenin son bulacağını göstermekle birlikte evrenin başlangıç ve sonu itibarıyla yaratıldığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla her şeyi, ezeli ve ebedi olan atomların birleşme ve ayrılmasıyla açıklayan mekanik evren fikrine karşı güçlü bir kanıt sunmaktadır. Zira bu yasa, entropinin sıfır olduğu bir başlangıç noktasına işaret ederek kâinatın kısır bir döngü içerisinde olamayacağını göstermesi açısından maddenin ezeli olduğu fikrini çürütmektedir. Özellikle Newton fiziğinin temel kavramlarını yeniden tanımlayan izafiyet ve kuantum teorileri de kendi kendine işleyen mekanik determinist bir evren anlayışı yerine, sürekli olarak var olup yok edilen daha dinamik bir evren anlayışı ortaya koyması yönüyle Bilmen'in materyalizm karşıtı iddialarına destek sağlamaktadır.

1.1. Materyalizm Bağlamında Ruh Konusundaki Tartışmalar

Ömer Nasûhi Bilmen materyalist felsefenin eleştirisi bağlamında ruh konusundaki tartışmalara da yer vermiştir. Bilmen, materyalistlerin duyularla idrâk edilemeyen her şeyi inkâr ederek ruh, hayat ve sinir hareketlerinin beyin tarafından yönetildiği düşüncesinde olduklarını söylemiştir. Onlara göre ruh, beynin fiilinden başka bir şey değildir. Materyalistlerin iddialarını kaynak vermeden sıralayan Bilmen, insan ve hayvanların şuur yönünden eşit oldukları iddiasına cevap olarak insanın akıl ve düşünce yetisine sahip olmasından hareketle mâhiyet açısından hayvanlardan farklı olduğunu savunmuştur. Aynı şekilde insanın vicdan, his ve düşünce gibi niteliklerini beyne bağlayarak ruhu sadece beynin bir fiili olarak görenlerin aksine beynin ruhun bir aracı olduğunu ifade etmiştir. Maddî bir özellik taşımadığı ve duyularla idrâk edilemediği için ruhun varlığını inkâr eden materyalistlerin maddi olmamasına rağmen fikir, his ve vicdanın varlığını kabul etmeleri bir çelişkidir.⁴²

Bilmen, ruhun varlığını ispatlayan diğer delilleri somut örneklerle zenginleştirmiş ve delil olarak gördüğü naslarla İslâm'ın ruh konusuna bakışını ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre insanın bedeninde zamanla değişim gözlenmekle birlikte asıl özün değişmemesi ruhun varlığına işaret etmektedir. Bu bağlamda ruhun varlığı kabul edilmediği takdirde geçmişte suç işleyen bir insana, bedeni zamanla değişeceği için sonradan ceza verilemeyeceğini ifade etmektedir. Bedenin his ve şurdan yoksun olduğunu savunan Bilmen, insandaki irâde, akıl ve şuur gibi niteliklerin farklı bir kuvvet tarafından düzenlendiğini ifade etmektedir. Ayrıca keşif ve ilham gibi durumların ruhun varlığı kabul edilmedikçe açıklanamayacağını

⁴⁰ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 137-143.

⁴¹ Bulğen, "Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri", 427.

⁴² Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 353-355.

söyleyerek aynı şekilde rüyaların bedenden başka bir kuvvetin varlığına delil olacağını ifade etmiştir. Ona göre insanın üstünlüğü akıl, düşünce ve zekâ gibi yetilerle ilgili olup bunlar sahip olduğu kuvveti ruhtan almaktadır. Zira insanın ölümünden önce ve sonra bedensel görünümü açısından bir farklılık olmadığına göre ölümün hayat kaynağı olan ruhun bedenden çıkmasıyla gerçekleştiği ortadadır.⁴³

Bilmen, kâinata hiçbir şeyin tamamen yok olmayıp şekil değiştirebileceğini bilimsel bir bilgi olarak görmekte, farklı parçaların bir araya gelerek eski sûretine dönüşebileceğini ifade etmektedir. Bu bağlamda hayvanların insanları parçalayarak yemesi sonucunda bir canlının vücudunun farklı bir canlıda bulunması durumunu, cismani haşri inkâr için örnek verilmesini eleştirmektedir. Ona göre insan vücudu asıl cüz ve zâid cüz olarak iki kısımdan oluşmaktadır. Asıl cüz, yaratılıştan ölüme kadar aynı şekilde kalarak başka bir canlının bedeniyle birleşmeyip sadece zâid cüz değişime uğramaktadır. Ancak bu değişim asıl cüzü etkilemeyip kıyamette tekrar diriltilecek olan da bu kısımdır. Bilmen, yeniden dirilişin mahiyetini açıklayan hadiste yer alan “acbü’z-zeneb”⁴⁴ ifadesinin bu durumu doğruladığını söylemektedir. Bununla birlikte bedeni, ruhun elbisesi olarak tanımlayarak ruhsuz ve hayatısız bir beden cezalandırılmaya değer olduğunu ifade etmektedir.⁴⁵ İnsanların mâhiyetini anlayamamış olmaları ruhun yok olduğu anlamına gelmemektedir. Bu bağlamda elektrik ve ses örneğini veren Bilmen, gözle görülemeyen birçok şeyin varlığını öne sürerek iddianın geçersizliğini ortaya koymaktadır.⁴⁶

Yeni İlm-i Kelâmcılar ruhun gerçek mahiyetinin ne olduğu, bedenden ayrı bağımsız bir varlığının olup olmadığı gibi konuların kesin bir şekilde bilinemeyeceğini ifade etmişlerdir. İsmail Hakkı İzmirli’nin ifadesiyle bu konuda temel itibarıyla birbirine karşıt iki görüş bulunmaktadır: birisi ruhu maddeye indirgeyerek maddenin bir özelliği sayan materyalist yaklaşım, diğeri ise ruhu maddeden ayrı soyut bir cevher olarak kabul eden spiritüalist yaklaşımdır. İzmirli’ye göre çözüme kavuşturulması oldukça zor olan ve sürekli tartışılan ruh konusu bilinmesi zorunlu olmayan bir meseledir.⁴⁷ Bu nedenle günümüzde de ruh-beden etkileşimine dair birçok teorinin ortaya atıldığı görülmektedir.⁴⁸ Söz konusu kelâmcıların düalist insan görüşünü kabul etmeleri spiritüalist felsefeye karşı ilgi duymalarına neden olmuştur. Dönemin aydınlarının insanın bilişsel özelliklerini beyin nöro-fizyolojik özellikleriyle değil de mahiyeti bilinmeyen soyut ruh kavramını esas alarak açıklamaya çalıştıkları görülmektedir. Buna karşı materyalizm insanın bilişsel ve ruhsal özelliklerinin fiziksel süreçlerle izah edilebileceğine yönelik ortaya çıkan yeni bilimsel verileri öne sürmektedir.⁴⁹

Yapılan çalışmalar bilincin beyinden ayrılamayacağını, beyindeki karmaşık biyokimyasal, fizyolojik ve sinirsel süreçlerin bilinçle ilişkili olduğunu göstermektedir.⁵⁰ Ancak zihin, ruh, düşünce gibi unsurlar çeşitli olaylara nedensel açıdan bağlı olsa da fiziksel nitelikli olaylardan farklıdır. Materyalizm ise, bir şeyin başka bir nesneye bağlı olmasını o şeyle özdeş olması olarak yorumlamakta, indirgemeci bir yöntem benimsemektedir.

⁴³ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 356-357; bk. a.mlf., *Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1964), 4/1909.

⁴⁴ Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki (Kahire: y.y., 1955), “Fiten”, 28; Süleyman b. Eş’as Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, nşr. Şuayb Arnavut ve dğr. (Beirut: Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), “Sünnet”, 24 (No. 4743).

⁴⁵ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 348-349; bk. Eren, *Ömer Nasûhi Bilmen’in Kelâm Düşüncesinde Yenilik*, 62.

⁴⁶ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 358; a.mlf., *Kur’ân-ı Kerim’in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri*, 4/1909.

⁴⁷ İzmirli, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 189-195; Bilmen de aynı görüşü dile getirmektedir. Bk. Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 353.

⁴⁸ Psiko-fiziksel paralelizm, epifenomenalizm, okasyonalizm, nitelik düalizmi, işlevselcilik gibi birçok teori günümüzde konuyla ilgili tartışmalar bağlamında ön plana çıkmaktadır.

⁴⁹ Bulgen, “Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri”, 425-426.

⁵⁰ Spirkin, *Felsefenin Temelleri*, 119-121; Aykut Alper Yılmaz, *Ruh-Beden İlişkisi Bağlamında Teistik-Materyalizm*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 112.

Şüphesiz zihinsel olaylar, beyinde gerçekleşen fiziksel olaylara bağlı olmakla beraber onların kendisi değildir.⁵¹ Nöro-bilimcilerin, zihne veya ruha atfedilen yetileri, beynin belirli alanlarıyla ilişkilendirmeleri, günümüzde düalizmin popülerliğini yitirmesi olarak yorumlanmaktadır. Bunda zihinsel işlevler ve beyin arasındaki yeni etkileşimleri ortaya çıkaran güncel çalışmaların etkisi büyüktür. Bu ise zihinsel işlevlerin tümüyle beyin tarafından gerçekleştirildiği iddiasını daha cazip hale getirmektedir.⁵² Ancak düalizmin de genel olarak kabul ettiği ruh-beden arasında iki yönlü ilişki, zihin ve beden arasında bir özdeşlik olduğu anlamına gelmez. Buna rağmen zihin ve beden arasındaki bu etkileşimin niteliği hala farklı sorulara açıktır. Zihnin bedenle olan ilişkisi düalizmin sonu olmamakla birlikte gelişmelerin onun aleyhine önemli deliller sunduğu söylenebilir. Yine de Bilmen, söz konusu felsefenin materyalizme karşı son dönemde galip geldiğini belirtmekte, bazı spiritüalistlerin ruhların fotoğrafını çektiklerine dair iddiaya ise temkinli yaklaşmaktadır.⁵³ Bilmen'in dinin ana konularıyla doğrudan ilişkili olmadığını söylediği bu konuda ruh-beden düalizmini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Günümüz teorileriyle karşılaştırıldığında görüşlerinin zihin ile bedenin birbirinden farklı ve aralarında ilişki olmayan bağımsız iki varlık olduğunu söyleyen psiko-fiziksel paralelizm ile uyumlu olduğu söylenebilir. Ruhun ebediliğine değinerek yer tutmayan soyut bir cevher olarak kabul etmiş olması klasik ruh anlayışını kabul ettiğini göstermektedir.

2. POZİTİVİZME YÖNELİK ELEŞTİRİLER

19. asrın ikinci yarısından sonra Avrupa'da yaygınlık kazanan pozitivizm daha çok sosyal pozitivizm ve evrimci pozitivizm şeklinde ön plana çıkarken 20. yüzyılda ise mantıkçı pozitivizm olarak ortaya çıkmıştır. Auguste Comte'un kurucusu olduğu bu felsefi düşünceye göre bilimsel bilgi tek gerçek kabul edildiği için deney ve gözleme tabi tutulamayan metafizik ve teolojik bilgilerin olgusal bir karşılığı yoktur. Duyu bilgisi en açık bilgi olduğu için metafizik kavramlar başta olmak üzere gözlem ve deneye indirgenemeyen her türlü bilgi anlamsız sayılıp reddedilmelidir. Zira bilimler için ortak ilkeler çıkaran felsefenin ışığında doğa ve sosyal bilimler için evrensel özellikte bir yöntem mevcuttur. Bu açıdan gerçeklik, gözlem ve deneye dayalı olgulardan ibarettir.⁵⁴ Sosyal pozitivizmin temsilcisi Auguste Comte tarafından geliştirilen üç hal kanununa göre insanlar, zihinsel olarak teolojik ve metafizik aşamalardan geçerek pozitif aşamaya ulaşmıştır. Teolojik aşamada insanlar doğal olayları doğaüstü güçlerin bir eseri olarak kabul ederken metafizik aşamada bu etkenlerin yerini birtakım metafizik kuvvetler almaktadır. Pozitif evreye gelindiğinde ise insanlık, doğal olayları fizik ötesi olgularla açıklamayı bırakarak evrende işleyen doğa yasalarını keşfetme seviyesine yükselmiştir. Buna göre Comte, pozitif bir doğa biliminin yanında pozitif bir toplum bilimi, pozitif bir ahlak ve dinin oluşturulmasını mümkün ve gerekli görmektedir.⁵⁵

Evrimci pozitivizm ise sosyal pozitivizmdeki ilerleme kavramının yerine benzer fikri savunan evrim kavramını yerleştirmiş, jeoloji ve biyoloji alanında ortaya çıkan evrimci görüşleri sosyal ve tarihsel alanı da içeren geniş bir alana yaymıştır. Teorinin kurucu filozofu olan Herbert Spencer, basitten gelişmeye doğru farklılaşan doğal evrim sürecinin kimyasal seviyeden bitki ve hayvanların biyolojik yapısına doğru seyrettiğini ifade ederek bu teoriyi insanlık medeniyetinin gelişim sürecine uygulamıştır.⁵⁶ Mantık ilkelerini bilime uygulayan mantıkçı pozitivistler, her türlü soyut ve metafiziksel önermenin bilimsel alan dışına çıkarılması gerektiğini savunmuşlar, duyu bilgisini en açık bilgi olarak kabul etmişlerdir.

⁵¹ Arslan, *Felsefeye Giriş*, 105-106; bk. Heisenberg, *Fizik ve Felsefe*, 89.

⁵² Yılmaz, *Ruh-Beden İlişkisi Bağlamında Teistik-Materyalizm*, 93.

⁵³ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 355.

⁵⁴ Kutluer, "Pozitivizm", 34/335-336.

⁵⁵ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş* (Ankara: Adres Yayınları, 2009), 48; bk. Weber, *Felsefe Tarihi*, 397. İlerleme düşüncesinin bir sonucu olarak Comte'un basitten karmaşığa doğru yaptığı pozitif bilimler sınıflaması için bk. Weber, *Felsefe Tarihi*, 398-400.

⁵⁶ Kutluer, "Pozitivizm", 34/336.

Akıma mensup filozoflar anlamlı olan ile olmayanı ayırmak için *doğrulanabilirlik* ilkesini esas almışlardır. Buna göre bir önermenin anlamlı olması doğrulanabilir özellikte olmasına, doğrulanabilir olması ise anlamlı olmasına bağlıdır. Bu açıdan sadece dini önermeler değil metafizik, ahlak ve estetik önermeler de doğrulanamayacağı için anlamsızdır.⁵⁷ Ancak bir önermenin deney yoluyla doğrulanma imkânına sahip olmadığı için anlamsız olacağı düşüncesi tartışmaya açıktır. Neo-pozitivizmin öncülerinden Karl Popper (1902-1945), bu düşüncüyü *yanlışlanabilirlik* ilkesiyle eleştirmiştir. Ona göre doğrular sürekli değiştiği için bilimsel bilgi doğruların eklenmesiyle değil, yanlışların ortaya çıkarılmasıyla elde edilebilir.⁵⁸

Kutsala ve metafiziğe karşı bir duruş sergileyen pozitivizm, bir düşünce sistemi olarak klasik bilgi anlayışına da zarar vermiş, deney ve gözlemlerle ispatlanamayan her şeyi bilimin dışında görmüştür. Dolayısıyla dini düşüncenin karşısında olan bu tür akımlar, Yeni İlm-i Kelâm döneminin öncelikli konuları arasında yer almıştır. Bu dönem âlimleri ilahi dinlere karşı olduğu görülen ve insan aklına dayanan beşeri bir din kurma anlayışı olan doğal din düşüncesinin ilahi dinlerdeki vahiy ve nübüvvet fikrine karşı bir saldırı olduğunu özellikle dile getirmişlerdir.⁵⁹ Bu nedenle Bilmen de dâhil birçok aydın temel inanç esaslarından olan nübüvvet konusunu ele alırken deney dışı bilgiyi reddetmesi yönüyle pozitivizm düşüncesini farklı açılardan eleştirmişlerdir.⁶⁰ Bilmen'e göre sürekli değişen bilimsel teoriler dikkate alındığında pozitivizm anlayışının tüm bilimlere fizik bilimine indirilmesi doğru değildir. Bu açıdan metafizik alana ait bilgileri bilim dışı görmek yanlış bir tutumdur.⁶¹

Bilmen, özellikle sosyal pozitivizmin temel ilkelerinden biri olan ilerlemecilik teorisi üzerinde durmaktadır. İnsanlar ilk çağlardan itibaren ilkel olarak ruhlara, bitki ve hayvanlar gibi canlıların yanı sıra cansız varlıklara tapınma sürecinden sonra yüce bir yaratıcıya inanarak sistemli bir dini düşünce oluşturmuştur. Ancak Bilmen'e göre söz konusu tekâmül teorisi diğer beşeri oluşumlar için mümkün olmakla birlikte ilahi kaynaklı dinler hakkında geçerli değildir. Zira İslam dini, ilerleme esasına dayalı bir tekâmül sonucunda ortaya çıkmamıştır. Bu açıdan ilahi dinler için medeniyetlerin gelişimi doğrultusunda ortaya çıkan bir tekâmül sürecinden bahsedilemez. Din olgusunu insanlığın ilkel dönemlerinin bir ürünü olarak kabul eden sosyal pozitivizmin bu iddiası öncelikle semavî kitapların açıklamalarına aykırıdır. Özellikle Kur'an'ın da ifade ettiği gibi peygamberler tarihine bakıldığında insanlığın başlangıçtaki dinî durumu tevhid akidesine dayalı bir mükemmelliktedir. Ayrıca tarihi bulgular ilk toplumların tümüyle ilkel olmadığını, büyük medeniyetler kurduklarını göstermektedir. İnsanlar başlangıçta tevhid akidesine ve kabiliyetleri ölçüsünde bir medeniyete sahipken daha sonra bir takım sebepler yüzünden sahih akidelerini kaybederek medeniyetten uzaklaşmışlardır. Bu açıdan insanlığın manevi yükselişini, maddi yükselişiyle mukayese etmek doğru değildir.⁶²

Pozitivizme göre dini düşüncenin tarihsel bir gelişim göstermesiyle artık metafizik dönemde geride bırakmış olan insanlık modern çağda bilimsel yöntemi esas alacaktır. Buna göre din olgusu, modernleşme süreciyle bağlantılı olarak hem toplumsal hem de bireysel seviyeden gerileyerek indirgenmiş olacaktır. Ancak Bilmen, söz konusu düşüncüyü hayalperest bir yanlış olarak niteleyip bunun anlamsızlığına en güzel örneğin "doğal din" kurma girişimi olduğunu ifade etmiştir. Zira pozitivist düşüncenin insanın manevi boyutunu dışlaması yönüyle oluşturduğu psikolojik problemlerin farkında olan Batılı filozoflar,

⁵⁷ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 1999), 118; Arslan, *Felsefeye Giriş*, 49.

⁵⁸ Bryan Magee, *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990), 24.

⁵⁹ Batıda modern felsefe ile ortaya çıkan yeni akımların nübüvveti inkâr eden yaklaşımları karşısında yakın dönem âlimleri isbât-ı vâcib kadar nübüvvet meselesini de ele almaya mecbur kalmışlardır. Özzervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları*, 110 vd.

⁶⁰ Dayı, *Ömer Nasûhi Bilmen'in İnkârcı Akımlara Yöneltilmiş Eleştiriler*, 99.

⁶¹ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 368.

⁶² Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 57-60.

alternatif olarak akıl ve bilim üzerine oturan doğal bir din anlayışına yönelmek zorunda kalmışlardır. Sosyal pozitivizme karşı Jean Jacques Rousseau (1712-1778), François Voltaire (1694-1778) ve Ernest Renan (1823-1892) gibi düşünürler, dinin toplumu bir arada tutan önemli bir motivasyon kaynağı olması yönüyle toplumdan tamamıyla dışlanmasına karşı çıkmışlar, akıl ve bilim üzerine kurulu doğal din anlayışını savunmuşlardır. Bu açıdan çağdaş bir problem olarak insanın fitratına aykırı olan din dışı ideolojilerin başarıya ulaşma imkânı yoktur.⁶³

İnsanlar için din duygusunun maddi-manevi açıdan fitri ve zorunlu bir ihtiyaç olduğunu vurgulayan Bilmen, toplumların ilmî, edebî, ahlâkî ve siyasî birçok açıdan gelişmesinde dinin önemli bir etkiye sahip olduğunu ifade etmektedir. Ahlâkın esası olan din olgusu, medeniyetin en temel dayanağıdır. Ahlâkî faziletlerin toplumsal hayata yansımadağı dinsiz toplumlar büyük bir güce ve medeni üstünlüğe sahip olsalar da bu durum geçici olup tarihi deliller böyle medeniyetlerin yıkılışını gösteren birçok örnek sunmaktadır.⁶⁴ Buna göre insanlık tarihi boyunca beşerî bir din oluşturma gayretine yönelik bütün çabalar, din duygusunun fitrî ve zarurî bir ihtiyaç olduğunu ispatlamaktadır. Müellifin yaşadığı dönemde sosyal teoriye dayalı kutsalı dışlayıcı yaklaşımlara yönelik bu tür eleştirileri, çağdaş teorilerin taşıdığı eksik ve çelişkili yönleri göstermesi açısından oldukça isabetlidir. Metafiziğin reddedilmesine rağmen kurgulanmaya çalışılan dini anlayışlar teolojik-metafizik dönemin en azından insan zihninde kapanmayacağını göstermektedir. Bu çabalar, pozitivist düşüncenin metafizik dönüşümü olarak okunabilir. İnsan zihninin ayrıldığı söz konusu üç dönem aslında birbirinin karşısı değil, birbirinin bütünleyicisi olarak görülebilir. Zira günümüz bilim felsefesi pozitivizmin din haline getirdiği mutlak bilim anlayışı yerine gerçekliğin farklı yönleriyle kavranabileceği bütüncül bir bakış açısını ortaya çıkarmaktadır. Bu açıdan tabiat ve evren tasavvurunun teist yaklaşımlar için daha güçlü bir zemin oluşturduğunu söylemek mümkündür.

2.1. Pozitivizm Bağlamında Determinizm Eleştirisi

Determinizm, sebep kavramının metafizik, ahlak, kozmoloji ve epistemoloji konularını içine alacak şekilde bir zorunluluk fikri çerçevesinde yorumlanışını ifade etmektedir.⁶⁵ Evrimci pozitivizm görüşü varlıklar arasında katı bir determinist düşüncüyü ön gördüğünden dolayı mekanik bir evren düşüncesini beraberinde getirmiştir. Mekanik evren düşüncesinde, kâinat sistemi belli yasalarla işleyen büyük bir makine gibidir. Evrenin işleyiş sistemi determinist düşünceye dayandığından olaylar ve yasalar arasında bir zorunluluk ilişkisi mevcut olup bütün olaylar zorunlu sebepler zincirinin halkası gibidir. Tabiat kanunlarının bir makine gibi işlediğini savunan bu düşünce, kanunların genel ve düzenli oluşundan hareketle mucize ve özgür iradeyi reddetmektedir. Dolayısıyla neden-sonuç ilişkisine dayanan tabiatta zorunlu yasaların işleyişinde Tanrı'nın müdahalesine gerek yoktur.⁶⁶ Bu açıdan Bilmen de katı mekanik determinist anlayışı eleştirmiştir.

Bilmen, determinizm düşüncesini mucize konusuyla ilgili olarak tabiat kanunlarının zorunlu olmadığı fikri açısından ve kader konusuyla bağlantılı olarak insan özgürlüğü açısından iki kısımda ele almaktadır. Bu bağlamda tabiat kanunlarının zorunlu olduğunu savunan determinizm düşüncesinin aksine öncelikle bu kanunların zorunlu olmadığı fikrini delillendirmeye çalışmaktadır. Ona göre, aynı tohumdan daima aynı bitkinin meydana gelmesi gibi tabiat kanunları sabit olup iki şey arasındaki değişmeyen bir ilişkiden ibarettir.

⁶³ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 55; Altıntaş, "Ömer Nasûhi Bilmen'in "Yeni İlm-i Kelâm" Anlayışı", 411.

⁶⁴ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 68. Bilmen ahlaki çöküntüye sebep olan dinsizlik akımının toplumsal sonuçlarına Yunan, Roma ve İran gibi büyük medeniyetlerin yıkılışını örnek vermektedir. Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 70-71.

⁶⁵ İlhan Kutluer, "Determinizm", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/215.

⁶⁶ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü* (Ankara: Akçay Yayınları, 1997), 123; Kutluer, "Determinizm", 9/215.

Ancak sebep sonuç ilişkisiyle meydana gelen kanunlar zorunlu olmayıp bu ilişkinin son bulması veya değişmesi mümkündür. Bu kanunların değişmezlik özelliği tecrübeyle sabit olmakla birlikte mutlak anlamda zorunlu olduğu anlamına gelmez.⁶⁷ Bilim gözlem tecrübesine dayanarak bu iki durum arasındaki ilişkinin sürekli olduğuna hükmetmiştir, ancak bu durum tecrübelerle aykırı bazı olayların gerçekleşebilmesini imkânsız kılmaz. Çünkü bunun imkânsızlığına dair elimizde hiçbir delil yoktur.⁶⁸ Buna göre Bilmen'in mantıksal anlamda olmasa da olgusal anlamda bir zorunluluk fikrine sahip olduğu söylenebilir.

Bilmen, kâinatta sebep-sonuç ilişkisi içerisinde işleyen tabiat kanunları arasında mucize olgusuna yer açabilmek amacıyla tabiat yasalarının zorunlu olmadığı düşüncesini savunmaktadır. Mucizeleri ilâhî kudretin bir göstergesi olarak değerlendiren Bilmen, süregelen tabiat kanunları içerisinde peygamber mucizelerini imkân teorisi üzerinden ele alarak mümkünler kategorisi içinde değerlendirmektedir: "Peygamberlerin ortaya koyduğu harikalar genel âdete aykırı, tabiat kanunlarına zıt olmasıyla birlikte haddi zatında mümkün olan şeylerdir. Tabiat kanunları mümkün olan varlıklar olduğundan bunlara, aykırı olan bazı şeylerin ortaya çıkmasını inkâr etmek doğru değildir. Allah'ın kudretinin taallukuyla bu gibi kâinat olayları doğa yasalarına aykırı diye inkâr edilemez."⁶⁹ Bütün varlıklarda olduğu gibi tabiat yasalarının yaratıcısı da Allah olduğu için sonsuz kudretiyle bu yasalara aykırı harikulade olayların ortaya çıkması imkân dâhilindedir. Bilmen, bu konuda kendi tezine bir ispat olarak çağdaş filozoflardan Henri Bergson (1859-1941) ve Emile Boutroux'nun (1845-1921) tabiat yasalarının zorunsuzluğu⁷⁰ fikrini delil olarak kullanmaktadır. Bu açıdan nedenselliği tümüyle inkâr etmemekle birlikte sebep-sonuç arasında doğrudan ve zorunlu bir ilişki bulunmadığını ifade ederek tabii nedensellik yerine ilahi nedenselliği savunmaktadır.⁷¹ Bu bağlamda Bilmen'in konuyu klasik kelâmın kullandığı argümanlar açısından ele aldığı görülmektedir.

Bilmen determinizm/belirlenimcilik düşüncesinin insan özgürlüğü ile ilişkili boyutunu ise kader konusunu izah ederken eleştirmektedir. Belirlenim fikrinden dolayı evrendeki bütün olayların bir takım zorunlu sebepler zinciri tarafından tayin edildiği düşüncesini savunan determinizm anlayışı insanın özgür iradesini de reddetmektedir. Buna göre kader, varlık alanına egemen olan tabii kanunlardan başka bir şey değildir. Bütün olaylar neden-sonuç ilişkisi çerçevesinde tabiat yasalarının varlığına dayandığı için insanların davranışlarında özgür olduğu düşünülemez. İnsan bilerek veya bilmeyerek birçok etkinin ve baskın sebeplerin tesiri altında bulunduğu için seçebilme imkânına sahip değildir. Bu açıdan determinist teoriye göre insan arzuladığı ve özlem duyduğu fiile yöneldiği için bu tür duygular insanı zorunlu olarak yönlendirmekte ve insanın davranışları zorunlu fiillerden meydana gelmektedir. Ancak Bilmen'e göre istek ve arzular irâdenin basit sebepleri olduğundan dolayı insan her zaman arzu ettiği şeyleri yapmamaktadır. Çünkü insanın istek ve arzuları zorunlu bir özellik gösterse de insan bir iradeye sahip olduğu için fiilleri zorunluluk göstermez.⁷²

Ayrıca insanın irâde ve fiillerinin tabiat yasalarını değiştireceği için özgür olamayacağı iddiası da tutarlı değildir. Zira yaratılışının bir gereği olarak insanın irâdesiyle tabiat yasaları

⁶⁷ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 183; a.mlf., *Mülehhas İlm-i Tevhid*, 27-28.

⁶⁸ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 183-184.

⁶⁹ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 185. Bununla birlikte Bilmen tabiat kanunlarının zorunlu olduğunun kabul edilmesi durumunda bile insanların bu kanunları tam olarak keşfetmesi mümkün olmadığı için mucizelerin tabiat kanunlarının dışında olamayacağını ifade etmektedir. Zira zorunlu bir sistem içinde mucizeler için birtakım özel kanunlar konulmuş olması mümkündür. Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 184.

⁷⁰ Ayrıntılı bilgi için bk. Emile Boutroux, *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*, çev. H. Ziya Ülken (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947).

⁷¹ Altıntaş, "Ömer Nasûhi Bilmen'in "Yeni İlm-i Kelâm" Anlayışı", 415.

⁷² Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 311-313; a.mlf., *Mülehhas İlm-i Tevhid*, 50-51.

çerçevesinde sebepler zincirinin bir parçası olmasıyla başka olayların meydana gelmesi akla aykırı değildir. Olaylar içerisinde bir illet olarak insan iradesinin devreye girmesiyle yeni sonuçların ortaya çıkması neden sonuç ilişkisi açısından bir sorun oluşturmaz.⁷³ Bunun yanı sıra insanın fiilleri, neden-sonuç zincirinin zorunlu birer neticesi olarak düşünülse bile bu durumda insanın irade ve tercih yetenekleri de bu illetler zincirinin tamamlayıcısı olurdu. Zira insanların irade yetileri bu sürece dâhil olmasaydı illetler zinciri tamamlanmayacağı için sorumlu bir varlık olan insanın yaratılışı anlamsız hale gelirdi. Böylece Bilmen, kâinata gerçek etken olmayan sebeplerin insan irâdesi üzerinde zorunlu bir etkisinin olmadığını, aksine iradeli ve özgür olması yönüyle sebepler zincirinin bir parçası olduğunu vurgulamıştır. Bu nedenle kendileri de yaratılmış olan sebepler zincirini hakiki bir neden veya illet kabul ederek insanı zorunlu bir varlık olarak görmek akıl ve tecrübe açısından yanlıştır.⁷⁴ Buna göre belirlenimcilik, insanın irade hürriyetine sahip olmadığını ispatlayacak bir güce sahip değildir. Aksine insanın özgür irâde ve davranışlara sahip olması tabiat yasalarının ihlal edilmesi anlamına gelmemektedir.

Konuyla ilgili yukarıdaki açıklamalara bakıldığında Bilmen'in, kelâmcıların kullanmış olduğu tecvîz ilkesine başvurduğu görülmektedir. Bu ilke, Allah tarafından yaratılan bütün varlıkların mümkün varlıklar olması yönüyle aklen muhâl olmayan her şeyin kâinata gerçekleşme imkânını ifade etmektedir.⁷⁵ Buna göre evrende sürekli gözlenmekte olan işleyiş ve düzen varlıkların kendi özünden kaynaklanan bir zorunlulukla değil, ilahi yaratmanın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bilmen'in konu bağlamında kelâmın vesileci evren anlayışıyla birlikte tecvîz anlayışını maddî nedenleri inkâr etmeyen bir şekilde yorumlaması, dini referanslar ile evrenin işleyişine dair bilimsel açıklamaları uzlaştırma gayretinde olduğunu göstermektedir.⁷⁶ Bu açıdan müellife göre gelenek ve modernite arasında bir çatışma olmadığını söylemek mümkündür.

3. EVRİM TEORİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Materyalizm tartışmalarıyla bağlantılı önemli konulardan birisi de evrim teorisi. Uzun bir tarihsel geçmişe sahip olan evrim fikri, Antik Yunan felsefesinden bazı İslam düşünürlerine kadar uzanır.⁷⁷ Yakın dönemde ise İngiliz tabiat bilimci Charles Darwin tarafından geliştirilen bu teori, var olan bütün türlerin ve organizmaların doğal seleksiyon (seçilim) yoluyla tek bir türden meydana geldiğini iddia etmektedir. Böyle bir iddia ise insanın varlığı da dâhil olmak üzere canlı varlıklardaki yaratılış düşüncesini devre dışı bırakmaktadır. Darwin'e göre canlılar doğal bir süreç içerisinde basit bir organizmadan gelişmiş, canlı hücreler de doğal nedenlerden dolayı nesilden nesile genetik değişime uğramıştır. Doğal seçim denilen bu süreçte güçlü canlılar yaşamlarını devam ettirirken çevreye uyum sağlayamayan zayıf canlılar ise yok olup gitmektedir. Canlıların oluşumuna dair bu mekanik bakış tarzının gaye ve düzen fikrini reddederek varlığı gagesiz maddi sebeplerle izah etmesi Darwinizm düşüncesinin materyalist köklerini göstermektedir.⁷⁸

⁷³ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 313; bk. Muhammed Fatih Eren, *Ömer Nasûhi Bilmen'in Kelâm Düşüncesinde Yenilik* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 58.

⁷⁴ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 313-314.

⁷⁵ Kelâmcıların tecvîz ilkesi konusundaki görüşleri için bk. Mûsa b. Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, nşr. Hüseyin Atay (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.), 1/207 vd.

⁷⁶ Bk. Mehmet Bulğen, "Son Dönem Osmanlı Kelâmcılarının Kevnî Âyetleri Yorumlama Yöntemleri Üzerine: Ömer Nasûhi Bilmen Örneği", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 13/1 (Şubat 2015), 84.

⁷⁷ Câbir bin Hayyân (721-815), Nazzâm (775-845), Câhız (781-869), Biruni (973-1061) gibi Müslüman bilim adamları da evrim fikrine benzer yaratılış düşüncesini savunmuşlardır. Müslüman düşüncesinde evrim hipoteziyle benzer fikirler için bk. Mehmet Bayraktar, *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi* (Ankara: Otto Yayınları, 2018), 37-71; Harun Çağlayan, "Müslüman Kültürü Açısından Yaratılış ve Evrim Konularına Bir Bakış", *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2020), 500-501.

⁷⁸ Topaloğlu, "Materyalizm", 28/138.

Evrım düşüncesinin ana mekanizması *doğal seçilim*dir. Buna göre canlı varlıkların devamlılığı ve çeşitliliğini sağlayan doğal seçim; canlının doğadaki koşullara uyum sağlamasına ve hayatta kalmasına imkân tanıyan en uygun genetik karakterlerin ayıklanmasıdır. Böylece mutasyonlar⁷⁹ sayesinde çevreye uyum sağlayan başarılı bireyler ayakta kalmakta, diğerleri ise elenmektedir. Ancak bu süreç tamamen tesadüfi, kontrolsüz ve amaçsız bir şekilde gerçekleşmez. Yani doğal seçim, karmaşık yapıdaki canlıların sahip olduğu organ ve yapılarını, tabiatın yönlendirdiği bilinçsiz ve amaçsızca işleyen ancak pozitif yönde ilerleyen mutasyonlarla oluşturur.⁸⁰ Buna göre doğal seçim, Darwin'in keşfettiği kör bir süreçtir. Richard Dawkins'in (1941-?) ifadesiyle kendiliğinden oluşan, hiçbir aklı, amacı ve planı olmayan doğal seçim kör bir saatçiye benzetilmektedir.⁸¹ Evrimsel sürecin devamlılığı dışarıdan değil, sistemin kendi içindeki dinamiklerden kaynaklanır. Buna göre fiziksel dünya tamamen kendi içinden hareket ve gelişme ile kendi kendine var olmaktadır.⁸² Böylece dünyadaki canlı yaşamı, amaçsız bir şekilde Yaratıcı'nın varlığına ihtiyaç duymayan mekanik süreçlere indirgenmektedir.

Yeni İlm-i Kelâm dönemi aydınlarının evrim teorisini tümüyle reddetmek yerine İslâm'ın yaratılış teorisine uzlaştırmaya çalıştıkları görülmektedir. Bu düşünürler kâinatta genel bir tekâmülün varlığını kabul etmekle birlikte, insanın başka bir tür olan maymundan türediği şeklindeki bir tekâmül anlayışını kesin bir dille reddetmişlerdir.⁸³ Bu bağlamda Bilmen, kâinatta bir tekâmül yasaının olduğunu kabul etmiştir. Ancak ona göre buradaki problem Yaratıcı'nın varlığına delil olabilecekken evrim sürecinin yanlış bir şekilde yorumlanmasıdır. Zira tekâmül hayvanın bitkiden veya insanın herhangi bir hayvandan türemesi şeklinde değil, varlıkların yaratılış sürecinin bir sonucu olarak kendi türleri arasında geçirdikleri değişim ve dönüşüm şeklindedir. Örneğin insanın anne karnındaki yaratılış safhalarından sonra yetişkin bir insana dönüşmesi böyle bir süreci göstermektedir. Yoksa hayvanın bitkiden veya insanın da hayvandan türediği şeklindeki farklı türler arası geçişi mümkün kılan bir evrim süreci söz konusu değildir.⁸⁴ Bu açıdan canlılar âlemindeki her türün ancak kendisine has bir yaratılış ve gelişim süreci olduğu göz önüne alındığında söz konusu teorisinin bilimsellikten uzak olduğu ortaya çıkmaktadır.

Darwinizm düşüncesini savunanlara göre, jeolojik veriler açısından yeryüzünde ilk olarak bitki ve hayvan hücreleri oluşmuş, bundan da zamanla asıl varlıklar meydana gelmiştir. Böylece bitki ve hayvanların aslı yaratılmış olmayıp ortaya çıkmaları belli bir zaman sonra güçlü olanın zayıf olana galip gelmesiyle mümkün olmuştur.⁸⁵ Ancak Bilmen, tekâmül nazariyesini savunanların yaşamın cansız maddeden kendi kendine meydana geldiğine dair kesin bilimsel kanıtlarının olmadığını vurgulamaktadır. Ona göre materyalistlerin evrim konusundaki görüşleri tartışmaya açık varsayımlardan ibarettir.⁸⁶ Bu

⁷⁹ Genetik karakterlerin değişmesini ifade eden mutasyon evrim teorisinin ayrılmaz bir parçasıdır.

⁸⁰ Orhan Düzgüneş, *Genetikçi Gözü ile Evrim* (Ankara: Türk Ziraat Mühendisleri Birliği Vakfı, 1994), 52-53, 79-80; Weber, *Felsefe Tarihi*, 391; Çağrı Mert Bakırcı, "Darwin'in Evrim Teorisini Nedir, Neler Söyler?", *evrimagaci* (Erişim 19.04.2021).

⁸¹ Richard Dawkins, *Kör Saatçi*, çev. Feryal Halatçı (Ankara: Tübitak Yayınları, 2010), 6-7. Doğal seleksiyonu Dawkins gibi canlıları oluşturan "kör saatçi" olarak değil de Tanrısal planın bir parçası olarak kabul eden biyologlar da vardır. Caner Taslaman, *Evrım Teorisi Felsefe ve Tanrı* (İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2016), 131.

⁸² William Hamilton Wood, *The Religion of Science* (London: Macmillan And Co., Limited, ty.), 104, 109; G. H. Howison, *The Limits of Evolution* (New York: The Macmillan Company; London: Macmillan and Co., Ltd., 1901), 52.

⁸³ Ömer Nasûhi Bilmen ve İsmail Hakkı İzmirli gibi âlimler ilâhî hikmetin bir gereği olarak evrim sürecinin işleyebileceğini ve bunun akla aykırı olmadığını ifade ederek Yaratıcı'yı devre dışı bırakan bir evrim anlayışına karşı çıkmışlardır. Mehmet Bayraktar, "Tekâmül Nazariyesi" *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/338.

⁸⁴ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 200; a.mlf., *Mülehas İlm-i Tevhid*, 26.

⁸⁵ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 201.

⁸⁶ Evrimin bir teori olarak nesnel gözlemlere dayanmayan metafizik dogmalar ve varsayımlardan oluştuğuna dair gerekçelendirme için bk. Wood, *The Religion of Science*, 106.

konuda Pasteur'ün (1822-1895) yapmış olduğu bilimsel çalışmalar, hayatın cansız varlıklardan ortaya çıktığına dair ihtimaliyet düşüncesini reddetmektedir. Bilmen'e göre, mikropların bile uygun beslenme ve çevre şartları altında türlerine özgü bir şekilde sürekli bölünerek çoğalması ilk yaratılışın imkânsız olduğu anlamına gelmez. Zira bu canlıların hızlı bir evrimleşme sonucu başka canlılara dönüşmediği gözlenmektedir.⁸⁷ Bitki, hayvan ve insanların kendi türleri içerisinde yaratılış süreci şeklinde bir evrimleşme sonucu meydana gelmeleri mümkündür. Örneğin tırtıl kendi içinde evrimini tamamlayınca kelebeğe dönüşmektedir. Bu açıdan türler arası geçişi savunan bir evrim teorisi deney ve gözlemden uzak zayıf bir temele dayandığı için akıl ve bilim dışıdır.⁸⁸

Kâinata bir tekâmül ve tenâzu adı verilen çekişme kanununun varlığını kabul eden Bilmen, hayat mücadelesinde zayıf olan canlıların güçlüler karşısında yok olmasını bitki ve hayvanların birbirinden türediğine dair bir delil olarak kabul etmez. Buna göre, kâinataki tüm canlıların yaşamlarını devam ettirebilmek için diğerlerine üstünlük kurma eğiliminde oldukları görülmektedir. Ancak bu durum evrimin bir sonucu değil, Yaratıcı'nın koyduğu gelişim kanunları gereğince yok olmaya eğilim gösteren zayıf türlerin yerine güçlü ve gelişmiş türlerin doğrudan var edilmesi olarak görülmelidir. Zira bu durum evrime göre olsaydı canlılar zincirini oluşturan türlerin sürekli gelişmeye uygun olmayanları yok olup yerine gelişebilenlerin var olması gerekirdi. Bu zincirin en gelişmiş türleri ise doğal olarak insana en yakın olması gerekir. Hâlbuki insan türünün en eski atası olduğu iddia edilen hayvanların birçok gelişmemiş türü günümüzde mevcut olduğu halde gelişmiş türleri yok olmuştur. Keşfedilen bazı hayvan ve ağaç fosilleri aynı türe ait olan bugünkü örneklerinden daha gelişmiş olduğunu gösterdiğine göre canlı ve cansız varlıklardaki tekâmül birbirinden türemek şeklinde değildir.⁸⁹

Bilmen'e göre, bir bitki hücresinin zamanla mutasyona uğrayarak hayvan hücresine dönüşmesi mümkün değildir. Çünkü bitki ve hayvan zincirini oluşturan türlerin daima başka bir ileri türe yükselmesi tamamlanmıştır. İnsanlığın atası olduğu iddia edilen hayvanların ise bugün gelişmiş türleri mevcut olup hiç biri evrimsel döngü sayesinde insana dönüşmemektedir. Ancak evrimciler göre böyle bir oluşumun yüzyıllarca devam edecek bir süreçle mümkün olabileceği söylenmektedir. Fakat böyle bir iddia tecrübe ve gözlemden uzak olup delillere dayanmayan bir teoridir. Çünkü bu iddia doğru olsaydı uzun bir zamandan beri aşamalı bir şekilde değişime başlamış bazı bitki ve hayvanların bulunması gerekirdi. Hâlbuki tarihi dönemlere bakıldığında böyle bir durum tecrübe edilmemiştir.⁹⁰ Zira fosil bilimi, bu teoriyi ispatlayacak hiçbir kanıt sunmamaktadır. Örneğin paleozoik dönemde çok hücreli deniz omurgasızlarının fosilleri tüm kıtalarda bulunmasına rağmen; daha önceki devirlerde bu canlıların atalarına dair herhangi bir bulguya rastlanmamıştır. Aksi halde omurgasızların balığa dönüşümünü belgeleyen ve çeşitli balık türlerini birbirine bağlayan birçok geçiş formuna ait fosil örnekleri olması gerekirdi.⁹¹ Paleontoloji koleksiyonlarına bakıldığında ara geçiş formu olarak ifade edilen fosil örneklerinin hala bulunmadığı bilinmektedir. Dünyadaki bilinen fosil türlerinin önemli bir kısmının bulunduğu Chicago'daki Field Doğal Tarih Müzesi önceki müdürü David Raup'a göre, örnekler Darwin'in iddia ettiği gibi, bir türü diğerine bağlayan sayısız ara formun yer aldığı evrimleşme sürecini desteklememektedir.⁹²

⁸⁷ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 202-203.

⁸⁸ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 200-201.

⁸⁹ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 203-204.

⁹⁰ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 204.

⁹¹ Duane T. Gish, *Evrin: Fosiller Hala Hayır Diyor*, çev. Melek Altın vd. (İstanbul: GDK Yayınları, 2008), 70-71.

⁹² Raup bu konuda şöyle demektedir: "Çoğu kişi fosillerin Darwinci yorumları desteklediğini zanneder. Ne yazık ki bu tam olarak doğru değildir... Jeoloji kaydında bulduğumuz kanıtlar, Darwin'in doğal seçim mekanizmasıyla istediğimiz derecede bir uyum sağlayamamaktadır... Fosil kaydı hakkındaki bilgimiz büyük ölçüde genişlemiştir.

Fosil kayıtlarında geçiş veya ata formlara ait örneklerin yokluğu birçok paleontoloji otoritesi tarafından kabul edilmektedir. Bu açıdan milyonlarca yıl öncesine ait canlı fosilleri günümüzdekilerle aynı özelliktedir. Yakın dönemde farklı bölgelerdeki fosil yataklarında bulunan memeli hayvan fosillerinin mükemmel şekilde korunmuş olduğu görülmektedir. Gobi Çölü bölgesinde, dinazor, kertenkele, timsah ve kaplumbağa fosilleri bulunmuş, aynı bölgede yaşayan bu farklı türlerin iskelet ve kafatası özelliklerine bakıldığında hiçbir geçiş özelliği taşımadığı görülmüştür. Hâlbuki böyle bir durumda evrimleşen ilkel memelilere ait birçok ara form fosili bulunması gerekirdi.⁹³ Milyonlarca yıl varlığını aynen koruyan türlere ait fosil bulguları, günümüzde bu türlerin mutasyona uğramadığını göstermektedir. Bu nedenle türlerin tek bir hücreden nasıl meydana geldiği, genetik sistemin nasıl muhafaza edildiği, genelde zararlı olmasına rağmen mutasyonların evrimi nasıl gerçekleştirdiği gibi birçok soru hala cevap beklemektedir. Bilmen'in de Ernst Haeckel'e (1834-1919) atıfta bulunduğu gibi türler arası geçişte evrim zincirini tamamlamak için üretilen hayali embriyo çizimleri⁹⁴ bu sorulara cevap vermemektedir.

Bilmen'e göre, bu tür iddiaların aksine gerek diğer canlılar gerekse üstün özelliklerle yaratılan insan kendine özgü vasıflarıyla ayrı bir varlıktır. Ayrıca Darwinizm'in iddia ettiği gibi insanın bazı organlarının eksik veya fazla olduğunun iddia edilmesi evrim için bir kanıt olarak gösterilemez. Çünkü tıp ve anatomi ilminin verileri halen insanın bazı organlarının işlevinin tam anlamıyla bilinemediğini ortaya koymaktadır. Bu yüzden hikmeti tam olarak anlaşılabilen durumların olması insanın bilgi seviyesiyle ilişkilidir. Canlılarda eksik veya fazla olduğu ileri sürülen organların olması bir yaratıcı tarafından mükemmel bir şekilde yaratılmamış olduğu anlamına gelmez. Bu açıdan bazı canlılarda görülen bir kısım eksik organlara bakarak genel bir evrim olduğu sonucuna varmak eksik bir tümevarım olacağı için genel hakkında hüküm vermeye dayanak olamaz.⁹⁵ Bilmen'e göre, insanlarla bazı hayvanlar arasında ortak bir benzerliğin olması insan ırkının hayvanlarla ortak ataya dayandırılıp asırlardır devam eden türler arası bir evrime kanıt gösterilemez. İnsanlar ve hayvanlar arasında biyolojik özellikler itibarıyla bir benzerlik olsa da zihinsel ve fiziksel açıdan büyük farklılıklar vardır. Bu iki cins arasındaki önemli farklılıklar insanların müstakil olarak yaratılmış olduğunun bir delilidir.⁹⁶ Böylece Bilmen, bilimsellik adı altında savunulan bu teorilerin hem bilimsellikten hem de ahlaki ve vicdani düşünceden uzak olduğunu ifade etmektedir.

Günümüzde de yaratılışı, olmuş-bitmiş bir olgu değil de evrimleşme ve değişim süreci şeklinde yorumlayarak Tanrı inancıyla evrim teorisi arasında uzlaşma çabaları ön plana çıkmaktadır.⁹⁷ Modern dönemde Francis Collins, Alvin Plantinga gibi isimlerin savunduğu teistik evrim anlayışına göre evrim tesadüflere bağlı değil, varlıktaki yasalara göre işlemektedir. İnsan türü başta olmak üzere canlılar âlemindeki tür ve çeşitlilik, yasaları koyan Tanrı'nın evrimsel süreci yönlendirmesiyle ortaya çıkmaktadır.⁹⁸ Bu bağlamda canlılar

Bugün, çeyrek milyon fosil türüne sahip olmamıza karşın durum çok fazla değişmemiştir." David. M. Raup, "Conflicts between Darwin and Paleontology", *Field Museum of Natural History Bulletin* 50/1 (1979), 22-25.

⁹³ Gish, *Evrin: Fosiller Hala Hayır Diyor*, 144 vd.

⁹⁴ Haeckel, biyogenetik kanun olarak isimlendirdiği teoriye göre insanın kuş, sürüngen veya balık embriyolarından evrimleştiğini ispatlamak için bu tür canlıların embriyolarını yan yana çizerek göstermeye çalışmıştır. Ancak bu çizimlere bazı ekleme ve çıkarmalar yapmak suretiyle üzerinde hile ve sahtekârlık yaptığı bilim dünyası tarafından kabul edilmektedir. 5 Eylül 1997 tarihli Science dergisi, bu gerçeği "Haeckel'in Embriyoları: Sahtekârlık Yeniden Keşfedildi" başlığıyla yayımlamıştır. Elizabeth Pennisi, "Haeckel's Embryos: Fraud Rediscovered", *Science* 277/5331 (5 Sep 1997), 1435.

⁹⁵ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 205.

⁹⁶ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 206-207.

⁹⁷ Bunun imkanına dair tartışmalar için bk. Fatih Özgökman, *Teleolojik Delil ve Evrim Teorisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 191-193.

⁹⁸ Michael Peterson vd., *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 477-478; bk. Çağlayan, "Müslüman Kültürü Açısından Yaratılış ve Evrim Konularına Bir Bakış", 504.

dünyasının bir plan ve amaç dâhilinde yönlendirilmiş bir evrim yoluyla meydana gelmesi, tesadüflere bağlı bir evrimle meydana gelmesinden çok daha anlaşılabilir ve uzlaştırıcı görülmektedir.⁹⁹

Konuyla ilgili değerlendirmelerine baktığımızda Bilmen'in, tam olarak teistik anlayışı yansıtmaya da ortak atadan gelen tür içindeki nesilden nesile kalıtsal değişimleri ifade eden *sınırlı ve kontrollü bir evrim* anlayışını kabul ettiği görülmektedir. Ancak anlaşılabilir ve kanıtlanabilir bu evrimleşme süreci, evrim teorisinden tümüyle farklıdır. Bu sınırlı evrim anlayışı, bir Yaratıcı'yı ve kontrol mekanizmasını gerekli kıldığı için evrende ve canlılar âleminde hiçbir şey; bilinçsiz, plansız ve amaçsız değildir. Zira doğal seçilimin, basitten karmaşığa doğru planlı bir ilerleme ve gelişim süreci göstermesi, amaçlı ve anlamlı bir işleyişi gerektireceği için tesadüflük ve amaçsızlıktan bahsetmek aklen mümkün değildir. Böylece Bilmen, yaratılışı reddeden bu teoriyi söz konusu gerekçelerle eleştirerek biyolojik bir tür olan insanın kendi yaratılışına ait özgünlüğünü vurgulamaktadır. Her canlının genetik yapısının tümüyle kendi türüne özgü ve korunaklı bir dizilim sistemine sahip olduğu dikkate alındığında türler arası evrim fikri makul görünmemektedir.

SONUÇ

Batı dünyasında bilim ve felsefe alanındaki gelişmelerin ortaya çıkardığı din karşıtı akımlarla mücadele; daha sistematik, güncel ve etkili yöntemleri zorunlu kılmıştır. Yenilik fikrini klasik literatüre dayalı olarak ele alan Ömer Nasûhi Bilmen de inanç karşıtı akımlara yönelik güncel bir söylem geliştirmiş, durgun bir kelâm anlayışından ziyade daha canlı ve işlevsel bir yöntem benimsemiştir. Bu açıdan dönemin temsilcilerine göre yenilik kavramı, bir reform hareketi olmayıp çağdaş sorunlara çözüm üretebilme çabası olarak görülmektedir. Bilmen eserlerini klasik kelâmın konu bütünlüğüne uygun bir şekilde kaleme almış, dönemin tartışma konularını ilgili bölümlere açtığı başlıklar altında işlemiştir. Özellikle materyalizm, pozitivism ve Darwinizm gibi din karşıtı felsefeler üzerinde durması, dönemindeki inkârcı akımlara karşı mücadelede özel bir gayret içerisinde olduğunu göstermektedir.

Bilmen materyalizmi eleştirirken öncelikle madde ve kuvvetin ezeli olduğu iddialarının bilimsellik görünümü altında metafizik iddialar olduğunu ifade ederek materyalist geleneğin madde anlayışını dönemin bilimsel gelişmeleri ışığında eleştirmiştir. Bu dönemde makro düzeyde izafiyet teorisi, mikro düzeyde ise kuantum teorisiyle elde edilen yeni bulgular Newton'un kendi kendine işleyen mekanik evren anlayışı yerine, daha dinamik bir evren anlayışı ortaya koymuştur. Bu bağlamda Bilmen, özellikle maddenin enerjiye dönüştüğünü destekleyen bu teorilerin verileri üzerinden kütle ile enerjinin birbirine eşit olduğunu ifade ederek materyalist madde anlayışının değiştiğini vurgulamaktadır. Her ne kadar bu veriler maddenin ortadan kaybolduğu fikriyle materyalizmin tam olarak çöktüğü anlamına gelmese de materyalizme karşı teizm açısından oldukça güçlü kanıtlar sunmaktadır. Söz konusu gelişmeler evrenin başlangıç zamanına işaret ederek madde ve zamanın bir başlangıcı olduğunu söylemek suretiyle madde ve enerjinin ezeli olmadığını, başlangıç ve sonu itibarıyla yaratılmış olduğunu desteklemektedir. Bu açıdan Bilmen'e göre, maddenin her şeyin temeli olduğu düşüncesi bütün bir evreni içine alacak şekilde deneyleme imkânına sahip olmadığı için doğruluğu gözlem ve deneyle test edilme imkânı olmayan metafiziksel iddialardır. Zira kozmoloji, fiziksel gerçekliği tümüyle kapsayarak evrenin işleyişine dair son sözü söylemiş değildir. Bu nedenle Bilmen, sürekli değişen bilimsel teoriler dikkate alındığında tüm bilimleri, fizik bilimine indirgeyen pozitivismi de ilmi yöntem açısından tutarsız bulmaktadır. Böylece Bilmen'in dini düşünciyi dışlayan teorileri, evren hakkındaki verilerin değişkenliği üzerinden bilimsel bir temelde

⁹⁹ Peterson vd., *Akil ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, 479; Francis S. Collins, *Tanrı'nın Dili: Bilim Tanrı İnançıyla Uzlaşabilir mi?*, çev. Harutyun Parlak (İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009), 193-195.

eleştirerek bilimsellik görüntüsü altında bir felsefe olduğunu ifade etmesi isabetli bir yaklaşımdır.

Materyalist felsefenin eleştirisi bağlamında ele alınan konulardan birisi de ruh-beden ilişkisidir. Yapılan nöro-fizyolojik çalışmalar bilincin beyinden ayrılamayacağını, beyindeki biyokimyasal, fizyolojik ve sinirsel süreçlerin bilinçle ilişkili olduğunu göstermekte, zihinsel işlevler ve beyin arasındaki yeni etkileşimleri ortaya koymaktadır. Bu gelişmelerin materyalizm açısından önemli kanıtlar sunduğu söylenebilir. Ancak Bilmen'in eleştiri konusu yaptığı gibi zihin, ruh, düşünce gibi nitelikler fiziksel olgulara bağlı olsa da materyalizm, indirgemeci bir yöntemle zihinsel/ruhî süreçleri madde ile özdeş kabul etmektedir. Bu açıdan dönemin diğer düşünürleri gibi Bilmen'in de insanı tümüyle maddi bedene indirgeyen materyalist iddialara karşı koymak için fiziksel/bedensel temelli açıklamalardan ziyade ruhçuluk görüşünü esas aldığı görülmektedir. Bu bağlamda dinin asli konuları içinde yer almadığı söylenen bu konunun dönemin bilimsel gelişmeleri dışında spiritüalist zeminde ele alınmasının karşı düşünceyle mücadele etme imkânını zayıflattığı söylenebilir. Bu nedenle zihin beden ilişkisine dair ortaya çıkan güncel bilimsel veriler kelâm açısından tekrar yeniden ele alınmalı, insanın biyolojik yapısı ile bilişsel/ruhî yapısı arasındaki ilişkiye dair verilerin sunduğu yeni imkânlar değerlendirilmelidir.

Bilmen'in evrim teorisini tümüyle reddetmek yerine İslâm'ın yaratılış teorisine uzlaştırmaya çalıştığı görülmektedir. Bu bağlamda kâinatta genel bir tekâmülün varlığını kabul etmekle birlikte, insanın başka bir türden meydana geldiği şeklindeki bir anlayışı reddetmiştir. Bu sınırlı evrim anlayışı bir Yaratıcı'yı ve kontrol mekanizmasını gerekli kıldığı için canlılar âleminde hiçbir şey; bilinçsiz, plansız ve amaçsız değildir. Bu açıdan Bilmen'e göre, insanlarla bazı hayvanlar arasında ortak bir benzerliğin olması, ortak ataya dayanan türler arası bir evrime kanıt gösterilemez. Her canlının genetik yapısının tümüyle kendi türüne özgü bir sisteme sahip olduğu dikkate alındığında böyle bir iddianın bilimsel dayanaktan yoksun olduğu açıktır. Böylece Bilmen, dönemin bilim ve felsefesini kullanarak karşı tarafın delilleri üzerinden bir eleştiri yöntemi izlemiştir. Sonuç olarak Bilmen'in, din karşıtı felsefi akımlara modern bilimsel gelişmeler ışığında yaptığı eleştirilerin, günümüz açısından da geçerli olduğunu söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

- Akın, Murat. "Ömer Nasuhi Bilmen'in Âhiret İnancını Temellendirmesi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 93-116.
- Akkuş, Süleyman. "Ömer Nasuhi Bilmen'in Ruh Hakkındaki Değerlendirmeleri ve Bu Değerlendirmelerin Oluşturduğu Tartışmalar", *Türk-İslâm Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu Bildirileri*. ed. Muhammed Hanefi Palabıyık. 451-472. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007.
- Altıntaş, Ramazan. "Ömer Nasuhi Bilmen'in "Yeni İlm-i Kelâm" Anlayışı". *Türk-İslâm Düşünce Tarihinde Erzurum Sempozyumu Bildirileri*. ed. Muhammed Hanefi Palabıyık. 407-418. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2007.
- Altıntaş, Ramazan. "Teolojik Sekülerleşmenin Neden Olduğu İnanç ve Davranış Problemleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2002),55-84.
- Arslan, Ahmet. *Felsefeye Giriş*. Ankara: Adres Yayınları, 2009.
- Arslan, İshak. *Günümüz Tabiat Felsefesinde Bilim-Felsefe-Din İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İlahiyat Fak. Vakfı Yayınları, 1999.
- Bakırcı, Çağrı Mert. "Darwin'in Evrim Teorisini Nedir, Neler Söyler?". *evrimagaci*. Erişim 19 Nisan 2021. <https://evrimagaci.org/darwinin-evrim-teorisini-nedir-neler-soyler-2917>
- Baloğlu, Adnan Bülent. "Muvazzah İlm-i Kelâm". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 31/418-419. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Bayrakdar, Mehmet. "Tekâmül Nazariyesi". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 40/337-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslam'da Evrimci Yaratılış Teorisi*. Ankara: Otto Yayınları, 2018.

- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Mülehhas İlm-i Tevhid*. İstanbul: Ahmed Said Matbaası, 1962.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Muvazzah İlmî Kelâm*. İstanbul: Semerkand Yayınları, 2015.
- Bilmen, Ömer Nasûhi. *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâl-i Âlîsi ve Tefsiri*. c. 4. İstanbul: Bilmen Yayınevi, 1964.
- Boutroux, Emile. *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Hakkında*. çev. H. Ziya Ülken. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1947.
- Bulğen, Mehmet. "Osmanlı Yeni İlm-i Kelâmında Materyalizm Eleştirileri". *Bilimname* 30/1 (2016), 391-433.
- Bulğen, Mehmet. "Son Dönem Osmanlı Kelâmçıları'nın Kevnî Âyetleri Yorumlama Yöntemleri Üzerine: Ömer Nasûhi Bilmen Örneği". *Kelâm Araştırmaları* 13/1 (2015), 61-89.
- Collins, Francis S. *Tanrı'nın Dili: Bilim Tanrı İnancıyla Uzlaşabilir mi?*, çev. Harutyun Parlak. İstanbul: Yeni Yaşam Yayınları, 2009.
- Cündioğlu, Düccane. "Ernest Renan ve "Reddiyeler" Bağlamında İslam-Bilim Tartışmalarına Bibliyografik Bir Katkı". *Dîvân: İlmî Araştırmalar* 2 (1996), 1-94.
- Çağlayan, Harun. "Müslüman Kültürü Açısından Yaratılış ve Evrim Konularına Bir Bakış. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/2 (2020), 480-507.
- Dawkins, Richard. *Kör Saatçi*. çev. Feryal Halatçı. Ankara: Tübitak Yayınları, 2010.
- Dayı, Salih. *Ömer Nasûhi Bilmen'in İnkârcı Akımlara Yönelttiği Eleştiriler*. Yozgat: Bozok Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Düzgüneş, Orhan. *Genetikçi Gözü ile Evrim*. Ankara: Türk Ziraat Mühendisleri Birliği Vakfı, 1994.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. nşr. Şuayb Arnavut ve dğr. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Einstein, Albert – İnfeld, Leopold. *Fiziğin Evrimi*. çev. Öner Ünalın. Ankara: Onur Yayınları, 1994.
- Eren, Muhammed Fatih. *Ömer Nasûhi Bilmen'in Kelâm Düşüncesinde Yenilik*, İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Filibeli Ahmed Hilmi. *Huzur-u Akl-ü Fen'de Maddiyûn Meslek-i Dalaleti*. haz. Sadık Albayrak. y.y.: Tercüman 1001 Temel Eser, t.y.
- Gecit, Mehmet Salih. "Son Dönem Temsilcileri Bağlamında Yeni İlm-i Kelâm Hareketi (Anadolu Örneği)". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/46 (2016), 931-944.
- Gish, Duane T. *Evrime: Fosiller Hala Hayır Diyor*. çev. Melek Altın vd. İstanbul: GDK Yayınları, 2008.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- Heisenberg, Werner. *Fizik ve Felsefe*. çev. M. Yılmaz Öner.y.y.: Belge Yayınları, t.y.
- İbn Meymûn, Ebû İmrân Mûsâ. *Delâletü'l-Hâirîn*. nşr. Hüseyin Atay. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlm-i Kelâm*. haz. Sabri Hizmetli. Ankara: Ümrân Yayınları, 1981.
- Karaağaç, Hilmi. *Hasan Hanefî'nin Kelâm İlmîni Yenileme Projesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Kutluer, İlhan. "Batılılaşma". *TDV İslam Ansiklopedisi*.5/152-158. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Kutluer, İlhan. "Determinizm". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 9/215-220. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Kutluer, İlhan. "Pozitivizm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34/335-339. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Magee, Bryan. *Karl Popper'in Bilim Felsefesi ve Siyaset Kuramı*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1990.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Muhammed Fuad Abdülbâki. Kahire: y.y., 1955.
- Özervarlı, M. Sait. *Kelâmda Yenilik Arayışları*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Özgökman, Fatih. *Teleolojik Delil ve Evrim Teorisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Pennisi, Elizabeth. "Haeckel's Embryos: Fraud Rediscovered". *Science* 277/5331 (5 Sep 1997).

- Peterson vd., Michael. *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*. çev. Rahim Acar. İstanbul: Küre Yayınları, 2015.
- Raup, David M. "Conflicts between Darwin and Paleontology". *Field Museum of Natural History Bulletin* 50/1 (1979).
- Schumacher, Benjamin. *Quantum Mechanics: The Physics of the Microscopic World*. The Great Courses, Virginia, 2009.
- Spirkin, Aleksandr. *Felsefenin Temelleri*. çev. Erki Kiroğlu. İstanbul: Yazılama Yayınevi, 2016.
- Taslaman, Caner. *Evrin Teorisi Felsefe ve Tanrı*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2016.
- Taslaman, Caner. "İzafiyet Teorisi, Değerler ve Tanrı-Evren İlişkisi". *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33/2 (2007), 5-20.
- Taylan, Osman. *Ömer Nasûhi Bilmen ve Kelâmî Görüşleri*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Topaloğlu, Aydın. "Materyalizm". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 28/137-140. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Topaloğlu, Bekir. *Kelâm İlmi: Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 1981.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. "Esîr", *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1998.
- Yeşilyurt, Temel. *Çağdaş İnanç Problemleri*. Kayseri: D.İ.B. Yayınları, 2013.
- Yıldırım, Meral. *Son Dönem Osmanlı Aydınlarının Materyalizme Dair Eleştirileri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Yılmaz, Aykut Alper. *Ruh-Beden İlişkisi Bağlamında Teistik-Materyalizm*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Kocatepe İslami İlimler Dergisi

Journal of Kocatepe Islamic Sciences

e-ISSN: 2757-8399

cilt / volume: 4 • sayı/issue: 2 •(Aralık/December 2021): 459-471

Hadis Metodolojisinde Azîz Hadis'in Tanımı ve Hüccet Olması Meselesi

Definition of Aziz Hadith and the Issue of Being Proof

Mehmet Emin ÇİFTÇİ

Dr. Öğr. Üyesi, Harran Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Asst. Prof., Harran University, Faculty of Theology, Department of Hadith
Şanlıurfa, Turkey

✉ mhtemin71@gmail.com  orcid.org/0000-0001-9331-7450

Makale Bilgisi / Article Information

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 22.09.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 16.12.2021

Yayın Tarihi / Published: 30.12.2021

Atıf/Cite as: Çiftçi, Mehmet Emin. "Hadis Metodolojisinde Azîz Hadis'in Tanımı ve Hüccet Olması Meselesi". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/2 (Aralık 2021): 459-471. <https://doi.org/10.52637/kiid.999197>

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

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

Published by: Afyon Kocatepe University • <https://dergipark.org.tr/tr/pub/kiid> • kiid@aku.edu.tr



This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 (CC BY-NC 4.0) International License / Bu makale Creative Commons Atıf-GayriTicari-Türetilmez 4.0 (CC BY-NC 4.0) Uluslar arası Lisansı altında lisanslanmıştır.

Hadis Metodolojisinde Azîz Hadis'in Tanımı ve Hüccet Olması Meselesi

Öz

Âlimler hadisleri râvi sayısına göre mütevâtir ve âhâd olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Mütevâtir, yalan üzerine ittifak etmesi mümkün olmayan çoğunluk tarafından rivâyet edilen hadis şeklinde tanımlanmıştır. Âhâd ise râvi sayısı mütevâtir seviyesine ulaşmayan hadistir. Mütevâtir hadisin sıhhati tartışma konusu olmamıştır. Hakkında sıhhat araştırılması yapılan hadis türü âhâd olan haberdir. Muhaddislerin, âhâd hadisleri, *sahih, hasen ve zayıf* olmak üzere üçe ayırmaları, bu türün sıhhat yönündeki tasnifidir. Âlimler âhâd haberin kabul edilmesi için sened ve metinde olmak üzere birçok kriter aramışlardır. Bazı âlimler bu tür haberlerin kabulü için senedin her tabakasındaki râvi sayısının en az iki olmasını şart koşmuştur. Bu da birçok âlimin azîz hadis tanımıdır. Ancak azîz hadisin tanımı, râvi sayısı ve hücciyeti konularında farklı değerlendirmeler yapıldığından azîz hadiste bir ittifak sağlanmamıştır. Bu çalışmada âlimlerin azîz hadisin tanımı ve hüccet olması konusundaki görüşleri araştırılmıştır. Lügat anlamı az bulunan şey, nadir; kuvvetli, güçlü ve zilletten sonra izzet sahibi olmak manalarına gelen azîz kelimesi ilk dönemlerde hadis âlimleri tarafından sözlük anlamında kullanılmışken daha sonraları âhâd hadisin bir türü olarak tanımlanmıştır. Ayrıca bu kelime güvenilir, *sahih, sika* vb. güvenilirliğini ifade etmek üzere râvi ve sened için de kullanılmıştır. Azîz hadisin tanımını ilk yapan İbn Hibbân'a göre azîz hadis her tabakada râvi sayısı ikiden az ve fazla olmayan hadistir. İbn Hibbân'ın bu tanımına itiraz edilmiştir. İbn Hacer el-Askalânî bu tanıma uyan haberin olmadığını söylemiştir. İbn Mende ve İbnüs-Salâh gibi bazı âlimlere göre her tabakada iki veya üç râvisi olan hadise azîz denir. İbn Hacer ve Kastallânî'ye göre azîz hadis her dönemde râvi sayısı ikiden az olmayan hadistir. Haberin bu şekilde isimlendirilmesi ise ya az bulunmasından ya da başka bir tarikle güçlenmesinden dolaydır. Bu tanımların İbn Hibbân'ın tanımından farkı herhangi bir tabakada 'ikiden fazla râvinin olmaması' lafzının bulunmamasıdır. Dolayısıyla ikiden az olmakla beraber râvi sayısının herhangi bir tabakada ikiden fazla olması azîz tanımına engel teşkil etmemektedir. Azîz hadisin tanımında farklı görüşler olduğu gibi hücciyeti ve hadisin sıhhat şartı olması hususunda da farklı değerlendirmeler olmuştur. Hâkim'e göre azîz hadis rivâyetlerin sıhhat şartlarındandır. Ayrıca Hâkim'e göre Buhârî her tabakadan hadis rivâyetiyle meşhur ikişer râvisi olan rivâyetleri *sahih* kabul etmiştir. Beyhakî, İbnü'l-A'râbî ve Meyyânîşi de Hâkim'in bu açıklamasına benzer tanım yapmışlardır. Mu'tezili âlimi Ebû Alî el-Cübbâf'ye göre de *sahih* hadis, hadis rivâyetinde cahil olmayan iki râvinin rivâyette bulunduğu ve bu şekilde günümüze gelmiş olan haberdir. Dolayısıyla Hâkim'in azîz hadisin Buhârî ve Müslim'in sıhhat şartlarından olması görüşünde yalnız olmadığı anlaşılmaktadır. Ancak Buhârî ve Müslim'in eserlerini araştıran bazı âlimler Hâkim'in her tabakada iki râvinin olması ifadesini makbul görmemişlerdir. Onlara göre Buhârî ve Müslim hadisin sıhhati şartı için iki râvi şartını aramamışlardır. Muteahhirun âlimlerden bazıları Hâkim'in iki râvi şartını aynı hadis için zorunlu olmadığı şeklinde yorumlamışlardır. Dolayısıyla bu farklı değerlendirmeler hadisler hakkında farklı hükümlerin verilmesine sebep olmuştur. Bazı âlimler ise sahâbenin hadisin kabulü için iki râvi aradıklarını söyleyerek onların da azîz hadis şartına uygun rivâyeti kabul ettiklerini iddia etmişlerdir. Bu âlimler görüşlerini sabâbîlerin bazı uygulamalarına dayandırmışlardır. Her ne kadar bazı hallerde sahâbe, işittikleri bazı haberi tespit etmek ve mutmain olmak için başka şahitler de aramış olsalar da onların bütün hadisler için bu şartı aradıklarının söylemek mümkün görünmemektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Râvi, Âhâd, Azîz, Hüccet.

Definition of Aziz Hadith and the Issue of Being Proof

Abstract

Hadith scholars categorized hadiths according to the number of their narrators as *mutawatir* and *ahad*. *Mutawatir* is defined as the hadith transmitted by the majority that cannot agree on lies. *Ahad* is a hadith whose number of narrators does not reach the level of *mutawatir*. *Ahad* hadith is questioned and investigated by its authenticity. Some of hadith scholars asserted that there should be at least two narrators on each layer of *sanad* to qualify a hadith as *sahih*. This is also the description of *aziz hadith* according to many scholars. However there is no an agreement on the term of *aziz hadith*. In this study, *azîz hadith's* description and it's acceptance as *hujja* (proof) are researched and discussed. *Azîz* means rare, strong, valuable and having dignity after humiliation lexically. This term is used by hadith scholars in its lexical meaning in early periods. However it became a term that states one of subbranches of *ahad hadith*. This term is also used to express the narrators' and *sanad's* authenticity in the meaning reliable, authentic and *siqa*. According to Ibn Hibbân, who was the first to define *aziz hadith*, *azîz* is a type of hadith that the number of narrators in each layer is not less or more than two. The definition of Ibn Hibbân was objected by some hadith scholars. For example Ibn Hajar al-Askalani defends that there is no narration fits this definition. According to some scholars such as Ibn Manda and Ibn al-Salah, a hadith with two or three narrators from each layer is called *azîz*. According to Ibn Hajar and al-Qastallani, *azîz hadith* is a hadith which number of narrators is not less than two in every layer. This type of hadith is named *azîz* either because it is rare or it is strengthened by another *sanad*. The difference between these definitions and Ibn Hibbân's first definition is that there is no word "no more than two narrators" in any layer. Therefore, the number of narrators being more than two in any layer, although not less than two, does not constitute an obstacle to the definition of *azîz hadith*. As there are different opinions in the definition of *azîz hadith*, there have been different evaluations about its authenticity and its acceptance as *hujja*. According to Hâkim, *aziz hadith* is one of the conditions of soundness of narrations. Al-Bayhaqi, Ibn Arabi and al-al-Mayyanishi also made a definition similar to the explanation of Hâkim. Therefore, it is seen that Hâkim is not alone in his judgement that the *azîz hadith* is one of the soundness conditions of Bukhari and Muslim. A Mu'tazila scholar Abu Ali al-Jubbai, defends that a *sahih hadith* is the narration narrated by two narrators that were not ignorant in hadith narration and reached to the present. Some of the *mutaahhirun* scholars have interpreted Hakim's condition for two transmitters as follows: Two transmitters condition is not obligatory for the same hadith. These different evaluations have led to different judgments about the hadiths. Some scholars, on the other hand, said that the Companions were looking for two narrators for the acceptance of the hadith and claimed that they accepted the narration in accordance with the *aziz hadith*. These scholars based their opinions on some practices of Companions. Although in some cases Companions sought other witnesses to identify a hadith they heard and to be satisfied about its authenticity, it does not seem possible to state that they sought this condition for all hadiths.

Keywords: Hadith, Rawi, Ahad, Aziz, Hujja.

GİRİŞ

İslam dininin ikinci temel kaynağı olan hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti ve tashihi hususunda âlimler gayret göstermişlerdir. Muhaddisler hadisleri kaynak, râvi sayısı ve sıhhat durumu gibi çeşitli açılardan sınıflara ayırmışlardır. Hadisler râvi sayısına göre mütevâtir ve âhâd olmak üzere ikili bir tasnife tabi tutulmuştur. Mütevâtir, Hz. Peygamber'e yalan haber isnad etmesi aklen mümkün olmayan bir çoğunluk tarafından rivâyet edilen haberdir.¹ Dolayısıyla herhangi bir haberin mütevâtir sayılabilmesi için her tabakadaki râvi sayısının belli bir sayıya ulaşması gerekmektedir. Âlimler haberin sıhhatini temin eden râvi sayısını Kur'an'dan ve Resulullah'ın hayatında gerçekleşmiş olan bazı hadiselerin sembolleştirilmiş sayılarından hareketle referans almışlardır. Bazıları Yüce Allah'ın ölmek üzere olan kişi için vasiyeti esnasında iki adil şahit² emretmiş olmasından hareketle hadis rivâyeti için her tabakada en az iki râvinin bulunmasını şart koşmuştur. Bunun dışında ayet-i kerimelerde geçen bazı rakamlardan hareketle de senedin her tabakasında on iki,³ yirmi⁴ ve yetmiş⁵ râvi bulunması gerektiği şeklinde görüşler ileri sürülmüştür.⁶ Yine bazı muhaddisler de râvi sayısının her tabakada en az dört kişi⁷ olmasını şart koşmuşlardır. Rivâyetin mütevâtir seviyesine çıkaracak sayıda râvi tarafından aktarılması durumunda bu haberin sıhhatinin tespiti için ayrıca herhangi bir şart aranmamaktadır.⁸

Âhâd hadis ise râvi sayısı bakımından mütevâtir seviyesine çıkamayan haberdir.⁹ Şâfiî'nin (ö. 204/820) haber-i hâssa da dediği haber-i vâhid tabiri, ilk asırlarda tek râvi tarafından aktarılan haber hakkında kullanılmıştır.¹⁰ Ancak daha sonraki asırlarda âhâd haber mütevâtir olmayan haber anlamında kullanılmıştır.¹¹ Hakkında sıhhat araştırması yapılan hadis türü âhâd haberdir.

Muhaddisler, âhâd haberleri sıhhat durumlarına göre sahih, hasen ve zayıf olmak üzere üçlü bir tasnife tabi tuttıkları gibi¹² râvi sayısına göre de ferd, azîz ve meşhur olmak üzere üç kısma ayırmışlardır. Âlimler âhad haberlerin sınıflandırmasında ve sıhhat tespitinde bazı kriterler aramışlardır. Ancak âlimlerin rivâyetleri tasnif kriterleri ve değerlendirmeleri farklılık arz ettiğinden rivâyetlerin sıhhati ve hücciyeti konularında ilmi tartışmalar meydana gelmiştir. Ayrıca bu muhtelif kriterler hadislerin ve sünnetin farklı anlaşılmasına ve uygulanmasına sebep olmuştur. Bu durum ilk bakışta bir zenginlik gibi görünse de aslında bir problem olarak İslam âleminin önünde durmaktadır. Çünkü aynı rivâyet ve dolayısıyla aynı olay hakkında farklı yaklaşımların olması çeşitli problemlere sebep olmaktadır. Dolayısıyla muhaddislerin âhâd haberin türleri ile ilgili yaklaşımlarının ve değerlendirmelerinin tespiti meselenin çözümüne katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Âhâd hadisin iki türü olan meşhur¹³ ve ferd hadis¹⁴ konusunda müstakil çalışmalar

¹ Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fi tadvîhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, thk. Nureddin Itr (Dimeşk: Matbaatu's-Sabâh, 2000), 37.

² Mâide 5/106.

³ Mâide 5/12.

⁴ Enfâl, 8/65.

⁵ A'raf, 7/155.

⁶ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar fi tadvîhi nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, 38.

⁷ Nisâ 4/15. Bkz. Nureddin Ali b. Muhammed Aliyü'l-Kârî, *Şerhu nuhbetü'l-fiker fi mustalahati ehli'l-eser* (Beyrût: Dâru'l-erkam, ts.), 164.

⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tadvîhi Nuhbeti'l-fiker fi mustalahi ehli'l-eser*, 55.

⁹ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 55.

¹⁰ Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *er-Risâle*, thk. Ahmed Şâkir (Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940), 369.

¹¹ Talât Koçyiğit, *Hadis Usulü* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 21.

¹² Osmân b. Abdurrahmân İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbnü's-Salâh*, thk. Nureddin Itr (Suriye: Dâru'l-fikir, 1986), 11.

¹³ Meşhur, senedin herhangi bir tabakasında râvi sayısı üçten aşağı olmayıp mütevâtir seviyesine çıkmayan hadistir (Aliyü'l-Kârî, *Şerhu nuhbetü'l-fiker fi mustalahati ehli'l-eser*, 210).

¹⁴ Genel kanaate göre ferd haber senedin herhangi bir tabakasında râvisi tek olan hadistir. (İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbnü's-Salâh*, 88).

bulunmaktadır.¹⁵ Âhâd haberin diğeri bir türü olan azîz hadis hakkında ise herhangi müstakil bir çalışma tespit edilememiştir. Ayrıca ferdden meşhura geçiş konumunda olan azîz hadisin tanımı ve sıhhati hususunda farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Bünyesinde birçok ihtilaf barındırması nedeniyle hadis ilminin önemli meselelerinden biri olan azîz hadis hakkında müstakil bir çalışmanın bulunmaması, bizi bu çalışmaya sevk etmiştir.

Bu çalışmada öncelikle azîz hadisin anlamı ve tanımı ile âlimlerin azîz kelimesini hangi maksatla kullandıkları araştırılmıştır. Ayrıca azîz hadisin delil olması ile ilgili farklı görüşlerin sebepleri tespit edilip değerlendirilmesi yapılmıştır.

1. AZİZ KELİMESİNİN LÜGAT VE İSTILAH ANLAMI

Azîz (العزیز) sözlükte “az bulunan şey” anlamındadır.¹⁶ Ayrıca bu kelime “zelil iken kuvvetli, izzet sahibi ve şerefli olan” anlamında da kullanılır.¹⁷ Allah Teâlâ'nın en güzel isimlerinden bir tanesi olan el-Azîz, “eşi bulunmayan, kudret sâhibi ve mağlûp edilmeyen” anlamına gelmektedir. Yine “أَدَلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعَزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ” “Müminlerle olan ilişkilerinde daha hoşgörülü, kâfirlere karşı daha izzetlidirler.”¹⁸ ayet-i kerimesindeki azîz kelimesi izzet sahibi anlamında kullanılmıştır.¹⁹ Azîz kelimesi hadis usulünde hem sözlük hem terim ve hem de bir hadis çeşidi olarak farklı şekillerde değerlendirilmiştir.

Hadis usulünde bazı kelimeler ilk dönemlerde sözlük anlamında kullanılmışken daha sonraları birer terim haline gelmiştir. Azîz kelimesi de ilk iki asırda yaygın olarak lügat anlamında kullanılmış, terim haline geldikten sonra da bu kelime muhaddisler tarafından zaman zaman lügat anlamıyla kullanımına devam edilmiştir. Örneğin ilk asırlarda bazen râvi bazen de hadis hakkında kullanılmış olan “sahih” kelimesi daha sonraki dönemlerde bir terim olarak usuldeki yerini almıştır.²⁰ İlk dönemlerde Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Ali b. Medîni (ö. 234/848-49), İshak b. Râhûye (ö. 238/853) ve Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi muhaddisler râvilerin güvenilirliğini ifade etmek için “hadisi sahihtir” şeklinde sika anlamında sahih kelimesini kullanmışlardır.²¹ Evzâî (ö. 157/774) gibi bazı âlimler ise “ma'rûf” kelimesini sahih anlamında kullanmıştır.²² Dolayısıyla kelimelerin, standart bir anlam ifade eden terimler haline gelmelerinin belirli bir zamana yayıldığı söylenebilir. Azîz kelimesi için de durum böyledir.

Yukarıda ifade edildiği gibi azîz “kıymetli olan, daha iyi olup az bulunan” manalarına gelmektedir. Muhaddisler ilk asırlarda azîz kelimesini rivâyet, sened ve râvi konusunda görüşlerini ifade etmek için kullanmışlardır. Çünkü ilimler henüz gelişim aşamasında olduğu için âlimler anlamı bilinen kelimelerle kanaatlerini ifade etmeye çalışmışlardır. Azîz kelimesi ilk dönemlerde “sahih” anlamında kullanılmıştır. Şâfiî azîz kelimesini “sahih, makbul” anlamında kullanmıştır. Yine Şâfiî sened için “هذا حديث عزيز في إسناده” lafzını kullanmıştır.²³ Ayrıca bu kelime “عزيز مليح وهو أحسن ما وجدناه” “bulunanın en iyisi” anlamında kullanılmıştır.²⁴ Azîz kelimesi bazı muhaddisler tarafından cerh ve ta'dilde râvi için de kullanılmıştır. Ahmed b. Hanbel

¹⁵ Yusuf Ziya Keskin, “Hadis Usulünde Ferd ve Garib”, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6 (2000), 27-24; İbrahim Sağlam, “Hadis Usulü Açısından Meşhûr ve Müştehir Hadis”, İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi 6/1 (2020), 451-480.

¹⁶ Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 517.

¹⁷ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrût: Dâru Sâdr, ts.), 5/374.

¹⁸ Mâide 5/53.

¹⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 5/374.

²⁰ Mehmet Emin Çiftçi, *Hadis Usulünde Sahih Hadisin Tanımı Problemi* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 170-171.

²¹ Çiftçi, *Hadis Usulünde Sahih Hadisin Tanımı Problemi*, 61.

²² Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdurrahman er-Râmehermûzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-vâ'i*, thk. Muhammed Acâc el-Hatîb (Beyrût: Dâru'l-Fikir, 1984), 318.

²³ İbnü's-Salâh, *Siyanetu'l-Sahih-i Müslim*, 280.

²⁴ İbnü's-Salâh, *Siyanetu'l-Sahih-i Müslim*, 280.

râvinin güvenilirliğini ifade etmek için “عَزِيزُ الْحَدِيثِ” demiştir.²⁵ Ahâd hadisin bir türü olarak azîz hadis, ilk defa İbn Hibbân (ö. 354/965) tarafından tanımlanmıştır. Buna göre azîz hadis her tabakada iki râvisi olan ve bu sayıdan eksik ve fazla olmayan hadistir.²⁶ Ancak bu tanım yapıldıktan sonra da azîz kelimesi muhaddisler tarafından râvi, sened ve hadis için kullanılmaya devam etmiştir. Dârekutnî (ö. 385/995) “عَزِيزُ الْحَدِيثِ” kelimesiyle râvinin güvenilirliği hakkındaki görüşünü ifade etmiştir. Ona Abdülmelik b. Saîd b. Cübeyr’in güvenilirliği hakkında soru sorulunca “عَزِيزُ الْحَدِيثِ ثِقَةٌ” kelimesini kullanarak cevap vermiştir.²⁷ Yine Dârekutnî bir hadisin sıhhatini “هَذَا حَدِيثٌ صَحِيحٌ، وَنَصْرٌ مَوْلَى الزُّهْرِيِّ عَزِيزُ الْحَدِيثِ” ifadeleriyle tetkik etmiştir. Burada Dârekutnî, râvinin azîzül-hadîs olduğunu söylemiş ve hadisin sahih olduğuna kanaat getirmiştir.²⁸ Yine bu muhaddis Nusayr b. Ebû'l-Aş'as için aynı terimi kullanmıştır.²⁹ Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) “عَزِيزُ الْحَدِيثِ” ifadesini râvi için kullanmış, bununla “hadisi kabuldür” anlamını kastetmiştir. İbnü'l-Kayserânî (ö. 507/1113) de râvinin güvenilirliği için “azîz” kelimesini kullanan muhaddislerdendir. O râvi için, “O hadisinde azîzdir” “وَهُوَ عَزِيزٌ مِنْ حَدِيثِهِ”³⁰ hükmünü verirken azîz kelimesini sahih anlamında kullanmıştır. İbnü'l-Kayserânî başka bir râvi için de “عَزِيزُ الْحَدِيثِ” ter kibini kullanarak râvinin sika olduğuna dair kanaatini bildirmiştir.³¹ Ebû Mûsâ el-Esbahânî (ö. 581/1185) ise “هَذَا حَدِيثٌ عَزِيزٌ مِنْ حَدِيثِ صَفْوَانَ” ifadesiyle azîz kelimesini hadislerin mukayesesinde daha güvenilir anlamında kullanmıştır.³² Ayrıca “هَذَا حَدِيثٌ عَزِيزٌ فِي إِسْنَادِهِ” ifadesi bu âlimler tarafından “isnadı sahih” anlamında da kullanılmıştır.³³ Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392) üç mezhep imamının ittifak ettikleri bir haber hakkında “isnadı cidden azîz celildir” ifadesini kullanmıştır.³⁴ Burada da azîz kelimesi makbul anlamındadır. Bütün bu örneklerde azîz kelimesi râvi, sened ve hadis için olumlu anlamlar ifade etmiştir. Muhaddislerin kullandıklarından azîz kelimesinin ikinci yüzyılın başından itibaren sahih-güvenilir anlamını ifade ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca yukarıdaki misaller âlimlerin ilk dönemlerde hadislerle ilgili olumlu kanaatlerini ma'ruf, azîz, sahih gibi kelimeler ile ifade ettiklerini göstermektedir. Birçok muhaddis tarafından sözlük anlamında kullanılan “azîz hadis” yukarıda da ifade edildiği gibi ilk defa İbn Hibbân tarafından tanımlanmıştır.³⁵ Bazı muhaddisler bu tanıma makbul görmeyip kendi tanımlarını yapmışlardır. Bundan sonra azîz hadis ile ilgili tanımların ortak noktaları ile farkları tespit edilip âlimlerin azîz hadisin hüccet kabul edilmesi meselesine yaklaşımları değerlendirilecektir.

2. AZİZ HADİSİN TANIMI

Âlimler azîz hadisi farklı şekillerde tanımlamışlardır. İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) tanımına göre azîz hadis her tabakadaki râvi sayısı iki olan haberdır. Bu muhaddise göre hadisin azîz sayılabilmesi için her tabakadaki râvi sayısının ikiden az veya fazla olmaması

²⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-İlel ve ma'rifetu'r-ricâl*, thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbâs (Riyâd: Dâru'l-Hânî, 1422), 3/109.

²⁶ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 53.

²⁷ Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer ed-Dârekutnî, *Suâlatu'l-Hâkim en-Neysâbü'rî li'd-Dârekutnî* (Riyâd: Mektebetu'l-Meârif, 1984), 1/239.

²⁸ Dârekutnî, *el-İlelu'l-vâride fi'l-ehâdisi'n-Nebevî*, thk. Mahfûzurahmân Zeynullah es-Selefi (Riyâd: Dâru Taybe, 1985), 9/190.

²⁹ Dârekutnî, *Suâlatu'l-Hâkim en-Neysâbü'rî li'd-Dârekutnî*, 1/279.

³⁰ Ebû'l-Fazl İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir el-Makdisî, *Tezkiretu'l-hufâz*, thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi (Riyâd: Dâru's-Sâmî'i, 1994), 25.

³¹ Makdisî, *Tezkiretu'l-Hufâz*, 286.

³² Ebû Mûsâ Muhammed b. Ömer b. Ahmed el-Esbahânî, *el-Letâifu min dekâiki'l-meârif fi ulûmi'l-huffâz'il-eârif*, thk. Ebû Abdullah Muhammed Alî Samk (b.y.: Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1999), 165.

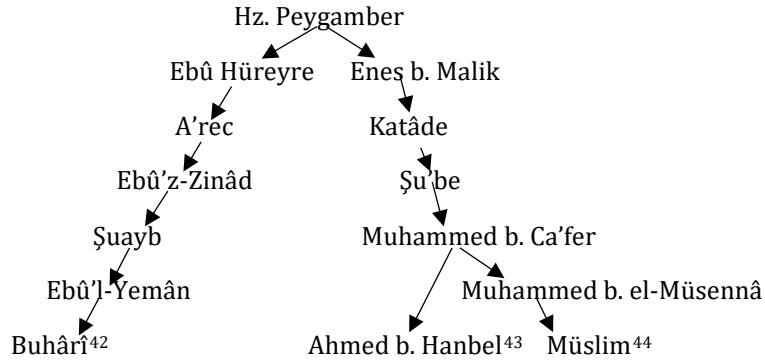
³³ Esbahânî, *el-Letâifu min dekâiki'l-meârif*, 1/426.

³⁴ Ebû Abdullah Bedreddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *en-Nüket alâ mukaddimeti İbnü's-Salâh*, thk. Zeynelabidîn b. Muhammed bilâ Ferîc (Riyâd: Edvau's-Selef, 1998), 1/144.

³⁵ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 53.

gerekmektedir.³⁶ İbn Hibbân, bu tanımıyla azîz hadisi âhâdın diğer kısmı olan ferd ve meşhurdan kesin bir şekilde ayırmıştır. Ancak muhaddislerden bazıları İbn Hibbân'ın bu tanımına itiraz etmişlerdir. Çünkü onlara göre bu ifadeye uyan bir hadisin bulunması adeta imkânsızdır. İbn Hacer (ö. 852/1449), İbn Hibbân'ın bu tanımının, az bulunun veya hiç olmayan rivâyet anlamında kullanmış olmasının kabul edilebilir olduğunu, ancak bu tanıma uyan haberin olmadığını söylemiştir. İbn Hacer, "Bunun yerine her tabakadan en az iki râvisi olan hadistir denilmesi durumunda bu şartı taşıyan hadis bulunmaktadır"³⁷ şeklinde izahatta bulunmuştur.

Başka muhaddisler ise İbn Hibbân'ın tanımından farklı tanımlar yapmışlardır. Bunlardan İbn Mende (ö. 395/1005) ve İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) azîz hadisi "her tabakada en az iki veya üç râvisi olan hadistir" şeklinde tanımlamışlardır.³⁸ Bu tanıma göre azîz ve meşhur aynı anlamda kullanılmıştır. İbn Hacer ve Kastallânî'ye (ö. 923/1517) göre azîz hadis senedin her tabakasındaki râvi sayısı ikiden az olmayan hadistir. Bu tür haberlerin azîz olarak isimlendirilmesi ya az bulunmasından ya da başka bir tarikle güçlenmesinden dolaydır.³⁹ İbn Hacer ve Kastallânî'nin tanımları bu yönüyle İbn Mende ve İbnü's-Salâh'ın tanımlarından ayrılmaktadır. Çünkü o âlimlere göre hadisin azîz derecesine çıkabilmesi için her tabakada en az iki veya üç râvi bulunmalıdır. Sehâvî'ye (ö. 902/1497) göre ise azîz, her tabakadan iki râvisi bulunan hadistir. Hadis ferd iken başka bir tabakada râvi sayısı ikiye çıkması durumunda azîz-i nisbi olur.⁴⁰ Münâvî (ö. 1031/1622) de azîz hadis için her tabakadaki râvi sayısını en az iki olmasını istemiştir.⁴¹ Bu açıklamaların İbn Hibbân'ın tanımından farkı, "râvi sayısının ikiden fazla olmaması" kriterinin bulunmamasıdır. Dolayısıyla ikiden az olmamakla beraber râvi sayısının herhangi bir tabakada ikiden fazla olması azîz tanımına engel teşkil etmemektedir. Buna misal olarak Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) Ebû Hüreyre (ö. 58/678) ve Enes b. Mâlik (ö. 93/711-12) tarihiyle tahrir ettikleri şu hadisi vermek mümkündür: "لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ، حَتَّىٰ أُحِبَّ إِلَيْهِ مِنْ وَالِدَيْهِ وَوَالِدَيْهِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ"⁴² "Sizden herhangi biriniz beni ebeveyninden, evladından ve bütün insanlardan daha çok sevmedikçe iman etmiş olamaz."



³⁶ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 53.

³⁷ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 53-54.

³⁸ İbnü's-Salâh, *Mukaddimetü İbnü's-Salâh*, 270; Ahmed Naim Babanzade, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sahih Tercemesi ve Şerhi* (Ankara: DİB Yayınları, 1982), 108.

³⁹ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-Nazar*, 50.

⁴⁰ Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-hadis li'l-Irakî*, thk. Ali Hüseyin Ali (Mısır: Mektebetü'l-Sünne, 2003), 4/8-10.

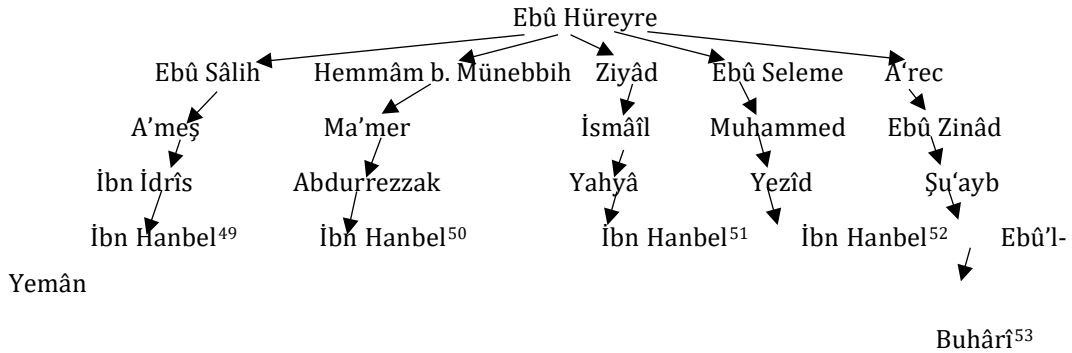
⁴¹ Zeynuddin Muhammed el-Münâvî, *el-Yevâkîf ve'd-dürer fi şerhi nuhbeti İbn Hacer*, thk. Mürtedâ ez-Zeyn Ahmed (Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1999), 1/280.

⁴² Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır (Beyrût: Dâru Tûku'n-Necât, 1422) "İmân", 2.

⁴³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 20/202 (No: 12814).

Birçok âlime göre hadisin herhangi bir tabakasındaki râvi sayısı iki iken diğer tabakalardaki râvi sayısının ikiden fazla olması durumunda hadis azîz meşhur olur.⁴⁵ Beykûnî (ö. 1080/1669 [?]) azîz hadis için her tabakadaki râvi sayısını iki veya üç olması şartını aramışken meşhur hadis için ise her tabakada üçten fazla râvinin bulunmasını şart koşturmuştur.⁴⁶ Ona göre azîz hadisin her tabakadaki râvi sayısı iki veya üç olmalıdır, üçten fazla olan rivâyet ise meşhurdur. Cemâlüddin Kâsimî'ye (1914) göre ise hadis azîz iken yani râvi sayısı iki veya üç iken daha sonraki tabakalarda râvi sayısının bundan fazla olması durumunda haber "azîz meşhur"; ikiden az olması durumunda ise "ferd meşhur" veya "ferd azîz" olur.⁴⁷ Bütün tanımların ortak noktası her tabakada en az iki râvinin bulunmasıdır. Bu yönüyle azîz hadis ferd hadisten ayrılmaktadır. Ancak bazı âlimler azîz hadis için senedin her tabakasındaki râvi sayısının iki veya üç olmasını istemişlerdir. Bu tanıma göre azîz hadis meşhur hadisi de kapsamaktadır.

Azîz hadisin meşhur hadisten ayrılabilmesi için şöyle bir açıklamanın yapılması gerekmektedir. Râvi sayısı ikiden az olmamak şartıyla senedin herhangi bir tabakasındaki râvi sayısı iki olması durumunda diğer tabakalardaki râvilerin ikiden fazla olması hadisi azîz olmaktan çıkarmaz. Bu durumda hadis "azîz meşhur" olmuş olur. Azîz meşhura örnek olarak "نحن الاخرون السابقون يوم القيامة" "Biz en son gelenleriz; ancak kıyamet gününde herkesten önce olanlarız" rivâyetini göstermek mümkündür. Bu rivâyetin ilk tabakasındaki Huzeyfe b. Yemân (ö. 36/656) ile Ebû Hüreyre (ö. 58/678) bulunmaktadır. Bu durumda hadis azîz iken daha sonraki tabakalarda Ebû Hüreyre'den yedi tabiînin rivâyet etmesiyle râvi sayısı artmış, böylece hadis meşhur olmuştur.⁴⁸ Biz Ebû Hüreyre'den aktarılan bu hadisin birkaç senedinin şablonunu vereceğiz: Huzeyfe ve Ebû Hüreyre üzerinden meşhur vasfı kazanan ilgili rivâyetin, Ebû Hüreyre tarikiyle zamanla nasıl azîz-i meşhur haline geldiği aşağıdaki şema üzerinden görülebilir:



Yukarıdaki âlimlerin azîz hadis tanımlarının birlikte değerlendirilmesi durumunda azîz hadisi şöyle ifade etmek mümkündür: Senedin en az bir tabakasındaki iki râvi, diğer tabakalarında da ikiden az râvi bulundurmayan haberdir. Dolayısıyla haberin her

⁴⁴ Ebû'l-Hüseyn Müslim İbnü'l-Haccâc el-Kuseyrî, *el-Câmiu's-Sahîh*, thk. Muammer Fuâd Abdülbâki (Beyrût: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.), "İmân", 16.

⁴⁵ Sâlih, *Ulûmu'l-hadis ve mustalahuhu*, 235.

⁴⁶ Muhammed b. Fettûh el-Beykûnî, *el-Menzûmetu'l-Beykûnî* (b.y.: Dâru'l-Muğnî, 1999), 1/9.

⁴⁷ Muhammed Cemâlüddin el-Kâsimî, *Kavâidü't-tahdis min funûn-i mustalahi'l-hadis* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmi, ts.), 126.

⁴⁸ Abdurrahman b. Ebû Bekir Suyûtî, *Tedribü'r-râvi fi şerhi takribi'n Nevevî* (Riyâd: Dâru't Taybe, ts.), 2/637.

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd. (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 12/363 (No: 7401).

⁵⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 13/475 (No: 8115).

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 16/121 (No: 10122).

⁵² Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 16/314 (No: 10530).

⁵³ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsir (Beyrût: Dâru Tûku'n-Necât, 1422), "Diyât" 15 (No: 6887).

tabakasındaki râvi sayısı en az iki olması durumunda hadis azîz hadis vasfını kazanmış olur. Herhangi bir tabakasında râvi sayısının ikiden bire düşmesi durumunda azîz-i nisbi; ikiden üçe çıkması durumunda ise azîz-i meşhur olmuş olur. Bir kişiden iki râvinin rivâyeti aktarması durumunda "filanın hadisine göre azîz" denir. Ancak mutlak söylenince o zaman bütün tarikleri azîz şartını taşıyor demektir.⁵⁴ Azîz terimi, merfû hadis için kullanıldığı gibi mevkuf ve maktû haberler için de kullanılmaktadır.⁵⁵ Bu farklı tanımların ortak noktası her tabakadan en az iki râvinin bulunmasıdır. Senede en az iki râvinin bulunması meselesi bazı âlimlerin sıhhat şartı olmasından dolayı önemlidir. Çünkü bazı âlimler haberlerin hücçet olabilmesi için en az azîz seviyesinde olmasını şart koşmuşlardır.

3. AZİZ HADİSİN HÜCCET OLMASI

Azîz hadisin tanımında muhtelif görüşler olduğu gibi hücciyeti ve hadisin sıhhat şartı olması hususunda da farklı değerlendirmeler yapılmıştır. Bazı âlimler sahâbenin herhangi bir hadis ile amel etmek için en az iki râvi şartını aramış olduklarını iddia etmişlerdir.⁵⁶ Bu konuda delil olarak gösterilen rivâyetlerden birkaçı şöyledir: Ninenin mirası meselesinde Hz. Ebû Bekir sahâbeye bu konuda hadis bilenlerin olup olmadığını sormuştur. Orada bulunan sahâbilerden, Mugîre b. Şu'be (ö. 50/670), Hz. Peygamber'in mirasta nine için altıda bir pay olduğuna dair hadisini rivâyet etmiştir. Bunun üzerine Hz. Ebû Bekir bu hadis için ondan şahit istemiştir. Muğire de Muhammed b. Mesleme'yi şahit göstermiştir.⁵⁷ Yine şahit isteme ile ilgili haberlerden biri de Ebû Mûsâ'nın Hz. Ömer'in evine girme izni için üç kez seslenmesidir. Hz. Ömer bu seslenmeye karşılık vermeyince Ebû Mûsâ oradan ayrılmıştır. Daha sonra durumu fark eden Hz. Ömer ondan geri dönme sebebini sormuştur. O da Hz. Peygamber'in bir yere girmek için üç kere seslenmeyi tavsiye ettiğini, cevap alınmayınca da geri dönülmesi gerektiği ile ilgili rivâyetini aktarmıştır. Hz. Ömer bu hadis için ondan şahit istemiştir.⁵⁸ Başka bir habere göre Umeyye ed-Damrî, ailesine aldığı hediyenin sadaka hükmünde olduğunu söyleyince Hz. Ömer ondan şahit istemiştir.⁵⁹ Bütün bu haberlerden anlaşılabilir; bazı sahâbiler, bir mesele ile karşılaştıklarında o konu ile ilgili herhangi bir rivâyetin olup olmadığını araştırmışlardır. Aranan konuda bir hadis aktarılınca da bazen şahit istenmiştir. Halifelerin şahit isteme uygulamalarında birkaç örneğin mevcut olmasına istinaden bütün sahâbiler haberlerin sıhhati için şahit istemiştir demek mümkün değildir. Miras gibi çok önemli konularda iki râvinin aranmış olması yanlış hüküm verme endişesinden kaynaklanmış olabilir.

Bazı âlimler ise şahit isteme ile ilgili ayet ve hadislerden ve muhaddislerin hadis sıhhat kriterlerinden hareketle herhangi bir haberin sahih olabilmesi için râvi sayısının en az azîz seviyesinde olmasını şart koşmuştur. Bunlardan Mu'tezili âlim Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916) "Sahih hadis, hadis rivâyetiyle ma'rûf olan iki râvinin rivâyette bulunduğu ve bu şekilde günümüze gelmiş olan haberdır" demiş ve "Şahitlikte arandığı gibi hadislerin sıhhatinde de âlimler her tabakadan iki râvinin olmasını istemişlerdir"⁶⁰ şeklinde kanaatini açıklamıştır. Her tabakadan iki râvinin bulunması Ali el-Cübbâî'ye göre sıhhat şartıdır. Hâkim en-Nisâbü'rî (ö. 405/1014) *el-Medhal*'de sahih hadislerin derecelendirilmesinde en sahih olan haber için Buhârî ve Müslim'in ittifakla tahrir ettikleri ve her bir tabakasından ikişer râvinin rivâyet ettiği haber olduğunu ifade etmiştir.⁶¹ Dolayısıyla Hâkim'e göre hadisin sahih

⁵⁴ Sehâvî, *Fethu'l-Muğîs*, 2003, 4/9.

⁵⁵ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992), 36.

⁵⁶ Nureddin Ali b. Muhammed Aliyü'l-Kârî, *Şerhu nuhbetü'l-fiker fi mustalehâti ehli'l-eser* (Beyrût: Dâru'l-erkam, ts.), 198.

⁵⁷ Abdurrahman Ahmed b. Şuayb en-Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2001), 6/111.

⁵⁸ Müslim, "Âdab", 7.

⁵⁹ Ebû Bekir Ahmed b. Huseyin el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 2003), 4/298.

⁶⁰ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 199.

⁶¹ Ebû Abdullah Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Medhal ilâ kitâbi'l-iklil*, thk. Fuâd Abdu'l-Mun'im Ahmed (el-İskenderiyye: Dâru'd-Da've, ts.), 1/33-49.

olabilmesi için râvi yönünde en az azîz seviyesinde olması gerekmektedir. Ayrıca Hâkim *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis*'inde, herhangi bir haberin sahih olabilmesi için sahâbeden sonraki her tabakada en az iki râvinin rivâyet etmesini şart koşmuştur.⁶² Ayrıca Hâkim'e göre Buhârî her tabakadan ikişer râvisi olan rivâyetleri sahih kabul etmiştir.⁶³ Beyhakî (ö. 458/1066) de Hâkim gibi düşünmektedir. Bu âlime göre hadisin sahih olabilmesi için sahâbeden itibaren her tabakasında en az iki râvinin olması gereklidir. Ayrıca tâbiîn, tebeu't-tabiîn ve diğer tabakadaki râvilerin ma'rûf ve sika olması gerekmektedir. Hâkim başka bir değerlendirmesinde ise sahâbeden sonraki tabakalarda en az iki râvinin bulunmasını sıhhat şartı için gerekli görmüştür. Hâkim'in bu tanımında sahâbeyi istisna etmiş olması önceki görüşüyle çelişmektedir.⁶⁴ Hâkim, *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadis*'te genel bir sahih hadis tanımı yapmışken⁶⁵ *el-Medhal*'de ise Şeyhân'ın şartına göre bir tanım yapmıştır.⁶⁶ Ancak Hâkim'in ikinci tanımında sahâbînin meçhul olmaması için ondan da iki adil tabiîn rivâyette bulunması gerekli görülmüştür.

Ebû Bekr İbnü'l-A'râbî (ö. 543/1148) de Buhârî'nin hadis sıhhat şartlarından birinin senedin her tabakasındaki râvi sayısının en az iki kişi olduğunu ifade etmiştir. İbnü'l-A'râbî, ferd görülen "إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ" hadisi hakkında değerlendirmede bulunurken Hz. Ömer'in bu hadisi hutbede okuduğunu, birçok kişinin şahit olması nedeniyle hadise ferd hükmünün verilemeyeceğini iddia etmiştir.⁶⁷ Meyyânîşî (ö. 581/1185) de Hâkim'in açıklamasına benzer bir tanım yapmıştır. Ona göre haberin sahih olabilmesi için her tabakada en az iki râvinin bulunması gerekmektedir.⁶⁸ Dolayısıyla Hâkim'in azîz hadisin Buhârî ve Müslim'in sıhhat şartlarından olduğu görüşünde yalnız olmadığı anlaşılmaktadır. Hâzîmî (ö. 584/1189), Hâkim'in bu tespitinin doğru olmadığını ve onun bu konuda hata yaptığını ifade etmiştir. Hâzîmî'nin de ifade ettiği gibi Sahihayn'da tek râvisi bulunan hadisler de mevcuttur.⁶⁹

Muteahhirun âlimlerden bazıları Hâkim'in hadisin sıhhati için en az iki râvi görüşünü hadisi rivâyet eden râvinin en az iki rivâyetinin olması gerekir şeklinde değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla Buhârî ve Müslim'in hadislerin sıhhat şartı için her tabakada iki râvinin bulunmasını istemiş olduklarına dair iddia kabul edilmemiştir. Ancak Hâkim ve yukarıda görüşleri verilen diğer âlimlerin açıklamalarından anlaşılan hadisin sahih olabilmesi için en az azîz seviyesinde olması gerekmektedir.

Hâkim, bir hadisin sahih olabilmesi için azîz seviyesinde olmasını şart koşmuştur. Ona göre ferd ve garip hadisler sahih değildir.⁷⁰ İbn Hacer'e göre ise hadisin her tabakasındaki râvi sayısının iki olması sıhhat şartı değildir.⁷¹ Nevevî (ö. 676/1277) hadisin sıhhati için iki râvi şartı ile ilgili görüşleri zayıf ve münker olarak değerlendirmiş, haberin diğer sıhhat şartlarını taşıması durumunda âhâd haber ile amel gerekliliği yönünde görüş beyan etmiştir.⁷² Münâvî de "her tabakadan iki râvinin bulunması sıhhat şartı değildir" şeklinde görüşünü ifade etmiştir.⁷³ İslam âleminde en muteber sayılan *Kütüb-i Sitte* müellifleri açık bir şekilde sıhhat şartlarını açıklamamışlardır. Bu eserleri inceleyen Hâkim gibi âlimler tarafında bazı tespitler yapılmıştır. Bu tespitlere göre Buhârî ve Müslim eserlerine tahrir etmiş oldukları hadisler için öncelikle her tabakadaki râvi sayısının iki olmasını aramışlardır.

⁶² Ebû Abdullah Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis*, thk. Muazzam Hüseyin (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1977), 61.

⁶³ Hâkim, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis*, 62.

⁶⁴ Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, 1/68.

⁶⁵ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetu ulûmi'l-hadis*, 61.

⁶⁶ Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Medhal ilâ kitâbi'l-iklîl*, 1/33-49.

⁶⁷ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 53-54.

⁶⁸ Ebû Hafis Ömer b. Abdulmecîd el-Kuraşî el-Meyyânîşî, *Mâ lâ yese'u'l-muhaddise cehlüh* (b.y., ts.), 11.

⁶⁹ Ebû Bekr Zeynüddîn Muhammed b. Mûsâ el-Hâzîmî, *Şurut-i eimme-i hamse* (Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1984), 43.

⁷⁰ Sâlih, *Ulûmu'l-Hadis ve Mustalahuhu*, 194.

⁷¹ İbn Hacer, *Nüzhetü'n-nazar*, 50.

⁷² Nevevî, *el-Minhâc şerhu Sahîh-i Müslim b. el-Haccâc*, 1/62.

⁷³ Münâvî, *el-Yevâkîf ve'd-dürer fî şerhi nuhbeti İbn Hacer*, 1/282.

Ancak bazı âlimler Buhârî ve Müslim'in iki râvi şartını taşımayan hadisleri de eserlerine aldıklarını söyleyerek iki râvinin sıhhat şartı olduğu görüşü makbul görmemişlerdir.⁷⁴

Bazı âlimler herhangi bir hadisin delil olarak kullanılabilmesi için en az azîz seviyesinde olmasını istemişken bazıları da hadisin sıhhati için râvi sayısının ikiden fazla olmasını gerekli görmüşlerdir. Nevevî'nin nakline göre Kaderiyye âlimlerinden bazıları hadislerin sahih olabilmeleri için her tabakada râvi sayısının en az dört olması şartını öne sürmüşlerdir.⁷⁵

Ebû Alî el-Cübbâî, Hâkim, Beyhakî, İbnü'l-A'râbî, Meyyânişî ve İbnü'l-Esîr gibi âlimlere göre her tabakadan iki râvinin bulunması sıhhat şartıdır. Dolayısıyla bu âlimler hadisin sahih olabilmeleri için râvi sayısının en az azîz seviyesinde olmasını istemişlerdir. Özellikle Mu'tezilî usulcülerine göre haberin kabul edilebilmesi için rivâyeti Kur'ân desteklemeli veya başka bir hadisin zahiri desteklemeli veya hadis sahâbe arasında yaygın ve amel edilmiş olmalıdır. Bu âlimlere göre azîz hadis sadece Buhârî ve Müslim'in sıhhat şartı değil bütün haberlerin sıhhat şartı olarak değerlendirilmiştir.

Hâzimî, Nevevî, İbnü's-Salâh ve Münâvî gibi birçok muhaddise göre ferd haber de râvilerinin adalet ve zabt sahibi olması, senedin muttasıl olması gibi diğer sıhhat şartlarını taşıdıkları takdirde sahih olabilecektir. Bu durumda iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Birçok muhaddise göre haber, her tabakada en az iki râvisi bulunması durumunda delil olarak kullanılabilirken, râvi sayısı bire düşen haberin kimileri tarafından sahih olarak görülmediği anlaşılmaktadır. Âlimlerin hadisler hakkındaki hükümleri bu açıdan değerlendirilmelidir. Amelî veya itikadî meselelerde muhtelif yaklaşımların temelinde rivayetlerin tespit kriterlerindeki farkların önemli bir etken olduğu anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Muhaddisler hadislerin Hz. Peygamber'e aidiyetinin tespiti için ilk dönemlerden itibaren gayret göstermişler, bunun için bazı yöntemler geliştirmişlerdir. Bu çalışmalar zamanla usule dönüşmüştür. Dolayısıyla hadis usulü ile ilgili herhangi bir değerlendirmenin sağlıklı yapılabilmesi için geçtiği sürecin araştırılması gerekmektedir. Bu çalışmada bu yöntem izlenilmeye çalışılmıştır. Yapılan araştırmada azîz kelimesinin ilk dönemlerde râvi, sened ve hadis için sahih anlamında kullanıldığı, daha sonraları âhâd hadisin bir kısmı olarak terim haline geldiği tespit edilmiştir.

Âlimlerin azîz hadis tanımlarında bazı farklılıklar bulunmaktadır. Bütün bu ifadelerin birlikte değerlendirilmesi durumunda azîz hadis ile ilgili şu neticelere varılmıştır: Azîz hadis, senedin herhangi bir tabakasından râvi sayısı iki olup diğer tabakalarında ikiden az olmamak şartını taşıyan haberdir. Haberin herhangi bir tabakasından râvi sayısının ikiden bire düşmesi durumunda "azîz-i nisbi"; ikiden üçe çıkması durumunda ise "azîz-i meşhur" olur. Bir kişiden iki râvinin rivâyeti aktarması durumunda "filanın hadisine göre azîz" denir. Ancak azîz mutlak söylenince o zaman bütün tarikleri azîz şartını taşıyor demektir. Bu farklı tanımların ortak noktası her tabakadan en az iki râvinin varlığının aranmasıdır ki bu durum kimi âlimlerin hadisin sıhhati için gerekli gördükleri bir kriterdir. Bu iki râvinin bulunması meselesi Alî el-Cübbâî, Hâkim, Beyhakî, İbnü'l-A'râbî, Meyyânişî ve İbnü'l-Esîr gibi âlimlerin sıhhat kriteri olmasından dolayı önemlidir.

Alî el-Cübbâî, Hâkim, Beyhakî, İbnü'l-A'râbî, Meyyânişî ve İbnü'l-Esîr gibi âlimler herhangi bir hadisin delil olarak kullanılabilmesi için senedin en az azîz seviyesinde olmasını

⁷⁴ Zerkeşî, *en-Nüket alâ mukaddimeti İbnü's-Salâh*, 1/266.

⁷⁵ Münâvî, *el-Yevâkit ve'd-dürer fi şerhi nuhbeti İbn Hacer*, 1/283. Nevevî'nin nakline göre Kaderiyye âlimlerinden bazıları hadislerin sahih olabilmeleri için her tabakada râvi sayısının en az dört olması şartını getirirler. Ebû Mansûr el-Bağdâdî ise bazılarının âhâd haberin kabulü için her tabakadan en az 3, 4, 5 veya 7 kişinin rivâyette bulunmasını şart koşmuş olduklarını ifade etmiştir. (İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bârî şerhu sahihi'l-Buhârî*, (Beyrût: Dâru'l-Fikir, 1996), 13/233). Yine bazı mütekellimlere göre haber her tabakada dört râvisi olması durumunda makbul olur. (Alî b. Ukayl b. Muhammed el-Bağdâdî Ebû'l-Vefâ, *el-Vâdih fi usuli'l-fikh*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1999), 4/386).

gerekli görürler. Dolayısıyla bu âlimlere göre bir haberin, azîz vasfının taşınması hadisin sıhhat şartlarındadır. Öte yandan birçok muhaddise göre diğer sıhhat şartlarını taşınması durumunda ferd hadis de sahih görülmüştür. Bu iki farklı yaklaşım, ameli veya itikâdî meselelerde ihtilaflara sebep olmaktadır. Bir haber birinci grup âlimlere göre zayıf görülürken diğer gruba göre sahih kabul edilebilmektedir. Bazı sahâbenin iki râvi ile amel etmelerinin delil gösterilerek herhangi bir haberin hücciyeti için senedin en az azîz seviyesinde olması görüşü makul görülmemektedir.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *el-İlel ve ma'rifetu'r-ricâl*. thk. Vasiyüllah b. Muhammed Abbâs. 3 Cilt. Riyâd: Dâru'l-hânî, 1422.
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavût-Âdil Mürşid vd. 45 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Ahmed Naim Babanzade. *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sahih Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: DİB Yayınları, 1982.
- Aliyü'l-Kârî, Nureddin Ali b. Muhammed. *Şerhu nuhbetü'l-fiker fî mustalehâti ehli'l-eser*. Beyrût: Dâru'l-erkam, ts.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Huseyin. *es-Sünenu'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiye, 2003.
- Beykûnî, Ömer b. Muhammed el-Beykûnî. *el-Menzûmetu'l-Beykûnî*. 1 Cilt. Dâru'l-Muğnî, 1999.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahihu'l-Buhârî*. thk. Muhammed b. Zuheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrût: Dâru Tûku'n-Necât, 1422.
- Çiftçi, Mehmet Emin. *Hadis Usulünde Sahih Hadisin Tanımı Problemi*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer. *el-İlelu'l-vâride fî'l-ehâdîsi'n-Nebevî*. 11 Cilt. Riyâd: Dâru Taybe, 1985.
- Ebû'l-Vefâ, Alî b. Ukayl b. Muhammed el-Bağdâdî. *el-Vâdih fî usûli'l-fikh*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 5 Cilt. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1999.
- Esbahânî, Ebû Mûsâ Muhammed b. Ömer b. Ahmed. *el-Letâifu min dekkâiki'l-meârif fî ulûmi'l-huffâz'il-eârif 1999 c. 1*. thk. Ebû Abdullah Muhammed Alî Samk. 1 Cilt. Daru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1999.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Yakûb el-Fîrûzâbâdî. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbûrî. *el-Medhal ilâ kitâbi'l-iklîl*. thk. Fuâd Abdu'l-Mun'im Ahmed. 1 Cilt. el-İskenderiyye: Dâru'd-Da'Ve, ts.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh en-Nîsâbûrî. *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*. thk. Muazzam Hüseyin. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1977.
- Hazimî. *Şurut-i eimme-i hamse*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1984.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dineverî. *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*. 1 Cilt. el-Mektebetü'l-İslâmî, 1999.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. 13 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Fikir, 1996.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fadl Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Nüzhetu'n-nazar fî tadvîhi Nuhbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. thk. Nureddin Itr. 1 Cilt. Dimeşk: Matbaatu's-Sabâh, 2000.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrût: Dâru sâdr, ts.
- İbnü's-Salâh. *Mukaddimetu İbnü's-Salâh*. thk. Nureddin Itr. Suriye: Dâru'l-fikir, 1986.
- İbnü's-Salâh. *Siyanetu's-Sahîh-i Müslim*. thk. Abdullah Abdulkadir. Beyrût: Dâru'l-Garbi İslâmî, 1408.
- Kâsimî, Muhammed Cemâlüddin ed-Dimeskî. *Kavâidü't-tahdîs min funûn-i mustalahi'l-hadîs*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmi, ts.
- Keskin, Yusuf Ziya. "Hadis Usûlünde Ferd ve Garib". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (2000), 27-24.

- Koçyiğit, Talât. *Hadis Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Makdisî, Ebu'l-Fazl İbnü'l-Kayserânî Muhammed b. Tâhir el-Makdisî. *Tezkiretu'l-huffâz*. thk. Hamdî Abdulmecîd es-Selefi. 1 Cilt. Riyâd: Dâru's-Sâmî'i, 1994.
- Meyyânîşî, Ebû Hafs Ömer b. Abdulmecîd el-Kuraşî el-Meyyânîşî. *Mâ lâ yese'u'l-muhaddise cehlüh*, ts.
- Münavî, Zeynuddîn Muhammed el-Münavî. *el-Yevâkît ve'd-dürer fî şerhi nuhbeti İbn Hacer*. thk. Mürtedâ ez-Zeyn Ahmed. 2 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1999.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrût: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. *es-Sünenü'l-kübrâ*. Beyrût: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî. *el-Minhâc şerhu sahîh-i Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrût: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1392.
- Râmehurmuzî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Abdurrahman. *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. thk. Muhammed Acâc el-Hatîb. Beyrût: Dâru'l-Fikir, 1984.
- Sağlam, İbrahim. "Hadis Usulü Açısından Meşhûr ve Müştehir Hadis". *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2020), 451-480.
- Sâlih, Subhî. *Ulûmu'l-hadîs ve mustalahuhu*. Beyrût: Dâru'l-İlm, 1984.
- Sehâvî, Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman. *Fethu'l-muğîs bi şerhi elfiyeti'l-hadîs li'l-İrakî*. thk. Ali Hüseyin Ali. 4 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Sünne, 2003.
- Suyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Tedribü'r-râvî fî şerhi takrîbi'n-Nevevî*. 2 Cilt. Riyâd: Dâru't Taybe, ts.
- Şâfiî, Ebû Abdullah Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî. *er-Risâle*. thk. Ahmed Şâkir. Mısır: Mektebetü'l-Halebî, 1940.
- Şemsuddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân, Zehebî. *Tezkiretu'l-huffâz*. Beyrût: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1998.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 1992.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedreddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî. *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbnü's-Salâh*. thk. Zeynelâbidîn b. Muhammed. 3 Cilt. Riyâd: Edvau's-Selef, 1998.