

ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ISSN 2147-8171



9/1

9/1



İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

2022



ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ



Cilt / Volume 9
Sayı / Issue 1
Dönem / Season Mart / March 2022
ISSN 2147-8171

ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

JOURNAL OF ESKİŞEHİR OSMANGAZI UNIVERSITY
FACULTY OF THEOLOGY

ESOGUİFD

Cilt / Volume 9 ▶ Sayı / Issue 1
Dönem / Season Mart / March 2022
ISSN 2147-8171

Sayfa Tasarımı

İshak TEKİN

Kapak Tasarımı

Prof. Dr. Şirin ŐENGEL

Basım Yeri

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Basımevi

Baskı Tarihi

15 Mart 2022

İletişim

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

ESOGUİFD

ISSN 2147-8171

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

Cilt / Volume: 9 ▶ Sayı / Issue: 1

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

Yayına Hazırlık ve Son Okuma

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

Yönetim Yeri ve Adresi / Executive Office

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

Alan Editörleri / Section Editors

Temel İslam Bil. / Islamic Sciences

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

Felsefe ve Din Bilimleri / Philosophy and Theology

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

İslam Tarihi ve Sanatları / Islamic History and Arts

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

Türkçe Edit./Turkish Language Edit.

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

İngilizce Editörleri / English Language Editors

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

Arapça Editörü/Arabic Language Editor

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

Yayın Kurulu / Editorial Board

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

Danışma Kurulu/Advisory Board

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

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

ISSN 2147-8171

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

Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci	The Publication Principles and Rewiew Process
<i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanır.	<i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology</i> is published by Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology.
<i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , yılda iki kez yayımlanan (15 Mart- 15 Eylül) uluslararası hakemli bir dergidir.	<i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology</i> is an international peer-reviewed academic journal issued twice a year (15 March - 15 September).
<i>Osmangazi İlahiyat Dergisi</i> ; araştırma makalesi, çeviri, kitap değerlendirmesi, sempozyum değerlendirmesi ve doktora tez özeti türündeki akademik çalışmaları kabul eder.	<i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology</i> accepts academicals studies such as research article, translation, book review, symposium review and doctoral thesis summary.
<i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> , Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler alanlarında gerçekleştirilen akademik çalışmaları yayımlar. Online dergi açık erişimdir.	<i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology</i> publishes academic studies about Religion, Philosophy, History as priority in the field of Social Sciences and Humanities. Electronic version of <i>Journal</i> is an Open Access.
Dizinlenme Bilgileri	Abstracting and Indexing Services
EBSCO (Central & Eastern European Academic Source (CEEAS))	Indexing Start: 10.12.2020
Index Copernicus Master List	Accepted: 28.10.2020
ULAKBİM-TR DİZİN (Turkish National Database)	Accepted: 21.08.2020
MIAR (Inform. Matrix for the Analysis of Journals)	Indexing Start: since 15 March 2019
BASE: Bielefeld Academic Search Engine	Indexing Start: 03.09.2019
	Indexing Start: 01.07.2019

ESKİŞEHİR OSMANGAZİ ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Cilt / Volume 9 ◀ Sayı / Issue 1 ▶ Dönem / Season March / March 2022
ISSN 2147-8171

İçindekiler / Contents

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Tefsir Metinlerinin Hermenötik Analizi -el-Keşşâf Tefsiri Örneği-

Hermeneutic Analysis Of Tafsir Texts -Example of Kashesaf Tafsir-

Şeyma ALTAY 12

Abdülhak Dihlevî’de Tasavvuf- Fıkıh Münasebeti

The Relationship between Sufism and Fiqh in Abdülhak Dihlâvi

Ömer TAY 40

Sultanın Mektubu: Osmanlı Hac Organizasyonunda Mekke Emirlerine Gönderilen Nâme-i Hümâyûnlar

Sultan’s Letter: The Nâme-i Humâyûns Sent to the Amirs of Mecca in the Hajj Organization

Abdullah ÇAKMAK 62

Politik Hedefleri Açısından Amerikan Evanjelizmi ve Osmanlı Devleti’ndeki Faaliyetleri

American Evangelism, from The Perspective of Political Goals and Their Activities in The Ottoman Empire

İlyas AKYÜZOĞLU 86

Savaşta İnsan Haklarının Korunmasının Dinî ve Ahlâkî Temelleri: İslam Hukuku Açısından Bir Değerlendirme

Religious and Moral Foundations of the Protection of Human Rights in War: An Evaluation in Terms of Islamic Law

Ali Aslan TOPÇUOĞLU 114

Garaudy ve Bucaille’nin İslâm’a Giriş Öykülerinin Teolojik Tahlili

Theological Analysis of Garaudy and Bucaille’s Conversion to Islam

Fehmi SOĞUKOĞLU 140

Şeyh Muhammed Diyâuddîn Norşînî’nin Mektûbât’ında Bulunan Fetvaların Fikhî Açından Değerlendirilmesi

Evaluation of the Fatwa’s in the Letter of Sheikh Muhammed Diyâuddîn Norşînî in Terms of Fiqh

Mahsum ASLAN 166

Fahreddin Er-Râzî'nin Kelam-Felsefe ve Tasavvuf Arasındaki Düşünsel Gelgitleri	
<i>Fahraddin Er-Razi's Intellectual Tides Under Kalam, Philosophy and Sufism</i>	
Ruhullah ÖZ.....	190
Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin “Aile” Kavramına Yönelik Metaforik Algılarının İncelenmesi	
<i>Examination of Metaphorical Perceptions of Kilis 7 Aralık University Islamic Sciences Faculty Students Towards The Concept of “Family”</i>	
Nedim ÖZ.....	214
Hadis İlimleri Işığında Haber Doğruluğunun Tespiti	
<i>Determination of the Accuracy of the News in the Light of Hadith Sciences</i>	
Abdullah ÇELİK.....	236
Arap Dilinin Kelam İlmi Problemleriyle Olan İlişkisi	
<i>The Relationship of The Arabic Language with the Problems of Theology</i>	
Kıyasettin ARSLAN.....	264
Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmine Yaklaşımı -Bakara Sûresi Örneği-	
<i>Elmalılı's Approach to the Science of Münasebetü'l-Qur'an -The Example of Surah Al-Baqara-</i>	
Enayetullah AZİMİ - Fatih TOK.....	288
İnsan ve Eylemleri Arasında Bir Dönüşüm Aralığı Olarak Niyet	
<i>Intention as A Transformation Range Between People and Their Actions</i>	
Muhammed Muhdi GÜNDÜZ.....	308
Ali b. İsmail el-Aksarâyî'nin ‘Risâle fî Hakki’ d-Duhân’ Adlı Risâlesinde Kullandığı Mâide 33. Âyetinin Bağlamı	
<i>On The Context of 33rd Verse of Mâidah That Ali b. Ismail al-Aksarâyi Used in ‘Risâlah Fî Hakki’ d-Duhân’</i>	
Şuayip KARATAŞ.....	330
Online Din Eğitimlerine Katılım Düzeyi Ölçeği	
<i>The Level of Participation In Online Religious Education Scale</i>	
Handan YALVAÇ ARICI - Hacer ÇETİN.....	366
Tasavvufta Yaratıcı Muhayyile Unsuru Olarak Himmet	
<i>al-Himmah [Concentration] as the Element of Creative Compositive Imagination [Mukhayyilah] in Sūfism</i>	
Betül İZMİRLİ.....	392

Şiâ-İmâmiyye'nin Muhaddes ve Mütevessim Kavramlarına Bakışı	
<i>Shiâ-Imâmiyya's Approach to The Conceptions of Muhaddas and Mutawassim</i>	
Nezir MAVİŞ.....	416
Tarafah'nin Hayatı, Şairliği ve Şiirlerinde Medih	
<i>Tarafah's Life, Poetry and the Praise in His Poems</i>	
Sedat Tuna.....	440
Vakıdî'nin Meğâzî'sinde Bedir Gazvesi'yle İlişkilendirdiği Mekkî Âyetlerin Tespit ve Değerlendirilmesi	
<i>The Determination and Interpretation of the Mekki Verses, Mentioned in Vakidi's Meghazi, Relating to the Battle of Badr</i>	
Mustafa SOYCAN	472
Âdiyât Suresini Siyer Rivayetleri Katkısıyla Yeniden Değerlendirme Denemesi	
<i>An Attempt to Reassess Surah Al-Âdiyât with the Contribution of Siyar Narratives</i>	
Ömer MÜFTÜOĞLU - Eyüp KURT	500
Nehcü'l-Belâğa'da Hz. Muhammed (s.a.s.) Tasavvuru	
<i>The Imagine of Muhammad in Nahj al-Balagha</i>	
İsmail METİN.....	526
Deizm ve Kelam Açısından Tanrı Tasavvurları Bağlamında Nübüvvetin İmkânı Meselesi	
<i>The Question of the Possibility of Revelation in the Context of Conceptions of God in Deism and Kalam</i>	
Meryem KARDAŞ	552
İnanç ve Siyaset Kıskaçında Eğitim: Fâtımîler Döneminde Medreseler	
<i>Education in The Clamp of Faith And Politics: Madrasahs During The Fatimids</i>	
Münir ECER - Eyüp ŞİMŞEK	574
Medine Külliye-i İslâmiyye Medresesinin Açılması Üzerine İslâmcı Aydınların Etki ve Katkısı (1908-1918)	
<i>The Effects and Contributions of the Islamist Intellectuals to the Madina-i Kulliyeh-i Islamiye Madrasa (1908-1918)</i>	
Nesrin AKTARAN.....	602

Derleme Makaleler / Composition Articles

- درجة الصوت المطلوبة في التعبير عن الإرادة في المذهب الحنفي "عقد البيع نموذجاً"
Hanefi Mezhebinde İrade Beyanında Gereken Ses Seviyesi (Satış Akdi Örneği)
The Degree of Sound Required To Express Will in the Hanafi Doctrine the Sales Contract as a Case Study
İbrahim ALBAKKAR..... 628
- Değişim ve Dönüşüm Kavramları Çerçevesinde Nübüvvetin Bireyin ve Toplumun İnşası Açısından Değeri**
The Value of Prophecy in Terms of the Construction of the Individual and Society in the Framework of the Concepts of Change and Transformation
Yusuf OKŞAR - Necmettin ÇALIŞKAN..... 652
- Mekke Şerifleri Literatürü Üzerine Bir Değerlendirme**
A Review on the Mecca Sharifs Literature
Tuğba AYDENİZ 682
- Klasik İslam Tarihi Kaynaklarında Yaratılış: Târîh-i Ahterî Örneği**
Creation in Classical Islamic History Sources: The Example of Târîh-i Ahterî
Mehmet Emin YAĞCI 712

Kitap Tanıtımı / Book Review

- Nureddin Zengî, Nadir Karakuş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021)**
Nureddin Zengi, Nadir Karakuş (İstanbul: Ensar Publishing House, 2021)
Hasan TELLİ..... 732

Ek / Appendix

- Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci**
Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology The Publication Principles and Review Process
..... 741

Tefsir Metinlerinin Hermenötik Analizi -el-Keşşâf Tefsiri Örneği-

Hermeneutic Analysis Of Tafsir Texts -Example of Kashsaf Tafsir-

Dr. Öğr. Üyesi Şeyma ALTAY

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Asst. Prof., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Bolu, Türkiye.
saltay@ogu.edu.tr

 0000-0002-9381-6900

Makale Bilgisi / Article Information

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

Atıf Bilgisi / Cite as:

Altay, Şeyma. "Tefsir Metinlerinin Hermenötik Analizi -el-Keşşâf Tefsiri Örneği-", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 12-38.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.960587>

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

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

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

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

Tefsir Metinlerinin Hermenötik Analizi -el-Keşşâf Tefsiri Örneği-¹

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

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

Hermeneutic Analysis of Tafsir Texts -Example of Kashshaf Tafsir-

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

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

Giriş

Başlangıçtan günümüze kadar Kur'ân'ı açıklamak amacıyla farklı tarihlerde ve farklı coğrafyalarda yaşayan Müslümanlar tarafından tefsirler yazılmıştır. İnsanî bir çaba olan Kur'ân'ı anlama ve yorumlama faaliyetleri, toplumsal bir ihtiyaç olması yönüyle devamlı ve dinamik bir özelliğe sahiptir. Bundan dolayı tefsirler, sabitelerinin yanı sıra değişken bakış açılarını da barındırmaktadır. Tefsir metinlerinin hermenötik analizi yapılarak müfessirin yorumlarını etkileyen unsurların tespit edilmesini ve tarihsel yönlerinin tefsire yansımalarını ortaya koymak mümkündür. Çalışmanın amacı, farklı dönemlerde farklı şahıslar tarafından kaleme alınan Kur'ân tefsirlerini analiz ederek söz konusu farklılıkların arka planını ortaya koymak ve yorumların aktüel

¹ Bu makale Prof. Dr. Fatma Asiye Şenat danışmanlığında 2020 yılında tamamladığımız “Keşşâf Tefsiri'nin Tarihsel Bağlamı: Hermenötik Bir Analiz” başlıklı doktora tezi esas alınarak üretilmiştir. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “Historical Context of Kashshâf Tafsir: A Hermeneutic Analysis”, supervised by Prof. Dr. Fatma Asiye Şenat (Ph.D. Dissertation, Eskişehir Osmangazi University, Eskişehir/Türkiye, 2020).

anlamını tespit ederek günümüzle bağlantılarını kurabilmektir. Çalışmanın problemini, tefsirlerin Kur'ân metni gibi tarihüstü, genelgeçer bilgiler üretmediği ve belli bir tarihsellik altında kaleme alındığının gözardı edilmesi oluşturmaktadır. Bu bağlamda makalede bir müfessirin bir ayet hakkında “ne söylediği”nin yanısıra “neden söylediği” anlaşılmaya çalışılacaktır. Çalışmada yöntem olarak başta hermenötik olmak üzere tarih, edebiyat, sosyoloji gibi çeşitli sosyal bilimler metodolojilerinden istifade edilerek tefsir alanına özgü bir yöntem takip edilecektir. Böyle bir yöntem denemesinin sistemli olarak ilk kez çalışılması ve tefsir eserlerinden daha fazla faydalanılmasına olanak tanınması, konunun önemini artırmaktadır. Geliştirilen bu yöntem, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* tefsirinden seçilen örneklere uygulanacaktır.

1. Anlama ve Yorumlama Faaliyetinin Öznesi Olarak Müfessir

Doğası gereği sosyal varlık olan insan bir toplum içinde yetişir ve toplum yapısını oluşturan kültürel unsurlarla karşılıklı etkileşim içinde yer alır. Kültür, toplumun bir bireyi olarak insanın geliştirdiği ve kuşaktan kuşağa ilettiği; sanat, ahlak, ilim, dil, örf, inanç, davranış, düşünme kalıpları ve hâkim düşünceyi içine alan değerler bütünüdür.² Bir toplumda üretilen her bilgi, üretildiği tarihsel yapı içerisinde anlama ve yorumlama faaliyetlerinin konusu olur. Bundan olayı hermenötik teorisyenleri ve sosyologlar bir bilgiyi anlamak için bilgiyi üreten insan ile onun yetiştiği sosyokültürel çevreyi anlamının gerekliliğini vurgulamışlardır.³ Özellikle sosyolojide ‘iç halka’ olarak ifade edilen aile ve yakın arkadaş çevresinin, bireyin düşünce yapısının oluşumunda önemli bir etkiye sahip olduğunu belirtmişlerdir.⁴

İnsanın bireysel ve toplumsal özellikleri, anlama ve yorumlama faaliyetleri açısından son derece önemlidir. Her insan bir sosyal çevre içerisinde doğmaktadır. Bu çevrenin ekonomik, psikolojik, politik ve ahlakî unsurları o kişiye tesir etmektedir. İnsanlar bu çevre vasıtasıyla, kendi kavramlarını oluşturur ve bu kavramlar ona bir dünya görüşü kazandırır. Bir insanın bunlardan soyutlanması demek, düşünmemesi ve doğal olarak anlayamaması demektir.⁵ Yani anlam ve yorum, ayrılmaz biçimde tarihsel, kültürel ve kurumsal çevreyle bağlantılıdır. Bu durumda bir insanı anlamak, onun üzerinde kalıcı izler bırakan ve onu şekillendiren tarihsel öğelerin

² Mümtaz Turhan, *Kültür Değişmeleri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987), 36.

³ Erol Göka, vd., *Önce Söz Vardı* (Ankara: Vadi Yayınları, 1996), 43-44, Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2018), 52, 70, 147. Peter L. Berger, *Sosyolojiye Çağrı Hümanist Bir Perspektif*, çev. A. Erkan Koca (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 96; Burhanettin Tatar, *Hermenötik* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2004), 33.

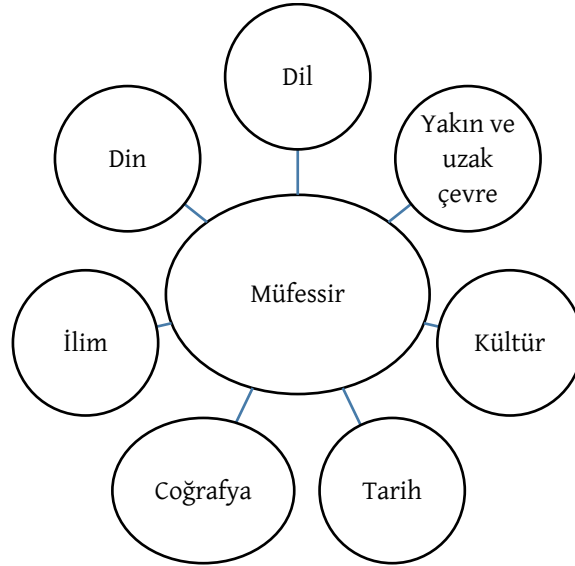
⁴ Berger, *Sosyolojiye Çağrı*, 99.

⁵ İbrahim Görener, “Algılama-Anlama ve Tefsir”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2003), 317; Üzeyir Ok, “Kur'ân Okumanın “Metalinguistik” Yapısı: Bir Sosyo-kültürel Aktivite Teorisi Yaklaşımı”, *İslâmiyât* 6/4 (2003), 152-155.

anlaşılmasına bağlıdır. Bundan dolayı bir dönemde yaşamış bir yazarı anlamak için; onun bilgiyi ürettiği, eserini telif ettiği tarihsel ortama gitmek gereklidir.

İnsanın tarihsel ve kültürel yönü, doğal olarak Kur'ân'ı anlamaya ve yorumlamaya çalışan müfessirler için de geçerlidir. Müfessirin tefsir metodolojisini belirleyen temel parametrelerden biri olan din anlayışında hem sosyokültürel yapının hem de müfessirin bireysel özelliklerinin etkin olduğu bilinmektedir.⁶ Bundan dolayı Kur'ân tefsirlerini analiz ederken müfessirin tarihsel, sosyal ve psikolojik yönlerini göz önünde bulundurmak elzemdir. Kur'ân yorumcularının paradigmasını etkileyen kişisel özellikleri ile dış etkenler arasındaki bağlantıyı şu tablo ile ifade edebiliriz:

Şekil 1: Müfessir ve Sosyal Çevresi



Bu halka sistemi, müfessirin düşünce dünyasının etrafını çevreleyen unsurlar altında şekillendiğini ve onun yorumlarının, toplumun nitelikleri göz önünde bulundurularak anlaşılması gerektiğini göstermektedir.⁷ Ayrıca müfessirin mizacı, tecrübeleri, fiziksel ve psikolojik durumları onun öznel yönlerini oluşturmaktadır. Tefsir metnini okurken müfessirin kişisel özellikleri de dikkate alınmalıdır.

2. Tefsir Metinlerinin Yapısı

Tefsir metinleri diğer insanî metinlerle benzer öznel ve tarihsel özellikler göstermektedir. Bununla birlikte tefsirlerin ilahî kaynaklı bir eser üzerine yazılmış metinler olması sebebiyle

⁶ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2012), 44, 106.

⁷ bk. Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, çev. W. D. Halls, (New York: The Free Press, 1982), 101-102.

kendine özgü bir yapısı bulunmaktadır. İlk dönemlerde eş anlamlı olarak kullanılan tefsir ve te'vil kavramları sonraki dönemlerde ayrılarak Kur'ân yorumlarının yapısındaki farklılığı ifade etmek üzere kullanılmıştır.⁸ Buna göre tefsir; Kur'ân'ın manaya dair rivayetler ile Arap dili ve belağatının kurallarına, sebab-i nüzûl, kıraat ve tarihsel bilgiye dayanarak anlaşılması ve açıklanmasıdır. Te'vil ise ayetin bağlama uygun, Kur'ân ve sünnete aykırı olmayan muhtemel bir manayla yorumlanmasıdır.⁹ Tefsir rivayete, te'vil dirayete dayandığı için müfessir nakil yapan, müevvil (yorumcu) ise kendi görüşleriyle ayetten çıkarımda bulunan kişi olarak tanımlanmıştır.¹⁰

Tefsir ile te'vil kavramlarının ortaya çıkması ve aralarında bir ayrıma gitmeyi gerektiren süreç, Hz. Muhammed ve ashabının tarih sahnesinden çekilmesi ve ardından İslam toplumunun fetihler sonucu değişen sosyal, siyasal ve kültürel yapısının getirdiği yeni problemlerle yüzleşmesi ile başlamıştır. Müslümanlar, yeni problemlere çözüm üretebilmek amacıyla farklı bilimsel disiplinler, yorumlar ve düşünce sistemleri geliştirmişlerdir. Allah'ın kelamı hakkında kesin ifadelerle konuşmanın sakıncalı olmasından dolayı bu yeni yorumlar için te'vil kelimesi, vahiy dönemine ilişkin açıklamalar için tefsir kelimesi tercih edilmiştir.¹¹ Tefsir eserlerinde, bu iki yöntemin birlikte kullanılması, toplumsal bir ihtiyaç ve vahyin her dönemin insanına hitap etmesinin bir gerekliliğidir. Bu açıdan Kur'ân yorumları tefsire dayanan sabit anlamların yanı sıra te'vile dayanan tarihsel ve öznel anlamları da barındırmaktadır.

Tefsir metinlerinin tarihsel yapıda olması insanın varlık olarak sınırlılıklarından kaynaklanmaktadır. Çünkü müfessirin insanî metinlerde olduğu gibi kendini Allah'ın yerine koyup kelamının manasına nüfuz etmesi ontolojik olarak imkansızdır. Allah, zamandan ve mekândan münezze, tarihüstü bir varlık, insan ise tarihsel bir varlıktır. Bundan dolayı onun yaptığı yorumlar da tarihsel bir özellik göstermektedir. Bu durum sahabenin yorumları için de geçerlidir.¹² Farklı tefsir ekollerinin ortaya çıkması da insanın tarihselliğinden kaynaklanmaktadır.

Yöntem olarak tefsirin, ayetleri rivayetlere ve Arap diline dayanarak açıklaması, bu yöntemi te'vile göre daha meşru ve nesnel kılmaktadır. Ancak müfessirin Arap diline hâkimiyeti, rivayetleri anlama, yorumlama ve seçmesi esnasında öznellik göstermesi sebebiyle bu yöntem, mutlak değil

⁸ Tefsir kelimesi; Kur'ân'ı açıklayan edebî eserler ve Kur'ân'ı açıklama yöntemi olmak üzere iki anlama gelmektedir. Tefsir geleneği derken ilk anlam, tefsir-te'vil ayrımından bahsederken ikinci anlam kastedilmiştir.

⁹ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bieslûm (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 1/349. Bedreddin ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Daru'l-Fikr, 2005), 1/33, 2/162-166.

¹⁰ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, 2/165-183.

¹¹ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 49-50.

¹² Mevlüt Erten, "Tefsirde Sahabenin Öznelliği", *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2016), 27, 85.

ağırlıklı nesnel olarak ifade edilebilir. Yorumcunun yaptığı te'vilin de kabul edilebilir olması için dil ve nakil zeminine dayanması gerekmektedir.

Belli oranda nesnel olan tefsir yöntemi, Kur'ân muhtevasının tamamını kapsamamaktadır. Nitekim alimler tevatüren nakledilen Kur'ân-ı Kerim'i sübût açısından kat'î, lafızlarının delaleti açısından, bir kısmını zannî, bir kısmını kat'î olarak tanımlamışlardır.¹³ Ebu Zeyd bu durumu, dinî metinlerin üç anlam düzeyi bulunmasıyla açıklamıştır. Bunlardan ilki mecazî te'vile veya başka bir yoruma açık olmayan tarihsel tanıklık mesabesindeki anlam düzeyidir. İkincisi mecazî yoruma açık olan anlam düzeyi, üçüncüsü metinlerin içinde bulunduğu sosyokültürel bağlamdan elde edilmesi mümkün olan ve maksat doğrultusunda genişleme imkânına sahip olan anlam düzeyidir.¹⁴ İkinci ve üçüncü anlam düzeyi, te'vil faaliyetinin gerçekleştiği alana işaret etmektedir. Bu açıdan Kur'ân yorumlarının değişken yönüne işaret eden te'vil, vahye hiç sahip olmadığı bir anlamı yüklemek değil; belli sınırlar içerisinde, Kur'ân'ın çağın gereksinimlerine cevap vermesi anlamına gelmektedir.

Yorumcunun metnin derinliğine nüfuz ederek onun delaletini ortaya çıkarması şeklinde gerçekleşebilecek olan kültürel nesneliliğin mümkün olduğu da ifade edilmektedir.¹⁵ Bu açıdan te'vil, tarihsel kesinlik içerebilir. Tarihsel kesinlik ifadesi ile, müfessirin metnin anlamına ilişkin ürettiği bilginin belli bir zaman diliminde, belli bir bölge ve kültürde bilgi değerinin olması kastedilmektedir. Nitekim tefsir ve te'vil arasındaki temel ayrım, genelgeçer bilgi değerine sahip olma noktasından kaynaklanmaktadır.

Tefsir metinlerinin kesin, nesnel, değişmez bilgiler içerdiğini kabul etmek, onların tarihselliğini gözardı etmek, bu eserleri bağlayıcılık ve kaynak yönünden Kur'ân ile eşdeğer görmek anlamına gelebilir. Zengin tefsir külliyyatına bakıldığında tefsirlerin müşterek noktalarda birleşmekle birlikte, çoğunlukla birbirlerinden farklı muhtevaları olduğu görülmektedir. Tefsir yazma hareketinin günümüzde hala devam ediyor olması, müfessirlerin çağdaşları olan Müslümanlara söyleyebileceği yeni yorumlar olduğunu göstermektedir. Hiçbir tefsir yazarı kendisinden öncekileri tekrar etme niyetiyle tefsir yazmaz ki bu, anlamsız bir durum olurdu. Sonuç olarak şunu ifade etmek mümkündür: Tefsir literatüründe bulunan eserlerin hiçbiri Kur'ân'ın içerdiği anlamların tamamını kendisinde barındıramaz, ancak Kur'ân, şu zamana kadar yazılmış ve gelecekte yazılacak bütün tefsir eserlerinin anlamlarını karşılayacak bir yapıya sahiptir. "Kur'ân'ın bütün yorumları kapsayan bir yapıda olması" ifadesi ile meşru/metne sadık kalan te'vilin dayanak noktası olarak belirttiğimiz, tefsir ile uyumlu te'villeri kastetmekteyiz. Kur'ân'ın her çağda yorumlanması "en iyi yorum yönteminin" henüz keşfedilememiş olması ile alakalı değil, insan

¹³ Zekiyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 54, 63.

¹⁴ Nasr Hâmid Ebu Zeyd, *Dinsel Söylemin Eleştirisi* (Ankara: Kitâbiyât, 2002), 190-191.

¹⁵ Ebu Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Otto Yayınları 2013), 336-337.

bilincinin faniliği ve Kur'ân'ın çağlar üstü bilgi karakterine sahip olması yani ilahî olması ile alakalıdır.¹⁶ Bir müfessirin yorumu murad-ı ilahî ile özdeş olsa dahi bunun bilinmesinin imkânı yoktur. Bu açıdan murad-ı ilahîyi anlama çabası inananlar için daima ulaşılmaması gereken bir ideal olmalıdır.¹⁷ Her müfessir, bu yüce ideale ulaşmayı hedefleyerek, donanımı ölçüsünde Kur'ân'ı anlamak ve anlatmak çabasıdadır.

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

Tablo 1: Kur'ân Metni ile Tefsir Metni Arasındaki Farklar

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

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

3. Hermenötik Analizin Tefsir Metinlerine Uygulanışı

Bir tefsir metnini doğru anlamak için, müfessirin hayatı, yaşadığı dönemin tarihsel ve toplumsal özellikleri hakkında bilgi sahibi olmak gerekir. Tefsir metinlerinin tarihsel ve öznel yönler barındırması sebebiyle bu metinleri analiz ederken hermenötikten ve tarih metodolojisinden faydalanılmalıdır. Biz bu çalışmada metnin derinine nüfuz edebilmek için *satırarası okuma* ve *yakın okuma* tekniklerine başvuracağız. Satırarası okuma, metnin satır aralarında geçen, yazarın açıktan ifade etmediği örtük anlamlara ulaşmaya çalışmaktır.¹⁸ Yakın okuma ise yazarı ve metnin inşa edildiği tarihsel ve sosyal bağlamı dikkate alarak eleştirel söylem analizi yapmaktır.¹⁹ Bu okuma

¹⁶ Tatar, Burhanettin, “Anlamanın Tabiatı ve Kur'ân'ı Anlama”, *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 27 (2013), 129.

¹⁷ Alparslan Açıkgenç, *Bilgi Felsefesi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 37.

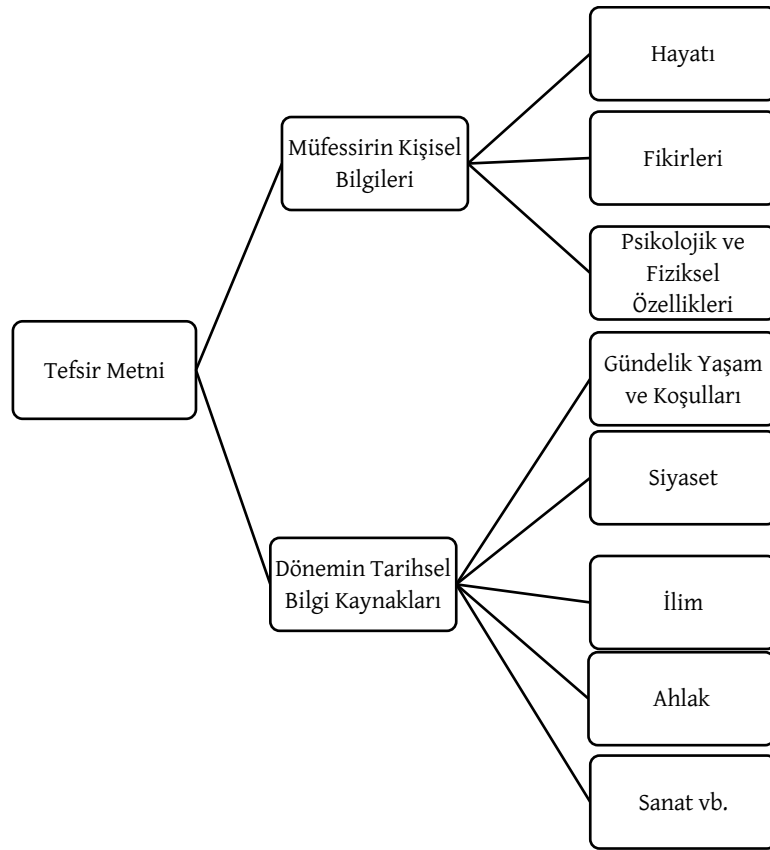
¹⁸ Blake Poland vd, “Reading Between the Lines: Interpreting Silences in Qualitative Research” *Qualitative Inquiry* 4/2 (1998), 293-312.

¹⁹ J.R. Martin, “Close Reading: Functional Linguistics As a Tool For a Critical Discourse Analysis”, ed. Len Unsworth, *Researching language in Schools and Communities: Functional Linguistic Perspective*, (Cassell: London, 2000), 275-303.

tekniklerini uygulayabilmek için gerekli verilere eş zamanlı (yatay) ve art zamanlı (dikey) kaynak taraması yapılarak ulaşılabilir.

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

Tablo 2: Eş Zamanlı (Yatay) Kaynak Taraması

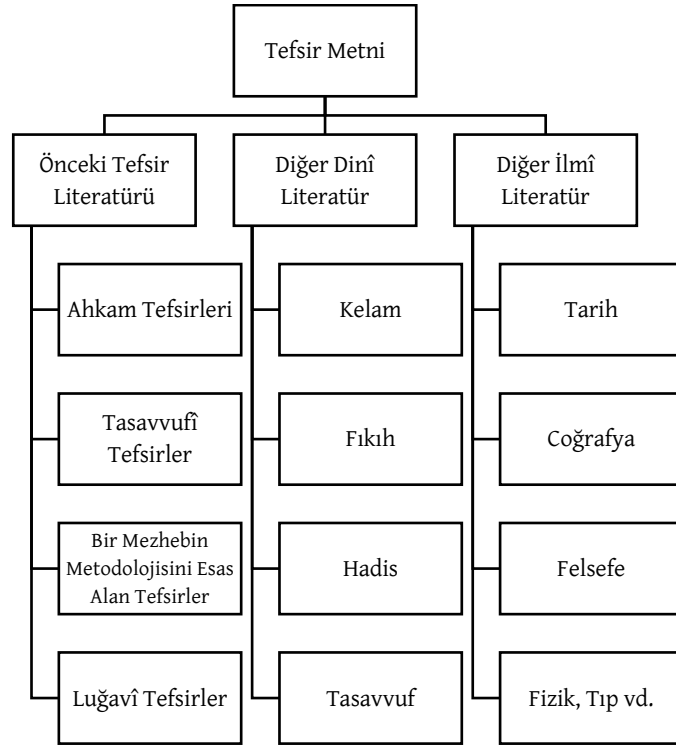


Art zamanlı kaynak taramasında ise incelenen tefsir metninde geçen bir fikrin, yorumun ya da kavramın kendisinden önceki tefsir metinleri ile mukayesesi yapılarak aralarındaki etkileşim veya

farklılaşmalar tespit edilmeye çalışılır. Kur'ân'ı tefsir etmeye çalışan kişi mutlaka ulaşabildiği oranda kendinden önce telif edilmiş eserlere müracaat eder. Bazen bir yorumu onaylayarak kendi eserinde yer verir bazen ise eleştirmek amacıyla önceki müfessirlerin açıklamalarını tefsirine alır ve onları yanlış olarak nitelendirir. Bu tercihi, açık şekilde kendini gösterdiği gibi örtük bir anlatım ile lafızda da hissedilebilir. Özellikle örtük etkileşimlerin fark edilmesinde bir yorumun, ilk dönem müfessirlerinin açıklamaları ile mukayese edilmesi önemlidir.

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

Tablo 3: Art Zamanlı Kaynak Taraması



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

Hermenötik analiz yönteminin sınırlılıklarına gelecek olursak, öncelikle sosyal bilimlerde mutlak şekilde nesnel bir sonuca ulaşabileceğimiz yöntemden bahsetmemiz mümkündür değildir.²⁰ Çünkü insan zihnî son derece kompleks bir yapıya sahiptir. Her zaman fikirlerin ya da fiillerin nedenleri tespit edilemeyebilir. Ayrıca, tarihin bir dönemine ait verilerin tamamına sahip olamayabiliriz. Diğer bir kısıtlılık ise tarihsel veriler arasında bağlantı kurmaya çalışan tarihinin önyargıları ya da bilgi eksikliği sebebiyle yanlış bir çıkarımda bulunma ihtimalidir. Bundan dolayı mutlak nesnellik değil, mümkün olan en ileri nesnellik hedeflenebilir. Bu bağlamda araştırmacının bağlı kalması gereken ilkeleri kısaca şöyle sıralayabiliriz:

1. Her olayı, dönemin siyasî, sosyal, iktisadî şartları içerisinde değerlendirmelidir.
2. Mensubu olunan dinî, siyasî ve ideolojik anlayışlarla ve peşin hükümlerle tarihçilik yapmamalı, kendi doğrularını tarihte aramamalı ya da tarihi meşrulaştırma aracı görmemelidir.
3. Belge ve bilgiler arasında kendi görüşüne göre seçme yapmamalıdır.
4. Doğru bilgi ve belgeleri yerinde ve usulüne uygun kullanmalıdır.
5. Tarihî olaylarda taraf olmamalıdır.²¹

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

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

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

²⁰ Max Weber, *Sosyal Bilimler Metodolojisi*, çev. Vefa Saygın Öğütle, (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 196-222.

²¹ Mustafa Öztürk, *Tarih Felsefesi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2020), 65.

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

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

4. el-Keşşâf Tefsirinden Hermenötik Analiz Örnekleri

el-Keşşâf müellifi Zemahşerî (ö. 538/1143), 467/1075 yılında Selçuklu Devletinin egemenliğinde olan Horasan bölgesindeki Harizm şehrinin Zemahşer köyünde dünyaya gelmiştir.²² Arap dilindeki mahareti ve koyu bir Mu'tezilî olmasıyla meşhur olan müfessirin,²³ hayatı ve fikirleriyle ilgili diğer bazı ayrıntılara tefsirinden örnekler incelenirken yer vereceğiz.

1. Kişisel Yönleri

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

"İyilik yapmakta gevşeklik gösterenler için elbette hiçbir mazeret yoktur. Eğer yaşadıkları vatanlarını sebep gösterip iyilik etmeye imkanları olmadığını, ihsan için çaba sarf edemediklerini iddia ederlerse, onlara "Allah'ın arzı geniş değil miydi?" denir. Acziyet içinde kalmayın, başka yerlere hicret edin. Hicretinizde Peygamberleri ve salih kulları örnek alın; iyiliğinize iyilik, itaatinize itaat eklensin. Bu ayette bahsedilen kişilerin; müşrik beldede yaşayan müminler olduğu, onlara hicretin emredildiği de söylenmiştir. Bu yorumu yapanlar "Allah'ın arzı geniş değil miydi, orada hicret etseydiniz ya!" (Nisâ 4/97) ayetini örnek vermişlerdir. Başka bir yoruma göre ise ayette geçen arzın, cennetin arzı olduğu söylenmiştir. Ayette geçen sabredenler; Allah'a itaat ve hayrı çoğaltmak amacıyla vatanlarından, akrabalarından ayrılmaya, cefalara, belalara sineye çekmeye sabreden kimselerdir."²⁴

Bu açıklamalarında Zemahşerî'nin "Allah'ın arzı geniştir" ifadesine odaklandığı ve bu kavramı bir tahsis yapmaksızın "Allah'a kulluk niyetiyle yapılan bütün hicretler" şeklinde yorumladığı görülmektedir. Zemahşerî'nin tefsirinde işaret ettiği, ayette hicret edilmesi emredilen kişileri

²² Abdurrahman el-Mukaddesî, *et-Târihu'l-Mu'teber fi Ebnâi Men Çaber* (Suriye: Daru'n-Nevâdir, 2011), 3/232.

²³ Cemalüddin el-Kıftî, *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nüvât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabi, 1982), 3/270.

²⁴ Ebu'l-Kâsım ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni't-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil*, thk: eş-Şirbînî Şerîde. (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2012), 4/11.

“müşrik beldede yaşayan müminler” olarak yorumlayan müfessirler; Taberî (310/923)²⁵ ve Mâtürîdî’dir (333/944).²⁶ Arz kelimesini “cennet arzı” olarak açıklayan ise Mâverdî’dir (450/1058).²⁷ Zemaşerî’nin çağdaşı Beğavî de (516/1122) Zemaşerî’ye yakın ifadelerle ayetin, müminleri Allah’a isyanın olduğu bir bölgeden başka bir yere hicret etmeye teşvik ettiğini ifade etmiştir.²⁸ Erken dönem müfessirlerinden Mücâhid (103/721), bu ayeti “Hicret edin ve putlara tapmayı terkedin.” şeklinde tefsir ederken, Mukâtil (150/767), bu konuda “Medine geniştir.” açıklamasını yapmış ve ayeti sadece vahiy dönemi ile ilişkilendirmiştir.²⁹

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

“Ey mümin kullarım! Mutlaka benim arzım geniştir. Öyleyse bana kulluk edin.” (Ankebût 29/56) “Ayetin manası şudur: Bir mümin, bir beldede ibadetlerini kolaylıkla yapamıyorsa, bunları daha selim bir kalple yapacağı...yere hicret etsin. Ömrüme yemin olsun ki bölgeler çok fazla farklılık gösterir...Biz ve öncekiler gezip dolaştığımız yerler içinde nefse üstün gelme, şehvetin isyanını bastırma, bozuk kalplerin toplanması..., şeytanı uzaklaştırma, fitnelerin birçoğundan uzak durma gibi dinî emirleri yerine getirme hususunda, kullara Allah’ın haremine yerleşmek ve beytinin etrafında ikamet etmekten daha yardımcı olan bir şey bulamadık. Allah’a hamd olsun, bunu bize kolaylaştırdı, sabırla rızıklandırdı ve şükretmeyi nasip etti.”³⁰

Zemaşerî, kırk beş yaşlarında geçirdiği bir hastalık³¹ sonrası Mekke’ye yerleşmiş ve tefsirini Mekke’de yazmıştır.³² O, yaptığı bu yolculuğu hicret olarak isimlendirmiş ve daha takvalı bir yaşam için hareme yerleştiğini belirtmiştir. Kendi memleketinde yaşadığı sıkıntılar da bölgeye hicretinin sebeplerinden olabilir. *Dîvân*’ında zaman zaman Harizm’den şikâyet etmiş, bölgenin değiştiğinden ve artık orada kalmaya devam etmesinin bir anlamı olmadığından bahsetmiştir.³³ Ayrıca yöneticiler hakkında; “zamanın katılığını ve yöneticilerin bana yaptığı zulmü Allah’a arz ederim. Onlar, cahil insanları önemserler.” şeklinde ifadeler kullanmıştır.³⁴ Selçuklu yönetiminden övgü ile

²⁵ İbn Cerîr et-Taberî, *Câmiu’l-Beyân fi Te’vîli’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Şakir (b.y.: Müessesetü’r-Risale, 2000), 21/269.

²⁶ el-Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 8/666.

²⁷ Ebu’l-Hasen el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-Uyûn*, thk. es-Seyyid ibn Abdi’l-Maksud (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, t.y.), 5/118.

²⁸ Hüseyin el-Beğavî, *Me’âlimü’t-Tenzîl fi Tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Abdurrezzak el-Mehdî (Beyrut: Daru İhyâi’t-Turasi’l-Arabî, 1420), 4/81.

²⁹ Ebu’l-Haccac Mücahid, *Tefsîru Mücâhid*, thk. Muhammed Abdusselam. (Mısır: Daru’l-Fikri’l-İslami’l-Hadîse, 1989), 578. Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Mahmud Şehhâte (Beyrut: Daru İhyâi’-Turâs, 1423), 3/129.

³⁰ Zemaşerî, *Keşşâf*, 3/423.

³¹ Zemaşerî, *Dîvânü’z-Zemaşerî*, thk. Fatıma Yusuf el-Haymî (Beyrut: Daru Sadr, 2007), 543, 572.

³² Zemaşerî, *Keşşâf (Mukaddime)*, 1/17; *Dîvân*, 1.

³³ Zemaşerî, *Dîvân*, 295, 542, 543.

³⁴ Zemaşerî, *Dîvân*, 549-550.

bahsetmesi,³⁵ zalim olarak nitelendirdiği yöneticinin, Harizm'deki yerel bir yönetici olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

“Sana bu ilim geldikten sonra seninle bu konuda çekişenlere de ki: Geliniz, sizler ve bizler de dahil olmak üzere, siz kendi çocuklarınızı biz de kendi çocuklarımızı, siz kendi kadınlarınızı, biz de kendi kadınlarımızı çağıralım, sonra da dua edelim de Allah'tan yalancılar üzerine lânet dileyelim.” (Âli İmrân 3/61) Bu ayet, inançlarının doğru olduğunu iddia eden Necran Hıristiyanlarını, Hz. Peygamberin ailesi ile mübâhele (lanetleşme) yapmaya davet etmektedir. Zemahşerî, bu ayetin tefsirinde ehl-i Beytin “Ashab-ı Kisâ” olarak isimlendirilmesine sebep olan rivayete yer vermiştir. Hz. Aişe'den naklettiği habere göre, Hz. Nebi siyah kıldan yapılmış, nakışlı abasını giyinerek dışarı çıkmıştır. O sırada Hz. Hasan gelince onu abasının içine almış, sonra Hz. Hüseyin, Hz. Fatıma, Hz. Ali de gelince onları da abasının içine almış ve “Ey Peygamberin ev halkı! Allah, sizden ancak günah kirini gidermek ve sizi tertemiz yapmak istiyor.” (Ahzâb 33/33) ayetini okumuştur. Zemahşerî, ayetteki sıralamada oğulların ve kadınların, insanın kendi nefsinden önce zikredilmesine dikkat çekerek, bunun Ashab-ı Kisâ'nın faziletine ilişkin çok sağlam bir delil içerdiğini söylemiştir.³⁶

Tefsir geleneğine bakıldığında Şîî olmayan müfessirlerin, bu ayetin tefsirinde ehl-i Beyte değinmedikleri görülmektedir.³⁷ Şîî müfessirlerden Tûsî (460/1067), ayet inince Hz. Peygamberin Hz. Ali, Fatıma, Hasan ve Hüseyin'in ellerini tutarak onları mübâheleye davet ettiğini rivayet etmiştir. Ve mezhebinin bu ayeti, Hz. Ali'nin en faziletli sahabî olduğuna delil getirdiklerini belirtmiştir.³⁸ Zemahşerî'nin bu yorumunda Şîî bir müfessirle yakın bir bakış açısı sergilediği görülmektedir. Nitekim onun Şîî olduğu iddia edilmiştir.³⁹ *Dîvân*'ında halifelerin fazileti konusunda Hz. Ali'yi, Hz. Osman'dan önce üçüncü sırada zikretmiştir.⁴⁰ Bu yaklaşımı, Mu'tezilenin kurucusu Vâsıl bin Atâ'nın (131/748) yaklaşımı ile örtüşmektedir. Ancak sahabenin fazileti konusunda mezhep içinde farklı görüşler bulunmaktadır.⁴¹ Zemahşerî'nin kişisel olarak da Hz. Ali ve ehl-i Beyt'e muhabbet duyduğu ve bu muhabbetini tefsirine yansıttığı anlaşılmaktadır.

³⁵ Zemahşerî, *Dîvân*, 458.

³⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/345.

³⁷ Sehl b. Abdillâh et-Tüsterî, *Tefsiru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423), 48; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 6/473 vd; Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/392; Abdulkerim el-Kuşeyrî, *Letâifu'l-İşârât*, thk: İbrahim el-Bisyûnî (Mısır: el-Hey'etü'l-Mısriyye. t.y.), 1/247.

³⁸ Ebu Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habib (Beyrut: Daru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.), 2/484, 485.

³⁹ Muhammed Bâkır Hansârî, *Ravdâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-ulemâ ve's-Sâdât*, thk. Esedullah İsmailiyyân (Tahran: Müessesetü İsmailiyyân, 1390), 8/120-123.

⁴⁰ Zemahşerî, *Dîvân*, 547.

⁴¹ Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/715.

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

“Ayetteki bütün zamirler, Hz. Musa’ya râcidir. Bazı zamirlerin Musa’ya, bazılarının tabut kelimesine ait olması nazmın düzenini bozduğu için bir kusurdur. Eğer “denize konan (makzûf) ve sahile vuran (mulki) sandıktır” dersin, şöyle derim: Sana ne zararı olur her ikisi de sandığın içindeki Hz. Musa’yı kastediyor desen? Böylelikle zamirleri ayırmamış ve Kur’ân nazmında tenâfür ortaya çıkarmamış olursun. Çünkü o nazım, Kur’ân i’câzının temeli olan tahaddinin dayandığı kanundur ve buna riayet etmek müfessirin en önemli vazifesidir.”⁴²

Zemahşerî Kur’ân i’câzının kaynağı olarak gördüğü kelamın dil ve belâğat özelliklerini, müphemâtın belirlenmesi konusunda uygulamış ve bu esasa dayanmayı müfessirler için bir zorunluluk gördüğünü ifade etmiştir. Müfessirin yukarıdaki ibarede, Nehhâs’ın (338/950) ayetteki zamirlerin birini Hz. Musa’ya, diğerini sandık kelimesine ait gören açıklamalarını kastettiği anlaşılmaktadır.⁴³ Temel tefsir eserlerinde, Zemahşerî’nin tenkit ettiği yorum bulunmamaktadır.⁴⁴

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

“Bu şartlar, söz konusu iznin, asla tam anlamıyla izin olmadığına şahitlik etmektedir. Çünkü, genelde Arap kelamı, özelde Kur’ân fesâhatı, nazmının ve üslubunun güzelliği, manalarının ve hedeflerinin incelikleri ile mu’cizdir ki ne Farsça ne de başka bir dil bu özellikleri yerine getiremez. Ebu Hanife’nin böyle bir hüküm vermesi, onun Farsça’yı iyi bilmemesi ve bundan dolayı bu görüşünü tahkik edip inceleyecek imkânı olmamasından kaynaklanmaktadır.”⁴⁵

Bu açıklamada Zemahşerî’nin Kur’ân’ın i’câzının kaynağı saydığı, Kur’ân’ın üstün dil ve belâğatı konusundaki düşüncelerinin tefsire yansıdığı görülmektedir. Farsça’nın Arapça kadar fasîh ve belîğ bir dil olduğunu düşünmeyen Zemahşerî, fıkhîta imamı olan Ebu Hanife’nin Farsça kıraate cevaz veren bu görüşünü kabul etmemiştir. Ondan önce belli başlı tefsirlerde bu ayet bağlamında

⁴² Zemahşerî, *Keşşâf*, 3/57.

⁴³ Ebu Câ’fer Nehhâs, *İ’râbü’l-Kur’ân*, (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1421,) 3/27.

⁴⁴ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 2/329; Ferrâ, *Meâni’l-Kur’ân*, 2/179; Zeccâc, *Meâni’l-Kur’ân*, 3/356; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 18/302; Mâturîdî, *Te’vîlât*, 7/279; Mâverîdî, *en-Nüket*, 3/401-402; Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, 5/272; Tûsî, *et-Tibyân*, 7/173.

⁴⁵ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/161.

manen ya da Farsça kıraat konusuna değinilmemiştir.⁴⁶ Mâtürîdî konuya başka bir mezhebî düşünce açısından yaklaşmıştır. O, büyük günah işleyenlerin bu ayet kapsamında olmadığını, çünkü “esîm” kelimesinin müminler için kullanılamayacağı ve bu ifadenin, mutlak günahkâr olan kafirleri kastettiğini belirtmiştir.⁴⁷ Ancak Zemahşerî, genel bir tanımlama ile çok günah işleyen kimse olarak tefsir etmiştir. Zemahşerî’den sonra gelen Râzî de (606/1210) Mâtürîdî’ye katılarak, Mu‘tezilenin fâsıkları bu ayete dahil etmelerini reddetmiştir. Râzî, ayetin tefsiri bağlamında Ebu Hanife’nin söz konusu kıraate dayanarak, manen rivayeti caiz gördüğü fetvayı nakletmiştir. Ancak, bu delilin son derece zayıf olduğunu ifade etmiştir.⁴⁸ Zemahşerî’nin, Arap diline duyduğu hayranlık ve ona denk bir dil görmemesi sebebiyle Farsça kıraat konusuna değindiği ve kendisinden sonra gelen Râzî’yi itikâdî konulardaki karşıtlığa rağmen etkilediği anlaşılmaktadır.

2. Dinî Çevresi

Zemahşerî, “Nefsini arındıran kurtuluşa ermiş, kötülöklere gömen de ziyan etmiştir.” (Şems 91/9-10) ayetini şöyle tefsir etmiştir: “Kaderiyye, zekkâ ve dessâ fiillerindeki zamirin Allah’a ait olduğunu söyleyerek, Allah’ı kaderi belirlemekle itham etmişlerdir. Bunu, gece gizlice işledikleri kötü eylemlerinin sorumluluğunu yüklenmeyip, onları kurnazlıkla Allah’a nispet etmek için yapmaktadırlar.”⁴⁹ Bu ayetlerin tefsirinde Allah lafzını fail gösteren bazı müfessirler; Mukâtil, Taberî, Sa‘lebî (427/1035) ve Beğavî’dir.⁵⁰ Mâtürîdî, fiilin hem Allah’a hem de kula nispet edilmesinin caiz olduğunu ifade etmiştir.⁵¹ Şîî müfessir Tûsî, Zemahşerî ile benzer bir tefsir yaparak, söz konusu fiillerdeki zamiri nefse ait göstermiştir.⁵² Müfessirin, ayeti kendi mezhebî düşüncesi doğrultusunda yorumlayarak, önceki tefsir geleneğini itikâdî açıdan tenkit ettiği anlaşılmaktadır.

Yukarıdaki açıklamalarında dikkat çeken bir durum Kaderiyye ifadesini, kaderi kabul etmeyenler için değil, kulun özgür iradesini kabul etmeyen Cebriîler için kullanmasıdır. Ayrıca Hasan Basrî’nin (110/728) “Hz. Peygamber Araplara gönderildiğinde, onlar günahlarını Allah’a yükleyen Kaderiyyeden olan mücbire kimselerdi.” dediğini nakletmiştir.⁵³ Mu‘tezilenin önde gelenlerinden Kâdî Abdulcebbâr; Mu‘tezileye göre Kaderiyyenin Cebriyye ve Müşebbihe olduğunu, bu gruplara göre ise Kaderiyyenin Mu‘tezile olduğunu söylemiştir. “Biz onlara bu lakabı takıyoruz,

⁴⁶ Taberî, *Camîu’l-Beyân*, 22/43; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9/210-211; Mâverdî, *en-Nüket*, 5/257; Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzil*, 4/1.

⁴⁷ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 9/210.

⁴⁸ Râzî, *Mefâtihu’l-Ğayb*, 27/664.

⁴⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/591.

⁵⁰ Mukâtil, *Tefsîru Mukâtil*, 3/478; Taberî, *Camîu’l-Beyân*, 24/456; Ebu İshak es-Sa‘lebî, *el-Keşf ve’l-Beyân an Tefsîri’l-Kur’ân*, thk. İbn Âşûr, (Beyrut: Daru İhyai’t-Türâsil’l-Arabî, 2002), 10/213; Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzil*, 5/260.

⁵¹ Mâtürîdî, *Te’vilât*, 10/543.

⁵² Tûsî, *Tibyân*, 10/358.

⁵³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/93-94.

onlar da bize aynı lakabı veriyorlar.” diyerek aralarındaki ihtilafa dikkat çekmiştir.⁵⁴ Zemahşerî, “Kaderiyye” kavramını mezhebinin tanımladığı şekilde kullanmış ve ayeti Mu‘tezilenin adalet ilkesine bağlı kalarak yorumlamıştır.

3. Toplumsal Çevresi

“Süs içerisinde yetiştirilen ve tartışmada açık olamayana mı Allah’a yakıştırıyorlar?” (Zuhruf 43/18) ayeti inkarcıların “melekler, Allah’ın kızlarıdır” şeklinde inançlarını tenkit etmektedir. Zemahşerî’ye göre kadınlar, akıllarının zayıf ve erkeğe göre daha noksan olduğu için tartışma esnasında kendilerini savunacak deliller sunamamaktadırlar. Hatta kadın hakkında, “Konuştuğu zaman delille konuşmayı istemesi çok nadirdir. Böyle yaptığında da kendi aleyhine delillerle konuşur” dendiğini belirtmiştir.⁵⁵ Bu açıklamalar, müfessirin çağdaşlarından, Beğavî ve Tabersî’nin (548/1154) ayete yaklaşımları ile örtüşmektedir. Zemahşerî’nin senedsiz naklettiği, kadının tartışmalarda kendi aleyhine delil getirdiği şeklindeki rivayet, bu tefsirlerde Katâde’ye (117/735) nispetle zikredilmiştir.⁵⁶

Erken dönem müfessirlerinden Mukâtil ve Mâtürîdî yukarıdaki ayetin tefsirinde kadının aklen zayıf olduğunu ifade eden bir açıklama yapmamışlardır. Mâtürîdî, ilk olarak ayette putlardan bahsedildiği görüşüne yer vermiştir. İkinci olarak, Mukâtil’in de zikrettiği, kızların daha zayıf ve hilelerinin daha az olması sebebiyle, düşmanlık ve savaş durumunda kendilerini açıkça ifade edemeyecekleri görüşünden bahsetmiştir. Ayetteki ifadenin müşriklerin algısını yansıttığına işaret ederek, kızları hem aciz, zayıf ve noksan olarak nitelemeleri hem de onları Allah’a nispet etmelerinin kınandığını söylemiştir. Katâde’ye nispet edilen rivayete ise yer vermemişlerdir.⁵⁷

Kadınlar hakkındaki başka bir yorumu “Bana bunak demezseniz, şüphesiz ben Yusuf’un kokusunu alıyorum.” (Yûsuf 12/94) ayetinin tefsirinde yer vermiştir. Ayette Hz. Yakub’un kendisi hakkında kullandığı “tefnîd” fiilinin yaşlılıktan ötürü aklın gitmesi ve saçma konuşmak anlamına geldiğini söylemiştir. Örnek olarak ihtiyar erkekler için şeyhun müfennid, “yaşlı bunak” dendiğini belirtmiştir. Bununla birlikte ihtiyar kadınlar hakkında acûzün müfennide “yaşlı bunak kadın” şeklinde bir kullanım bulunmadığına dikkat çekmiştir. Çünkü kadınlar, gençliğinde bile fikir sahibi olmadıklarından, yaşlandıklarında bunamaları gibi bir durum söz konusu değildir.⁵⁸ Bu ayetin tefsiri

⁵⁴ Kâdî, Şerh, 2/723.

⁵⁵ Zemahşerî, Keşşâf, 4/128-129.

⁵⁶ Taberî, Câmiu’l-Beyân, 21/580; Beğavî, Meâlimü’t-Tenzil, 4/156; Ebu’l-Ali et-Tabersî, Mecmeu’l-Beyân, (Beirut: Daru’l-Fikr, 1994), 9/57.

⁵⁷ Mukâtil, Tefsîr, 3/187; Mâtürîdî, Te’vilât, 9/155.

⁵⁸ Zemahşerî, Keşşâf, 2/461.

bağlamında kadınlarla ilgili benzer bir açıklama önceki tefsirlerde yapılmamıştır.⁵⁹ Zemaşerî'nin dildeki yetkinliğine güvenerek kadınlar hakkındaki öznel fikirlerini dilsel bir zemine yerleştirdiği anlaşılmaktadır.

Zemaşerî'nin bu yaklaşımının tarihî arka planına baktığımızda onun döneminde Selçuklu Devleti'nin eski Türk hukukundaki kadının değerli konumunu devam ettirdiği görülmektedir.⁶⁰ Ancak dönemin meşhur veziri Nizamülmülk'ün (485/1092) *Siyasetnamesi*'nde kadın aleyhinde kullanılan ifadeler dikkat çekicidir. Nizamülmülk, tıpkı Zemaşerî gibi kadın aklının kâmil olmadığını söylemiştir. Bu düşüncede Melikşah'ın eşi Terken Hatun'un ihtiraslarının devletin parçalanmasında etkili olmasının rolü bulunmuş olabilir. Nitekim saray kadınlarının, sultana hâkim oldukları zamanlarda, ülkede rezillik, kötülük, fitne ve fesattan başka bir şey görülmediği şeklinde yorumlar yapmıştır. Nizamülmülk, bu algıyı dinî bir temele dayandırmayı ihmal etmeyerek, ilk insan Hz. Adem'in de eşi Hz. Havva'yı dinlediği için cennetten çıkarıldığını hatırlatmış ve bu konuyla ilgili hadislere yer vermiştir.⁶¹ Zemaşerî de saray kadınlarının erkekler konusunda daha tehlikeli hileler bildiklerini ifade etmiştir. İsim vermeden bir alimin, "ben kadınlardan, şeytandan korktuğumdan daha çok korkarım. Çünkü Allah şeytan hakkında, "Şüphesiz şeytanın hilesi zayıftır." (Nisâ 4/76) buyururken, kadınlar hakkında "Şüphesiz sizin tuzağınız çok büyüktür." (Yûsuf 12/28) buyurmaktadır" dediğini nakletmiştir.⁶² Zemaşerî'nin yaşadığı dönemde siyâsî sebeplerden ötürü kadın algısında olumsuz değişimler gerçekleştiği ve bunun *el-Keşşâf*'a ve dönemin diğer eserlerine yansıdığı anlaşılmaktadır. Ayrıca müfessirin evlenmemeyi tercih etmesinin de⁶³ kadınlar hakkındaki düşüncelerini etkilemesi muhtemeldir.

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

⁵⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 16/246; Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6/286; Ebû Zekerîyya el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Yûsuf vd., (Mısır: Daru'l-Mısriyye, t.y.), 2/55; Ebu İshak ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbühü*, thk. Abdulcelil Abdüh Şelebî, (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988), 3/128; Ma'mer b. Müsennâ, *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Fuâd Sezgin, (Kahire: Mektebetü Hancî, 1381), 1/318; Mâverdî, *en-Nüket*, 3/77; Beğavî, *Meâlimü't-Tenzîl*, 2/513; Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân*, 5/350.

⁶⁰ Osman Turan, *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016), 310-311.

⁶¹ Nizamülmülk, *Siyasetname*, çev: Nurettin Bayburtlugil, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017), 195 vd.

⁶² Zemaşerî, *Keşşâf*, 2/424.

⁶³ Zemaşerî, *Dîvân*, 159, 550, 571.

⁶⁴ Zemaşerî, *Keşşâf*, 1/502.

⁶⁵ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/243; Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 8/561.

Peygamberin nübüvveti üzerinde durmuş, nübüvvetin muhatabı olarak Arap-Acem üyelerine değinmemişlerdir.⁶⁶

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

“Allah’ın sizden değil de Araplardan bir peygamber seçmesi konusunda bizimle mi tartışıyorsunuz? Diyorsunuz ki; eğer Allah birini peygamber gönderseydi o bize gönderilirdi. Siz nübüvmete bizden daha layık olduğunuzu düşünüyorsunuz. Biz Allah’ın kulları olma noktasında ortağız. O, bizim Rabbimizdir, rahmetini ve cömertliğini kullarından dilediğine verir. Eğer kişi bu şerefe ehilse, Arap mı acem mi olduğu önemli değildir.”⁶⁷

Bu ayetin tefsirinde de Zemahşerî’nin yine kendisinden önceki müfessirlerden farklı bir yaklaşım sergilediği anlaşılmaktadır. Mukâtil, Taberî ve Mâtürîdî ayetin, kendilerini daha kadim bir dine mensup olmaları sebebiyle üstün gören Yahudi ve Hıristiyanlar hakkında olduğunu ifade etmişlerdir.⁶⁸ Zemahşerî’nin değindiği, Araplar ile acemlerin eşit olduğu ve nübüvvetin liyakate dayandığı şeklinde bir yorum yapmamışlardır. Zemahşerî’nin ayette neden peygamberin elçiliği yerine, vahyin muhataplarını merkeze alan ve ırklar arası eşitliğin altını çizen bir yorum yaptığını tespit etmek oldukça zordur. Ancak Türk ya da Fars asıllı olduğu iddia edilen müfessirin,⁶⁹ Arap milliyetçiliği ve Arapların üstünlüğü düşüncelerine bir tepki geliştirdiği söylenebilir. “Şeyhu’l-Arap ve’l-acem”,⁷⁰ “Arapçayı en iyi bilen acem”⁷¹ gibi vasıflarla meşhur olan Zemahşerî’nin Arapları çok sevmekle birlikte onları vahye muhatap olmaları sebebiyle üstün görmediği anlaşılmaktadır. Bu vurgusunda eserini Mekke’de yazması sebebiyle, çevresinde bulunan Arapların tavırlarını gözlemleyerek onlara yönelik bir uyarı yaptığı izlenimi uyanmaktadır.

4. İlmî Çevresi

“Onların durumu, gökten yoğun karanlıklar içinde gök gürültüsü ve şimşekle sağanak halinde boşanan yağmura tutulmuş kimselerin durumu gibidir.” (Bakara 2/19) Zemahşerî’ye göre bu ayet, yağmurun suyunu denizden aldığı iddia edenlerin aksine, yağmurun gökten indiği ve suyunu da gökyüzünden aldığı göstermektedir. Bu iddiasına başka bir ayeti delil getirmiş ve “Gökten içinde

⁶⁶ Tûsî, *Tibyân*, 3/296-297; Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzil*, 1/666; Tabersî, *Mecmeu’l-Beyân*, 3/115.

⁶⁷ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/185.

⁶⁸ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/81, 82; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 3/120-121; Mâtürîdî, *Te’vîlât*, 1/580.

⁶⁹ Fethi Ahmet Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), 64.

⁷⁰ Abdüsselâm Enderesbânî, “Fî Sîreti’z-Zemahşerî Cârillah”, neş. Abdülkerim el-Yâfi, *Revne Academie Arabe de Damas*, 57/3 (1982), 370.

⁷¹ Kıftî, *İnbâhu’r-Ruvât*, 3/270.

dolu bulunan dağlar gibi bulutlar indirir.” (Nûr 24/43) ifadesinin kendi görüşünü desteklediğini söylemiştir.⁷² Bu görüşüne uygun olarak “Dönüş sahibi göğe yemin olsun ki.” (Târik 86/11) ayetini şöyle açıklamıştır: “Dönüş sahibi gök” ifadesi; Arapların, bulutların yeryüzündeki deniz sularını yüklenip, sonra onu yeryüzüne geri bıraktıklarını zannetmelerinden kaynaklanmaktadır. Ya da yağmurun düzenli yağması konusunda iyimser isteklerini ifade etmek için dönüş sahibi olarak isimlendirmiş olmaları muhtemeldir.”⁷³

Zemahşerî yukarıda geçen yorumlarında, yağmurun kaynağının yeryüzündeki sular olduğu düşüncesini, eski Arapların yanlış bilgilerinin bir sonucu olarak sunmuştur. Yağmurun oluşumu ile ilgili bir yorum, önceki tefsirlerde geçmemiştir.⁷⁴ Zemahşerî sonrası müfessirlerinden Râzî, Zemahşerî’ye katılarak yağmurun yerdeki suların buharlaşması sonucu oluştuğu görüşünü ayetlere dayanarak reddetmiştir.⁷⁵ Bu yorumlardan Zemahşerî döneminde bir tartışma olduğu anlaşılmaktadır. Döneme bakıldığında Gazâlî’nin (505/1111), *Cevâhiru’l-Kur’ân* isimli eserinde, Kur’ân’ın dinî ve fennî ilimlerin hepsiyle alakalı ilkesel bilgiler barındırdığını savunduğu görülmektedir.⁷⁶ Aynı dönemde Ömer es-Sâvî (540/1145) ise Sultan Sancar’ın (552/1157) kütüphanesi için kaleme aldığı *er-Risâletü’l-Senceriyye fi kâinâti’l-Unsuriyye* eserinde, güneşin harareti ile yeryüzündeki suların buharlaştıklarını, soğuk havaya rastlayan buharların yoğunlaşarak yağmur halinde geri döndüklerini belirtmiştir.⁷⁷ Bu bilgiler, Zemahşerî’nin Kur’ân’ın yalnızca dinî alanla ilgili bütün meseleleri barındırdığı düşüncesiyle⁷⁸ değerlendirildiğinde, Gazâlî’nin aksine bilimsel tefsire mesafeli bir yaklaşım sergilemesi beklenmektedir. Ancak burada ayetin lafzî anlamını öncelediği ve dönemindeki bilimsel tartışmalarda Kur’ân’ı esas aldığı görülmektedir. Bu yaklaşımı, onun dinî deliller hiyerarşisinde Kur’ân’ı akıldan sonra gelen ikinci kaynak kabul etmesiyle⁷⁹ uyumlu bir görünüm sergilememektedir.

Zemahşerî “Sana gösterdiğimiz o rüyayı da Kur’ân’da lânetlenmiş bulunan o ağacı da sırf insanları sınamak için vesile yaptık.” (İsrâ 17/60) ayetinde yer alan ağacın “O zakkum ağacı ki günahkarların yiyeceğidir.” (Duhân 44/43-44) ifadelerinde bahsedilen ağaç olduğunu belirtmiştir. Naklettiğine göre Kureyşliler, Duhân suresindeki ayetleri işitince “Muhammed cehennem narının taşları bile yakacağını iddia ediyor, sonra da orada ağaç biteceğini söylüyor.” diyerek alay etmişlerdir. Bu sözlerin Allah’ın kudretini hakkıyla idrak edememelerinden kaynaklandığını belirten müfessir,

⁷² Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/86.

⁷³ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/569.

⁷⁴ Mukâtil, *Tefsîr*, 1/91; Taberî, *Câmiu’l-Beyân*, 1/333 vd.; Mâtürîdî, *Te’vilât*, 1/396; Sa’lebî, *el-Keşf*, 1/161; Beğavî, *Meâlimü’t-Tenzîl*, 1/91.

⁷⁵ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihi’l-Ğayb*, (Beyrut: Daru İhyai’t-Türasi’l-Arabî, 1420), 2/317.

⁷⁶ Muhammed el-Gazâlî, *Cevâhiru’l-Kur’ân*, thk. Reşid Rıza, (Beyrut: Daru İhyai’l-Ulûm, 1986), 44-47.

⁷⁷ Turan, *Selçuklular Tarihi*, 336.

⁷⁸ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/467.

⁷⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/467.

Allah'ın ateş içinde yanmayan cinsten ağaç yaratmasını engelleyecek hiçbir şey olmadığını söylemiştir. Buna örnek olarak, Türklerin memleketinde yaşayan küçük bir hayvan olan semenderin tüyünü örnek vermiştir. Bu tüyden üretilen mendilin ateşte yanmayan bir yapıda olduğunu, kirlendiği zaman ateşe atıldığını, üzerindeki kirin gidip, mendilin ateşten etkilenmemiş halde sağlam kaldığını anlatmıştır. Konuyu başka örneklerle desteklemeye çalışan Zemahşerî, devekuşunun da ateşte kızarmış taş ve demir parçalarını yuttuğunu ancak zarar görmediğini, bunlardan daha açık ve belirgin örneğin ise Allah'ın bütün ağaçların içinde (potansiyel) ateş yaratmış olmasına rağmen, bu ateşin ağaçları yakmaması olduğunu vurgulamıştır.⁸⁰

Söz konusu semender isimli hayvan ile ilgili farklı bilgiler bulunmaktadır. Bunlardan birisi Hint kültürüne göre ateşte yanmayan bir kuş türü olduğudur.⁸¹ Diğer bir açıklamaya göre ise sürüngen familyasından olan semender çoğunlukla nemli bölgelerde saklandığı için bu bölgeler yandığında, sıcaklığın etkisiyle dışarı çıkan semenderlerin ateşi söndürdüğüne inanıldığı şeklindedir.⁸² Diğer bir mesele deve kuşunun kızgın ateş parçalarını yemesi ve zarar görmemesi durumu, o dönemde bilinen bir durumdur. Mu'tezilî Câhız (255/869) ve Nazzâm'ın (231/845) deve kuşunun kızgın maddelere karşı midесinin dayanıklılığını ölçmeye yönelik deneysel çalışmalar yaptıkları bilinmektedir.⁸³ Zemahşerî'nin yukarıdaki yorumlarında Mu'tezile ekolünün önde gelen bu iki kalamcısının zooloji ile ilgili çalışmalarından faydalandığı anlaşılmaktadır.

Hız. Süleyman döneminde, sihre ve cinlerin gaybı bildiğine inanan topluma Allah, Hârût ve Mârût isimli iki meleği göndermiş ve onları imtihan etmek için bu iki meleğe sihir ilmi vermiştir. Bu olay, Kur'ân'da şöyle anlatılmıştır. "Bu ikisi, 'Biz sadece imtihan ediyoruz, sakın inkar etme.' demedikçe kimseye bir şey öğretmezlerdi. Onlar kendilerine zarar verecek, faydalı olmayacak şeyler öğreniyorlardı." (Bakara 2/102) Zemahşerî'ye göre ayet; insanlara fayda sağlamayıp, aksine zarar veren sihirden uzak durmanın, en doğru tavır olduğunu anlatmaktadır. O, sihri felsefeye benzetmiş ve felsefe öğreniminin de aynı tehlikeyi barındırdığını, kişiyi doğru yoldan çıkarmayacağından emin olunamayacağını ve felsefeden sakınmak gerektiğini ifade etmiştir.⁸⁴ Burada, Zemahşerî'nin felsefe eğitimine sıcak bakmadığı görülmektedir. *Atvâku'z-Zeheb* isimli eserinde ise bazı filozofların sözüne kulak verilmemesini, onların ahmaklığa daldıklarını ifade etmiştir.⁸⁵

⁸⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/616.

⁸¹ Ebu Tâhir el-Fîrûzâbâdî, *Kamûsü'l-Muhît*, thk. Mektebe Tahkikü't-Türas, (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2005), 1016.

⁸² <http://www.herpamura.org/index.php/semenderates?view=featured> (10.09.2019)

⁸³ Amr el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424), 5/167; Josef van Ess, "Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", çev. Mehmet Bulğen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46, (Nisan 2014), 268-269.

⁸⁴ Zemahşerî, *Keşşâf*, 1/162.

⁸⁵ Zemahşerî, *Atvâku'z-Zeheb* (b.y: Matbaatü Nuhbetü'l-Ahbâr,1304), 11.

Felsefe konusunda başka bir açıklaması, “Peygamberleri onlara apaçık deliller getirince, sahip oldukları bilgi ile şımdılar. Sonunda alaya almakta oldukları şey kendilerini sarıverdi.” (Mü’min 40/83) ayetinin tefsirinde yer almaktadır. Zemahşerî, burada bahsedilen kişilerin kimlikleri hakkında iki yorum yapmıştır. Bunlardan ilkinde göre ayet; ahiret hayatı, öldükten sonra diriltirme ve cehennem azabı konusundaki tutumları sebebiyle inkarcılardan bahsetmektedir. Diğer bir yoruma göre ise ayette, “bilgilerine dayanarak şımaranlar” şeklinde bahsedilen kimseler; Yunan oğullarından Dehriyyûn ve filozoflardır. Zemahşerî bu grubun, Allah’ın vahyini işittikleri zaman onu reddederek, kendi ilimlerine nispetle peygamberlerin ilimlerini küçük gördüklerini ifade etmiştir. Sokrat’ın (m.ö. 399), Hz. Musa’yı işittiği zaman “Sen de Musa’ya katılana!” diyenlere, “Biz eğitilmiş bir toplumuz, bizi eğitecek bir kimseye ihtiyacımız yok.” diyerek cevap verdiğini nakletmiş ve filozofların kendi bilgilerini vahiyden daha üstün gördüklerini ifade etmiştir.⁸⁶ Zemahşerî’nin Mü’min suresi 83. ayete yaptığı bu te’vilde hem hocası hem öğrencisi olmuş, Mu’tezilî kelamcı İbnü’l-Melâhimî’nin (536/1141)⁸⁷ etkisinden bahsedilebilir. *Tuhfetü’l-Mütekellimîn* isimli bir felsefe eleştiri kitabı bulunan İbnü’l-Melâhimî, eserinde bu ayette bahsedilenlerin filozoflar olduğunu, peygamberler onlara tevhid inancını getirdiğinde sahip oldukları; hendese, matematik gibi riyâzî ilimlerle övünerek, peygamberleri küçük gördüklerinden bahsetmiştir. Buraya kadar Zemahşerî ile aynı doğrultuda açıklamaları olan İbnü’l-Melâhimî, felsefe eleştirisini daha ileri götürerek “peygamberleri kabul ettiklerini iddia edenler hakikatte onlara muhalif iken, peygamberleri kabul etmeyenler nasıl olur?” diyerek, peygamberleri küçümseyenlere Müslüman filozofları da dahil etmiştir.⁸⁸ İki Mu’tezilî şahsın, filozoflar hakkındaki düşünceleri kıyaslandığında; Zemahşerî’nin daha ılımlı bir eleştiri yaptığı ve özellikle Yunan filozoflarını zikrederek, Müslüman filozofları bunun dışında tuttuğu dikkat çekmektedir.

5. Fizikî Çevresi

Zemahşerî, “O, taze et yemeniz ve takınacağınız süs eşyası çıkarmanız için denizi sizin hizmetinize verendir.” (Nahl 16/14) ayetinde fikhî hükümler ile adetler arasındaki ilişkiye değinmiştir. Bu ayette balığın, et olarak ifade edilmesine rağmen fakihlerin, “Bir adam et yemeyeceğine yemin edip, balık yese yemini bozmuş olmaz.” fetvasını izah etmeye çalışmıştır. Bu fetvanın kaynağı, yeminlerin adetlere dayanması ve insanların adetinin et tek başına zikredildiğinde, bundan balık anlamıyor olmalarıdır. Buna örnek olarak, bir adam oğluna “Şu dirhemlerle et al.” dese, oğlu da balık getirirse bunun gerçekten yadırganacak bir durum olmasını sunmuştur.⁸⁹

⁸⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 4/72.

⁸⁷ Enderesbânî, “Fî Sîreti’z-Zemahşerî”, 368.

⁸⁸ Ruknüddin İbnü’l-Melâhimî, *Tuhfetü’l-Mütekellimîn fi Reddi ale’l-Felâsife*, thk: Hassan Ansari, (Tahran: Iranian Institute of Philosophy, 2008), 8.

⁸⁹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/546.

Zemahşerî'nin balık eti örneği üzerinden, hükümlerin adetlerle bağlantısına değinmesi, kendisinin farklı adete sahip bir bölgede yetişmesinden kaynaklanmaktadır. Tarih eserlerinde müfessirin memleketi Harizm bölgesinde, balıkçılığın yaygın olduğu ve bölgede et deyince, balık eti anlaşıldığı ifade edilmiştir.⁹⁰ Zemahşerî, fakihlerin Harizm yöresinin adetlerine uygun olmayan fetvasını, başka bir bölgede yetişmiş olmalarıyla açıklamıştır.

Sonuç ve Öneriler

Her insan gibi müfessirler de anlama ve yorumlama faaliyetlerini gerçekleştirirken tarihsel ve öznel unsurlardan etkilemiştir. Bu etkileşim kaleme aldıkları tefsir metinlerine yansımıştır. Kur'ân yorumcusunun belli oranda kendi yaşantısı, görüşleri ve sosyokültürel konjonktür doğrultusunda te'viller yaptığı anlaşılmaktadır.

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

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

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

1. Daha derin bir analiz için incelenen tefsir metni belli konular ile sınırlandırılmalıdır. Örneğin; siyasî söylemin hermenötik analizi, felsefî söylemin hermenötik analizi, tasavvuf hakkındaki görüşlerinin hermenötik analizi gibi.
2. Müfessirin araştırmaya konu olan eseri ve diğer eserlerinde kullandığı ifadeler bir bütünlük içerisinde değerlendirilerek yazarın bütüncül bir portresi çizilebilir.
3. Dil ve edebiyat bölümlerinde uygulanan metin analiz yöntemlerinden ve kaynaklarından istifade edilmelidir.

Kaynakça

⁹⁰ Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Büldân*, (Daru Sadr: Beyrut, 1995), 2/395.

- Açıkgenç, Alparslan. *Bilgi Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2018.
- Beğavî, Hüseyin. *Meâlimü't-Tenzîl fî Tefsîri'l-Kur'ân*. 5 Cilt. thk. Abdurrezzak el-Mehdî. Beyrut: Daru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî. 1420.
- Berger, Peter L. *Sosyolojiye Çağrı Hümanist bir Perspektif*. çev. A. Erkan Koca. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Câhız. Amr. *Kitâbü'l-Hayevân*. 7 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424.
- Durkheim, Emile. *The Rules of Sociological Method*, çev. W. D. Halls. New York: The Free Press, 1982.
- Ebu Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Otto Yayınları.
- Ebu Zeyd. Nasr Hâmid. *Dinsel Söylemin Eleştirisi*. Ankara: Kitâbiyât, 2002.
- Enderesbânî, Abdüsselâm b. Muhammed. “Fî Sîreti'z-Zemahşerî Cârillah”. nşr. Abdülkerim el-Yâfi. *Mecelletü'l-Mecme'i'l-Arabbiye bi Dimaşk* 3/57 (1982), 365-382.
- Erten, Mevlüt. “Tefsirde Sahabenin Öznelliği”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/27 (2016), 57-90.
- Ess, Josef van. “Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi”. çev. Mehmet Bulğen. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2014). 267-286.
- Ferrâ, Ebû Zekerriyya. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Yûsuf vd. 3 Cilt. Mısır: Daru'l-Mısriyye, t.y..
- Fîrûzâbâdî, Ebu Tâhir. *Kamûsü'l-Muhît*. thk. Mektebe Tahkikü't-Türas. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2005.
- Gazâlî, Muhammed. *Cevâhiru'l-Kur'ân*. thk. Reşid Rıza. Beyrut: Daru İhyai'l-Ulûm, 1986.
- Göka, Erol vd. *Önce Söz Vardı*. Ankara: Vadi Yayınları, 1996.
- Görener, İbrahim. “Algılama-Anlama ve Tefsir”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17 (2003) 275-314.
- Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Hansârî, Muhammed Bâkır. *Ravdâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-ulemâ ve's-Sâdât*, thk. Esedullah İsmailiyyân. 8 Cilt. Tahran: Müessesetü İsmailiyyân, 1390.

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

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

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

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

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

Ma'mer b. Müsennâ. *Mecâzü'l-Kur'ân*, thk. Mehmed Fuâd Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Hancî, 1381.

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

Mâtürîdî, Ebu Mansur. *Te'vilâtü Ehli's-Sünne*. thk. Mecdî Bieslûm. 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.

Mâverdî, Ebu'l-Hasen. *en-Nüket ve'l-Uyûn*. thk. es-Seyyid ibn Abdi'l-Maksud. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.

Mukaddesî, Abdurrahman. *et-Târihu'l-Muteber fi Ebnâi Men Ğaber*. thk. Lecne. 3 Cilt. Suriye: Daru'n-Nevâdir, 2011),

Mukâtil b. Süleyman. *Tefsîru Mukâtil b. Süleyman*. thk. Mahmud Şehhâte. 5 Cilt. Beyrut: Daru İhyâi'l-Turâs, 1423.

Mücâhid, Ebu'l-Haccac. *Tefsîru Mücâhid*. thk. Muhammed Abdusselam. Mısır: Daru'l-Fikri'l-İslami'l-Hadîse, 1989.

Nizamülmülk, *Siyasetname*, çev: Nurettin Bayburtlugil, İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017.

Ok, Üzeyir. "Kur'ân Okumanın "Metalinguistik" Yapısı: Bir Sosyo-kültürel Aktivite Teorisi Yaklaşımı". *İslâmiyât* 6/4 (2003). 151-170.

Özlem, Doğan. *Tarih felsefesi*, (İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 1998),

Öztürk, Mustafa. *Tarih Felsefesi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2020.

- Poland, Blake vd. "Reading Between the Lines: Interpreting Silences in Qualitative Research". *Qualitative Inquiry* 4/2 (1998), 293-312.
- Polat, Fethi Ahmet. *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler- Mu'tezilî Zemahşerî'ye, Eş'ârî İbnü'l-Müneyyir'in Eleştirileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Râzî, Fahreddin. *Mefâtihu'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türasi'l-Arabî, 1420.
- Sa'lebî, Ebu İshak. *el-Keşf ve'l-Beyân an Tefsîri'l-Kur'ân*. thk. İbn Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türâsil'l-Arabî, 2002.
- Şa'bân, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*, Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Taberî, İbn Cerîr. *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Şakir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risale, 2000.
- Tabersî, Ebu'l-Ali. *Mecmeu'l-Beyân*, 10 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1994.
- Tatar, Burhanettin. "Anlamanın Tabiatı ve Kur'ân'ı Anlama", *Eski Yeni: Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi* 27 (2013). 123-129.
- Tatar, Burhanettin. *Hermenötik*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2004.
- Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslam Medeniyeti*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2016.
- Turhan, Mümtaz. *Kültür Değişmeleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1987.
- Tûsî, Ebu Ca'fer. *et-Tibyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Habib. 10 Cilt. Beyrut: Daru İhyai't-Türâsil'l-Arabî, t.y..
- Tüsterî, Sehl b. Abdillâh. *Tefsiru't-Tüsterî*, thk. Muhammed Bâsil. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423.
- Weber, Max. *Sosyal Bilimler Metodolojisi*, çev. Vefa Saygın Ögütle, (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 196-222.
- Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. 7 Cilt. Daru Sadr: Beyrut, 1995.
- Zeccâc, Ebu İshak. *Meâni'l-Kur'ân ve İ'râbühü*, thk. Abdulcelil Abdüh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım. *Atvâku'z-Zeheb fî'l-Mevâız ve'l-Hutab*. b.y: Matbaatü Nuhbetü'l-Ahbâr: 1304.

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

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

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

Hermeneutic Analysis Of Tafsir Texts -Example of Kashesaf Tafsir-

Res. Asst. Dr. Şeyma ALTAY

Extended Summary

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Abdülhak Dihlevî’de Tasavvuf- Fıkıh Münasebeti

The Relationship between Sufism and Fiqh in Abdülhak Dihlâvi

Dr. Arş. Gör. Ömer TAY

Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri, Tasavvuf Anabilim Dalı
Bingol University Faculty of Theology, Basic Islamic Sciences, Department of Sufism, Bingöl, Türkiye.
o.tay21@hotmail.com

 0000-0002-1692-9143

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
04 Kasım / November 2021	Araştırma Makalesi / Research Article	18 Şubat / February 2022	15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Tay, Ömer. “Abdülhak Dihlevî’de Tasavvuf- Fıkıh Münasebeti”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 40-84.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1019243>

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

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

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

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

Abdülhak Dihlevî’de Tasavvuf- Fıkıh Münasebeti

Öz ▶ Tasavvuf, İslâm kültürünün Hind alt kıtasında yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Nitekim Ortaçağ döneminde Hind alt kıtasındaki farklı tarikatlara mensup olan sûfiler, sadece Müslümanlar üzerinde derin etkiler bırakmakla kalmayıp, diğer dinlerin takipçileri üzerinde de önemli derecede etkiler bırakmışlardır. Bu sûfilerden biri de çalışmamızın konusu olan Abdülhak Dihlevî’dir. Hindistan’ın önde gelen sûfilerinden olan Abdülhak Dihlevî, hayatı boyunca zâhirî ve bâtinî ilimleri birleştirmeye gayret etmiştir. Araştırmamız Abdülhak ed-Dihlevî’nin tasavvuf -fıkıh ilişkisi bağlamındaki görüşlerini ele almayı hedeflemektedir. Çalışmada öncelikle ana hatlarıyla Abdülhak Dihlevî’nin kişiliği, tasavvufî yönü ve tasavvuf alanındaki eserleri ele alınmış ardından onun görüşleri çerçevesinde tasavvuf ve fıkıh ilişkisi incelenmiştir. Dihlevî, tasavvuf ve fıkıh disiplinlerinin Kur’ân ve sünnetin kuralları çerçevesinde kaldıkları sürece, bir madalyonun iki yüzünden ibaret olduklarını savunmuştur. Fakihler dinin zâhirî boyutunu, sûfiler ise derûnî boyutlarını bir disipline dönüştürmüşlerdir. Dihlevî, bazı tasavvufî kavramların fakihlerin ıstılahında bulunmamaları sebebiyle eleştirilmiş olsalar bile, sûfilerin ictihat yoluyla dinin derûnî boyutunda ortaya koydukları riyâzet, semâ ve halvet gibi bazı kavram ve uygulamaların Kur’ân ve sünnet merkezli olduklarını, dolayısıyla meşru olduklarını ifade etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Fıkıh, Riyâzet, Semâ, Halvet.

The Relationship between Sufism and Fiqh in Abdülhak Dihlâvi

Abstract ▶ Sufism played an important role in the spread of Indo-Islamic culture. As a matter of fact, the Sufis, who belonged to different sects in the Indian subcontinent during the Middle Ages, not only had a profound effect on Muslims, but also had a significant impact on the followers of other religions. One of the important representatives of this movement is Abdülhak Dihlavi, the subject of our study. Abdülhak Dihlavi, one of the leading Sufis of India, tried to combine the external and internal sciences throughout his scientific life. Our research aims to discuss Abdülhak ed-Dihlavi's views in the context of mysticism and fiqh. In the research, first of all, Abdülhak Dihlavi's personality, mystical aspect and his works in the field of Sufism were discussed. Later on, the relationship between Sufism and fiqh was examined within the framework of his views. Dihlavi argued that as long as the disciplines of Sufism and fiqh remain within the framework of the objective rules of the Qur'an and Sunnah, they are only two sides of a coin. Faqih transformed the external dimension of religion into a discipline, while the Sufis transformed its deep dimensions into a discipline. He stated that although some concepts and practices such as riyazat, sema and seclusion, which the Sufis revealed in the deep dimension of religion through ijtehad, were criticized because they were not in the terminology of the jurists, they were legitimate because they were based on the Qur'an and the Sunnah.

Keywords: Sufism, Fiqh, Riyazat, Sema, Halvet.

Giriş

Fıkıhın ve tasavvufun dayanağı Kur'ân ve sünnettir. Gerek zühd dönemi tasavvuf temsilcileri gerekse daha sonra felsefî tasavvuf denilen tasavvufun temsilcileri Kur'ân ve sünnetin önemine, kendilerinin bu iki kaynağa bağlılığına daima vurgu yapmışlardır.¹ Nitekim Cüneyd el-Bağdâdî'nin (ö. 297/909): "Her kim Kur'ân'ı hıfzetmez, yeteri kadar hadis ezberlemez ise, asla tasavvufî eğitimde ona uyulmaz. Zira bizim yolumuz, Kitap ve sünnetle belirlenmiş esaslar üzerine kurulmuştur."² gibi sözleri, tasavvuf yolunun da diğer İslâmî ilimler gibi Kitap ve sünnet üzere inşa edildiğini göstermiştir. Tasavvufu temsil eden sûfiler, tasavvufun şer'î bir ilim olduğu hususu üzerinde durarak zâhirî ilimlerle uzlaşmayı sağlamaya ve tasavvufu daha ziyade bu ilimlere göre sistemleştirmeye çalışmışlardır. Nitekim Serrâc (ö. 378/988), Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve Hucvirî (ö. 465/1072) gibi sûfî yazarların hemen hepsi, farklı açılardan tasavvufun bir ilim olarak meşruiyetini ortaya koymaya çalışmışlardır. Serrâc, tasavvuf alanının ihsan ve ilm-i bâtın olduğunu belirtmiştir.³ Serrâc'ın, *el-Lüma'* adlı eserinde üzerinde durduğu esas mesele, tasavvufun şer'î bir ilim olduğunu ispat etmektir. Serrâc, diğer sûfî yazarlar gibi tasavvufun karşı karşıya kaldığı temel problemin derin bir şekilde bilincindeydi. Bu, tasavvufun dinî ilimler içerisindeki yeriyle ilgili bir ilim olarak meşruiyeti sorunuydu.⁴ Bu yüzden Serrâc, tasavvufu İslâmî ilimlerden saymayan bir grup zâhir ehline reddiye mahiyetinde şeriat ilminin sadece fıkıh ilminin kapsamına giren zâhirî kurallardan ibaret olmadığını aksine şeriat ilminin fıkıh ilminin kapsamına giren zâhirî ameller ve tasavvuf ilminin kapsamı altına giren bâtınî hükümlerin tümüne verilen isim olduğunu belirtmiştir. Bu düşüncesini temellendirmeye çalışan Serrâc, taharet, namaz, zekât, oruç, evlenme, boşanma, alışveriş, ferâiz, had, kısas ve tazir gibi amellerin şeriatın zâhirî yönüne hitap ettiğini, iman, yakîn, sıdk, ihlas marifet, tevekkül, muhabbet, rıza, zikir, şükür, inabe, haşyet, takva, murakabe, fikir, itibar, havf, recâ gibi emredilmiş; haset, kin, riya ve kibir gibi yasaklanmış manevî amellerin ise şeriatın bâtın yönünü temsil ettiklerini ifade etmiştir.⁵

Serrâc'dan arz edilen görüşler çerçevesinde şeriatın zâhir ve bâtın yönü olduğunu, bu iki yönün de önemli olduğunu; fıkıhın zâhirî hükümleri ihtiva ettiğini, tasavvufun ise kalbî amellerin alanı olan

¹ Akif Dursun, *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi* (İstanbul: Nuh Yayınları, 2021), 220.

² Ebû'l-Kâsım Zeynü'lislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkand, 2019), 113.

³ Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed Serrâc, *el-Lüma'*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 12-25.

⁴ Abdullah Kartal, "Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/02 (04 Ocak 2016), 155-156.

⁵ Serrâc, *el-Lüma'* (İslam Tasavvufu), 22, 23.

bâtınî yönü temsil ettiğini ve dolayısıyla fıkıh ve tasavvufun birbirinin mütemmimi olduğu söylenebilir.⁶

Şeriat, tekâlif-i ilâhiyenin zâhirî ve bâtınî boyutlarını bütüncül bir şekilde kapsar. Nitekim İmam-ı A'zam Ebu Hanîfe (ö. 150/767), fıkıhı: “*Nefsin kendi lehinde ve aleyhinde olan hükümleri bilmesidir*”⁷ şeklinde tanımlar. Mutekaddimîn alimlerinin de fıkıhı, şeriatın müradifi gördüklerini fakat daha sonra müteahhirin ulemanın ıstılahında şeriatın zâhir amellere mahsus olan kısmına fıkıh, şeriatın şubelerinden biri olan bâtın amellere mahsus olan kısmına da tasavvuf ismi verdiklerini ifade etmek gerekir. Ayrıca halk arasında şeriatın sadece zâhir amellerden ibaret olduğu şeklinde yaygınlık kazanması doğru değildir. Zira böyle bir sözün herhangi bir alimden nakledildiğine dair hiçbir delil yoktur. Çünkü bunun böyle anlaşılması halinde zâhir ve bâtınî birbirine zıt olduğu anlamına gelir ki bu tamamen yanlıştır.⁸

İlk dönem sûfîlerde olduğu gibi daha sonraki sûfîler de tasavvuf ve fıkıh münasebeti üzerinde durmuşlardır. Bu sûfîlerden biri de Abdülhak Dihlevî'dir. Bu çalışmamızda Abdülhak Dihlevî'nin *Tahsîlü't-ta'arruf fi ma'rifeti'l-fıkhi ve't-tasavvuf* ile *Meracü'l-bahreyn fi'l-cem'î beyne't-tarîkayn* adlı eserleri bağlamında tasavvuf-fıkıh ilişkisine bakışı ele alınacaktır.

1. Hayatı

Bâbürlülür (1526-1858) döneminde hayata gözlerini açan Ebü'l-Mecd Abdülhak b. Seyfiddîn b. Sa'dillâh ed-Dihlevî, 958 yılı Muharreminde (Ocak 1551) Delhi'de bir Türk ailesinin çocuğu olarak dünyaya geldi. Dedeleri Moğol istilaları sırasında Buhara'dan Hindistan'a göç ettiler. Abdülhak Dihlevî ilk öğrenimini babasının yanında yaparak önce bir yıl içinde Kur'ân-ı Kerîm'i ezberledi, daha sonra farklı hocalardan İslâmî ilimler tahsil ederek yirmi iki yaşında eğitimini tamamladı. Sûfî olan babasının arzusuyla Abdülkâdir-i Geylânî'nin (ö. 561/1166) torunlarından olan Şeyh Mûsâ b. Hâmid Geylânî'ye (ö. 978/1570) intisap etti. Babasının vefatından sonra Ekber Şâh'ın (ö. 1014/1605) sarayına girerek orada dönemin önemli şair ve tarihçileri ile buluşma şansını elde etti. Saraydaki gidişattan memnun kalmayan Abdülhak Dihlevî, Mekke'ye giderek orada birçok alim ve sûfînin sohbet ve derslerine katılma şansını elde etti. Daha sonra hocası tarafından Hindistan'a halkı irşad ve tebliğ için geri gönderildi. Memlekete döndükten sonra bid'at ve hurafelere karşı mücadele etti. Toplumunu aydınlatmak adına kitap yazdı, ders ve konferanslar verdi. Aynı zamanda Hâce Muhammed Bâkî-Billâh (ö. 1012/1603) ve İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) gibi dönemin önde gelen âlim ve sûfî şahsiyetleriyle sürekli iletişim halinde hareket etti. Abdülhak Dihlevî, 23 Rebûlevvel 1052'de (21

⁶ Kartal, “Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci”, 157.

⁷ Bedreddin Zerkeşî, *el-Bahrü'l-muhîr fi usûli'l-fıkhi* (Mısır: Dârü'l-Kütübî, 1994), I, 36.

⁸ Eşref Ali Tehânevî, *Şeriatu tarikat* (Diyûbend: Mektebetü el-Hak, 1975), 34. Abdulbari en-Nedvî, *Kur'an ve Sünnetin Işığında Tasavvuf ve Hayat*, s. 271.

Haziran 1642) vefat etti, vasiyeti üzerine Delhi'de Havz-ı Şemsî yakınında yaptırılan türbeye defnedildi.⁹

2. Eserleri

Abdülhak Dihlevî, *Te'lifü'l-kalbi'l-elîf bi-kitâbeti fihristi't-tevâlîf* adlı risâlesinde eserlerinden otuz kadarını saymakta ve her biri hakkında bilgi vermektedir. Bütün eserlerinin 100'ü bulunduğu söylenmektedir. Bunların çoğunun dili yaşadığı bölgede hâkim olan Farsçadır. Bir kısmını da Arapça olarak kaleme almıştır. Farklı çalışmalarda onun eserleri ele alındığından¹⁰ burada sadece konumuzu ilgilendiren tasavvufla ilgili eserlerini zikredeceğiz:

1. *Tahsîlü't-ta'arruf fi ma'rifeti'l-fıkhi ve't-tasavvuf*: Bu kitap, fıkıh ile tasavvufu aynı kulvarda tatbik ederek müellifin ilmî konumunu gösteren önemli bir eserdir. Kitap iki bölümden meydana gelmektedir. Birinci bölümde tasavvufun esaslarını Kur'ân ve sünnet bağlamında değerlendirmeye çalışmaktadır. Ahmet Zerrûk'un (ö. 899/1493-94) *Kavâ'idü't-tasavvuf şevâhidü't-ta'arruf* adlı eserindeki bazı maddelerini fıkıh-tasavvuf bağlamında açıklamaktadır. Ayrıca fakihlerin sûfilere yönelttiği eleştirilere cevap vermekte ve son olarak semâ konusunu geniş bir şekilde işlemektedir. İkinci bölümde ise başta İmam-ı A'zam Ebu Hanîfe olmak üzere mezhep imamlarının hayatlarını ve menkıbelerini ele almaktadır.

2. *Meracü'l-bahreyn fi'l-cem'î beyne't-tarîkayn*: Abdülhak Dihlevî bu eserinde *Tahsîlü't-ta'arruf* adlı kitabında olduğu gibi Ahmet Zerrûk'un *Kavâ'idü't-tasavvuf şevâhidü't-ta'arruf* adlı eserindeki bazı maddeleri Farsça şerh etmektedir. Ahmet Zerrûk'un eserini öven Abdülhak Dihlevî, bunu şerh ederek tasavvufun İslâm kökenli olmadığını iddia edenlere reddiyeler yazmış ve bazı muğlak ifadelere açıklık getirmeye çalışmıştır. Abdülhak Dihlevî bu eserinde tasavvuf ile fıkıhı birleştirmeye çalışmıştır.

3. *Tenbîhü'l-ârif bimâ vaka' fi'l-avârif*: On üç varaktan oluşan bu risale, Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Avârifü'l-ma'ârif* adlı eserinde, Abdülkadir Geylanî'nin (ö. 561/1165) “*şu ayağım, bütün velilerin boynu üzeredir*” sözü için “sekr halinde söylenmiş olduğunu” söylemesine reddiye mahiyetinde yazılmıştır. Abdülhak Dihlevî, bu sözün sahv halinde ve Yüce Allah'ın emriyle söylendiğini iddia etmektedir. Risale, yazma (mahtut) şekliyle *er-Risaletü fi beyâni kavli kademî hâzâ alâ rakabeti külli veliyyillah* ismiyle Rampur kütüphanesinde bulunmaktadır.

⁹ Abdülhak Muhaddis Dihlevî, *Ahbârü'l-Ahyâr fi Esrâri'l-Ebrâr* (Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Mefâhir-i Ferhengî, 1963), Giriş 21-44; Halîk Ahmed Nizâmî, *Hayat-i Şeyh Abdulhak Muhaddis Dihlevî* (Lahor: Mektebetü Rahmaniyye, 1964), 51-70; İsmail Hakkı Ünal, “Dihlevî, Abdülhak b. Seyfeddin” (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994), 9/291-293; Fatma Aydın, “Bâbürlü Dönemi Hadis Geleneğinde Bir Türk Muhaddis: Abdülhak ed-Dihlevî et-Türki”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/68 (2019), 1311.

¹⁰ Nizâmî, *Hayat-i Şeyh Abdulhak Muhaddis Dihlevî*, 140-205; Ünal, “Dihlevî, Abdülhak b. Seyfeddin”, 9/291-293; Aydın, “Bâbürlü Dönemi Hadis Geleneğinde Bir Türk Muhaddis: Abdülhak ed-Dihlevî et-Türki”, 1310-1312.

4. *Miftâhu'l-Fütûh*: Abdülkâdir-i Geylânî'nin tasavvufa dair mev'iza türündeki eseri *Fütûhu'l-gayb*'ın, Farsça tercüme ve şerhidir. Leknev'de yayımlanmıştır.

5. *Terceme-i Ğunyeti't-tâlibîn*: İsminden de anlaşıldığı üzere Abdülkâdir-i Geylânî'nin *Ğunyeti't-tâlibîn* adlı eserinin Farsça tercümesidir.

6. *Cezzâbü'l-kulûb ilâ tarîki'l-mahbûb*. Tasavvufa intisap eden kişinin yapması gereken şeyleri otuz üç babda özetlediği bir eserdir.

7. *Âdâbü's-sâlihîn*. Gazzâlî'nin *İhyâ'ü ulûmi'd-dîn*'inden yeme, içme, uyuma, âdâb-ı muâşeret ve benzeri konuları özetlediği Farsça bir eserdir.

8. *el-Envârü'l-celiyye fî ahvâli'l-meşâyihî'ş-Şâzeliyye*. Şâzeliyye tarikatına mensup sekiz büyük âlimin hal tercümesidir.

9. *Zübdetü'l-âsâr fî ahbâri kutbi'l-ahyâr*. Abdülkâdir-i Geylânî'nin hal tercümesine dairdir.

10. *Ahbârü'l-ahyâr fî ahvâli'l-ibrâr*. Kendi biyografisini de ihtiva eden kitap Hintli âlim ve mutasavvıflara dair olup Abdülhak Dihlevî'nin ilk eseridir.¹¹

11. *İntihâbü'l-mesnevi'l-mevlevî el-manevî*: Abdülhak Dihlevî, *Fihristi't-tevâlif*'te bu eserin iki bin üç yüz satırdan ibaret olduğunu belirtmiştir. Ancak bu kitap kayıp olan eserleri arasındadır.

12. *Tevsîlü'l-mürâdi ile'l-mürad be beyanı'l-ahzabi ve'l-evrad*: Abdülhak Dihlevî'nin bu eseri dua ve evrad ile ilgili esasları barındırmanın yanı sıra evrad ve dua konusunda hadisçiler ile meşâyihin ortak noktalarına da değinmiştir.

13. *Nükâtü'l-hakki ve hakikah min babi maarifi't-tarikah*: Tasavvufun farklı meselelerine değinen bu eser Farsça kaleme alınmıştır. Urduçaya *Lataifü'l-hak* diye tercüme edilmiştir.

14. *Cevabi badi kelimati şeyh Ahmed Serhendi*: İsminden de anlaşıldığı üzere İmam Rabbanî'nin mektuplarında dile getirdikleri bazı sözlerine eleştiride bulunmuş ve bunlara açıklık getirmesini istemiştir.

15. *Risale-i vücûdiyye*: Söz konusu risale Mevlevî Envarü'l-Hak kütüphanesinde mahfuzdur.¹²

3. Tasavvufa İntisabı

Abdülhak Dihlevî, tasavvuf anlayışının hâkim olduğu bir ailede dünyaya gelmiştir. Küçük yaşlardan itibaren tasavvufa ilgi duymuş, bu sebeple babasının zikir halkalarına katılmıştır. Babası tasavvufa yatkınlığını görünce dönemin önde gelen Kâdiriyye tarikatının pîrlerinden ve aynı zamanda Abdülkâdir-i Geylânî'nin torunlarından olan Şeyh Mûsâ b. Hâmid Geylânî'ye intisap etmesini tavsiye etmiştir. Şeyh Mûsâ'nın vefatından sonra Hicaz'a ilim tahsili için hicret eden Abdülhak Dihlevî, Abdülvehhâb el-Muttakî'den (ö. 1001/1592)¹³ Kâdiriyye, Çiştîyye, Medyenîyye ve

¹¹ Nizâmî, *Hayat-i Şeyh Abdülhak Muhaddis Dihlevî*, 175-182; Ünal, "Dihlevî, Abdülhak b. Seyfeddin", 9/291-293; Aydın, "Bâbürlü Dönemi Hadis Geleneğinde Bir Türk Muhaddis: Abdülhak ed-Dihlevî et-Türki", 1310-1312.

¹² Nizâmî, *Hayat-i Şeyh Abdülhak Muhaddis Dihlevî*, 175-182.

¹³ Abdülvehhâb el-Muttakî, Müttaî el-Hindî'nin halifesidir. Geniş bilgi için bkz. Nizâmî, *Hayat-i Şeyh Abdülhak Muhaddis Dihlevî*, 131; Azmi Özcan, "Müttaî el-Hindî" (İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2006), 32/222.

Şazeliyye tarikatlarından icazet almıştır. Her ne kadar farklı tarikatlardan icazet almış olsa bile onun gönlünde Kâdiriyye tarikatı hep merkezde olmuştur. Zaten kendisi de bunu açık bir şekilde dile getirerek şöyle demiştir: “Ben vatan olarak Buhara, aslen Türk, mezheben Hanefî, meşreben sûfî, intisaben Kâdiri'yim.”¹⁴

Abdülhak Dihlevî, Hicaz'dan Hindistan'a döndükten sonra Hâce Muhammed Bâki-Billâh (ö. 1012/1603) ile irtibat kurmuş ve ondan Nakşibendiyye tarikatının râbîta, zikir ve murâkabe gibi bazı esaslarını öğrenmiştir.¹⁵

4. Tasavvuf Anlayışı ve Fakihlerin Çeşitli Eleştirilerine Cevapları

Hind alt kıtasındaki yerli insanların çoğu tasavvuf ehli sayesinde İslâm'a girmişlerdir. Daha sonraları o coğrafyadaki Hinduizm ve Budizm gibi yerli dinlerin etkisinde kalan insanlar tasavvufa bazı bid'at ve hurafeler karıştırınca o dönemin mutasavvıfları Müslümanları bu konuda bilinçlendirmek için önemli eserler telif etmişlerdir. O bölgede 17. yüzyılın önde gelen sûfleri İmâm-ı Rabbânî ile Abdülhak Dihlevî'dir. Bu iki sûfinin ortak özelliği ise tasavvufu bid'at ve hurafelerden temizleyip Kur'ân ve sünnet merkezli bir tasavvuf anlayışını toplum arasında tekrar ihya etmektir.

Tasavvufu şeriatın bir parçası olarak gören Abdülhak Dihlevî, şeriatın habersiz olan sûflerin eğitilmesi gerektiğini söyler. Bilgisizliğinden değil de dinî ve Allah'ın koyduğu sınırları önemsememelerinden hataya düşen sûfleri ise ağır bir dille eleştirir. Tasavvuf ehlinin şeriata uygun hareket etmeleri gerektiğine vurgu yapar. Eserlerinde toplumun sorunlarıyla ilgilenmeyen fakihlerden ve câhil sûflerden uzak durmayı önerdiği görülür. Zira bu iki kesim ile yakın ilişkiler kurmanın insanlara büyük zarar vereceğini belirtir.¹⁶

Abdülhak Dihlevî, sâlikin selamette kalması için felsefeyle iştiğal etmekten uzak durması ve kalam ilminin derin konularına girmemesi gerektiğini ayrıca akidevî konularda yalnız ehli sünnete bağlı kalarak hareket etmesi gerektiğini söylemekte bunun yanında sâlikin şer'î hükümlerde aklı ön planda tutmaması yani nakli akla tâbi kılmaması icab ettiğini ifade etmektedir. Bunun nedenini izah etmeye çalışan Abdülhak Dihlevî, sâlikin nakli akla tâbi kılması durumunda anlamadığı her konuyu te'vil etmeye çalışacağını ve neticede o sözü beğenmediğinden veya anlamadığından inkara kadar gideceğini belirtmektedir. Bunu yapan İslâm'ın teslimiyet demek olduğunu unutmaktadır. Ayrıca aklın yaratılma hikmetine değinen Abdülhak Dihlevî, kişinin kit aklına fazla güvenmemesi gerektiğini çünkü akılla gaybın esrarının bilinmeyeceğini şayet bilseydi peygamberlerin gönderilmesine gerek kalmazdı demektedir, aklın yaratılma hikmetinin ilâhî emir ve nehiyleri anlamak, şer'î teklif emanetini yüklenmek olduğunu belirtmektedir. Aksi takdirde aklın, vahiy

¹⁴ Nizâmî, *Hayat-i Şeyh Abdulhak Muhaddis Dihlevî*, 140.

¹⁵ Nizâmî, *Hayat-i Şeyh Abdulhak Muhaddis Dihlevî*, 129-135.

¹⁶ Aydın, “Bâbürlü Dönemi Hadis Geleneğinde Bir Türk Muhaddis: Abdülhak ed-Dihlevî et-Türkî”, 1314.

olmadan detaylı bir şekilde ahiretin ahvalini anlaması imkânsızdır.¹⁷ Onun tasavvuf anlayışında, tasavvufî düşüncenin ilgi alanına giren nazarî/ teorik konuların fazla yer tutmadığı ancak amelî tasavvuf alanındaki konuların çok daha önemli olduğu söylenebilir.

4.1. Şeriat- Tarikat Uyumu

Abdülhak Dihlevî, tasavvuf yolunun şeriata, Kur'ân ve sünnete ters olduğunu söylemenin kesinlikle yanlış olduğunu belirtmektedir. Ümmet içinde Kitap ve sünnet konusunda en hassas olanların sûfler olduğunu zira zâhir ve bâtında sünnetin nurunu iktibas eden, hakikatin sırrına muttali olan, seyr u sülûkte amel ve hal bakımından sünnet ile amel eden, şer'î hükümlerde azimeti tercih edenlerin bunlar olduğunu söylemektedir. Ayrıca sıdk, ihlas, nefsin hilelerinden haberdar olma ve ahlakî güzelleştirme konusunda hiç kimsenin sûflerin önüne geçemediğini çünkü bunların Kitap ve sünnetle amel ettiklerini, zâhiri bâtına öncelediklerini, şeriatla tarikatı en mükemmel şekliyle birleştirdiklerini ifade etmektedir. Zaten sûfî büyüklerinin şeriata uymayan her hakikati zındıklık olarak değerlendirmişlerdir. Her ne kadar bu taifenin bazılarından galebe-i halden dolayı zaman zaman şathiyeler sadır olmuş olsa da sûfî büyükleri mürîdlerine bu tür şeylerden uzak durmalarını ve şeriata sıkı sıkıya bağlı kalmalarını tavsiye etmişlerdir. Abdülhak Dihlevî'ye göre sûflere has bazı âdâb ve ıstılahların uygulanması; hırka giymek, makas bulundurmak, farklı zikir şekillerini uygulamak, halvete girmek, semâ yapmak vb. şeyleri şeriat dairesi dışında değillerdir. Bunları koyan meşâyih, tasavvuf ilminde uzman olduklarından fakihler gibi ictihad ve istinbatta bulunmuşlardır.¹⁸

4.2. Fakihlerin Mücâhede ve Riyâzete Yönelik Eleştirileri

Tasavvuf klasiklerinde, nefsi terbiye ve tedavi etmek için sûflerin uyguladıkları çetin mücâhede ve riyâzete ilgili hayli yekûn tutacak derecede menkıbe anlatılır. Herkesin malumu olduğu üzere nefsi mutedil bir seviyeye çekebilmek için onu dizginlemek gerekir. Bunu yapabilmek, nefsi hak dairesine çekebilmek de ruhsatlarla değil azimetle amel etmekle mümkündür. Fakat fakihler, sûflerin uyguladıkları mücâhede ve riyâzete karşı çıkarak bunun nefse eziyet olduğunu, sâliklerin helal olan bir şeyi kendine haram kıldıklarını ve böylece şeriat sınırlarını aştıklarını ve bunun Kur'ân ve sünnetle yasaklandığını ifade etmekte, bu konuda nefsin haklarıyla ilgili bazı âyet ve hadisleri ileri sürmektedirler. Örneğin fakihler, “*Ey iman edenler! Allah'ın size helâl kıldığı iyi ve temiz nimetleri (kendinize) haram etmeyin ve (Allah'ın koyduğu) sınırları aşmayın. Çünkü Allah, haddi aşanları sevmez*”¹⁹ mealindeki ayetin, ibadete düşkün olan üç sahâbî hakkında nazil olduğunu ve bu âyetin

¹⁷ Abdülhak Muhaddis Dihlevî, *Meracü'l-bahreyn fi'l-cem'i beyne't-tarikayn*, çev. Senâü'l-Hak (Karâçi, 1968), 19.

¹⁸ Dihlevî, *Meracü'l-bahreyn fi'l-cem'i beyne't-tarikayn*, 33-35.

¹⁹ Mâide 5/87.

nefse eziyet edilmemesine dikkat çektiğini belirtmektedirler.²⁰ Fakihlerin bu eleştirilerine cevap arayan Abdülhak Dihlevî, fakihlerin dediği gibi birçok âyet ve hadisin nefse yumuşak davranmayı emrettiği gibi Kur'ân ve hadislerde nefis talimi ve onun hevasına muhalefet, lezzet ve şehveti terk etmekle ilgili de birçok delilin bulunduğunu, bu sebeple bütün sahâbelerin riyâzet ve mücâhede yaptıklarını, zorluklara karşı tahammül ve zühd konusunda hiç kimsenin onlara yetişemeyeceğini ifade etmektedir. Mesela sûfilerin de kendilerine örnek aldıkları ve yollarını takip ettikleri Ashâb-ı suffe'nin çektikleri fakr ve zaruretin herkesin malumu olduğu gibi, bu konuda Ebû Lübâbe el-Ensârî adlı sahâbenin hikayesi de meşhurdur. Benî Kurayza muhasarasında onun eski müttefiki ve komşuları olan Yahudiler Ebû Lübâbe'nin yanlarına gönderilmesini istediler ve kendisini bir kurtarıcı gibi karşıladılar. Ebû Lübâbe onlara Sa'd b. Muâz'ın hükmüne boyun eğmelerini ve teslim olmalarını tavsiye etti. Bunun kılıçtan geçirilmek demek olduğunu anlatmak için de eliyle boğazını işaret etti. Fakat daha sonra pişman oldu ve bu davranışıyla Allah'a ve Resûlüne ihanet ettiğini düşünerek Hz. Peygamber'in yanına uğramadan mescide gidip kendisini bir direğe bağlattı. Affedildiğine dair âyet nâzil oluncaya ve bizzat Hz. Peygamber tarafından çözülmeye kadar altı (bazı rivâyetlere göre yedi, sekiz, on veya on beş) gün yiyip içmeden direğe bağlı olarak kaldı. Sonraları bu direk "tevbe direği" (üstüvânetü't-tevbe) diye anıldı.²¹ Bu hadise çerçevesinde Abdülhak Dihlevî, sûfilerin uyguladıkları mücâhede ve riyâzeti kabul etmeyenlere şöyle bir soru yöneltmektedir: "Ebû Lübâbe'nin kendini direğe bağlaması, kendini aç ve susuz bırakmasından dolayı ölümle burun buruna gelmesi şeriatta var mı? Şeriatta tevbe, azim ve pişmanlık olmasına rağmen bunlar tevbe etmenin içinde yoktur. Ayrıca nefsi çetin mücâhede ve riyâzetle terbiye etmek haram ve nehiy edilen bir şey idiyse niye Hz. Peygamber onu bunlardan menetmedi?" Verdiği soruyu yine kendisi cevaplamaya çalışan Abdülhak Dihlevî, tüm bunların galebe-i hal neticesinde sekr ve vecd halinde meydana gelen şeyler olduğunu ve kaynaklarda sahâbelerin sekr ve vecd

²⁰ Peygamber ocağında yetişen Enes b. Mâlik'in bize anlattığına göre, ibadete düşkün üç sahâbî Allah Resûlü'nün gece ve gündüz yapmış olduğu nafile ibadetleri öğrenmek üzere onun evine geldiler. Belli ki Peygamberimizin bütün Müslümanlarla birlikte eda ettiği farz ibadetler dışında evinde iken Rabbine kulluğunu nasıl arz ettiğini merak ediyorlardı. İnananlara örnek olması bakımından aile yaşantılarını dahi gizlemeyen annelerimizden Peygamberimizin ibadet hayatı hakkında bilgi alınca bunun kendilerine az geleceğini düşündüler ve "Biz nerede, Peygamber nerede? Şüphesiz Allah onun geçmiş ve gelecek bütün günahlarını bağışlamıştır!" dediler. Bu sebeple içlerinden biri, "Ben bundan böyle geceleri daima namaz kılacağım!" dedi. Diğeri, "Ben her zaman oruç tutacağım ve oruçsuz günüm geçmeyecek!" dedi. Üçüncüsü ise, "Ben de hanımlardan ayrı yaşayacağım, evlenmeyeceğim!" diyerek söz verdi. Onlar bu sözleri söylerken Resûlullah (sav) çıkageldi ve şöyle buyurdu: "Şöyle şöyle söyleyen sizler misiniz? Allah'a yemin ederim ki, ben sizin Allah'tan en çok korkunuz ve en çok sakınmanızım. Bununla beraber ben bazen oruç tutarım, bazen oruç tutmam. (Gecenin bir kısmında) nafile namaz kılar, (bir kısmındaysa) uyurum. Ben, kadınlarla da evlenirim. Kim benim sünnetimden yüz çevirirse, o benden değildir." Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Câmi'u's-sahîh*, nşr. Muhammed Zühre b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), Nikâh, 1.

²¹ Şemsüddin Muhammed b. Osman Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm* (Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1988), 2/651; Asri Çubukçu, "Ebû Lübâbe el-Ensârî" (İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 1994), 10/179.

halleriyle ilgili daha birçok hadisenin anlatıldığını ifade etmektedir. Ona göre Hz. Peygamber Ebû Lübâbe'ye bu sebeple ses çıkarmamıştır.²²

4.3. Fakihlerin Uzlete Yönelik Eleştirileri

Bazı tevhid ve tevekkül ehli sûfilerin tek başlarına çöllerde, dağlarda, ormanlarda yaşamaları, her an hayatî tehlikelerle karşı karşıya kalmaları ihtimal dahilinde olduğundan dolayı, fakihler tarafından eleştirilmiştir. Fakihler bunun şeriata uygun olmadığını zira böyle hareket eden sûfilerin sebeplere tevessül etmeyerek, nefsi tehlikeye atarak sünnete muhalif hareket ettiklerini ifade etmişlerdir. Sûfilerin bu hallerinin şeriata uygun olduğunu savunmaya çalışan Abdülhak Dihlevî, Yüce Allah'ın tüm mahlukların yaşamaları için yakînî, âdetî ve vehmî olmak üzere üç çeşit sebep yarattığını ifade etmiştir:

1. Abdülhak Dihlevî, yakîn seviyesinde olanları yani herkes tarafından aynı şekilde yapılan hareketleri terk etmenin imkânsız olduğunu ve aynı zamanda kişinin bunları terk etmesi halinde günahkâr olacağını belirtmiştir. Bunun zihinlerde daha net anlaşılması için de “lokmayı ağız yoluyla çiğnemek” örneğini vermektedir.

2. Abdülhak Dihlevî, âdetî olanlar her ne kadar çoğu zaman örf ve doğal şartlara göre gelişmiş olsalar da insanların tabiat ve uyguladıkları riyâzet farklılığından değişiklik arz ettiklerini belirtmektedir. Bunu temellendirmeye çalışan Abdülhak Dihlevî şöyle demektedir: “Fıtraten güçlü olan biri üç beş gün veya daha fazla aç kalmaya dayanırken diğeri de çetin riyâzetler neticesinde on gün boyunca yemeğe ihtiyaç duymaz ve herhangi bir açlık da hissetmez ve bu şahıs açlığını ormandaki ot ve ağaç yapraklarıyla giderir ya da bazılarında olduğu gibi ilâhî aşkın verdiği muhabbet gıdasıyla herhangi bir açlık hissetmeyebilir. Zira meşâyihden birine neyle geçiniyorsunuz diye sorulduğunda o: ‘Hayy ve hiç ölmeyen zatın zikriyle’ cevabını vermiştir. Çünkü hayatta kalmanın asıl müsebbibi Yüce Allah'ın kudretidir yoksa yemek değildir.” Abdülhak Dihlevî, yukarıdaki bilgilerden yola çıkarak bir insanın riyâzetler sayesinde on gün aç durabilmesi imkân dahilindeyse aynı şekilde Yüce Allah'a olan muhabbet neticesinde bir kişinin uzun süre aç kalması imkân dahilinde olduğunu söylemekte ayrıca sûfilerin seyr u sülûk süresi zarfında uyguladıkları riyâzet ve mücâhede sayesinde tevekkül ve yakîn mertebelerine ulaştıklarını ve bu sayede diğer insanlar için gerekli olan sebeplere ihtiyaç duymadıklarını iddia etmektedir.

3. Abdülhak Dihlevî, zannî olanların ise vehmî şeylerden ibaret olduğunu, ‘bunları yapmasam yaşayamam, çocuklarımı besleyemem’ gibi gelecek kaygısı taşıyan sözlerin bu kapsama girdiğini söylemektedir. Abdülhak Dihlevî, aslında vehmî şeylerin aklen gerçekleşmelerinin imkân dahilinde olduğunu fakat ortada hiçbir şey olmadığından bunların tamamen vehimde kaldığını belirtmektedir. Çünkü su yatağında yatanın aklen sele yakalanma riski olsa da ortada sel falan olmadığından bunun vehim hükmünde olduğunu söylemektedir. Bu yüzden bu tür vehimlerin

²² Dihlevî, *Meracü'l-bahreyn fi'l-cem'î beyne't-tarîkayn*, 57-60.

tamamen tevekküle muhalif olduğunu ifade etmektedir. Ayrıca Abdülhak Dihlevî, fakihlerin sûfilere yönelttikleri eleştirilerin de zannî sebepler bağlamında değerlendirilmesi gerektiğini söylemektedir. Zira her ne kadar ormanda yırtıcı hayvan çıkma ihtimali olsa da ortada kesin bir şey olmadığından sûfilere yaptığı hareketin doğru olduğunu, fakihlerin yaklaşımlarının ise vehimden ibaret olduğunu ifade etmektedir.²³

5. Dihlevî'nin Tasavvuf -Fıkıh Bağlantısı ile İlgili Bazı Görüşleri

Fıkıh ile tasavvuf arasındaki ilişkilere bir bütünlük içerisinde bakıldığı zaman, fıkıh ve tasavvufun Kur'ân ve sünnet çerçevesinde kaldıkları sürece, bir madalyonun iki yüzünden başka bir şey olmadıkları söylenebilir. Onun bir yüzünü, fukahânın/usûlcülerin temsil ettiği "dinî maddî ve zâhirî algılanış ve yaşanış", diğerini de sûfilere temsil ettiği "manevî algı ve yaşayış biçimi" şeklindedir. Zira her iki ilim de Kitap ve sünnetten yola çıkarak kendi alanlarını ilgilendiren konularda ichtihad ederler. Ayrıca tasavvufun maksat ve mebdeleri ile usûl-i fıkıhın temel amaç ve önermeleri arasında büyük bir uyum vardır. Bunun yanı sıra tasavvufun, fıkıh ile meşgul olan ilim erbabının ürettiklerine alternatif değil, tamamlayıcı mahiyette katkı sağlama hedefini güden bir ilim olduğunu belirtmek gerekir. Nitekim sûfilere ısrarla dile getirdikleri zâhir-bâtın ayrımının ve de birlikteliğinin nasıl anlaşılması ve ne şekilde hayata geçirilmesi gerektiğine dair erken sayılabilecek bir evrede birtakım teşebbüslerde buldukları söylenebilir.²⁴ Bu doğrultudaki ilk yorumlardan biri Ebû Saîd el-Harrâz (ö. 277/890) tarafından ortaya konulmuştur. Onun "zâhire muhalif olan her bâtin bâtıldır" şeklindeki veciz ifadesi sûfilere büyük çoğunluğu için temel bir ilke olarak benimsenmiştir.²⁵ Bununla birlikte bâtin tabirinin yüklenmiş olduğu olumsuz çağrışımların farkında olan tasavvuf ehli ağırlığı bâtin vermenin muhtemel sakıncalarını bertaraf etmek amacıyla önemli gördükleri bir hususun altını çizme ihtiyacı hissetmişlerdir. Oldukça isabetli ve belirleyici olan bu tercihleri uyarınca onlar bâtin adına zâhirin bütünüyle devre dışı bırakılmasına müsaade edilmemesi gerektiğini vurguladıkları gibi aşarî fıkıh bilgisine sahip olmaksızın tasavvufî hayatın pratiklerine dalmayı da asla uygun görmediklerini güçlü bir tonda dile getirmişlerdir.²⁶ Bu konuda gâyet hassas bir tavra sahip olduğu bilinen Kelâbâzî (ö. 380/990), sûfilere ilminin "hallerin ilmi" (ulûmu'l-ahvâl) olduğunu belirterek, söz konusu hallerin de amellerin mirasları olduğunu ve

²³ Dihlevî, *Meracü'l-bahreyn fi'l-cem'i beyne't-tarıkayn*, 60-64.

²⁴ Salih Çift, "İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru: Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi", *İslâmî İlimlerde Metodoloji- VI İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2016), 447.

²⁵ Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 131.

²⁶ Çift, "İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru: Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi", 468.

bu amellerin ise ancak onlarla ilgili ilimleri bilmekle düzeltilebileceğini söylemiş ve bu ilimlerin de “ilmü’l-ahkâmî’ş-şer’iyye” olarak nitelediği usûl-i fıkıh ve fûru olduğunu ifade etmiştir.²⁷

Abdülhak Dihlevî, kendine has bir üslupla tasavvuf ve fıkıhı birleştirmeye çalışmıştır. Nitekim bu konuya hasrettiği *Tahsilü’t-ta’arruf fi ma’rifeti’l-fıkhi ve’t-tasavvuf* ile *Meracü’l-bahreyn fi’l-cem’i beyne’t-tarikayn* adlı eserlerinde fıkıh ile tasavvuf arasında çelişkinin olmadığını aksine birbirine muvafık olduklarını belirtmiştir. Ondan önce tasavvufun kurallarını fıkıha uyarlayan isimlerden biri de Ahmet Zerrûktur. Ahmet Zerrûk *Kavâ’idü’t-tasavvuf şevâhidü’t-ta’arruf* adlı eserinde önceki çalışmalardan yararlanmış ve dinî ilimlerdeki yetkinliği sayesinde tasavvuf esaslarını kapsamlı bir şekilde yazıya dökmüştür.²⁸ Abdülhak Dihlevî, bu eserin bazı maddelerini fıkıh ve tasavvuf bağlamında şerh ederek tasavvufun şeriatından olduğunu ispatlamaya çalışmış ve fakihlerin sûfilerle yönelttiği eleştiriler konusunda tercihinin sûfilerden yana belirtmiştir. Şimdi de bu maddeleri zikrederek ardından Abdülhak Dihlevî’nin bunlara yaptığı açıklama ve yorumları ele almaya çalışacağız.

5.1. Asıl ile Fûru Ayırışması

Ahmet Zerrûk, aslın şubelere ayrılması yani temeldeki ayırışma fûruda da ayırıştırmayı iktiza edeceğini, bu sebepten nefsin akide, fıkıh ve tasavvuf açısından müracaat edilebilecek bir temele bağlanması yani zapturapt altına alınması gerektiğini söylemektedir.²⁹

Abdülhak Dihlevî, sûfî muhakkiklerinin fakihlerin mezheplerine tâbi olduklarını “Sûfîlerin mezhebi yoktur” sözünün ise yanlış olduğunu zira tarikat pîrlerinin dört mezhep imamlarına ve diğer müctehidlerin mezheplerine bağlı olduklarını belirtmektedir. Tabii ki ihtiyatlı davranmakla birlikte bu dört mezhepten daha çok hadise muvafık olanları tercih ettiklerini ifade etmektedir. Ayrıca “Sûfîlerin mezhebi yoktur” sözünü tahlil etmeye gayret eden Abdülhak Dihlevî, bununla ilgili üç görüşün ileri sürüldüğünü söylemektedir:

1. Sûfîler, tâbi olduğu mezhepteki ihtilafli görüşlerden en faydalı ve sağlam olana göre amel ettiklerinden dolayı onlara “mezhebi yoktur” sözü yakıştırılmıştır.

2. Sûfîler, fazâil konusunda hadisçilere göre, helal ve haram konusunda ise fakihlere göre davrandıklarından yani fazâil konusunda fıkıh mezheplerine göre amel etmediklerinden onlara “Sûfîlerin mezhebi yoktur” sözü nisbet edilmiştir.

²⁷ Ebû Bekir Muhammed b. İshâk Kelâbâzî, *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta’arruf*, ed. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 1992), 130.

²⁸ Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Zerrûk Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. İshâ el-Burnusî el-Fâsî Zerrûk, *Tasavvufun Esasları*, çev. Muhammed Uysal (İstanbul: Endülüs Kitap, 2011), Mukaddime 23.

²⁹ Ebü’l-Abbâs Şihâbüddîn Zerrûk Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. İshâ el-Burnusî el-Fâsî Zerrûk, *Kavâ’idü’t-tasavvuf şevâhidü’t-ta’arruf* (Mısır: el-Merkezü’l-Arabî, 2015), 84.

3. Sûfiler, dört mezhebe bağlı kalmaktan ziyade takvaya daha yakın gördükleri görüş ile amel ettiklerinden dolayı bu söz onlara isnat edilmiştir.³⁰

5.2. Kemâlat Açısından Fakih Sûfiler ile Sûfi Fıkıhçılar

Allah gerçek takvaya ulaşmış dostlarına mânevî haller nasip eder. Bu haller zâhirî ilimlere sıkıca bağlı olmanın sonucu oluşan ilâhî aşk ve takvanın semeresidir. Bu yüzden arifler takva olmadan gönülde mânevî ilim kapılarının açılmasının imkânsız olduğunu belirtirler. Ahmet Zerrûk, dinî ikame ve izhar etme açısından fıkıhın umumu ilgilendirdiğini tasavvufun ise kul ile Rabbi arasında hususi bir muamele olduğunu; bu sebeple fakihin sûfiyi inkâr etme durumu olsa da sûfinin fakihî inkâr hakkı olmadığını zira fıkıhsız tasavvufun yeterli olmadığını ifade etmektedir.³¹

Abdülhak Dihlevî, fıkıhın hükümlerinin geneli ilgilendirdiğinden hem avamı hem de havası kapsadığını ifade eder. Ayrıca fıkıhın temeli ilim üzerine inşa edildiğinden onun kaide ve kurallarının küllî olduğunu, şahısların değişmesiyle değişime uğramadığını belirtir. Ancak tasavvufun hükümlerinin sadece kurbîyet ehline has olduğunu zira tasavvufun uygulama alanının Hak ile kul arasında zevk ve hal neticesinde gerçekleşen bir durum olduğunu ifade eder. Aynı zamanda tasavvuf hükümlerinin cüz'iyattan olduğunu ve bunun hallerin ve zevklerin değişimine göre değişiklik arz ettiğini belirtir. Abdülhak Dihlevî, sûfinin amel ve haller konusunda fakihe müracaat etmesinin zorunlu olduğunu, zira sûfilerin dillerinden hiç düşürmedikleri “şeriatın reddettiği her hakikat zındıklıktır” sözünün bunu ifade ettiğini söyler. Fakat hükümlerde fakihin sûfiye müracaat etmesinin zorunlu olmadığını belirtir. Çünkü tasavvuf fıkha muhtaçken fıkıh tasavvufa ihtiyaç duymaz. Ona göre her ne kadar mertebe bakımından tasavvuf fıkıhtan daha yüksek olsa da sağlamlık bakımından fıkıh daha eslemdir. Bu nedenle sûfiler arasında “fakih sûfi ol fakat sûfi fakih olma” sözünün yaygın olduğunu ifade eder. Yani öncelikle fıkıhı öğrenmek ve şeriatın zâhirini ezberlemek gerektiğini daha sonra tasavvufun makamlarını öğrenip bâtında yükselmek icap ettiğini söyler. Zira önce bâtınla ilgili vecd ve hakikatleri öğrenip daha sonra şeriatın zâhirî hükümlerine ittiba etmenin doğru olmadığını, “bâtını zâhire öncelikli kılma ve bâtınsız zâhir ile yetinme” sözünün bunu en güzel şekilde açıkladığını belirtir. Zaten bu yolun büyüklerinin mürîde hiçbir zaman bâtını şeriatın zâhirine öncelememesi gerektiğini tavsiye ettiklerini söyler. Aksi halde bunu yapanların sûfi değil bâtınî fırkaya dahil olduklarını ifade eder. Ayrıca kişinin sadece zâhir ile yetinmemesi gerektiğini aksi halde kışr ehli olacağından envâr ve esrardan mahrum kalacağına altını çizer. Bunun yanı sıra fıkıh ilmini tahsil ettikten sonra tasavvufa yönelmenin daha kolay olduğunu ancak bâtınî zevklerin kişiyi istila etmesinden sonra tasavvuftan fıkha yönelmenin zor olduğunu belirtir. Zira birinci yolu seçen kişinin şeriatın ve fıkıhın sağlam ipine sarıldığından tasavvufta zirveye çıkması daha kolaydır. Buna delil olarak meşhur Cibril hadisini getiren Abdülhak Dihlevî'ye göre hadiste geçen İslâm'ı fıkıh, imanı akaid/kelam, ihsanı ise tasavvuf temsil etmekte; hadiste İslâm ilk başta zikredildiğinden

³⁰ Abdülhak Muhaddis Dihlevî, *Tahsilü't-ta'arruf fi ma'rifeti'l-fıkhi ve't-tasavvuf* (İran: Kütüphanê-i Meclis-i Şûrâyi Millî, ts.), 46-47.

³¹ Zerrûk, *Kavâ'idü't-tasavvuf*, 312.

fikhın da öncelikli olması gerekmektedir. Ayrıca İmam Mâlik'e (ö. 179/795) atfedilen: "Tasavvuf bilmeyen fakih fasık, tasavvufu bilip de fikhı bilmeyen ise zındık olur. Bu ikisini birleştiren ise hakikate ulaşır" sözünün fikh- tasavvuf ilişkisi açısından önemli olduğunu belirtir. Kısacası kemal mertebesini elde etmek için sahih fikhı bilmek ve sarîh bir zevke sahip olmak gerekir. Bunlardan bir tanesiyle yetinmek noksanlık ve yanılma meydana getirir. Zira tıp ilmi tıp tecrübesi olmadan yeterli olmadığı gibi tıptaki tecrübe de tıp ilmi olmadan yetersiz kalır.³²

Abdülhak Dihlevî, her kadar tasavvuf fikhın esasları üzerine kurulmuş olsa da mertebe bakımından tasavvufun fıkhıdan daha yüksek olduğunu ifade eder. Çünkü makâsid (dinî hükümlerin gayeleri) ile mebâdi (bir ilmin prensipleri) arasındaki ilişkide de bunun görüldüğünü zira her ne kadar makâsid, mebâdi üzerine inşa edilmiş olsa da makâsidin mebâdiden daha efdal olduğunu her kes tarafından bilindiğini söyler. Çünkü mebâdinin amaç değil araç olduğunu belirtir. Bununla fikhî kuralların kabuk hükmünde olduğunu asıl özün bâtinî ameller yani tasavvuf olduğunu ifade eder.³³

Abdülhak Dihlevî, fikhın İslâm'ın makamı olduğundan sûfînin fikha muhtaç olduğunu bu yüzden birisi fikh ile amel edip İslâm'ın ahkâmını hayatına tatbik ederse her ne kadar ihsan makamına ulaşmamış olsa da onun kurtuluşuna yeterli olduğunu ifade eder. Ona göre bir mürid zâhir ilimleri hakkıyla tahsil ettikten sonra kendisinde bâtin ilimleri de hasıl olacaktır. Fakat bu zâhir ilimlerle iktifa edilir anlamına gelmemelidir. Zira meşâyih bu konuda "Bâtin ilmini zâhir ilminin önüne geçirmeyin fakat zâhir ile de yetinmeyin" demiştir. Bu yüzden esas olan tasavvuf kitaplarını okuyarak ilim elde etmek değil asıl olan bunlarla amel edip taat ve ibadetleri artırıp nefsi terbiye ve tezkiye etmek olduğunu ifade eder. Abdülhak Dihlevî, bununla ilgili Hz. Peygamberin: "İlmiyle amel edene Allah bilmediğini öğretir"³⁴ hadisini zikrederek, kişi ilmiyle amel ettikten sonra Yüce Allah katından kendisine bazı bilgilerin inkişaf olacağını belirtir.³⁵

Ahmet Zerrûk, fakih, zorluğu düşürecek, sıkıntıyı ortadan kaldıracak şeyi dikkate alırken sûfînin ise kemale ulaştıracak şeyi dikkate aldığını belirtir. Kelamcı inanç esaslarının doğru olmasına dikkat ederken sûfî ise bu hususlarda bu bilgilerle yakîni kuvvetlendirmeye baktığını söyler. Tefsirci ve hadis fikhı sahipleri sadece hüküm ve manaya odaklanırken sûfînin bunlarla birlikte bir de işârî tarafına da baktığını ifade eder. Tabii ki sûfîlerin getirdikleri bu işârî manaların Kur'ân ve sünnete uygun olma şartıyla kabul edilebileceğini aksi takdirde bunlara sûfî değil bâtinî denileceğinin altını çizer.³⁶

Abdülhak Dihlevî, bu sözlerden sûfînin fakihten daha faziletli olduğunu anlaşıldığını, zira sûfînin ilme ve amele kemal penceresinden baktığını söyler. Ayrıca ilimden maksadın yakîne ulaşmak olduğunu ve buna da sûfîlerin haiz olduğunu belirtir. Ona göre her ne kadar Yüce Allah'ın

³² Dihlevî, *Meracü'l-bahreyn fi'l-cem'î beyne't-tarîkayn*, 66-67.

³³ Dihlevî, *Tahsîlü't-ta'arruf*, 29; Nizâmî, *Hayat-i Şeyh Abdülhak Muhaddis Dihlevî*, 283.

³⁴ Şevkânî hadisin zayıf olduğunu belirtir. Muhammed b. Ali Şevkânî, *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevzû'a* (Beyrût: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1379), 286; İsmail Muhammed Aclunî, *Keşfü'l-Hafa* (Beyrût, 1932), 2/265.

³⁵ Dihlevî, *Tahsîlü't-ta'arruf*, 25-26.

³⁶ Zerrûk, *Tasavvufun Esasları*, 88.

kullarına olan merhameti sebebiyle amellerde ruhsata izin verilmiş olsa da asıl olan azimetle amel etmek olduğunu ve bunu da hakkıyla yerine getirenlerin sûfler olduğunu ifade eder. Kelamcılara gelince bunların amaçlarının şekki izale edip yakîne ulaşmak olduğunu söyleyen Abdülhak Dihlevî, yaşadıkları haller sayesinde sûflerde yakînin zirve yaptığını iddia eder. Ona göre sûfler diğer alanlardaki yani hadisçi, tefsirci gibi ilim erbabından da daha ileridedirler. Çünkü sûfler zâhir anlamların yanı sıra işârî yollarla Kur'ân'ın bâtin manalarına da vâkıftırlar.³⁷

5.3. Vecd Halindeki Sûflerin Durumu

Sûfler, vecdin etkisinde kalan kişilerin şathiyelerine tâbi olunmayacağını zira bunların tevhid deryasında boğulduklarını bu yüzden bunların bu tür durumdaki görüşlerinin sağlıklı olmadığını belirtirler.³⁸ Sekr halinde halin galebe çalması neticesinde meşâyih'ten sadır olan şathiyelerin aslında iyi niyetten kaynaklandığını; zira bunların ilâhî emir ve nehiyleri çiğnemek için bunu yapmadıklarını fakat halin galebe çalması neticesinde bazılarında bu tür durumların sadır olduğunu söylemek gerekir. Tabii ki bu kişilerin her ne kadar halleri sahih olsa da bu tür söz ve fiilleri ile amel edilmez. Elleri olmadan gerçekleştiği için bu tip insanlar mazur görülür.³⁹

Ahmet Zerrûk, vecde kapılıp nefesine hâkim olamayan kimsenin halinin eğer gerçekten vecd halinde olduğu kesin olarak bilirse mazur görülmesi gerektiğini; böyle bir kişinin fiillerine itibar edilmemesinden dolayı bu halde iken mecnun hükmünde olduğunu ifade eder. Bununla ilgili Ebü'l-Hüseyn Nûrî'nin (ö. 295/908) başkasının yerine kendisini kılıcın önüne atmasını misal olarak verir. Ona göre Nûrî sekr halinde nefesine hâkim olamadığından bunu yapmıştır. Halbuki bu kişinin kendisinin öldürülmesine sebep olmak manasına gelmektedir ve bu sebeple bunu yapan kişiye uyulması caiz değildir. Ahmet Zerrûk, sekr halinde sûflerden buna benzer birçok menkıbe aktarıldığını, bu yüzden vecdin kendilerine hâkim olmasından dolayı yaptıkları ve şeriatın uygun görmediği hallerin bu baptan olduğunu yani bu konuda onların hükmünün mecnunların hükmü gibi olduğunu belirtir. Raks vb. fiillerin de bu halin kapsamına alındığını söyler.⁴⁰

Abdülhak Dihlevî, Ahmet Zerrûk'un yukarıda bahsettiği durumun tekellüfsüz yani kişinin elinde olmayan nedenlerden meydana gelmesi durumunda bu kişinin deli hükmünde olduğunu ve bunun teklifi hükümlerden mes'ul tutulmayacağını belirtir. Fakat bu halin kendi elinde olan arızî "semâ vb." nedenlerden meydana gelmiş ise bu süreçte kaçırıldığı ibadetleri kaza etmesi gerektiğini zira bu kişinin duruma sebebiyet vermesinden dolayı sarhoş hükmünde olduğunu ifade eder. Ayrıca bu tür hareketler meşru olmadığından sûflerin bu hallerine ittiba edilemez. Ona göre de Ebü'l-Hüseyn Nûrî'nin öldürülmesi için kendini celladın önüne atması vecd halinde yani elinde olmadan

³⁷ Dihlevî, *Tahsîlü't-ta'arruf*, 35-36.

³⁸ Nuran Döner - Yalçın Topçu, "Mahmûd Kefevî'nin 'Ketâibu A'lâmî'l Ahyâr'ında Tasavvuf- Fıkıh İlişkisi", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (30 Haziran 2019), 138.

³⁹ Dihlevî, *Meracü'l-bahreyn fi'l-cem'i beyne't-tarıkayn*, 48.

⁴⁰ Zerrûk, *Tasavvufun Esasları*, 168.

yapılmış bir harekettir; aksi takdirde birisinin bilerek kendini ölüme atması haramdır.⁴¹ Takvası ile bilinen bir sūfiden bilerek böyle bir halin sudur etmesi düşünülemez.

5.4. Dihlevî’de Semâ

Ahmet Zerrûk’a göre, namusların ve malların korunması gibi akılların korunması da vaciptir. Bu sebeple: “Semâ dinlerken aklı başından gideceği bilinen kişi ittifakla semâdan menedilir.” Ayrıca semâ esnasında elbiseleri parçalamak kendi isteği dışında gerçekleşmiş olsa bile malı zayi etme kısmına girdiğinden dolayı caiz değildir.⁴²

Şeriatta diğer insanların mal ve namusuna zarar vermemenin yanı sıra kendi malını ve namusunu korumanın da vacip olduğunu belirten Abdülhak Dihlevî, dinin emir ve nehiyelerinin uygulama alanı olan aklı korumanın ise evleviyetle vacip olduğunu ifade eder. Zira marifetullahı ancak aklı selimle ulaşılabilir. Bu yüzden semâdan dolayı aklının ve dirayetinin gideceği bilinen kimsenin, ilim ve diyanet ehlinin ittifakıyla, semâ yapmasının engelleneceği söylenmiştir. Zira kişinin dirayetini kaybedeceğini bildiği halde bu tür teşebbüslerde bulunması şer’î ilimlerin uygulama alanı olan aklın gitmesine sebebiyet vereceğini bu yüzden mükellef olduğu şer’î hükümlerin ihmaline netice verdiği için bunun yapılmasının doğru olmadığını ifade eder.⁴³

Sonuç

Abdülhak Dihlevî, 17. yüzyılda Delhi’de sūfî kimliğiyle ön plana çıkmış önemli bir şahsiyettir. Sūfî kişiliğinin yanı sıra diğer İslâmî ilimlerde âlim olan Abdülhak Dihlevî, hayatı boyunca “fakih bir sūfî ol fakat sūfî fakih olma” sözünün düsturuna göre hareket ederek tasavvufu Kur’ân ve sünnet bağlamında ele almıştır. Tasavvufu bid’at ve hurafelerden temizlemek için önemli eserler telif etmiştir. Tasavvufu İslâm’ın özü olarak görmüş ve tasavvufla fikhî mezcelemeye gayret etmiştir.

Her sūfînin kendine has bir üslubu vardır. Abdülhak Dihlevî’nin tasavvuftaki üslubu ise tasavvufun ince ve çetrefilli konularından ziyade ahlak ve toplumu ilgilendiren konular üzerinde durmasıdır. Daha önceki sūfîlerden aktarılan kapalı ve şathiye tarzındaki sözlere mutedil yaklaşmıştır. O muamelat konularında sūfîlerin bakış açılarının fakihlerinkinden daha sağlam olduğu kanaatinde. Ona göre fakihler bir meseleyi değerlendirirken asgari düzeyde sorumluluğun kalkmasını esas alırken sūfîler aynı meseleyi kemal derecesinden ele alıp uygulamaya çalışmaktadırlar.

Abdülhak Dihlevî, tasavvufun Kur’ân ve sünnete ters olmadığını aksine ümmet içinde Kitap ve sünnet konusunda en hassas olanların sūfîler olduğunu ifade etmiştir. Onların; hırka giymek, makas bulundurmak, farklı zikir şekillerini uygulamak gibi kendilerine has bazı âdâb ve ıstılahların şeriat

⁴¹ Dihlevî, *Tahsîlü’t-ta’arruf*, 74-77; Dihlevî, *Meracü’l-bahreyn fi’l-cem’i beyne’t-tarikayn*, 70.

⁴² Zerrûk, *Kavâ’idü’t-tasavvuf*, 221.

⁴³ Dihlevî, *Tahsîlü’t-ta’arruf*, 83.

dairesinin dışında olmadıklarını, nasıl ki fakihler kendi alanlarıyla ilgili ictihadda bulunuyorlarsa sûfîlerin de bu konularla ilgili ictihad ve istinbatta bulduklarını ifade etmiştir.

Felsefe ve kelam ilminin derin konularını sâlik için zararlı bulan Abdülhak Dihlevî, sâlikin bunlardan uzak durması gerektiğini ve ehli sünnet akidesi üzere kalmasını tavsiye etmiştir. Bunun yanı sıra sâlikin şer'î hükümlerde aklı nakle tâbi kılmasını aksi takdirde aklı ön planda tuttuğu takdirde aklına uymayan her şer'î hükmü te'vil etmeye kalkışacağını neticede inkara kadar gitme tehlikesinin olduğunu vurgulamıştır.

Abdülhak Dihlevî, şeriat ile tarikatın birbirinden ayrı olmadıklarını, tarikatın gerçek mahiyetinin anlaşılmasının şeriata bağlı olduğunu, şeriata bağlı olmayan tarikat düşüncesinin sağlıklı olmasının mümkün olmadığını ve bâtil bir mahiyet taşıdığını belirtmiştir. Ayrıca seyr ü sülûk eğitiminden geçmiş bir sûfînin hakikate ermesi için önce şeriatın sonra da tarikatın gereklerini yerine getirmesi icâb ettiğini ifade etmiştir.

Tasavvuf ile fıkıh bir madalyonun iki yüzü gibi gören Abdülhak Dihlevî, bunların birbiriyle çelişmediğini belirtmiştir. Bu konuya iki eserini tahsis eden Abdülhak Dihlevî, bu konunun ilklerinden olan Ahmet Zerrûk'un metodunu takip ederek kaidelerinin bir bölümünü şerh etmiştir. Abdülhak Dihlevî, fıkıh ilim üzere, tasavvuf ise hal üzere kurulduğundan fıkıhın hükümleri herkesi ilgilendirirken tasavvufi hallerin herkesi kapsamadığını bu yüzden fakihin sûfîyi inkâr etmesi mümkünken sûfînin fakihi inkâr etmesinin doğru olmadığını belirtmiştir. Bu yüzden amel ve haller konusunda sûfînin fakihe müracaat etmesi gerekmektedir.

Abdülhak Dihlevî, fakihlerin, sûfîlerin uyguladıkları mücâhede ve riyâzete karşı çıkmalarını doğru bulmamıştır. Çünkü ayet, hadis ve sahâbe yaşamında nefis talimi ve onun hevasına muhalefet etmekle ilgili birçok delil bulunmaktadır.

Abdülhak Dihlevî, fıkıh öğrendikten sonra tasavvufa yönelmek gerektiğini ancak ilâhî envâr ve makamlardan mahrum kalmamak adına kişinin sadece zahir fıkıhla yetinmemesi gerektiğini; zira her ne kadar tasavvuf, fıkıh esasları üzerine kurulmuş olsa da mertebe bakımından ondan daha yüksek olduğunu iddia etmiştir. Ona göre kişinin kemâl mertebesini elde edebilmesi için sahih bir fikha ve sarîh bir zevke sahip olması gerekmektedir. Bunlardan bir tanesiyle yetinen mânevî açıdan eksik kalacaktır.

Kaynakça

- Aclunî, İsmail Muhammed. *Keşfü'l-hafâ*. Beyrût, 1932.
- Aydın, Fatma. “Bâbürlü Dönemi Hadis Geleneğinde Bir Türk Muhaddis: Abdülhak ed-Dihlevî et-Türkî”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/68 (2019), 1310-1316.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Çift, Salih. “İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsuru: Birleşen ve Ayrışan Yönleriyle Tasavvufun Usûl-i Fıkıh, Kelâm ve İslâm Felsefesi ile Olan İlişkisi”. *İslâmî İlimlerde Metodoloji- VI İslâm Düşüncesinin Kurucu Unsurları: Usûl-i Fıkıh, Kelâm, Tasavvuf ve İslâm Felsefesi*. 446-485. İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.
- Çubukçu, Asri. “Ebû Lübâbe el-Ensârî”. 10/179. İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 1994.
- Dihlevî, Abdülhak Muhaddis. *Ahbârü'l-Ahyâr fi Esrârî'l-Ebrâr*. Tahran: Encümen-i Âsâr-ı Mefâhir-i Ferhengî, 1963.
- Dihlevî, Abdülhak Muhaddis. *Meracü'l-bahreyn fi'l-cem'î beyne't-tarîkayn*. çev. Senâü'l-Hak. Karâci, 1968.
- Dihlevî, Abdülhak Muhaddis. *Tahsilü't-ta'arruf fi ma'rifeti'l-fıkhi ve't-tasavvuf*. İran: Kütüphâne-i Meclis-i Şûrâyi Millî, ts.
- Döner, Nuran- Topçu, Yalçın. “Mahmûd Kefevî'nin 'Ketâibu A'lâmi'l Ahyâr'ında Tasavvuf- Fıkıh İlişkisi”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/15 (30 Haziran 2019), 135-156.
- Dursun, Akif. *Tasavvuf Fıkıh İlişkisi*. İstanbul: Nuh Yayınları, 2021.
- Kartal, Abdullah. “Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/02 (04 Ocak 2016), 149-175.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir Muhammed b. İshâk. *Doğuş Devrinde Tasavvuf Ta'arruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 1992.
- Kuşeyrî, Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkand, 2019.
- Nizâmî, Halîk Ahmed. *Hayat-i Şeyh Abdülhak Muhaddis Dihlevî*. Lahor: Mektebetü Rahmaniyye, 1964.
- Özcan, Azmi. “Müttakî el-Hindî”. 32/222-223. İstanbul: Diyanet İslâm Ansiklopedisi, 2006.

- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah b. Alî b. Muhammed. *el-Lüma'*. çev. Hasan Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Fevâ'idü'l-mecmû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a*. Beyrût: Darü'lKütübi'l-İlmiyye, 1379.
- Tehânevî, Eşref Ali. *Şerâtu tarîkat*. Diyûbend: Mektebetü el-Hak, 1975.
- Ünal, İsmail Hakkı. "Dihlevî, Abdülhak b. Seyfeddin". 9/291-293. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1994.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l)meşâhîr ve'l-a'âm*. Beyrût: Müessesetü'r-Risale, 1988.
- Zerkeşî, Bedreddin. *el-Bahrü'l-muhît fi usûli'l-fikh*. Mısır: Dârü'l-Kütübî, 1994.
- Zerrûk, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Zerrûk Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. Îsâ el-Burnusî el-Fâsî. *Kavâ'idü't-tasavvuf şevâhidü't-ta'arruf*. Mısır: el-Merkezü'l-Arabî, 2015.
- Zerrûk, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Zerrûk Ahmed b. Ahmed b. Muhammed b. Îsâ el-Burnusî el-Fâsî. *Tasavvufun Esasları*. çev. Muhammed Uysal. İstanbul: Endülüs Kitap, 2011.

The Relationship Between Sufism and Fiqh Around Abdülhak Dihlavi's Views

Dr. Arş. Gör. Ömer Tay

Extended Summary

Sufi authors, who represented the early period of Sufism, emphasized that Sufism is a Shari'a science and tried to establish a consensus with the external sciences and to systematize Sufism according to these sciences. As a matter of fact, almost all of the sufi writers such as Serrâc, Kuşeyrî and Hucvirî tried to reveal the legitimacy of Sufism as a science from different perspectives. Serrâc tried to prove that the field of Sufism was ihsan and fiqh-ı batin, and Kuseyri tried to prove that Sufism is a science with its own concepts. In the development of Islamic sciences, besides scholars of Arab origin, scholars of Persian origin have a great share. As a matter of fact, after Islam entered the Indian subcontinent through Iran and Central Asia, it is seen that scholars of Persian origin engaged in serious scientific activities there. Abdülhak Dihlavi, who opened his eyes during the Mughal period (1526-1858), was born to a Turkish family in Delhi on Muharram 958 (January 1551). Their grandparents migrated from Bukhara to India during the Mongol invasions. Abdülhak Dihlavi went to Mecca and had the chance to attend the talks and lectures of scholars and Sufis in a period of four years. Later, he was sent back to India by his master for guidance and preaching. After returning to his homeland, he struggled against perverted sects, corrupt Sufi schools, innovations and superstitions in India, which was in great religious and cultural ignorance at that time. He gave books, lectures and conferences to enlighten the society. Most of the indigenous peoples of the Indian subcontinent converted to Islam thanks to the Sufis. Later, when people who were under the influence of indigenous religions such as Hinduism and Buddhism in that geography mixed some innovations and superstitions with Sufism, the mystics of that period wrote significant works to raise awareness of Muslims on this issue. After Islam entered the Indian subcontinent, the Sufis of every era tried to protect Muslims from innovations and superstitions in their own way. The leading Sufis of the 14th century are Imam-i Rabbani and Abdülhak Dihlavi. The common feature of these two Sufis is that they purged Sufism from bid'ah and superstitions and revived a Sufi understanding centered on the Qur'an and Sunnah among the society.

Abdülhak Dihlavi, who sees Sufism as a part of the Shari'ah, says that the Sufis who are unaware of the Shari'a should be educated. He severely criticizes the Sufis, who make mistakes not because of their ignorance, but because they do not care about religion and the limits set by Allah. He emphasizes that the people of Sufism should act in accordance with the Shari'ah. It is seen in his works that he advises to stay away from jurists and ignorant Sufis who are not interested in the

problems of society. Because he states that establishing close relations with these two groups will cause great harm to people.

Abdülhak Dihlavi, XVII. He is an important figure who came to the forefront with his sufi identity in Delhi in the 19th century. Abdülhak Dihlavi, who was a scholar in other Islamic sciences besides his Sufi personality, dealt with Sufism in the context of the Qur'an and Sunnah, acting according to the motto of "be a jurist Sufi but not a Sufi jurist" throughout his life. He wrote important works to cleanse Sufism from bid'ah and superstitions. He saw Sufism as the essence of Islam and tried to combine Sufism with fiqh.

Every Sufi has a unique style. Abdülhak Dihlavi's style in Sufism, on the other hand, focuses on issues that concern morality and society rather than the subtle and complex issues of Sufism. He approached the words of the previous Sufis in a closed and shathiye style moderately. He stated that the viewpoints of the Sufis in matters of transaction were more robust than that of the jurists. While the jurist evaluates an issue, he stated that while the minimum level of responsibility is taken as the basis, the Sufis approach the issue from the level of perfection and try to implement it.

Abdülhak Dihlavi stated that Sufism is not contrary to the Qur'an and Sunnah, on the contrary, the Sufis are the most sensitive about the Book and Sunnah in the ummah. They; He stated that some manners and terms unique to them, such as wearing a cardigan, having scissors, and practicing different forms of dhikr, are not outside the scope of the Shari'ah, on the contrary, they make ijtiħad and istinbat just as the jurists made ijtiħad in their own field. Abdülhak Dihlavi, who found the deep issues of philosophy and theology science harmful to the devotee, recommended that the devotee stay away from them and stay on the creed of Ahl as-Sunnah. In addition, he emphasized that the sâlik should subject reason to transmission in shar'i rulings, otherwise, if he prioritizes reason, he will attempt to interpret every shar'i ruling that does not fit his mind, and that there is a danger of going as far as denial as a result.

Abdülhak Dihlevi stated that the shari'ah and the sect are not separate from each other, that the understanding of the true nature of the sect is dependent on shari'ah, that it is not possible for the sect to be healthy and has a false nature. He also stated that in order for a Sufi who had been trained in seyr û sük to reach the truth, he first had to fulfill the requirements of the shari'ah and then the sect.

Abdülhak Dihlavi, who sees Sufism and fiqh as two sides of a coin, stated that they do not contradict each other. Abdülhak Dihlevi, who dedicated two of his works to this subject, followed the method of Ahmet Zerruk, one of the firsts of this subject. Abdülhak Dihlevi stated that since fiqh was founded on science and Sufism is based on the state, while the provisions of fiqh concern everyone, Sufi states do not cover everyone, so it is not right for a sufi to deny a jurist while it is

possible for a jurist to deny a sufi. According to him, first of all, after learning fiqh, he stated that it is necessary to turn to Sufism, and that one should not be content with only apparent fiqh in order not to be deprived of divine envans and rank, because although Sufism is founded on the principles of fiqh, it is higher in rank than him.

Keywords: Sharia, Sect, Fiqh, Fighting, Abdulkhak Dihlavi.

Sultanın Mektubu: Osmanlı Hac Organizasyonunda Mekke Emirlerine Gönderilen Nâme-i Hümâyûnlar

Sultan's Letter: The Nâme-i Humâyûns Sent to the Amirs of Mecca in the Hajj Organization

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah ÇAKMAK

Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
Asst. Prof., University of Afyon Kocatepe, Faculty of Islamic Sciences Department of Islamic History and Arts, Türkiye.
acakmak1634@gmail.com

 0000-0002-9246-3373

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

15 Kasım / November 2021

20 Ocak / January 2022

15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Çakmak, Abdullah. "Sultanın Mektubu: Osmanlı Hac Organizasyonunda Mekke Emirlerine Gönderilen Nâme-i Hümâyûnlar", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 62-83.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1023948>

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

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

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

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

Sultanın Mektubu: Osmanlı Hac Organizasyonunda Mekke Emirlerine Gönderilen Nâme-i Hümâyûnlar

Öz ► Osmanlı Devleti, her sene dünyanın çeşitli bölgelerinden Haremeyn'e gelen hacıların güvenli bir şekilde hac yapabilmeleri için mutlak tedbirler almaktaydı. Bu tedbirlerin alınması aynı zamanda Osmanlı Devletinin bölgedeki meşruiyetini sağlaması bakımından gerektiği. Bu kapsamda Haremeyn hizmetlerinin yürütülmesinde başat rol oynayan Mekke emirleri, kendilerine nâme-i hümâyûn(sultan mektubu) gönderilen imtiyazlı yöneticiler arasındaydı. Mekke emirlerine hitap eden bu nâme-i hümâyûnlar incelendiğinde hac yollarının ve hacıların himayesi, Kabe-i Muazzama'da gerekli tamir çalışmalarının yapılması, urban eşkıyasına karşı önlem alınması, surrenin usulüne uygun dağıtılması, ulema ve fukaranın gözetilmesi gibi hususlara temas edildiği görülmektedir. Osmanlı padişahlarının doğrudan Mekke emirlerini muhatap aldıkları bu mektuplarda bahsi geçen tembihler hac organizasyonuna verilen önemi göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Dolayısıyla bu çalışma, hem arşiv belgeleri içerisinde önemli bilgileri içeren nâme-i hümâyûnları tanıtmayı hem de Mekke emirlerinin hac organizasyonundaki konumunu ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Osmanlı Devleti, hac organizasyonu, Mekke emirleri, nâme-i hümâyûn.

Sultan's Letter: The Nâme-i Humâyûns Sent to the Amirs of Mecca in the Hajj Organization

Abstract ► The Ottoman State was taking usual measures to ensure that the pilgrims who came to Haramayn from various parts of the world could make a safe pilgrimage every year. Taking these measures was also necessary in terms of ensuring the legitimacy of the Ottoman State in the region. In this context, among the privileged administrators to whom nâme-i humâyûn(sultan's letter) was sent, there were also the amirs of Mecca, who played a leading role in the execution of the Haramayn services. When these letters addressing the amirs of Mecca are examined, it is seen that issues such as the protection of the pilgrimage routes and pilgrims, the necessary repair works in the Kaaba, taking precautions against bedouin and the proper distribution of the surre. The admonitions mentioned in these letters, in which the Ottoman sultans directly addressed the amirs of Mecca, are remarkable in that they show the importance given to the pilgrimage organization. The absence of a study in the literature examining the nâme-i humâyûns sent by the Ottoman sultans to the amirs of Mecca makes this research unique. Thus, this research aims both to introduce the nâme-i humâyûns, which contain important information in the archive records, and to reveal its contribution to the regular execution of the Haramayn services.

Keywords: Islamic History, Ottoman State, hajj organization, amirs of Macca, nâme-i humâyûn.

Giriş

Osmanlı sultanı I. Selim'in Memlûklere karşı 1516 Mercidabık ve 1517 Ridaniye zaferleriyle birlikte Mekke ve Medine'nin de içerisinde yer aldığı Hicaz'ın idaresi el değiştirdi. Mısır merkezli Memlûklerin yönetimi altındayken Kahire'den idare edilen Hicaz, bu dönemden itibaren Osmanlıların yönetim merkezi İstanbul'dan idare edilmeye başlandı. Ancak Osmanlı taşra idari anlayışına göre fetih veya ilhak yoluyla ele geçirilen memleketlerin idaresinde ilk etapta önemli değişikliklere gidilmezdi. Bu kapsamda Osmanlı Devleti de Memlûklerin benimsediği idari anlayışla Hicaz'ın yönetimini başlangıçta Mısır valilerine tevdi etti. Ayrıca yine Memlûkler de olduğu gibi Mekke'nin yönetiminde Hz. Muhammed (sas)'in soyundan gelen emirler görev almaktaydı. Mekke

emirleri Osmanlı Devleti'ne tabi imtiyazlı yöneticiler sınıfına dâhil olup merkezin bunlarla olan irtibatı nâme-i hümâyûnlarla sağlanırdı.

Osmanlı padişahları tarafından kendilerine nâme-i hümâyûn gönderilen Mekke emirleri, Osmanlı Devleti'nin Hicaz idari yapılanmasında yer alan yerel yöneticilerdendi. Mekke emirlerinin bilhassa hac mevsiminde gerçekleştirilen organizasyonda önemli sorumlulukları vardı. 18. yüzyıldan itibaren emirülhaclık görevinin Şam valilerine tevdi edilmesiyle birlikte Şam valileri İstanbul'dan yola çıkan hac kervanını Müzeyrib'de karşılar ve el-Ûlâ menziline kadar kervana nezaret ederdi. el-Ûlâ menziline gelindiğinde ise bu defa hac kervanının bütün sorumluluğu Mekke emirine geçirdi. Mekke emiri hac kervanının Mekke ve Medine'ye ulaşmasına nezaret eder ve hacıların hac menâsikini asayiş içerisinde yapmalarını sağlardı.¹ Osmanlı merkez yönetimi Mekke emirleri ile olan irtibatını özellikle hac mevsiminde kendilerine gönderdiği nâme-i hümâyûnlar sayesinde canlı tutardı. Bu bakımdan Osmanlı hac organizasyonunun Haremeyn kısmında oldukça önemli roller üstlenen Mekke emirlerine gönderilen nâme-i hümâyûnların incelenmesi elzemdir. Dolayısıyla bu çalışma, nâme-i hümâyûnlardan hareketle Mekke emirlerinin hac organizasyonundaki görevlerini ayrıntılı olarak ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Osmanlı tarih araştırmalarının birincil kaynağı olan arşiv belgeleri arasında yer alan önemli bir defter serisi Nâme-i Hümâyûn Defterleridir. 1111/1699 senesinden itibaren eski Mühimme defterlerinin içeriğini oluşturan nâme-i hümâyûnlar için müstakil defterler tutulmuş ve böylelikle yeni bir defter serisi ortaya çıkmıştır.² Nâme-i hümâyûn, padişahlar tarafından yabancı devletlerin hükümdarları ile Osmanlı Devleti'ne tabi imtiyazlı yöneticilere gönderilen mektuplardır. Bu imtiyazlı yöneticiler arasında Mekke emiri, Kırım hanı, Erdel kralı, Eflak ve Boğdan voyvodaları, Gürcü ve Dağıstan hanları bulunmaktadır. Nâme-i hümâyûn defterlerinde ayrıca yeniçerilere mevâcib verilmesi, sadrazama yazılan hatt-ı hümâyûnlar, muâhede metinleri, tasdiknâme ve temessük gibi belgelerin suretleri de yer almaktadır. Toplam on sekiz adet olan bu defterlerin künye bilgileri şöyledir³:

¹ Abdullah Çakmak, "19. Yüzyılın İkinci Yarısında Hac Organizasyonunun Dönüşümü Bağlamında Mevkib-i Hacc-ı Şerif", *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 177.

² Feridun Emecen, "Osmanlı Divanının Ana Defter Serileri: Ahkâm-ı Mîrî, Ahkâm-ı Kuyûd-ı Mühimme ve Ahkâm-ı Şikâyet", *TALİD* 3/5 (2005), 124.

³ *Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi*, haz. Yusuf İhsan Genç vd. (İstanbul: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 2010), 51-52.

Tablo 1: Nâme-i Hümâyûn Defterlerinin Künye Bilgileri

Defter No	Tarih		Sayfa Sayısı
	Hicri	Miladi	
1	1111-1174	1699-1761	138
2	1143-1190	1730-1776	103
3	1149-1176	1736-1762	97
4	1203-1206	1789-1791	113
5	1099-1114	1687-1702	695
6	1115-1133	1703-1721	523
7	1133-1153	1721-1741	655
8	1153-1186	1741-1772	610
9	1186-1218	1772-1803	504
10	1218-1245	1803-1830	457
11	1246-1262	1831-1846	397
12	1262-1281	1846-1865	351
13	1282-1295	1865-1878	223
14	1295-1313	1878-1895	385
15	1314-1331	1897-1913	135
16	1331-1336	1913-1918	189
17	1159-1195	1746-1780	390
18	1272-1288	1855-1872	187

Tablodan anlaşılacağı üzere nâme-i hümâyûn defterleri iki asrı aşkın bir zaman dilimini kapsamaktadır. Bu zaman diliminin tamamını incelemek hem defterlerdeki hükümlerin tespiti hem de bu hükümlerin değerlendirilmesi bakımından çalışmanın sınırlarını aşmaktadır. Bu sebeple çalışma, Vehhabi hareketi ve Napolyon Bonapart'ın Mısır'ı işgali gibi Hicaz'da önemli siyasi gelişmelerin yaşandığı 18. yüzyıla odaklanmaktadır. Dolayısıyla bu çalışmada 4, 5, 6, 7, 9 ve 10 nolu nâme-i hümâyûn defterlerinden yararlanıldı.⁴

Türkiye'de Mekke emirlerini konu edinen en hacimli çalışma İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya aittir.⁵ Uzunçarşılı, kitabında Mekke emirliğinin ilk olarak ne zaman ortaya çıktığına ve bu görevi ilk olarak kimlerin icra ettiğine kısaca değindikten sonra bu müessesenin Osmanlı dönemindeki panoramasını arşiv belgelerinden hareketle ayrıntılı olarak incelemektedir. Mekke emirlerinin tayin usulleri, görevleri karşılığında aldıkları tahsisat, sorumlu oldukları vazifeler, yetki sınırları, Osmanlı Devleti ile irtibatlarını sağlayan nâme-i hümâyûnlar ve nâmeler, kendileri için kullanılan elkab ve Osmanlı döneminde görev yapan kırk yedi Mekke emirinin terceme-i hali Uzunçarşılı'nın

⁴ 8 nolu defterin Osmanlı arşivinde dijital çekimine ulaşamadığından bu defterden istifade etmek mümkün olmadı. Ayrıca 1, 2, 3 ve 17 nolu defterler her ne kadar 18. yüzyılı kapsamaktaysa da bunlarda Mekke emirlerine gönderilen nâme-i hümâyûnlar kayıtlı olmadığından bu defterlerden istifade edilmedi.

⁵ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerreme Emirleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013).

ele aldığı konular arasındadır. Uzunçarşılı, nâme-i hümâyûn ve nâmelerin içeriğinden hareketle Mekke emirlerinin hac organizasyonundaki konumuna dolaylı olarak değinse de bu konu hakkında daha çok emirülhaccın vazife ve sorumluluklarına dikkat çekmektedir. Mekke emirlerinin biyografilerine yer veren diğer bir çalışma ise İbn Dahlan'a aittir.⁶ İbn Dahlan'ın kronolojik esasa göre hazırladığı bu eserinde her bir Mekke emiri döneminde yaşanan siyasi ve sosyal gelişmelerle ilgili anekdotlara da rastlanmaktadır.

Osmanlı yönetim merkezinin hac organizasyonunda Mekke emirine yüklediği misyonun anlaşılmasına katkı sağlayan bu çalışma iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde öncelikle Mekke emirliğinin orta çıkış sürecinden bahsedildi. Ardından kendilerine nâme-i hümâyûn gönderilen Mekke emirlerinin Osmanlı idari yapısındaki konumu tespit edilerek Osmanlı döneminde görev yapan Mekke emirlerinin isimleri yüzyıllara göre tasnif edilerek verildi. İkinci bölümde 18. yüzyıla ait nâme-i hümâyûn defterlerinden hareketle elde edilen bilgiler üç konuda değerlendirildi. Bunlar; Mekke emirlerinin atanma süreçleri, şerifler arasında Mekke emirliğini elde etmek için yaşanan mücadeleler ve Mekke emirlerinin urban saldırılarına karşı tutumlarıdır.

1. Osmanlı İdari Sistematiğinde Mekke Emirliği

Osmanlı Devleti, 13. yüzyılın sonlarında Bizans sınırlarında bir beylik olarak yürüttüğü gaza hareketlerinde elde edilen zaferlerle Anadolu'da kurulmuştur. Sultan I. Murad devrine gelindiğinde Balkanlara açılacak kadar güçlü bir devlet konumuna yükselmiştir. Sultan II. Mehmed'in 1453'te İstanbul'u fethetmesiyle birlikte cihan imparatorluğu anlayışını benimsemiştir. Arap yarımadasıyla olan irtibatı ise Sultan I. Selim zamanında başlamıştır. 1514 Çaldıran Savaşı'nda Safevîlere karşı galip gelen I. Selim, ardından Mısır üzerine Mercidabık (1516) ve Ridaniye (1517) seferlerini düzenlemiştir. I. Selim'in Mısır üzerine yönelmesinde Haremeyn'de yaşanan gelişmeler etkili olmuştur. Bu dönemde Memlûklerin Haremeyn hizmetlerini ve hac işlerini son zamanlarda layıkıyla yürütemediğine ilişkin Haremeyn halkı tarafından Osmanlı Devleti'ne şikâyet mektupları gönderilmiştir. Ayrıca Portekizlilerin Kızıldeniz'i aşarak Haremeyn topraklarını tehdit etmeye başlaması Memlûklerin iktidarının sorgulanmasına yol açmıştır. Ridaniye'de gerçekleşen ikinci savaşın ardından Mısır ilhak edilerek Memlûk Devletine son verilmiştir.⁷ Memlûk döneminde Mekke emiri olan Şerif Berekat bin Muhammed, oğlu Şerif Ebu Nüme'yî Mısır'a göndererek Osmanlı sultanına bir takım hediyelerle birlikte Mekke'nin

⁶ Ahmed bin Zeyni Dahlan, *Hulâsâtü'l-keîâm fî beyâni ümerâi'l-Beledi'l-Harâm*, thk. Muhammed Faris eş-Şeyh (Mekke: Matbuatü Arzi'l-Haremeyn, ts.).

⁷ Evliya Çelebi b. Derviş Muhammed Zillî, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi 10. Kitap*, haz. Seyit Ali Kahraman vd. (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 61-73.

anahtarlarını takdim etmiştir.⁸ Böylelikle Müslümanlar tarafından kutsal sayılan Mekke ve Medine şehirlerinin idaresi sulh yoluyla Osmanlılara geçmiştir.

Osmanlı idari taksimatında Mekke, Medine ve Cidde'nin oluşturduğu bölgeye Hicaz eyaleti adı verildi. Hicaz eyaletinin idari ve mali işleri ilk etapta Mısır valileri tarafından yürütülmekteydi. Ancak Haremeyn'in kadı ve şeyhülharem görevlileri merkezden atanmaktaydı. Bölgenin masrafları ise Mısır hazinesi ile Cidde'nin gümrük gelirlerinden karşılanmaktaydı. Daha sonra Cidde sancakbeyinin idaresine verilen Hicaz 17. yüzyıldan itibaren Habeş eyaletine bağlandı. 18. yüzyılda geniş yetkilerle Cidde valiliğine atanan paşalar ayrıca Habeş beylerbeyi ve Mekke şeyhülharemi olarak görev yapmaktaydı. 19. yüzyılın başlarında gerçekleşen Vehhabi işgaline kadar Haremeyn'in idaresi genel hatlarıyla bu şekildeydi. Mısır Valisi Mehmed Ali Paşa'nın Vehhabi işgaline son vermesinin ardından oğlu İbrahim Paşa Cidde sancağı ile birlikte Habeş valiliği ve Mekke şeyhülharemiğine atandı.⁹ Böylelikle Hicaz bir anlamda Mısır valisinin vesayetine girmiş oldu. Bu vesayet 1840'da Mısır meselesinin halledilmesine kadar sürdü ve Hicaz tekrardan merkez yönetime bağlandı. 1864 tarihli Vilayet Kanunnâmesinin ilanının ardından 1868'de Hicaz eyaleti vilayete dönüştürülerek sancak, kaza ve nahiye olarak teşkilatlandırıldı. Böylece Mekke vilayet merkezi yapıldı ve Cidde ile Medine birer sancak haline getirildi. Hicaz vilayetinin Mekke, Medine ve Cidde sancaklarından oluşan idari taksimatı Osmanlı döneminin sonuna kadar küçük değişikliklerle korundu.¹⁰

Hicaz'ın idari yapılanmasında Mekke emirliğinin önemli bir yeri bulunmaktaydı. Menşei dokuzuncu asrın ortalarına kadar uzanan bu kadim müessesese, Osmanlı Devleti'nin 1517'deki Hicaz hâkimiyetine kadar Hz. Ali evladından dört ailenin uhdesindeydi. 251/865 senesi itibarıyla bu görevi Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hasan'ın soyundan gelen Benî Ahizer yürüttü. Benî Ahizer'den yedi şerifin Mekke emirliğinin ardından Karmatilerin Kâbe baskını sonrasında bu görev el değiştirdi. Karmati lideri Ebu Tahir el-Cennâbî 317/930 yılı hac mevsiminde Kâbe'ye büyük bir baskın düzenleyerek binlerce Müslümanı öldürmüş ve Hacerülesved'i Hecer'e götürmüştür.¹¹ Yaklaşık yirmi yıl burada kalan Hacerülesved'in 339/951 senesinde tekrar Kâbe'ye yerleştirilmesinden sonra Mekke'nin idaresinde Hz. Ali evladından bu defa Benî Musa dönemi başladı. İlk olarak Musa bin Abdullah'ın geldiği bu görevi 453/1061 senesine kadar yaklaşık bir asır boyunca Benî Musa

⁸ Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrreme Emirleri*, 17-18.

⁹ Abdullah Çakmak, *19. Yüzyılın Başlarında Kudüs*, (İstanbul: İlem Yayınları, 2020), 53.

¹⁰ Ebû Haldûn Sâtî' el-Husrî, *el-Bilâdü'l-Arabiyye ve'd-Devletü'l-Osmâniyye* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1960), 239-241; Zekerîya Kurşun, "Hicaz (Osmanlı Dönemi)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/437-439; Fahir Armaoğlu, *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi 1789-1914* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2017), 226-227.

¹¹ Ebü'l-Velîd Muhammed bin Abdillâh el-Ezrakî, *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âsâr*, thk. Rüşdi es-Salih Melhas (Beyrut: Dârü'l-endülüs, 1983), 346; Eyyüb Sabri Paşa, *Mir'âtü'l-Haremeyn* (İstanbul: Bahriye Matbaası, 1301), 1/54; Halil Sercan Koşık, *Bâki'nin el-İ'lâm bi-A'lâmi Beledi'llâhi'l-Harâm Tercümesi (Fezâ'il-i Mekke)* (İstanbul: Kesit Yayınları, 2018), 327.

yürüttü. Bu aileden Şerif Ebu'l-Fütûh'un evladı olmadığından onun vefatıyla birlikte Mekke emirliği Benî Fuleyta'ya geçti. Bu aileden 598/1201 senesine kadar on üç emir görev yaptı. Daha sonra Mekke emirliği Ebu Aziz Katade ailesine geçerek bu aile 639/1241 senesinden itibaren önce Eyyubiler ve daha sonra Memlûklere tabi olarak Mekke emirliğini yürüttü.¹²

Osmanlılar Hz. Peygamberin neslinden olan Mekke emirlerine her zaman hürmet göstermişlerdir. İlhak öncesinde bile Sultan II. Mehmed İstanbul fethini Mekke emirine bildirmek için kendisine nâme ve hediyeler göndermiştir. Hicaz'ın ilhakı sonrasında ise Osmanlılar, Mekke emirlerini Memlûk Devleti zamanından beri devam edegelen teamül üzere görevlerinde devam ettirmişlerdir. Bu doğrultuda ilhak öncesinde Mekke emiri olan Şerif Berekat bin Muhammed ilhakın ardından görevinde ibkâ edilmiştir.¹³ Mekke emirliği onun neslinden gelen Zevî Avn ve Zevî Zeyd kolları arasında dönem dönem el değiştirse de 1916 senesine kadar bu görevi sürdürmeyi başarmışlardır. İngilizlerin kışkırtmasıyla Zevî Avn kolundan Şerif Hüseyin'in başlattığı isyan sonrasında Osmanlı idari yapılanmasındaki Mekke emirliği son defa el değiştirmiştir. Ancak Mekke emirliği Zevî Zeyd kolundan Ali Haydar Paşa'ya tevcih edilse de isyan münasebetiyle bu görevi icra edemeyen Ali Haydar Paşa sadece unvanını kullanmış ve tahsisatını almıştır.¹⁴ Osmanlı Devleti'nin 1517-1919 yılları arasındaki Hicaz hâkimiyetinde görev yapan Mekke emirleri şunlardır¹⁵:

Tablo 2: Yüzyıllara Göre Osmanlı Döneminde Görev Yapan Mekke Emirleri

Yüzyıl	Osmanlı Dönemi Mekke Emirleri
16. yy.	Berekat bin Muhammed Ebu Nümeý bin Berekat Hasan bin Ebî Nümeý Muhammed
17. yy.	Ebu Talib bin Hasan İdris bin Hasan Fuheyd bin Hasan Muhsin bin Hüseyin Ahmed bin Abdülmuttalib Mesud bin İdris Abdullah bin Hasan Muhammed bin Abdullah ve Zeyd bin Muhsin Nâmi ve Abdülaziz Zeyd bin Muhsin (ikinci defa)

¹² Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrreme Emirleri*, 70-71.

¹³ Şerif Berekat bin Muhammed'in 926/ 1520 senesine ait nâmesi bu tarihte görevde olduğunu göstermektedir. Bkz. Osmanlı Arşivi (BOA), *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı* [TS. MA. e.], Gömlek No. 858, 63.

¹⁴ Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrreme Emirleri*, 140-141.

¹⁵ İbn Dahlan, *Hulâsâtü'l-Kelâm*, 127-432.

	Sa'd bin Zeyd ve Ahmed bin Zeyd Ahmed bin Zeyd (ikinci defa) Berekat bin Muhammed Said bin Berekat Ahmed bin Galib Muhsin bin Hüseyin
18. yy.	Said bin Sa'd Abdullah bin Haşim Abdülkerim bin Muhammed Abdullah bin Said Ali bin Said Yahya bin Berekat Mübarek bin Ahmed Muhammed bin Abdullah Mesud bin Said Müsaid bin Said Cafer bin Said Ahmed bin Said Abdullah bin Hüseyin Sürur bin Müsaid Abdülmuin bin Müsaid
19. yy.	Galib bin Müsaid Yahya bin Sürur Muhammed bin Avn Abdülmuttalib bin Galib Abdullah Paşa bin Muhammed Avn Hüseyin Paşa bin Muhammed Avn Avnürrefik Paşa bin Muhammed Avn Ali Paşa bin Abdullah Paşa
20. yy.	Abdu İlah Paşa bin Muhammed Avn Hüseyin Paşa bin Ali Paşa Ali Haydar Paşa

2. Hac Organizasyonu ve Mekke Emirlerine Gönderilen Nâme-i Hümayûnlar

Hz. Muhammed (sas)'in Mekke'de başlayan tebliğ faaliyeti, hicretin ardından Medine'de İslam devletinin kurulmasıyla devam etmiştir. Bu bakımdan Mekke ve Medine, Müslümanların en kutsal iki beldesidir. Hilafet kurumunun ihdasıyla birlikte her İslâm halifesi bu iki kutsal mekâna gereken hürmeti göstermişlerdir. Osmanlı Devleti'nin Haremeyn'e olan ilgisi ise 1517'deki ilhakın öncesine uzanmaktadır. Bu kapsamda Osmanlı sultanları arasında Haremeyn'e yardım gönderen ilk padişah Yıldırım Bayezid'dir. Daha sonra Sultan Çelebi Mehmed, I. Murad, II. Mehmed ve II. Bayezid'in

Haremeyn için vakıflar kurdukları ve surre gönderdikleri bilinmektedir.¹⁶ İlhak öncesinde bu şekilde başlayan Osmanlı Devleti'nin Haremeyn'e ilgisi ilhakın ardından da vakıf ve surre hizmetleriyle devam etmiştir. I. Selim, Mısır valisi tayin ettiği Hayırbay'a, Mısır'ı mukaddes beldelere hizmet maksadıyla fethettiğini ve Mısır hazinesinin gelirlerinden Haremeyn'e yapılan tahsisleri iyi bir şekilde yürütmesini emretmiştir.¹⁷ Haremeyn'e yönelik hizmetlerin başında ise hac yolunun güvenliği meselesi gelmektedir. Çünkü Mısır ve Kuzey Afrika Müslümanlarının kullandığı Kahire hac yolu ile Balkanlar, Anadolu, Kafkaslar, Orta Asya ve Kırım Müslümanlarının kullandığı Şam hac yolu Osmanlı hâkimiyetindeydi.¹⁸ Bu maksatla Osmanlı hanedanından ve devlet erkânından birçoğu gerek hac yolculuğunda güvenliğin sağlanması gerek hacıların rahat bir şekilde yolculuk edebilmeleri için çok sayıda vakıf kurmuşlardır. Bunlar arasında Ayn Zübeyde, Ayn Zerka ve Zemzem gibi su vakıfları, Kâbe'nin kisvesi için kurulan vakıflar, mukaddes mekânların süslenmesi ve aydınlatılmasına yönelik vakıflar ve eğitim, sağlık ve imaret vakıflarının zikretmek mümkündür.¹⁹

Hac, Müslümanların beş farz ibadetinden biri olması hasebiyle her sene Zilhicce ayı geldiğinde dünyanın dört bir tarafından Müslümanlar bu ibadet için Haremeyn'de bir araya gelmektedir. 1517'deki ilhakın ardından ise hac organizasyonu tamamıyla Osmanlı Devleti'nin sorumluluğuna geçmiştir. Bu bağlamda Osmanlı yönetim merkezi, taşradaki idareciler vasıtasıyla her yıl gerçekleştirilen hac organizasyonu için önemli tedbirler almıştır. Özellikle 19. yüzyılın ikinci yarısına kadar hac yolculuğunda kara taşıtlarının kullanılması oldukça meşakkatli olan bu yolculukta güvenlik tedbirlerinin sıkı tutulmasına neden olmuştur.²⁰ Şam hac yolunu takip eden hac kervanının karşılaştığı en büyük tehlike ise Şam ile Mekke arasındaki urban saldırıydı. Urbanı hac kervanlarına saldırmaya yönelten amil sadece hacıların yanlarında taşıdıkları değerli eşya ve paraları değil, aynı zamanda İstanbul'dan gönderilen surrenin de hac kervanı ile birlikte hareket etmesiydi.²¹ Bu yönüyle Mekke'de yarı müstakil bir idari yapılanmaya izin veren Osmanlı Devleti tarafından Mekke emirine yüklenen başlıca sorumluluk hacıların güvenlik ve istirahati ile surrenin adil olarak dağıtılmasını sağlamaktı.

¹⁶ Abdullah Çakmak, "18. Yüzyılda Hayırsever Bir Padişah Kadını: Vuslat Kadın'ın Medine ve İstanbul Vakıfları", *Vakıflar Dergisi* 52 (Aralık 2019), 76.

¹⁷ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi 10. Kitap*, 73.

¹⁸ Mustafa Güler - Abdullah Çakmak, *Osmanlı Hac Organizasyonunda Cidde Konsoloslukları (1840-1916)*, (İstanbul: Aktif Yayınları, 2021), 16-17.

¹⁹ Bu hizmetleri geniş olarak inceleyen bir çalışma için bkz. Mustafa Güler, *XVI. XVII. Yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nde Haremeyn Vakıfları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019).

²⁰ Nevzat Erkan, "Siciller Işığında Meşakkatli Bir İbadet Olan Hac ve Osmanlı Hacıları", *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 17/3 (Eylül 2019), 436-438.

²¹ Çakmak, "Mevkib-i Hacc-ı Şerif", 176-177.

Mekke emirliği Osmanlı Devleti'ne tâbi imtiyazlı bir idare şekli olduğundan merkez ile emirlik arasındaki iletişim nâme-i hümayûnlarla sağlanmaktaydı. Mekke emirlerine her yıl mutad olarak biri surre emini ile Arapça, diğeri kaftan ağası ile Türkçe olmak üzere iki nâme-i hümayûn gönderilirdi. Surre emini ile gönderilen Arapça nâme reyhani hattıyla, kaftan ağasıyla gönderilen Türkçe nâme ise celi hatlarla yazılırdı. Mekke emirleri de kendilerine gönderilen Arapça nâmelere Arapça, Türkçe nâmelere de Türkçe cevap verirlerdi. Bunun dışında Mekke emirleri hacıların selamete haccedip döndüklerini bildiren ve müjdecibaşılara merkeze gönderdikleri Türkçe nâmeyi re'sen yazarlardı.²²

2.1. Mekke Emiri Atamaları ve Görevde İbkâ

Mekke emirlerine gönderilen nâme-i hümayûnların içerdiği konular arasında emir atamaları önemli bir yer tutmaktadır. Bu belgeler incelendiğinde atamaların biri görevde *ibkâ* ve diğeri yeni atama olmak üzere iki tür olduğu görülmektedir. Cülus nedeniyle yeni padişahın saltanatını bildiren nâme-i hümayûnların hazırlanması mutattı. Osmanlı Devleti'ne tâbi imtiyazlı Mekke emirine de bu nâme-i hümayûnlardan gönderilmekteydi. Bu kapsamda taht değişikliklerinde Mekke emirlerine de nâme-i hümayûnlar gönderilirdi. Yeni padişah, Mekke emirinin görevinde herhangi bir kusuru bulunmadığında onun görevinde *ibkâ* edildiğini gösteren bir menşurun yanı sıra bir de nâme-i hümayûn gönderirdi. Cülusun Haremeyn ahalisine bildirilmesini ve Haremeyn hizmetlerinin güzelce yürütülmesini içeren bu nâme-i hümayûnlarda ayrıca Mekke emirine hil'at gönderildiği de ifade edilirdi.²³

“... haber-i meserret-eser-i cülûs-i hümayûnumuz vusûl bulduğu gibi hutbe-i cum'a-i mübârekeyi rû'us-i menâbirden nâm-ı şerîf ve ism-i münîfimize okutup ve şeref-i hizmet ve humâyet ile selâtîn-i sâ'ireden mümtâz ve havâkîn-i kirâmdan ser-firâz olduğumuz Haremeyn-i Şerifeyn zâdehümâ'llâhu te'âlâ şerefen ve tekrîmenin ve sâ'ir aktâr-ı Hicâziyye sükkânına ifâza-ı adl ü ihsân ve işâ'a-i berr ü emsâline teveccüh-i kalb ü cinânımızı i'lâm ve i'lân eyleyüp eslâf-ı kirâmınız kâ'idesi üzere Haremeyn-i Muhteremeyn'in ta'zîm ve şî'âr ve istirâhat-ı mücâviri ve müsâfiri ve huccâc ve züvvâr ve mütereddidîn ve tüccârın refâh-ı hâl ve ferâğ-ı bâlleri bâbında hüsn-i ihtimâm ile isticlâb-ı mürâca'atı hâtır-ı feyz-me'serimize sa'y u hamiyet eylesiz. fi evâil-i [?] sene [10]99”²⁴

Bunun dışında özellikle hac mevsiminin sonunda hac organizasyonunda gösterdiği başarıdan dolayı Mekke emirinin görevinin yenilendiği gönderilen menşur ve nâme-i hümayûnla kendisine bildirilirdi. Hacıların hac ibadetini bitirip Mekke'den çıktıklarını İstanbul'a bildiren Mekke

²² Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrime Emirleri*, 49-53.

²³ Konuyla ilgili bazı örnek nâme-i hümayûnlar için bkz. Osmanlı Arşivi (BOA), Nâme-i Hümayûn Defterleri [A.DVS.NMH.d.] No. 5, 6-8; No. 5, 178-180; No. 6, 25-27; No. 7, 228-229; No. 9, 28-29; No. 9, 236.

²⁴ BOA. A.DVS.NMH.d, No. 5, 6-8.

emirlerine cevaben Osmanlı sultanları tarafından gönderilen bu nâme-i hümâyûnlarla Mekke emirleri taltif edilirdi. Mekke emirinin Haremeyn hizmetlerinde ve hac organizasyonunda gösterdiği gayretlerden memnun kalındığını bildiren bu nâme-i hümâyûnlarda aynı zamanda emirin görevine aynı şekilde devam etmesi de ifade edilirdi.²⁵

“... tâ'ife-i Beytullâhü'l-harâm ve zâ'irîn-i Ravza-i Mutahhara-i hazret-i seyyidü'l-enâm olan huccâc-ı zevi'l-ibtihâcın ferâğ-ı bâl ve refâh-ı hâl ile edâ-yı menâsik-i hacc edüp âminîn ve sâlimîn avd ü kufûllerinde husûsan eşref-i bukâ'-ı rû-yi zemîn ve mahbit-ı rahmet-i Rabbü'l-âlemîn olan beled-i emînin ve sâ'ir vedî'a-ı uhde-i emâretleri olan mesâ'î-i meymenet-karînin tensik ve tanzîminde ve Haremeyn-i Muhteremeyn ahâlîsine beher hâl mu'tâdu'l-irsâl olan surrenin bermûceb-i defter ashâbına tevzî ve taksîminde nezâret-i tâm ile ihtimâmınız muhât-ı ilm-i âlem-şümûl-i husrevânemiz olmağla hüsn-i teveccüh-i mülûkâne ve du'â-yı icâbet-nümâ-yı pâdişâhânemize mazhar olmuşuzdur. Fî-mâ ba'd dahi sizden me'ser-i cemîle me'mûl ve muntazır olmağla... fî evâhir-i Ca sene [1]118”²⁶

Görevde bulunan Mekke emirinin vefatı ya da herhangi bir sebeple görevden azli söz konusu olduğunda ise emir ataması Mekke kadısı ile Mısır, Şam ve Cidde valilerinin tavsiyelerine göre yapılırdı.²⁷ Görevden azil edilmenin en önemli sebebi şerifler arasında yaşanan anlaşmazlıklardı. Bu doğrultuda şeriflerin Mekke emirliğini elde etmek için birbirleriyle kıyasıya mücadele ettiğini söylemek mümkündür. Bu durumda mücadeleyi kazanan ve liyakatini yerel yöneticiler aracılığıyla merkeze ispat eden şerif, Mekke emiri olarak atanırdı. Görev mücadelesini kaybeden şerif ise Mekke'den uzaklaştırılarak genelde Mısır veya İstanbul'da ikamet ettirilirdi. Böylelikle şerifler arasında çıkabilecek yeni mücadelelerin, hac organizasyonunu olumsuz etkilemesinin önü alınırdı. Görevden alınan şerif, ikamet için gönderildiği şehre imtizaç edemediğinde bu defa başka bir şehre gönderilirdi. Bu minvalde, Şerif Galib bin Müsâid görevden azledilince Mısır'da ikamet ettirilmişti. Ancak Mısır'ın havasıyla imtizaç edememesi nedeniyle daha sonra kendisi için daha uygun olacağı düşünülen Selanik'te ikamet ettirilmesi hususunda padişah iradesi sadır oldu. Ailesiyle birlikte Selanik'e gitmesi için İskenderiye limanına bir gemi gönderildi ve onlara refakat etmesi için Mısır kaymakamı Kapıcıbaşı Mehmed Bey görevlendirildi.²⁸

2.2. Şerifler Arasında Yaşanan Mücadeleler

Mekke emirlerini görevde *ibkâ* edildiklerini yahut yeni atandıklarını bildiren mutat nâme-i hümâyûnların dışında Mekke'de yaşanan bazı olaylara istinaden de nâme-i hümâyûnlar

²⁵ Konuyla ilgili örnek nâme-i hümâyûnlar için bkz. BOA. A.DVS.NMH.d, No. 4, 56-57; No. 6, 141-142; No. 7, 129-130; No. 7, 219-220; No. 7, 235-236; No. 9/84.

²⁶ BOA. A.DVS.NMH.d, No. 6, 141-142

²⁷ Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrerme Emirleri*, 19.

²⁸ BOA. A.DVS.NMH.d, No. 10, 166.

gönderilmektedir. Bu olayların başında ise şerifler arasında Mekke emirliğini elde etmek için yaşanan mücadeleler gelmektedir.

17. yüzyılın son çeyreğine girerken Hamud adlı asinin başını çektiği isyan Haremeyn'de birkaç seneden beri kargaşaya sebep olmuş ve bu isyan alınan tüm tedbirlere rağmen bastırılmamıştı. Bu sebeple 1085/1675 senesinde Mekke Emiri Şerif Sa'd azledilerek yerine Şerif Ebu'l-Berekat tayin edildi. Böylelikle Hamud, Mekke'ye yaptığı baskınlara son verdi. Ancak bu defa Mekke emirliği görevinden alınan Şerif Sa'd yeni Mekke Emiri Ebu'l-Berekat ile mücadeleye girişti. Kardeşi Şerif Ahmed'le birlikte hareket eden Şerif Sa'd düzenlediği dört saldırının hepsinden mağlup ayrıldı. Bu esnada Hamud'un da öldüğü haberi gelince Hicaz'da birkaç seneden beri yaşanan kanlı çatışmalar son buldu.²⁹ Ancak Şerif Sa'd'ın Mekke emirliği için mücadelesinden vazgeçmemesi üzerine Osmanlı Devleti onu Hicaz'dan uzak bir sancakta görevlendirdi. Şerif Sa'd bir müddet Vize ve Kırkkilise sancaklarına mutasarrıf olduktan sonra 1103/1691 senesinde Edirne'ye davet edilerek Hama ve Humus sancakbeyliğine tayin edildi.³⁰ Böylelikle Hicaz'a daha yakın olma imkânı bulan Şerif Sa'd bu atamadan bir yıl sonra Mekke emirliğini yeniden elde etti. Ancak Mekke halkı tarafından Şerif Sa'd hakkında Osmanlı Devleti'ne sürekli şikâyetler gelmekteydi. Bu şikâyetler, onun Mekke ahalisi ile mücavirlere zulmettiği ve Mekke'ye gelen hacılar ile tüccara sürekli baskı yaptığını içermekteydi. Bu zamana kadar ne Osmanlı Devleti'nin kendisine yönelik hürmet ve ikramı ne de ulema ve devlet erkânının uyarıları onu bu yaptıklarından alıkoymadı. Hacılar tarafından Dîvân-ı Hümâyûna gönderilen ilamların sayısının artmasıyla Şerif Sa'd'ın görevden azledilmesi gerektiğine karar verildi. Ancak geçmişte de buna benzer yaşanan olaylar hüsn-i tedbir yoluyla halledilmiş ve dolayısıyla bu sorunların tamamıyla ortadan kaldırılamadığı tecrübe edilmişti. Bu bakımdan Müslüman hacılara sürekli rahatsızlık veren urban taifesinin yandaş olduğu Şerif Sa'd'a karşı askerî harekât yapılması uygun görüldü. Bunun için Şam Valisi İsmail Paşa'ya Kudüs ve Nablus sancaklarıyla birlikte emirülhacılık unvanı verildi ve İsmail Paşa, Haremeyn'deki isyanı sonlandırmakla görevlendirildi.³¹ İsmail Paşa emrindeki ordunun himayesinde hacılar, 7 Zilhicce 1105/30 Temmuz 1694 günü Mekke'ye vardılar. İlk etapta Şerif Sa'd herhangi bir saldırıda bulunmayınca İsmail Paşa, Şerif Abdullah bin Haşim'i yeni Mekke emiri tayin etmek üzere yanına davet etti. Ancak bunun üzerine Şerif Sa'd ve oğlu Said 700-800 civarında tüfekli asker ile saldırıya geçtiler. Mekke'de bulunan Osmanlı birlikleri bu saldırıya hazırlıksız yakalandığından birçok şehit verildi. Cidde Mutasarrıfı Bıyıklı Mehmed Paşa, Şerif Abdullah ile birlikte saldırının düzenlendiği yere gelerek savaşıma başladılar. Şerif Sa'd, hacca gelen Yemen imamının oğluna ait 600 ilâ 700 civarındaki askerin de desteğini almasına

²⁹ Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayiât*, haz. Abdülkadir Özcan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995), 57.

³⁰ Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayiât*, 411; Râşid Mehmed Efendi - Çelebizâde İsmail Âsım Efendi, *Târih-i Râşid ve Zeyli*, haz. Abdülkadir Özcan vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 3/417.

³¹ Çakmak, *19. Yüzyılın Başlarında Kudüs*, 113.

rağmen mukavemet gösteremeyerek Yemen tarafına kaçtı. Bunun üzerine İsmail Paşa, Şerif Sa'd'ın evini yağma ettirdikten sonra Şerif Abdullah bin Haşim'in Mekke emiri olarak atandığını gösteren nâme-i hümâyûnu kendisine teslim etti.³² Şerif Sa'd'ın Mekke emirliğinden vazgeçmeye kolay kolay niyeti yoktu. Zira Şam Valisi İsmail Paşa, 1105/1694 senesi haccı tamamlanıp Şam'a geri döndükten yaklaşık üç ay sonra 1 Rebiulahir 1106/19 Kasım 1694 tarihinde Şerif Sa'd ve oğlu Şerif Said bu defa 12.000 askerle Yemen'den gelerek Mekke'ye hücum etti. Şerif Sa'd'ın büyük ordusu karşısında ne Mekke Emiri Şerif Abdullah bin Haşim'in ne de Şerif Ahmed bin Galib'in askerleri durabildi. Mekke ahali ve Mısır askerleri uzun zamandır Haremeyn'de yaşanan bu savaş ortamından oldukça yorulduklarından Şerif Sa'd'ın yeniden Mekke emiri olmasında ağız birliği yaptılar. Bu esnada Mekke Emiri Şerif Abdullah bin Haşim ve Şerif Ahmed bin Galib Yenbu'a kaçtılar.³³ Bunun üzerine Osmanlı Devleti bu dönemde farklı bölgelerde gerçekleşen savaş ortamlarını göz önünde bulundurarak Haremeyn'deki savaş ortamının uzatılmamasına karar verdi. Evâil-i Şaban 1106/17-27 Mart 1695 tarihli nâme-i hümâyûn ile Şerif Sa'd yeniden Mekke emiri tayin edildiğini bildiren mutat nâme-i hümâyûn gönderildi.³⁴ Aynı tarihli gönderilen diğer bir nâme-i hümâyûnda ise bu defa Şerif Abdullah bin Haşim ile olan anlaşmazlıklarında kendisi için söylenenlerin birer dedikodudan ibaret olduğu belirtildi.³⁵ Sultanın Şerif Sa'd hakkındaki bu ifadeleri, Osmanlı Devleti'nin Mekke'yi idaresinde ortaya koyduğu denge siyasetini göstermesi bakımından önemlidir. Zira Osmanlı Devleti'nin Mekke emiri hakkındaki düşüncelerinde Mekke emirinin merkez yönetimin yanı sıra emirülhac, Cidde mutasarrıfı ve Mekke şeyhülharemi gibi yerel yöneticilerle olan ilişkileri etkili olmuştur. Ayrıca şeriflerin Mekke emirliği için verdikleri mücadelelerde devlete bağlı askerî birliklerle karşı kaşıya gelmeleri ve bunun sonucunda her iki taraftan da kayıplar verilmesi gibi olaylar, şeriflerin bu görev için neleri göze alabildiklerini göstermesi bakımından önemlidir. Buna karşın Osmanlı Devleti'nin Hicaz'da savaş ortamının yaşanmasını istememesi devletin diğer bölgelerdeki savaş ortamlarını gözetmesinin yanı sıra Hicaz'daki meşruiyetine hanel gelmesinden duyduğu endişeyle de ilgilidir.

Şerif Sa'd yedi sene daha yürüttüğü Mekke emirliğini artık ihtiyarladığını düşünerek oğlu Şerif Said'e bırakmak istedi.³⁶ Tercümanı Mehmed Ağa ile gönderdiği nâme ile durumu Osmanlı padişahına bildirdi. Neticede 6 Receb 1114/26 Kasım 1702 tarihinde Mekke emirliği oğlu Şerif Said'e tevcih olunarak kendisine de Cidde mahsullerinden 20.000 gurus tekaüd maaşı bağlandı.³⁷

³² Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayiât*, 509-511; Râşid Mehmed Efendi - Çelebizâde İsmail Âsım Efendi, *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, 3/476-478.

³³ Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayiât*, 527-528; *Anonim Osmanlı Tarihi (1099-1116/1688-1704)*, haz. Abdülkadir Özcan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000), 97-98.

³⁴ BOA. A.DVS.NMH.d, No. 5, 180-182.

³⁵ BOA. A.DVS.NMH.d, No. 5, 182-186.

³⁶ BOA. A.DVS.NMH.d, No. 5, 672-674.

³⁷ Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekayiât*, 751-752; *Anonim Osmanlı Tarihi (1099-1116/1688-1704)*, 187.

Şerif Said'den memnun olmayan Mekke ahalisinin şikâyetleri üzerine Cidde mutasarrıfı Süleyman Paşa Mısır valiliğine atanır atanmaz Şerif Said'in görevden alınmasını bildiren ferman kendisine ulaştı. Süleyman Paşa, fermanı Şerif Said'e bildirmek için Mekke'ye vardığında Şerif Said etrafına topladığı binlerce urbanla mukavemet gösterdi. Savaşta Süleyman Paşa yaralandı ve şerifler arasında yine büyük bir ihtilal yaşandı. Bu ihtilalin devam etmesi Haremeyn ahalisinin ve hacıların mevcut düzenlerini bozacağından gerekli tedbirin alınması ilam olundu. Bu defa eski veziriazamlardan Kıbrıs Mutasarrıfı Rami Mehmed Paşa, Mısır valiliğine atanarak Hicaz'da yaşanan isyanı bastırmakla görevlendirildi. Cidde mutasarrıfılığı yine Süleyman Paşa'ya verildi. Mısır'dan İvaz Bey komutasında gönderilen 1000 asker ise Mekke Emiri Şerif Said'i azletmekle görevlendirildi.³⁸ 1117/1705 senesinde babası zamanında yaşanan sıkıntılar sebebiyle görevden alınan Said, ancak altı sene sonra Şerif Abdülkerim'in emirlikten azliyle göreve tekrar gelebildi.³⁹ Eski Mekke emiri Abdülkerim'e ise Mısır'da ikamet etmesini bildirildi.⁴⁰ Bu olaydan Mekke emirlerinin atamasında yerel yöneticilerin oldukça etkili oldukları ve yönetim merkezinin kararını etkileyebildikleri anlaşılmaktadır. Osmanlı Devleti tarafından atamanın iptal edilerek yeni bir atama yapılması ise 1703 isyanının yaşandığı kriz döneminde yine denge siyasetinin benimsendiğini ortaya koymaktadır.

Şerifler arasında Mekke emirliğini elde etme mücadelelerinden biri de 18. yüzyılın sonunda yaşandı. Bu dönemde Napolyon Bonapart'ın Mısır'ı işgal etmesinin ardından Bilâdü'ş-Şam ve Mısır'daki yerel güç dengelerinde büyük değişiklikler yaşandı. Bu kapsamda Cezzar Ahmed Paşa dört defa Şam valiliği ve emirülhacılık görevine getirildi. Bölgedeki otoritesi herkesçe bilinen Cezzar Ahmed Paşa'nın görevden azledildiği zamanlarda Vehhabiler geniş hareket imkânı buluyorlardı. Bu görev 1211/1796 senesinde Cezzar Ahmed Paşa'dan alınıp Azmzade Abdullah Paşa'ya verilince daha önceleri sadece Necid bölgesinde etkili olan Vehhabiler, bu defa Hicaz'da da etkili olmaya başladılar. Dönemin Mekke Emiri Şerif Galib bin Müsaid ise bu esnada kardeşleriyle emirlik mücadelesi vermekteydi.⁴¹ Bu durum Vehhabilerin Hicaz'daki faaliyetlerini daha kolay icra etmelerini sağladı. Dolayısıyla Şerif Galib bin Müsaid hac mevsiminde Vehhabi olarak bilinen urbanın, Acem hacılarından alınan verginin aynısını diğer hacılardan da talep ettiğini ve hacıların bu durumdan epey mağdur olduğunu Osmanlı Devleti'ne bildirmekten başka önleyici tedbir alamadı.⁴²

³⁸ BOA. A.DVS.NMH.d, No. 6, 107-109; *Anonim Osmanlı Tarihi (1099-1116/1688-1704)*, 286.

³⁹ BOA. A.DVS.NMH.d, No. 6, 214-215.

⁴⁰ BOA. A.DVS.NMH.d, No. 6, 215.

⁴¹ Mustafa Güler, *Cezzar Ahmed Paşa ve Akka Savunması* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013), 152.

⁴² Câbi Ömer Efendi, *Câbi Târîhi*, haz. Mehmet Ali Beyhan (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003), 1/82.

2.3. Urban Saldırıları Karşısında Mekke Emirleri

Osmanlı sultanları her sene Mekke emirlerine hitaben gönderdikleri nâmelerde gerek Haremeyn'de yaşayan gerekse hac ibadeti için orada bulunan seyyid, şerif, ulema ve fukahanın gözetilmesini ve Haremeyn evkafı gelirleri ile surrenin adil bir şekilde kendilerine dağıtılmasını bildirmişlerdir.⁴³ Ayrıca Mekke'ye mücavir alanda bulunan hac yollarındaki urban tehlikesinin bertaraf edilmesi, hacıların sağ salim Mekke'ye ulaşmaları için gerekli önlemleri almaları ifade edilmiştir.⁴⁴ Bu nâme-i hümâyûnların içerikleri Osmanlı sultanları tarafından Mekke emirlerine gönderilen mutat nâmeler olduklarını göstermektedir. Böylelikle Osmanlı padişahları görevde bulunan Mekke emirinden beklentilerini kendisine hatırlatmaktadır.

Hac kervanlarına yönelik urban saldırılarının önlenmesi için Mekke emirlerine gönderilen nâme-i hümâyûnlarda dikkat çeken bir husus, onların diğer yerel yöneticilerle uyumlu çalışmalarına yönelik emirlerdir. Bu doğrultuda 1115/1703 tarihli Mekke Emiri Şerif Sa'd'e gönderilen nâme-i hümâyûnda birkaç seneden beri emirülhaclık görevinin ehil olmayan kimselere verildiği ifade edilmiştir. Bundan dolayı urban, hac yollarını keserek hacıların mallarını yağmalamaya ve onları katletmeye başlamıştır. Mekke emirinin bu olaylar karşısında asla taviz vermemesi ve urban saldırılarının engellenmesi için görevlendirilen Vezir Osman Paşa ile birlikte hareket etmesi tembih edilmiştir.⁴⁵ 1123/1711 senesinde Mekke emiri Said bin Sa'd'a gönderilen nâme-i hümâyûnda da hacıların güvenliğini sağlamak için Şam valisi ve emirülhac Nasuh Paşa ile birlikte hareket etmeleri hatırlatılmıştır.⁴⁶ Mekke emirinin özellikle emirülhac ve Mekke şeyhülharemi ile birlikte hareket etmesini bildiren nâme-i hümâyûnlar⁴⁷ hac organizasyonunun başarıya ulaşmasında taşra yöneticilerinin koordineli çalışmalarının gerektiğini ortaya koymaktadır.

Hac mevsiminin potansiyel tehlikesi şüphesiz urban saldırıdır. Dolayısıyla urban saldırılarının arttığı dönemlerde bu saldırılar Mekke emirlerinin görevden azledilmesine bile neden olabilmekteydi. Mekke emirinin idaresinden memnun olmayan hacılar ve Mekkeliler, Divan-ı Hümâyûn'a gönderdikleri arzuhallerde Mekke emirinin görevini hakkıyla yerine getiremediği eleştirisinde bulunurlardı. Bu doğrultuda, Şerif Mübarek bin Ahmed'in emirliği döneminde birkaç seneden beri urbanın gasp ve yol kesme olaylarından dolayı tüccar, ziyaretçi ve mücavirinin sıkıntı yaşadıklarıyla ilgili merkeze şikâyet arzuhalleri gönderilmiştir. Şikâyetlerin gitgide artmasıyla birlikte Şerif Mübarek bin Ahmed görevden azledilmiştir. Onun yerine 1134/1722 senesinde emir olarak atanan Şerif Yahya bin Şerif Berekat'a gönderilen nâme-i

⁴³ bkz. BOA. A.DVS.NMH.d, No. 4, 20; No. 6, 64-67; No. 9, 140-42.

⁴⁴ bkz. BOA. A.DVS.NMH.d, No. 5, 41-42; No. 6, 55-56; No. 7, 267-268; No. 9, 87-88.

⁴⁵ BOA. A.DVS.NMH.d, No. 6, 39-40.

⁴⁶ BOA. A.DVS.NMH.d, No. 6, 216.

⁴⁷ Bununla ilgili diğer nâme-i hümâyûnlar için bkz. BOA. A.DVS.NMH.d, No. 7, 508-509; No. 9, 187-188; No. 9, 194-195.

hümâyûnda eski emirin başarısız olma nedenlerinden uzun uzadıya bahsedilmiştir. Buna göre; mezkûr nâme-i hümâyûndan bu dönemde kutsal mekânlarda büyük bir kargaşa ve ihtilal yaşandığı anlaşılmaktadır. Bu ihtilalin sona ermesi için Rakka ve Şam valiliği ile birlikte hac emirliği vazifesini yürüten Vezir Ali Paşa yetkilendirilmiştir. Eski Mekke emirinin ise isterse Mısır'da ikamet etmesine isterse İstanbul'a gönderilmesine karar verilmiştir.⁴⁸ Ancak bu gelişmelerin ardından Mekke emiri olarak atanan Şerif Yahya bin Şerif Berekat'ın görev süresi fazla uzun sürmemiştir.⁴⁹ Zira eski Mekke emiri Şerif Mübarek, Şerif Yahya'nın Mekke'deki şeriflerle arasını açarak onunla mücadeleye girişti. Bu durumda Şerif Yahya, Şam Valisi Ali Paşa'nın verdiği askerî destek sayesinde Şerif Mübarek'in başını çektiği isyana karşı koymaya çalıştı. Ancak bu mücadele her iki taraftan birçok şerifin ölümüyle sonuçlandı. Bunun üzerine Şerif Yahya, Mekke emirliğini 24 Zilhicce 1135/25 Eylül 1723 tarihinde oğlu Berekat'a bıraktı. Ancak Ali Paşa'nın ölmesini fırsat bilen Şerif Mübarek, Taif halkını da yanına çekerek bu defa yeni Mekke emiri Şerif Berekat'a karşı bir ayaklanma başlattı. Her iki şerifin askerleri 12 Muharrem 1136/12 Ekim 1723 tarihinde karşı karşıya geldiler. Şerif Mübarek'in savaşta galip gelmesi üzerine Şerif Berekat ve babası Şam'a kaçmak zorunda kaldılar. Bu savaşın ardından her ne kadar Şerif Mübarek, Mekke sokaklarında Mekke emiri olarak ilan edildiyse de bu pek uzun sürmedi.⁵⁰ Zira bu defa Şerif Abdullah bin Said ile aralarında bir husumet başladı. Abdullah bin Said, Şerif Mübarek'in Mekke'ye askerleriyle girerek haksız yere birçok kişiyi öldürdüğünü ve Şerif Berekat'ı makamından zorla indirdiğini gönderdiği arzla Divan-ı Hümâyûn'a bildirdi. Bunun üzerine 1136/1724 senesinde Mekke emirliğine Şerif Abdullah bin Said atandı.⁵¹

1138/1726 senesi haccında Medine müftüsü Esadzade Mehmed Efendi ve Şam emirülhaccı İsmail Paşa Dersaadet'e gönderdikleri arz ve ilamda; Harb urbanı eşkıyasının adam topladıklarını ve Medine fukarasına Yenbu'dan gönderilecek zahireyi gasp ederek hacılara büyük zarar vereceklerini bildirdiler. Bu doğrultuda Şerif Abdullah Paşa'nın Mekke emirliği *ibkâ* edilmiş ve kendisine Medine ahalisinin zahirelerinin ulaştırılması ve hacılara yapılması planlanan saldırılar için gerekli tedbirlerin alınması emredilmiştir. Buna göre; Mekke'nin muhafazasında görev yapan Mısır askeri ve Cidde Mutasarrıfı Ebubekir Paşa ile maiyyetindeki askerinin hareket etmesinde bir sakınca olursa bu defa Mekke emirinin kendi askeriyle hareket etmesi bildirilmiştir. Hacıların Medine'ye varışından üç gün evvel askerleriyle birlikte buraya varması ve onları sağ salim önce Mekke'ye ardından tekrar Medine'ye ulaştırması istenmiştir.⁵²

⁴⁸ BOA. A.DVS.NMH.d, No. 7, 54-55.

⁴⁹ BOA. A.DVS.NMH.d, No. 7, 290-292.

⁵⁰ BOA. A.DVS.NMH.d, No. 7, 465-467.

⁵¹ İbn Dahlan, *Hulâsâtü'l-keîâm*, 350-354.

⁵² Râşid Mehmed Efendi - Çelebizâde İsmâil Âsım Efendi, *Târîh-i Râşid ve Zeyli*, 3/1489.

1151/1738 senesi hac mevsiminde ise Mekke Emiri Şerif Mesud'a gönderilen nâmede ise surre alayına yapılması planlanan saldırının detaylarına ve bu konu hakkında alınması gereken tedbirlerden bahsedilmektedir. Buna göre; hacılar Kubûru'ş-şühedâ isimli menzil yakınlarındayken Ehamide kabilesinin saldırısına uğramışlardır. Zevî Tahir isyancıları ile Cüdeyde ahalisinin ise surreye saldırı planladıkları haber alınmıştır. Dolayısıyla Mekke Emiri Şerif Mesud'un Mekke şeyhülharemlîği ile Habeş eyaletine ilaveten Cidde muhafızlığı görevini yürüten Vezir Ebubekir Paşa ile birlikte hareket ederek urban saldırılarının önüne geçmesi istenmiştir.⁵³ Ancak urban saldırılarının artış gösterdiği dönemlerde bunlara karşı alınan askeri tedbirler bazen yetersiz kalırdı. Bu defa hacıların selametle yollarına devam edebilmeleri için ilave tedbirler alınırdı. Bunlardan biri de hacıların yol güzergâhlarını değiştirmektir. Urbanla karşılaşılması için başvurulmuş bu tedbirin dezavantajı ise hacıların yeni yol güzergâhında yiyecek ve içecek ihtiyaçlarının karşılanmasında yaşanan zorluklardı. Bu kapsamda hac yolunda değişikliğe gidildiğinde yol üzerinde su kuyusu bulunmasına ve bu kuyuların işler durumda olmasına dikkat edilirdi.⁵⁴ Mekke emiri Şerif Mesud bir yandan urban saldırılarıyla uğraşırken diğer yandan Vehhabilerle mücadele etmekteydi. Nitekim Şerif Mesud görev yaptığı yıllarda Vehhabilerle sık sık karşılaşmıştı. 18. yüzyılda Hicaz'da yaşanan en büyük hareket olan Vehhabiliğin kurucu lideri Muhammed b. Abdülvehhab ilk olarak 1733 senesinde Şerif Mesud bir heyet gönderdi. Otuz kişilik bu heyet, Vehhabilerin toplu olarak hac yapabilmeleri hususunda talepte bulundu. Fakat bu talep Şerif Mesud ile Hicaz ulemasının gayretleriyle önlendi.⁵⁵ Ancak Vehhabiler hız kesmeyerek Hicaz'daki faaliyetlerine devam ettiler. 1751 senesinde yine Mekke emirliği görevinde bulunan Şerif Mesud'a gönderilen nâme-i hümâyûn⁵⁶ Vehhabiliğin tehlikeli boyutunu gözler önüne serer. Buna göre; Necid'e bağlı Uyeyne köyü ahalisinden Muhammed bin Abdülvehhab, dört mezhebe muhalif içtihatlarla halkı etkilemeye çalışmaktadır. Ancak Şerif Mesud, onu bu işten vazgeçirmek için büyük çabalar sarf etmişse de o faaliyetlerine devam etmektedir. Bu bakımdan Şerif Mesud, Vehhabilere askerî müdahale yapılmasının kaçınılmaz olduğunu İstanbul'a bildirmiştir. Osmanlı merkez yönetimi, Muhammed bin Abdülvehhab ve ona tabi olanların ortadan kaldırılması için Hicaz'a asker sevk etme kararı almıştır. Bu askerlerin masraflarına harcanmak üzere Mısır hazinesinden gönderilen paranın ise Şerif Mesud tarafından teslim aldığı anda kendisinden bunu merkeze bildirmesi istenmiştir.⁵⁷

⁵³ BOA. A.DVS.NMH.d, No. 7, 492-493.

⁵⁴ BOA. A.DVS.NMH.d, No. 7, 328-329; 7, 508-509.

⁵⁵ Mehmet Ali Büyükkara, *İhvan'dan Cuheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), s. 49.

⁵⁶ Bu nâme-i hümâyûnun 1164/1751 senesine ait olması 8 nolu Nâme-i Hümâyûn defterinde kayıtlı olabileceğine işaret etmektedir. Osmanlı Arşivinde mezkûr defterin mikrofilm çekimi bulunmadığından bu defterdeki kayda ulaşamamak da *Cevdet Dâhiliye* tasnifindeki başka bir nüshasına ulaşılmıştır.

⁵⁷ BOA. C. DH. 135/6716.

Hicaz'da yaşanan Vehhabi hareketinde görev alan askerin masrafları gibi Osmanlı hac organizasyonunda Haremeyn halkının ve hacıların ihtiyaç duyduğu zahire ve hububat da Mısır'dan gönderilmekteydi. Ayrıca Memlûkler zamanında gönderilen Mısır surresi Osmanlı döneminde de gönderilmeye devam etmekteydi. Ancak birkaç seneden beri Mısır'da yaşanan kıtlık nedeniyle 1196/1782 senesi hac mevsiminde Mısır hacıları epey zorluk yaşamışlardı. Buna rağmen Mısır emirülhaccının üstün gayretleriyle zahire ve hububat tedariki ile surre tahsili gerçekleştirilmiş ve Haremeyn'e gönderilmişti. Fakat yaşanan bu kıtlık sebebiyle zahirenin bir sonraki senenin haccında tedarik edilmesinin mümkün olmadığı merkez yönetime bildirildi. Bu sebeple hac organizasyonunun sekteye uğramaması için zahire ve hububatın farklı bölgelerden Bahr-i Sefid iskeleleri aracılığıyla İskenderiye ve Dimyat iskelelerine ulaştırılmasını bildiren ferman sadır oldu. Urbanın hac kervanına saldırılarını önlemek maksadıyla kendilerine tahsis edilen surrenin ise bu sene gönderilmemesine karar verildi. Mekke'de bulunan Harb urbanı kabilesinin önde gelenleri ile Mekke emiri ve emirülhac bir araya gelerek bu hususu görüştüler. Ancak Mısır hacılarının Mekke'den hareket ettiği esnada urbanın Yenbu kalesine saldırı düzenleyeceği ve hacıların mallarını yağmalayacakları haber alındı. Bu sebeple Mısır hac kervanı ile surre mahfilinin Medine'ye uğramaması uygun bulundu. Böylelikle surre, Mekke emiri marifetiyle hak sahiplerine dağıtılacak ve Medinelilerden surresini alamayanların tahsisatı emirülhac ile Mısır'a götürülecekti. Mekke emiri Yenbu kalesini urban istilasından kurtardıktan sonra Medinelilerin surresi kendilerine gönderilecekti. Alınan bu karar üzerine Mısır hacıları Mekke'den çıkarak karadan Cidde'ye doğru harekete geçtiler. Fakat bazı Mağribli hacılar emirülhaccın nasihatlerine uymayarak Medine'ye yöneldiler. Dolayısıyla urban bu fırsatı kaçırmayarak Mağribli hacılara saldırarak mallarını gasp etti. Bu olaylar karşısında Osmanlı Devleti'nin bölgedeki meşruiyeti zedelendi. Mısır halkı, biran evvel kıtlık sebebiyle hac organizasyonunda yaşanan sıkıntıların giderilmesini ve hacıları Medine ziyaretinden alıkoyan urbana gerekli cezanın verilmesini istiyorlardı.⁵⁸ Bu minvalde Osmanlı sultanı tarafından Mekke emirine gönderilen nâme-i humâyûnlarda Mekke emirlerinin urbana karşı gerekli tedbirleri almaları ve bölgedeki diğer yerel yöneticilerle koordineli çalışmaları tembih edilmekteydi. Böylelikle nâme-i humâyûnlar merkez ile Mekke emirliği arasındaki irtibat sağlanmakta ve Mekke emirlerinin hac organizasyonunda sahip oldukları misyon sürekli kendilerine hatırlatılmaktaydı.

Sonuç

1517 itibarıyla hilafet makamını elinde bulunduran Osmanlı Devleti için Haremeyn büyük bir öneme sahipti. Haremeyn için kurulan vakıflar, her sene Haremeyn halkına gönderilen surre ve hac organizasyonunda alınan tedbirler Haremeyn'e yönelik hizmetlerin başında gelmektedir. Haremeyn'in Osmanlı devlet merkezine uzak bir coğrafyada yer alması ise bu hizmetlerin yerine

⁵⁸ Ahmed Vâsıf Efendi, *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâikü'l-Ahbâr*, haz. Mücteba İlgürel (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994), 267-268.

getirilmesinde taşra yöneticilerinin sorumluluğunu arttırmaktadır. Bunlar arasında yer alan yöneticilerden biri de Mekke emiridir.

Mekke Emirliği Osmanlı Devleti'ne tâbi imtiyazlı bir idari sistem olduğundan Mekke emirlerinin merkez ile iletişimleri nâmelerle sağlanmıştır. Bu nâme-i hümayûnlar, Mekke'nin hac ibadeti için yeri ve önemine binaen daha çok hac organizasyonunda gösterilmesi gereken gayret ve titizlik konularıyla doğrudan ilişkilidir. Mekke emirlerine gönderilen nâme-i hümayûnların iki tür oldukları bu çalışmada ortaya koyulmuştur. Bunlardan biri her Mekke emirine mutad olarak gönderilen ve aynı içeriğe sahip olan nâmelerdir. Bu nâmelerin içeriği genel hatlarıyla; emir atamaları, Haremeyn hizmetlerinin görülmesinde gayret edilmesi, surrenin adil bir şekilde hak sahiplerine dağıtılması ve hac yollarının güvenliğinin sağlanması hakkındadır. İkinci tür nâme-i hümayûnlar ise Mekke ve civarında yaşanan gelişmeler üzerine gönderilenlerdir. Bu nâmelerin konusunu ise daha çok şerifler arasında Mekke emirliğini elde etmek için yaşanan mücadeleler ve hac kervanı ile surreye yapılan urban saldırıları oluşturmaktadır. Şerifler arasındaki mücadelelerde Osmanlı Devleti'nin denge siyasetini gözeterek Mekke emirliğini daha çok şerifler arasında nüfuz sahibi olan ve taşradaki diğer yöneticilerle iyi geçinen kişilere verdiği ortaya koyulmuştur. Osmanlı merkez yönetiminin önemle üzerinde durduğu urban saldırıları hakkında ise kimi zaman bu saldırılar karşısında başarısız bulunan Mekke emirlerinin görevden azledildiği kimi zaman ise hac yollarında değişikliğe gidildiği tespit edilmiştir. Ayrıca hac organizasyonunda Mekke emirinin emirülhac, Cidde mutasarrıfı ve Mekke şeyhülharemi ile uyumlu çalışması gerektiği bu çalışmanın elde ettiği sonuçlar arasındadır.

Kaynakça

1- Arşiv Kaynakları

BOA, Osmanlı Arşivi. *Nâme-i Hümayûn Defterleri* [A.DVS.NMH.d]. No. 4.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Nâme-i Hümayûn Defterleri* [A.DVS.NMH.d]. No. 5.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Nâme-i Hümayûn Defterleri* [A.DVS.NMH.d]. No. 6.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Nâme-i Hümayûn Defterleri* [A.DVS.NMH.d]. No. 7.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Nâme-i Hümayûn Defterleri* [A.DVS.NMH.d]. No. 9.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Nâme-i Hümayûn Defterleri* [A.DVS.NMH.d]. No. 10.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Cevdet Dâhiliye* [BOA. C. DH.]. 135/6716.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Topkapı Sarayı Müzesi Arşivi Evrakı* [TS. MA. e.]. Gömlek No. 858, 63.

2- Kronikler ve Araştırma Eserler

Ahmed bin Zeyni Dahlan, *Hulâsâtü'l-kelâm fî beyâni ümerâi'l-Beledi'l-Harâm*. thk. Muhammed Faris eş-Şeyh. Mekke: Matbuatü Arzi'l-Haremeyn, ts.

Ahmed Vâsîf Efendi. *Mehâsinü'l-Âsâr ve Hakâikü'l-Ahbâr*. haz. Mücteba İlgürel. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994.

Anonim Osmanlı Tarihi (1099-1116/1688-1704). haz. Abdülkadir Özcan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2000.

Armaoğlu, Fahir. *19. Yüzyıl Siyasi Tarihi 1789-1914*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2017.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Rehberi. haz. Yusuf İhsan Genç vd. İstanbul: Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Yayınları, 2010.

Büyükkara, Mehmet Ali. *İhvan'dan Cuheymân'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.

Câbi Ömer Efendi. *Câbi Târihi*. haz. Mehmet Ali Beyhan. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.

Çakmak, Abdullah. "18. Yüzyılda Hayırsever Bir Padişah Kadını: Vuslat Kadın'ın Medine ve İstanbul Vakıfları". *Vakıflar Dergisi* 52 (Aralık 2019), 75-92.

Çakmak, Abdullah. "19. Yüzyılın İkinci Yarısında Hac Organizasyonunun Dönüşümü Bağlamında Mevkib-i Hacc-ı Şerif". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 4/1 (Haziran 2021), 173-191.

Çakmak, Abdullah. *19. Yüzyılın Başlarında Kudüs*. İstanbul: İlem Yayınları, 2020.

Defterdar Sarı Mehmed Paşa. *Zübde-i Vekayiât*. haz. Abdülkadir Özcan. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1995.

Emecen, Feridun. "Osmanlı Divanının Ana Defter Serileri: Ahkâm-ı Mîrî, Ahkâm-ı Kuyûd-ı Mühimme ve Ahkâm-ı Şikâyet". *TALİD* 3/5 (2005), 107-139.

Erkan, Nevzat. "Siciller Işığında Meşakkatli Bir İbadet Olan Hac ve Osmanlı Hacıları". *CBÜ Sosyal Bilimler Dergisi* 17/3 (Eylül 2019), 423-451.

Evliya Çelebi b. Derviş Muhammed Zillî. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi 10. Kitap*. haz. Seyit Ali Kahraman vd. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Eyyüb Sabri Paşa. *Mir'âtü'l-Haremeyn*. 3 Cilt. İstanbul: Bahriye Matbaası, 1301.

Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed bin Abdillâh el-. *Ahbâru Mekke ve mâ câ'e fihâ mine'l-âsâr*. thk. Rüşdi es-Salih Melhas. Beyrut: Dârü'l-endülüs, 1983.

Güler, Mustafa. *Cezzar Ahmed Paşa ve Akka Savunması*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2013.

Güler Mustafa - Çakmak Abdullah. *Osmanlı Hac Organizasyonunda Cidde Konsoloslukları (1840-1916)*, İstanbul: Aktif Yayınları, 2021.

Güler, Mustafa. *XVI. XVII. Yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nde Haremeyn Vakıfları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.

Husrî, Ebû Haldûn Sâtı' el-. *el-Bilâdü'l-Arabiyye ve'd-Devletü'l-Osmâniyye*. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 1960.

Koşık, Halil Sercan. *Bâkî'nin el-İ'lâm bi-A'lâmi Beledi'llâhi'l-Harâm Tercümesi (Fezâ'il-i Mekke)*. İstanbul: Kesit Yayınları, 2018.

Kurşun, Zekeriya. "Hicaz (Osmanlı Dönemi)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/437-439. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Râşid Mehmed Efendi - Çelebizâde İsmâil Âsım Efendi. *Târîh-i Râşid ve Zeyli*. haz. Abdülkadir Özcan vd. 3 Cilt. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Mekke-i Mükerrreme Emirleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2013.

Sultan's Letter: The Nâme-i Humâyûns Sent to the Amirs of Mecca in the Hajj Organization

Asst. Prof. Abdullah ÇAKMAK

Extended Summary

The Emirate of Mecca emerged as a result of the developments after the Kaaba raid of the Qarmatians. According to this; the pilgrimage season of 317/930, the Qarmatians carried out a great raid on the Kaaba, killed thousands of Muslims and took Hacı al-Aswad to Bahrain. It was placed in the Kaaba again in 345/951 of Hacı al-Aswad, who stayed here for about twenty years. After that, the period of the sons of Ali began under the rule of Mecca. Meccan emirs continued their existence until the Ottoman period. The Ottoman Empire emerged victorious from the struggle with the Mamluks at the beginning of the 16th century. As a result of this, Ottomans took the Hijaz, which is called the Haramayn, under his rule, to which Mecca and Medina were connected. The system of the Mamluks was accepted in these lands, where the Ottoman Empire was the first to dominate. Mecca was governed by the orders to which sayyids or sheriffs belonging to the family of the Prophet were appointed, as was the case with the Mamluks. In this context, the first Emir of Mecca during the Ottoman period was Sheriff Barakat bin Mohammad. Although the Emirate of Mecca changed hands from time to time between the families of Zevi Avn and Zevi Zayd, they managed to maintain this task until 1916. After the rebellion initiated by Sheriff Husayin from the Zevi Avn family with the provocation of the British, the Emirate of Mecca in the Ottoman administrative structure changed hands for the last time. However, although the Emirate of Mecca was conferred on Ali Haydar Pasha from the Zevi Zeyd family, he could not perform this duty due to the rebellion and only used his title. A total of forty-five people, from Şerif Berekat bin Muhammed to Ali Haydar Pasha, served as the Emir of Mecca. The most important task of the Meccan emirs is to provide the services of the Haramayn. The Ottoman State was taking usual measures to ensure that the pilgrims who came to Haramayn from various parts of the world could make a safe pilgrimage every year. Taking these measures was also necessary in terms of ensuring the legitimacy of the Ottoman State in the region. In this context, among the privileged administrators to whom *nâme-i humâyûn* (sultan's letter) was sent, there were also the amirs of Mecca, who played a leading role in the execution of the Haramayn services. One of them is the *nâmes* that are sent to every Meccan emir and have the same content. The Ottoman sultans, in the *nâme-i humâyûns* they sent to the amirs of Mecca every year, stated that the sayyids, sharifs, ulama and fuqaha who lived in Haramayn and were there for pilgrimage worship should be observed and the *surre* should be distributed to them in a fair way. In addition, it was stated that the bedouin danger on the pilgrimage routes in the area adjacent to Mecca should be

eliminated and the pilgrims should take the necessary precautions to reach Mecca safely. The second type of nâme-i humâyûns are those sent on the developments in and around Mecca. The subject of these nâme-i humâyûns is mostly the bedouin attacks on the pilgrimage caravan and the surre regiment. Hajj is one of the five obligatory acts of Muslims. Therefore, it requires a serious organization to complete the pilgrimage without any problems. After the annexation in 1517, the pilgrimage organization was completely under the responsibility of the Ottoman State. In this context, the central government has taken important measures for the annual pilgrimage organized by the provincial administrators. The greatest danger faced by the pilgrimage caravan following the Damascus pilgrimage route was the bedouin attacks between Damascus and Mecca. The factor that led the bedouin to attack the pilgrimage caravans was not only the valuables and money that the pilgrims carried with them, but also that the surre sent from Istanbul moved with the pilgrimage caravan. In this respect, the main responsibility of the amirs of Mecca to the Ottoman Empire, who was allowed to establish a semi-detached administration in Mecca, was to ensure the safety and rest of the pilgrims and the fair distribution of the surre. In the face of bedouin attacks, the Ottoman central government sometimes dismissed the unsuccessful Meccan emirs, and sometimes changed the pilgrimage routes. Thus, this research aims both to introduce the nâme-i humâyûns, which contain important information in the archive records, and to reveal its contribution to the regular execution of the Haramayn services.

Keywords: Islamic History, Ottoman State, hajj organization, amirs of Macca, nâme-i humâyûn.

Politik Hedefleri Açısından Amerikan Evanjelizmi ve Osmanlı Devleti'ndeki Faaliyetleri

American Evangelism, from The Perspective of Political Goals and Their Activities in The Ottoman Empire

Dr. Öğr. Üyesi İlyas AKYÜZOĞLU

Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları
Yalova University, Islamic Sciences Faculty, Islamic Art and History, Türkiye.
ilyas.akyuzoglu@yalova.edu.tr

 0000-0001-8177-8081

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

17 Kasım / November 2021

10 Mart / March 2022

15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Akyüzöğlü, İlyas. "Politik Hedefleri Açısından Amerikan Evanjelizmi ve Osmanlı Devleti'ndeki Faaliyetleri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 86-111.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1024246>

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

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

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

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

[1051702/esoguifd.1024246](http://doi.org/1051702/esoguifd.1024246)

Politik Hedefleri Açısından Amerikan Evanjelizmi ve Osmanlı Devleti'ndeki Faaliyetleri

Öz ► Amerikalı Evanjelistler, fundamentalist yaklaşımları ile bilinen İngiliz Püriten cemaatinin devamıdır. Günümüzde ise ABD'deki sayısal-siyasal olarak en büyük, güçlü ve etkili Hristiyan grubu oluşturmaktadırlar. Bu güçleri sayesinde Amerikan siyasetini etkileyebilmekte ve dış politikasına yön verebilmektedirler. Dini bir tarikat olmalarına rağmen kıyamete dair görüşleri dolayısıyla agresif siyasetçiler olarak da nitelenmektedirler. Çünkü İncil'de yer alan eskatolojik kehanetlerin siyaset aracılığıyla gerçekleşebileceğine inanılmaktadır. Bu kehanetlerin gerçekleşeceği yer Osmanlı coğrafyasıdır. İsa Mesih kıyamet öncesi Ortadoğu'da meydana gelecek olan büyük türbülans/bunalım sonrası yeryüzüne tekrar geri gelecek ve Hristiyan ordusunun başına geçip kafirleri Armageddon savaşında mağlup ederek Cennet Krallığı'nı tesis edecektir. Evanjelistler de bu kehanetlerin gerçekleşmesi için kendilerini adanmış kesin inançlılardır. Çalışmada Evanjelistlerin temel inanışları ve Osmanlı coğrafyasına duydukları ilginin nedenleri ele alınmıştır. Ayrıca bu hedefler doğrultusunda Osmanlı coğrafyasında yürüttükleri faaliyetler ve bunların doğurduğu siyasi/sosyal sonuçlar örnekleriyle beraber ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Osmanlı Tarihi, Evanjelizm, Misyonerlik, Protestanlık, Ermeniler, Kıyamet.

American Evangelism, from The Perspective of Political Goals and Their Activities in The Ottoman Empire

Abstract ► American Evangelicals are the continuation of The British Puritan Congregation, known for its conservatism and extremism. Today, they constitute the largest, most powerful and influential Christian group in the United States. Thanks to these powers, they can influence American politics and direct its foreign policy. Although they are a religious sect, they are also described as aggressive politicians due to their views about eschatology. Because they believe that the eschatological prophecies in the Bible can be realized through politics. The Ottoman geography is the place where these prophecies will come true. After the great turbulence/depression that will occur in the pre-apocalyptic Middle East, Jesus Christ will return to the earth again and will lead the Christian army and establish the Kingdom of Heaven by defeating the disbelievers in the battle of Armageddon. Evangelicals are also devoted believers who are committed to the fulfillment of these prophecies. In this study, the basic beliefs of the Evangelicals and the sources of their interest in the Ottoman geography were discussed. In addition, the activities they carried out in the Ottoman geography in line with these goals and the political/social consequences of these were presented with examples.

Keywords: Islamic History, Ottoman History, Evangelism, Missionary, Protestantism, Armenians, Eschatology.

Giriş

Osmanlı İmparatorluğu'nun son iki yüzyılı devletin gücünün zayıflaması nedeniyle büyük problemlerin ortaya çıktığı bir zaman dilimi olmuştur. Bu güçsüzlükten dolayı hüküm sürdüğü coğrafya, küresel ölçekte yükselişte olan güçlerin hedef aldığı bir alan haline gelmişti. Bu güçlerden bir tanesi de Amerika Birleşik Devletleri'dir. Amerikan siyasetinin bu coğrafyaya ilgi duymasının ekonomik gerekçelerden daha özel bir nedeni vardır. O da Amerikan siyasetine büyük oranda etki eden ve de yön veren Evanjelizm'dir. Amerikan toplumunda en kalabalık grubu oluşturan

Evanjeliclerin Osmanlı coğrafyasına duydukları ilginin başlıca sebebi de İncil kaynaklı eskatolojik inançlarıdır.

Evanjelicler, kıyamet öncesi yaşanacak bin yıllık süreç (millenium) konusunda Hristiyan teolojisi içerisinde dispensasyonel premillennialist teorinin savunuculuğunu yapmaktadırlar.¹ Evanjeliklere göre, kıyametin yaklaştığı ahir zamanda kaynağı Ortadoğu olan büyük bir kaos ortaya çıkacak, yeryüzü felaketlerle dolacak², müminler (Hristiyanlar) ise göğe yükseltilecek elim acıdan uzak tutulacaklardır. Ardından Filistin coğrafyasında, Kudüs'ün kuzeyinde bulunan Har-Megiddo adlı yerde kâfirlerin yenilgiye uğradığı büyük bir savaş çıkacak (Armagedon)³ ve İsa Mesih'in komutasındaki ordunun zaferiyle de yeryüzünde bin yıllık (millennium) barış krallığı tesis edilecektir.⁴ Bu inanç dürtüsüyle hareket eden Evanjelicler, küresel çapta çeşitli kuruluşlar tesis ederek eskatolojik kehanetlerini gerçekleştirmeye çalışmaktadırlar.⁵ Yani, İsa Mesih'in yeryüzüne gelişi öncesi meydana gelecek olan olayların gerçekleşmesini sağlamak onlar açısından kutsal bir görevdir. Dolayısıyla onlar için, kıyameti beklemek yerine koparmak isteyen fundamentalistler denilmesi yanlış bir tanımlama olmayacaktır.⁶ Onlara bu motivasyonu veren inançlarıdır ve dinin bunu gerçekleştirebilmesinin nedeni, insan ruhunun en karanlık noktalarına dahi sirayet ederek ona hayat anlayışı verebilmesidir.⁷ İşte bu inanç dürtüsü, Amerika'ya binlerce kilometre uzaklıktaki Osmanlı coğrafyasını misyon merkezi haline getirmiştir. Tam bir adanmışlıkla harekete geçen Amerikalı Evanjelicler, 1810 yılında Massachusetts eyaletinin Boston şehrinde kurulan American Board of Commissioners for Foreign Missions (ABCFM) adlı örgüt çatısı altında Osmanlı coğrafyasında faaliyetlerini planlamış ve yürütmüşlerdir.⁸ Zamanla Osmanlı coğrafyasında faaliyet

¹ H. Şule Albayrak, "Tarihi ve Sosyal Bir Realite Olarak Amerika Birleşik Devletleri'nde Gelişen Protestan Fundamentalizmi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42 (05 Mart 2014): 132; Hakan Yılmaz, "Evanjelic Hareketin ABD Siyaset Kurumundan Dinî Talepleri Üzerine Bir İnceleme", *Oksident* 2/1 (30 Haziran 2020): 47.

² Mustafa Alıcı, "Üç Kudüs: Kudüs'e Siyonist, Evanjelic ve Reel-Politik Yaklaşımlar", *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6/15 (08 Mayıs 2018): 51.

³ *Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil)* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1958), Yuhanna, Vahiy 16: 12-21.

⁴ Albayrak, "Tarihi ve Sosyal Bir Realite Olarak Amerika Birleşik Devletleri'nde Gelişen Protestan Fundamentalizmi", 132; Yılmaz, "Evanjelic Hareketin ABD Siyaset Kurumundan Dinî Talepleri Üzerine Bir İnceleme", 47; Alıcı, "Üç Kudüs", 51.

⁵ Albayrak, "Tarihi ve Sosyal Bir Realite Olarak Amerika Birleşik Devletleri'nde Gelişen Protestan Fundamentalizmi", 132; Yılmaz, "Evanjelic Hareketin ABD Siyaset Kurumundan Dinî Talepleri Üzerine Bir İnceleme", 47. Konu ile ilgili geniş bilgi için bkz. Şener Faruk Bedir, "Reformasyon'dan Günümüze Evanjelic Hristiyanlık", *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (18 Haziran 2014): 73-98.

⁶ Mustafa Numan Malkoç, "Türkiye'de Protestan Misyonerliği", *Türkiye'de Misyonerlik Faaliyetleri*, Tartışmalı İlmi Toplantılar 43 (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004), 164.

⁷ Amiran Kurtkan Bilgiseven, *Din sosyolojisi* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 1985), 1.

⁸ Dilşen İnce Erdoğan, "American Board of Commissioners for Foreign Mission (ABCFM) Near East Relief'e Amerikan Misyonerlerinin Anadolu'daki Faaliyetleri", *Belgi Dergisi* 2/14 (01 Temmuz 2017): 553, 564.

yürütmekte olan irili ufaklı on bir farklı kurumsal yapı oluşmuştur⁹ fakat her daim bunların içerisinde en yaygın ve etkin olanı ABCFM olmuştur.¹⁰

Yürütülen faaliyetlerin dünya barışına katkı, dinler/toplumlararası diyalog, kendi inancını yayma gibi evrensel ve dînî gerekçeler çerçevesinde ortaya konmadığını anlamamız için Evanjelist inancın bölge ile ilgili politik hedeflerinin iyi bilinmesi gerekmektedir. Politik hedefleri kavrayabilmek için de dînî bir cemaatin neden ve nasıl politize olduğunun, farklı inanç ve etnik gruplara olan oportünist yaklaşımlarının arka planında yatan sebeplerin tarihsel seyri içerisinde örnekleriyle beraber ele alınması gerekmektedir. Bundan dolayı öncelikle Evanjelist düşünce biçimini, politik süreçlerde etkili bir şekilde yer almalarının nedenini inceleyerek Osmanlı Devleti bünyesindeki faaliyetlerinin bir panoramasını ortaya koymaya çalışacağız.

1. Tarihsel Süreçte Evanjelizm

Amerikan Evanjelist toplumu, İngiliz Protestan Püriten tarikatının devamıdır.¹¹ Püritenler, XVI. yüzyılda İngiliz Protestanları tarafından oluşturulmuş bir tarikat/cemaattir. Bu cemaatin müntesipleri, kilisenin İncil kaynaklı olmayan her türlü yorumdan arındırılması gerektiğine inanmaktaydılar.¹² Ayrıca Filistin'in Yahudilere verilmesini de savunan¹³ bu tarikatın mensupları fundamentalist yaklaşımları nedeniyle Avrupa'da ve özellikle İngiltere'de kabul görmemekte ve dışlanmaktaydılar. Bu nedenlerden dolayı mezheplerini yaymak için uygun fırsat sunduğunu düşündükleri Amerika'ya göç etmişlerdir. Yürütmüş oldukları misyoner faaliyetleri neticesinde de XVII. yüzyıldan itibaren Amerika'daki Protestan Hıristiyanları ve özellikle de Büyük Uyanış (Great Awakening) fikrini benimseyen grupları ifade etmek için Evanjelist ismi kullanılmaya başlanmış¹⁴, Amerikalı Protestan mezheplerin çatı örgütü haline gelmişlerdir. Evanjelistler, Amerika Birleşik Devletleri'nde ulus bilincinin oluşup gelişmesinde çok önemli rol oynamışlardır.¹⁵ Evanjelistler, günümüzde ABD'deki sayısal-siyasal olarak en büyük, güçlü ve etkili Hristiyan gruptur.¹⁶ Nitekim

⁹ Gülbadi Alan, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Amerikan Protestan Okulları* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015), 2.

¹⁰ Alan, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Amerikan Protestan Okulları*, 3.

¹¹ Albayrak, "Tarihi ve Sosyal Bir Realite Olarak Amerika Birleşik Devletleri'nde Gelişen Protestan Fundamentalizmi", 128-129.

¹² Ali İsmail Güngör, "Hıristiyanlıkta Püriten Anlayış ve Etkileri", *Dini Araştırmalar* 7/21 (01 Haziran 2005): 8; Yılmaz, "Evanjelist Hareketin ABD Siyaset Kurumundan Dinî Talepleri Üzerine Bir İnceleme", 33.

¹³ Ömer Kemal Buhari, "(Dost) Düşmanlar: Hıristiyan Siyonizmde Antisemitizm ve Anti-İslamizm", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (15 Aralık 2019): 1322.

¹⁴ Mahmut Aydın, "Evanjelist Hıristiyanlığın Misyon Yöntemleri ve Türkiye'deki Yansımaları", *Dinler Tarihi Araştırmaları V (Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye'de Misyonerlik, Sempozyum, 01-02 Ekim 2005)* (Ankara, 2005), 49.

¹⁵ Şinasi Gündüz, "Protestan Geleneğinde Yeni Hıristiyan Sağı Olarak Evanjelizm", *VIII. Kur'an Sempozyumu: Günümüz Dünyasında Müslümanlar, 14-15 Mayıs 2005* (Ankara: Fecr Yayınları, 2006), 53.

¹⁶ Bedir, "Reformasyon'dan Günümüze Evanjelist Hıristiyanlık", 80; H. Şule Albayrak, "ABD'de Hıristiyan Siyonizmi: Kökeni, İnanç Esasları ve Günümüz Amerikan Siyasetine Etkisi", *Darulfunun İlahiyat* 30/1 (03 Temmuz 2019): 145.

yapılan anketler ve tahminlere göre günümüzde ABD'de yüz milyonun üzerinde Evanjelik Hristiyan yaşamaktadır.¹⁷

Evanjelikler, Protestan mezhebinin misyonunu taşıyor olmakla beraber özellikle kıyamete (eskaton) yakın meydana gelecek olaylara hazırlık yapılması gerektiğine olan inançları yüzünden sadece bir din misyoneri değil aynı zamanda buna hazırlık/katkı yapmaya çalışan proaktif inançlılardır. Bu hedefleri gerçekleştirmenin siyaseti bir araç olarak kullanmakla mümkün olduğuna inanmalarından dolayı da agresif siyasetçilerdir.¹⁸ Bunun en büyük delili, özellikle Amerikan siyasetinde Demokratların daha çok liberalizmi, Cumhuriyetçilerin de muhafazakarlığı temsil etmeleri, bu nedenle de ağırlıklı olarak Evanjeliklerin Cumhuriyetçi adayları desteklemelerine rağmen, 1977'deki seçimlerde Demokratların başkan adayı olan olan Jimmy Carter'ı Evanjelik kilisesine mensup olduğu için desteklemeleridir. Fakat daha sonraları Jimmy Carter, insan hakları ve özellikle de kadın hakları ile ilgili yapılan düzenlemelerde Evanjelikleri dikkate almadığı için Evanjelikler de Demokratlardan desteklerini çekmiş ve tekrar Cumhuriyetçileri desteklemeye başlamışlardır.¹⁹ Amerikalı siyasetçiler, özellikle de Cumhuriyetçiler, Evanjeliklerin beklentilerinin farkında oldukları için siyasal söylemlerinde Evanjelik imgeler kullanmaya (gönüllü/gönülsüz) özen göstermektedirler.²⁰ Bu konuda Amerikan başkanlarından Ronald Reagan ile baba ve oğul Bushlar hem söylemleri hem de politik duruşları ile Evanjelik düşünceyi yansıtmalarından dolayı ön plana çıkmışlardır.²¹

1.1. Evanjeliklerin Politik Hedefleri

Protestanlığı, Katoliklik ve Ortodoksluk mezheplerinden ayıran yegâne özellik, kilisenin nihai otoritesini reddetmesidir. Ayrıca bütün Protestan mezhepleri XVI. yüzyıl reformistlerini mezhep kurucusu olarak kabul ederler ve Kitâb-ı Mukaddes'i (Ahd-i Atîk/Tevrat-Zebur-Ahd-i Cedîd/Matta-Markos-Luka-Yuhanna) kayıtsız şartsız otorite olarak kabul ederler. Nihai kurtuluşun da ancak ilâhî lütuf (İsa Mesih'in inayeti) sayesinde gerçekleşeceğine inanırlar.²² Bütün Protestan mezheplerinde olduğu gibi bu inanç ilkeleri Evanjelik mezhebinde de mevcuttur. Kendileri de bir Protestan tarikatı olmalarına rağmen Evanjelikleri diğer Protestanlardan farklılaştıran şey, bu inanç esaslarına ilave olarak İsa Mesih'in yeryüzüne döndükten sonra kral olarak tahta çıkmasıyla başlayan hazır

¹⁷ Gündüz, "Evanjelizm", 56.

¹⁸ Grace Hallsell, *Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak: Armagedon, Hristiyan Kıyametçiliği ve İsrail*. (İstanbul: Kim Yayınları, 2002), 16.

¹⁹ Gündüz, "Evanjelizm", 57-58.

²⁰ Yusuf Fırıncı, "The Expansion of Post-Secular Influence by Christian Denominations such as Christian Zionists", *Journal of Analytic Divinity* 2/3 (15 Aralık 2018): 37.

²¹ Gündüz, "Evanjelizm", 58.

²² Jacques Waardenburg, "Protestanlık", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008), 34: 352.

bulunuşunu ifade eden Parousia inancının bu tarikatta oldukça merkezi bir önem taşımasıdır.²³ Aslında bütün Hristiyan mezhepleri buna inanırlar fakat Evanjelistler, İsa Mesih'in yeryüzüne gelişi öncesi meydana geleceği kutsal metinlerde ifade edilen olayların gerçekleşmesi için özel bir gayret göstermektedirler.

Evanjeliklere göre Kitab-ı Mukaddes'in haber vermiş olduğu olayların Ortadoğu'da gerçekleşmesi veya gerçekleştirilmesi durumunda İsa Mesih yeryüzüne inecektir. Yani Kitab-ı Mukaddes'te bilgisi verilen olaylar bir nevi deprem simülasyonu gibi, doğal sürecin dışında, dış etkenlerle, suni bir şekilde oluşturulsa dahi İsa Mesih gelecek/gelmek zorunda kalacak ve krallık tahtına geçecektir. Bu düşünce Yahudilikteki self-redemption görüşü ile (Yahudilerin beklediği Mesih kendiliğinden gelmeyecektir. Onun gelişi için uygun ortamın oluşturulması gerekmektedir.) büyük oranda örtüşmektedir.²⁴ Dolayısıyla Hristiyanlık inancına göre tanrısal bir varlık olan İsa Mesih'in yeryüzüne gelişi aynı zamanda kıyamet sürecinin başlangıcı anlamına geldiğine göre de bu eylemleriyle Evanjelistler bir nevi Tanrı'yı kıyamete zorlamış olmaktadır.

Yahudiler, Evanjelikler açısından politik hedeflerin gerçekleşebilmesi için önemli bir araçtırlar.²⁵ Özellikle kıyamete dönük beklentilerinde, İsa Mesih'in yeryüzüne dönmesi ve cennet krallığının yeniden kurulması konusunda Yahudileri kader yoldaşı görürler. Bundan dolayı Evanjelikler, Hristiyan Siyonistler olarak da adlandırılmışlardır.²⁶ Evanjelikler, Yahudilerin Tanrı tarafından seçilmiş olduklarına, vadedilmiş toprakların Yahudilere ait olduğuna ve Mesih'in (Mesih'in kim olduğu konusunda her ne kadar aynı kanaate sahip olmasalar da) gelişi ile Yahudilerin dünya egemenliğine ulaşacaklarına dair Ahd-i Atik'te geçen kehanetleri kabul ederler.²⁷ Ayrıca kendilerine düşen en büyük görevin bu hedeflerin gerçekleşmesini sağlamak olduğuna inanırlar. Amerika Birleşik Devletleri'nde etkili bir siyasi güce sahip olan Evanjelikler, yasaları ve dış politikayı

²³ Galip Atasağun, "Hristiyanlıkta Kıyâmet Alâmetleri ve Dünyanın Sonu", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8 (01 Eylül 1998): 127.

²⁴ Buhari, "(Dost) Düşmanlar", 1327.

²⁵ Lewis Sperry Chafer - John F. Walvoord, *Major Bible Themes*, Revised edition (Michigan: Zondervan Academic, 1974), 237.

²⁶ Ramazan Kurtoğlu, *Evanjelizm: Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak*. (İstanbul: Asikitap, 2016), 64.

²⁷ Albayrak, "ABD'de Hristiyan Siyonizmi", 148-150.

etkilemek için Siyonizm²⁸ ideolojisini kullanmaktadırlar.²⁹ Çünkü İsa Mesih'in yeryüzüne tekrar dönebilmesi için Ahd-i Atik'teki kehanetlerin gerçekleşmesi gerekmektedir.

Halbuki Orta çağda Hristiyanlar, Yahudileri Tanrı katili olarak kabul etmekteydiler.³⁰ Peki ne oldu da Yahudiler katillikten misyon partnerliğine yükseldiler? İsa Mesih'in yeryüzüne tekrar gelişinde Yahudilere kilit rol veren fikri Hristiyanlık inancına yerleştiren kişinin İrlanda kökenli İngiliz teolog John Nelson Darby (1800-1880) olduğu iddia edilmekte ve aynı zamanda Hristiyan Siyonizm'inin kurucusu kabul edilmektedir.³¹ Darby'nin yorumunun ana fikri, "Tanrı, krallığını temsil eden insanlara imtiyaz vermiştir ve İsrail Devleti kıyamet zamanında önemli rol oynayacaktır" öğretisidir.³² Bu öğretinin bir sonucu olarak XIX. Yüzyılda, Hristiyanların içinde Yahudilerin Filistin'e gidişini teşvik eden unsurlar ön plana çıkmaya başladı. Evanjelikler, Yahudileri Filistin'e gitmeye teşvik ederlerken bunu, sadece onlara destek verme adına değil, İsa Mesih'in tekrar yeryüzüne gelişine hazırlık için yapmaktaydılar.³³

Bu inancın Evanjelikler içerisinde kök salmasını sağlayan kişi ise Kansalı Teolog Cyrus Ingerson Scofield'dir (1843-1921). Scofield Oxford Üniversitesi bünyesinde referans İncil'ini³⁴ yayınlamak Hristiyan Siyonizminin milyonlar tarafından benimsenmesini sağlamıştır.³⁵ Günümüzde Amerikan Evanjelikleri arasında en yaygın olarak okunan Scofield tarafından yazılmış olan bu referans İncildir.³⁶ Scofield, Tanrının İsa Mesih'in ikinci gelişindeki amacının, Yahudi halkını Filistin'e geri getirmek ve Süleyman Tapınağı'nı yeniden inşa ettirmek olduğuna inanmış³⁷

²⁸ Siyon: Kral Dâvûd tarafından fethedilen Kudüs için kullanılmış bir isimdir (Ahd-i Atik /II. Samuel, 5/7). Sonraları vadedilmiş toprakları ifade edecek şekilde anlamı genişlemiştir. Siyonizm ise vadedilmiş topraklarda Yahudi devleti kurmayı hedefleyen siyasî hareketi ifade eder. Bkz: M. Lutfullah Karaman, "Siyonizm" (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009), 37: 329.

²⁹ Ayşe Tekdal Fildiş, "New Role for Religion in American Politics: How The Evangelical Church is Shaping The Middle-Eastern Politics in Particular in The Israeli Palestinian Conflict", *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 27/2 (30 Ekim 2018): 155.

³⁰ Fildiş, "New Role for Religion in American Politics", 151; Mustafa Kaan Sağ, "Londra Yahudiler Cemiyeti İstanbul Misyonu ve Hasköy İngiliz Okulu", *Belleten* 79/285 (01 Ağustos 2015): 628.

³¹ Vern S. Poythress, *Understanding Dispensationalists* (Academie Books, 1987), 14.

³² Walter Russell Mead, "The New Israel and the Old: Why Gentile Americans Back the Jewish State", *Foreign Affairs* 87/4 (2008): 44.

³³ Mead, "The New Israel and the Old", 30.

³⁴ Cyrus Ingerson Scofield, *The Scofield Reference Bible* (New York: Oxford University Press, 1945).

³⁵ James Barr, *Escaping from Fundamentalism* (London: SCM Press Ltd, 1984), 6.

³⁶ Ernest R. Sandeen, *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism, 1800-1930* (Chicago: University of Chicago Press, 1970), 222; Dwight Wilson, *Armageddon Now!: The Premillenarian Response to Russia and Israel Since 1917* (Tyler, Tex: Inst for Christian Economics, 1991), 15.

³⁷ C. I. Scofield, *The Scofield reference Bible* (New York etc.: Oxford University Press, 1917), 250.

ve bu görüşleri cemaatine işlemiştir.³⁸ Scofield ve yazmış olduğu referans İncili konusunda dikkat çekmekte olan iki durum vardır: Bunlardan ilki Scofield'in Hristiyan teologları içinde diğer İncil yazarlarına nispetle yeterli literatür bilgisine ve Hristiyanlık eğitimine sahip olmadığı iddiasıdır.³⁹ Diğeri ise Evanjelikler'in tıpkı devamı oldukları Püritenler gibi İncili literal okuma taraftarı olmaları ve kilisenin yorumlarını reddetmelerine rağmen İsa Mesih'in yeryüzüne geri dönmesi için Yahudilerin vadedilmiş topraklara yerleştirilmeleri gerektiğini yapmış oldukları literalist hermenötik⁴⁰ okuma ile iddia etmesidir. Halbuki İncil'de İsa Mesih'in geri dönüşü ile ilgili olarak böyle bir ön şart yoktur.⁴¹

Bu ideoloji 1970'lerden itibaren Cumhuriyetçi çevrelerde iman konusu haline gelmiştir. Evanjelik hareketinin önemli şahsiyetleri ve ABD dış politikasında önemli yer tutan şahsiyetler sürekli benzer görüşleri dile getirmişlerdir. Bunlara göre, Amerika Birleşik Devletleri'nin Tanrı'nın safında kalabilmesi için İsrail'i desteklemesi ve koruması gerekmektedir.⁴² Amerikan Evanjelistlerinin yani Hristiyan Siyonizm'inin görüşlerine göre İsrail devletinin kurulması İncil kehanetinin gerçekleşmesidir.⁴³ Dolayısıyla İsrail, vadedilmiş topraklarda alan kazandığında ve işgalini genişlettiğinde, bunların meydana gelmesini Tanrı'nın iradesi olarak görmektedirler.⁴⁴

Nihai olarak Evanjeliklere göre göre İsa Mesih'in yeryüzüne yeniden dönebilmesi için Yahudilerin Kenan diyarı olarak adlandırdıkları ve Tanrı tarafından kendilerine vaat edildiğini iddia ettikleri topraklarda toplanmış olmaları gerekmektedir.⁴⁵ Bu gerçekleştiğinde Armageddon savaşı yaşanacak ve İsa Mesih önderliğindeki Yahudiler ve Evanjelikler savaşı kazanacaklardır. Savaş sonrasında ise zaten Yahudilerin büyük bir kısmı zaten Hristiyanlığa geçeceklerdir; geçmeyenlerse son savaşta yok olup gideceklerdir.⁴⁶

Bu düşünceler için, “sadece Amerikan toplumunun bir unsurunu teşkil etmekte olan Evanjeliklere ait olup inanç boyutunda yaşanmaktadır” deme lüksümüz yoktur. Çünkü ABD başkanlığını ve üst düzey devlet görevlerini üstlenen birçok Amerikalı bu fikirlerin fanatik

³⁸ Robert Leonhard, *Visions of Apocalypse: What Jews, Christians and Muslims Believe About the End Times and How Those Beliefs Affect Our World* (Maryland: The Johns Hopkins University, 2010), 70-71.

³⁹ Joseph M. Canfield, *The Incredible Scofield and His Book* (California: Ross House Books, 1988), 309.

⁴⁰ Albayrak, “ABD’de Hristiyan Siyonizmi”, 160.

⁴¹ Hallsell, *Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak*, 73.

⁴² Yılmaz, “Evanjelik Hareketin ABD Siyaset Kurumundan Dinî Talepleri Üzerine Bir İnceleme”, 45.

⁴³ D. Jason Berggren, “Israel and The Middle East in Presidential Memory: Jimmy Carter and The Presidents of The Late Cold War Period”, *Polymath: An Interdisciplinary Arts and Sciences Journal* 3/4 (2013): 44; Ronald R. Stockton, “Christian Zionism: Prophecy and Public Opinion”, *Middle East Journal* 41/2 (1987): 234.

⁴⁴ Yılmaz, “Evanjelik Hareketin ABD Siyaset Kurumundan Dinî Talepleri Üzerine Bir İnceleme”, 46.

⁴⁵ “Aynı gün, Tanrı İbrahim'e 'Senin soyundan gelenlere Mısır Nehri'nden Büyük Nehre, Fırat Nehri'ne kadar uzanan toprakları veriyorum' diyerek bir antlaşma yaptı.” Bkz. Tevrat, Tekvin 15:18.

⁴⁶ Gündüz, “Evanjelizm”, 59.

savunuculuğunu yapmakta, Amerikan siyasetinin enerjisini bu kehanetlerin gerçekleşmesini sağlamak için yönlendirmektedir. Örneğin, eski Amerikan başkanlarından Jimmy Carter'a göre, 1948'de İsrail devletinin ilan edilmiş olması İncil'in bir kehanetiydi ve bu gerçekleşmiş oluyordu.⁴⁷ Yine bir başka ABD başkanı olan Ronald Reagan, AIPAC (Amerikan-İsrail Kamu İşleri Komitesi) direktörü Tom Dine ile yapmış olduğu telefon söyleşisinde Eski Ahit'te Armageddon'la ilgili gerçekleşeceği söylenen kehanetleri müşahade etmekte olduklarını açıkça ifade etmiştir.⁴⁸ Son başkanlardan Donald Trump da 6 Aralık 2017'de Kudüs'ü İsrail'in başkenti olarak tanıdığını ilan etti ve İsrail'in kuruluş yıldönümüne denk gelen 14 Mayıs 2018 tarihinde ABD büyükelçiliğini Kudüs'e taşıdı.⁴⁹ Elçiliğin açılışına da kutsama için John Hagee ve Robert Jeffress adlarındaki iki Evanjelik Pastör çağrıldı.⁵⁰ Yine Trump döneminin başkan yardımcısı Mike Pence de, İsrail'e kayıtsız destek sunulması gerektiğini savunan, Hristiyan cihadından bahseden bir kişiliktir.⁵¹ Dolayısıyla Hristiyan Siyonistler ve hatta bazı araştırmalarda Amerikan Taliban'ı diye de adlandırılan⁵² Evanjelistlerin eskatolojik inanışları sıradan bir din inanışı değil aksiyoner-agresif bir politik duruştur.

2. Evanjelizm'in Politik Hedeflerinin Osmanlı Devleti'ne Etkileri

2.1. Osmanlı Devleti'nde Yürütülen Faaliyetler

Amerikan Evanjelistlerinin misyoner faaliyetleri başlamadan önce de Osmanlı Devleti çatısı altında yaşayan Hristiyan-Yahudi azınlıklar mevcuttu ve bunlar kendi dini geleneklerine uygun bir şekilde örgütlenme hakkına sahiptiler.⁵³ Ayrıca Müslümanların yararlanmış olduğu bütün eğitim öğretim haklarından kendileri de yararlanmaktaydılar; kendi okullarını açma, yönetme serbestliğine sahiptiler.⁵⁴

Misyonerlik faaliyetleri için harekete geçildiği tarihlerde henüz ABD ile Osmanlı Devleti arasında resmi diplomatik ilişkiler tesis edilmemişti. Bu nedenle Amerikalı Evanjelistler İngiliz misyonerleriyle birlikte hareket ediyorlardı. Nitekim misyonerlik faaliyetleri ile ilgili hazırlanan raporlarda İngiliz misyoner aileleri ile bölgede seyahat eden Amerikan gezginleri arasında iş bölümü

⁴⁷ Berggren, "Israel and The Middle East in Presidential Memory: Jimmy Carter and The Presidents of The Late Cold War Period", 44.

⁴⁸ Ronnie Dugger, "Does Reagan Expect a Nuclear Armageddon?", *Washington Post*, 19 Ocak 1984, <https://www.nybooks.com/articles/1984/01/19/reagan-and-the-apocalypse/>.

⁴⁹ Mehmet Öztürk, "Trump'ın Kudüs Kararının Bir Analizi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/4 (31 Aralık 2019): 2878.

⁵⁰ Fildiş, "New Role for Religion in American Politics", 159.

⁵¹ Özcan Hıdır, "Avrupa'da 'Aşırı Sağ'ın Dinî-İdeolojik ve Tarihî Temelleri-Kökenleri", *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 14/53 (03 Nisan 2018): 41; Fildiş, "New Role for Religion in American Politics", 158.

⁵² Hıdır, "Avrupa'da 'Aşırı Sağ'ın Dinî-İdeolojik ve Tarihî Temelleri-Kökenleri", 41.

⁵³ Ersoy Taşdemirci, "Türk Eğitim Tarihinde Azınlık Okulları ve Yabancı Okullar", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10 (2001): 13.

⁵⁴ Osman Nuri Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1977), 725.

yapıldığına dair ifadeler geçmektedir. Bu raporda, Londra'da 1809 yılında Yahudileri Hristiyanlığa döndürme amacıyla kurulmuş olan London Jews Society (LJS)'nin⁵⁵ Filistin bölgesine göndermiş olduğu George Dalton isimli misyoner ile Osmanlı topraklarına gönderilen ilk Amerikalı misyonerlerden Jonas King ve Pliny Fisk'in Protestanlar için ortak bir manastır kiralama çabasına giriştiklerinden de bahsedilmektedir.⁵⁶ Daha sonra ise Evanjelikler, Amerikan ticaret gemilerinin 1797 yılında İzmir limanına gelmeleri ve ardından da 7 Mayıs 1830 yılında iki devlet arasında "Seyri Sefain ve İcra-yı Ticarete Dair Muâhedey-i Hümâyûn" anlaşmasının imzalanması⁵⁷ ile faaliyetlerini Amerika Birleşik Devletleri himayesi altında yürütmeye başlamışlardır.⁵⁸

Evanjelistlerin, Osmanlı coğrafyasını öncelikli hedef olarak belirlemelerinin ana nedeni Filistin bölgesini kutsal olarak kabul etmeleridir. Çünkü "İsa Mesih'in tekrar yeryüzüne geleceği ve kutsal savaşı yöneteceği" coğrafya burasıdır. Hristiyanlık burada doğmuş ve yine burada bozulmaya başlamıştı. Bu nedenle Evanjelistler, başta Yahudiler olmak üzere doğu kiliselerine mensup insanların kurtuluşa erdirilmesi için misyonerlik faaliyetlerinin Filistin'den başlanarak yürütülmesine karar vermişlerdi. Bunun için Amerikalı misyonerler, ülkelerindeki kiliselerde kutsandıktan sonra Kudüs'e doğru yola çıkarlardı.⁵⁹

Malta, Kudüs'e doğru çıkan kutsal yolculukta varış öncesi son istasyondur. Osmanlı coğrafyasında görevlendirilen Evanjelik misyonerler geliş-dönüş yolculuklarında muhakkak bu adada mola verirlerdi. Malta, Amerikalı Evanjelistlerden önce Avrupalı/İngiliz misyonerler tarafından da kullanılmaktaydı ve bu yönüyle misyoner grupların tecrübe paylaşımı yaptığı önemli bir kavşak noktası olma hüviyetini de haizdi.⁶⁰ Burada misyonerlerin eğitildiği istasyon/kolejler ve Osmanlı coğrafyasında yürütülen faaliyetlerde kullanılan materyallerin (İncil, broşür, ilan vd.) basıldığı matbaalar mevcuttu.⁶¹ Misyoner okullarının ihtiyacı olan yayınlar 1822 yılında Malta'da kurulan matbaadan karşılanmıştır. Bu matbaaların bir kısmı ilerleyen yıllarda İzmir'e ve Beyrut'a taşınmış, geri kalan makineler ise 1850 yılında Protestan cemaati Osmanlı Devleti tarafından tanınınca İstanbul'a getirilmiştir.⁶²

⁵⁵ Sağ, "Londra Yahudiler Cemiyeti İstanbul Misyonu ve Hasköy İngiliz Okulu", 627.

⁵⁶ Celal Öney, "Misyoner Örgütlerin Rekabet Sahnesi Filistin", *Tarih Okulu Dergisi* 2013/XV (01 Aralık 2012): 337.

⁵⁷ Osmanlı Arşivi BOA, *Vak'anüvis Kalemi [A.VKN.]*, No. 1, Gömlek No. 8.

⁵⁸ Süleyman Büyükkarcı, "Amerikan Okulları Üzerine Bir Araştırma", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, 9 (01 Aralık 2001): 13.

⁵⁹ Öney, "Misyoner Örgütlerin Rekabet Sahnesi Filistin", 348.

⁶⁰ Ayşe Aksu, "İngilizlerin Malta'daki Deniz Feneri: Malta Protestan Koleji (1846-1868)", *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 27 Aralık 2016, 60.

⁶¹ Nazan Kahraman, "Amerikan Protestan Misyonerlerin Osmanlı Coğrafyasına Yönelik İlk Matbaası: Malta (1822-1833)", *Ankara Üniversitesi İlef Dergisi* 7/1 (15 Mayıs 2020): 108.

⁶² Kahraman, "Malta Misyoner Matbaası", 100.

ABCFM tarafından Osmanlı coğrafyasında görevlendirilen ilk Amerikalı misyonerler Pliny Fisk ve Levi Parsons, faaliyetlerine 1820 yılında Malta'dan başlamışlardır. Amerika'ya gidiş-dönüşlerinde de muhakkak buraya uğramışlardır. Aynı şekilde Filistin'de görevlendirilen diğer misyonerlerden William Goodell ve Isaac Bird de aileleriyle birlikte 1823'te Malta'ya gelmişlerdir. Aylarca burada kalarak dil öğrenmişler, buradaki matbaada çalışmışlar ve görevleriyle ilgili bilgi toplamışlardır. Beyrut'taki istasyonlarından 1828 yılında kesin dönüş yaptıkları zaman da tekrar buraya gelip konaklamışlardır.⁶³ Bölgede görev yapmış olan bir başka misyoner de 1822 yılı sonlarında Malta'ya gelen Jonas King'dir. King, daha sonraları da pek çok defa adaya gelerek yürütülmekte olan çeşitli faaliyetlere katılmıştır.⁶⁴

Osmanlı Devleti ile Amerika Birleşik Devletleri arasında 7 Mayıs 1830 yılında yapılan “Seyr-i Sefain ve İcra-yı Ticarete Dair Muâhedey-i Hümâyûn” anlaşmasıyla Amerikalılar, “ticari ilişkilerde en ziyade müsaadeye mazhar millet” statüsünü elde etmişlerdir. Amerikalı tüccarların bu ticaret anlaşmasıyla elde etmiş oldukları en önemli kazanım ise Osmanlı Devleti'nin herhangi bir müdahalesi olmadan Osmanlı bünyesindeki herhangi bir milletten ya da dinden olan kişilerle çalışabilmeleri idi.⁶⁵ Anlaşmadaki bu madde görünürde ticari faaliyetlerin kolaylaştırılması adına metne eklenmiş olsa da imparatorlukta misyonerlik faaliyetlerine büyük bir ivme kazandırmıştır.⁶⁶ Anlaşmanın ardından harekete geçen American Board misyonerleri, Yahudiler, Nesturîler, Asuriler, Ortodoks Ermeniler, Rumlar ve Bulgarlar ile temas geçmişlerdir.⁶⁷ Ya da şöyle diyebiliriz: Aslında gayriresmî olarak temas halinde oldukları bu gruplarla olan ilişkilerini resmi bir hüviyete kavuşturmuşlardır.

Bu gruplar içerisinde misyonları açısından en verimli olacak olan kesimin Ermeniler olduğunu yapmış oldukları araştırmalarda keşfettiler. Çünkü Ermenilerin haricindeki Osmanlı Devleti vatandaşı olan Katolik, Protestan ve Ortodoks cemaatlerinin tamamına yakınının İngiltere, Rusya, İtalya, Almanya ve Fransa gibi devletlerle daha öncesinden kurmuş oldukları derin bağları mevcuttu. Geriye bu türden bağı olmayan Ermeniler kalıyordu ve Amerikalılar da hemen kendilerine hedef kitle olarak onları seçerek çalışmalarını özellikle onlar üzerinde yoğunlaştırmaya başladılar.⁶⁸ Kısa denebilecek bir zaman dilimi içerisinde faaliyetlerini İmparatorluğun en uzak köşelerine kadar yayan Evanjelik misyonerler Osmanlı Devlet'i içerisinde Doğu, Orta, Batı Türkiye

⁶³ Aksu, “İngilizlerin Malta'daki Deniz Feneri”, 60-61.

⁶⁴ Aksu, “İngilizlerin Malta'daki Deniz Feneri”, 61.

⁶⁵ Büyükkarcı, “Amerikan Okulları Üzerine Bir Araştırma”, 13.

⁶⁶ Gürsoy Şahin, “Manastır Şehrinde Amerikalı Protestan Misyonerler ve Faaliyetleri (1873-1913)”, *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi* 8/1 (12 Temmuz 2019): 146.

⁶⁷ Malkoç, “Türkiye'de Protestan Misyonerliği”, 164.

⁶⁸ Esra Danacıoğlu, “Osmanlı İmparatorluğunda Amerikan Board Okulları ve Ermeniler”, *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/10 (01 Haziran 2000): 135; İlber Ortaylı, “Osmanlı İmparatorluğunda Amerikan Okulları Üzerine Bazı Gözlemler”, *TODAY Dergisi* 14/3 (1981): 90.

ve Suriye/Filistin/Beyrut Misyonu olarak tanımlanan görev bölgelerinde geniş bir ağ kurmuşlardır.⁶⁹ Bu bölgelerden biri Rumeli'de Bulgarlar için, diğer üçü ise Anadolu'da Ermeniler içindi.⁷⁰

Evanjeliclerin, Osmanlı Ermeni toplumunu ana hedef kitle olarak seçmeleri diğer gruplarla irtibatlarını devam ettirmedikleri anlamına gelmemektedir. Diğer gayrimüslim gruplarla farklı derece ve nitelikteki ilişkilerini her daim muhafaza etmişlerdir. Kaynakları ve konu hakkında yapılan çalışmaları incelediğimizde Evanjeliclerin Osmanlı coğrafyasında yürüttükleri faaliyetler için atlama tahtası olarak Malta'yı kullandıklarını, Beyrut, İzmir ve İstanbul kapılarından da içeri girerek çok yönlü ve kompleks bir metotla işe giriştiklerini görürüz. Bu faaliyetlerin ana omurgasını eğitim teşkil etmekteydi.⁷¹ Okullar aracılığıyla Evanjelic misyonerler çocuklara ve onların aracılığıyla da ailelerine nüfuz edebiliyorlardı.⁷²

Bu çerçevede Osmanlı topraklarında açılan ilk Protestan koleji 1824'te Beyrut'ta açılan "Syrian Protestant College"dir.⁷³ Daha sonraları da sosyal hizmet ve sağlık alanlarında faaliyet yürüten teşkilatlarla ağlarını genişletmişlerdir.⁷⁴ Osmanlı ülkesinin her tarafına yayılan bu teşkilatların üç farklı çalışma alanları vardır: Bunlar okullar/kültür kurumları, dini teşkilatlar ve sosyal hizmet/destek maskeli teşkilatlardır.⁷⁵ Eğitim faaliyetleri ile ilk adım misyonerler tarafından atılmış oluyordu. Bu eğitim faaliyetleri Amerikalı tüccarların maddi destekleri ile de yapısal hüviyete kavuşuyordu. Böylelikle misyoner-tüccar ikilisi Amerika Birleşik Devletleri'nin Osmanlı coğrafyasına nüfuzunun öncüleri oluyorlardı. Arkasından da Amerikan konsolosları ve diplomatik misyonları bu kurumların bulunduğu yerlerde temsilcilik açıyorlardı.⁷⁶

ABD, Osmanlı coğrafyasındaki beklentilerini veya hedeflerini gerçekleştirmek adına gerekli propagandayı Protestan misyonerler vasıtasıyla yapabilmekte, uygulamak istediği siyaset için

⁶⁹ Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğunda Amerikan Okulları Üzerine Bazı Gözlemler", 90; Çağrı Demirtaş - Fahri Kılıç, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğu ve Güney Bölgelerinde Eğitim Şemsiyesi Altında Amerikan Board Cemiyetinin Misyonerlik Faaliyetleri", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21/3 (15 Eylül 2021): 958.

⁷⁰ Bilal N. Şimşir, *Ermeni Propagandasının Amerika Boyutu Üzerine* (Ankara: Terazi Yayıncılık, 2018), 61.

⁷¹ Demirtaş - Kılıç, "Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğu ve Güney Bölgelerinde Eğitim Şemsiyesi Altında Amerikan Board Cemiyetinin Misyonerlik Faaliyetleri", 957; Alan, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Amerikan Protestan Okulları*, 11.

⁷² Cemal Sezer, "Amerikan Misyonerlerinin Ermeni Meselesine Etkileri (1890-1914)", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1-2 (28 Mart 2014): 60.

⁷³ Osmanlı Arşivi BOA, *Hariciye Nezâreti Siyasî Kısım [HR.SYS]*, No. 67, Gömlek No. 34.; Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğunda Amerikan Okulları Üzerine Bazı Gözlemler", 88; Şamil Mutlu, "Beyrut Vilayeti'nde Amerikan Misyoner Okulları ve Suriye Protestan Koleji", *Tarih Dergisi*, 46 (06 Haziran 2012): 107.

⁷⁴ Şahin, "Manastır Şehrinde Amerikalı Protestan Misyonerler ve Faaliyetleri (1873-1913)", 145.

⁷⁵ Taşdemirci, "Türk Eğitim Tarihinde Azınlık Okulları ve Yabancı Okullar", 24; Alan, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Amerikan Protestan Okulları*, 11-12.

⁷⁶ Şimşir, *Ermeni Propagandasının Amerika Boyutu Üzerine*, 45.

gerekli alt yapıyı oluşturabilmekteydi. Bu faaliyetler konusunda oluşan herhangi bir sıkıntı Amerikan devletinin himayesiyle sonuçlanmaktaydı. Çünkü ABD yönetimi, misyonerlere ait müesseselerin Amerikan sermayesi ile kurulduğu gerekçesiyle, ortaya çıkan olumsuz durumlarda Amerikan yatırımlarının koruyuculuğunu yapma adına sürece müdahil olmaktaydı.⁷⁷ Her olay ve yerde tekrar eden bütün bu kurgusal süreçler, yaşanan şeyin aslında ABD siyaset-kilise-ticaret yönetimleri arasında planlanmış/organik bir iş birliği olduğunun açık kanıtlarıdır.

Bu üçlü organizasyon sayesinde ve özellikle de Osmanlı Devleti'nin 1850'de Protestanları ayrı bir cemaat olarak tanımasından itibaren misyoner okullarının laik öğretim yapan kolejlere dönüştürülmesinin sağladığı hızlandırıcı ivmenin etkisiyle, Protestan okullarında eğitim gören öğrencilerin sayısı, kısa süre içerisinde, Osmanlı İmparatorluğundaki bütün yabancı okulların ve bu okullarda okuyan öğrencilerin sayısının üçte birinden fazlasına ulaşmıştır.⁷⁸ Amerikan Devleti'nin siyasi desteğinin vermiş olduğu özgüvenle hareket eden bazı okul yönetimlerinin buldukları arazileri ABD toprağı olarak lanse etme cüretinde buldukları da vaki olmuştur. Nitekim Mersin'de bulunan koleje, müdire Dr. Maten tarafından ABD bayrağı asılmıştır.⁷⁹

ABD hükümetinin siyasi desteği sayesinde faaliyet alanlarını gittikçe genişleten ve derinleştiren misyonerler, Sultan Abdülmecid döneminde 27 Şubat 1856 tarihinde ilan edilen "Islahat Fermanı" ile Osmanlı topraklarında kök salma fırsatını da elde etmişlerdir. Bu fermanla Osmanlı topraklarındaki yabancılara yönelik haklar arttırılmış, reformlar genişletilmiştir. Bu fermandaki en önemli kazanım ise yabancıların Osmanlı sınırları içerisinde mülk satın alma hakkını elde etmiş olmalarıdır.⁸⁰ Bu haklar 1869 yılında çıkarılan "Maarif-i Umumiye Nizamnamesi"yle de yasal temele oturtuldu.⁸¹ Nizamnamenin 129. Maddesinde yabancıların Osmanlı topraklarında okul açabilecekleri, "*mekatib-i hususiye bazı mahallerde cemaatler tarafından veya gerek tebaa-i Devlet-i Âliye ve gerek tebaa-i ecnebiyeden olan efrad ve eşhasdan biri canibinden ücretli ve ücretsiz olarak ihdas ve tesis olunan mekteplerdir ki, bunların mesarifat ve muhassasâtı, müessisleri tarafından veyahut merbut oldukları vakıfları canibinden idare ve rüyet kılınır*"⁸² şeklinde ifade edilmekteydi.

Osmanlı Devleti'nin, misyoner okullarının yasal bir şekilde faaliyetlerini yürütebilmeleri için gerekli yasal alt yapıyı sağlamış olmasına rağmen arkalarına devlet gücünü alan bazı kolejlerin ilgili

⁷⁷ Seçil Akgün, "Amerikalı Misyonerlerin Ermeni Meselesinde Rolü", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*, 1988, 3.

⁷⁸ Ebru Esenkal, *Yabancı Ülkeler Tarafından Osmanlı Coğrafyasında Açılan Okullar* (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007), 111.

⁷⁹ Osmanlı Arşivi BOA, *İrade Hususî [İ. HUS]*, No. 73, Gömlek No. 103.

⁸⁰ Füsün Çoban Döşkaya, "Osmanlı Devleti'nde Amerikalı Misyonerlerin Antlaşma Hakları", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 8/3 (25 Eylül 2021): 781.

⁸¹ Taşdemirci, "Türk Eğitim Tarihinde Azınlık Okulları ve Yabancı Okullar", 25.

⁸² Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, 811.

yasa üzerinden yıllar geçmiş olmasına rağmen ruhsatsız bir şekilde eğitimlerine devam ettikleri dönemin yetkilileri tarafından hazırlatılan raporlara yansımıştır.⁸³ Misyoner okulları, II. Abdülhamit devrinde kapatılmış fakat II. Meşrutiyetin ilânından sonra tekrar açılmışlardır.⁸⁴ II. Meşrutiyet, daha öncesinde Müslüman öğrencilerin devamının yasak olduğu gayrimüslim ve yabancı okullara Türk öğrencilerin kabulü serbestliğini de getirmiştir. Osmanlı idaresinin denetim zaafiyetinden ustalıkla faydalanan okul yöneticileri “Mekatib-i Hususiye Talimatnamesi”nin yayınlandığı 1915 yılına kadar kolejleri devlet denetiminden kaçırmayı büyük oranda başarmışlardır.⁸⁵

Kolejlerin Osmanlı Devleti ve toplumu için yıkıcı etkilerinin olduğu o dönem Osmanlı mütefekkirleri arasında da dikkati çekmiş ve bu konuda bilgilendirici/uyarıcı yazılar kaleme alınmıştır. Bunlardan bir tanesi Sâmizâde Süreyya’dır. Sâmizâde Süreyya, yazmış olduğu gazete makalelerinde şu bilgileri vererek konuya toplumun dikkatini çekmeye çalışmıştır:

“Miladi 1865 senesinde ABD’nin New York şehrinde gemi ile başlarında Daniel Bliss’in⁸⁶ bulunduğu bir Protestan heyet Beyrut’a gelir. Bu heyet bir hafta kadar Beyrut’ta kaldıktan sonra Cebel-i Lübnan, Şam, Halep, Hama, Humus, Baalbek gibi yerlerde bazı temaslarda bulunarak gözlemler yaparlar.

Bu seneler Sultan Abdulaziz’in dönemine denk gelmektedir. Bu dönemde israf artmış ve devlet bütçesindeki açıktan dolayı Batıdan borçlanılmıştı. Devlette karışıklıklar ve isyanların mevcut olduğu bu zamanda fırsattan istifade eden bu misyoner heyeti, Ortadoğu’da Hristiyanlık siyasetini yaymak ve tahkim etmek için bu okulları tesis ettiler. Bu heyet amaçlarının toplumsal gelişime katkı olduğunu ifade ederek devlet ricaline ve ahaliye anlatmışlar ve ikna etmişlerdir.

Bu heyet temaslarını tamamladıktan sonra, “Re’s-i Beyrût” denilen ve havası ve konumu itibarıyla en mutena olan yerden okul inşası için arazi satın aldılar ve binaları yapmaya başladılar.⁸⁷ Bu okulda sekiz şube mevcuttur.⁸⁸ Filistin, Mısır, Beyrut, Âsitâne gibi kalpgâh-ı İslam’dan sayılan yerlerde kurmuş oldukları devasa okullar ile istedikleri fikir ve ruhu şarklılara işlemektedirler. Misyonerler, Protestanlığı yaymak için okulları uygun görmüşler ve bunlar aracılığı ile hedeflerine ulaşmışlardır.

Bu kolejlerin toplumdaki dejenerasyonlarına engel olma adına bazı müteşebbislerce “Daru’l-Ulûm” adında o dönem öğretim tekniklerini kullanan bir okul kuruldu. Fakat bu okullarla ilgili olarak “burada gençlerimiz farmason (mason, dinsiz) yapılmaktadır” diye aleyhte propaganda yürütülmüştür.”⁸⁹

⁸³ Osmanlı Arşivi BOA, *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH. MKT]*, No. 549, Gömlek No. 49.

⁸⁴ Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi*, 762-765.

⁸⁵ Şimşir, *Ermeni Propagandasının Amerika Boyutu Üzerine*, 81.

⁸⁶ Mutlu, “Beyrut Vilayeti’nde Amerikan Misyoner Okulları ve Suriye Protestan Koleji”, 109.

⁸⁷ Samizade Süreyya, “Beyrut’ta Amerikan Protestan Mektebi”, *Sırat-ı Mustakim*, 26 Mayıs 1327.

⁸⁸ Süreyya, “Beyrut’ta Amerikan Protestan Mektebi”.

⁸⁹ Samizade Süreyya, “Memâlik-i İslamiye’de Protestan Misyonerleri”, *Teâruf-u Muslimîn Gazetesi*, 08 Ağustos 1328.

Sâmezade Süreyya'nın son paragrafta aktarmış olduğu bilgiler oldukça dikkat çekicidir. Şöyle ki: Osmanlı Devleti'nin içinde bulunmuş olduğu siyasi-ekonomik buhran nedeniyle birçok konuda sorun yaşanmaktadır. Yaşanan sorunlardan bir tanesi de Osmanlı eğitim kurumlarının asrın gereklerini karşılayamadığı için toplumun beklentilerine cevap vermekten uzaklaşması ve misyoner okullarının, Müslüman ahalinin çocuklarını okutmak istediği cazip okullar haline gelmesidir. Bu durum Osmanlı münevverlerinin çare arayışlarını tetiklemiş ve alternatif kurumlar oluşturmak için bir arayış içerisine girilmiştir. Bu çabalar neticesinde "Daru'l-Ulûm" olarak isimlendirilen okullar ortaya çıkarılmıştır. Fakat ilginçtir ki ayakta kalabilselerdi belki de misyoner okullarının cazibesine alternatif olabilecek bu girişim, tam da aslında misyoner okullarının lehine olacak ve üstelik onları temize de çıkaracak şekilde "gençler burada mason yetiştiriliyor" propagandasına kurban edilmiştir.

2.2. Faaliyetlerin Osmanlı Devleti'nde Doğurduğu Etki ve Sonuçlar

Amerikan Board çatısı altında faaliyet gösteren iki Evanjelik misyoner, Ocak 1820'de İzmir'de faaliyete başladılar.⁹⁰ Bu yıldan itibaren İzmir ve civarına yerleşen misyonerlere bölgede yerleşik olarak yaşayan Ermeni ve Rum cemaatler de destek verince ABCFM örgütü İzmir'de 1883 yılına gelindiğinde 30 civarında kilise-okul kurmayı başarmıştır.⁹¹

Misyonerler İzmir'e ayak bastıktan bir yıl sonra, 1921 yılında Yunan isyanı patlak vermişti. Yaşanan olaylar normalde Osmanlı Devleti'nin iç siyasetini ilgilendiren bir mevzu olmasına ve Evanjelik misyonerlerin de Hristiyan inancını yayma gayesini güden dini bir hareket olmalarına rağmen isyan günleri sırasında Amerikan Board misyonerlerinin Rumlara büyük yardımları olmuştur. Misyonerler, karışıklıklar nedeniyle Malta'ya geçen mültecilerle yakından ilgilenmişler, gençleri ileride kendi emelleri doğrultusunda kullanabilmek için Amerika'ya eğitime göndermişlerdir.⁹² Aynı şekilde İzmir'de bulunan Amerikan tüccar-konsolosu David Offley de Yunan ihtilalciler için yardım faaliyetleri yürütmüş ve Amerikan hükümetine gönderdiği 17 Mart 1824 tarihli raporda ABD hükümetine bu konuda öneri ve taleplerde bulunmuştur.⁹³

İsyan günlerinde Yunanlıların lehine yürütmüş oldukları faaliyetler nedeniyle Rumlar nezdinde önemli ölçüde sempati toplayan Evanjelik misyonerler, kendi ideolojileri açısından

⁹⁰ Esenkale, *Yabancı Ülkeler Tarafından Osmanlı Coğrafyasında Açılan Okullar*, 110; Cenk Demir, "1890'lardan 1930'lara İzmir'deki Amerikan Okullarında Yürütülen Spor Faaliyetleri ve Kent Sporuna Katkıları", *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 19 (26 Temmuz 2019): 293.

⁹¹ Demir, "1890'lardan 1930'lara İzmir'deki Amerikan Okullarında Yürütülen Spor Faaliyetleri ve Kent Sporuna Katkıları", 293.

⁹² Gülbadi Alan, "Protestan Amerikan Misyonerleri, Anadolu'daki Rumlar ve Pontus Meselesi", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 10 (2001): 185.

⁹³ Şimşir, *Ermeni Propagandasının Amerika Boyutu Üzerine*, 51.

öncelikli hedef olan Protestan cemaat oluşturma faaliyetleri yüzünden ilerleyen zamanlarda Patrikhane'nin şimşeklerini üzerlerine çekmişlerdir. Rumlar açısından isyanının başarılı olması ve bağımsız bir Yunan devletinin kurulması önemli bir siyasi kazanımdı ve Evanjelic misyonerler vermiş oldukları destekle övgüyü hak ediyorlardı. Fakat Protestanlık propagandası Rum Ortodoks cemaatini bölme tehdidini de beraberinde getirmekteydi ve bununla ilgili tedbirlerin alınması gerekmektedir. Bu nedenle Rum patriği 1839 yılında, Protestan misyonerler tarafından yayınlanan ve dağıtılan İncil vb. materyallerin okunmasına yasak koydu; mezhep değiştirenleri hapse mahkûm etti ve iddialara göre bazılarını da gizlice öldürttü.⁹⁴ Bu sert tepki Evanjelic misyonerliğin Rum cemaati içerisinde yeni bir Protestan cemaati oluşturma ihtimalini de ortadan kaldırmış oldu. İlişki biçimi artık kader birliğinden kontrollü/stratejik ortaklığa doğru evrilmiş oluyordu.

Amerikan Board'a bağlı Protestan misyonerlerin Balkanlar'daki bir diğer faaliyet alanı da Edirne, Sofya, Eski Zağra, Filibe ve Samakov şehirlerini kapsayan bölgeydi. Bu bölgede 1858 yılında başlayan faaliyetler özellikle ünlü misyoner Cyrus Hamlin'in yönetiminde önemli ilerlemeler kaydetmiştir. 31 Temmuz 1871'de ABCFM'nin Avrupa Türkiye'si Misyonu olarak yeniden yapılandırılan bölge teşkilatı faaliyet alanlarına Manastır ve Selanik'i de ekledi.⁹⁵ Yunan isyanı esnasında (Osmanlı Devleti'nin iç-siyasi bir sorunu olmasına rağmen) Board misyonerlerinin takındıkları siyasi tutumun benzeri, bölgedeki 2-3 Ağustos 1903 tarihinde Makedonya İç Devrim Örgütü tarafından Osmanlı'ya karşı başlatılan "İlinden Ayaklanması" esnasında da aynıyla tekrar etmiştir. İsyân günlerinde Filibe'de propaganda amacıyla bildiriler dağıtan Evanjelic misyonerler, Müslümanları ve dolayısıyla Osmanlı hükümetini Hristiyan halkı katletmekle, köylerini ve kiliselerini yakmakla itham etmişlerdir. Batılı devletler nezdinde de diğer kiliseleri harekete geçmeye çağırmışlar ve hükümetlerin askeri müdahalede bulunmaları için propaganda faaliyetleri yürütmüşlerdir.⁹⁶ Misyonerler, ilinden isyanı sonrası oluşan ortamdan da aynı Yunan isyanı sonrası yaptıkları gibi gelecekte kendi emelleri doğrultusunda kullanabilecekleri kişileri devşirmek için faydalanmaya çalışmışlardır.⁹⁷ Bu minvalde bölgedeki isyan olayları nedeniyle kimsesiz kalan çocuklar için Manastır'ın Salataş mahallesinde 1904 yılında bir yetimhane açmışlardır.⁹⁸ Bu yetimhanenin bütün sorunlarıyla da Amerikan elçiliği yakından ilgilenmiştir.⁹⁹

2.3. Evanjelic Amaçlar İçin Araçsallaştırılmış Bir Toplum: Ermeniler

Evanjeliclerin, tarihsel hedeflerini gerçekleştirmek için çıkmış oldukları Osmanlı coğrafyası yolculuğunda Ermenilerin yeri oldukça büyüktür. Bu büyüklük için Evanjelizmin tarihsel hedefleri

⁹⁴ Alan, "Protestan Amerikan Misyonerleri, Anadolu'daki Rumlar ve Pontus Meselesi", 191.

⁹⁵ Şahin, "Manastır Şehrinde Amerikalı Protestan Misyonerler ve Faaliyetleri (1873-1913)", 148.

⁹⁶ Şahin, "Manastır Şehrinde Amerikalı Protestan Misyonerler ve Faaliyetleri (1873-1913)", 158.

⁹⁷ Osmanlı Arşivi BOA, *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH. MKT]*, No. 869, Gömlek No. 26.

⁹⁸ Şahin, "Manastır Şehrinde Amerikalı Protestan Misyonerler ve Faaliyetleri (1873-1913)", 160.

⁹⁹ Şahin, "Manastır Şehrinde Amerikalı Protestan Misyonerler ve Faaliyetleri (1873-1913)", 165.

açısından Siyonizm'den sonra misyonerlerin en büyük partnerinin Ermeniler olduğunu söylememiz yanlış bir niteleme olmayacaktır:

Aslında, Amerikan ticaret gemilerinin 1797 yılında İzmir Limanı'na gelmeleriyle başlayan Osmanlı-Amerika ilişkileri 1830 yılında imzalanan ticaret anlaşmasıyla resmi hüviyete kavuşmuştu.¹⁰⁰ Bu anlaşma ABD'yi ayrıcalıklı bir statüye sokuyordu ve Amerikan tüccarları, Osmanlı vatandaşlarından herhangi bir kimseyi kendileri için ticaret partneri olarak seçebiliyorlardı.¹⁰¹ Bu haklar Amerikan tüccarları ile iletişim halinde olan Evanjelik misyonerler için bulunmaz bir fırsattı ve hemen Osmanlı vatandaşı olan Yahudiler, Nesturiler, Asuriler, Ortodoks Ermeniler, Rumlar ve Bulgarlar ile temasa geçmişlerdi.¹⁰² Yahudiler, Siyonist hedefler açısından paydaş olsalar da misyon açısından yeterli insan kaynağına ve inanç birliğine sahip değildiler. Mevcut Hristiyan gruplardan Katolik Hristiyanlar, Fransa ve İtalya ile; Ortodokslar ise Rusya ile yakın ilişki içerisindeydiler.¹⁰³ Bu durum Evanjelik misyonun eskatolojik hedefleri açısından diğer devletlerle etki hinterlandı çakışması riskini taşıyordu.

Geriye Osmanlı Devleti himayesi altında, kendilerine özgü bir cemaat yapılanması ile yaşayan, çoğunluğu Gregoryen olan Ermeniler kalıyordu. Ermeniler, yoğun bir nüfusa sahip olmalarına rağmen Osmanlı coğrafyasının büyük kısmına yayılmış şekilde yaşamaktaydılar. Evanjelik misyonerler, bu özelliklerinden dolayı Ermenileri ana hedef kitle olarak tespit ettiler ve misyonerlik faaliyetlerini yoğun bir şekilde başlattılar.¹⁰⁴ Fakat geleneklerine sıkı sıkıya bağlı olan Ermenilerle olan mezhep farklılığı, Protestan olan Amerikan Evanjeliklerinin Ermeni cemaatine nüfuz etmesini engelliyordu.¹⁰⁵ Bu sorunu kökten çözmek için Evanjelikler, Ermenilerden oluşan bir Protestan cemaati oluşturma arayışı içerisine girdiler.¹⁰⁶

Bu amaç doğrultusunda Ermeni cemaatine yönelik ilk misyoner okulu, ABCFM misyoneri Benjamin Schneider tarafından 1834'te İstanbul-Beyoğlu'nda açıldı.¹⁰⁷ Ardından 1836 yılında ikinci bir misyoner okulu daha açtılar. Fakat Ermeni öğrencilere Protestan ideolojisini anlattıkları ve onları Protestanlaştırmaya çalıştıkları için¹⁰⁸ Ermeni kilisesinin direnişiyle karşılaştılar. Ermeni

¹⁰⁰ Şimşir, *Ermeni Propagandasının Amerika Boyutu Üzerine*, 81.

¹⁰¹ Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğunda Amerikan Okulları Üzerine Bazı Gözlemler", 87.

¹⁰² Malkoç, "Türkiye'de Protestan Misyonerliği", 164.

¹⁰³ Nevzad Ayas, *Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitimi: Kuruluşlar ve Tarihçeler* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1948), 628; Taşdemirci, "Türk Eğitim Tarihinde Azınlık Okulları ve Yabancı Okullar", 14.

¹⁰⁴ Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğunda Amerikan Okulları Üzerine Bazı Gözlemler", 88.

¹⁰⁵ Osmanlı Arşivi BOA, *Hariciye Nezâreti Siyasî Kısım [HR.SYS]*, No. 81, Gömlek No. 59.

¹⁰⁶ Krikor Hagop Basmajian, *Social and Religious Life in The Orient* (New York: American Tract Society, 1890), 55.

¹⁰⁷ Uygur Kocabaşoğlu, *Anadolu'daki Amerika: Kendi Belgeleriyle XIX. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Amerikan Misyoner Okulları* (İstanbul: Arba Araştırma Basım Yayın, 1989), 60.

¹⁰⁸ Osmanlı Arşivi BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Umumî [Y.PRK.UM.]*, No. 29, Gömlek No. 58.

Patrikliği Protestan eğitim kurumlarına devam eden, dağıttıkları İncil ve yayınları okuyanları aforoz etme kararı aldı ve Osmanlı Devleti nezdinde de bu kurumların kapatılması için girişimlerde bulundu.¹⁰⁹ Nihayetinde Ermeni çocuklar için açılan okula diğer milletlere mensup öğrencilerin de devam etmesi ve bunun da Osmanlı kanunlarına aykırı olması yüzünden 1838'de bu okullar kapatıldı.¹¹⁰ Bunun üzerine İstanbul'da Ermeni Patrikliğinin takibatı altında rahat bir çalışma ortamı bulamayacaklarını düşünen misyonerler, ağırlıklı olarak Anadolu'da çalışmalarına devam etmeye karar verdiler.¹¹¹

Daha öncesinden edinmiş oldukları tecrübenin yardımıyla Evanjelik misyonerler, Anadolu ve Suriye misyonlarında hızlı bir yapılanmaya girdiler. Başta Trabzon (1835), Erzurum'da (839), Gaziantep (1847) ve Musul (1850) olmak üzere birçok başka yerde 88 tane misyon oluşturdular. Buralarda kilise evler kurdular ve Ermenilere Protestanlığı anlatmaya, Ermeni Patrikliği aleyhinde propaganda yapmaya başladılar.¹¹² Misyonerler, Protestanlık propagandası yapmak için eğitim faaliyetlerinin yanında Harput, Talas, Konya, Gaziantep, Adana, Van, İstanbul, Merzifon başta olmak üzere birçok şehirde hastaneler kurdular. Burada görev alan sağlık personeli misyoner kolejlerden mezun olanlar arasından seçiliyordu ve sunmuş oldukları sağlık hizmetleri sayesinde de Protestanlığa sempati kazandırmada önemli işleve sahiptiler.¹¹³

Protestan misyonerlerle ilişki içerisinde olan Ermeniler, Patriklik tarafından aforoz edilmekte, cemiyetleri tarafından dışlanmaktaydılar. Zor durumda kalan yeni Protestanlar için devreye giren Evanjelik misyonerler, onlarla Amerikalı tüccarları buluşturdular. Tüccarlar da 1830 yılında kendilerine sağlanan Osmanlı tebaasından istedikleri herhangi birisiyle ortaklık kurma/temsilci seçme hakkı çerçevesinde Protestanlığa geçen Ermenileri istihdam etmeye başladılar. Bu sayede geniş bir Protestan Ermeni komisyoncu, toptancı, perakendeci, simsar zümresi doğdu.¹¹⁴ Bütün bu çabalar neticesinde Protestan Ermeniler, 27 Kasım 1850 tarihinde Sultan Abdülmecit'in fermanıyla "Dini Cemaat/Millet" statüsünü elde ettiler.¹¹⁵ Resmi statünün sağlanmış olması ve gerekli Protestan misyoner altyapısının insan kaynakları açısından yeterli hale gelmesi üzerine daha geniş kitlelere ulaşmak ve maksimum etkiye ulaşmak için okullar laik eğitim yapan (high school) müesseselere dönüştürüldü.¹¹⁶

¹⁰⁹ Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğunda Amerikan Okulları Üzerine Bazı Gözlemler", 90.

¹¹⁰ Esenkal, *Yabancı Ülkeler Tarafından Osmanlı Coğrafyasında Açılan Okullar*, 112.

¹¹¹ Danacıoğlu, "Osmanlı İmparatorluğunda Amerikan Board Okulları ve Ermeniler", 135-136.

¹¹² Mehmet Alparslan Küçük, "Anadolu'da 'Protestan Ermeni Milleti'nin Oluşumu", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/2 (2009): 164.

¹¹³ Küçük, "Anadolu'da 'Protestan Ermeni Milleti'nin Oluşumu", 167.

¹¹⁴ Şimşir, *Ermeni Propagandasının Amerika Boyutu Üzerine*, 49.

¹¹⁵ Küçük, "Anadolu'da 'Protestan Ermeni Milleti'nin Oluşumu", 178.

¹¹⁶ Büyükkaracı, "Amerikan Okulları Üzerine Bir Araştırma", 14.

Bu okulların sadece bir eğitim kurumu olmadıkları, Evanjelistlerin eskatolojik hedefleri ve Amerikan hegemonyasının birer üstü oldukları ilerleyen yıllarda Osmanlı coğrafyasında meydana gelecek olan olay ve isyanlardaki üstlendikleri rollerle ortaya çıkacaktır. Örneğin, Merzifon Amerikan Koleji olarak da bilinen Anadolu Koleji, 1865'te kurulmuştur. 1890'lı yıllarda başlayan Ermeni olayları esnasında burada görev yapan idareci ve öğretmenlerin isyanı teşvik edici faaliyetler yürüttükleri kayıtlara girmiştir.¹¹⁷ Nitekim Ermeni ihtilali adına yürütülen faaliyetler için basılan bildirimlerin burada basıldığı, Tomayan Karabet ve Kayayan Ohannes adlı Ermeni öğretmenlerin ihtilalcilere elebaşılık yaptığı ortaya çıkarılmıştır.¹¹⁸

Yine, İstanbul'da 1863 yılında Cyrus Hamlin isimli misyoner tarafından kurulan ve daha sonra Boğaziçi Üniversitesine dönüşen Robert Koleji dikkate değer bir başka örnektir. Bu kolejden mezun olanlar Bulgaristan'ın bağımsızlığını kazanmasında önemli görevler üstlenmişlerdir.¹¹⁹ Bu kolejden 1871 yılında mezun olan Geşav, Panaretov, Stoilov, Slaveikov ve Tapçileştov isimli Bulgar öğrenciler, Bulgarlar bağımsızlık ilan edip kendi devletlerini kurduktan sonra Bulgaristan'da belediye başkanı, parlamento üyesi, büyükelçi, bakan ve başbakan olarak görev yapmışlardır.¹²⁰

Bu kolejlerde görev yapan misyonerlerin Anadolu'daki Ermeniler arasında milliyetçi duyguların gelişmesinde ve ayrılıkçı fikirlerin oluşmasında büyük tesiri olmuştur.¹²¹ Ayrıca kolejler, tam da ABD'nin politik hedeflerine uyumlu olacak şekilde, İngilizcenin öğretilmesi ve Amerikan ideali ile yaşam tarzını cemiyet hayatına yerleştirmede öncü rol üstlenmişlerdir.¹²² Hem Ermeniler isyan için kışkırtılmış hem de Ermeni isyanlarıyla ilgili yayınlanan kitapların en düşmanca olanları, Osmanlı Devleti'nde görev yapmış Amerikan misyonerleri tarafından yazılmıştır.¹²³ ABD hükümetleri de Ermeni isyanları sırasında her fırsatta kendi vatandaşları olmaları hasebiyle misyonerlerin can ve mal güvenliğini sağlama adına Osmanlı yönetimine baskı yapmış ve teminat istemiştir.¹²⁴ Hatta Amerikan başkanı Roosevelt 1902 yılında kolejleri Osmanlı hükümetinin denetimlerinden muaf tutmak için bizzat devreye girerek Amerikan elçisi Leishman'ın vasıtasıyla II. Abdülhamid'e bir ultiatom dahi göndermiştir.¹²⁵ Dolayısıyla Amerikan Evanjelikleri tarafından

¹¹⁷ Büyükkarcı, "Amerikan Okulları Üzerine Bir Araştırma", 21.

¹¹⁸ Osmanlı Arşivi BOA, *Bâb-ı Âlî Evrak Odası [BEO]*, No. 188, Gömlek No. 14097.

¹¹⁹ Osmanlı Arşivi BOA, *Yıldız Perakende Evrakı Dahiliye Nezareti Maruzât [Y.PRK.DHY]*, No. 10, Gömlek No. 58.

¹²⁰ Fatma Acun, "Robert Kolej Mezunları ve Meşhurları", *Turkish History Education Journal* 4/2 (24 Ekim 2015): 145.

¹²¹ Sezer, "Amerikan Misyonerlerinin Ermeni Meselesine Etkileri (1890-1914)", 63.

¹²² Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğunda Amerikan Okulları Üzerine Bazı Gözlemler", 88.

¹²³ Sezer, "Amerikan Misyonerlerinin Ermeni Meselesine Etkileri (1890-1914)", 63.

¹²⁴ Sezer, "Amerikan Misyonerlerinin Ermeni Meselesine Etkileri (1890-1914)", 66.

¹²⁵ Teyfur Erdoğan, "Üsküdar Amerikan Kız Koleji'nin Kısa Tarihi", ed. Zekeriya Kurşun v.dğr. (Üsküdar Sempozyumu I (23-25 Mayıs 2003), İstanbul: Seçil Ofset, 2004), 1: 306.

yürütülen faaliyetlerin tamamı doğurduğu sonuçlar itibariyle Osmanlı Devlet'inin hanesine zarar olarak kaydolmuştur.

Sonuç

Evanjelistiklerin Osmanlı coğrafyasındaki misyonerlik faaliyetlerinin XIX. yüzyılın sonlarına gelindiğinde ulaşılmış olduğu insan kaynağı ve ekonomik büyüklüğüne baktığımız zaman, bunun yalnız başına bir kilise/din faaliyeti olmadığını söylememiz mümkündür. Çünkü bu büyüklükteki insan kaynağının ve ekonomik büyüklüğün sadece misyonerler tarafından gerçekleştirilebilmesi dönemin sosyo-ekonomik gerçekliklerine aykırı gözükmektedir. Bu devasa hacmi oluşturma metotlarını dikkatle incelediğimizde, faaliyetlerin gayet detaylıca düşünüldüğünü, bütün stratejik adımların ortak bir akılla atıldığını ve her aşamada kendilerine ait rolleri yerine getirmek için adeta büyük bir yapbozun parçaları şeklinde hareket etmiş olan paydaşların mevcudiyetini görürüz: Bunlar: Amerikan siyaseti, ticareti ve kilisesi (Evanjelistikler)'dir.

ABD ticaret gemilerinin 1797'de Osmanlı'ya gelmesiyle birlikte kurulan ilişkilerin ardından 1830 yılında Osmanlı Devleti ile yapılan ticaret anlaşması neticesinde elde edilen ekonomik imtiyazlar çerçevesinde yürütülen faaliyetler, hedefin sadece ekonomik/ticari ilişkilerin hacminin büyütülmesinden ibaret olmadığını gayet açık ve net bir şekilde göstermiştir. Nitekim dünya üzerindeki bütün Protestan örgütlerin yürütmüş olduğu faaliyetler ve bu faaliyetlerin büyüklüğü içerisinde Amerikan misyonerlerinin payı üçte birlik bir kısma tekabül etmekteyken bu devasa yapılanma sadece Osmanlı coğrafyasındaki faaliyetleri ifade etmekteydi.

Bu özel ilginin nedeni Evanjelistik mezhebinin eskatolojik kehanetlere olan kesin inancıdır. İsa Mesih'in yeryüzüne tekrar dönebilmesi için Yuhanna İncil'inde haber verilen kehanetlerin birebir yaşanacağına inanmalarının yanında, bunların yapay olarak gerçekleştirilmesi durumunda da aynı sonuçların ortaya çıkacağını düşünmektedirler. Bu kehanetlerin en öncelikli olanı Scofield tarafından yazılan Evanjelistiklerin referans İncil'inde de belirtildiği üzere Yahudilerin vadedilmiş topraklara yerleştirilmesi ve Kudüs'teki Süleyman mabedinin yeniden inşa edilmesidir. Bu inanç biçimi onları Siyonizm ile kader birliği içerisine sokmuş ve Hristiyan mezhepleri içerisinde Siyonist Hristiyanlar olarak nitelenir hale gelmişlerdir. Bu hedeflerin gerçekleşebilmesi için siyaseti araç olarak kullanmalarından dolayı Evanjelistiklerin siyasal Hristiyanlar olarak da nitelenmeleri yanlış bir tanımlama olmayacaktır.

Evanjelistiklerin yürüttükleri faaliyetlerin (Misyonerlik/Eğitim/Sosyal Hizmetler) sonuçlarına baktığımız zaman da batılı hayat tarzının Osmanlı coğrafyasına toplumsal hayatı etkileyecek bir şekilde yerleştirmeye aracılık ettiğini söyleyebiliriz. Bunun dışında Osmanlı topraklarında bu faaliyetler neticesinde ekonomik/siyasi hemen hemen hiçbir katma değer ortaya çıkmamıştır. Çünkü ilişki içerisinde oldukları ana kitle gayrimüslimlerdi ve çoğunu da zaten Amerikan

vatandaşlığına geçirmişlerdi. Nihayetinde de yürüttükleri faaliyetler açısından, Osmanlı topraklarında Amerikan siyasetinin ve menfaatlerinin temsilcisi/koruyucusu olmaları dışında herhangi bir işlev görmeyen bu kitlenin tamamına yakını I. Dünya Savaşı sonrasında vatandaşı oldukları Amerika'ya göçmüşlerdir.

Kaynakça

Acun, Fatma. "Robert Kolej Mezunları ve Meşhurları". *Turkish History Education Journal* 4/2 (24 Ekim 2015): 136-164.

Akgün, Seçil. "Amerikalı Misyonerlerin Ermeni Meselesinde Rolü". *Ankara Üniversitesi Türk İnkilap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*. 1988. 2-12.

Aksu, Ayşe. "İngilizlerin Malta'daki Deniz Feneri: Malta Protestan Koleji (1846-1868)". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*. 27 Aralık 2016. 57-57.

Alan, Gülbadi. *Osmanlı İmparatorluğu'nda Amerikan Protestan Okulları*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2015.

Alan, Gülbadi. "Protestan Amerikan Misyonerleri, Anadolu'daki Rumlar ve Pontus Meselesi". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 10 (2001): 183-208.

Albayrak, H. Şule. "ABD'de Hıristiyan Siyonizmi: Kökeni, İnanç Esasları ve Günümüz Amerikan Siyasetine Etkisi". *Darulfunun İlahiyat* 30/1 (03 Temmuz 2019): 141-169.

Albayrak, H. Şule. "Tarihi ve Sosyal Bir Realite Olarak Amerika Birleşik Devletleri'nde Gelişen Protestan Fundamentalizmi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 42 (05 Mart 2014): 13-32.

Alıcı, Mustafa. "Üç Kudüs: Kudüs'e Siyonist, Evanjelic ve Reel-Politik Yaklaşımlar". *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6/15 (08 Mayıs 2018): 41-58.

Ataşağın, Galip. "Hıristiyanlıkta Kıyâmet Alâmetleri ve Dünyanın Sonu". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 8 (01 Eylül 1998): 111-140.

Ayas, Nevzad. *Türkiye Cumhuriyeti Milli Eğitimi: Kuruluşlar ve Tarihçeler*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1948.

Aydın, Mahmut. "Evanjelic Hıristiyanlığın Misyon Yöntemleri ve Türkiye'deki Yansımaları". *Dinler Tarihi Araştırmaları V (Dinler Tarihçileri Gözüyle Türkiye'de Misyonerlik, Sempozyum, 01-02 Ekim 2005)*. 49-68. Ankara, 2005.

Barr, James. *Escaping from Fundamentalism*. London: SCM Press Ltd, 1984.

Basmajian, Krikor Hagop. *Social and Religious Life in The Orient*. New York: American Tract Society, 1890.

Bedir, Şener Faruk. "Reformasyon'dan Günümüze Evanjelik Hıristiyanlık". *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi* 3/2 (18 Haziran 2014): 73-98.

Berggren, D. Jason. "Israel and The Middle East in Presidential Memory: Jimmy Carter and The Presidents of The Late Cold War Period". *Polymath: An Interdisciplinary Arts and Sciences Journal* 3/4 (2013): 38-54.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Bâb-ı Âlî Evrak Odası [BEO]*. No. 188, Gömlek No. 14097.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH. MKT]*. No. 549, Gömlek No. 49.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Dahiliye Nezâreti Mektubî Kalemi [DH. MKT]*. No. 869, Gömlek No. 26.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezâreti Siyasî Kısım [HR.SYS]*. No. 67, Gömlek No. 34.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Hariciye Nezâreti Siyasî Kısım [HR.SYS]*. No. 81, Gömlek No. 59.

BOA, Osmanlı Arşivi. *İrade Hususî [İ. HUS]*. No. 73, Gömlek No. 103.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Vak'anüvis Kalemi [A. VKN]*. No. 1, Gömlek No. 8.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Dahiliye Nezareti Maruzât [Y.PRK.DHY]*. No. 10, Gömlek No. 58.

BOA, Osmanlı Arşivi. *Yıldız Perakende Evrakı Umumî [Y.PRK.UM.]*. No. 29, Gömlek No. 58.

Buhari, Ömer Kemal. "(Dost) Düşmanlar: Hıristiyan Siyonizmde Antisemitizm ve Anti-İslamizm". *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 23/3 (15 Aralık 2019): 1315-1330.

Büyükkarcı, Süleyman. "Amerikan Okulları Üzerine Bir Araştırma". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*. 9 (01 Aralık 2001): 9-52.

Canfield, Joseph M. *The Incredible Scofield and His Book*. California: Ross House Books, 1988.

Chafer, Lewis Sperry - Walvoord, John F. *Major Bible Themes*. Revised edition. Michigan: Zondervan Academic, 1974.

Danacıoğlu, Esra. "Osmanlı İmparatorluğunda Amerikan Board Okulları ve Ermeniler". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 3/10 (01 Haziran 2000): 131-145.

Demir, Cenk. "1890'lardan 1930'lara İzmir'deki Amerikan Okullarında Yürütülen Spor Faaliyetleri ve Kent Sporuna Katkıları". *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi* 19 (26 Temmuz 2019): 291-318.

Demirtaş, Çağrı - Kılıç, Fahri. "Osmanlı İmparatorluğu'nun Doğu ve Güney Bölgelerinde Eğitim Şemsiyesi Altında Amerikan Board Cemiyetinin Misyonerlik Faaliyetleri". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 21/3 (15 Eylül 2021): 956-964.

Döşkaya, Fusun Çoban. "Osmanlı Devleti'nde Amerikalı Misyonerlerin Antlaşma Hakları". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 8/3 (25 Eylül 2021): 769-798.

Dugger, Ronnie. "Does Reagan Expect a Nuclear Armageddon?" *Washington Post*. 19 Ocak 1984. <https://www.nybooks.com/articles/1984/01/19/reagan-and-the-apocalypse/>.

Erdoğan, Dilşen İnce. "American Board of Commissioners for Foreign Mission (ABCFM) Near East Relief'e Amerikan Misyonerlerinin Anadolu'daki Faaliyetleri". *Belgi Dergisi* 2/14 (01 Temmuz 2017): 552-565.

Erdoğan, Teyfur. "Üsküdar Amerikan Kız Koleji'nin Kısa Tarihi". Ed. Zekeriya Kurşun - Ahmet Emre Bilgili - Kemal Kahraman - Cemal Güngör. 1: 302-324. İstanbul: Seçil Ofset, 2004.

Ergin, Osman Nuri. *Türkiye Maarif Tarihi*. İstanbul: Eser Neşriyat, 1977.

Esenkal, Ebru. *Yabancı Ülkeler Tarafından Osmanlı Coğrafyasında Açılan Okullar*. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007.

Fırıncı, Yusuf. "The Expansion of Post-Secular Influence by Christian Denominations Such as Christian Zionists". *Journal of Analytic Divinity* 2/3 (15 Aralık 2018): 23-47.

Fildiş, Ayşe Tekdal. "New Role for Religion in American Politics: How The Evangelical Church Is Shaping The Middle-Eastern Politics in Particular in The Israeli Palestinian Conflict". *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 27/2 (30 Ekim 2018): 149-161.

Gündüz, Şinasi. "Protestan Geleneğinde Yeni Hıristiyan Sağı Olarak Evanjelizm". *VIII. Kur'an Sempozyumu: Günümüz Dünyasında Müslümanlar, 14-15 Mayıs 2005*. 51-60. Ankara: Fecr Yayınları, 2006.

Güngör, Ali İsmail. "Hıristiyanlıkta Püriten Anlayış ve Etkileri". *Dini Araştırmalar* 7/21 (01 Haziran 2005): 7-26.

Hallsell, Grace. *Tanrı'yı Kıyamete Zorlamak: Armagedon, Hristiyan Kıyametçiliği ve İsrail*. İstanbul: Kim Yayınları, 2002.

Hıdır, Özcan. “Avrupa’da ‘Aşırı Sağ’ın Dinî-İdeolojik ve Tarihî Temelleri-Kökenleri”. *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 14/53 (03 Nisan 2018): 15-46.

Kahraman, Nazan. “Amerikan Protestan Misyonerlerin Osmanlı Coğrafyasına Yönelik İlk Matbaası: Malta (1822-1833)”. *Ankara Üniversitesi İlel Dergisi* 7/1 (15 Mayıs 2020): 95-136.

Karaman, M. Lutfullah. “Siyonizm”. 37: 329-335. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009.

Kitabı Mukaddes Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil). İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 1958.

Kocabaşoğlü, Uygur. *Anadolu’daki Amerika: Kendi Belgeleriyle XIX. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’ndaki Amerikan Misyoner Okulları*. İstanbul: Arba Araştırma Basım Yayın, 1989.

Kurtkan Bilgiseven, Amiran. *Din sosyolojisi*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 1985.

Kurtoğlü, Ramazan. *Evanjelizm: Tanrı’yı Kıyamete Zorlamak*. İstanbul: Asikitap, 2016.

Küçük, Mehmet Alparslan. “Anadolu’da ‘Protestan Ermeni Milleti’nin Oluşumu”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/2 (2009): 153-186.

Leonhard, Robert. *Visions of Apocalypse: What Jews, Christians and Muslims Believe About the End Times and How Those Beliefs Affect Our World*. Maryland: The Johns Hopkins University, 2010.

Malkoç, Mustafa Numan. “Türkiye’de Protestan Misyonerliği”. *Türkiye’de Misyonerlik Faaliyetleri*. 161-194. Tartışmalı İlmî Toplantılar 43. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2004.

Mead, Walter Russell. “The New Israel and the Old: Why Gentile Americans Back the Jewish State”. *Foreign Affairs* 87/4 (2008): 28-46.

Mutlu, Şamil. “Beyrut Vilayeti’nde Amerikan Misyoner Okulları ve Suriye Protestan Koleji”. *Tarih Dergisi*. 46 (06 Haziran 2012): 107-128.

Ortaylı, İlber. “Osmanlı İmparatorluğunda Amerikan Okulları Üzerine Bazı Gözlemler”. *TODAIİE Dergisi* 14/3 (1981): 87-96.

Öney, Celal. “Misyoner Örgütlerin Rekabet Sahnesi Filistin”. *Tarih Okulu Dergisi* 2013/XV (01 Aralık 2012).

Öztürk, Mehmet. “Trump’ın Kudüs Kararının Bir Analizi”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 8/4 (31 Aralık 2019): 2876-2905.

Poythress, Vern S. *Understanding Dispensationalists*. Academie Books, 1987.

Sağ, Mustafa Kaan. "Londra Yahudiler Cemiyeti İstanbul Misyonu ve Hasköy İngiliz Okulu". *Bellekten* 79/285 (01 Ağustos 2015): 627-658.

Sandeen, Ernest R. *The Roots of Fundamentalism: British and American Millenarianism, 1800-1930*. Chicago: University of Chicago Press, 1970.

Scofield, C. I. *The Scofield reference Bible*. New York etc.: Oxford University Press, 1917.

Scofield, Cyrus Ingerson. *The Scofield Reference Bible*. New York: Oxford University Press, 1945.

Sezer, Cemal. "Amerikan Misyonerlerinin Ermeni Meselesine Etkileri (1890-1914)". *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/1-2 (28 Mart 2014): 57-69.

Stockton, Ronald R. "Christian Zionism: Prophecy and Public Opinion". *Middle East Journal* 41/2 (1987): 234-253.

Süreyya, Samizade. "Beyrut'ta Amerikan Protestan Mektebi". *Sırat-ı Mustakîm*. 26 Mayıs 1327.

Süreyya, Samizade. "Memâlik-i İslamiye'de Protestan Misyonerleri". *Teâruf-u Muslimîn Gazetesi*. 08 Ağustos 1328.

Şahin, Gürsoy. "Manastır Şehrinde Amerikalı Protestan Misyonerler ve Faaliyetleri (1873-1913)". *Balkan Araştırma Enstitüsü Dergisi* 8/1 (12 Temmuz 2019): 141-186.

Şimşir, Bilal N. *Ermeni Propagandasının Amerika Boyutu Üzerine*. Ankara: Terazi Yayıncılık, 2018.

Taşdemirci, Ersoy. "Türk Eğitim Tarihinde Azınlık Okulları ve Yabancı Okullar". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 10 (2001): 13-28.

Waardenburg, Jacques. "Protestanlık". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34: 351-354. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008.

Wilson, Dwight. *Armageddon Now!: The Premillenarian Response to Russia and Israel Since 1917*. Tyler, Tex: Inst for Christian Economics, 1991.

Yılmaz, Hakan. "Evanjelic Hareketin ABD Siyaset Kurumundan Dinî Talepleri Üzerine Bir İnceleme". *Oksident* 2/1 (30 Haziran 2020): 27-58.

American Evangelism, from The Perspective of Political Goals and Their Activities in The Ottoman Empire

Dr. İlyas AKYÜZOĞLU

Extended Summary

The last two centuries of the Ottoman Empire due to the weakening of the power of the state has been a period that the great problems arose. Due to this weakness, the geography ruled by Ottomans had become an area targeted by the rising powers on the global scale. One of these powers is the United States of America. The interest of American politics in this geography has a more specific reason than economics: It is Evangelism that greatly influenced and steered American politics. Evangelism derives from the Greek word “εὐαγγέλι” that meaning "gospel". In terms of Christianity, because of that they inform about Jesus, the Gospels are "evangelicals", and those who preach this doctrine are "evangelists". The Evangelical name is sometimes used to express all activities based on the Bible, in terms of its meaning. For this reason, the authors of the four canonical gospels Gospels, Matthew, Mark, Luke and John are also called "Four Evangelists". Because these authors “compiled and put down texts expressing the message of Jesus Christ with divine inspiration.” American Evangelical society is a continuation of the Puritans that was an extremist Protestant Christians who’s separated from the Church of England in the 16th century. The followers of this congregation believed that the church should be cleansed of any non-biblical interpretation. In addition, the members of this denomination, which advocated the handing over of Palestine to the Jews, were not accepted and excluded in Europe, especially in England, due to their fundamentalist approach.

For these reasons, they immigrated to America, which they thought offered suitable opportunities to spread their denomination. As a result of the missionary activities, they carried out, since the 17th century, the Evangelical name has been used to express the Protestant Christians in America and especially the groups adopting the idea of the “Great Awakening”. In the end they have become the umbrella organization of American Protestant denominations. The main reason for the interest of the Evangelicals, who constitute the most crowded group in the American society, to the Ottoman geography is their eschatological beliefs originating from the Bible. Evangelicals are the representatives of the dispensational premillennialist theory in Christian theology about the millennium before the apocalypse. Therefore, it would be appropriate to use the term of “Political Christianity” for Evangelism. They believe that the eschatological prophecies in the Bible can be realized through politics. The place where these prophecies will come true is the Ottoman geography. After the great turbulence/depression that will occur in the pre-apocalyptic Middle East, Jesus Christ will return to the earth again and will lead the Christian army and defeat the infidels in the battle of Armageddon and establish the Kingdom of Heaven. Evangelicals are also

strict believers who are committed to the fulfillment of these prophecies. The activities carried out within the framework of the economic privileges obtained as a result of the trade agreement made with the Ottoman Empire in 1830, following the relations established with the arrival of the commercial ships of the USA in 1797 to the Ottoman Empire, clearly and unequivocally indicate that the goal is not only to increase the volume of economic/commercial relations. Surprisingly, while the activities carried out by all Protestant organizations entire world and the share of American missionaries in the economic size of these activities corresponded to one-third, this huge budget only expressed the activities in the Ottoman geography.

In addition to believing that the prophecies given in the Gospel of John will be fulfilled for Jesus Christ to return to the earth again, they also think that the same results will occur if these are artificially fulfilled. The foremost of these prophecies is the placement of the Jews in the promised land and the rebuilding of Solomon's temple in Jerusalem, as stated in the Evangelicals' reference Bible written by Scofield. This form of belief brought them into a unity of destiny with Zionism and they became known as Zionist Christians within the Christian denominations. When we look at the human resource and economic size it has reached of Evangelicals' missionary activities in the Ottoman geography by the end of the 19th century, it is possible to say that it is not a church/religious activity alone. Because it seems contrary to the socio-economic realities of the period that such a large human resource and economic size could only be realized by missionaries. When we carefully examine the methods of creating this huge volume, we see that the activities were thought through in great detail, all strategic steps were taken with a common mind, and the presence of stakeholders who acted as parts of a big puzzle at each stage to fulfill their respective roles: These are: American politics, commerce, and the church (Evangelicals).

Evangelicals, almost no economic/political added value emerged in the Ottoman geography, except for the establishment of the western lifestyle. Because the main group they were in contact with were non-Muslims, and most of them had already acquired American citizenship. In the end, immigrated to the United States after the 1st World War almost all this mass which they were citizens and which did not function actually in any way other than being the representative/protector of American politics and interests in the Ottoman lands.

Keywords: Islamic History, Ottoman History, Evangelism, Missionary, Protestantism, Armenians, Eschatology.

Savaşta İnsan Haklarının Korunmasının Dinî ve Ahlâkî Temelleri: İslam Hukuku Açısından Bir Değerlendirme

Religious and Moral Foundations of the Protection of Human Rights in War: An Evaluation in Terms of Islamic Law

Doç. Dr. Ali Aslan TOPÇUOĞLU

Trabzon Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı
Assoc. Prof., Trabzon University, Faculty of Theology, Department of Islamic Law, Trabzon, Türkiye.
aatopcuoglu@hotmail.com

 0000-0002-7721-9751

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
29 Kasım / November 2021	Araştırma Makalesi / Research Article	12 Mart / March 2022	15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Topçuoğlu, Ali Aslan. "Savaşta İnsan Haklarının Korunmasının Dinî ve Ahlâkî Temelleri: İslam Hukuku Açısından Bir Değerlendirme", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 114-138.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1028185>

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>
CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

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

Savaşta İnsan Haklarının Korunmasının Dinî ve Ahlâkî Temelleri: İslam Hukuku Açısından Bir Değerlendirme

Öz ► Günümüzde hukuk çalışmalarında insan hakların korunması, en fazla tartışılan aktüel konulardan birini teşkil etmektedir. İslam'ın temel kaynaklarında herhangi bir kayda gerek duyulmaksızın insanın, saygın ve dokunulmaz olduğu hususunda açık hükümler mevcuttur. İnsanın doğuştan getirdiği bu saygınlık ve dokunulmaz oluşu, onu hukukun muhatabı yaparak haklara sahip kılmıştır. Hatta şartların ağırlaştığı veya düşmanın kötü muamelesi karşısında bile İslam'ın oluşturduğu ve pratiğe yansıttığı dinî, ahlâkî ilkelerin devreye alınarak sadece sivil insanlara değil, aynı zamanda savaşan insanlara karşı da ortaya konan ilkesel duruş, Kur'an'ın Müslümanlara haksızlık yapmamak, karşı tarafın kötü muamelelerine rağmen adaletten ayrılmamak hususundaki uyarı ve emirlerinden anlaşılmaktadır. Bu çalışmada insan haklarının korunması kapsamında İslam'da yasaklanmış olan savaşta muharip olmayan kişilere saldırma veya vücut bütünlüğüne karşı saldırı, savaşta işkence, rehinelere ve savaş esirlerine gayr-i insanî davranma, savaş esnasında öldürülen muhariplere kötü muamele, kadınları, çocukları ve din adamlarını öldürme gibi meseleler, dinî ve ahlâkî boyutuyla ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam hukuku, İnsan Hakları, Din, Ahlâk, Savaş.

Religious and Moral Foundations of the Protection of Human Rights in War: An Evaluation in Terms of Islamic Law

Abstract ► Today, the protection of human rights in legal studies is one of the most discussed current issues. There are clear provisions in the basic sources of Islam that human beings are respected and inviolable without the need for any registration. This dignity and inviolability that man is born with has made him the subject of the law and has rights. Even in the face of worsening conditions or the ill-treatment of the enemy, the principled stance that is put forward not only to civilians but also to warring people by taking into account the religious and moral principles created by Islam and reflected in practice, is the Qur'an's statement not to do injustice to Muslims, It can be understood from his warnings and orders not to deviate from justice despite his actions. In this study, within the scope of protection of human rights, attacking non-combatants in war or attacking their bodily integrity, torture in war, inhuman treatment of hostages and prisoners of war, ill-treatment of combatants killed during war, killing women, children and clergy The issues will be discussed with their religious and moral dimensions.

Keywords: Islamic law, Human Rights, Religion, Ethics, War.

Giriş

Sosyal bir varlık olmanın gereğiyle insanlar, toplum hâlinde yaşarlar. Toplumdaki ilişkilerin bir düzen ve ahenk içinde yürütülmesi de toplumsal yaşamın bir sonucudur.¹ İşte toplum hâlinde yaşama zarureti, hak mefhumunu ortaya çıkarmıştır. Toplumsal hayatın devam edebilmesi için onu oluşturan insanlar arasında müşterek hayatın teminatı olan bazı esaslara riayet edilmesi, bencil ihtirasların önüne geçilerek hususî menfaatler güden şahsî kuvvet ve özgürlüklerin sınırlandırılması zaruretinin sevkiyle hukuk kaideleri doğmuştur.² İnsanların ortak maslahatını gerçekleştirmek amacıyla ortaya çıkan hukuk³ gibi din ve ahlâk da emir ve nehiyleriyle insanların

¹ A. Şeref Gözübüyük, *Hukuka Giriş*, (Ankara: Turhan Kitabevi, 2020), 1.

² Zeki Mesud Alsan, *Yeni Devletler Hukuku* (Ankara: Güney Matbaacılık Yayınları, 1950), 1/1.

³ Louis Le Fur, *Devletler Umumi Hukuku*, çev. Şinasi Z, Devrin (Ankara: Matbaa Yeni Cezaevi, 1942), 144.

bencil ihtiraslarını düzeltmekle uğraşır. Bunun için eski dönemlerde hukuk kaideleri ile dinî inançlar ve ahlâkî telakkiler çoğunlukla birbirinden ayrı tutulmamışlardır. Hatta ahlâk gibi hukuk da kuvvet ve kaynağını daha ziyade dinî inançlardan almıştır.⁴

Bu bağlamda insan hakkı, bir hak olmasına rağmen hukukî nitelik kazanmadığı sürece ahlâkî manada bir hak olmaya devam eder. Mahiyeti açısından da diğer ahlâkî haklardan üstün olan insan hakkı, kişinin sırf insan olması itibarıyla sahip olduğu bir hak türüdür. İnsanın bu değerinin korunması ise insana yaraşır bir hayatın sürdürülebilmesine ve insan haklarının güvenceye alınmasına bağlıdır.⁵ Bunun için bütün hukuk sistemleri, dinî ve felsefî ekoller, insanın şahsına bağlı dokunulmaz ve başkasına devredilmez bazı haklarının olduğunu kabul etmektedir. Bununla birlikte insan haklarının niteliği ve sınırlarının ne olduğu noktasında fikrî planda tam bir birlik olmamasına rağmen bu meseleyle ilgili tüm değerlendirmelerde, insanın diğer varlıklardan üstün olduğu mülahazasından hareket edildiğini söylemek yerinde olur.⁶ İnsan doğasının din, dil, etnik veya kültürel köken ve cinsiyet gibi ayrımlara göre farklılaşmadığından aynı insan haklarına sahiptirler. Bu durum insan haklarının genel olmasından ileri gelmektedir.⁷

İnsan hakları, kişinin insana yaraşır ve onurlu bir şekilde hayatiyetine devam edebilmesi için gerekli temel haklardır. Dolayısıyla bir şahsın insan olması yönüyle özelliklerini gösterebilmesi ve geliştirilebilmesi, bu hakları kullanmasına bağlıdır.⁸ Ancak insanın sosyal bir varlık oluşunun gerektirdiği diğer insanlarla toplumsal ilişkiler kurması ve yürütmesiyle⁹ insanlara ve toplumlara karşı yükümlülüklerini yerine getirmesi, ona haklardan yararlanma imkânı verirken, aksi bir davranışı ise onun haklarının sınırlandırılmasını gerektirir.¹⁰ Bu durumun ahlâkî ve hukukî bakımdan sağlıklı işleyebilmesi için bireysel, toplumsal ve uluslararası ilişkilerde haktan bahsedildiği yerde yükümlülüğe de temas edilmekte, bununla karşılıklı ilişkilere konu teşkil eden menfaatler arasında bir denge kurulmaya çalışılmaktadır.¹¹ İnsan haklarının korunması ve güvenceye kavuşturulması uğruna Batı'da gerek düşünce gerekse uygulama alanında belirli bir sınıfın tekelinde olan insan haklarının yaygınlaştırılması için büyük mücadeleler içine girilmiş ve ardından bu hususta yasalar ve anayasalar yürürlüğe konmuştur. Bu açıdan Batı toplumunda haklar, kanunlarla kazanıldığı için anayasalarda temel haklar liste hâlinde verilmektedir. Buna mukabil İslam'da insan haklarının gelişmesi ve güvenceye kavuşturulması bu şekilde bir süreçten geçerek

⁴ Alsan, *Yeni Devletler Hukuku*, 1/1-2.

⁵ Mustafa Erdoğan, *Anayasal Demokrasi* (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013), 144-145.

⁶ Şükrü Karatepe, "İnsan Haklarının İlahî Temelleri", *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 109.

⁷ Erdoğan, *Anayasal Demokrasi*, 145.

⁸ Oktay Uygun, "İnsan Hakları Kuramı", *İnsan Hakları*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 26.

⁹ Ömer İlhan, Akipek, *Devletler Hukuku* (Ankara: Başnur Matbaası, 1970), 1/ 11.

¹⁰ Gözübüyük, *Hukuka Giriş*, 1.

¹¹ "النَّعْمَةُ بِقَدْرِ النِّعْمَةِ وَالنِّقْمَةُ بِقَدْرِ النِّعْمَةِ": "Külfet, nimete ve nimet külfete göredir." Mecelle, md. 88.

kabul edilmiş değildir. Haklar, aslen kazanıldığı için kanunlar, hakkı kazanmak için değil, hakkı korumak için vazedilmiştir. Buna göre İslam'da kanunlarla yasaklanmayan her konuda insanların hak ve özgürlükleri bulunmaktadır.¹² Şimdi konunun daha iyi anlaşılması için din, hukuk ve ahlâkın birbiriyle olan ilişkisi üzerinde duracağız.

1. Din- Ahlâk ve Hukuk Bütünlüğü

Dinî kurallar, insanın hem Allah ile hem de insanlarla ilişkilerini düzenler. İnsanları dünya ve ahiret saadetini sağlayacak şekilde vicdanî bir anlayışla yetiştirmek isteyen dinin, bu amaca ulaşmada zararı olabilecek davranışlardan onları engelleyici kurallar koyması gayet tabiidir. Bu inançla hareket eden Müslümanlar, İslam'ın belirttiği kurallara aykırı davranıldığı takdirde dünyada ve ahirette cezayla karşılaşacaklarına inanırlar.¹³ Esasen toplumsal düzen için şart olan dinî kurallar, insanların güzel ahlâklı olmaları,¹⁴ aralarındaki ilişkilerde hakka riayet etmeleri ve tüm ilişkilerde adaleti sağlamaları için konmuştur.¹⁵ Kaynağı ve mahiyeti ne olursa olsun, toplumsal düzeni sağlayan eylem ve davranış kaidelerinin bütünü olan hukuk¹⁶ da kişilerin birbirleriyle münasebetlerini düzenlediğine göre her ikisinin de düzenleme konusu arasında az çok benzerlik bulunmaktadır.¹⁷ Ahlâkın teşekkülünde büyük bir etkisi olan ve onun işlevsellik kazanmasında önemli rolü olan din, ahlâkî ve hukukî özellik taşıyan kuralları manevî müeyyideyle güçlendirmektedir. Bunun için dinde hukuk kuralı ihlâl edildiğinde Allah hakkı ihlâl edilmiş sayılır.¹⁸

Toplumda oluşan değer yargıları ile ilgili kurallar bütünü olan ahlâk kaideleri,¹⁹ en kapsamlı tanımıyla bir topluluğun unsurlarının uymak zorunda buldukları eylem ve davranış kurallarıdır. Hukuk kaideleri de aynı şekilde eylem ve davranış kaideleridir. Buna göre hukuk kaideleri ile ahlâk kaidelerini birbirinden ayıran şey, müeyyidedir.²⁰ Hukuk kurallarına uymayanlara kamu gücü yoluyla “yaptırım” uygulanır. Buna karşılık ahlâk kurallarına uymayanları, toplum hoş görmez ancak bunlara kamu gücü aracılığıyla bir “yaptırım” da uygulanmaz.²¹ Ayrıca hukukun idesi ve ideali olan adalet değerinin aynı zamanda ahlâkî değerler alanında yer alması hukuk-ahlâk ilişkisinin temel sebebidir.²² Bu hususta hukuk ve ahlâk normları, adalet idealinde bir araya gelmekle beraber ahlâk,

¹² Karatepe, “İnsan Haklarının İlahî Temelleri”, 109, 113.

¹³ Abdülhak Kemal Yörük, *Hukuk Başlangıcı* (İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1956), 19.

¹⁴ el-Ahzâb, 33/21; et-Tahrîm, 66/11-12; el-Kalem, 68/4.

¹⁵ en-Nisâ, 4/135; el-A'raf, 7/181; en-Nahl, 16/90; el-Hucurât, 49/9.

¹⁶ Akipek, *Devletler Hukuku* 1/ 16; Gözübüyük, *Hukuka Giriş*, 5.

¹⁷ Yörük, *Hukuk Başlangıcı*, 18.

¹⁸ Saffet, Köse, *İslâm Hukukuna Giriş* (İstanbul, Hikmetevi Yayınları, 2012), 49.

¹⁹ Gözübüyük, *Hukuka Giriş*, 11-12.

²⁰ Akipek, *Devletler Hukuku* 1/ 13.

²¹ Gözübüyük, *Hukuka Giriş*, 12.

²² Yasemin Işıktaç, *Hukuk Başlangıcı* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2015), 83.

asgarî sınırın da ötesinde bir sorumluluk getirir. Din ve ahlâkın öngördüğü yükümlülükler ve bu çerçevede oluşacak bilinç, hakla sınırlanan hukukun sahasını aşacak fedakârca ilişkileri geliştirmek suretiyle hukukun işini kolaylaştırır.²³

Esasen hukuktan daha geniş bir alanı etkileyen ahlâk kuralları, genel olarak insana samimi ve edemli olmayı, başkalarıyla ilgili iyi düşünceler beslemeyi ve herkese iyilik etmeyi emreder. Ancak kişi, kendisini ahlâk kurallarıyla bağlı hissettiği halde diğerleri bu yükümlülüğün yerine getirilmesini ondan zorla isteyemezler. Bununla birlikte toplum, ahlâkî yükümlülüğü yerine getirmeyenleri ise kınar. Böylece toplumun manevî tepkisine uğrama korkusu, insanları ahlâk kurallarına uymaya zorlar.²⁴ Bu hususta ahlâkın da hukuk gibi zorlayıcı karakteri mevcuttur ve muhteva bakımından da hukuk ile ahlâk arasında benzerlikler bulunmaktadır.²⁵ Bu itibarla hukuk kurallarının genellikle dış müeyyideye dayalı ahlâk kurallarını ifade edişinden hareketle²⁶ “*hukuk, asgarî ahlâktır*” veciz sözü, ahlâk ile hukuk arasındaki ilişkiye dair önemli bir tespittir. Bu ifadeden hukukun, ahlâkın belirli bir toplumsal nizamın zarurî şartlarını belirleyen bir cüzden ibaret olduğu anlaşılmaktadır.²⁷ O halde hukuk kaideleri, uygulanması toplumun genel menfaati açısından zorunlu görülen ve kendilerine müeyyide sağlanan ahlâk kurallarıdır.²⁸ Bu çerçevede toplumsal hayatın bir düzen içinde sürdürülmesinde din, ahlâk ve hukuk kurallarının etkin bir rolü vardır. Burada belirtilen kural ise kişiyi belli bir davranışa zorlama anlamındadır. Ancak zorlamanın kural niteliğine kavuşabilmesi için bir emir içermeli ve bu da genel, sürekli olmalı ve bir müeyyideye dayanmalıdır.²⁹

Bu realiteden hareketle İslam’da din, ahlâk ve hukuk bir bütün hâlinindedir. Aslında nazarî olarak da hukuk kaideleri ile din ve ahlâk esaslarını kesin bir şekilde her yerde ayırmak güçtür.³⁰ Çünkü İslâm, değeri belirler; ahlâk, onu uygulamaya koyar; hukuk ise bu esasları yazılı kural formatına dönüştürerek maddi müeyyideye bağlar. Bu itibarla din, ahlâk ve hukuk arasında amaç birliği mevcuttur.³¹ Buna göre ahlâk düsturları, insanların vicdanî telakkilerine dayanır. Dinî emirlerin müeyyidesini Allah ve ahiret inancı oluşturur. Hukuk kaidelerinin müeyyidesi ise kanunlar ve bunların tatbikiyle mükellef olan teşkilatlı otoritenin maddi cebir ve kuvvetidir. Böyle olmakla birlikte hukuk kaidelerinin doğuşunda dinin ve ahlâkın büyük etkisinin olduğu inkâr edilemez. Bunun dışında tarihî ve iktisadî amiller de hukuk telakkileri üzerinde önemli rol oynarlar. Müspet

²³ Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, 50.

²⁴ Necip Bilge, *Hukuk Başlangıcı* (Ankara: Turhan Kitabevi, 2004), 10.

²⁵ Işıktaç, *Hukuk Başlangıcı*, 83.

²⁶ Akipek, *Devletler Hukuku* 1/13.

²⁷ Abdülhak Kemal Yörük, *Hukuk Felsefesi Dersleri* (İstanbul, Fakülteler Matbaası, 1958), 160, 166.

²⁸ Alsan, *Yeni Devletler Hukuku*, 1/ 421.

²⁹ Gözübüyük, *Hukuka Giriş*, 1/ 7.

³⁰ Alsan, *Yeni Devletler Hukuku*, 1/2.

³¹ Köse, *İslâm Hukukuna Giriş*, 48.

hukuk kaideleri ancak bu şekilde her toplumun maddi ve manevi bünyesine göre şekillenip halkın iki büyük ihtiyacı olan adalet ve nizamı tesis eder.³² İslâm'da kamu hukukuna dair kural ve müesseseler, Allah hakkı kabul edilerek titizlikle korunmuş ve bu maksatlarına ters düşen bazı tasarruflara mevzu kılınmamıştır. Bunun için hukuk ve ahlâkî telakkilere aykırı olan konular, bazı tasarruflara mevzu olmamış; olması hâlinde ise batıl kabul edilmiştir.³³

2. Savaşta İnsan Haklarının Korunması

2.1. Dinî ve Ahlâkî Dayanakları

İnsan hakları, devlet tarafından teminat altına alınıp alınmasına bakılmaksızın bir insanın, hayatını onurlu bir şekilde sürdürebilmesi için sahip olması gereken hakları içermektedir.³⁴ İslam'ın temel kaynağı Kur'an'da insanoğlunun en güzel şekilde yaratıldığı ve şerefli kılındığı bildirilmiş,³⁵ bunun yanında inanç, ibadet ve ahlâk ilkeleri de hem kaynak hem de hedef yönüyle bir bütün teşkil edecek şekilde oluşturulmuştur.³⁶ Beşeri münasebetleri tanzim bakımından getirmiş olduğu mühim esaslarla İslam'ın, birbirine yabancı olan milletlerle ilişkilerin normalleştirilmesinde önemli katkıları olmuştur. Bunlar arasında ahde vefa gösterme, elçilerin dokunulmazlığı, gayrimüslimlere adaletle muamele, savaş usullerinde insanlık onuruna yaraşır kaideler getirme sayılabilir.³⁷ Böylece İslam'da gayrimüslimlere hangi durumda ne şekilde davranılacağı ortaya konduğu gibi düşmana karşı nasıl bir muamele yapılacağı ve sınırlarının ne olacağı da gösterilmiştir. İslam'ın uluslararası ilişkilerde temel yaklaşımı, Müslümanlarla din uğruna savaşmayan ve onları yurtlarından çıkarmayanlar gayrimüslimlere karşı iyilik ve adaletle muamele edilmesi,³⁸ onların hikmet ve güzel öğütle İslam'a çağırılması, onlarla mücadelenin güzel bir biçimde yürütülmesidir.³⁹ Kur'an'ın bu teorik yaklaşımı pratiğe yansıtan Hz. Peygamber, anlaşmazlıkların derinleşerek savaşa dönüşmeden diplomatik yollarla çözümünü için daima uzlaşma taraftarı olmuştur.⁴⁰

³² Alsan, *Yeni Devletler Hukuku*, 1/2.

³³ Hayreddin Karaman, *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2013), 3/ 97.

³⁴ Münci Kapani, *Kamu Hürriyetleri* (Ankara: Yetkin Yayınları, 1993), 13; Uygun, "İnsan Hakları Kuramı", 16.

³⁵ el-İsrâ, 17/70; et-Tîn, 95/4.

³⁶ Ahmet Yaman, *İslam Devletler Hukukunda Savaş* (İstanbul, Beyan Yayınları, 1998), 136; ayrıca bkz. Marchel Boisard, "The Conduct of Hostilities and The The Protection of The Victims of Armed Conflicts in İslam", *Hamdard Islamicus* (Karachi: 1/2 (1978), 3-17.

³⁷ Alsan, *Yeni Devletler Hukuku*, 1/78.

³⁸ el-Mümtehine, 60/8.

³⁹ en-Nahl, 16/125.

⁴⁰ Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl es- Serahsî, *el-Mebsût*, thk: Halîl Muhyiddin el-Meys(Beyrut: Dâru'l Fikr, 1421/2000), 10/ 2; Ebu'l Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî el-Hafîd(İbn Rüşd), *Bidâyetü'l -müctehid ve Nihâyetü'l muktesîd* (Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1434/ 2013), 379.

Bununla birlikte İslam'da Müslümanların adaletsizliğe yol açması muhtemel her türlü eylemden kaçınması da dinî ve ahlâkî bir vazife olarak görülmüştür. Nitekim Kur'an'da Mescid-i Haram'a Müslümanların girişine engel olan topluma karşı haddi aşarak güç kullanımında bulunma yasaklanmıştır.⁴¹ Başka bir ifadeyle Müslümanlardan her biri için milletlerin kin ve öfkesi karşısında bile hiçbir şekilde Müslümanların adaletten ayırmamaları bir vecibe kabul edilmiştir.⁴² Bu bakımdan nefretin ve düşmanlığın en yoğun yaşandığı savaş ortamında düşmanın lehine olsa da adalet, hakkaniyet, ahlâkî ve insanî esasların tatbik edilmesinin temel hedef olarak belirlendiği⁴³ Mâide suresindeki “...bir topluluğa duyduğunuz kin, sizi âdil davranmamaya itmeyin. Adaletli olun...”⁴⁴ ayetiyle ister dost ister düşman olsun herkese karşı adil olunması, bencil ihtiraslar ve düşmanlık gerekçe gösterilerek Allah'ın koyduğu hükümlerin dışına çıkılmaması emredilmiş, buna aykırı davranışlar ise haksızlık sayılacağından yasaklanmıştır.⁴⁵ Ayette geçen emir lafzının yorumundan hareketle Hanefî hukukçulardan Cessâs (öl. 370/980), kâfirin küfrü ve zulmüne rağmen onlara adil davranmanın ve hatta savaş esnasında misilleme sınırının aşılmasının Müslümanlar için bir hüküm olduğunu belirtmiştir.⁴⁶ İlgili ayetin umum ifadesinden hareketle Râzî (öl. 606/1209) ise Allah'ın bu ayetle bütün insanlara adil davranılmasını hatta kötü davranışlarıyla aşırılıkta bulunanlara karşı da adaletle muamele edilmesi gerektiğini belirtmiştir.⁴⁷

Böylece barışa dayalı ilişkilerin olduğu sırada gayrimüslim ülkelerin vatandaşlarının haklarına saygı gösterilmiş; kin, nefretin hâkim olduğu savaş durumunda ise bir taraftan düşmanın tecavüzü önlenirken, diğer yandan savaşın doğurduğu zaruret sınırının aşılması da yasaklanmıştır.⁴⁸ Çünkü “Size karşı savaş açanlara, siz de Allah yolunda savaş açın. Sakın aşırı gitmeyin. Çünkü Allah aşırı gidenleri sevmez”⁴⁹ ayetine göre haddi aşmak, haksızlık sayıldığından misilleme ilkesi ve ilişkilerin düşmanlığa ve dolayısıyla savaşa dönüştüğü durumlarda uygulanacak esaslar, dinî ve ahlâkî kurallar

⁴¹ el-Mâide, 5/2; Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*, thk. Muhammed es-Sâdık Kamhavî (Beyrut: Daru İhyai't Turasil Arabî- Müessesetu't Tarihi'l Arabî, 1412/1992), 3/297.

⁴² Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer ed-Dımeşkî (İbn Kesîr), *Tefsiru'l Kur'an'il Azim*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Riyâd: Dâru Tayyibe, 1420/1999), 3/12.

⁴³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l beyân an te'vili ayî'l Kur'an*, thk: Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî (Kahire: Dâru'l Hicr, 1422/2001), 8/ 222; Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Azim Dağıtım, 2017), 3/194.

⁴⁴ el-Mâide, 5/8.

⁴⁵ Taberî, *Câmi'u'l Beyân*, 8/222-223; İbn Kesîr, *Tefsiru'l Kur'an'il Azim*, 3/62.

⁴⁶ Cessâs, *Ahkâmu'l Kur'an*, 4/39.

⁴⁷ Ebû Abdillâh (Ebû'l Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Tefsirü Fahrü'r Râzî* (Beyrut, Dâru'l Fikr, 1401/1981), 11/184.

⁴⁸ Abdülhâlik Nevâvî, *el- Alâkatu'd- devliyye, ve'n-nuzumu'l- kadâiyye fi'ş- şeriatil- İslamiyye* (Kahire: 1394/1974), 55.

⁴⁹ el-Bakara, 2/190.

çerçevesinde yürütülmüş⁵⁰ ve “Zalimlerden başkasına düşmanlık ve saldırı yoktur”⁵¹ ayeti temel kıstas alınmıştır. Aynı şekilde Hz. Peygamber’in “Zulümden sakının! Çünkü zulüm, kıyamet günü zifiri karanlıklar olacaktır”⁵² şeklindeki zulümden kaçınılmasını emretmesi, ister barış ortamında isterse ilişkilerin bozulduğu ve hatta savaşa vardığı durumda olsun, bir Müslümanın hiçbir koşulda zulme tevessül etme gerekçesinin olamayacağını net bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu konuda İslam’ın hassasiyetini göstermesi için “Kötülüğe ilk başlayan daha zalimdir”⁵³ hadisindeki yaklaşım oldukça dikkat çekicidir.

Bu itibarla Hz. Peygamber, gönderdiği komutanlarına ve askerlerine savaşmadan önce düşmanı İslam’a davet etmelerini ve onlardan saldırıyı ilk başlatan ya da ilk öldüren olmamalarını istemiştir.⁵⁴ Çünkü bu konuda meşru kabul edilen şey, savaşta düşmanın yaptığı saldırıya misliyle karşılık vermektir. Bunun aksi bir davranış ise hem karşı tarafa zarar vermek hem de zarara karşılık vermek anlamı taşıyacağı için Hz. Peygamber tarafından yasaklanmıştır.⁵⁵ Zaten savaş, Müslümanlara yönelik tecavüzlere karşı koymak için zaruret sayılarak meşru görülmüştür. Zaruretler de kendi miktarlarına göre takdir edileceğine göre⁵⁶ zaruret sınırı aşılamaz. Dolayısıyla Müslümanların diğer devletlerle ilişkiler, savaştan ziyade barışa barış esasına dayanır.⁵⁷ Buna mukabil İslam dünyası dışındaki coğrafyada öteden beri savaşlar, komutanlar tarafından hiçbir müeyyideyle karşılaşmaksızın keyfî olarak yürütülmüştür. Nitekim modern devletler hukukunun babası diye anılan Hugo Grotius(öl. 1645), 1625’te neşredilen “Harp ve barış hukuku(De Jure Belli Ac Pacis) isimli eserinin girişinde kitabın tedvini sırasında Avrupa Hıristiyan milletlerinin savaşlarda barbarları bile utandıracak şekilde hareket ettiklerini belirtmiştir.⁵⁸ Esasen Batı’da 19. yüzyılın ikinci yarısında savaşta insanlığa yakışan hükümlerin uygulanması yönünde teşebbüslere başlandığı görülmektedir.

2.2. İnsan Haklarının Korunması için Alınan Tedbirler

⁵⁰ Muhammed Ebû Zehra, *el- Alâkâtü’ d- devliyye fi’l İslam* (Kahire: Dâru’l Fikri’l Arabî, , ts.), 35, 38.

⁵¹ el-Bakara, 2/193.

⁵² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu’s-sahîh*, haz. Salih b. Adülaziz, Riyâd: Dâru’s Selâm, 1429/2008, “Mezâlim”, 8 (No. 2447); Ebû’l Hüseyin Müslim b. Haccâc Müslim, *el-Câmiu’s-sahîh*, haz. Salih b. Adülaziz (Riyâd: Dâru’s Selâm, 1429/2008), “Birr ve’s Sıla ve’ Edeb”, 56, 57.

⁵³ Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü’l ummâl fi süneni’l-ekvâm ve’l efa’*, nşr. Bekrî Heyyanî-Saffet Sakka (Beyrut: Müeessesetü’r-Risâle, 1981), 12/ 644.

⁵⁴ Müslim, “Cihâd”, 2; Süleyman b. Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî(Ebû Dâvûd), *es-Sünen*, haz. Salih b. Adülaziz (Riyâd: Dâru’s Selâm 1429/2008), “Cihâd”, 82 (No. 2612).

⁵⁵ “لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ”: Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvinî (İbn Mâce), *es-Sünen*, haz. Salih b. Adülaziz (Riyâd: Dâru’s Selâm, 1429/2008), “Ahkâm”, 17 (No. 2340).

⁵⁶ Mecelle, md. 22.

⁵⁷ Ahmet Yaman, *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1998), 127.

⁵⁸ Hugo Grotios, *Savaş ve Barış Hukuku*, çev. Seha Lütüf Meray, Say Yayınları, İstanbul, 2011, 13.

İnsan hakları repertuarının her daim birinci önceliği olan kişi dokunulmazlığıdır. Bunun esası da yaşama hakkı, maddi ve manevi olarak insanın varlığını muhafaza etme ve geliştirme hakkıdır.⁵⁹ Bunun için barışta ve savaşta bu hakların korunması bir zorunluluktur. İslâm hukuku, her konuda ihtilaftan sonra çözümden ziyade, ihtilaftan önce tedbiri esas alarak hukukî iş veya işlemleri sonraki süreçte ihtilaf konusu olma ihtimali bulunan şeylerden uzak tutmaya çalıştığından⁶⁰ İslam'ın ilk döneminden itibaren olağanüstü şartların bulunduğu savaş ortamında bile bu esastan taviz verilmemiştir. Hz. Peygamber, ordu komutanlarına: 'Allah'ın adıyla savaşa gitmeleri, *Allah'tan korkmaları, takva ile hareket etmeleri ve iyi muamelede bulunmaları*' talimatını vermiştir.⁶¹ Ayrıca İslam ülkesinde helal olan şeylerin, savaşın yapıldığı düşman ülkesinde helal; haram olan şeylerin de haram olacağına icmâ bulunduğu⁶² haram fiilleri işleyen kişiye işlediği fiilin cezası uygulanır. Hatta savaş ortamında İslam'ın vazettiği ilkelere bağlılığa o kadar hassasiyet gösterilmiştir ki askerlerin İslam'ın ahlâkî esaslarına aykırılık taşıyan herhangi bir davranış sergilemeleri bile doğru bulunmamıştır.⁶³ Şimdi savaş ortamında İslam'ın insan haklarının korunması için aldığı tedbirlerle ilgili meseleleri ele alarak tahlil edeceğiz.

2.2. 1. Sivillerin Dokunulmazlığı

Savaşma gücü bulunmayan ya da fiilî ve fikrî bakımdan savaşa katılmayan kimseler sivil tabiriyle ifade edilir. Cahiliye döneminde Arapların savaşta izledikleri yol ve metotlar, insanî olmaktan oldukça uzak bir noktada olmuştur. Bunun için savaşta sivil ve muharip arasında bir ayırım yapmamışlardır. Dolayısıyla mağlup ettikleri kabileye mensup kadınların şerefini ayaklar altına almaktan geri durmamışlardır.⁶⁴ Savaş ortamı, tüm insanların can ve mal kaybına uğramasına zemin oluşturması itibarıyla İslam'da tüm alanlarda olduğu gibi bu konuda da insanların haklarının korunması ve başkalarının bu sivillere saldırmasını önlemek için de tüm tedbirler alınmıştır. Bu çerçevede genel prensip olarak insanoğlunun kanını akıtmak haram kabul edildiğinden⁶⁵ sivillerin öldürülmesi yasaklanmıştır. Nitekim Kur'an'da savaş açanlara karşı savaş açılması ama aşırıya gidilmemesi emredilmiştir.⁶⁶ Ayrıca Hz. Peygamber'in savaşa gönderdiği komutanlara dinî, ahlâkî

⁵⁹ Bülent Tanör, "Kişi Dokunulmazlığı", *İnsan Hakları* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 57.

⁶⁰ Karaman, *İslâm Hukuku*, 3/ 92.

⁶¹ Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl es- Serahsî, *Şerhu's-Siyeril-kebir*, thk. Selâhuddin el-Müneccid (Kahire: 1971), 1/ 38.

⁶² Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbas eş-Şâfiî, *el-Ümm* (Beyrut: Dâru'l Marife, 1410/1990), 7/375.

⁶³ el- Enfâl, 8/47.

⁶⁴ Ebu'l-A'lâ Mevdûdî, *İslâm'da Savaş Hukuku*, çev. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Buruc Yayınları, 2009), 190-191, 219.

⁶⁵ "لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ وَالْأَعْمَىٰ وَالْجُنُودَ وَالْمَسْكِينُ وَالْمَسْكِينُ": Ebu'l Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmud el- Mevsilî, *el-İhtiyâr li ta'lîli'l-muhtâr*, Ta'lik. Şeyh Mahmud Ebû Dakika (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991), 5/28.

⁶⁶ el-Bakara, 2/190.

ve insanî vecibeleri hatırlatarak insanlara daima iyi muamele edilmesine dair talimatı, bu konuda temel dayanağı oluşturmaktadır.

Hz. Peygamber, bir defasında savaşta öldürülmüş bir kadın gördüğünde böyle bir durumdan hoşnut olmadığını belirterek kadın ve çocukların öldürülmesini yasaklamıştır.⁶⁷ Yine bu hususta “Din adamlarını öldürmeyiniz”⁶⁸ Çok yaşlı olanları, küçük çocukları, kadınları öldürmeyiniz ve aşırı gitmeyiniz”⁶⁹ şeklinde rivayetler de mevcuttur.⁷⁰ Ayrıca Mekke’nin fethinde Hz. Peygamber, hiçbir yaralıya saldırılmamasını, hayatını kurtarmak için kaçan kişinin ardından gidilmemesini, evinde oturanlara dokunulmamasını emretmiştir.⁷¹ Hz. Peygamber’in uygulamaları çerçevesinde Hulefâ-î Râşidin de verdikleri talimatlarda kadınların, çocukların, yaşlıların ve din adamlarının öldürülmesini yasaklamıştır.⁷² Müslümanlara zarar vereceklerinden korkulduğu takdirde kaçan düşmanın peşinden gidilmesi, yaralıların öldürülmesi ve esirlerin öldürülmesi caiz görülmüştür.⁷³ Bu çerçevede şekillenen sonraki dönem uygulamalarda Hanefî, Malikî ve Hanbelîlere göre savaşta katılmayan kadınların, çocukların, savaşacak gücü olmayan yaşlıların, bir köşeye çekilmiş ve halk arasına katılmayan din adamlarının, akli dengesi olmayanların, körlerin, kötürümlerin, çiftçilerin ve işçilerin öldürülmesi caiz değildir.⁷⁴ Esasen savaşta öldürmenin vacip kılınması, insanların birbirlerini öldürme fitnesini engelleyerek aralarında maslahatın sağlanmasıdır.⁷⁵ Buna mukabil İmam Şâfiî(öl. 204/820), “Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün...”⁷⁶ ayetine dayanarak kadınlar ve çocuklar dışında herkesin fiilen savaşmasa da öldürülebileceğini söylemiştir.⁷⁷

⁶⁷ Buhârî, “Cihâd”, 147 (No. 3014, 3015); Müslim, “Cihâd”, 24, 25.

⁶⁸ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk: Şuayb Arnavud-Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü’r Risâle, 2001), 4/ 461 (No. 2728).

⁶⁹ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 82 (No. 2614).

⁷⁰ Ayrıntılı bkz. İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, 378.

⁷¹ Mevdûdî, *İslâm’da Savaş Hukuku*, 219.

⁷² Serahsî, *Şerhu’s-Siyerî’l-Kebir*, 1/ 38; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed İbn Kudâme, *el-Muğnî*, thk: Abdulfettah el-Hulv, Abdullah et-Turkî (Riyad: Dâru Âlemi’l kütüb, 1417/1997), 13/144.

⁷³ Ya’kûb b. İbrahim el-Kûfî (Ebû Yûsuf), *Kitâbu’l-Harâc* (Kahire: Matbaatu Selefiyye ve Mektebetuha, 1392), 212, 232.

⁷⁴ Serahsî, *Şerhu’s-Siyerî’l-kebir*, 4/1415-1417;1/41-42; Ebû’l Hasan Alî b. Muhammed, el-Mâverdî, *el-Ahkâmu’-sultaniyye ve’l- vilâyâti’-d- diniyye* (Kahire: Dâru’l Hadîs, ts.), 170; Alâüddin Ebû Bekr b. Mesûd el-Kâsânî, *Bedâ’i’u’s-sanâ’i’ fi tertîbi’ş- Şerâ’i’* (Beyrut: Dâru İhyai’t Turasil Arabî, 1417/1997), 6/63; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/ 49, 177.

⁷⁵ Serahsî, *Şerhu’s-Siyerî’l-kebir*, 4/ 1415-1417; 1/ 41-42; Merginânî, Burhânuddîn Ebû’l-Hasan Alî b. Ebî Bekr, *el-Hidâye şerhu bidâyeti’l-Mubtedî* (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1410/1990), 2/429.

⁷⁶ et-Tevbe, 9/5.

⁷⁷ Şâfiî, *el-Ümm*, 4/252; Hünsâ-i müşkil, kadın; akli dengesi yerinde olmayan ise çocuk mesabesinde görüldüğü için bunlar da savaşta dokunulmazlık kapsama dâhildirler. Bkz. Şemsüddin, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Şirbînî, *Muğnî’l-muhtâc ilâ ma’rifeti maâni elfâzi’l-minhâc*, thk. Muhammed Halil İ’tânî, (Beyrut: Dâru’l Marife, 1418/1997), 4/ 295.

Burada görüldüğü üzere İslam hukukçuları, diplomatik girişimlerin sonuç vermemesi hâlinde insanlığın maslahatı gözetilerek girilen bir savaşta sivil halk-asker ayrımını asırlar önce tespit ederek uygulamıştır. Ancak savaşta dokunulmazlık kapsamında olan kişiler, bilfiil savaşa katılırlarsa veya görüşleriyle düşman ordusuna katkıda bulunurlarsa muharip hükmünde oldukları için öldürülebilirler.⁷⁸ Diğer taraftan savaşta dokunulmazlığı olan kategoride yer alan aklî dengesi olmayanlar ve çocuklar, savaşa katılmaları durumunda öldürülebilir; esir alınmaları hâlinde cezaî ehliyetleri bulunmadığından öldürülemezler.⁷⁹ Bunun yanında misilleme tedbirleri alındığında sivil halka karşı zehirli gaz kullanılamaz. Sivil halkı korkutmak veya topyekûn bir savaş dolayısıyla ibadet mekânları, hastane ve kütüphane gibi yerlerin yıkılmasının dinî/hukukî bir gerekçesi olamaz.⁸⁰ Ne yazık ki günümüzde yapılan savaşlarda kitlesel tahrip nedeniyle savaşa hiç karışmayan sivil halka, dinî mekânlar da dâhil olmak üzere tüm yerleşim birimlerine ciddi manada zarar verilmektedir. İşte böyle bir ortamda İslam'ın savaş anlayışının ahlâkî, hukukî ve insanî boyutunun ne kadar değerli olduğu rahatlıkla anlaşılmaktadır.

2.2.2. Rehinelerin Durumu

Uluslararası alanda bazı askerî ve siyasî taleplerin yerine getirilmesi amacıyla tutsak edilen kişilere rehine denilmektedir.⁸¹ İslam devletler hukukunda belirli ilkeler dâhilinde hareket edilerek hiçbir şekilde taviz verilmeden uygulanan konulardan biri de rehinelere yapılacak muameledir. Bu meselenin dinî/hukukî ve ahlâkî temelini teşkil eden “Hiçbir suçlu/günahkâr başkasının suçunu/günahını yüklenmez”⁸² ayetinin gereği rehineler, müdahil olmadıkları başkalarına ait suçlardan dolayı cezalandırılmazlar.⁸³ Zaten uluslararası ilişkilerde ‘bir kişinin başkası lehine misillemeye maruz bırakılmayacağı’ kuralı, temel hukuk normlarından biri kabul edilmektedir.⁸⁴ Ayrıca “Zarar verme ve zarara zararlar karşılık vermek yoktur”⁸⁵ ve “Sana bir şey emanet edene, bıraktığı emaneti geri ver. İhanet edene ihanet etme”⁸⁶ şeklindeki Hz. Peygamber’in ilkesel nitelikli sözleri sonraki dönem uygulamalarına ilham kaynağı olmuştur. Bu çerçevede gayrimüslimlerle yapılan antlaşmada, ‘antlaşmaya ihanet durumunda rehinelerin öldürüleceği’ şartı konulduktan sonra

⁷⁸ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebir*, 4/ 1417; 1/ 41; Mâverîdî, *el-Ahkâmü's- sultaniyye*, 170; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l -Müctehid*, 376-377.

⁷⁹ Merginânî, *el-Hidâye*, 2/429.

⁸⁰ Le Fur, *Devletler Umumi Hukuku*, çev. Şinasi Z. Devrin, 476-477.

⁸¹ Selahattin Bağdatlı, “Rehine”, *Hukuk Sözlüğü* (İstanbul: Derin Yayınları, 2012), 562.

⁸² el-En'am, 6/165; el- İsrâ, 17/15; el-Fâtır, 35/17; en-Necm, 53/38.

⁸³ Serahsî, *Şerhu's-Siyerî'l-kebir*, 5/1753.

⁸⁴ İrem Karakoç, Türk Hukuk Tarihi'nde Uluslararası Antlaşmaların Uluslararası Hukukun Gelişim Sürecindeki Yeri, *Dokuz Eylül Hukuk Fakültesi Dergisi*, 6/2(2004), 229.

⁸⁵ İbn Mâce, “Ahkâm”, 17 (No. 2340).

⁸⁶ Ebû Dâvûd, “Büyû”, 79 (No. 3534); Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî, *es-Sünen*, haz. Salih b. Adülaziz, Riyâd: Dâru's Selâm, 1429/2008), “Buyû” 38 (No. 1264).

Müslüman rehinelere öldürüldüğünde misilleme olarak onların rehinelere Müslümanlar tarafından öldürülmesi yasaklanmıştır. Çünkü rehinelere, ateşkes antlaşmasıyla emân kapsamında oldukları için başkalarının işlediği suçtan dolayı cezalandırılmazlar.⁸⁷ Dolayısıyla Müslüman rehinelere öldürülmesi, düşman rehinelere kanlarını mubah kılmamaktadır.⁸⁸

İslam'ın erken döneminden itibaren benimsenen ve uygulanan ahde vefa prensibi gereği düşmanlar kendileriyle akdedilen barışın şartlarını yok saymalarına bile barışa katkı sağlamak amacıyla tutuklu bulunanlar öldürülemezler.⁸⁹ Hatta gayrimüslimlerle yapılan antlaşma, onlar tarafından bozulduğunda ya da herhangi bir nedenle savaş başladığında Müslümanların elinde bulunan rehinelere, reşit kişilerden ise bunlar güvende olacakları yere götürülür; bunların kadın veya çocuk olmaları hâlinde ise ailelerine teslim edilmesi gerekir.⁹⁰ Öte yandan Müslümanlar, gayrimüslimlerin elinde bulunan kendi rehinelere geri almak istedikleri halde karşı taraf bu talebi geri çevirdiğinde Müslümanların onlara savaş açmalarında bir beis yoktur. Çünkü onlar bu şekilde rehinelere alıkoymaları ve hürriyetten mahrum bırakmaları zulüm sayılmaktadır. Bu itibarla imkân nispetinde bu zulmün ortadan kaldırılması için devletin, vatandaşlarının hak ve menfaatlerini koruma yükümlülüğü bulunmaktadır. Ancak karşı taraftan kimseyi öldürmeden ellerindeki Müslüman rehinelere kurtarma imkânı varsa, mevcut antlaşma dikkate alınarak öncelikle bunun yapılması gerekir.⁹¹ İşte tüm bu durumlar, İslam'ın hem barış hem de savaş döneminde insan haklarının korunması hususunda dinî/hukukî ve ahlâkî ilkelerden hiçbir şekilde taviz vermediğini açıkça göstermektedir. Eski dönemlerde cârî olan rehine alma eylemi, 1949'da Cenevre'de imzalanan sözleşmelerle yasaklanmıştır.⁹²

2.2.3. Vücut Bütünlüğüne Zarar Verilmemesi

Cahiliye dönemi Arap tarihine bakıldığında düşman tarafa ateşle işkence, oldukça yaygın olduğu görülür. Özellikle Yemen kralı Zû Nevâs, bu tarz uygulamalarıyla ön plana çıkmıştır.⁹³ Savaşı tüm insanlık için bir tehdit olarak gören İslam'da bu tarz davranışlar yasaklanmış, öldürme yöntemi bakımından da insanların en merhametlisinin iman ehli olduğu belirtilmiştir.⁹⁴ Nitekim Hz. Peygamber, "Allah her şeye ihsanı/adaletle davranmayı farz kılmıştır. Dolayısıyla öldürdüğünüz zaman

⁸⁷ Serahsî, *Şerhu's-Siyeril-kebir*, 5/ 1753; Muhammed Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*. çev. Hamdi Aktaş (İstanbul: Beyan Yayınları, 1998), 253.

⁸⁸ Ahmed Raşid Turnagil, *İslâmiyet ve Milletler Hukuku* (İstanbul: Sebil Yayınevi, 1993), 99.

⁸⁹ Charles Crozat, *Devletler Umumi Hukuku*, çev. Edip F. Çelik (İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1950), 1/ 201.

⁹⁰ Ömer Nasuhi, Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhatı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1992), 3/ 391; Turnagil, *İslâmiyet ve Milletler Hukuku*, 99.

⁹¹ Serahsî, *Şerhu's-Siyeril-kebir*, 5/ 1752.

⁹² Bağdatlı, *Hukuk Sözlüğü*, 562.

⁹³ Mevdûdî, *İslâm'da Savaş Hukuku*, 192.

⁹⁴ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 110 (No. 2666).

adaletle uygun şekilde öldürün, hayvan keseceğiniz zaman güzel kesin”⁹⁵ şeklinde belirttiği üzere keyfi biçimde işkence yaparak öldürmeyi caiz görmemiştir. İslam’da savaşta düşman tarafından yapılan saldırılara karşı Müslümanların misillemede bulunurken adalet ve suçun şahsiliği temel ilke kabul edildiğinden düşman cesetlerine saygısızlıkta bulunma, cesetlerin organlarını kesme ve benzeri davranışlarla misillemede bulunma yasak fiillerden sayılmıştır. Hz. Peygamber, ordu komutanlarına verdiği talimatlarda müslüman yapılmasını,⁹⁶ düşman tarafından bir kişinin yakalanıp bağlandıktan sonra öldürülmesini⁹⁷ tecavüz edilmesini ve ihanet ederek antlaşmaların bozulmasını yasaklamıştır.⁹⁸ Hatta bu hareketleri düşman taraf, Müslümanlara yapsa dahi misilleme olarak Müslümanların da aynı tavrı sergilemesi doğru değildir. Nitekim Hz. Peygamber, Uhud Savaşı’nda amcası Hz. Hamza’ya işkence edilerek öldürülmesine dayanamayıp günü geldiğinde müşriklerden otuz kişiye aynı muameleyi yapacağına yemin etmesinin akabinde “Eğer ceza verecekseniz, size yapılan işkencenin misliyle ceza verin...”⁹⁹ ayeti nazil olmuştur.¹⁰⁰

Aynı şekilde Hz. Peygamber, geçmiş dönemlerde savaşlarda cârî olan bir uygulama olan düşman askerlerinin yakalandıktan sonra ateşle yakılarak öldürülmesinin “Ateşin Rabbinden başka kimse ateşle azap etmemelidir”¹⁰¹ sözüyle caiz olmadığını bildirmiştir. Bu çerçevede Bedir Savaşı’nda Süheyl b. Amr(öl. 18/639) esir alındığında, Hz. Ömer, “Ey Allah’ın Resulü, onun dişlerini söküp dilini çıkarayım da senin aleyhine söz söylemesin!” dediğinde Hz. Peygamber: “Ona müslüman yapmam. Peygamber olsam bile Allah da onu bana yapar”¹⁰² diyerek karşı çıkmıştır. İşte bu hukukî, ahlâkî ve insanî duruş, İslam toplumunda bir ilke halini almıştır ki savaş sırasında misilleme yoluyla koparılmış bir baş Hz. Peygamber’e getirilmemiştir.¹⁰³

Bununla birlikte Hz. Ebû Bekir’in hilafetinde patrik Yunak’ın kesilmiş kafası kendisine getirildiğinde bu tarz uygulamaların cahiliye halkının adetlerinden olduğunu hatırlatarak onlara benzemekten Müslümanları sakındırmış ve müslüman kapsamına giren bu olayı onaylamamıştır. Bu tür hareketleri Rumların ve Farslıların da Müslümanlara yaptıkları söylendiğinde ise su-i misalin emsal olmayacağını ifade ederek böyle olayların tekrarlanmamasını, Müslümanların Kur’an ve Sünnete

⁹⁵ “إِنَّ اللَّهَ كَتَبَ الْإِحْسَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ فَإِذَا قَاتَلْتُمْ فَأَحْسِنُوا الْقِتْلَةَ...”: Müslim, “Sayd”, 11; Tirmizî, *Diyyât*, 14 (No.1409).

⁹⁶ Müslim, “Cihâd”, 2; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 110 (No. 2667); “Hudûd”, 3,(No: 4367); Tirmizî, “Siyer”, 48 (No. 1617).

⁹⁷ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 119 (No. 2687).

⁹⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, 209.

⁹⁹ en-Nahl, 16/126.

¹⁰⁰ İbn Kesîr, *Tefsiru'l Kur'an'il Azim*, 4/614.

¹⁰¹ Buhârî, “Cihâd”, 147 (No: 3016); Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 112 (No: 2673); Tirmizî, “Siyer”, 20 (No.1571).

¹⁰² Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer el-Vâkidî, *el-Megâzî*, thk. Morsden Jones (Beyrut. Dâru'l A'lemî, 1409/1989), 1/ 107.

¹⁰³ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/ 200.

uygun hareket etmeleri gerektiğini söylemiştir.¹⁰⁴ Bu uygulamalara Hz. Ömer ve sonraki yönetimler tarafından da devam edilmiştir.¹⁰⁵ İslam hukukçuları, düşman da olsa hiç kimseye insanlık onurunu zedeleyen bir davranışta bulunulmaması, savaş öncesi ve sırasında ele geçirilen düşman askerlerine işkence edilmemesi hususunda ittifak etmişlerdir.¹⁰⁶ İslam'ın erken dönemlerinden itibaren yürütülen bu uygulamalardan hareketle modern devletler hukukçularından Crozat, İslam'ın harp kanunlarında insanî prensiplerin mührünün bulunduğunu belirterek İslam'ın savaşta uyguladığı hukukî ve ahlâkî esaslara dikkat çekmiştir.¹⁰⁷

2.2.4. Savaş Esirlerine Uygulanacak Muamele

2.2.4.1. Öldürmenin Yasaklanması

İslam hukukunda savaşta ele geçirilen düşmanın muharip erkek askerine esir;¹⁰⁸ kadın ve çocuklar için ise 'seby' terimi kullanılır.¹⁰⁹ Kur'an'da birkaç yerde savaş esirlerine değinilerek onlara uygulanacak muamele ve onların karşılaşacakları duruma dair bilgi verilmektedir.¹¹⁰ Ancak nazil olan bu ayetler, konunun farklı yönlerini ortaya koymaktadır. Esas itibarıyla savaş esnasında esir alınan düşman askeriyile ilgili hüküm, devlet başkanının yetkisi dâhilinde olduğu için İslam'ın ve Müslümanların maslahatını gözeterek uygulamanın nasıl olacağına sadece o karar verir.¹¹¹ Günümüz hukukunda da esir alınan kişi, devletin esiri olduğu için ona uygulanacak muamele hususunda yetki ve sorumluluk devlete aittir.¹¹²

İslam'ın ilk döneminde esirlere uygulanacak muamele, maslahat ve hikmet gereği devlet başkanının yetkili kılınmasına ve seçeneklerden birinin de esirlerin öldürülmesi olmasına rağmen Hz. Peygamber döneminde savaşta esir alınan düşman askerleri istisnalar dışında öldürülmemiştir. İstisnaî durumlara bakıldığında bunların sayılarının oldukça az olduğu görülmektedir. Mesela Bedir Savaşı esirleri fidye karşılığında serbest bırakılmasına rağmen bunlar arasında işledikleri suçlara

¹⁰⁴ Ebû İshak Cemalüddîn İbrahim b. Alî eş-Şîrâzî, *el-Mühezzeb fi fikhi'l- İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, ts.); 2/232; Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, 1/110-111.

¹⁰⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, 210.

¹⁰⁶ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, 1/ 110; Merginânî, *el-Hidâye*, 2/429; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l -Müctehid*, 378; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/139.

¹⁰⁷ Crozat, *Devletler Umumi Hukuku*, 1/199.

¹⁰⁸ Kâsânî, *Bedâ'i'u's- sanâ'i*, 6/96.

¹⁰⁹ Şâfiî, *el-Ümm*, IV/ 252; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/48.

¹¹⁰ Bkz. el-Bakara, 2/85; el-Enfâl, 8/67, 70; et-Tevbe, 9/5; Muhammed, 47/4; el-İnsan, 76/8.

¹¹¹ Ebû Yûsuf, *Kitâbu'l-Harâc*, 211; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/108; Şîrâzî, *el-Mühezzeb*, 2/236; İbn Rüşd, *Bidâyetü'l -Müctehid*, 378; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/44.

¹¹² Ahmet Özel, *İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 56.

karşılık Nadr b. Hâris ve Ukbe b. Ebî Muayt;¹¹³ Uhud Savaşı esiri Ebû Azze el-Cumahî¹¹⁴ ve Mekke'nin fethinde Abdullah b. Hatâl ve Mikyâs b. Sübâbe öldürülmüştür.¹¹⁵ Hz. Peygamber, Mekke fethedildiğinde Müslüman askerlere hitaben şöyle bir ilanda bulunmuştur: “Yaralı bir kişiyi öldürmeyiniz ve kaçıp canını kurtarmaya çalışanın arkasından gitmeyiniz. Hiçbir esir öldürülmesin ve kapısını kapatıp evinde oturan güvencededir.”¹¹⁶ Bir defasında Emevî valisi Haccâc b. Yûsuf(öl. 95/714), Abdullah b. Ömer'e(öl. 74/693) bir esirin öldürülme emrini verdiğinde ona: Allah'ın, esir düşen kişilere ya iyi bir şekilde muamele edilmesini ya da serbest bırakılarak onlardan fidye alınmasını emrettiğini¹¹⁷ hatırlatmıştır.¹¹⁸

Klasik dönem İslam hukukçuları, yaşadıkları devrin sosyal, siyasî şartları münasebetiyle esirlerin öldürülmesinin meşru olduğunu ileri sürse de¹¹⁹ Abdullah b. Ömer, Hasanül-Basrî, (öl. 110/728) ve Said b. Cübeyr(öl. 95/714) gibi âlimler, savaş esirlerinin öldürülmesinin caiz olmadığı görüşünü savunmuşlardır.¹²⁰ Hanefî hukukçulardan Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî(öl.189/805), kaçma ve Müslümanları öldürme veya onlara zarar verme gibi bir endişe bulunmadığında, esirlerin öldürülmemesinin daha doğru bir yaklaşım olduğunu belirtir. Zira esirleri öldürmenin mubah sayılması Müslümanlara karşı savaşmalarını önlemeye yöneliktir. Oysaki onların esir edilmeleri ve savaşın sona ermesi sebebiyle Müslümanlarla savaşmaları durumu zaten ortadan kalkmıştır.¹²¹ Aynı şekilde çağımız İslam hukukçularından Vehbe Zuhaylî(öl. 2015) de zaruri haller dışında savaş esirleriyle ilgili öldürme kararı alınmasının caiz olmadığını ileri sürmektedir.¹²²

Uluslararası hukukta XIX. yüzyıldan itibaren esirlerin haklarını koruyan önemli sözleşmeler imzalanmıştır. Bu çerçevede 1949 tarihli Cenevre Sözleşmesi 13. maddesinde savaş esirlerine daima insanî muamele edileceği deklare edilerek bir savaş esirinin ölümüne veya sağlığının tehlikeye düşmesine sebep olacak her türlü ihmâl ve gayri meşru hareket yasaklanmış, aksi bir durum esiri elinde bulunduran devletin sorumluluğunu gerektireceği belirtilmiştir.¹²³ İslam hukukunda esirlere ölüm cezası vermek zorunlu ve genel bir hüküm olmayıp kamu otoritesinin takdirine bırakıldığı

¹¹³ Şâfiî, *el-Ümm*, 4/ 252; Ebû Muhammed Cemâluddîn Abdülmelik b. Hişâm, *es-Sîretu'r-Nebeviyye* (Kahire: Dâru's Sahâbe li't Turâsî Betnatâ, 1416/1995), 2/ 312; Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, 3/1025.

¹¹⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, IV/252; İbn Hişâm, *es-Sîretu'r-Nebeviyye*, III/70.

¹¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 64; Kâsânî, *Bedâ'i'u's- sanâ'i'*, 6/ 92.

¹¹⁶ Ebu'l-Hasan Ahmed b. Yahyâ b. Cabir el-Belâzurî, *Fütûhu'l- Bıldân*, thk: Abdullah Enîs et-Tabbâ-Ömer Enîs et-Tabbâ (Beyrut. 1407/1987), 55; Serahsî, *el-Mebsût*, 10/64.

¹¹⁷ Muhammed, 47/4.

¹¹⁸ Mevdûdî, *İslâm'da Savaş Hukuku*, 228.

¹¹⁹ Şîrâzî, *el- Mühezzeb*, 2/236; Kâsânî, *Bedâ'i'u's- sanâ'i'*, 6/ 94, 96; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/44.

¹²⁰ İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/45.

¹²¹ Serahsî, *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*, 3/1024.

¹²² Vehbe Zuhaylî, *Âsâru'l-Harb fi'l Fikhi'l İslamî* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1430/2009), 436.

¹²³ Zeki Mesud Alsan, “ 1949 Cenevre Sözleşmesi”, *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 7/3(1950), 51.

dikkate alındığında, 1949 Cenevre Sözleşmesi ve benzeri özellikteki sözleşmelere -İslam'ın temel hükümlerine aykırı olmadığı sürece- İslam devletinin taraf olmasının bir mahzuru yoktur.

2.2.4.2. Baskı ve İşkencenin Yasaklanması

Savaş durumunda esir alınan kişi, aslında öldürme veya başka bir muamele yapılmaya mahkûm durumdadır. Eğer savaşta cinayet işlediği tespit edilebilirse öldürülebilir ancak böyle bir fiil işlememişse bağlandıktan sonra işkence edilmeyip imkân nispetinde belirli yerlerde gözetim altında tutulması caiz görülmüştür. Zaten günümüz devletler hukukunda da belli şartlar çerçevesinde buna izin verilmektedir.¹²⁴ İslam öncesi esirlere yapılan kötü muamelenin aksine Müslümanlar, Bedir savaşı esirlerine oldukça hukukî, ahlâkî ve insanî bir tavır ortaya koyarak onlara iyi muamelede bulunmuş ve fidye mukabilinde onları serbest bırakmışlardır.¹²⁵ Buna göre fiilî olarak veya görüş bildirerek Müslümanlara karşı savaşa katılan kadın ve çocuklar dışında, savaş sonunda esir alınan kadınların ve çocukların öldürülmesi, İslam hukukçularının ittifakıyla caiz değildir.¹²⁶ Esasen bu hüküm, Hz. Peygamber'in ordu komutanlarına tavsiyede bulunduğu *Küçük çocukları, kadınları ve yaşlıları öldürmeyin*¹²⁷ hadisine dayanmaktadır. Esirlere kötü muamelenin yasaklanmasıyla ilgili Hanefî hukukçularından Kâsânî(öl. 587/ 1191), Benî Kureyza esirleri getirildiğinde Hz. Peygamber'in "Onlara iyi muamele ediniz. Onların üzerinde güneş ve silahın ateşini birleştirmeyiniz"¹²⁸ sözünden hareketle aç, susuz bırakarak esirlere işkence edilmesinin maslahata aykırı olduğunu belirtmiştir.¹²⁹ İslam'da esirlere işkencenin yasaklanmasına dair hüküm, günümüz devletler hukuku tarafından da kabul edilmektedir.¹³⁰

Bu konuda diğer bir mesele de esirlere yapılacak baskı ve işkencenin farklı bir yönünü oluşturan, temel insanî ve ahlâkî değerlere aykırılık taşıyan bir durum olan ailelerin bölünmesinin İslam'da yasaklanmasıdır. Hz. Peygamber, Benî Kureyza esirleriyle ilgili annelerle ergenlik çağına gelmemiş çocuklarının birilerinden zorla ayrılmasını hukukî, ahlâkî ve insanî duygulardan uzak bulduğu için yasaklamıştır.¹³¹ Ebû Eyyûb el-Ensârî, Hz. Peygamber'in "Kim bir anne ile çocuğunu ayırırsa Allah da kıyamet günü onunla sevdiğini ayırır"¹³² hadisini nakletmektedir. Ayrıca hadis

¹²⁴ Özel, *İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*, 56.

¹²⁵ Şâfiî, *el-Ümm*, 4/252; Serahsi, *el-Mebsût*, 10/240.

¹²⁶ Şâfiî, *el-Ümm*, 4/252; Mâverdi, *el-Ahkâmü's- sultaniyye*, 170-171; Serahsî, *Şerhu's-Siyerü'l-kebir*, 1/38; İbn Rüşt, *Bidâyetü'l -Müctehid*, 376; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/44.

¹²⁷ Ebû Dâvûd, "Cihâd", 82 (No. 2614).

¹²⁸ Vâkidî, *el-Megâzî*, 2/514.

¹²⁹ Kâsânî, *Bedâ'î'u's- sanâ'i'*, 6/96.

¹³⁰ Harb Esirleri Hakkında Tatbik Edilecek Muameleye Dair 12 Ağustos 1949 Cenevre III. Sözleşmesi, md. 17.

¹³¹ Vâkidî, *el-Megâzî*, 2/524.

¹³² Tirmizî, "Buyû", 52(No. 1283); "Siyer", 17 (No. 1566).

kaynaklarında “anne ile çocuğunu ve iki kardeşi birbirinden ayırana Allah lanet etsin”¹³³ rivayeti de bulunmaktadır. Hz. Peygamber’in bu uygulamaları yönünde hareket eden İslam hukukçuları da esir anneye çocuğunun birbirinden ayrılmayacağı konusunda ittifak etmişlerdir. Baba ile çocuğun ayrılması hususunda ise her ne kadar doktrinde farklı görüşler bulunsun da İslam hukukçularının çoğunluğuna göre böyle bir durum da haram kabul edilmiştir. Ayrıca bu konuda dedenin, baba; ninenin ise anne hükmünde olduğunu belirtmek gerekir.¹³⁴

İslam hukukunda erkek esirlere kötü muamele yasaklandığı gibi kadın esirlerin de kişilik hakları ve iffeti korunmuş ayrıca cinsel istismara maruz kalmaması için gerekli önlemler alınmıştır. Nitekim Hz. Peygamber’in ordu komutanlarına verdiği talimatlar içinde şu ifadeler geçmektedir: “...askerinizi zinadan alıkoyun! Çünkü Allah, zina yapan askere ölüm ve salgın musallat eder.”¹³⁵ Müslüman askerlerin savaşta ele geçirdikleri düşman ülke vatandaşı olan esir kadınların evli olmaları hâlinde, Şafî ve Hanbelî mezhebine göre kocaları yanlarında esir bulunsun veya bulunmasın nikâhları batıl olur.¹³⁶ Buna mukabil Hanefî mezhebine göre ise esir alınan evli kadınlar, İslam ülkesine getirilince harbî olan eşlerinden ayrılmış sayılırlar. Ancak bu kadınların kocaları da esir edilerek İslam ülkesine birlikte getirildiğinde eşler arasındaki nikâh devam eder. Dolayısıyla bu kadınları esir alan kişinin herhangi bir istismarda bulunması caiz değildir.¹³⁷ Günümüzde esir kadınlarla cinsel ilişkiye girmenin İslam hukuku bakımından hiçbir meşruiyeti bulunmamaktadır. İslam’da çok sıkı misilleme kuralları çerçevesinde uygulanan esir kadınlara muamele, Batı’da ancak on dört asır sonra oluşturulan savaş hukuku ve teamülünde yerini almıştır. 1907 Lahey IV. Sözleşmesi’ne ek nizamnâmede(md. 46) ailenin şerefine ve haklarına saygı gösterileceği ifade edilmiş, sivillerin durumuna dair ise 1949 Cenevre IV. Sözleşmesi’yle kadınların, tecavüz ve fuhşa zorlanmasına karşı onların himaye edilmesi hükme bağlanmıştır.(md. 27).

2.2.4.3. Temel İhtiyaçlarının Karşlanması

İslam’da savaş esirlerinin temel ihtiyaçlarının devlet tarafından karşılanması esası kabul edilmiştir.¹³⁸ Bu çerçevede İslam’ın ilk devirlerindeki uygulama örnekleri oldukça fazladır. Ancak genel yaklaşım hakkında bir bilgi vermek üzere bunlardan sadece bir kısmına değinilecektir. Bedir esirleri getirildiğinde Hz. Peygamber, esirlere can güvenliği sağlama adına onları askerleri arasında taksim ederek onlara iyi davranılması hususunda talimatta bulunmuştur. Kur’an’da “Onlar, kendi canları çekmesine rağmen yemeği yoksula, yetime ve esire yedirirler. Biz sizi Allah rızası için doyuruyoruz;

¹³³ İbn Mâce, “Ticâret”, 46, (No. 2250).

¹³⁴ Şirâzî, *el-Mühezzeb*, 2/239; Serahsî, *Şerhu’s-Siyerî’l-kebir*, 5/2072; İbn Kudâme, *el-Muğnî*, 13/108 -110.

¹³⁵ Mâverdî, *el-Ahkâmü’s Sultânîyye*, 61.

¹³⁶ Mâverdî, *el-Ahkâmü’s sultânîyye*, 173; Ebû Ya’lâ Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ, *el-Ahkâmü’s sultânîyye*, Dâru’l Kütüb’l İlmiyye, nşr: Muhammed Hamid, el-Fıkî (Beyrut: 1421/2000, 144.

¹³⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 10/ 87; Bilmen, *Istîlâhatı fihhiyye kâmusu*, 3/402.

¹³⁸ Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Harâc*, 161; Zuhaylî, *Âsâru’l-Harb*, 413.

sizden ne bir karşılık ne de bir teşekkür bekliyoruz”¹³⁹ ayetinde belirtilen esir tabiri, genel olup ister Müslüman isterse gayrimüslim olsun onlara güzel bir şekilde muamele edilmesine özellikle dikkat çekilmektedir.¹⁴⁰ Bu ayetin yorumu mahiyetinde İslam âlimleri, gayrimüslim olmasına rağmen esirin gıda ihtiyacının karşılanması büyük sevap olduğunu belirtmişlerdir.¹⁴¹ İslam’ın erken döneminde Kur’an’ın bu yöndeki teşviki Hz. Peygamber tarafından uygulamaya konulmuştur. Bu bağlamda Hz. Peygamber’in, Bedir esirlerine iyi davranılması talimatı vermesi üzerine sahabe, gıda ihtiyacını karşılamada kendilerini bırakıp esirleri yedirip içirmeye gayret etmişlerdir.¹⁴² Bir defasında Benî Akıl’dan esir alınan bir kişinin “Açım beni yedin, susuzum su verin” talebinde bulunduğu Hz. Peygamber, ‘Bu senin ihtiyacıdır’ diye karşılık vermiştir.¹⁴³

Diğer taraftan esirlerin beslenme karşılığında zorla çalıştırıldığına dair bir uygulamanın söz konusu olmadığı İslam’ın ilk döneminde¹⁴⁴ gerçekleşen şu olay oldukça dikkat çekicidir. Benî Hanife kabilesine mensup olan Sümâme b. Üsâl(öl. 12/633) esir alındığında Hz. Peygamber kendisine iyi davranılması talimatını vermiş, eve döndüğünde ise ailesine evdeki yiyeceklerin toplanarak ona gönderilmesini söylemiştir. Hz. Peygamber, her gördüğünde onu İslam’a davet ettiği halde bu teklifi reddetmiş, daha sonra da serbest bırakılmıştır.¹⁴⁵ Başka bir rivayette ise Hz. Peygamber, esirlerin çözülmesini, gıda ihtiyaçlarının karşılanması ve hastalarının tedavi edilmesini istemiştir.¹⁴⁶ Bu tarz uygulamalar, sonraki devirler için de ilham kaynağı olmuştur. Hanefî hukukçulardan Ebû Yûsuf(öl. 182/798), müşriklerden esir alınan kişi hakkında hüküm verilmeye kadar yedirilip içirilmesi ve kendisine güzel muamele edilmesi gerektiğini belirtmiştir.¹⁴⁷

Aynı şekilde esirlerin gıda ihtiyaçlarında olduğu gibi giyim ihtiyaçları da devlet tarafından karşılanır. İbn Sa’d’ın(öl. 230/845) bildirdiğine göre Bedir savaşında Hz. Peygamber’in amcası Abbas, esir alındığında üzerinde elbise bulunmadığı için Medine’de uygun bedende elbise aranmış ve uzun boylu olduğu için ancak Abdullah b. Übey’in gömleği giydirilebilmiştir.¹⁴⁸ Bu tavsiyelere titizlikle uyan sahabe, bazı durumlarda kendi paylarına düşen giyecekleri de esirlere vermişlerdir.¹⁴⁹ Rivayete

¹³⁹ el-İnsan, 76/8-9.

¹⁴⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/510.

¹⁴¹ Cessâs, *Ahkâmu’l Kur’an*, 5/ 370; Ebû Bekr Muhammed b. Abdilâh (İbnü’l Arabî, *Ahkâmu’l-Kuran*, ta’lik. Muhammed Abdulkadir Ata (Beyrut. Dâru’l Kütübi’l İlmiyye, 1424/2003), 4/354.

¹⁴² İbn Kesîr, *Tefsiru’l Kur’an’il-Azim*, 8/288.

¹⁴³ Ebû Dâvûd, “Eymân”, 21(No. 3316).

¹⁴⁴ Hamidullah, *İslâm’da Devlet İdaresi*, 263.

¹⁴⁵ İbn Hişâm, *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, 4/337-338.

¹⁴⁶ Buhârî, “Cihâd”, 171 (No: 3046); “Merdâ”, 4 (No. 5649).

¹⁴⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbu’l-Harâc*, 161.

¹⁴⁸ Buhârî, “Cihâd”, 142 (No. 3008); Muhammed b. Sa’d b. Men’ el-Kâtib(İbn S’ad), *et-Tabakâtü’l-Kübrâ*, thk: Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü’l Hancı, 1421/2001), 4/2.

¹⁴⁹ Buhârî, “Cihâd”, 142 (No. 3008).

göre Hz. Peygamber, Huneyn Gazvesi akabinde Hevâzinli esirlerin Cî'râne'ye getirildiğini gördüğünde Büsr b. Süfyan'ı esirlere elbise satın almak için göndermiş, o da aldığı elbiseleri getirip tüm esirlere giydirmiştir.¹⁵⁰ Bunun yanı sıra İslam'ın bu hususta benimsediği esaslara göre esirler, sıcak, soğuk ve benzeri durumlardan korunmalı hatta herhangi bir zorlukları ve üzüntüleri varsa imkânlar nispetinde giderilmeye çalışılmalıdır.¹⁵¹ İşte bu uygulamalarıyla İslam, müşterek idealleri olmayan yakın doğu milletlerine bir ideal kazandırmış, barış ve savaşa dayalı ilişkilerde uygulanmak üzere dinî, ahlâkî ve hukukî kaideler vazetmiştir.¹⁵² Günümüzde uluslararası hukukta temel belgelere esas teşkil eden sözleşmelerde gerek barış gerekse savaş dönemiyle ilgili düzenlemeler yapılmıştır. Buna göre İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nde: "Hiç kimse işkenceye, zalimane, gayri-insani, haysiyet kırıcı cezalara veya muamelelere tabi tutulamaz"(md. 5) hükmüne yer verilirken; 1949 Cenevre III. Sözleşmesi'nde de savaş esirlerinin şahsına ve haklarına saygı gösterilmesi gerektiği (md.13) ifade edilmiştir.

Sonuç

Hukuk sistemlerinde kişiliğe bağlı hakların evrensel niteliğinden dolayı dinî, dili, ırkı ve cinsiyeti dikkate alınmaksızın tüm insanların bu haklara sahip olduğu kabul edilmektedir. Batı toplumlarında oldukça zor mücadelelere girildikten sonra yasalar ve anayasalarla insan haklarının korunması ve güvence altına alınması mümkün olmasına rağmen İslam'da haklar, aslen kazanıldığı için kanunlar, sadece hakkı korumak için vazedilmiştir. Bu yüzden insanlık için tehdit oluşturan savaşlarda sivil insanların can ve mal kaybına uğraması ihtimali bulunduğundan İslam'da insanların haklarını koruma ve başkalarının bu hakları ihlâlini önlemek amacıyla tedbirler alınmıştır. Bu çerçevede savaşta sivillerin dokunulmazlığı anlayışı ilk dönemden itibaren dinî/hukukî ve ahlâkî prensip olarak benimsenmiş ve sonraki dönem uygulamalarında da yürürlükte olmuştur. Ancak bu insanlar, bilfiil savaşa iştirak ettiklerinde veya görüşleriyle düşman ordusuna destek olduklarında ise muharip olarak kabul edilmiştir. Bu uygulamayla İslam hukukçularının insanlığın maslahatını temin adına girilen bir savaşta sivil halk-asker ayrımını asırlar önce yaptıkları görülmektedir. Ayrıca rehinelerle ilgili yapılan düzenlemede düşman tarafından Müslüman rehineler öldürülse de buna misilleme olarak onların rehinelerinin öldürülmesi, İslam'ın temel ilkelerine aykırı olduğu için yasaklanmıştır ki bu durum, İslam devletler hukukunun cârî olduğu dönem ve şartları dikkate alındığında oldukça ileri bir merhaleyi ortaya koymaktadır. Diğer taraftan İslam, esirlere dair naslarla bir düzenleme getirerek onların bazı haklara sahip olduğu ve kendilerine adaletle muamele edilmesini vurgulamıştır.

¹⁵⁰ Vâkidî, *el-Megâzî*, 2/943.

¹⁵¹ Hamidullah, *İslâm'da Devlet İdaresi*, 264.

¹⁵² Seha Lütfi Meray, *Devletler Hukukuna Giriş* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 1968), 1/12.

İslam'da tüm insanlara her durumda adaletle muamele etme ve savaş usullerinde insan onuruna yakışır şekilde davranma gibi insanî ilişkilerin tanzimi hususunda getirdiği dinî ve ahlâkî prensiplerin, gayrimüslimlerle ilişkilerin normalleşmesinde önemli katkıları olmuştur. Günümüzde genel kabul görmüş olan cezanın şahsiliği, hukuk önünde eşitlik, kanunsuz suç olmaz gibi temel hukuk ilkeleri, asırlarca Müslümanlar tarafından uygulanarak günümüze kadar gelmiştir. Bu ilkelerle İslam, savaşta gayrimüslimlere hangi durumda ve ne şekilde davranılacağını ortaya koyması yanında düşmana karşı nasıl bir muamelenin yapılacağını ve bunun sınırlarının ne olması gerektiğini de belirtmiştir. İslam'ın bu uygulamasıyla uluslararası ilişkilerde kural dışılığın adeta kural olarak görüldüğü hatta insanlık dışı muamelelerin hâkim olduğu dönemde savaşın bir hukukunun ve ahlâkının olduğunu sadece sözde değil özde yaşayarak ve yaşatarak tüm insanlığa göstermiştir. İslam'ın ilk döneminden itibaren savaşta uyguladığı bu insanî ve ahlâkî esaslar, modern hukuk düşüncesinin gelişimine ve 19. yüzyılda insan haklarının korunmasına dair yapılan sözleşmelere öncülük ettiği izahıta varestedir. Ancak günümüzde uluslararası hukukta ve belgelerde kabul edilen hükümlere rağmen ahlâkî ve hukukî müeyyidelerin etkisiz oluşu, savaşta sivillerin ve esirlerin her türlü gayr-i insanî muameleyle karşılaşmalarına yol açmaktadır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, eş-Şeybânî.
el-Müsned. thk. Şuayb el-Arnâvud-Âdil Mürşid. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 2001.
- Akipek, Ömer İlhan. *Devletler Hukuku*. Ankara: Başnur Matbaası, 3. Bası, 1970.
- Alsan, Zeki Mesud. *Yeni Devletler Hukuku*. 2 Cilt. Ankara: Güney Matbaacılık Yayınları, 1950.
- Alsan, Zeki Mesud. "1949 Cenvere Sözleşmesi", *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 7/3(1950) Ankara, 1950, 37-57.
- Bağdatlı, Selahattin. *Hukuk Sözlüğü*. İstanbul: Derin Yayınları, 2012.
- Belâzurî, Ebu'l- Abbas Ahmed b. Yahya b. Cabir. *Fütûhu'l -Büldân*, thk: Abdullah Enîs et-Tabbâ-Ömer Enîs et-Tabbâ, Beyrut: 1407/1987.
- Bilge, Necip. *Hukuk Başlangıcı*. Ankara: Turhan Kitabevi.18. Baskı, 2004.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istilâhatı Fıkhiyye Kâmusu*. 8 Cilt. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1992.

- Boisard, Marchel. "The Conduct of Hostilities and The The Protection of The Victims of Armed Conflicts in Islam". Hamdard Islamicus. Karachi: 1/2, 1978, 3-17.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. el-Câmiu's-sahîh. (Mevsûatu'l Hadîs eş-Şerif el-Kütübü's Sitte İçinde). haz. Salih b. Adûlaziz. Riyâd: Dâru's Selâm, 1429/2008.
- Cessâs, Ebu Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmu'l Kur'an*. 4 Cilt. thk. Muhammed es-Sâdık Kamhavî. Beyrut: Daru İhyai't Turasil Arabî- Müessesetu't Tarihi'l Arabî, 1412/1992.
- Crozat, Charles. *Devletler Umumi Hukuku*. çev. Edip F. Çelik, İstanbul: İsmail Akgün Matbaası, 1950.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *es-Sünen*(Mevsûatu'l Hadîs eş-Şerif el-Kütübü's Sitte içinde). haz. Salih b. Adûlaziz. Riyâd: Dâru's Selâm 1429/2008.
- Ebû Ya'lâ, Muhammed b. Hüseyin el-Ferrâ. *el-Ahkâmu's Sultâniyye*. Beyrut: Dâru'l Kütüb'l İlmîyye. nşr. Muhammed Hamid el-Fıkî, 1421/2000.
- Ebû Yûsuf, Yakûb b. İbrahim el-Kûfî. *Kitâbu'l-Harâc*. Kahire: Matbaatu Selefîyye ve Mektebetuha, 1392.
- Ebû Zehra, Muhammed. *el- Alâkâtu'd- devliyye fi'l İslam*. Kahire: Dâru'l Fikri'l Arâbî, ts.
- Erdoğan, Mustafa. *Anayasal Demokrasi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 10. Baskı, 2013.
- Gözübüyük, A. Şeref, *Hukuka Giriş*. Ankara: Turhan Kitabevi, 2020.
- Grotius, Hugo. *Savaş ve Barış Hukuku*. çev. Seha Lütü Meray. İstanbul: Say Yayınları, 2011.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm'da Devlet İdaresi*. çev. Hamdi Aktaş. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.
- Müttakî el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân. *Kenzü'l ummâl fi süneni'l-ekvâm ve'l efal*. 16 Cilt. nşr. Bekrî Heyyanî-Saffet Sakka, Müessesetu'r-Risâle, Beyrut, 1981.
- İşıktaç, Yasemin. *Hukuk Başlangıcı*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 3. Baskı, 2015.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm. *es-Sîretu'r-Nebeviyye*. Kahire: Dâru's Sahâbe li't Turâsî Betnatâ, 1416/1995.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İsmail b. Ömer ed-Dimeşk. *Tefsiru'l Kur'an'il- Azim*. 8 Cilt. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. Riyâd: Dâru Tayyibe, 1420/1999.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed. *el-Muğnî*. thk: Abdulfettah el-Hulv - Abdullah et-Turkî. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l Kütüb, 1417/1997.

- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvinî. *es-Sünen (Mevsûatu'l Hadîs eş-Şerîf el-Kütübü's Sitte İçinde)*. haz. Salih b. Adülaziz. Riyâd: Dâru's Selâm, 1429/2008.
- İbn Rüşd, Ebu'l Velîd Muhammed b. Ahmed el-Kurtûbî el-Hafîd. *Bidâyetü'l müctehid ve Nihâyetü'l muktesîd*. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1434/2013.
- İbn S'ad, Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Bağdâdî. *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l Hancı, 1421/2001.
- İbnü'l Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdilâh. *Ahkâmu'l Kuran*. ta'lik. Muhammed Abdulkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'll Kütübî'l İlmîyye, 1424/2003.
- Karakoç, İrem. Türk hukuk Tarihi'nde Uluslararası Antlaşmaların Uluslararası Hukukun Gelişim Sürecindeki Yeri. *Dokuz Eylül Hukuk Fakültesi Dergisi*, 6/2(2004), 229-253.
- Karaman, Hayreddin. *Ana Hatlarıyla İslâm Hukuku*. 3 Cilt. İstanbul: Ensar Yayınları, 2013.
- Karatepe, Şükrü. "İnsan Haklarının İlahî Temeller". *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları*. 109-115. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mesûd. *Bedâ'i'u's- sanâ'i' fî tertîbi's- Şerâ'i'*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't Turasil Arabî, 1417/1997.
- Kapani, Münci. *Kamu Hürriyetleri*. Ankara: Yetkin yayınları, 7. Baskı, 1993.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2012.
- Le Fur, Louis. *Devletler Umumi Hukuku*. çev. Şinasi Z, Devrin. Ankara: Matbaa Yeni Cezaevi, 1942.
- Meray, Seha Lütfi. *Devletler Hukukuna Giriş*. 2 Cilt. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 1968.
- Mâverdî, Ebü'l Hasan Alî b. Muhammed. *el-Ahkâmu's- sultaniyye ve'l- vilâyâtî'd- diniyye*. Kahire: Dâru'l Hadîs. ts.
- Merginânî, Burhânuddîn Ebû'l-Hasan Alî b. Ebî Bekr. *el-Hidâye şerhu Bidâyeti'l-mubtedî*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye. 1410/1990.
- Mevdûdî, Ebu'l-A'lâ. *İslâm'da Savaş Hukuku*. çev. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Buruc Yayınları, 2009.
- Mevsîlî, Ebu'l Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmud. *el-İhtiyâr li ta'lîlî'l-Muhtâr*. ta'lik. Şeyh Mahmud Ebû Dakika. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1991.

- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. (Mevsûatu'l Hadîs eş-Şerif el-Kütübü's Sitte içinde). haz. Salih b. Adülaziz. Riyâd: Dâru's Selâm, 1429/2008.
- Nevâvî, Abdülhâlik. *el- Alâkatu'd- devliyye ve'n-nuzumu'l- kadâiyye fi's- şeriatî'l- İslamiyye*. Kahire: 1394/1974.
- Özel, Ahmet. *İslam Devletler Hukukunda Savaş Esirleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsirü Fahu'r Râzî*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l Fikr. 1401/1981.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *Şerhu's-Siyeri'l-kebir*. thk. Selâhuddin el-Müneccid. 5 Cilt. Kahire: 1971.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsu'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. thk: Halîl Muhyiddin el-Meys, 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l Fikr, 1421/2000.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Ümm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l Marife, 1410/1990.
- Şîrâzî, Ebû İshak Cemalüddîn İbrahim b. Alî. *el-Mühezzeb fi fikhi'l- İmâm eş-Şâfi'î*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübi'l İlmîyye, ts.
- Şîrbînî, Şemsüddin, Muhammed b. Ahmed. *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti maâni elfâzi'l-Minhâc*. thk. Muhammed Halil İ'tânî. 4 Cilt. Beyrut. Dâru'l-Marife, 1418/1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l beyân an te'vili ayî'l Kur'an*. 16 Cilt. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turk. Kahire: Dâru'l-Hicr, 1422/2001.
- Tanör, Bülent. "Kişi Dokunulmazlığı". *İnsan Hakları*. 57-63. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *es-Sünen (Mevsûatu'l Hadîs eş-Şerif el-Kütübü's Sitte içinde)*, haz. Salih b. Adülaziz, Riyâd: Dâru's Selâm, 1429/2008).
- Turnagil, Ahmed Reşid. *İslâmiyet ve Milletler Hukuku*. İstanbul: Sebil Yayınevi, 1993.
- Uygun, Oktay. "İnsan Hakları Kuramı", *İnsan Hakları*. 13-44. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000.
- Vâkidî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *el-Megâzî*. thk. Morsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l A'lemî, 1409/1989.
- Yaman Ahmet. *İslam Hukukunda Uluslararası İlişkiler*. Ankara: Fecr Yayınevi, 1998.
- Yaman Ahmet. *İslam Devletler Hukukunda Savaş*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1998.

Yazır, Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, 2017.

Yörük, Abdülhak Kemal. *Hukuk Başlangıcı*. İstanbul: Sulhi Garan Matbaası, 1956.

Yörük, Abdülhak Kemal. *Hukuk Felsefesi Dersleri*. İstanbul: Fakülteler Matbaası, 1958.

Zuhaylî, Vehbe. *Âsâru'l-Harb fi'l Fıkhi'l İslamî*. Dımeşk: Dâru'l-Fıkr, 1430/2009.

Religious and Moral Foundations of the Protection of Human Rights in War: An Evaluation in Terms of Islamic Law

Assoc. Prof. Ali Aslan TOPÇUOĞLU

Extended Summary

Protection of human rights is one of the most discussed issues in legal studies today. Human rights express the inviolable rights of a human being that he or she is born into, that must be recognized from the beginning by the state or other people. There is no discrimination between people in terms of benefiting from these universal rights guaranteed in Islam. In fact, freedom and equality were not considered sufficient for the protection of human rights, and these rights were also protected by a system based on justice. These rights, which are the common denominator of all humanity, are included in many national and international treaties. There are clear provisions in the basic sources of Islam that human beings are respected and inviolable without the need for any registration. This dignity and inviolability that man is born with has made him the subject of the law and has rights. However, in environments where relations between states turn into war, hostile feelings and acts based on force will prevail, and it may be difficult to act by adhering to humane and moral values. Despite this, even in the face of worsening conditions or the mistreatment of the enemy, the religious and moral principles created by Islam and reflected in practice have been put into practice, and a principled stance woven with moral and humanitarian values has been revealed not only against civilians but also against warring people. This approach can be understood from the warnings and orders of the Qur'an to Muslims not to do injustice and not to depart from justice despite the ill-treatment of the other party. In this context, in Islam, in order to protect human rights, attacking non-combatants or interfering with their bodily integrity is prohibited, as well as torture, inhumane treatment or killing of hostages and prisoners of war; even ill-treatment of combatants killed in war is also among the prohibited acts.

In order to ensure human rights in Western societies, great struggles have been made in terms of both thought and practice, and eventually international agreements, conventions, protocols or declarations have been prepared. Although the protection of human rights in these societies is protected by laws and constitutions, since the rights in Islam are originally acquired, the laws are only imposed to protect the right. Therefore, since there is a possibility of loss of life and property of civilians in wars that threaten all humanity, measures have been taken in Islam to protect people's rights and to prevent others from violating these rights. In this context, the understanding of the immunity of civilians in war has been accepted as a religious/legal and moral principle since the first period and has been a source of inspiration in the practices of the later period. However,

when these people actively participated in the war or supported the enemy army with their opinions, they were considered combatants due to the loss of their civilian qualifications and were treated accordingly. With this approach, it turns out that Islamic jurists made the distinction between civilians and soldiers centuries ago. In addition, although Muslim hostages were killed by the enemy in the practice of hostages, the killing of hostages in retaliation was prohibited because it was against the basic principles of Islam, which shows a very advanced moral and humanitarian sensitivity when the current period and conditions of Islamic state law are taken into account. On the other hand, in the main sources of Islam, it is recommended that the captives have some rights and that they should be treated with justice by introducing a regulation regarding the captives. However, in today's wars, it is seen that innocent people are killed or international law rules are violated under the name of retaliation by violating the laws of war. It is also a fact that Islam's sensitivity towards the protection of human rights in war has a religious and moral dimension and that it has applied this practice for centuries without making any discrimination based on religion, language, color or race.

The religious and moral principles that Islam brought about the regulation of human relations, such as treating all people with justice, acting with the understanding of "Muslims depend on their conditions" in warfare, and behaving in a manner befitting human dignity, have made significant contributions to the normalization of relations with non-Muslims. The basic principles of law, such as the personality of punishment, equality before the law, and there is no crime without law, which are adopted by modern law, have been applied by Muslims for centuries and have survived to the present day. With these principles, Islam, besides revealing in which situation and how non-Muslims should be treated in war, also stated how to treat the enemy and what should be the limits of this. With these practices, Islam showed and guided all humanity that there was a law and morality of war in the period when irregularity was seen as a rule in international relations and even when inhuman treatment was dominant. It is a fact that these humane and moral principles, which Islam has applied in war since the first period, pioneered the development of modern legal thought and the conventions made on the protection of human rights in the 19th century. However, despite the various provisions accepted in international law today, due to the ineffectiveness or absence of material and moral sanctions, it has not been possible to prevent civilians and prisoners from being subjected to oppression and torture during the war. Here, in this study, a perspective will be put forward to shed light on the modern world of these practices of Islam on the protection of human rights in war.

Keywords: Islamic law, Human Rights, Religion, Ethics, War.

Garaudy ve Bucaille'nin İslâm'a Giriş Öykülerinin Teolojik Tahlili

Theological Analysis of Garaudy and Bucaille's Conversion to Islam

Dr. Öğr. Üyesi Fehmi SOĞUKOĞLU

Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Gaziantep University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Gaziantep, Türkiye.
fehmisogukoglu@gantep.edu.tr

 0000-0001-8994-630X

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

05 Aralık / December 2021

Kabul Tarihi / Accepted

24 Şubat / February 2022

Yayın Tarihi / Published

15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Soğukoğlu, Fehmi. "Garaudy ve Bucaille'nin İslâm'a Giriş Öykülerinin Teolojik Tahlili", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 140-163.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1032648>

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

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

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

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

Garaudy ve Bucaille'nin İslâm'a Giriş Öykülerinin Teolojik Tahlili

Öz ▶ Garaudy ve Bucaille, 20. yüzyılda yaşamış, Fransa'da dünyaya gelmiş ve hayatlarının ilerleyen safhasında İslâm üzerine derinlikli araştırmalar neticesinde müslüman olmuş iki bilim insanıdır. Garaudy, tarihselci bir İslâm algısına sahipken, Bucaille Kur'ân'ın bilimsel tefsirini kendisine yöntem olarak benimsemiştir. Garaudy'nin müslüman oluşunda İslâm düşüncesinin sosyal yönünün etkili olduğu görülmektedir. İslâm güzel sanatlarının ruh dünyasında derin izler bıraktığı anlaşılan Garaudy, 1982 yılında şehadet getirerek Müslümanlığını ilan etmiştir. İslâm'a bir elinde Das Kapital diğer elinde Kitab-ı mukaddesle geldiğini söyleyerek, sosyalist bakış açısını muhafaza ettiğini açıklamıştır. Bir tıp doktoru olan Maurice Bucaille ise gençlik dönemini samimi bir Hıristiyan olarak geçirmiş, ancak İncil'de bulunan bazı ifadelerle modern bilim arasındaki çelişki sebebiyle bu ifadelerin Allah katından olamayacağı kanaatine varmıştır. Bir arayış içerisine giren Bucaille, bilim-Kur'ân araştırmasına yönelmiş ve Kur'ân'da çok sayıda modern bilimin söz söyleyebileceği olay zikredilmesine rağmen hiçbir yanlış bilginin bulunmamasından etkilenmiştir. Hayatını din-bilim ilişkisine adayan Bucaille, yaptığı araştırmaların neticesinde Kur'ân-ı Kerîm'in Allah katından indirildiği hususunda hiçbir şüphesinin bulunmadığını belirtmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İstidlâl, İhtidâ, Roger Garaudy, Maurice Bucaille.

Theological Analysis of Garaudy and Bucaille's Conversion to Islam

Abstract ▶ Garaudy and Bucaille are two scientists who lived in the 20th century, were born in France, and converted to Islam as a result of in-depth research on Islam in the later stages of their lives. Garaudy has a historicist perception of Islam. Bucaille, on the other hand, adopted the scientific interpretation of the Qur'an as his method. It is seen that the social aspect of Islamic thought was effective in Garaudy's becoming a Muslim. Subsequently, he admired the followers of Emir Abdulkadir al-Cezâirî, a sufi who followed the method of Ibn Arabi. Influenced by the fine arts of Islam, Garaudy declared his Islam in 1982 by uttering kalima-i shahada. He said that he came to Islam with "Das Kapital" in one hand and the Holy Bible in the other, and with this statement he explained that he kept his socialist point of view. Maurice Bucaille, a medical doctor, spent his youth as a sincere Christian. However, due to the contradiction between some statements in the Bible and modern science, he came to the conclusion that some statements in the Bible could not be from Allah. Bucaille turned to science-Qur'an research. He saw that many events that modern scientists speak of are mentioned in the Qu'ran. Apart from this, the fact there is no wrong information in the Qu'ran affected him. Bucaille, who devoted his life to the relationship between religion and science, stated that as a result of his research, he had no doubt that the Qur'an was sent by Allah.

Keywords: Kalam, Inference, Religious Conversion, Roger Garaudy, Maurice Bucaille.

Giriş

“Kesin deliller getirmek ve ileri sürülecek karşı fikirleri çürütmek suretiyle dinî inançları kanıtlama gücü kazandıran bir ilim”¹ şeklinde tarif edilen Kelâm, îmanın oluşumu ve savunusunu gaye edinmektedir.² Bu gayenin de bir gereksinimi olarak ilk ortaya çıktığı andan itibaren diğer din

¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Kelâm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002), 25/196.

² Ramazan Altıntaş, "Geçmişten Günümüze Kelâm Geleneği", *Eski Yeni* 2010/16, (2010), 22-24.

ve inançlarda bulunan yanlış tanrı tasavvurunu eleştirmiş ve Kur'ân'ın sunduğu itikadî hususları yaymaya çalışmıştır. Bu yönüyle teorik olarak kelâm ilminin gerek gayr-i müslimlerin İslâm'ı tercih etmesinde ve gerekse müslümanların diğer dinlere yönelmesini engellemede önemli rol oynaması beklenmektedir.³

Batıdaki çalışmalarda din değiştirme, "conversion" kelimesiyle ifade edilmektedir.⁴ Bu kavram mutlak olarak din değiştirme için kullanılmakta olup, herhangi bir dinden ayrılarak bir başkasını tercih anlamına gelmektedir. Kelime ayrıca siyasi görüşlerdeki değişiklik için de kullanıldığı gibi, mezhep değiştirme veya dindarlaşma için de kullanılmaktadır. Bu bağlamda conversion, "ihtidâ" kavramını da içerisine alan daha geniş bir anlamı ifade etmektedir.⁵ İslâmî literatürde ise din değiştirmek için İslâm inancını merkeze alan iki terim karşımıza çıkmaktadır. Birincisi İslâm'a giriş anlamında "İhtidâ", ikincisi ise İslâm'dan çıkış için kullanılan "irtidât" (ridde) dir.

İhtidâ, Arapça kökenli bir kelime olup h-d-y (هدي) kökünden türemiş iftiâl babında bir mastardır. H-d-y kökü "Doğru yol (reşâd) ve kılavuzluk" anlamına gelmektedir.⁶ "İhtidâ" kelimesi doğru yola girmek, hidâyet bulmak manasında kullanılmaktadır. Terim olarak ise "İnançsız iken veya başka bir dine mensupken İslâm dinini benimsemeyi" ifade etmektedir.⁷ İrtidât (ridde) ise ihtidânın zıt anlamlısı olup müslüman iken İslâm inancını terketmek anlamına gelmektedir.⁸

Hz. Muhammed (s.a.s), İslâm dinini tebliğ etmekle, insanlardan eski batıl inançlarını bırakmalarını istemiş ve Allah Teâlâ tarafından kendisine vahyedilene uymaya davet etmiştir.⁹ Bu davet haddi zatında bir ihtidâ çağrısı olma niteliği barındırmaktadır.¹⁰ İhtidânın İslâm açısından büyük ehemmiyetinin bulunması ve Kur'ân-ı Kerîm'in bütün insanlığa yönelik bir ihtida çağrısı içermesi geçmişten günümüze müslüman düşünürlerin bu konuya önem vermesine sebep olmuştur. Kelâmcıların da bu konuya ilk dönemlerden beri eserlerinde yer verdiklerini, Allah Teâlâ'nın varlığını ve birliğini, Hz. Muhammed'in peygamberliğini ispat etmeye yönelik istidlâl yöntemleri

³ Mehmet Evkuran, "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru", *İslâmî İlimler Dergisi* 1 (2007), 50; Süleyman Akkuş, "İbn Haldûn'un Kelâm İlmine Yaklaşımı ve Yöneltiği Eleştiriler", *Usûl* 8 (2007), 121.

⁴ Halide Aslan, "Tanzimat Döneminde Dinî Değişim Halleri", *Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2012), 56.

⁵ Ali Köse, *Neden İslâm'ı Seçiyorlar*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 5.

⁶ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ*, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2005), 1245; Yusuf Şevki Yavuz, "Hidâyet", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998), 17/473.

⁷ Ali Köse, "İhtidâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), 21/554.

⁸ İrfan İnce, "Ridde", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008), 35/88.

⁹ Ramazan Altıntaş, "Hz. Peygamber'in İtikadî Sapmaları Düzeltmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 251-254.

¹⁰ Mustafa Yalçınkaya, "Hidayet Kavramının Anlam Alanı ve Kelâmî Ekollerin Hidayete Bakışı Üzerine Giriş Niteliğinde Bir Değerlendirme", *İğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2021), 191-215.

tespit etmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz. Günümüze kadar olan süreçte bu konu etrafında önemli bir literatür oluşmuştur.

Çağdaş sosyalpsikoloji araştırmalarında din değiştirmenin birden fazla sebebi olduğu tespit edilmektedir. Batıda XX. yüzyılda başlayan bu çalışmalarda ilk zamanlarda araştırmacılar daha çok Hıristiyanlık üzerinden okuma yapmaktaydı. Bu nedenle ortaya koydukları dine yönelik sebeplerinin, günahkârlık duygusu, toplumla bütünleşme, suçluluk psikolojisi gibi daha çok batı kültürüyle büyüyüp dindarlaşıma temayüllerini kapsadığı görülmektedir.¹¹ Dinî dönüşümlerin özeldede ihtidânın kompleks bir sebepler ağı bulunmaktadır.¹² Köse, farklı din değiştirme etmenlerinin olduğunu söyledikten sonra altı tanesine atıfta bulunmaktadır. Bunlar entelektüel, mistik, deneysel, duygusal, yeniden uyanış, cebrî yöneliş tipleridir.¹³ Ekonomik ve siyasî sebepleri de bunlara ekleyebiliriz.¹⁴

Günümüzde ihtidâ konusunda kelâmî araştırmalar yapıldığı gibi, ihtidânın sosyolojik ve psikolojik analizleri de yapılmaktadır. Bu bağlamda XX. yüzyılın başından itibaren batıda "din değiştirme" konusu üzerine birçok çalışma yapıldığı görülmektedir. Ülkemizde de son zamanlarda bu konu etrafında önemli araştırmalar yapılmıştır. *Amerikalı Mühtedî: Muhammed Alexander Rusell Webb*¹⁵ ve *İhtidâ ve Dine Dönüş Öykülerinde Din Eğitiminin Yeri*¹⁶ gibi lisans üstü tezler bunlardan bazılarıdır. Ayrıca küresel bir dünyada yaşıyor olmamızın bir getirisi olarak birçok ihtidâ öyküsüne gerek sosyal medya üzerinden ve gerekse saha araştırması yapan akademisyenlerin çalışmalarından ulaşılabilmektedir. Ali Köse tarafından toplanan *İhtida Öyküleri* isimli kitabın bu alanda önemli bir derleme olduğunu söyleyebiliriz.¹⁷ Yine birçok batılı bilim insanının İslâm'ı tercih etmesi ve bu tercihlerinin sebeplerini okuyucu veya dinleyici kitlelerine aktarmaları, bu konuda Kelâmî analizde bulunabileceğimiz birçok veri sağlamaktadır.

Makalede XX. yüzyılda yaşamış iki Fransız bilim adamının ihtidâ öyküsünün kelâmî açıdan değerlendirmesi yapılmaktadır. Bu iki bilim insanı aynı dönemde benzer coğrafyalarda yaşamıştır. Garaudy, önceleri dinden uzak, sonra Hıristiyan, daha sonra komünist ve en son da İslâm'la biten bir hayat hikayesine sahipken, Bucaille dindar bir Hıristiyan'ken İncil'de geçen bazı bilgilerle

¹¹ Köse, *Neden İslâm'ı Seçiyorlar*, 6.

¹² Ramazan Biçer, "İmanın Bilişsel Yapısının Ana Dinamikleri", *Ekev Akademi Dergisi* 18 (2004), 31.

¹³ Ali Köse, *Neden İslâm'ı Seçiyorlar* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 79.

¹⁴ Halide Aslan, *Tanzimat Döneminde Din Değiştirme Hareketleri* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 20.

¹⁵ Celal Emanet, *Amerikalı Mühtedî: Muhammed Alexander Rusell Webb*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2011).

¹⁶ Büşra Çakır, *İhtida ve Dine Dönüş Öykülerinde Din Eğitiminin Yeri*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

¹⁷ Ali Köse, *İhtida Öyküleri* (Ankara: DİB Yayınları, 2019).

bilimsel bulgular arasındaki farktan yola çıkarak bir arayış içerisine girmiş ve Kur'ân'ın aktardığı bilgilerin bilimle uyumlu olduğu sonucuna varmıştır.

1. Dr. Roger Garaudy'nin (1913/2012) İslâm'a Giriş Öyküsü ve Değerlendirmesi

1913'de Marsilya/Fransa'da doğan Garaudy inançsız bir aile ortamında büyümekle beraber on dört yaşlarında Hıristiyanlığı benimser.¹⁸ Gençlik döneminde 1933 yılında hayatının önemli bir aşaması haline gelecek olan komünist partisine üye olarak samimi bir komünist olur. İkinci Dünya savaşı sırasında Fransa'da askerlik yaparken Hitler ile işbirliği yapılmasına karşı bildiri hazırlayan bir ekipte yer alması sebebiyle 1941 yılında Cezayir'e sürgün edilir, 1943 yılında affedilir. 1945-1962 yılları arasında Fransa parlamentosunda milletvekili, Milli Eğitim Komisyonu ve Meclis başkanlığı görevlerini yürütür. 1953 yılında önemli bir filozof olarak bilinen Gaston Bachelard'ın danışmanlığında felsefe alanında doktorasını tamamlar. Bu tarihten sonra çeşitli üniversitelerde öğretim üyeliğinin yanı sıra iki yıl Rusya'da gazeteci olarak kalıp Stalin'le tanışır. 1970 yılında Rusya'nın Çekoslovakya'yı işgal etmesi sebebiyle eleştiriler yapınca Komünist Parti'den ihraç edilir. Garaudy 1982 yılında Cenevre'de Müslüman olduğunu ilan etmiş ve ölünceye kadar İslâmî düşünce üzerine görüşler bildirerek 2012 yılında vefat etmiştir.¹⁹

Yukarıda aktarılan kısa hayatından da anlaşılacağı üzere Garaudy'nin renkli bir hayat serüveni bulunmaktadır. Ruh dünyasında adalet kelimesinin büyük etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Eserlerinden onun batı felsefesine vukufiyeti kadar doğu hikmetine hakimiyeti, medeniyet ve bilim tarihi, estetik ve dünya kültürü konularında geniş bilgi sahibi olduğu anlaşılmaktadır.

Hayatını emperyalist düşünceleri tenkite ve sosyal adaletin sağlanmasına adayan Garaudy'nin bu tutumu sebebiyle gençliğinde komünist olduğu ve Müslümanlığı da aynı sebeple benimsediği bir ön veri olarak kaydedilebilir. Onun gibi geniş bir kültür ve felsefi birikime sahip birisinin yetmişli yaşlarında din değiştirmesi siyasi, ekonomik veya cebrî sebeplerle olmayacağı aşıkardır. Din değiştirmesinin uzun araştırmaların sonucunda aklî ve fitrî bir kanaatle entelektüel gerekçelerle olduğunu söyleyebiliriz.

İslâm medeniyetinin yerine batı medeniyetinin egemen güç ve kültür haline geldiği son üç yüzyıldır (Garaudy, son beş asırdır batı medeniyetinin tartışılmaz bir hakimiyetinin söz konusu olduğunu kabul eder) insanlık namına önemli kayıplar verilmiştir. Garaudy'e göre kökleri Yunan felsefesindeki sofistlerin bireyi kutsayan düşüncelerine kadar giden bu medeniyet, dünyadaki

¹⁸ Cemal Aydın, "Garaudy, Roger", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2016), Ek 1/463.

¹⁹ Garaudy, *Yüzyulumıza Yalnız Yolculuğum Anılar* isimli kitabında kendi hayat hikayesini edebî bir üslupla kaleme almıştır. Hayatı hakkında detaylı bilgi için bkz. Roger Garaudy, *Yüzyulumuzda Yalnız Yolculuğum*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2005); Ayrıca bk. Aydın, "Garaudy, Roger", Ek 1/463-466.

fakirliğin, eşitsizliğin ve gözyaşının durdurulmasına katkı sağlamadığı gibi daha da artırmıştır. O, Batının sömürge üzerine kurulu kapitalist ekonomisini şiddetle reddetmektedir.²⁰ Onun Batı medeniyetine olan eleştirisinin nesnel sebepleri bulunmaktadır. Geçtiğimiz yüzyılda silah sanayisine ayrılan yüz milyarlarca dolarlık bütçeler, Hiroşima ve Nagazaki'ye atılan bombalar, sömürgelerle oluşturulan büyük refah seviyesine mukabil olarak sefaletle mahkum edilen ülkeler bunlardan önemli olanları olarak kaydedilebilir.²¹

Garaudy'nin batı medeniyetine, bir başka söylemle dünyadaki hakim paradigmaya olan karşı duruşunun onu sosyalist fikirleri benimsemeye ittiğini söyleyebiliriz. O, kısmen Hegel'in düşüncelerini de takip ederek sosyalist felsefenin inşası için tanrıdan soyutlanmayı şart görmemiş, dinle bütünleşik bir komünist düzen kurabilmenin hayalini kurmuştur. 1969 yılındaki bir konferansında sosyalist bir öğrencinin adeta isyan ederek kendisine "İslam'ın bulunduğu yerde sosyalizm asla gerçekleşmez, o afyondur" çıkışına "Ben müslüman değilim, ama sana şunu söylüyorum. Halkının yüzde seksen beşi müslüman olan bir ülkede İslam'sız bir sosyalizm kurmayı iddia ediyorsan, hemen itiraf et sen asla sosyalizmi gerçekleştirme niyetinde değilsin" şeklinde cevap vermesi onun fikrî yapısını yansıtmaya açısından önemlidir.²²

Batı dünyasına olan açık tepkisinin yanında doğu estetiğine özellikle de İslâm güzel sanatları ve cami mimarisine hayran olan Garaudy'nin 1970 yılında komünist partiden ihracı kendisinin İslâm'a daha fazla önem vermesini sağlamıştır. Kitaplarından onun İslâm tarihi, İslâm kültür ve sanatları ve İslâmî ilimler hakkında geniş malumat sahibi olduğu anlaşılmaktadır.

Dünyanın gelmiş olduğu noktadan daha önce de zikredilen sebeplerle son derece rahatsız olan Garaudy, henüz müslüman olmadan önce İslâm medeniyetinin dünyaya yeniden bir nizam verebileceği kanaatine varmıştır.²³ Görgöz, Garaudy'nin Müslüman oluşunda dört önemli husus olduğunu belirtir.²⁴ Bunlardan üçünün onun İslâm'ı tanınmasında daha etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Birinci husus, Cezayir'de sürgündeyken kendisinin infazı emredilmesine rağmen Müslüman askerlerin bu emri dinlememesidir. Bu olay, onu son derece etkilemiş ve İslâm hakkındaki müspet düşüncelerin doğuşuna vesile olmuştur.²⁵ Onun halkçı yönü bu hadiseden etkilenmesine katkı yapmıştır denilebilir. Nitekim mülkiyetin adaletli paylaşımı, dünyaya karşı tamahkâr olmamak onun

²⁰ Roger Garaudy, *Geleceğimizde İslâm Var* (İstanbul: Timaş, 2020a), 23.

²¹ Roger Garaudy, *21. Yüzyılda İslâm'ın Dirilişi* (İstanbul: Timaş, 2020b), 34-36; Garaudy, *Geleceğimizde İslâm Var*, 83-84.

²² Garaudy, *Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum*, 83.

²³ Garaudy, *Geleceğimizde İslâm Var*, 24.

²⁴ Erkan Görgöz, *Roger Garaudy'nin Din ve Felsefe Anlayışı*, (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek Lisans, 2004), 1-2.

²⁵ Roger Garaudy, *Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2005), 66.

tabiatının bir parçasıdır. Gençlik döneminde kendisini Don Kışot'la özdeşleştirmesi yine onun bu yönü hakkında bize bilgi vermektedir.²⁶ Fransa'nın bölgedeki güçlü otoritesine rağmen masum bir insana karşı silah kullanmayan askerler onun ideal dünyasıyla örtüşmektedir. Onların Allah'a olan inancının haksızlığa karşı duruş sergilemelerini sağlaması Garaudy'nin düşünce dünyasında iz bıraktığı anlaşılmaktadır.

İkinci husus sürgün yıllarında Muhammed Beşir el-İbrahimi'nin²⁷ (1889/1965) ders halkasına katılmasıdır.²⁸ Garaudy, İbrahimi ve bölgede etkin olan Abdulkâdir Cezayirî'nin İbn Arabî (ö. 638/1240) temelli tasavvuf anlayışından etkilenmiştir.²⁹ Bu durumu şu sözlerle aktarır:

“Hakiki sufi, dünyadan değil, dünyanın çürüyüp kokuşmuş yanlarından kopup uzaklaşır. Şeyh Abdülkadir için tasavvuf, Allah üzerinde "yeniden odaklaşma"dır. Nitekim hem komutan, hem de devlet adamı olarak yaptığı, dünyayı Allah'ın rızası doğrultusunda şekillendirmektir; imanının dışı vuran ifadesidir bu. Şeyh İbrahimi ile yaptığım bu görüşme, hayatımın ana meselesine yeni bir bakış açısı getiriyor”.³⁰ O, İslâm'ı Hz. Adem'den günümüze kadar gelen ilahî mesaj olarak gördüğü gibi tasavvufu da evrensel bir hakikatin yansıması şeklinde takdim eder.³¹ Garaudy, İbn Arabî'nin tevhid içerikli görüşlerinden etkilenmenin yanında Emir Abdulkadir Cezayirî'nin on dört bin Hıristiyan'ı himaye etmesi ve öldürülmekten kurtarmasından da hayranlıkla bahseder.³² Daha da ötesi onu 19. yüzyılın en büyük adamı ilan eder. Onun geceleri sabahlara kadar ibadet etmesine rağmen gündüzleri ordusunun başında bir komutan oluşu Garaudy'yi derinden etkilemiştir.³³

Üçüncü husus ise kiliseye ve batı medeniyetine karşı olan düşünceleridir. Garaudy, Fransa'da doğup büyümesi hasebiyle Hıristiyanlık hakkında kişisel tecrübesine dayalı geniş bilgi sahibidir. Onun Hıristiyanlığa olan tepkisinin temel nedeninde yine sosyal konular ön plandadır. O, emperyalist ve sömürgeci bir tutum takınan batı medeniyetiyle özdeşleşen Hıristiyanlığa karşı

²⁶ Roger Garaudy (ed.), *Don Kışot Yaşanmış Şiir* (İstanbul: Timaş, 2021), 13. Cemal Aydın, "Garaudy, Roger", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2016), Ek1/464.

²⁷ İbrahimi, Fas İdrisî şeriflerinin kurucusu İdris b. Abdullah'ın soyundan gelmektedir. 1912 yılında Fransız sömürgecilerin baskısı sebebiyle Cezair'i terketti. Medine ve Mısır'da ilim tahsil etti. 1917 yılında Şam'da Emeviyye Camisinde ilmi dersler yaptı. I. Dünya savaşının akabinde Cezair'e geri döndü. Fransa sömürgesi hakkında insanları bilgilendirici birçok faaliyet içerisinde bulundu. 20 Mayıs 1965'de Cezayir'de vefat etti. Detaylı bilgi için bk. Mâzin Salâh Mutabbakânî, "İbrâhimî, Muhammed Beşîr", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), 21/361.

²⁸ Garaudy, *Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum*, 79.

²⁹ Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2007), 121-125.

³⁰ Garaudy, *Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum*, 79-80.

³¹ Roger Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2007), 65.

³² Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, 123.

³³ Garaudy, *Don Kışot Yaşanmış Şiir*, 14.

mesafeli bir duruş sergilemiştir.³⁴ Bu bağlamda haçlı seferleri başta olmak üzere Kilisenin birçok rolünü reddetmiştir.³⁵ *Medeniyet Destanı*'nda bu konuyu işlerken Dante'nin şu manidar şiirine yer verir:

“Ah! Konstantin, ne acılar çekti Kilise anamız!

Hayır, hayır sen Hristiyan oldun diye değil,

Senden aldı diye çeyizi o ilk zengin papamız!”³⁶

Garaudy'nin müslüman oluşu bir hadise üzerine duygusal bir tepkime olmayıp uzun bir süreç aldığı, somut ve mantıksal gerekçelere dayandığı görülmektedir. Onun, sosyal adalet fikrine gönülden inandığı ve hayatını bu ideal üzerine bina ettiği söylenebilir. Bu bağlamda dinlerin sosyal yaşantıya olan katkısı üzerine sürekli bir araştırma içerisinde bulunmuştur.³⁷ Müslümanlığını ilan etmeden bir yıl kadar önce kaleme aldığı *Geleceğimizde İslâm Var* isimli eseri onun bu yönünü ortaya koyar mahiyettedir.³⁸

Garaudy'nin ihtidâsında Kur'ân-ı Kerîm araştırmalarının önemli bir yeri olduğunu söyleyebiliriz. O, Kur'ân'ın ilahî bir güzelliğinin bulunduğunu ve bunun Hz. Peygamber'in şahsından doğamayacağını belirtir. Kur'ân'ın şiirsel bir akıcılığının bulunduğunu ancak Arap şiirinin hiçbir formuna benzemediğini söyler. Nazmının mucizevî olduğunu kabul ederken okunuşunun hiç Arapça bilmeyen bir kimseyi dahi tesiri altına aldığını aktarır.³⁹

Garaudy'nin Kur'ân'ı anlamada üç temel esas üzerinden hareket ettiğini söyleyebiliriz.⁴⁰ Birinci esas olarak Garaudy, Allah katından insanlığa tek bir dinin indirildiğini ve bütün peygamberlerin o inancı insanlara tebliğ ettiğini kabul eder.⁴¹ Yahudi ve Hıristiyanların zamanla özden ayrıldığını, birisinin şekilci bir ibadet formunda kaldığını, diğersinin ise Yunan düşüncesiyle harmanlanarak

³⁴ Garaudy eleştirdiği batı medeniyetinin temellerinin milattan önce IV. yüzyılda atıldığını kabul eder. Ona göre o tarihlerde demokrasi seçkin bir zümrenin hukukunu müdafaa eder. O, batı medeniyetinin insanı tabiatından koparıp bireysel ve bencil bir çizgiye getirdiğini söyler. Bkz. Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, 58-60.

³⁵ Büşra Şahin, *Roger Garaudy'nin İslâm'a ve Diğer Dinlere Bakışı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 112-115.

³⁶ Garaudy, *İnsanlığın Medeniyet Destanı*, 133.

³⁷ Şahin, *Roger Garaudy'nin İslâm'a ve Diğer Dinlere Bakışı*, 7.

³⁸ Garaudy, *Geleceğimizde İslâm Var*, 17.

³⁹ Roger Garaudy, *İslâm'ın Aynası Camiler* (İstanbul: Timaş, 2019), 13-14.

⁴⁰ Ahmet Zeki Ünal, "Çağdaş Kur'an Yorumunda Arkoun ve Garaudy", 2. *Kur'an Sempozyumu*, ed. Vehbi Başer vd., (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996), 332-334.

⁴¹ Garaudy, 21. *Yüzyılda İslâm'ın Dirilişi*, 11, 25, 27.

anlaşılmaz hale geldiğini belirtir. Ona göre Hz. Muhammed, Hz. İbrahim'e inen ilk ve saf dini anlatarak Hz. Musa ve Hz. İsa'nın öğretisini yenilemiştir.⁴²

İkinci esasa göre o Kur'an'a lafzî anlam verilerek açıklanmasına karşı çıkar.⁴³ Ona göre lafızca bir okuma Talmutçu bir yaklaşıma kapı aralamaktadır.⁴⁴ O, akıl yürütmenin ve Kur'an'ı anlamada içtihadın vazgeçilmez bir yönü olduğunu kabul eder. Ebû Hanife'yi bu konuda öncü şahsiyetlerden birisi olarak takdim eder.⁴⁵ Kur'an'da bu durum birçok âyette "Akıl etmez misiniz"⁴⁶ şeklinde karşılık bulmaktadır. Kur'an, aklın önemini vurgulamanın yanında vahyin insan hayatındaki rolünü de açıklamaktadır. Her şeyden önce âyetlerde, ilâhî hitaba yalnız akıl sahiplerinin muhatap kabul edildiği görülür.⁴⁷ İlahî mesajlar insan aklını daha doğru düşünmeye yönlendirici bir niteliktedir.⁴⁸ Kur'an'da anlatılan kıssalar ve getirilen misallerin, bu niteliğe yönelik olduğu söylenebilir.⁴⁹ Bu yönüyle Kur'an kendisini, doğruyla yanlış ayırt edici olarak "Furkân"⁵⁰, aklî istidlâllere bir dayanak olması hasebiyle "Bürhân", aklın önünü açması açısından "Nûr" ismiyle niteler.⁵¹ Kur'an'daki düşünme ve akletmeyle ilgili âyetler ışığında Hz. Peygamber'in aklî çıkarımlarda bulunmayı sahabilere talim ettiği görülmektedir.⁵² İbn Mes'ûd (ö. 32/652-53), İbrahim en-Nehaî (ö. 96/714) ve Hammâd (ö. 120/738)'in akabinde onları takiben İmâm-ı A'zam (ö. 150/767)'la temsil edilen Ehl-i Re'y bu öğretinin neticelerindedir.⁵³

İslâmî literatürde aklî istidlâllerin naklin yanındaki konumuyla alakalı olarak farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bunları değişik biçimlerde tasnif etmek mümkünse de,⁵⁴ temelde ikiye ayırabiliriz. Birincisi, kelâm ilmine karşı bir duruş sergileyen Haşeviyye'nin görüşü olup, naslar üzerinde gerekli

⁴² Garaudy, *Geleceğimizde İslâm Var*, 37.

⁴³ Roger Garaudy, *20. Yüzyılın Biyografisi* (İstanbul: Timaş, 2020c), 360.

⁴⁴ Garaudy, *21. Yüzyılda İslâm'ın Dirilişi*, 12.

⁴⁵ Garaudy, *21. Yüzyılda İslâm'ın Dirilişi*, 13.

⁴⁶ el-Bakara, 2/44; Âli İmrân 3/65; vd.

⁴⁷ Tâhâ, 20,54; el-Haşr, 59/2.

⁴⁸ el-İsrâ, 17/9

⁴⁹ el-İsrâ, 17/89

⁵⁰ el-Furkân, 25/1

⁵¹ en-Nisâ, 4/174

⁵² "Hz. Peygamber (s.a.s) Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderdiği zaman "Sana bir dava ulaşırsa nasıl hüküm vereceksin?" diye sorar. Muaz "Allah'ın kitabıyla" şeklinde cevap verir. Hz. Peygamber (s.a.s) "Allah'ın kitabında bulamazsan?" diye tekrar sorar. Muaz "Allah resulünün sünnetiyle" şeklinde cevap verir. Hz. Peygamber (s.a.s) tekrar "ne Allah resulünün sünnetinde ne de Allah'ın kitabında bulamazsan?" deyince Muaz "Kendi içtihadımı yaparım" diye cevap verir." (Ebû Dâvud, Kitâbü'l-akdiye, 11)

⁵³ Adem Çiftçi, "Hz. Ömer'in Fıkıh Anlayışının Hanefî Mezhebine Yansımaları", *Hz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu, (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 110.

⁵⁴ Recep Ardoğan, "Kelâmcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 156.

aklî çıkarımları yapmaksızın, nakli lafzî bir şekilde takip etmeyi savunmaktadır. İkincisi ise Mu'tezile, Mâtürîdîler ve Eş'arîler'in, yani kelâmcıların genel görüşü olup, naslar üzerinde tefekkürde bulunarak ve naklin akla bir hitap olduğu düşüncesinden hareket ederek aklî bir çıkarımla nakle tabi olunmasını önermektedir.

Garaudy üçüncü esas olarak ise Kur'ân-ı Kerim'i anlamada tarihsel bir anlayış benimsemiştir. Bu esasın onun Kur'ân'a yaklaşımı açısından önemli olduğunu söyleyebiliriz. O, "Kur'ân'da eksik bırakılmış hiçbir şey yoktur"⁵⁵ âyetinden yola çıkarak Kur'ân'da tüm zamanları kapsayan ilkelerin bulunduğunu belirtir. Ekonomik, siyaset ve kültür alanında sırasıyla şu ilkelerin bulunduğunu söyler: "Tek sahip Allah'tır", "Tek hükmeden Allah'tır" ve "Tek bilen Allah'tır".⁵⁶ Ona göre İslâm, Kur'an veya sünnetin her hükmünün arkasındaki sebebi onu ilham eden ilkeyi ve onun uygulandığı tarihi şartların bulunmasını ister. Hz. Ömer'in kıtlık olduğu zaman el kesme cezasını uygulamaması bu duruma örnek olarak zikredilebilir.⁵⁷

Garaudy, Kur'an'ın bazı ayetlerinin tarihselliği hiçbir yerde kadınlarla ilgili metinlerde olduğundan daha belirgin olmadığını savunur.⁵⁸ Ona göre Kur'an'ın indiği dönem Arap toplumunda ataerkil bir yapı olduğundan ilahi mesajlar onların zihin dünyasına göre hitapta bulunuyordu. O, kadınların dövülebilmesini, iki kadının şahitliğini, savaş esirlerinin cariye olabilmelerini veya kadının erkeğin tarlası olması ayetlerini o dönemin ananesiyle ilişkilendirir. Dönemin şartları gereği şu hususların kadınlar lehine kazanıldığını vurgular: kızların öldürülmesinin yasaklanması, çok evliliğe izin verilmekle beraber şartlara bağlanması, kadına boşanma hakkının tanınması.⁵⁹

Garaudy bu esasını biraz ileriye de taşıyarak Kur'ân-ı Kerim'deki 200 kadar âyetin nüzul dönemindeki sosyal düzenlemelerden ibaret olduğunu iddia etmektedir.⁶⁰ Bu âyetlerin bir kısmı yukarıda ifade edilen hususları içermektedir. İlk etapta bu düşünceyle, Şâtıbî (ö. 790/1388)'yle sistemleşen makâsîd düşüncesi birbirine yakın görülse de mahiyetlerinin farklı olduğu anlaşılmaktadır.⁶¹ Örnek olarak makâsîd düşüncesine göre Hz. Ömer zamanında el kesme cezası şartlar yerine gelmediği için uygulanmamıştır. Daha sonra şartlar yerine gelince tekrar ilgili hükümler amel edilmesi gerekmektedir. Yani Kur'ân'da bildirilen hükümler asıl olup, arızî durumlarda uygulanmamaktadır.⁶² Tarihsel bakış açısına göre ise Kur'ân'ın indiği dönemdeki sosyal

⁵⁵ el-En`âm 6/38.

⁵⁶ Garaudy, 21. *Yüzyılda İslâm'ın Dirilişi*, 41.

⁵⁷ Garaudy, 21. *Yüzyılda İslâm'ın Dirilişi*, 51-52.

⁵⁸ Garaudy, 20. *Yüzyılın Biyografisi*, 391.

⁵⁹ Garaudy, 21. *Yüzyılda İslâm'ın Dirilişi*, 88-89.

⁶⁰ Garaudy, 21. *Yüzyılda İslâm'ın Dirilişi*, 85.

⁶¹ Ahmed Reysuni-Ali Hakan Çavuşoğlu, "Şâtıbî İbrahim b. Mûsâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 38/373-374.

⁶² Ramazan Bûtî, *Davâbitü'l-maslaha* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000), 132-133.

şartlara göre el kesme cezası makbul bir cezadır. Ancak modern dönemde kişiyi el kesmeden de bir daha hırsızlık yapamayacak hale getirmek mümkündür. Dolayısıyla günümüzde aslolan el kesme cezasının uygulanmamasıdır.

Garaudy'nin ilkeler üzerinden bir İslâm tasavvurunda bulunması, İslâm'ı Hıristiyanlıktan veya diğer dinlerden ayıran yönünün ne olduğunu ortaya koymayı zorlaştırmaktadır. Nitekim indirilen ahkam tarihsel olarak ve sadece ilkeler bazında okunduktan sonra bütün kutsal metinlerde birbirine yakın esaslar tespit edilebilir. Bu durum onun bir söyleşisinde "Gök ile yeri birleştiren şu İslâm nerede?" diye sorulunca şöyle karşılık vermesinde de görülmektedir: "Hiçbir yerde mevcut değil. Fakat bir kitabın içinde ve milyonlarca insanın kalbinde yaşıyor. Hıristiyanlık da bir kitapta ve milyonlarca insanın kalbinde yaşıyor. Ama ben, ne Hıristiyan toplumu görebiliyorum ortalıkta, ne de İslâm toplumu".⁶³ 1986 yılındaki şu söylemi de benzer bir anlam ifade etmektedir: "Ben İslâm'a bir kolumun altında Kitab-ı mukaddes, diğer kolumun altında Marks'ın Kapital'i ile geldim. İkisini de bırakmamaya kararlıyım."⁶⁴ Onun Hz. Adem'den itibaren süregelen dinin tek olduğunu vurgulaması bu şekilde okunursa İslâm'ı diğer dinlerden ayıran niteliği diğerlerinden sonra gelmesi olacaktır.

Öztürk, Garaudy'nin Kur'an ve İslâm algısını şu şekilde özetler: "Garaudy'in İslâm ve Kur'an hakkındaki görüş ve düşünceleri de epeyce eklektik bir görünüm arz etmekte ve bu eklektik yapıda, Zünnûn el-Mısrî ve Muhyiddîn İbn Arabî'den Muhammed Abduh ve Reşid Rıza'ya, Mu'tezile'den bir ölçüde Bâtınîliğe kadar çok renkli bir mozaik göze çarpmaktadır".⁶⁵ Öztürk'ün bu söyleminin yerinde olduğunu söylemek mümkündür. Buna ilave olarak onun Kur'ân tasavvurunun ana unsurunun tarihselcilik olduğunu dile getirebiliriz. O, İslâmî düşünce içerisinde ortaya çıkan fetvâları veya Hz. Peygamber'den rivâyet edilen hadisleri Kur'ân'ın üzerinde bir otorite gibi görülmesine karşı çıkmaktadır.⁶⁶ Onun önerisi Medine toplumunun ruhundan hareketle çağdaş içtihatların yapılabilmesidir.⁶⁷

Garaudy, müslümanların bilim üreterek günümüz batı dünyasına öncülük ettiğinden geniş bir şekilde bahseder.⁶⁸ Bununla beraber o, bilimsel tefsir akımına, bir başka söylemle Bucaille'nin Kur'ân yaklaşımına karşı olduğu görülmektedir. O, Dünya'nın altı günde yaratılması ve benzeri jeoloji veya biyolojiyle ilgili âyetleri ilkeler üzerinden okumayı tercih eder. Buna göre Allah Teâlâ'nın evreni altı günde yaratması, nüzul dönemindeki insanların zihninde yaratıcının yüceliğini vurgulamaktan

⁶³ Garaudy, *Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum*, 319.

⁶⁴ Garaudy, *Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum*, 317.

⁶⁵ Mustafa Öztürk, "Kur'ân'ın Aktüel Değeri -Roger Garaudy'nin Kur'ân Tasavvuru Üzerine-", *Usûl 2* (2004), 99-100.

⁶⁶ Nermin Hanay, *Roger Garaudy'nin İslâm Algısı*, (Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 30.

⁶⁷ Garaudy, *Geleceğimizde İslâm Var*, 43.

⁶⁸ Roger Garaudy, *İslâm'ın Vâdettikleri*, çev. Cemal Aydın (İstanbul: Timaş, 2021), 95-113.

ibarettir.⁶⁹ Ona göre Allah Teâlâ, hakkında konuşulmaktan dahi yücedir. “Ben Allah vardır, demeyi dahi küfür addedegelmişimdir.” şeklindeki söylemi onun bu düşüncesini özetler mahiyettedir. O, aklî istidlâllerle Allah’ın varlığını ispat etmeye yönelik çalışmalara ilgi duymadığını aktarır.⁷⁰

Garaudy’nin Müslümanlığı seçiminde İslâm’ın sosyal alanda getirmiş olduğu düzenin bir başka söylemle “sosyal kelam”ın etkili olduğu söylenebilir. Zira kelam ilminin sosyal hayatla doğrudan ilgisi bulunmaktadır.⁷¹ Onun tevhid vurgusunda sosyal kelamın ilkelerinin de kendisini gösterdiği dile getirilebilir. Bu bağlamda ona göre “peygamberler bu inanç esasıyla insanları bir olan Allah’a çağırıp daha sonra bunun sosyal birlik ilkesi olarak yansıtılmasını” hedeflemişlerdir.⁷² O, belki de Mu’tezile’den de etkilenecek tevhid prensibi üzerinde önemle durmaktadır. Ancak onun konuya yaklaşımı Mu’tezile’den biraz daha farklıdır. O, sosyal bir tasavvurla oluşturduğu tevhid düşüncesinde tasavvuftan da faydalanmıştır.⁷³ İslâm’da ruhbanlığın olmadığını vurgulaması, ibadette Allah’a aracılık eden bir sınıfın bulunmaması onun etkilendiği hususlardandır.⁷⁴ Ayrıca İslâm güzel sanatlarının onun İslâm’ı tanıyıp benimsemesinde katkısı olduğu kaydedilmelidir.⁷⁵ 13 Haziran 2012’de Paris/Fransa’da vefat eden Garaudy’nin naaşı ailesinin vasiyeti olduğu iddiası sebebiyle yakılsa da Müslümanlar tarafında gıyabî cenaze namazı kılınmıştır.⁷⁶

2. Dr. Maurice (Moris) Bucaille’nin (1920/1998) İslâm’a Giriş Öyküsü ve Değerlendirmesi

1920 yılında Fransa’da dünyaya gelen Dr. Bucaille, eğitim hayatını Paris Üniversitesi Tıp Fakültesinde tamamladı. Bucaille, araştırmacı bir kişiliğe sahip olup özellikle dini metinlerde bulunan bilimsel veriler üzerine çalışmalar yapmıştır.

Bucaille’in İslâm’ı ilk defa 40 yaşlarında tanımaya başladığı görülmektedir. 1960’lı yıllarda Paris’te doktorluk yaparken Müslüman hastaların tedavisi esnasında İslâm ve Kur’ân’la ilgili derinlikli bilgiler edinmeye başlar. 50 yaşında ise Arapça öğrenmeye karar verir.⁷⁷ 1973 yılından sonra önce Suudi Arabistan Kralı Faysal’ın sonra da Mısır devlet başkanı Enver Sedat’ın özel doktorluğunu yapar. Bucaille’in Müslüman olduğuyla ilgili spekülasyonlar olduğu ileri sürülse de

⁶⁹ Garaudy, *20. Yüzyılın Biyografisi*, 397-399.

⁷⁰ Garaudy, *Yüzyıllımızda Yalnız Yolculuğum*, 324.

⁷¹ Ahmet Erkol, "Sosyal Kelam Bağlamında Bireysel ve Toplumsal Barışın İnşasında Kur’ân’ın Temel Kriteri", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2016), 127-128.

⁷² Murat Akın, "Roger Garaudy'nin Tevhid Yorumu", *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER)* 14 (2018), 225.

⁷³ Öztürk, "Kur’ân’ın Aktüel Değeri -Roger Garaudy'nin Kur’ân Tasavvuru Üzerine-", 88.

⁷⁴ Garaudy, *Geleceğimizde İslâm Var*, 102.

⁷⁵ Garaudy, *İslâm’ın Aynası Camiler*, 18.

⁷⁶ Aydın, "Garaudy, Roger", Ek 1/463.

⁷⁷ AlfarouqChannel, "Maurice and the Pharaoh - Complete Documentary", Youtube (10/10/2021), 10:00 – 11:00.

eserlerinden ve söylemlerinden onun müslüman olduğuna dair birçok delil bulunmaktadır.⁷⁸ Çalışmalarından onun sadece Kur'ân-ı Kerîm'e inanan bir mümin olmaktan öte bir davetçi ve tebliğci olduğu da söylenebilir. Bu bağlamda onun konferans veya kitaplarında açıkça "Ben müslüman oldum" türünde bir sözüne rastlanmamasından yola çıkarak "müslüman olmadı" şeklinde bir sonuca gitmek doğru bir yaklaşım olarak görülmemektedir. Bununla beraber neden Müslümanlığını kamuoyuna açıkça deklare etmediği sosyal ve psikolojik araştırmalara muhtaçtır. Nitekim Avrupa'da bilim insanlarının müslüman olduklarını açıkladıklarında ciddi psikolojik baskılara maruz kaldıkları bilinmektedir.⁷⁹ Diğer taraftan Müslümanlığını ilan etmesi durumunda hıristiyan kitle üzerindeki nüfuzunun azalması da söz konusu olacaktır.

Kutsal kitaplar (Tevrat, İnciller ve Kur'an) hakkında geniş araştırmalar yapan Bucaille, öncelikle kitapların Allah Teâlâ'ya olan aidiyeti konusunu aydınlatmaya gayret eder. Günümüzde Yahudilerin elinde bulunan Tevrat nüshasıyla hıristiyanların Tevrat olarak kabul ettikleri Ahd-i kadîm arasındaki farklılığa dikkati çeker. İncillerin ise Hz. İsa'nın sözlerini ve fiillerini anlatan kitaplar olduğunu ve Hz. İsa'dan çok sonraları yazıldığının altını çizer. Bu yönüyle İnciller'in İslâm'daki karşılığının hadis literatürü olduğunu söyler. Onun İslâm'a yönelişi öncesi İncil'e duyduğu güvenin kaybolduğu dolayısıyla bir arayış içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁰

Mühtedîlerin eski inançlarında bulunan tevhide muhalif unsurlar, fitrat ve akılla çeliştiği için onları eski dinlerinden uzaklaşmasını ve İslâm'a yaklaşmasını sağlayan etkenler arasında zikredebiliriz. Kur'ân ise insanı âlemdeki düzen ve Allah'ın varlık delilleri üzerinde tefekkür etmeye davet etmektedir. Bu doğrultuda kelâm literatüründe nizâm deliline sıkça atıf yapıldığı görülmektedir. Nizâm delili, evrendeki her şeyin belli bir sistem ve ahenk içerisinde olması esasına dayanmaktadır. Böyle bir yapı ancak onu düzenleyecek hikmetli bir zâtın yaratmasıyla olabilir. Hikmet, inâyet ve düzen delili olarak da isimlendirilen nizâm delilinin Kur'ân'da birçok örneğinin bulunduğu görülmektedir.⁸¹ Bu açıdan nizam delili, kelâmcılar tarafından Kur'ân delili olarak da adlandırılmıştır.

⁷⁸ AlfarouqChannel, "Maurice and the Pharaoh - Complete Documentary" 13:00-14:00; AlfarouqChannel, "Maurice and the Pharaoh - Complete Documentary" 21:00-22:00; AlfarouqChannel, "Maurice and the Pharaoh - Complete Documentary" 27:30-28:30; Maurice Bucaille, *Tevrat, İnciller, Kur'ân-ı Kerîm ve Bilim*, çev. Suat Yıldırım (İzmir: Işık Yayınları, 2005), 19, 354. Bucaille'nin *La Bible, le Coran, et la Ccience* isimli Fransızca eserinin Türkçe'ye iki ayrı çevirisi bulunmaktadır. Sönmez'in çevirisinde bazı bölümler eksik olduğundan Yıldırım'ın çevirisinden de faydalanılmıştır.

⁷⁹ Recep Önal, "İslamofobi Bağlamında İslam Karşıtı Söylemlerin Batı Dünyasındaki Yansımaları: Norveç Örneği", *Kader* 16/2 (2018), 397.

⁸⁰ Maurice Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an*, çev. Mehmet Ali Sönmez (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1997), 12-14.

⁸¹ el-Mülk, 67/3; Süleyman Akkuş, "İsbat-ı Vâcib Bağlamında Kur'ân-ı Kerîm'de "Âyet" Kavramı", *Usûl* 14 (2010), 21.

Allah Teâlâ Kur'ân'ın hak olduğu anlaşılıncaya kadar inanmayanlara göklerdeki ve nefislerdeki âyetlerini göstereceğini bildirir.⁸² Bu âyet gerek makro evrende ve gerekse mikro planda teknolojik ilerlemelerin Kur'ân âyetlerinin Allah katından olduğuna delalet edeceği düşüncesini doğurmaktadır. Bu noktadan hareketle Gazzâlî'den günümüze kadar olan süreçte çeşitli âyetlerin açıklamasında döneme ait bilimsel kabuller kullanılmıştır. Ancak bu tefsir metodunun daha çok 20. yüzyılda bilim ve teknolojinin baş döndürücü bir şekilde yeni bir evreye girmesiyle güç kazandığını söyleyebiliriz.

Bilimsel tefsirin imkânı konusunda farklı görüşlerin olduğu da görülmektedir. İlk defa Şâtıbî (ö. 790/1388) tarafından başlayan Kur'ân'ın bilimsel gelişmelerle tefsir edilmesine yönelik eleştiriler son dönemde Reşid Rıza'nın düşünceleri ekseninde birçok ilahiyatçı tarafından dillendirilmektedir.⁸³ Bu tenkitler bir tarafa bırakılacak olunursa bilimsel tefsirlerin Bucaille gibi birçok kişinin ihtidâsında etkili olduğu anlaşılmaktadır.

Dindar, katolik bir hıristiyan olarak yetişen Bucaille⁸⁴ henüz lise yıllarından itibaren İncillerde bulunan bazı bilgileri sorgulamaya başlar. Özellikle fen bilimleri derslerinde öğrendiği bilgilerle İncil'deki ifadelerin çelişmesi kendisini ömrü boyunca sürecek olan bilim-din ilişkisi üzerinde düşünmeye sevk eder.⁸⁵

Din bilim ilişkisinin önemi son yüzyıllarda artmaya başlamış ve bu ilişki üzerine müspet ve menfi yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.⁸⁶ 17. yüzyıldan itibaren batı düşüncesinde bilim-din tartışmaları ivme kazanmış neticede bilim Kiliseye karşı bir üstünlük elde etmiştir. Aynı tartışmalar İslâm dünyasına 19. yüzyılda yansımaya başlamış⁸⁷ ve Kur'ân'ın zikrettiği nefî veya kevnî bilgilerin yeni gelişen bilimsel verilerle uyuşması hususunda çalışmalar yapılmıştır. Aslında İslâm dünyası için bu tür çalışmalar yeni olmasa da⁸⁸ modern bilimin gözlemleriyle âyetlerin bağdaşması ayrı bir önem içermektedir. Tam da bu noktada Bucaille'nin Kur'ân'daki hiçbir âyetin bilimsel bir gözlemlerle çelişmediği tezinden hareketle Kur'ân'ın Allah katından indirildiği sonucuna varması dikkatleri üzerine çekmiştir.

⁸² Fussilet, 41/53

⁸³ Sıddık Baysal, "Mahiyeti, İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Bilimsel Tefsir", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2019), 249-250; Şehmus Demir, "Bilimsel Tefsirin Tarihî Süreci ve Eleştirisi", *Kur'an ve Pozitif Bilim*, ed. M. Turan Çalışkan, (İstanbul: Kuramer, 2020), 82-83.

⁸⁴ AlfarouqChannel, "Maurice and the Pharaoh - Complete Documentary", 07:40-08:40.

⁸⁵ AlfarouqChannel, "Maurice and the Pharaoh - Complete Documentary", 03:00-04:00.

⁸⁶ Şaban Ali Düzgün, "Din Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2006), 53-55.

⁸⁷ İshak Arslan, "Bilim Din İlişkisi Nasıl Ele Alınabilir", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 20 (2011), 213-214.

⁸⁸ Şehmus Demir, "Bilimsel Tefsirin Tarihî Süreci ve Eleştirisi", *Kur'an ve Pozitif Bilim*, ed. M. Turan Çalışkan (İstanbul: Kuramer, 2020), 62-63.

Evrenin yaratıcısı olarak Allah Teâlâ'nın insanla veya kâinatla ilgili verdiği bilgiler hiç şüphesiz doğru olmalıdır. "Yaratan yarattığını bilmez mi?"⁸⁹ hükmünce Hıristiyan dünyasında da önceleri, İncil-bilim arasında bir uyum olması gerektiği dillendirilmekteydi. Bucaille, bu görüşün Saint Augustin gibi çeşitli şahsiyetler tarafından dile getirildiğini ancak bilim ilerledikçe ortaya çıkan farklılığın Hıristiyan dünyasında bu tür çabaları durdurduğunu belirtir.⁹⁰

Bucaille'nin Hıristiyanlıktan uzaklaşmasının temelinde bilimsel anlamda netlik kazanmış bazı bilgilerin Tevrat ve İncil'deki çeşitli ifadelerle çelişmesi gelmektedir. O, Kitab-ı mukaddes özelinde şu üç hususun bilimle açık bir şekilde çeliştiğini düşünmektedir:

- 1- Evrenin yaratılış safhaları (dünyanın altı günde yaratılmış olması)
- 2- İlk insan Hz. Adem'den Hz. İsa'ya kadar yetmiş altı nesil geçmesi
- 3- Nuh tufanının meydana geliş zamanı⁹¹

Aslında bu üç husus İslâm hadis literatüründe Kitab-ı mukaddese yakın bir biçimde Bucaille'nin karşı durduğu şekilde yer almaktadır. Söz gelimi Allah Teâlâ'nın semâvâtı, arzları ve içindekileri altı günde (yevm) yarattığı, sonra yedinci gün (yevm) arşa istivâ ettiği, toprağı Cumartesi günü yarattığı, dağları Pazar günü yarattığı, ağaçları Pazartesi günü yarattığı çeşitli rivayetlerde aktarılmaktadır.⁹² Yine Hz. Adem'le Hz. Nuh arasında 10 asır⁹³ geçtiği, Hz. Nuh ile Hz. İbrahim arasında 10 asır bulunduğuna yönelik sıhhat derecesinde ihtilaf bulunan rivayetler bulunmaktadır.⁹⁴ Bucaille, bilime aykırı bulduğu bu rivâyetlerin Hz. Peygamber'e atfedilmesine ihtiyatla yaklaşır. Ona göre hadisler İnciller gibi sonradan yazıldığı için hadis kitapları isnad açısından doğru olmayan bilgiler de barındırmaktadır.⁹⁵ Onun bu düşüncesi kısmen doğru olsa da hadisler râvî zincirleriyle kaydedildiği için İncillerin aktarımından farklılık göstermektedir. Ayrıca ahad haberlerin kesin bilgi vermediği Kelâmcılar tarafından ilk dönemden itibaren genel kabul görmektedir.⁹⁶ Yine ilgili rivâyetlerin farklı

⁸⁹ el-Mülk 67/14.

⁹⁰ Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an*, 15.

⁹¹ Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an*, 53.

⁹² Ebû 'Abdirrahmân Aḥmed b Şu'ayb b 'Alî el-Ḥorâsânî en Nesâî, *es-Sünenul'l-kubrâ*, thk. Ḥasan 'Abdulmun'im eş-Şelebî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), "Kitâbü't-tefsîr", 32 (No. 11328).

⁹³ Hadiste geçen "karn" ifadesinin 100 yıl, 80 yıl veya 70 yıl olabileceği çeşitli kaynaklarda zikredilmektedir. "En hayırlı dönem (karn) benim dönemimdir" hadisi de düşünüldüğünde bir kuşağın yaşadığı yıllardır denilebilir. Ebû 'Abdullah Muḥammed b İsmâ'îl b İbrâhîm Buḥârî, *Sahihü'l-Buḥârî* (Dimeşk: Dâru İbni Kesîr, 1993), "Kitâbü'l-şehâdât", 9 (No. 2508).

⁹⁴ Muḥammed b Ḥıbbân b Aḥmed el-Bustî İbn Ḥıbbân, *Sahihü İbn Hibbân* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988), "Kitâbü't-tarih", 50 (No. 6190).

⁹⁵ Maurice Bucaille, *Tevrat, İnciller, Kur'an-ı Kerîm ve Bilim*, 344.

⁹⁶ Hulusi Arslan-Mustafa Bozkurt, *Sistematik Kelâm* (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 47; Ziya Erdinç-Habib Kartaloğlu Kartal, "Teftâzânî'ye Göre Büyük Sahabilere Dayanan Ahad Haberlerin Bilgi Değeri", *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe*, (İstanbul: 2018), 460.

yorumlarının olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Buna mukabil olarak yukarıda aktarılan konular Bucaille'nin dediği gibi Kur'ân-ı Kerîm'de herhangi bir zaman dilimi verilmeden zikredilmektedir.⁹⁷ Kur'ân'da altı gün (yevm) ifadesi geçmekle birlikte gün isimlerinden bahsedilmediği için bu ifade “evre”, “dönem”, “merhale” gibi anlamlarda yorumlanabilmektedir.⁹⁸ Bucaille her ne kadar bu yorumu benimsemişse de gün/evre/dönem/merhale isimlendirmelerinin Allah katında ilk andan beri var olmasının mümkün olduğu da kaydedilmelidir.

Bucaille, İncillerde kevnî hususların az sayıda zikredilmesine mukabil Kur'ân'da yüzlerce âyette bilime konu olabilecek hususlardan bahsedildiğini söyler. Az sayıdaki İncil ifadelerinde bilime aykırı olan birçok unsur tespit edilirken çok sayıdaki Kur'ân âyetlerinde herhangi bir hata bulunmadığının altını çizer. İnciller'de bilimle çeliştiğini düşündüğü kıssanın aynısı Kur'ân'da zikredilirken sadece çelişki olduğunu kabul ettiği ifadelerin Kur'ân'da yer almaması ayrıca onun hayran kaldığı bir noktadır.⁹⁹

Bucaille, göklerin ve yerin yaratılışı, Kur'ân'da astronomi, yeryüzü, bitkiler ve hayvanlar alemi, insanın üremesi başlıkları altında Kur'ân'ın çağdaş bilimsel bulgularla uyum içerisinde olduğunu ispatlamaya çalışır. Kur'ân'ın bilimsel yorumu düşüncesini benimseyen Bucaille bu durumu şu cümlelerle açıklar:

“İmdi hiçbir şüpheye imkân yoktur ki, şu anda elimizde olan metin, o devirden kalma metindir. Bu gözlem karşısında, beşerî plânda, nasıl bir izah yapılabilir? Kanaatimce, hiçbir izah mümkün değildir. Zira Fransa'da Kral Dagobert'in hüküm sürdüğü sırada, Arap yarımadasında yaşayan bir şahsiyetin, kimi konularda bizimkinden on iki asırlık ileri bir bilimsel düzeye sahip olduğunu düşünmek için hiçbir sebep bulunamaz”.¹⁰⁰

Bilimsel gelişmelerin değişken olması problemine karşılık olarak Bucaille, teorilerle gözlemleri birbirinden ayırarak konuya yaklaşır. Teoriler zamanla değişkenlik gösterebildiği için Kur'ân âyetlerini bunlara dayandırmak çeşitli problemler oluşturabilir. Buna karşılık olarak gözlem ve deneye dayalı hususların değişken olmadığı söylenebilir. Sözelimi insan embriyosunun gelişim safhaları gözleme dayalı bilime güzel bir örnektir.¹⁰¹

⁹⁷ Bucaille, *Tevrat, İnciller, Kur'ân-ı Kerîm ve Bilim*, 175.

⁹⁸ Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an*, 214-219.

⁹⁹ Bucaille, *Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an*, 18.

¹⁰⁰ Bucaille, *Tevrat, İnciller, Kur'ân-ı Kerîm ve Bilim*, 188; Maurice Bucaille, *İnsanın Kökeni Nedir* (İstanbul İnsan Yayınları, 1984), 216.

¹⁰¹ Bucaille, *Tevrat, İnciller, Kur'ân-ı Kerîm ve Bilim*, 192.

Bucaille'in kelâm literatüründe gaye ve nizam delili adıyla meşhur olan evrendeki düzen üzerinde derin tefekkürde bulunduğu görülmektedir.¹⁰² Bu bağlamda onun Allah Teâlâ'ya olan inancında bu istidlâl metodunun önemli bir yerinin olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda o, insanın üremesinden, bitkiler âlemine, yeryüzündeki hayvanlardan gök cisimlerine kadar âyetlerde geçen bilgilerin bilimle uyumlu olduğunun altını çizer ve bu bilgilerin bin dört yüz yıl önce yaşayan bir insan tarafından yazılamayacağını şu şekilde dile getirir:

“Bu son tespit, Hz. Muhammed'i Kur'an'ın müellifi görmek isteyenlerin hipotezlerini kabul etmenin mümkün olmadığını ortaya koyar. Nasıl olur da, başlangıçta ümmî olan bir şahıs, edebî kıymet bakımından, bütün Arap edebiyatının bir numaralı yazarı haline geldikten başka, o devirde hiçbir insanın bilemeyeceği bilimsel gerçekleri -hem de bu açıdan en ufak hatalı bir ifade bulunmaksızın- anlatabilir?

Sırf bilimsel açıdan ele alarak, bu kitapta geliştireceğimiz düşünceler, Hıristiyan takviminin 7. yüzyılında yaşamış bir şahsiyetin, devrine ait olmayan ve asırlarca sonra doğruluğu ispatlanacak olan bilgilerle, tam uygunluk gösteren birtakım fikirleri, Kur'an'da yaymış olabileceği şeklindeki bir hükmün “akıl almaz” olduğunu gösterecektir. Bana göre, Kur'an'ı beşerî plâna ait saymak imkânsızdır.”¹⁰³

Bütün bu düşüncelerine rağmen Bucaille, Garaudy gibi Müslümanlığını kamuoyuna açıkça deklare etmemiş veya edememiştir. Ortaya koyduğu düşüncelerden Kur'an'a inandığı dolayısıyla müslüman olduğu anlaşılan Bucaille'nin imanı konusunda ilk dönemden beri tartışıla gelen kelâmî bir konu karşımıza çıkmaktadır. İmanda ikrar şart mıdır? Her ne kadar Ebû Hanîfe (ö. 150/767) bu şarttan bahsetmişse de¹⁰⁴ Mâtürîdî ve Eş'arî gelenek ikrarın dünyevî ahkâmın kişiye uygulanabilmesi için gerektiğini, Allah katında imanın geçerliliği için kalbî tasdik bulunmasının yeterli olacağına kail olmuştur.¹⁰⁵ Son tahlilde Bucaille'nin imanını diliyle ikrar etmiş olma ihtimali bulunmaktadır. Bu ikrarını kamuoyu önünde açıklamaması ayrı bir değerlendirmeye muhtaçtır. Bir diğer taraftan Kur'an'ın Allah katından olduğunu söylemesi ikrar açısından yeterli görülebilir.

Sonuç

Allah Teâlâ, Kur'an-ı Kerîm'i benzerinin getirilmesi mümkün olmayan bir kitap olarak insanlığın idrakine sunmuştur. Yaratıcının varlığına ve birliğine dair deliller içeren ilâhî hitap nüzulünden günümüze kadar hidayet rehberi olma niteliğini korumuştur. Kur'an'da düşünen ve

¹⁰² Bucaille, *Tevrat, İnciller, Kur'an-ı Kerîm ve Bilim*, 228.

¹⁰³ Bucaille, *Tevrat, İnciller, Kur'an-ı Kerîm ve Bilim*, 194.

¹⁰⁴ Nu'man b. Sâbit İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, "el-Fıkhü'l-ekber", *İmâm-ı A'zamın Beş Eseri*, (İstanbul: İfav, 2017); Temel Yeşilyurt-Osman Oral, "İman'da İkrar Kavramı", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2012), 38-39.

¹⁰⁵ Yeşilyurt-Oral, "İman'da İkrar Kavramı", 39-41; Arslan-Bozkurt, *Sistemik Kelâm*, 89-91.

tefekkür eden insan için birçok yönden deliller bulunmaktadır. Bu durum inanç-fıtrat ilişkisinde kendisini gösterdiği gibi sosyal düzene ait ilkelerde de görülmektedir. Son yüzyılda bilimin büyük bir ivmeyle gelişmesi neticesinde bilimsel gözlemlerle âyetler arasındaki uyum da bu minvalde değerlendirilebilir. Nitekim Bucaille'nin Kur'ân'a yönelmesindeki ana unsur bu son husustur.

Garaudy ve Bucaille, benzer sosyal ortamlarda aynı dönemde büyümüş iki mühtedi şahsiyet olarak karşımıza çıkmaktadır. Her ikisinin de hakikat arayışı içerisinde bir hayat sürdürdükleri anlaşılmaktadır. Garaudy'nin gençliğinden itibaren uzun yıllar sosyalist bir düşünce içerisinde bulunduğu, aktivist bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Bucaille'nin ise Hıristiyan bir doktor olarak samimi bir biçimde mesleğini icra eden bir aydın olduğu bilinmektedir. Her ikisi de kırklı yaşlarından sonra İslâm'la tanışmış ve Kur'ân üzerine araştırmalar yapmaya başlamıştır. Garaudy'nin müslüman olmadan önce sosyalist bir kimlik kazandığı ve bu kimliğiyle Kur'ân'da kendisine yer bulduğu söylenebilir. Benzer bir şekilde Bucaille'nin de müslüman olmadan önce bilim-din ilişkisi üzerine çalışmalar yaptığı ve bu çalışmalarını Kur'ân'la kemâle erdirdiği değerlendirilebilir.

Hayat serüveninde farklı düşünce akımları içerisine girip çıkan Garaudy, özgür düşünme tavrını müslüman olduktan sonra da sürdürmüştür. Bu durum zaman zaman onun geleneksel İslâm algısına aykırı düşen fikirler/davranışlar üretmesine sebep olmuştur. 1- Kur'an'dan 200 kadar âyetin günümüze hitap etmediğini iddia etmesi, 2- Sosyalizmin yaygınlaşması ve İslâmî tabanda karşılık bulması için çaba gösterilmesi gerektiğine dair inancı, 3- İslâm'a bir elinde Kitab-ı mukaddes diğer elinde Marks'ın Kapital'i ile gelip her ikisini de bırakmayacağını belirtmesi, 4- İslâmî ritüellere göre gömülmeyi reddettiğine dair ailesinin iddiası, bunlar arasından ön plana çıkan hususlar olarak kaydedilebilir. Bazı âyetlerin günümüze hitap etmediği düşüncesi, âyetleri inkâr anlamı taşımayıp, birçok müslüman düşünür tarafından da savunulan tarihsel bakış açısıyla açıklanabilir. Sosyalizmin yaygınlaşmasını istemesinin, Kur'ânî bir terim olan ve Mu`tezilenin beş ilkesinden ikincisi olan adaletin hakim kılınmasıyla ilgili görüşüyle alakalı olduğu anlaşılmaktadır. İslâm'a bir elinde Kitab-ı mukaddesle gelişi Hz. Adem'den Hz. Muhammed'e kadar gelen bütün peygamberlerin aynı hakikati insanlığa tebliğ ettiğine dair düşüncesinin bir ifadesi olduğu söylenebilir. Son olarak ailesinin iddiası eğer doğruysa ve toprağa defnedilmek yerine cenazesinin yakılmasını istemişse, defin işlemlerini İslâmî açıdan zorunlu görmeyişle açıklanabilir.

Garaudy'nin düşünce dünyasında Kur'ân'ın ahkâmının tarihsel, ilkelerinin ise ebedî olduğu görülmektedir. Onun tevhid vurgusu yapmasında müslüman olmadan önceki yaşantısında sosyalist bir hayat benimsemesinin etkisi olduğu anlaşılmaktadır. Tasavvufla entegre bir biçimde tasavvur ettiği tevhidin toplumu birleştirici bir niteliği olduğunu düşünmektedir.

Altmıştan fazla eseri bulunan ve ondan fazla eserinde İslâm'ı anlatan Garaudy “müslümanlara sosyalizmi mi anlatmıştır, yoksa gayr-i müslimlere İslâm'ı mı tanıtmıştır” sorusuna “Kendisine özgü fikirleri çerçevesinde her ikisini de yapmaya gayret etmiştir” diyebiliriz.

Garaudy, Kur'ân'ın toplumsal ve ahlakî öğretilerinin yanında ayrıca bilimsel mucizeler aramaya ihtiyaç duymamış, hatta Allah Teâlâ'nın varlığını ispat eden aklî istidlallere dahi ilgisiz kalmıştır. Buna mukabil olarak Bucaille nizam delili ve bilimsel tefsir üzerinde yoğun bir düşünce geliştirmiş ve kozmolojik ifadelerinden yola çıkarak Kur'ân'da birçok bilimsel mûcize ortaya koymaya çalışmıştır.

Hıristiyanların çeşitli inançlarıyla bilimsel verilerin uyuşmaması Bucaille'in İslâm'ı araştırmasında rol oynadığı görülmektedir. O, Kitab-ı mukaddes'te bilime aykırı gördüğü şu üç husus üzerinde durmaktadır: 1-Evrenin yaratılış safhaları (dünyanın altı günde yaratılmış olması), 2- İlk insan Hz. Adem'den Hz. İsa'ya kadar yetmiş altı nesil geçmesi, 3- Nuh tufanının meydana geliş zamanı. Bu üç hususun da zamanla alakalı oluşu ilgi çekicidir. Ona göre bu hadiselerin anlatımının aslı ilahî menşeli olup insanlar tarafından kutsal metne ilave edildiği için yanlışlıklar ortaya çıkmıştır. Kur'ân'da bu hadiseler zikredilirken gün isimleri, nesil sayıları veya olayların meydana geldiği tarih belirtilmemektedir.

Bucaille'in tezi, din ve tabiatın her ikisinin de Allah Teâlâ'nın eseri olduğu, bu ikisi arasında ihtilaf olmaması gerektiği yönündedir. O, bilimin değişken yapısından dolayı bugünkü bulgularla dini hususlar özdeşleştirilirse, yarın farklı bir bilimsel anlayış ortaya çıktığında dini unsurların şüpheli hale gelebileceği söyleminin yersiz olduğu kanaatinde. Bu söylem çeşitli bilimsel teori ve çıkarımlar için geçerli olsa da dinin muhkem beyanları olduğu gibi bilimin gözleme dayalı sabiteleri bulunmaktadır.

Bucaille'nin İslâm'a yönelişinin ve Kur'ân'ın Allah katından olduğu inancına varışının temelinde, Kur'ân'da bilime konu olabilecek yüzlerce âyet olmasına rağmen hiç birisinin kesinleşmiş bilimsel bir veriyle çelişmeyişi yer almaktadır.

Garaudy ve Bucaille, Kur'ân'a farklı açılardan yaklaşmışlarsa da aralarında benzer bir yön tespit edilebilir. Garaudy sosyal bilimlerin çıktıklarıyla Kur'ân arasında bağlantı kurmaya çalışırken, Bucaille, fen bilimlerinin sabiteleriyle Kur'ân arasında ilişki kurmaya gayret etmiştir. Aralarındaki farklılık ise Garaudy kendi düşüncesine göre sosyal bilimin vardığı sonuçlarla Kur'ân'da ilkeler tespit etmekte ve yerine göre nassın zahirini belli bir döneme hasretmektedir. Ona göre günümüze hitap eden kısım ilkelerdir. Bucaille ise uzay araştırmaları, biyolojik çalışmalar yapılması gibi bilime yön veren ilkeler ortaya koyma çabasından çok nassın zahiriyle bilimsel bulgunun doğrudan birbiriyle uyum içerisinde olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.

Kaynakça

Akın, Murat. "Roger Garaudy'nin Tevhid Yorumu". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (BOZİFDER)* 14 (2018), 223-244.

Akkuş, Süleyman. "İbn Haldûn'un Kelâm İlmine Yaklaşımı ve Yönelttiği Eleştiriler". *Usûl* 8 (2007), 109-138.

Akkuş, Süleyman. "İsbat-ı Vâcib Bağlamında Kur'ân-ı Kerîm'de "Âyet" Kavramı". *Usûl* 14 (2010), 7-24.

AlfarouqChannel. "Maurice and the Pharaoh - Complete Documentary". Erişim 10/10/2021. <https://www.youtube.com/watch?v=8Elan6Qplhc>

Altıntaş, Ramazan. "Geçmişten Günümüze Kelâm Geleneği". *Eski Yeni* (2010/16), 22-29.

Altıntaş, Ramazan. "Hz. Peygamber'in İtikadî Sapmaları Düzeltmesi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1998), 251-262.

Ardoğan, Recep. "Kelâmcılara Göre Allah'a İmanda Akıl Yürütmenin Değeri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 133-157.

Arslan, Hulusi-Bozkurt, Mustafa. *Sistematik Kelâm*. Ankara: TDV Yayınları, 2016.

Arslan, İshak. "Bilim Din İlişkisi Nasıl Ele Alınabilir". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 20 (2011), 211-231.

Aslan, Halide. "Tanzimat Döneminde Dinî Değişim Halleri". *Toplum Bilimleri Dergisi* 12 (2012), 55-82.

Aslan, Halide. *Tanzimat Döneminde Din Değiştirme Hareketleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Aydın, Cemal. "Garaudy, Roger". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. EK 1: 463-466. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2016.

Baysal, Sıddık. "Mahiyeti, İmkân ve Sınırlılıkları Açısından Bilimsel Tefsir". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 3/2 (2019), 226-266.

Biçer, Ramazan. "İmanın Bilişsel Yapısının Ana Dinamikleri". *Ekev Akademi Dergisi* 18 (2004), 17-34.

Bucaille, Maurice. *İnsanın Kökeni Nedir*. İstanbul İnsan Yayınları, 1984.

Bucaille, Maurice. *Müsbet İlim Yönünden Tevrat İnciller ve Kur'an*. çev. Mehmet Ali Sönmez. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1997.

Bucaille, Maurice. *Tevrat, İnciller, Kur'an-ı Kerim ve Bilim*. çev. Suat Yıldırım. İzmir: Işık Yayınları, 2005.

Buhârî, Ebû 'Abdullah Muhammed b İsmâ'îl b İbrâhîm. *Sahihü'l-Buhârî*. Dimeşk: Dârü İbni Kesîr, 1993.

Bûtî, Ramazan. *Davâbitü'l-maslaha*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2000.

Çakır, Büşra. *İhtida ve Dine Dönüş Öykülerinde Din Eğitiminin Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2019.

Çiftçi, Adem. "Hz. Ömer'in Fıkıh Anlayışının Hanefî Mezhebine Yansımaları". *Hz. Ömer Sempozyumu*. ed. Ali Aksu. 105-121. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.

Demir, Şehmus. "Bilimsel Tefsirin Tarihî Süreci ve Eleştirisi". *Kur'an ve Pozitif Bilim*. ed. M. Turan Çalışkan. 61-85. İstanbul: Kuramer, 2020.

Düzgün, Şaban Ali. "Din Bilim İlişkisinde Modeller ve Ortak Kavramlar". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 4/1 (2006), 51-62.

Emanet, Celal. *Amerikalı Mühtedî: Muhammed Alexander Rusell Webb*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2011.

Erdinç, Ziya-Kartal, Habib Kartaloğlu. "Teftâzânî'ye Göre Büyük Sahabilere Dayanan Ahad Haberlerin Bilgi Değeri". *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sahabe*. 443-461. İstanbul: 2018.

Erkol, Ahmet. "Sosyal Kelam Bağlamında Bireysel ve Toplumsal Barışın İnşasında Kur'an'ın Temel Kriteri". *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/1 (2016), 108-129.

Evkuran, Mehmet. "İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru". *İslâmî İlimler Dergisi* 1 (2007), 45-62.

Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed. *el-Ķâmûsü'l-muĶîṭ*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2005.

Garaudy, Roger. *Don Kişot Yaşanmış Şiir*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş, 2021.

Garaudy, Roger. *20. Yüzyılın Biyografisi*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş, 2020c.

Garaudy, Roger. *21. Yüzyılda İslâm'ın Dirilişi*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş, 2020b.

- Garaudy, Roger. *Geleceğimizde İslâm Var*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş, 2020a.
- Garaudy, Roger. *İslâm'ın Vâdettikleri*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş, 2021
- Garaudy, Roger. *İnsanlığın Medeniyet Destanı*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2007.
- Garaudy, Roger. *İslâm'ın Aynası Camiler*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş, 2019.
- Garaudy, Roger. *Yüzyılımızda Yalnız Yolculuğum*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 2005.
- Görgöz, Erkan. *Roger Garaudy'nin Din ve Felsefe Anlayışı*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Yüksek lisans, 2004.
- Hanay, Nermin. *Roger Garaudy'nin İslâm Algısı*. Rize: Rize Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2015.
- İbn Hıbbân, Muhammed b Hıbbân b Aḥmed el-Bustî. *Sahîhü İbn Hibbân*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988.
- İmâm-ı A'zam Ebû Hanîfe, Nu'man b. Sâbit. "el-Fikhü'l-ekber". *İmâm-ı A'zamın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: İfav, 2017.
- İnce, İrfan. "Ridde". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35: 88-91. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2008.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebû'l-Hasen Abdülcebbar b. Ahmed. *Şerhü'l-usûli'l-hamse (Topkapı Nüshası)*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Korkmazgöz, Rıza. "İslâm Düşüncesinde Allah'ı Bilmenin Yolları". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/3 (2014), 185-226.
- Köse, Ali. "İhtidâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21: 554-558. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.
- Köse, Ali. *İhtida Öyküleri*. Ankara: DİB Yayınları, 2019.
- Köse, Ali. *Neden İslâm'ı Seçiyorlar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008.
- Mutabbakânî, Mâzin Salâh. "İbrâhimî, Muhammed Beşîr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/361-362. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000.

Nesâî, Ebû 'Abdirrahmân Aḥmed b Şu'ayb b 'Alî el-Ḥorâsânî en. *es-Sunenul'l-kubrâ*. thk. Ḥasan 'Abdulmun'im eş-Şelebî. 10. Beyrut: Mü'essesetü'r-Risâle, 2001.

Önal, Recep. "İslamofobi Bağlamında İslam Karşıtı Söylemlerin Batı Dünyasındaki Yansımaları: Norveç Örneği". *Kader* 16/2 (2018), 373-403.

Öztürk, Mustafa. "Kur'ân'ın Aktüel Değeri -Roger Garaudy'nin Kur'ân Tasavvuru Üzerine-". *Usûl* 2 (2004), 77-101.

Reysuni, Ahmed-Çavuşoğlu, Ali Hakan. "Şâtıbî İbrahim b. Mûsâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/373-375. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.

Şahin, Büşra. *Roger Garaudy'nin İslâm'a ve Diğer Dinlere Bakışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Şaşa, Mehmet. *Kelam ve Tasavvuf Açısından Mârifetullah*. Ankara: Nobel, 2019.

Ünal, Ahmet Zeki. "Çağdaş Kur'an Yorumunda Arkoun ve Garaudy". 2. *Kur'an Sempozyumu*. ed. Vehbi Başer vd. 325-335. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1996.

Yalçinkaya, Mustafa. "Hidayet Kavramının Anlam Alanı ve Kelamî Ekollerin Hidayete Bakışı Üzerine Giriş Niteliğinde Bir Değerlendirme". *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 25 (2021), 191-213.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Hidâyet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17: 473-477. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kelâm". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25: 196-203. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2002.

Yeşilyurt, Temel-Oral, Osman. "İman'da İkrar Kavramı". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2012), 31-44.

Theological Analysis of Garaudy and Bucaille's Conversion to Islam

Dr. Fehmi SOĞUKOĞLU

Extended Summary

While proving the existence and unity of Allah, theologians benefit from many inference methods. Regarding the fact that Muhammad is the messenger of Allah, they state that the Qur'an is always a mental miracle valid. In this context, it is seen that most of the converts who preferred Islam became Muslims after meeting with the Qur'an. Since the Qur'an is the word of God and man is the creature of God, the principles revealed in the Qur'an will be in harmony with the human mind. From this point of view, in religions other than Islam, there will be beliefs and practices that are theoretically contrary to human nature. This situation will lead non-Muslims to a quest, and if they search sincerely, they will be able to reach the right path with the Qur'an. This is exactly what we see in the life stories of two French scientists, Roger Garaudy and Maurice Bucaille.

Many verses in the Qur'an talk about the importance of reasoning and explain the role of revelation in human life. It is stated in the Qur'an that divine messages guide the human mind to think more accurately. It can be said that the stories told in the Qur'an and the examples given increase this feature. In this respect, the Qur'an describes itself as "Furkan" as a distinguishing between right and wrong, "Bürhan" as a basis for rational inferences, and "Nûr" in terms of enlightening the mind.

The emphasis on reason in the Qur'an is understood more and more every day. Because the information obtained through scientific and technological developments supports the cosmological and biological verses in the Qur'an. This situation attracted the attention of many people and prompted them to study Islam. We can say that Bucaille is one of them.

Although Garaudy grew up in a Christian society, he adopted a socialist lifestyle from a young age. Although he had difficulties from time to time due to this choice, it was for this reason that he eventually converted to Islam. We can say that there are three main issues in his preference for Islam. First, although he was ordered to be killed in Algeria, Muslim soldiers did not kill him. Secondly, during his exile years, he came into contact with Muslim scholars and groups and got to know Islam and Sufism more closely. The third is his anger towards western civilization and therefore his attitude towards the church. His being a socialist played an important role in the influence of these three issues on him.

Garaudy's religious conversion to Islam is not an emotional reaction to an event. It took a long time for him to become a Muslim. He became a Muslim for realistic and logical reasons. It can be said that he wholeheartedly believed in the idea of social justice and built his life on this ideal. In this context, he has been in a constant research on the contribution of religions to social life.

Garaudy meditated on the verses of the Qur'an. According to him, the style of the Qur'an is a miracle, and even a person who does not know Arabic is affected by the divine charm of the Qur'an's recitation. It can be said that three basic principles are important in his understanding of the Qur'an. First, the Qur'an is the last link of the heavenly books that were sent down before. Secondly, the meaning to be given to the Qur'an should not be narrowed down with literal patterns. Thirdly, the provisions of the Qur'an are historical, and every provision should not be applied today as it reaches us, appropriate new ijtihads should be made by being inspired by the principles. He clearly states that about 200 verses of the Qur'an are not suitable for today. He was a little brave in this regard.

Bucaille started to compare religious knowledge with scientific data from an early age. After that, he sees that some information in the Bible contradicts the sciences. While practicing his profession as a doctor, he got to know Muslims better. When he researches the Qur'an, he realizes that the information in the Qur'an and scientific data are compatible with each other. He understands that the Qur'an has not been changed. He then concludes that the Qur'an is the word of God.

Bucaille had a deep contemplation on the harmony in the universe, which is called the inference of order in the science of Kalam. In this context, it can be said that this inference method has an important place in his belief in Allah. In this context, he underlines that the information in the verses from the reproduction of humans to the world of plants, from animals on earth to celestial bodies is compatible with science. He says that this information cannot be written by a person who lived one thousand four hundred years ago.

Bucaille emphasizes three points in the Bible that do not agree with the data of modern science. 1- The stages of the creation of the universe (the creation of the world in six days), 2- The time period from the first human Adam to Jesus, 3- The time of the Flood of Noah. He underlines that although all three of these events are described in the Qur'an with various aspects, the elements that contradict science are not mentioned in the verses. However, in the hadiths, these events are reported as in the Gospels or in a similar way. Therefore, Bucaille states that the relevant narrations should be approached with caution in terms of reliability.

We can say that Garaudy's socialist personality has an effect on his emphasis on tawhid. It is seen that he adopted a unique understanding of tawhid by combining it with mysticism. He was influenced by the social and moral teachings of the Qur'an, and besides, he did not need to seek scientific miracles. On the other hand, Bucaille has been in intense reflection on the evidence of order and scientific interpretation. It can be said that scientific interpretation has an important place in his choice of Islam. He tried to reveal the existence of many scientific miracles in the Qur'an based on the verses containing cosmological expressions.

Keywords: Kalam, Inference, Religious Conversion, Roger Garaudy, Maurice Bucaille.

Şeyh Muhammed Diyâuddîn Norşîni'nin Mektûbât'ında Bulunan Fetvaların Fikhî Açından Değerlendirilmesi

Evaluation of the Fatwa's in the Letter of Sheikh Muhammed Diyâuddîn Norşîni in Terms of Fiqh

Dr. Öğr. Üyesi Mahsum ASLAN

Hakkari Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı
Asst. Professor, Hakkari University Faculty of Theology Department of Islamic Law, Hakkari, Türkiye.
aslanmahsum@hotmail.com

 0000-0002-2715-2363

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
13 Aralık / December 2021	Araştırma Makalesi / Research Article	08 Şubat / February 2022	15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Aslan, Mahsum. "Şeyh Muhammed Diyâuddîn Norşîni'nin Mektûbât'ında Bulunan Fetvaların Fikhî Açından Değerlendirilmesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 166-188.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1036243>

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

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

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

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

Şeyh Muhammed Diyâuddîn Norşînî'nin Mektûbât'ında Bulunan Fetvaların Fikhî Açından Değerlendirilmesi¹

Öz ► Norşîn dergâhının temsilcilerinden Muhammed Diyâuddîn Norşînî (ö.1342/1924), Bitlis ve çevresinin manevî mimarlarından biri olarak kabul edilir. “Şeyh Hazret” olarak şöhret bulan Muhammed Diyâuddîn tedrîs, tebliğ ve İslam adına yaptığı cihat faaliyetleriyle birlikte, yörenin ictimâî alanında faal rol oynamıştır. Tasavvuf literatüründe *mektûbât* geleneğinin bir parçası sayılabilecek mektupları; tasavvuf, fikh ve kelam alanında değerlendirmelere konu olabilecek içeriğe sahiptir. *Mektûbât*'ta ele aldığı meselelere bakıldığında fikhî konuların ciddi bir yekûn tuttuğu görülmektedir. Mektuplarının derlendiği bu eserinde “sünnete ittibâ, namaz, keffâret, taziye, nikâh, talâk ve iddet” gibi fikh meseleleri ele alınmıştır. Bu durum Muhammed Diyâuddîn'in tasavvufi kişiliğinin yanında fikhî yönünün de olduğunu göstermektedir. Bu çalışmada, Muhammed Diyâuddîn'in *Mektûbât*'ı incelenerek fikhîle ilgili ele aldığı meseleler ve verdiği fetvalar değerlendirilmeye çalışılmıştır. Ayrıca, serdettikleri görüşleri hangi mezhep çerçevesinde ele aldığı, ruhsat veya azimeti tercih ettiği ve istifade ettiği fikhî kaynakları ele almaya çalışarak eserin fikh açısından önemi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Fetva, Tasavvuf, Mektûbât, Şeyh Hazret, Muhammed Diyâuddîn, Norşîn.

Evaluation of the Fatwa's in the Letter of Sheikh Muhammed Diyâuddîn Norşînî in Terms of Fiqh

Abstract ► Sheikh Muhammad Diyâuddîn Norşînî (d.1342/1924), an important person in of Norşîn dervish lodge, is considered one of the spiritual architects of Bitlis and its surroundings. Sheikh Muhammed Diyâuddîn, who became famous as Sheikh Hazret, played an active role in the social life of the region as well as his activities of science, guidance, and jihad. Mektubat, which is considered a part of the letter tradition, has an important place in Sufism literature. It has also content that can be issue to assessments in the subject of mysticism, fiqh, and kalam. When we look at the issues which that dealt with in the Mektubat, which is seen that the fiqh issues have a significant place. In this work (Mektubat) which his letters were collected, while issues of fiqh such as “loyalty of sunnah, pray, penance, condolence, marriage, talaq, and iddet (waiting period). On the other hand, he also discussed the provisions of some mystical issues such as a disciple's request for a guide. This case demonstrates that Sheikh Mohammed has a fiqh aspect besides his Sufi character. In this study, Muhammad Diyâuddîn's Mektûbât will be examined and the issues he has dealt with regarding fiqh and his fatwas will be evaluated. In addition, the importance of the work in terms of fiqh will be tried to put forward to deal with the sect within which the views he defended, the sources he preferred for permission or perseverance, and the sources he was benefited from.

Keywords: Islamic law, fatwa, mysticism, mektubat, Sheikh Hazret, Mohammed Diyâuddîn, Norsin.

¹ Bu çalışma Bitlis Eren Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından 3-4 Haziran 2021 tarihinde düzenlenen Uluslararası Bitlis ve Yöresi Manevi Mimarları adlı sempozyumda sunulan tebliğimizin yeniden gözden geçirilmiş halidir. / This study is an expanded and revised version of our paper presented at the International Symposium of Spiritual Architects of Bitlis and Its Region held by Bitlis Eren University Faculty of Theology on 3-4 June 2021.

Giriş

İslâm'ı tebliğ adına Hz. Peygamber'in müracaat ettiği bir metod olan mektup gönderme yöntemi İslam tarihinde Hz. Peygamber ile başlamıştır. Nitekim Rum Kayser'ine, Mısır'ın Mukavkıs'ına ve Fars hükümdarı Kısra'ya İslam'a davet mektupları göndermiştir. Daha sonra Hz. Ömer'in kadılarına ve valilere gönderdiği mektuplar söz konusudur.² Mektup geleneği zamanla İslam âlimlerinin gerektiğinde başvurdukları bir yöntem olmuştur. Birçok alanda olduğu gibi fıkıhta da bir meseleyle ilgili görüşlerin ifade edilmesi ya da bir fetvanın ortaya konulması amacıyla mektuplar yazılmıştır. Aynı zamanda tasavvufta da mektup geleneğinin önemli bir yeri vardır. Hasan el-Basrî (ö. 110/728),³ ardından "tâvusul-ulemâ" olarak bilinen Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 297/909),⁴ Abdülkadir Geylânî (ö. 561/1165)⁵ ve İmâm Gazâlî'den (ö. 505/1111)⁶ başlayarak İslâm'ı ve manevî yönünü ifade etmek için tasavvuf ehli beyninde bir kültür olarak süre gelmiştir. Tasavvuf tarihinde bunların sayısı oldukça fazla olan bu literatür Nakşibendî geleneğinde mektuplaşmanın özellikle Ahmed Faruk es-Serhendî'den (İmâm Rabbânî) (ö. 1034/1624)⁷ itibaren yaygınlaştığı görülmektedir. Bu gelenek daha sonra Mevlâna Hâlid el-Bağdâdî (ö. 1242/1827),⁸ Abdurrahman Tâhî (ö. 1886),⁹ Muhammed Sâmi Erzincânî (ö. 1912),¹⁰ Esad Erbilî (ö. 1931),¹¹ Ahmed el-Haznevî (ö. 1950)¹² ve Muhyiddin Havelî (ö. 1987)¹³ gibi şahsiyetler tarafından devam edilmiştir.¹⁴

İlim tahsili noktasında çok verimli bir havzada büyüyen Muhammed Diyâuddîn medrese, tekke ve cihat faaliyetleriyle birlikte, bölgenin sosyal hayatında da etkin rol oynamış bir İslam

² Daha fazla bilgi için bk. ARI, Abdüsselam, "Hz. Ömer'in Ebû Musa el-Eş'ari'ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, s: 2, 2003; Zeynep Çetin, Hz. Ömer'in İdarecilerine Gönderdiği Mektupların İslam Hukuku Açısından Tahlili, (Erzincan: SBE 2019).

³ Bk. Ahmed Zekî Safvet, *Cemheretü resâilî'l-Arab*, (Beirut: el-Mektebetü'l-İlmiyye ts).

⁴ Süleyman Ateş, *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat), ts.

⁵ Abdülkadir Geylânî, *Mektubat-ı Geylani/Onun Mektupları*, terc. Adulkadir Akçiçek, (Ankara: Alperen Yayınları 2005).

⁶ *Nasîhatu'l-mulûk* adıyla derlenen bu eser Türkçe'ye de birkaç defa tercüme edilmiştir. Bk. Hüseyin Okur, *Yöneticilere Altın Öğütler*, (İstanbul: Semerkand Yayınları 2004).

⁷ Ebû'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî (İmâm Rabbânî) (ö. 1034/1624), *Mektûbât-ı Rabbânî*, terc. Abdülkadir Akçiçek, (İstanbul: Çelik Yayınevi 2011).

⁸ Mevlânâ Halid el-Bağdâdî, *Mektûbât eş-Şeyh el-Müceddidî Mevlânâ Hâlid en-Nakşibendî el-Bağdâdî eş-Şehrezûrî*, ed. Muhammed Ali Karadağî. (İstanbul: Hâşimi Yayınevi, 2015).

⁹ Adurrahman Tahî, *Mektubat-ı Seyda-i Tahi*, (İstanbul: Semerkand Yayıncılık 2021).

¹⁰ <https://candamlalari.com/muhammed-sami-erzincani-mektuplar-5/> (Erişim: 29.01.2022).

¹¹ Esad Erbilî, *Mektûbât*, (İstanbul: Erkam Yayınları 2015).

¹² Ahmed el-Haznevî, *Mektûbât*, terc. Hasip Seven, (İstanbul: Seriyeye Yayınları 1982).

¹³ Mollâ Muhyiddîn Hâvelî, *el-Mektûbât*, (Diyarbakır: Mektebetu Seyda 2014).

¹⁴ Daha fazla bilgi için bk. Yusuf Turan Günaydın, *Tasavvuf Edebiyatında Mektubat*, (Hece, 2006, cilt: X, sayı: 114-115-116 Mektup Özel Sayısı), ss. 151-165.

âlimidir. Tadrîs ve tebliğ çalışmalarını yöre temelinde etraflı ve büyük bir alana yaymış, ulaşamadıkları mekânlara da birçok name göndererek tebliğ, baş sağlığı ve sulh vazifelerini yerine getirmiştir. Talebesi ve aynı zamanda halifesi olan Alâeddin Verkânîsî (ö. 1949), sonradan söz konusu mektuplardan erişebildiklerini (113 tanesini) derlemiş ve “Mektûbât-ı Hazret” ismiyle basılmıştır. Muhammed Diyâuddîn'in itikadî, fikhî ve tasavvufî görüşleri talebelerinden ve yetiştirdikleri insanlardan öğrenilmekle birlikte mektuplardan daha detaylı öğrenilmektedir. Zira *Mektûbât*'ında avama söylemediği ve kendi düşüncesi olan birçok tasavvuf, fıkıh, kelam, hadis ve sosyal hayatla ilgili meselelere değinmektedir. Ayrıca söz konusu meselelerle ilgili *Mektûbât*'ında âyetler, hadîsler, sûfi edebiyatından alınan beyitler ele alınmıştır. Tüm bunlar onun meselelere bakış açısını anlamak için önem arz etmektedir. Fıkıhla ilgili sünnete ittiba, namaz, keffaret, taziye, nikâh, talâk, iddet, hükümlerde zaman aşımı, düğünlerde kadın ve erkeklerin iç içe olması, bid'at ve dini vazifeler karşılığında ücret alma hükmüyle ilgili birtakım bilgiler ve değerlendirmeler mevcuttur.¹⁵

1. Şeyh Muhammed Diyâuddîn Norşîni'nin *Mektûbât*'ında Fikhî Meseleler ve Değerlendirilmesi

Bir taraftan ilim talebesini yetiştiren, öbür taraftan halkın talebi üzerine fıkıhla ilgili meselelerin hükmünü izah etmeye çalışan ve mektuplarını kaleme alan Muhammed Diyâuddîn (Şeyh Hazret), bölgenin âlimleri tarafından çok saygı duyulan bir isimdir. Fıkıh alanında ve diğer ilmî konularda ortaya koyduğu görüşler kabul görmüştür. O günkü âlimlere yöneltilen sualler ve halletmekte zorluk yaşadıkları meseleler çoğu kez kendisine tevdi edilmiştir. O da bunları çözme gayretinde bulunmuştur. Fıkıhla ilgili verdiği fetvalar ve çeşitli konular ihtiva eden mektupları, elimizde bulunan en önemli eseridir. Muhatap olduğu kitlenin çoğu Şâfiî olması dolayısıyla söz konusu mezhebe bağlı eserler muvacehesinde görüşler ortaya koymuştur. Dolayısıyla mektuplarındaki fıkıh malumatı mukayeseli bir fıkıh malumatından ziyade Şâfiî mezhebi fetvalarını içeren bir kitap olarak karşımıza çıkmaktadır. Muhammed Diyâuddîn'in cevap verdiği sorular arasında yaşadığı dönemlerde gündeme gelen başlıklar yer almaktadır. Eserin dili Arapça

¹⁵ Hayatı hakkında daha fazla bilgi için bk. Yeliz Başar, *Nakşebendî-Hâlidî Şeyhi Muhammed Ziyâeddîn Nurşîni'nin Hayatı ve Mektûbât'ındaki Tasavvufî Görüşleri*, (Çorum: Yüksek Lisans Tezi 2018), 5; Mehmet Saki Çakır, *Seyyid Tâhâ Hakkârî ve Nehrî Dergâhu: 19. Yüzyılda Nakşibendî- Hâlidîlik*, (İstanbul: Semerkand Yayınları 2017), 125-126; Davut Bayraklı, “Gazi Mürşid Şeyh Muhammed Diyâuddin”, *Semerkand Aylık Tasavvufî Dergi*, (İstanbul: 2016, sayı: 207), 29; İbrahim Baz, “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Norşin Dergâhu ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, (İstanbul: 2014, yıl: 15, sayı: 34), 80; Alâeddin el-Haznevî, *Hazret ve Şah-ı Hazne'nin Hayat ve Menkıbeleri*, çev. Abdullah Demiray, (İstanbul: Semerkand Yayınları 2012), 53; Abdurrahman Tâhî, *İşaretler*, der. İbrahim Çokreşî, haz. Mehmet İldırar, (Adıyaman: Sey-Tac Yayınları 2000), 191; Başar, *Nakşebendî-Hâlidî Şeyhi Muhammed Ziyâeddîn Nurşîni*, 4; Ömer Tayfur Yücel, *Şeyh Muhammed Diyâuddîn'in Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri*, (Yüksek Lisans Tezi, Ankara: 2015), 6. Arif Gezer, Hâlidî Kolundan “Nurşinli Şeyh Muhammed Diyâuddin'e Ait Mektubat'ın Hadis İlmî Açısından Değerlendirilmesi”, *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidîliğin Bingöl ve Çevresi Üzerindeki Etkisi Sempozyumu*, (04-05 Mayıs 2017, Bingöl, 2017), 431-444.

olup eserin ihtiva ettiği mektuplarda sade bir dil kullanılmıştır. Toplamda sayıları 113 olan bu mektupların çoğu kendisine gelen sorular veya gönderilen mektupların cevabı niteliğindedir. Muhammed Diyâuddîn'in mektuplarının büyük bir kısmı besmele, hamdele, salvele ve hitap ettikleri kişiler için yaptığı dualarla ya da gönderdiği zatı överek başlar. Daha sonra da esas konuya geçer. Genelde yazılarında hitap ettiklerinin adını, meşhur olduğu künyesini ve lakabını beraberinde verir. Çoğunun tarihi muayyen olmadığından kronolojik bir tertibe tâbi tutmak imkân dâhilinde değildir. Mektuplarında Muhammed Diyâuddîn, izahattan sonra çoğu kez dua mahiyetinde kafiyeli birkaç cümle kurmakta ve mektubu gönderdiği kişiden de dua talebinde bulunmaktadır.¹⁶ Yaşadığı yörenin Şafî mezhebine mensup olmaları dolayısıyla Şafî mezhebine bağlı eserlerle sınırlı kalarak bu muvacehede görüşler ortaya koyan Muhammed Diyâuddîn'in bu çalışması Şafî mezhebi fetvaları ağırlıklı bir çalışmadır. Yer yer kendisine ait tercihleri de görmek mümkündür. *Mektûbât*'ında ele aldıkları fikhî konular şunlardan oluşmaktadır:

1.1. Sünnete ittibâ

Sünnet sözlükte takip edilen yol, örnek alınan davranış, âdet, gelenek gibi anlamlara gelir. İstilahta ise Hz. Peygamber'den sâdır olan söz, fiil ve takrirlere verilen ortak addır.¹⁷ Muhammed Diyâuddîn mürşit olmanın şartlarından bahsederken sünnete ittibâyı önemli bir şart olarak görmektedir. Onun ifadesine göre irşad yolunda her amel sünnet çizgisinde olmalıdır. Ayrıca mürşidin mümkün mertebe kolaylık ve ruhsattan kaçması ve asli hüküm/azîmetle hatta imkân dâhilinde mezhep âlimlerinin görüş birliğinde buldukları azîmetle amel etmesi gerektiğini söyler. Binaenaleyh Hanefî mezhebine mensup bir kişinin eli eşine temas etse ihtiyaten abdest almalıdır. Sünnete ittibânın tasavvufta çok önemli olduğunu ittiba etmeyenden uzaklaşmak gerektiğini şu rivayetle vurgular:

“Mutasavvîf bir şahıs, şeyh olarak bilinen birisini ziyarete gider. Onun meclisinde oturur. Dışarı çıkınca onun kible tarafına tükürdüğünü görür. Bunun üzerine kendi kendine şöyle der: ‘kendini mekruhlardan korumayan başkasını da koruyamaz’ diyerek kendisinden uzaklaşır. Bir başka kişi de bir şeyh ile mescide gider, fakat şeyhin sol ayağıyla mescide girdiğini görür. Bunun üzerine oradan gider ve şöyle der: ‘Sünnet konusunda kendisini muhafaza etmeyen kişi dost olmaya uygun değildir ve onun konuşması kişiyi Yüce Yaratıcı'ya yaklaşmaya vesîle olamaz.’”¹⁸

Muhammed Diyâuddîn'e göre sünnet; farzlar, sünnetler ve güzel âdetler başta olmak üzere Hz. Peygamber'in tüm hallerini kapsamaktadır. Resûl-i Ekrem'in beyan maksatlı söz ve fiilleri olduğunu, örneğin Hz. Peygamber'in Kur'an'da emredilmiş olan namazın nasıl kılınacağını

¹⁶ Örnek mektuplar için bk. Muhammed Diyâuddin Norşînî (Şeyh Hazret), *Mektubat*, terc. Hasip Seven, (İstanbul: Seriyeye Yayınları 1982), 49, 51, 231.

¹⁷ Murteza Bedir, “Sünnet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 38/153.

¹⁸ Şeyh Hazret, *Mektûbât*, 167.

gösteren uygulamalarının bu kapsamda yer alındığını ve bu türden sünnetin ne tür bir hükmü açıklıyorsa onun hükmünü aldığını ifade eder.¹⁹ Hz. Peygamber'in bir farzı açıklayan uygulaması farz hükmünü aldığını, dolayısıyla sünnetin farz ve vâcip kısmı fıkhîta ayrıntısıyla belirtilen ve yerine getirilmediği takdirde mukabilinde ceza ve azap olan Yüce Yaratıcı'nın buyruk ve yasakları olduğunu söyler. Ayrıca sünnetin nâfileler kısmı farz ve vâcip dışında kalan ibâdetler olduğunu, bunları terk ettiğinde günâh ve azabın olmadığını; ancak çok mükâfattan mahrum kalma ihtimalinin söz konusu olduğunu ifade eder. Hz. Peygamber'in beyan içerikli olmayan -mesela yeme, içme, uyuma gibi- fiillerinin sünnet kapsamında değerlendirilip değerlendirilmeyeceğinin ise ayrı bir tartışma konusu olduğunu düşünen Muhammed Diyâuddîn bunlara "âdetler" demektedir. Bunları bırakan kişi için herhangi bir kınama olmadığını, ancak bu hususlarda ittibâda bulunan kimsenin âdâtını ibâdete çevireceğini vurgular. Düşüncesinde şeriata bağlılık ve sünnete ittibâyı esas alan Muhammed Diyâuddîn, bu hususla ilgili şöyle der: "*Havada bağdaş kurup oturduğunu görerseniz bile bir kişinin hâline aldanmayın. Allah'ın buyruk ve yasaklarına nasıl tabi olduğunu ve ilahî sınırı nasıl koruduğunu görmeden bu tür hâllere itibâr etmeyin.*"²⁰ Ona göre Resûlullah'a ittiba olmadan yapılan "zühd ve tevekkül" faaliyetleri geçerli olmaz. Bu tarz uygulamalar Hz. Peygamber'e tabi olmadıkça bir menfaat sağlamaz. Sünnete tabi olmayı bir sâlikin amacına erişmesi için zaruri gören ve bunu tasavvuf yolunun makbul olmasının nişanı sayan Muhammed Diyâuddîn, "tasavvufun Hz. Peygamber'e mütâbaât etmekten başka bir şey olmadığını ve sevginin seyrinin Resûlullah'a uymaya bağlı olduğunu" "*De ki: Allah'ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah sizi sevsin ve günâhlarınızı bağışlasın. Allah Gafur'dur, Rahim'dir*"²¹ âyetiyle belirtir.²² Ardından "Kim Resûl-i Ekrem'e tabi olmakla kendini boyarsa o Allah'ın sevgilisi/mahbûbu olur"²³ der.

Ayrıca Muhammed Diyâuddîn, Allah'a giden tarîklerin yakınlık derecelerini sünnete ittiba ölçüsüne bağlar ve manevî hâl ve tatların sadece "mütâbaat" olduğunda geçerli olacağına inanır. Nakşibendî tarikatının esasında fıkıh ve Peygamber Efendimiz'e mütâbaat olduğunu kabul ettiğinden dolayı bunu Allah'a en yakın yol olarak bulur.²⁴ Bunlara dikkat etmeyen bir kişinin zikri ve fikri göğe çıksa bile bir kıymeti harbiyesi söz konusu değildir ve bu kişi riski atlatmış değildir. Mezkûr durumlar ve haller şeytanın tuzaklarıdır ve bunlardan uzak durmak gerekir. Başka bir deyişle sünnete tabiliği cılız olduğu hâlde keşf ve kerâmeti ortaya çıkan bir kişi için bu durumlar birer istidrâçtır.²⁵ Kısacası Nakşibendîlikte sünnete ittibâ, hak ile bâtili ayıran mihenk taşıdır. Bu

¹⁹ Şeyh Hazret, *Mektubat*, 73, 167.

²⁰ Şeyh Hazret, *Mektubat*, 73, 167.

²¹ Al-i İmran,3/31.

²² Şeyh Hazret, *Mektubat*, 73, 167.

²³ Şeyh Hazret, *Mektubat*, 214, 215.

²⁴ Şeyh Hazret, *Mektubat*, 215, 216.

²⁵ Şeyh Hazret, *Mektubat*, 73, 178, 179.

yoldan istifade etmek için Hz. Muhammed'e tabi olmak, bid'at ve hurafelerden uzaklaşmak ve azîmetlerle amel etmek şarttır.²⁶

1.2. Namaz

Muhammed Diyâuddîn Mektûbât'ında namazla ilgi üç farklı meseleye değinmektedir. Bunlar Kuşluk namazının sayısı Cuma namazının hükmü ve namazda ellerin kalp üzerinde bağlanması meseleleridir. Bunları sırasıyla ele alacağız. Şöyle ki;

Duhâ namazı, fıkıh âlimlerinin ıstılahında kuşluk vaktinde kılınan namazdır. Kuşluk vakti; güneşin bir mızrak boyu yükselerek kerahet vaktinin çıkışından zevalin hemen öncesine kadar olan zamandır.²⁷ Cemaatle kılınması sünnet olmayan bir namaz olan kuşluk namazıyla ilgili birçok sahabe Peygamber Efendimiz'in bu namazı kıldığına veya onu tembih ettiğine ya da sevabına değindiğine dair rivayetlerde bulunmuştur. Söz konusu rivayetler tevâtür düzeyine ulaştığı görülmektedir.²⁸ Kuşluk namazının hükmüyle ilgili farklı rivayetler olduğu gibi rekât sayısı ile ilgili de farklı rivayetlerin olduğu anlaşılmaktadır. Söz konusu haberler göz önünde bulundurulduğunda Resûl-i Ekrem'in duhâ namazını iki, dört, altı ve sekiz rekât kıldığı, iki, dört ve on iki rekâtı da tavsiye ettiği, dolayısıyla sekiz rekâttan fazla kılmadığı, on iki rekâttan fazlasını tavsiye etmediği çeşitli hadislerde zikredilmektedir.²⁹ Muhammed Diyâuddîn, Şeyh Fethullah el-Verkânîsi'nin evladı Alaeddîn'e gönderdiği altıncı mektupta şöyle der: "Sekiz rekat (duha) namazını, müekkede olan revâtib sünnetlerini ve gayr-ı müekkede olan revatib namazlarını kıl. Bunların tümünün kılınmasındaki amacın bir sevaba ulaşmadan ziyade, sadece Yüce Yaratıcı'nın emrini yerine getirmek olsun. Kısacası beden ile yapılan ibadetlere ayrıca önem ver." ³⁰ Muhammed Diyâuddîn bu ifadeleriyle duhâ/kuşluk namazıyla ilgili sekiz rekâtı esas aldığı göstermektedir. Şâfi mezhebinde görüşleri mutemed olarak kabul edilen Nevevî (ö. 676/1277) *er-Ravda*'da en faziletli sekiz rekât olduğunu belirtmektedir. Nevevî, *el-Mecmû' adlı* eserinde de âlimlerin çoğunluğundan "kuşluk namazının en çoğu sekiz rekâttır" diye nakilde bulunmuş, *et-Tahkik*'te bu görüşü doğru bulmuştur. İbn Mukrî'nin

²⁶ Başar, *Nakşebendî-Hâlidî Şeyhi Muhammed Ziyâeddîn Nurşîni'nin Hayatı ve Mektûbât'ındaki Tasavvufî Görüşleri*, 34.

²⁷ Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhim b. Muhammed İbn Müflih, ed-Dımaşkî, *Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 2: 30; Şihabuddîn Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *Eşrefü'l-vesâil ilâ fehmi'ş-Şemâil*, nşr. Kemâl Abdülazîm el-Anânî, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), s. 407.

²⁸ Mollaibrahimoğlu, Cemil, "Duhâ/Kuşluk Namazıyla İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, 2018, cilt: IV, sayı: 1, ss. 41-61), 51.

²⁹ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *es-Sahih*, thk. Muhammed Zuhayr b. Nâsır en-Nâsır, (Beyrut: Dâru't-Tevki'n-Necât, 1422), 1/80; Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, (v. 273/886), *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdilbaki, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ty), 2/351; Ebû Bekr Muhammed b. İshak İbn Huzeyme, *es-Sahih*, thk. Muhammed Mustafa el-'Azamî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, ty.), 2/214.

³⁰ Şeyh Hazret, *Mektubat*, 43.

(ö. 837/1433) de kabul ettiği üzere mutemed olan görüş budur.³¹ Dolayısıyla bu meselede Nevevî'nin görüşünü esas aldığı görülmektedir.

Muhammed Diyâuddîn'in ele aldığı meselelerden biri de cuma namazıdır. Altmış beşinci mektubunda Cuma namazıyla ilgili şöyle der: “Kişi itikadını düzelttikten sonra fikhın hükümleriyle amel edip namazdaki Fâtihâ'nın ve Teşehhüd'ün kıraatini düzeltir. Münferit kılınan ve cemaatle kılınan namazlara hassasiyet göstermelidir. Hassasiyet göstermesi gereken namazlardan birisi de Cuma namazıdır. Kuşkusuz terkedilmesiyle ilgili sert tehditler varid olmuştur. İslam âlimleri Cuma namazını mazeretsiz terkini büyük günahlardan saymışlardır.”³² Muhammed Diyâuddîn, Cuma namazını terk etmenin büyük günahlardan saymıştır. Bu konuda Şâfiî âlimlerden İbn Hacer el-Heytemî'nin (ö. 974/1567) görüşünü esas almıştır. Birçok meselede olduğu gibi bu meselede de Heytemî'nin görüşünü mutemed olarak kabul etmiştir. Nitekim mektubun devamında Heytemî'nin *ez-Zevâcir 'an İktirâfi'l-Kebâir* adlı eserinden aktarımda bulunmaktadır.³³ Cuma namazının terkedilmesi konusunda Peygamber'in (s.a.v.) Cuma namazı kılmayan bir topluluğa “Önemsemeyip üç Cuma namazını kılmayan kişinin Allah Teâla onun kalbi üzerine mühür basar”³⁴ hadisi ile başka bir haberde “Bir kişi mazeretsiz bir şekilde üç Cuma namazını kılmazsa, şüphesiz ki İslam dinini arkasına atmıştır”³⁵ hadisini göz önünde bulundurduğumuzda Cuma namazını terk etmemeleri lazım geldiğini ifade eden Muhammed Diyâuddîn,³⁶ ülkemizde bulunan gayr-ı müslimlerin hallerini düşündüğümüzde inançları hak olmamakla birlikte ibadet günleri olan Pazar günü bütün uğraşları bir yana bırakarak ibadetlerine yönelmelerinin hak din üzere olan Müslümanları düşündürmesi gerektiğinden bahseder.³⁷

Namaz kılınırken kıyâm esnasında ellerin nereye konulacağıyla ilgili mezhep âlimlerinden farklı görüşleri serd edilmiştir. Hanefî mezhebine göre ellerin göbek altına konulması efdal olandır. Mâlikîler'e göre ellerin iki yana salınması sünnettir. Bununla birlikte nafîle namazlarda şayet eller bağlanırsa göğüs ile göbek arasına bırakılır. Hanbelî mezhebinde ise iki farklı görüş söz konusudur. İmâm Ahmed'den (ö. 241/855) nakledilen bir görüşe göre eller bağlandığında göbeğin altına bırakılır. Diğer görüşe göre ise İbn Hanbel'in ellerini bağlayıp göbeğinin üzerine koyduğu rivayet edilmiştir. Şâfiî mezhebine göre namazda eller bağlanır, erkekler ellerini sola meyilli olacak şekilde göğüsle göbek arasına bağlar. Kadınlar ise ellerini göğüsleri üzerine koymaları

³¹ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhirî (v. 977/1570), *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti maânî elfâzi'l-Minhâc*, terc. Soner Duman, (İstanbul: Miraç Yayınları 2009), 3: 252.

³² Şeyh Hazret, *Mektubat*, 43.

³³ Şihâbuddîn Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *ez-Zevâcir 'an İktirâfi'l-Kebâir*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403/1983), 1: 151.

³⁴ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ et-Tirmizî (v. 279/892), *el-Câmiu'l-Kebîr (Süneni Tirmizî)*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî 1998), 1/630.

³⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (v. 458/1065), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2003), 4/419.

³⁶ Şeyh Hazret, *Mektubat*, 169.

³⁷ Şeyh Hazret, *Mektubat*, 43.

sünnettir. Ellerin sol tarafa meyilli olmasının hikmeti insanoğlunun en değerli organı olan kalbinin sol tarafta olmasındandır. Şâfiî âlimleri bu görüşlerini ellerin göğüs üzerine konulacağına dair Vâil b. Hucr'in (ö. 51/671) "Peygamber Efendimiz namazda sağ eli sol elin üzerine koyup göğüs üstüne bırakırdı" rivayetine³⁸ dayandırmaktadır.³⁹

Muhammed Diyâuddîn sekseninci mektubunda söz konusu meseleyle ilgili şöyle der: "Namaz kılan kimsenin iki elini sola meyilli olacak şekilde göğsünün altına bağlaması menduptur. Çünkü kalbin yeri orasıdır. Dinde selef âlimlerin görüşleri ve uygulamalarına muhalif olan bir şeyi bir kitapta yazıldığı görüldüğünde, iyi bir araştırma yapmadan doğru kabul edilmemelidir"⁴⁰ Muhammed Diyâuddîn, ilmî bir ortamda söz namazda ellerin durumu konusuna gelince Abdulhamid eş-Şirvânî'den (ö. 1301/1884) ellerin kalp üzere bağlanmayacağı görüşünü nakleder. Şirvânî'nin bu görüşünün Heytemî'nin söz konusu meseleyle ilgili açık ibaresini tevilden kaynaklandığını söyler. Ayrıca babası Şeyh Abdurrahman Tâğî'nin ve başka âlimlerin namazda elleri kalp üzerinde bağladıklarını ve hiçbir âlimin buna itiraz etmediklerini belirtir. Bu meseleyle ilgili birçok fıkıh kitaplarını incelediğini söyleyen Muhammed Diyâuddîn ardından şu görüşleri aktarır:

"Ellerin göğüs altına bağlanmasının sebebi, insanın en değerli uzvu olan kalp içindir. Zira kalp göğsün altındadır. Bunun hikmetiyle ilgili şöyle denilir: Kalp niyet yeridir. Ayrıca insanoğlu bir şeyi muhafaza etmek isterse, fitrî olarak elini o şeyin üzerine bırakarak onu korumaya çalışır. Bu sebeptendir ki insan sıkıca bir şeye sarıldı mı, mübalağa suretiyle "o şeye iki eliyle sarıldı" denilir.⁴¹ Muhammed Diyâuddîn, Şerhü'l-Behce'nin ibaresinde bu ifadelerin geçtiğini⁴² Heytemî ve Şemsüddîn er-Remlî (ö. 1004/1596), Süleymân el-Büceyremî (ö. 1221/1806) ve Abdullah eş-Şerkâvî'nin (v. 1227/1812) de benzer şeyleri söylediğini, Şirvânî'nin tevili ile fakihlerin bu açık ifadeleri mukayese edildiğinde Şirvânî'nin sözlerinin havada kaldığını aktarmaktadır.⁴³ Bu meselede Muhammed Diyâuddîn, Zekeriyya el-Ensârî'nin (ö. 926/1520) görüşünü esas aldığı görülmektedir.

Muhammed Diyâuddîn'in Mektûbât'ında bahsettiği fikhî konulardan birisi de iftitâh tekbiri getirildikten sonra ellerin nasıl ve hangi pozisyonda olması gerektiğiyle ilgilidir. Bu mesele mezhepler arasında tartışılmış bir meseledir. Kıyâmda veya onun yerini tutacak herhangi bir pozisyonda olan birinin ellerini bağlaması kimi mezheplere göre sünnet iken, bazılarına göre ise

³⁸ Muhammed b. İshâk İbn Huzeyme es-Sülemî, *Sahihu İbn Huzeyme*, nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî, (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, Beyrut 1980/1400), 1/243.

³⁹ Konuyla ilgili daha fazla bilgi için bk. Şevket Topal- Zahide Keskin, "Uygulama ve Delilleri Açısından Dört Mezhebe Göre Namazda Ellerin Durumu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (sy. 28, 2016, s. 391-415), 401, 402.

⁴⁰ Norşînî, *Mektubat*, 200.

⁴¹ Zekeriyya b. Muhammed el-Ensârî, *Esna'l-Metâlib fi Şerhi Ravdi't-Tâlib*, (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ty.), 1/145.

⁴² Zekeriyya b. Muhammed el-Ensârî, *el-Gureru'l-behiyye fi Şerhi Behceti'l-Verdiyye*, (Hâşiye Abdurrahman eş-Şirbînî ve İbn Kâsım el-Abbâdî ile birlikte), (Kahire: Matbaatu'l-Meymeniyye, ty), 1/323.

⁴³ Norşînî, *Mektubat*, 201.

mekruhtur. Hanefî, Şâfiî ve Hanbelî mezhepleri iftitâh tekbirinden sonra sağ elin sol elin üstüne gelecek şekilde bağlanmasını sünnet olarak görmekteyler.⁴⁴ Kıyamda ellerin bağlanmasını sünnet olarak gören bu mezhepler, ellerin nerede ve nasıl bağlanacağı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. Hanefî ve Hanbelî mezhebinin bir görüşüne göre ellerin, göbeğin altında bağlanması gerekmektedir.⁴⁵ Hanbelî mezhebinin diğer görüşüne göre ise eller göbeğin üstüne gelecek şekilde bağlanmalıdır.⁴⁶ Bu yer göğsün üzeri olabildiği gibi göbek ile göğüs arası da olabilmektedir. Şâfiî mezhebine göre ise eller göğüs ile göbek arasına gelecek şekilde bağlanmalıdır.⁴⁷ Kıyamda ellerin bağlanmasını sünnet olarak gören bu mezheplerin delilleri farklı varyantları olan rivayetlerdir.⁴⁸ Mâlikî mezhebi ise iftitâh tekbirinden sonra farz namazlarda ellerin bağlanmasının mekruh, sünnet namazlarda ise caiz olduğunu söylemektedir.⁴⁹

1.3. Keffâret

Teçhiz ve tekfin masrafları karşılandıktan sonra ikinci sırada, terekenin kalan kısmını tamamen bitirecek olsa bile, murisin zimmetinde sabit olan borçların ödenmesi gelir. Alacaklısı açısından, ölen kişinin borçları, önce Allah hakkı ve kul hakkı olmak üzere iki kısma ayrılır. Allah, hiçbir şeye muhtaç olmadığı için Allah hakkı niteliği taşıyan borçlar, kul hakkı olan borçların ödenmesinden sonra gelir. Allah hakkı olan borçlar belirli bir alacaklısı bulunmayan ve fakirler için sabit olan zekât, kefarete, oruç fidyesi ve nezir gibi ibadet mahiyetinde olan borçlardır. Kişi bazen kullara olan borçlarını ödeyemeden ölebileceği gibi, üzerine farz olduğu halde fidye ve kefareti ifa edemedi de hayata veda etmiş olabilir. Allah hakkı olan borçların ödenip ödenmeyeceğiyle alakalı mezhepler arasında farklı görüşler vardır. Biz burada o tartışmalara girmeyeceğiz. Burada ele aldığımız mesele Muhammed Diyâuddîn'in altmış sekizinci mektubunda bulunan Şâfiî mezhebine göre varis olmayan ve izin almamış yabancı biri bizzat mülkünden veya ölenin malından müteveffanın kefareti çıkarılmasının caiz olup olmadığı hakkındadır. Muhammed Diyâuddîn söz konusu meseleyle ilgili şöyle der: “Heytemî Tuhfe adlı eserinin fidye bahsinde “ölünün velisi, tutmadığı orucun her gününe fidye yerine meyyitin terekesinden bir koşam tahl

⁴⁴ Ebûbekir Alauddîn b. Mesud el-Kâsânî, *Bedâi's-Senâi' fi Tertibi'l-Şerâi'*, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1986), 2/29; Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî (v. 676/1277), *el-Mecmû' Şerhi'l-Mühezzeb li'ş-Şîrâzî*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty), 3/311; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî el-Hanbelî (v. 620/1223), *el-Muğnî*, (Mısır: Mektebetu'l-Kahire 1968) 1/341.

⁴⁵ Kâsânî, *Bedâi's-Senâi'*, 3/ 311; İbn Kudâme, *el-Mûğnî*, 1/341.

⁴⁶ İbn Kudâme, *el-Mûğnî*, 2/19.

⁴⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, 3/310.

⁴⁸ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *es-Sahîh*, (thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır) (Beyrut: Dâru't-Tavki'n-Necât, 1422), 1/103; Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbü'rî (v. 261/874), *es-Sahîh*, (thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1955), 1/30.

⁴⁹ Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Kûrtûbî, *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetül muktesid*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs 2004), 1/142.

çıkacaktır” ifadesinin açıklamasında şöyle der: *Minhâc*'ın “meyyitin velisi terekesinden çıkaracaktır” sözünden, meyyitin velisinden başka diğerleri tarafından verilmesinin caiz olmadığı anlaşılmaktadır. Bu hükmün delili mevcuttur. Çünkü bu keffaret sırf fiziki bir ibadet olan siyâmın karşılığıdır”.⁵⁰ Oruçtaki bu sırf mali kaydı ile hacda hem mali hem bedeni ibadet kaydı olduğundan ölenin zimmetinde kalmış orucu, üzerinde kalmış hac görevinin hükmünden farklıdır. Bu husustaki keffaretin verilmesinin caiz olmadığı hükmü, meyyitin zimmetinde kalmış olan nezir ve diğer keffareti gerektiren şeylerin hükümleri de aynı şekildedir.⁵¹

Muhammed Diyâuddîn, ayrıca Şemsüddîn er-Remlî'nin *Nihâyetü'l-muhtâc* adlı eserinden şu bilgileri nakleder:

“Vefat eden kişiye yabancı bir kimse yani aralarında velayet ilişkisi olmayan bir kişi, ölenin hayattayken tutmadığı veya kaza etmediği orucun keffaretini velisinden izin almadan vermesi caiz midir? Ya da kendisinin müstakil yapmadığı bir ibadetin karşılığı olan fidyeyi verebilir mi? Borcun ödenmesi meselesinden farklı olduğundan veliden izin almadan keffaret veya fide vermesi caiz değildir? diye düşünülebilir. Ancak Zerkeşî'nin (ö. 794/1392) kesin gördüğü ikinci görüş fıkıh âlimlerinin görüşüne daha yakındır”.⁵²

İbn Kasım Abbâdî (ö. 994/1586) ise bu meseleyle ilgili şöyle der: “Heytemî *Şerhu'l-Ubâb* adlı eserinde, “herhangi bir akrabalık bağı bulunmayan bir kişi, veliden izin almadan ölenin fidyesini vermesi caizdir” şeklinde ifade ettiği görüşü, meyyitin velisinden izinsiz orucunu kaza etmesinin caiz olduğu denilen zayıf görüşün hükmüne göredir.⁵³ Muhammed Diyâuddîn bu meseleyle ilgili hem Heytemî'den hem de Remlî'den aktardığı görüşe göre yabancı biri velisinden izinsiz meyyitin fidyesini veremeyeceği yönündedir. Onun başka fakihlerden farklı görüşler var olmasına rağmen Heytemî ile Remlî'nin ittifak ettiği görüşü mutemed ve esas aldığı görülmektedir.

1.4. Taklid

Bir âlimin görüşünü delilsiz kabul etmek anlamında bir fıkıh usulü terimi olan taklidle⁵⁴ ilgili Muhammed Diyâuddîn otuz beşinci mektubunda dört meseleden bahsetmektedir. Muhammed Diyâuddîn, Şâfiî mezhebine mensup olan bir kişi, başka bir mezhebi taklid etmesiyle ilgili

⁵⁰ Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc*, 3/436, 437.

⁵¹ Heytemî, *Tuhfetu'l-Muhtâc*, 3/438.

⁵² Şemsüddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbâs Ahmed b. Hamza İbn Şihâbüddîn el- Mısrî el-Ensârî er-Remlî, (v. 1004/1596), *Nihâyetü'l-Muhtâc ilâ Şerhi'l- Minhâc*, (Şebrâmellesî ve Reşîdî'nin hâşiyeleriyle birlikte) Dârü'l-Fıkr, Beyrut 1984, 3/191.

⁵³ Şeyh Hazret, *Mektubat*, 176.

⁵⁴ Eyyüp Said Kaya, “Taklîd”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2010), 39/461.

Muhammed b. Süleyman el-Kürdî'den⁵⁵ (ö. 1194/1780) iktibasla şu altı şartla caiz olduğunu söyler:⁵⁶

Birincisi: Kendisine taklid olunan mezhebin müdevven olması.

İkincisi: Taklid edeceği meseleyle ilgili şartları bilmesi.

Üçüncüsü: Taklid ettiği meselede hükmün caiz olmaması.

Dördüncüsü: Ruhsatları bilerek aramaması.

Beşincisi: Bir mesele hakkında fetva ile amel ettikten sonra zıddıyla amel etmemesi.

Altıncısı: Yapılan taklidin telif şeklinde olmaması.

Muhammed Diyâuddîn, bazı âlimlerin taklid için, “Bir imamın mezhebini taklid eden kimse, o imamın mezhebini tercih etmesi ya da hiç olmazsa, diğerleriyle müsavi olduğuna itikat etmesi” şeklinde yedinci bir şart koyduğunu söyler. Heytemî, bu yedinci şartı naklettikten sonra, “Şeyhayn (Râfîî ve Nevevî) ilimde üstün olan bir imamın mezhebi bulunmakla beraber mafdûlun mezhebinin taklid edilmesinin caiz olduğunu tercih ettiklerini ifade eder.⁵⁷

Fakih olan bir kişi, bizzat mezhep imamından başka diğer bir mezhep imamının hüküm ve iftâsının caiz olup olmadığıyla ilgili Muhammed Diyâuddîn, Nevevî ile Râfîî'nin (ö. 623/1226) görüşünü ele almakta ikisinin “bir mezhep imamını taklid eden kimse, imamının dediklerinden başka bir hüküm veremez” görüşünü aktarmaktadır. Heytemî ile Remlî'nin de bu görüşü tercih ettikleri ve Şeyhayn'e muhalefet eden görüşleri reddettikleri anlaşılmaktadır. Heytemî *el-Fetava'l-fikhiyye* adlı eserinin *Edebu'l-kadâ* bahsinde “Uygulamada dört mezhepten birisine tabi olan kişi, kendi mezhebine göre veya ihtiyaç duyulduğunda mezhebine muhalif olarak da avama fetva vermesi caizdir. Zira son asırlardaki fetva yolu, sadece nakil ve başkalarından rivayet etmek şekliyledir. Bugünkü müftülerin fetva yöntemi bu olunca, ya kendi mezhep imamından veya başka mezhebin imamından hükmü aktarması arasında herhangi bir fark yoktur”.⁵⁸ Ayrıca Heytemî, bu görüşü desteklemek için bu hususta ona muhalefet edenin sözlerini reddeder ve Şâfîî ashabının büyüklerinden bazı âlimlerin, mukalid görüşünü taklid eylediği imamın mezhebindeki meseleler hakkında fetva vermesinin caiz olmadığını, ifade eder.⁵⁹

Avam tabakasından olan kimsenin herhangi bir imamın mezhebini taklid etmeden, her dört mezheple amel etmesinin caiz olup olmadığı hususunda Muhammed Diyâuddîn şöyle der: “Fıkıh

⁵⁵ Muhammed b. Süleyman el-Kürdî için bkz. Mehmet Aziz Yaşar, “Şâfîî Mezhebinde Fetvâ Usûlü ve Mezhep İçi Görüşler Hiyerarşisi (Muhammed el-Kürdî'nin el-Fevâidü'l-Medeniyye Adlı Eseri Bağlamında)”, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 17 (2021), 161-163.

⁵⁶ Muhammed b. Süleyman el-Kürdî el-Medenî (v. 1194/1780), *el-Fevâidu'l-Medeniyye fî Beyâni İhtilâfi'l-Ulemâ mine'ş-Şâfiyye*, (Lübnan: Dâru'n-Nuru's-Sabah, Dâru'l-Caffân ve'l-Câbî, 2011), 318.

⁵⁷ Şihâbuddîn Ahmed İbn Hacer el-Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübra'l-Fikhiyye*, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, ty., 4/315; Kürdî, *el-Fevâidu'l-Medeniyye*, 326. Ayrıca bkz. Aziz Yaşar, “Şâfîî Mezhebinde Fetvâ Usûlü ve Mezhep İçi Görüşler Hiyerarşisi (Muhammed el-Kürdî'nin el-Fevâidü'l-Medeniyye Adlı Eseri Bağlamında)”, 166.

⁵⁸ Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübra*, 4/316.

⁵⁹ Heytemî, *el-Fetâva'l-Kübra*, 4/316.

usulü âlimleri 'avam tabakasından olan kimse için amel bakımından herhangi muayyen bir mezheb yoktur' sözünü ifade etmişlerdir. Bu sözün anlamı söz konusu kimse bir mesele hakkında muteber mezheplerden birisini taklid etmesi, başka bir meselede diğer bir mezhebi taklid etmesinin caiz olduğu ve devamlı olarak muayyen bir mezheple amel etmesi gerekmediğini söyler. Ona göre bu durum hiçbir mezheble amel etmeyecek anlamına gelmemektedir.⁶⁰

1.5. Talâk

Belli lafızlarla nikâh akdinin bozulması, boşama ve boşanma anlamına gelen talâk⁶¹ Muhammed Diyâuddîn Mektûbât'ında en çok değindiği ve üzerinde durduğu fıkıh konusudur. Yedi adet mektubunda talâkla ilgili başlıkları ele almaktadır. Ele aldığı talâk meselelerinden bazıları şunlardır:

1. On yedinci mektubunda Kürtçe kelimelerle meydana gelen boşamayla ilgili görüş serdettikten sonra boşamada sarih ve kinaye lafızlarla yekdiğerinin arkasında söylemenin hükmüyle ilgili şöyle demektedir:

“Kürtçe'de “berdân (bırakmak)” kelimesi, talâkın sarih lafzıdır. Bu kelime sarih lafız olmazsa, mezkûr dilde sarih talâk lafzının tercümesi yoktur. Zira Kürtçe'de “berdân” lafzı bırakmak manasını ifade eder ve Arapçadaki talâk/boşama ile ıtlak/bırakmak lafızlarının müşterek manalarında kullanılır. Nitekim Arapçadaki talâk lafzı da ortak birçok manaya geldiği halde, açık olarak boşanmak anlamında kullanılır. Şayet küçük bir olasılığa rağmen, “berdân” lafzı, boşanmanın kinaye babından olduğu kabul edilse de telaffuzda talâk lafzı ona eklendiğinde sarih lafız konumuna düşer. Nitekim Erdebilî'nin *el-Envâr* adlı eserinde Arapça ve Farsçadan meydana gelen “أنت لست بزوجتي بثلاث طلاقات/üç talâkla sen benim karım değilsin” tabiri ve aynı anlama gelen “أنت بائن بثلاث طلاقات/ sen üç talâkla boşsun” cümlelerinin talâk için sarih tabirler olduğunu ifade eder. Hâlbuki söz konusu ifadeler ve bunun misli olan lafızlar talâk ibaresiyle birlikte kullanılmazsa talâk kinaye grubuna girer ve kinaye ifadelerde ziyadesiyle kullanılır. Yani bir ibare boşamanın açık lafzı olup da sonrasında talâktan kinaye olan bir ifadenin eklenmesiyle, o söz, sarih hükmünden çıkıp kinaye olur. Nitekim talâk ifadesi zevcenin boşanmasında sarih bir ifadedir. Ancak talâk ifadesi kullandıktan hemen sonra boşanmadan kinaye olan وثاق/vesak/bağlamak ibaresi eklendiğinde söz konusu ifade kinaye olur. Aynı şekilde, boşanmadan kinaye olan bir ibareye, boşanmanın açık ve sarih bir lafzı eklendiğinde, boşanmanın sarih konumuna geçer.⁶²

2. Melle Tahir Olekî'ye gönderdiği yirmi yedinci mektubunda “Bir kişi hanımına Kürtçe ile: “talâkek, dü talâk, se talâk, tü berda-i bi/bir talâk, iki talâk, üç talâk ile sen boş olasin”

⁶⁰ Şeyh Hazret, *Mektubat*, 102.

⁶¹ Halil İbrahim Acar, “Talâk”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2010), 39/496.

⁶² Şeyh Hazret, *Mektubat*, 68.

ifadesiyle, sadece kocasının söylediği son ifade olan “tü ber dai bi (sen boş olasin)” ifadesinden dolayı boşama gerçekleşir. Yoksa diğere ifadelerle talâk vaki olmaz. Zevceden, boşanma lafzından veyahut bağlaç ilgecinden bahsedilmediği ve bu üç şeyi gösteren bir karine olmadığı takdirde adamın niyeti talâkın gerçekleşmesine kâfi gelmez. Bu hususla ilgili şunları söyler:⁶³

“Fıkıhta boşanmanın gerçekleşmesi için talâk lafzından veya zevceden ism-i zahir veya zamir şeklinde, sarîh olarak bahsedilmesi gerekir. Bu iki şeyden birisi telaffuz edilmezse örneğin, bir kimse hanımına seslenerek sadece “enti/sen” dese veya “tâlikun/boştur” dese veyahut “tallaktu/boşadım” dese bu geçersiz olup herhangi bir hüküm teşekkül etmezler. Nitekim Heytemî *Tuhfe* adlı eserinde ayrıntılı bir açıklamanın ardından “Bir kişi sadece talikun/boştur ya da karısıyla beyninde herhangi bir tartışma olmayıp “tallaktü/boşadım” derse, Kaffâl eş-Şâşî [ö. 365/976], Maverdî [ö. 450/1058] ve Ezraî'ye [ö. 783/1381] göre bu ifadeleri kullanan birisi hanımını kastetse bile, boşanmadan bir şey gerçekleşmez. Çünkü bu ifadeleri kullanan kişinin söz konusu tabirlerdeki talâk ifadesinde, hanımı kastettiğine ilişkin, telaffuzda bir bağlaç delili yoktur”.⁶⁴

Muhammed Diyâuddîn, Şebremellisî'nin (ö. 1087/1676) de haşiyesinde bu konuyla ilgili “Şayet en başta boşama talebi karısından gelmemişse adamın mefulü zikretmeden kullandığı “tallaktü/boşadım” kelimesi sarîh talâk olmaz. Fakat talâkın kinayesi olup olmadığı hususunda bir şüphe oluşur”. Şebremellisî'nin bu talâkın ne sarîh, ne de kinaye olduğu hususunda Heytemî'nin fetvasının var olduğundan söz etmektedir.⁶⁵ Bu görüşe binaen kocanın kullandığı bu ifadelerden evvel karı ile koca arasında tartışma gerçekleşmişse de, kullandığı bu söz talâk sayılmaz. Bu ifadelerden boşanma lafzında, zevceye veya boşama ifadesine telmih edecek lafzi bir karine gerektiği anlaşılmaktadır. Böyle bir delil ve karine olmadığı takdirde sadece niyetin bir etkisi yoktur ve ifade edilen sözün bir geçerliliği yoktur.

Muhammed Diyâuddîn, Şemsuddîn er-Remlî'den “Talâkta (boşamada) sadece niyet kâfi değildir. Dolayısıyla “talâkak, dü talâk, se talâk, tü ber dai bi/bir talâk, iki talâk, üç talâk sen boş olasin” ifadesinde bağlaç olan “be” harfi telaffuz edilmediğinden dolayı tümcenin başı ve sonu birbirleriyle bağlı değildir. Zira bağlantıya dair herhangi bir alamet yoktur. Şüphesiz biraz önce de temas edildiği üzere karine olmadan ya da talâkı ifade edecek herhangi bir şey zikredilmeden yalnız niyet etmek boşanmanın gerçekleşmesinde etki etmediği anlaşılmaktadır.⁶⁶ Muhammed Diyâuddîn, bütün bu görüşleri göz önünde bulunarak şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Öyle ise,

⁶³ Şeyh Hazret, *Mektubat*, 84.

⁶⁴ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ali İbn Hacer el-Heytemî (v. 974/1567), *Tuhfetu'l-Muhtâc bi-Şerhi'l-Minhâc* (Hâşiyetu's-Şirvânî ve Hâşiyetü İbn Kâsım el-Abbâdî ile birlikte), Kahire: Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1357/1938), 8/8.

⁶⁵ Nureddîn Ebû Ziyâ Ali b. Yahyâ eş-Şebremellisî, (v. 1087/1676), *Hâşiyetu's-Şebremellisî 'ale'n-Nihâye*, (Mısır: Mustafa el-Babi el-Halebi 1357/1938), 6/426.

⁶⁶ Remlî, *Nihâyetu'l-Muhtâc*, 6/432; Şeyh Hazret, *Mektubat*, 84.

kocanın ifade ettiği “talâkak, du talâk, se talâk/bir talâk, iki talâk, üç talâk” ifadeleri birbirleriyle irtibatsız olduğundan boşama gerçekleşmez. Fakat kocanın “tu berdaiyi bi/sen boş olasın” ifadesi için ayrı bir değerlendirme gerekmektedir. Eğer, koca bu lafızdan “üç talâk ile sen boş olasın” anlamını niyet etmişse üç talâk gerçekleşir, niyet etmemişse bir talâk gerçekleşir”.⁶⁷

1.6. İddet

Evliliği sona eren kadının yeniden evlenebilmesi için beklemesi gereken süre anlamına gelen iddetle⁶⁸ ilgili Muhammed Diyâuddîn, yetmiş ikinci mektupta kocası ölen veya hayatta olup da boşanan kadının iddetiyle ilgili bazı malumat yazmıştır. Bu durumda olan bir kadın iddetini tamamlayana ve fikhî anlamda ayrıldığına dair kesinlik kazanana kadar hâkim onu başka biriyle evlendiremez. Muhammed Diyâuddîn söz konusu mektubunda bu meseleyi ele almakta kızının iddeti bittikten sonra velinin onun ikrarıyla evlendirmesinden, tahkim ve velayetin bazı şartlarından bahsetmektedir.⁶⁹

1.7. Hükümlerde Zamanaşımı

Muhammed Diyâuddîn kırk birinci mektubunda hukuk tarafından tanınan bir hak üzerinden, onun bu niteliğini düşüren hukuk yine düzenince belirlenmiş bir sürenin belli şartlar altında geçen süre⁷⁰ anlamına gelen hükümlerde zaman aşımıyla ilgili tahkiklerde bulunur. Bu meseleyle ilgili Şâfiî mezhebi fıkıh kitaplarına müracaat etmektedir. Şemsuddîn er-Remlî, Süleyman el-Cemel (ö. 1204/1790) ve Zeyyâdî (ö. 1024/1615) gibi behre sahibi âlimlerden nakillerde bulunur. Bu iki âlimin üzerinde on beş sene geçen bir davanın, kadılarca bakılmayacağına yönelik değerlendirilmelerinin yanlış anlaşıldığını esasında görev başında olan bir idareci, kadıların öyle bir davaya bakmaktan menettikleri için müşteki, nezdinde o davayı açmaya yetkili bir kadı bulamadığından kaynaklandığını belirtir. Söz konusu davanın dinlenmemesi hukuken düştüğü için değil, öyle bir davaya bakacak kadının bulunmamasındandır. Ayrıca Şâfiî mezhebinde geçerli ve mutemed görüşe göre taraflar, kendi davalarına bakmak üzere, aralarında hakem olarak seçtikleri kimse müctehit ise, tahkimi caizdir. Müctehit değilse, fikhî anlamda hükmü geçerli kadı bulunmadığından dolayı zaruretten yine tahkimi caizdir.⁷¹

⁶⁷ Şeyh Hazret, *Mektubat*, 85.

⁶⁸ Halil İbrahim Acar, “İddet”, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2010), 21/466.

⁶⁹ Şeyh Hazret, *Mektubat*, 188-189.

⁷⁰ Abdüsselam Arı, “İslam Hukukuna Göre Hukuk ve Ceza Davalarında Zamanaşımı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (sayı: 11, yıl 2005), 60.

⁷¹ Şeyh Hazret, *Mektubat*, 115.

1.8. Dügünlerde Kadın ve Erkeklerin Birazda olmasının Hükümü

İslam'da düğünlerin neşeli olarak geçirilmesi ve meşru çerçevede yapılan eğlenceler tavsiye edilmiştir. Buna ilişkin Hz. Peygamber'in "Şu nikâhı çevreye ilan edin, onu mescitlerde kıyın ve nikâh dolayısıyla tefler çalın"⁷² anlamındaki hadisi düğünlerde helal çerçevede kutlama yapmanın meşru olduğunu göstermektedir.

Muhammed Diyâuddîn, elli dokuzuncu mektubunda Hasani veya Biliki aşiret ağası Hüseyin Ağa'ya bir mektup göndermektedir. Mektubunda İslam şeriatına sınımsız bağlı olmalarını, toplumu içerisinde onu uygulamaya çalışması, düğünlerde kadınlarla erkeklerin, karışık bir şekilde beraber oynamalarını kınamaları ve en etkili bir biçimde insanların bundan uzak durmaları noktasında uyarıda bulunmasını tavsiye eder.

Muhammed Diyâuddîn bu hususla ilgili mektubunda şöyle der:

"Ey dostlarım! Saadet ve ongunluk, iki cihan efendisi olan Resûl-i Ekrem'e (s.a.v.) tabi olmakta, şeriatın boyasıyla boyanmakta, emirlerini yerine getirmekte, nehyettiği şeylerden sakınmakta ve bunların mümkün merteye çevresindeki insanlara icra edilmesindedir. Her kim ki engelleyebilecek kudrette olup da men etmezse, onun ortağı olur. Bir kimse başkasına Hz. Peygamber'in adabını ve ahkâmını yaptırmaya vesile olsa, yapanın alacağı sevap ve mükafattan hiçbir şey eksilmeden kendisine de verilir. Köydeki düğünlerinizde erkeklerle kadınların karışık olarak bir arada eğlendikleri haberi, bana ulaştı. Mezkûr mesele berbat hatta ondan daha berbatı olmayıp her iki cihanda düşüklüğe, Yüce Yaratıcı ile Resûlünün kahr ve gazabını gerektirmektedir. Bu durum şeriata aykırı davranmak ve şeytana tabi olmak anlamına gelmektedir. Bununla birlikte basiret, onur, irfan ve iffet açısından da uygun düşmez. Hatta kendisinde hayvan tabiatı olan kimse ancak bunu yapar. Bu hususla ilgili Resul-i Ekrem'den rivayet edilen haberler zikredilse onların heybetinden insanın aklı uçar. Köy halkınızı bu şeni ve çirkin hareketten menediniz".⁷³

Muhammed Diyâuddîn'nin bölgedeki idarecilerle müsbet ilişkisi ve fırsat buldukça dini ve ahlaki anlamda kendilerine nasihat etmeleri önem arz etmektedir.

1.9. Bid'at

Asr-ı saâdet'ten sonra ortaya çıkan, şer'î bir delile dayanmayan inanç, ibadet, fikir ve davranışlar olarak tarif edilen bid'atla⁷⁴ ilgili Muhammed Diyâuddîn, çoğu mektubunda bu kavramı sünnetin karşısına konumlandırır. Allah'ın rızasına uygun olamayan ve fikhî anlamda bir temele

⁷² Tirmizî, "Nikâh", *es-Sünen*, 3/390.

⁷³ Şeyh Hazret, *Mektubat*, 158.

⁷⁴ Rahmi Yaran, "Bid'at", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 1992), 6/129.

dayanmayan bid'atlerden uzak durmayı Nakşibendî tarikatının ilkelerinden biri kabul eder. Ayrıca mürşit olmanın şartlarından bahsederken mürşidin bid'atlerden kaçınması gerektiğinden bahseder. Çünkü ona göre tüm bid'atler, dalâlettir. Altmış ikinci mektubunda bid'atı şöyle tanımlamaktadır:

“Hz. Peygamber ve sahâbîlerden sonra ortaya çıkarılan, hadîsin çizdiği çerçeveye uymayan ve dört fikh mezhebinin hiçbirinin usûlüne dâhil olmayan şeylerdir.” O, bid'atlerle amel ederek tekkede oturan ve hatta başkası da onlardan ibret alması için şeyhlik dava edenlerin rüesâ (devlet yöneticileri) tarafından cezalandırılmaları ve bu makamdan uzaklaştırılmaları gerektiğini söyler. İslam dininin bid'atlerden korunması için o tarz insanları buldukları mevkiden indirmeleri gerekir. Zira bid'atın sünette yeri yoktur.”⁷⁵

Muhammed Diyâuddîn, bid'atın kötü olduğunu Hz. Peygamber'den rivayet edilen “Bir kimse bid'at sahibini tazim etse (büyütse), gerçekten İslamiyetin yıkılmasına yardım eder”⁷⁶ hadisiyle ifade eder.

1.10. Dini Vazifeler Karşılığında Ücret Almanın Hükümü

İslâm fikhında meşru yollardan yapılacak bir işe karşılık ücret alınması caizdir. Ancak bazı âlimler bu işi, çalışma ve alın teri dökmekle sınırlandırmıştır. Dolayısıyla onlara göre dini vazife ibâdet alanına girdiğinden dolayı hizmeti karşılığında bir ücret almak caiz değildir.⁷⁷ Buna mukabil bir kısım fukaha dini vazifeler ile diğer meslekler arasında bir fark gözetmezler ve bu vazifeler karşılığında ücretin alınabileceğini belirtmişlerdir.⁷⁸

Muhammed Diyâuddîn, seksen birinci mektubunda Hayderan aşiretinden Hüseyin Paşa'nın müderrisi Bitlisli Melle Abdulkerim oğlu Melle Abdulaziz'e müderrislik gibi dini vazifeler karşılığında ücret almakla ilgili şöyle der: “(Kaynaklarda) ifade edildiğine göre kabul edeceğin şey “şayet bunu almazsak, geçimle uğraşmamız bizi meşgul edip esas amacımız olan ilim ve ilmin yayılmasını kaybetme korkusu olmalıdır. Ta ki ilim dünyaya değil, dünya ilmin hizmetçisi olsun.”⁷⁹ Muhammed Diyâuddîn'nin bu ifadesinden her şeyden önce Allah'ın rızasını dünyevi menfaatlara öncelikle gerektirdiğini, bu hassasiyete rağmen başka işlerle uğraştığında ilmin kaybolma tehlikesinden dolayı alınabileceği görüşü tercih ettiğini görüyoruz.

⁷⁵ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (v. 458/1065), *Şu'abi'l-İmân*, thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ, (Bombay: Mektebetü'r-Rüşd 2003), 12/57.

⁷⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî (v. 458/1065), *Şu'abi'l-İmân*, thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ, (Bombay: Mektebetü'r-Rüşd 2003), 12/57.

⁷⁷ Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî el-Kâhirî (ö. 977/1570), *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti maânî elfâzi'l-Minhâc*, thk. Abdurrezâk Şahûd en-Necm (Dımaşk: 2009), 3/552.

⁷⁸ Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdülkerîm er-Râfiî el-Kazvîni (ö. 623/1226), *el-Azîz Şerhü'l-Vecîz*, (Beyrut: 1997), 6/302.

⁷⁹ Şeyh Hazret, *Mektubat*, 203.

1.11. Taylasanın Giyilmesi

Taylasan, başın üstüne, sarık veya takke gibi herhangi bir şeyin üzerine atılan ve boynu sıcaktan koruyan bir örtüdür. Taylasanın birçok giyiniş şekli vardır. Namazda ve namazın dışında, taylasanın giyilmesiyle ilgili farklı görüşler mevcuttur.⁸⁰ Muhammed Diyâuddîn, seksen sekizinci mektubunda taylasanın giyilmesiyle ilgili “Taylasanın giyilmesi *Tuhfe* kitabının sahibinin (İbn Hacer el-Heytemî) açıkladığı şekle göre sünnettir.⁸¹ O keyfiyette giyen kimse için bir mani söz konusu değildir. Aksine hoş bir şekildir. Bu şekilden başka, yine *Tuhfe*'de mekruh olduğunu söyler.⁸² O şekilde giyilmesinden menedilmelidir. Giyilmesi tarikatın adabından olduğu aktarılmamıştır. Taylasan hakkında bu iki şekil *Tuhfe*'de geçmektedir.”⁸³ Muhammed Diyâuddîn bu mektubunda taylasanla ilgili Heytemî'nin iki farklı görüşünü nakletmekte ancak aralarında herhangi bir tercih yapmamaktadır.

Sonuç

Bitlis uleması farklı alanlarda İslami ilimlere hizmet etmiş medrese ve dergâhlara ev sahipliği yapmıştır. Bu medrese ve dergâhlar, bölgede çok ciddi görevler üstlenmiş, bölgenin ilmî, irfanî, sosyal ve kültürel açıdan şekillenmesinde ve sosyal barışın tesisinde etkin roller oynamıştır. Bununla birlikte birçok âlim şahsiyetler yetiştirmiştir. Şeyh Hazret olarak şöhret bulmuş olan Muhammed Diyâuddîn de onlardan biridir. başta tasavvuf, fıkıh, kelam, hadis ve tefsir olmak üzere İslâm ilimlerinin hemen her alanında kendisini yetiştirmiş bir âlim olan Muhammed Diyâuddîn Bitlis, Muş, Ağrı, Siirt ve daha birçok ilden talebe yetiştirmiştir. Çok yönlü bir İslam âlimi olan Muhammed Diyâuddîn'i bazen dergâhta mürid, bazen medresede müderris, bazen halkın sorunları ve anlaşmazlıkları karşısında bir hâkim, bazen de ibadetleriyle meşgul bir sûfi olarak görmek mümkündür. Özellikle halk arasında çıkan anlaşmazlık, sıkıntılar ve kavgaların çözümüne büyük katkıda bulunmuştur. O dönemde mahkemelerden ziyade kendisine müracaat edilir olmuştur.

Yazmış olduğu mektupları ilmî muhtevayla birlikte o dönemde bölgede meydana gelen siyasi ve sosyal olayların bir aynası mahiyetindedir. Tarihi bir vesika olması hasebiyle önemli olduğu kanaatine vardığımız otuzuncu *Mektûbat*'ında Ermeniler ile Müslümanlar arasında meydana gelen mücadeleden bahsetmektedir. Muhammed Diyâuddîn'in yazdığı mektuplara baktığımızda her ne

⁸⁰ Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, 3/38.

⁸¹ Başın üstüne, sarık veya takke gibi herhangi bir şeyin üzerine atılıp, onunla yüzün ekserisi kapatılarak ve geri kalan kısmı da etrafına sarılıp omuza atılarak gerçekleştirilen örtü şeklidir. Bk. Heytemî, *Tuhfetü'l-Muhtâc*, 3/38. Abdurrahman b. Muhammed b. Hüseyin Bâ 'Alevî (v. 1320/1903), *Buğyetü'l-Müsterşidin fî Talhîsi Fetâvâ badi'l-Eimmeti mine'l-Muteahirîn*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 109, 110.

⁸² Omuzuna atmadan yandan sarkma şekli Yahudilerin giyim tarzına benzediğinden mekruh olarak görülmüştür.

⁸³ Şeyh Hazret, *Mektubat*, 212.

kadar tasavvuf içeriği ağır bassa da fıkıh, kelam ve diğer ilimlerden hali değildir. Bilhassa fikhî malumat azımsanmayacak kadar çoktur. Mektupların içindeki fikhî değerlendirmelerine baktığımızda klasik kaynakları çok iyi özümsemiş olduğu görülmektedir. Meselelerle ilgili naklettiği bilgileri tahkik ettiğimizde özellikle Şâfiî mezhebine ve diğer fıkıh kitaplarına vakıf olduğu görülmektedir. Bu bilgi ve birikimini babasından ve fikhî nosyona sahip “şeyhü’ş-şeria” olarak şöhret bulan hocası Şeyh Fethullah Verkânis’den aldığı anlaşılmaktadır. Zira bazı meselelerde onun görüş ve fetvalarını esas almaktadır. Aktardığı fetvalar ve görüşler genellikle nakillerden oluşmaktadır. Naklettiği görüşler arasında tercihlerde bulunmaktadır. Nakilleri verdikten sonra meseleyle ilgili değerlendirmeler yapmaktadır. “Kanaatime göre”, “zannıma göre” ve “şu nakillerden anlaşıldığına göre” gibi ifadelerle değerlendirmelerde bulunması iyi bir fikhî birikime sahip olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla ilmine olan güven sayesinde bölge halkının ve âlimlerin itibarını kazanmış, onun verdiği fetvalar kabul görmüş ve gönül rahatlığıyla amel edilmiştir.

Fetva verirken veya fikhî meseleleri ele alırken kendisine ait görüş ve içtihada çoğu kez yer vermeyen Muhammed Diyâuddîn sadece nakillerle veya naklettiği görüşler arasında mezhep içi görüşler arasında tercihte bulunmaktadır. Genellikle Râfiî, Nevevî, Zerkeşî, Heytemî, Şemsuddîn er-Remlî, Muhammed b. Süleyman el-Kürdî, Abbâdî, Şebramellesî ve Şirvânî gibi müteahirrîn âlimlerin görüşlerini nakletmektedir. Görüşlerini esas aldığı ve mutemed kabul ettiği âlim İbn Hacer el-Heytemî’dir. Şeyh Hazret’in Şâfiî geleneğine sıkı sıkıya bağlı bir âlim olduğunu ve Şâfiî mezhebindeki konumunun ancak nakil ve mukallid noktasında durduğunu söylemek mümkündür.

Kaynakça

- Acar, Halil İbrahim. “İddet”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 2000.
- Acar, Halil İbrahim. “Talâk”. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 2010.
- Arı, Abdüsselam. “İslam Hukukuna Göre Hukuk ve Ceza Davalarında Zamanaşımı”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sayı: 11, yıl 2005.
- Arı, Abdüsselam. “Hz. Ömer'in Ebû Musa el-Eş'ari'ye Gönderdiği Mektubun Yargılama Hukuku Açısından Analizi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, s: 2, 2003.
- Ateş, Süleyman. *Cüneyd-i Bağdâdî Hayatı, Eserleri ve Mektupları*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat ts.
- Bâ ‘Alevî, Abdurrahman b. Muhammed b. Hüseyin. *Buğyetu’l-müsterşidin fi talhîsi fetâvâ badi’l-eimmeti mine’l-muteahirrîn*. Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye. Beyrut 1998.

- Bağdadî, Mevlânâ Halid. *Mektûbât eş-Şeyh el-Müceddidî Mevlânâ Hâlid en-Nakşibendî el-Bağdâdî eş-Şehrezârî*. ed. Muhammed Ali Karadağî. İstanbul: Hâşimi Yayınevi 2015.
- Başar, Yeliz. *Nakşibendî-Hâlidî Şeyhi Muhammed Ziyâeddîn Nurşînî'nin Hayatı ve Mektûbât'ındaki Tasavvufî Görüşleri*. Çorum: Yüksek Lisans Tezi 2018.
- Bayraklı, Davut. "Gazi Mürşid Şeyh Muhammed Diyauddin", *Semerkand Aylık Tasavvufî Dergi*. İstanbul: 2016. sayı: 207.
- Baz, İbrahim. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Norşin Dergâhı ve Şeyh Abdurrahman-ı Tâğî". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. İstanbul: 2014, yıl: 15, sayı: 34.
- Bedir, Murteza. "Sünnet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. 2004.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *es-Sünenu'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye 2003.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin. *Şu'abi'l-İmân*. thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ. Bombay: Mektebetü'r-Rüşd 2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *es-Sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nâsır en-Nâsır. Beyrut: Dâru't-Tavki'n-Necât 1422.
- Çakır, Mehmet Saki *Seyyid Tâhâ Hakkârî ve Nehrî Dergâhı: 19. Yüzyılda Nakşibendî- Hâlidîlik*. İstanbul: Semerkand Yayınları 2017.
- Çetin, Zeynep. *Hız Ömer'in İdarecilerine Gönderdiği Mektupların İslam Hukuku Açısından Tahlili*, Erzincan: SBE 2019.
- Gezer, Arif. "Hâlidî Kolundan "Nurşinli Şeyh Muhammed Diyauddin'e Ait Mektubat'ın Hadis İlmî Açısından Değerlendirilmesi". *Mevlânâ Hâlid-i Bağdâdî ve Hâlidîliğin Bingöl ve Çevresi Üzerindeki Etkisi Sempozyumu*, Bingöl: 04-05 Mayıs 2017. 431-444.
- Elbânî, Ebû Abdurrâhman Muhammed Nasiruddin. *Silsiletu'l-ahâdîsi es-sahîhe* Riyad: Mektebetu'l-Meârîf. 1996.
- Ensârî, Zekeriyya b. Muhammed. *Esna'l-metâlib fî şerhi Ravdî't-Tâlib*. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, ty.
- Ensârî, Zekeriyya b. Muhammed. *el-Gureru'l-behiyye fî şerhi Behceti'l-Verdiyye*, Hâşiyeye Abdurrahman eş-Şirbînî ve İbn Kâsım el-Abbâdî ile birlikte, Kahire: Matbaatu'l-Meymeniyye, ty.
- Erbilî, Esad. *Mektûbât*, İstanbul: Erkam Yayınları 2015.

- Geylânî, Abdulkadir. Mektubat-ı Geylani/Onun Mektupları. terc. Adulkadir Akçiçek. Ankara: Alperen Yayınları 2005.
- Günaydın, Yusuf Turan. *Tasavvuf Edebiyatında Mektubat*. Hece, 2006, cilt: X, sayı: 114-115-116_Mektup Özel Sayısı, ss. 151-165.
- Hâvelî, Mollâ Muhyiddîn. *Mektûbât*, Diyarbakır: Mektebetu Seyda 2014.
- Haznevî, Ahmed. *Mektûbât*, terc. Hasip Seven, İstanbul: Seriyeye Yayınları 1982.
- Haznevî, Alâeddin. *Hazret ve Şah-ı Hazne Hayat ve Menkıbeleri*, çev. Abdullah Demiray, İstanbul: Semerkand Yayınları 2012.
- Heytemî, Şihâbuddin Ahmed İbn Hacer. *Eşrefü'l-vesâil ilâ fehmi's-şemâil*, nşr. Kemâl Abdülazîm el-Anânî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Heytemî, Şihâbuddin Ahmed İbn Hacer (v. 974/1567). *el-Fetâva'l-kübra'l-fikhiyye*, Diyarbakır: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, ty.,
- Heytemî, Şihâbuddin Ahmed İbn Hacer. *Tuhfetu'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc* (Hâşiyetu's-Şirvânî ve Hâşiyetü İbn Kâsım el-Abbâdî ile birlikte), Kahire: Mektebetu't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1357/1938.
- Heytemî, Şihâbuddin Ahmed İbn Hacer. *ez-Zevâcir 'an iktirâfi'l-kebâir*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403/1983.
- İbn Huzeyme, Muhammed b. İshâk es-Sülemî. *Sahihu İbn Huzeyme*, nşr. Muhammed Mustafa el-A'zamî, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut 1980/1400.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Ahmed b. Kudâme el-Makdisî el-Hanbelî (v. 620/1223), *el-Muğnî*, Mısır: Mektebetu'l-Kahire 1968.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî İbn Mâce, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki, Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ty.
- İbn Müflih, Ebû İshâk Burhânüddîn İbrâhim b. Muhammed ed-Dımaşkî, *Mübdî' fi şerhi'l-Mukni'*, nşr. Muhammed Hasan Muhammed Hasan İsmâil eş-Şâfiî, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid Muhammed b. Ahmed İbn Rüşd el-Kûrtûbî, *Bidayetü'l-müctehid ve nihayetül muktesid*, Kahire: Dâru'l-Hadîs 2004.
- Kâsânî, Ebûbekir Alauddîn b. Mesud. *Bedâi's-senâi' fi tertibi'l-şerâi'*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye 1986.

- Kaya, Eyyüp Said. "Taklîd", *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Korkusuz, Şefik. *Nehri'den Hazne'ye Meşayih'i Nakşibendi*, İstanbul: Kilim Matbacılık, İstanbul 2010.
- Kürdî, Muhammed b. Süleyman el- Medenî (v. 1194/1780). *el-Fevâidu'l- medeniyye fî beyâni ihtilâfi'l- ulemâ mine'-ş-Şâfiyye*, Lübnan: Dâru'n-Nuru's-Sabah, Dâru'l-Caffân ve'l-Câbî, 2011.
- Mollaibrahimoğlu, Cemil. "Duhâ/Kuşluk Namazıyla İlgili Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, 2018, cilt: IV, sayı: 1, ss. 41-61.
- Müslim, Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbûrî (v. 261/874). *es-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî, Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1955.
- Nevevî, Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî (v. 676/1277). *el-Mecmû' Şerhi'l-Mühezzeb li'-ş-Şîrâzî*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, ty.
- Norşinî, Muhammed Diyauddin (Şeyh Hazret). *Mektubat*, terc. Hasip Seven, İstanbul: Seriyeye Yayınları 1982.
- Okur, Hüseyin. *Yöneticilere Altın Öğütler*. İstanbul: Semerkand Yayınları 2004.
- Râfî, Ebü'l-Kâsım Abdülkerîm b. Muhammed b. Abdilkerîm el-Kazvînî (ö. 623/1226). *el-Azîz şerhü'l- Vecîz*, Beyrut: 1997.
- Remlî, Şemsüddîn Muhammed b. Ebî'l-Abbâs Ahmed b. Hamza İbn Şihâbüddîn el- Mısrî el-Ensârî (v. 1004/1596). *Nihâyetu'l-muhtâc ilâ şerhi'l- Minhâc*, (Şebrâmellisî ve Reşîdî'nin hâşiyeleriyle birlikte) Beyrut: Dârü'l-Fikr 1984.
- Safvet, Ahmed Zekî. *Cemheretü resâili'l-'Arab*, Beyrut: el-Mektebetü'l-ilmiyye ts.
- Şebramellisî, Nureddîn Ebû Ziyâ Ali b. Yahyâ (v. 1087/1676). *Hâşiyetu'-ş-Şebrâmellisî 'ale'n-Nihâye*, Mısır: Mustafa el-Bâbî el-Halebî 1357/1938.
- Şîrbînî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed el-Hatîb el-Kâhirî (ö. 977/1570). *Muğni'l-muhtâc ilâ marifeti maânî elfâzi'l-Minhâc*, terc. Soner Duman, İstanbul: Miraç Yayınları 2009.
- Sirhindî, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî (İmâm Rabbânî) (ö. 1034/1624). *Mektûbât-ı Rabbânî*. terc. Abdulkadir Akçiçek, İstanbul: Çelik Yayınevi 2011.
- Şîrvânî, Abdulhamîd (v. 1301/1882). *Hâşiyetu'-ş-Şîrvânî 'ale't-Tuhfe*. (Tuhfetu'l-Muhtâc ve Hâşiyetü İbn Kâsım el-Abbâdî ile birlikte), Kahire: Mektebetü't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, 1357/1938.

Tâhî, Abdurrahman. *İşaretler*, der. İbrahim Çokreşî, haz.: Mehmet Ildıran, Adıyaman: Sey-Tac Yayınları 2000.

Tâhî, Abdurrahman, *Mektubat-ı Seyda-i Tahi*, İstanbul: Semerkand Yayıncılık 2021.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ (v. 279/892). *el-Câmi'u'l-kebir (Sünenü Tirmizî)*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî 1998.

Topal, Şevket - Keskin, Zahide. "Uygulama ve Delilleri Açısından Dört Mezhebe Göre Namazda Ellerin Durumu", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 28, 2016, s. 391-415.

Yaran, Rahmi. "Bid'at". *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları 1992.

Yaşar, Mehmet Aziz. "Şâfiî Mezhebinde Fetvâ Usûlü ve Mezhep İçi Görüşler Hiyerarşisi (Muhammed el-Kûrdî'nin el-Fevâidü'l-Medeniyye Adlı Eseri Bağlamında)". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 17 (2021), 159-174.

Yücel, Ömer Tayfur. *Şeyh Muhammed Diyâuddîn'in Hayatı ve Tasavvufî Görüşleri*. Yüksek Lisans Tezi, Ankara: 2015.

<https://candamlalari.com/muhammed-sami-erzincani-mektublar-5/> (Erişim: 29.01.2022).

Evaluation of the Fatwas in the Letter of Sheikh Muhammed Diyâuddîn Norşînî in terms of Fiqh

Asst. Prof. Mahsum ASLAN

Extended Summary

Sheikh Muhammad Diyâuddîn Norşînî (d.1342/1924), an important person in the Sufi tradition of Eastern and Southeastern Anatolia and one of the representatives of Norşîn dervish lodge, is considered one of the spiritual architects of Bitlis and its surroundings. Sheikh Muhammed Diyâuddîn, who became famous as Sheikh Hazret, played an active role in the social life of the region as well as his activities of science, guidance, and jihad. He built many mosques, madrasas, and lodges in the provincial centers of Muş, Siirt, and Bingöl, especially in Bitlis, and in many villages of these cities. He performed his responsibility of guidance, condolence and peace by sending letters to many places he could not reach due to the difficult conditions of the period.

Mektubat, which is considered a part of the letter tradition, has an important place in Sufism literature. It has also content that can be issue to assessments in the subject of mysticism, fiqh, and kalam. It includes mystical issues such as ihlâs, affection, surrender, and conversation, as well as fatwas on issues related to peace and stability in the region, and social issues concerning the subject of fiqh. It also includes issues related to the science of kalam such as belief, tawhid, willpower, destiny, and limited destiny. With the letters sent to Sheikh Mohammed Diyâuddîn, some issues related to fiqh were asked and these questions were answered in the same way. When we look at the issues which that dealt with in the Mektubat, which is seen that the fiqh issues have a significant place. In this work (Mektubat) which his letters were collected, while issues of fiqh such as “loyalty of sunnah, pray, penance, condolence, marriage, talaq, and iddet (waiting period). On the other hand, he also discussed the provisions of some mystical issues such as a disciple's request for a guide. This case demonstrates that Sheikh Mohammed has a fiqh aspect besides his Sufi character.

In this study, Norşînî's Mektûbât will be examined and the issues he has dealt with regarding fiqh and his fatwas will be evaluated. In addition, the importance of the work in terms of fiqh will be tried to put forward to deal with the sect within which the views he defended, the sources he preferred for permission or perseverance, and the sources he was benefited from.

Keywords: İslamic law, fatwa, mektubat, mysticism, norsin, Sheikh Mohammed Diyâuddîn.

Fahredden Er-Râzî'nin Kelam-Felsefe ve Tasavvuf Arasındaki Düşünsel Gelgitleri

Fahraddin Er-Razi's Intellectual Tides Under Kalam, Philosophy and Sufism

Dr. Öğr. Üyesi Ruhullah Öz

Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kelam Anabilim Dalı.
Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Şırnak, Türkiye.
ozruhullah@gmail.com

 0000-0003-1408-4316

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

20 Aralık / December 2021

10 Mart / March 2022

15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Öz, Ruhullah. "Fahredden Er-Râzî'nin Kelam-Felsefe ve Tasavvuf Arasındaki Düşünsel Gelgitleri", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 190-212.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1038908>

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

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

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

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

Fahreddin Er-Râzî'nin Kelam-Felsefe ve Tasavvuf Arasındaki Düşünsel Gelgitleri

Özet ► Fahreddin er-Râzî, disiplinler arası özgün duruşuyla tebarüz eden bir mütefekkindir. Râzî'nin iştigal ettiği disiplinlerin başında kelam, felsefe ve tasavvuf gelmektedir. Asıl branşı kelam olan Râzî, kelam yaparken yer yer bir felsefeci ve tasavvuf erbabı gibi hareket etmiştir. Râzî'de mülâhaza edilen disiplinler arası gelgitler farklı şekillerde yorumlanmıştır. Kimine göre bu bir sentez kimine göre de hakikati keşfetme arayışıdır. Çalışmada Râzî'nin üç disiplin arasındaki düşünsel gelgitleri üç ana başlık altında incelenmiştir. Birincisi kelamcı Râzî'dir. Kelamcı Râzî başlığı altında kelamcılığı, metodik yaklaşımı ve mezhep içi özgünlüğü araştırılmıştır. İkincisi felsefeci Râzî'dir. İbn Sîna mirasıyla tanışmasıyla oluşan bir inşadır. Bu süreçte Râzî, kelamı felsefi bir hüviyetle ele almıştır. Felsefesi tahlil, tenkit ve açılıma dayalıdır. Râzî'nin felsefi yönü felsefeci Râzî başlığı altında irdelenmiştir. Üçüncüsü tasavvufçu Râzî'dir. Râzî, birçok kelamcı gibi tasavvufa mesafeli durmamış kelamî meseleleri temellendirirken olabildiğince tasavvuf literatüründen yararlanmışır. Râzî-tasavvuf ilişkisi tasavvufçu Râzî başlığı altında incelenmiş ve neticede disiplinler arası düşünsel gelgitleri bir bütün halinde sunmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kavramlar: Kelam, Felsefe, Tasavvuf, Düşünce, Fahreddin er-Râzî.

Fahreddin Er-Razi's Intellectual Tides Under Kalam, Philosophy and Sufism

Abstract ► Razi is thinker glittering with unique interdisciplinary stance. In beginning, disciplines Razi occupied with kalâm, philosophy and mysticism. Razi's branch is kalâm, acted like philosopher and sufist at times while making kalâm. Interdisciplinary tides considered in Razi were interpreted in different ways. For some, synthesis, for others quest to discover truth. In study, Râzî's intellectual tides between three disciplines were analyzed under three. Under Razi's theologian title, methodical approach and in-sect originality have been investigated. Philosopher, construction formed by Avicenna's legacy is. In process, Razi handled kalâm, with philosophical identity. His philosophy is based on analysis, criticism and expansion. Razi's philosophy was examined under Razi's philosopher. Mystic Razi, like many theologians, didn't stay away from Sufism and used Sufi literature while founding theological issues. Relationship Razi and mysticism was examined under Sufi Razi's title and result, tried to present interdisciplinary intellectual tides as whole.

Keywords: Kalâm, Philosophy, Sufism, Thought, Râzî.

Giriş

Fahreddin er-Râzî, disiplinler arası keskin çizgilerin yumuşadığı; felsefe, kelam, tasavvuf ve hatta tefsirin bile aynı ortak dili konuşur olduğu, nazari düşüncenin hâkim ilmi çizgi haline geldiği¹ disiplinler arasındaki geçişin hızlandığı bir zaman diliminde dünyaya gelmiş² velut bir müceddittir.³ Yaşadığı çağa damga vurduğu gibi etkisiyle ardıllarını da derinden etkilemiştir. Faklı disiplinlere

¹ Mustakim Arıcı, *Fahreddin Razi Sonrası Metafizik Düşünce* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 15.

² Fahri Macit, *İslam Felsefesi Kelam ve Tasavvufuna Giriş* (Şahin Filiz, 2008), 38.

³ Abdulvahab b. Ali Taceddîn es- Sübkî *Tabakâtü's-Şafiiyye* (Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1992), 1/202. Râzî'yi çağının müceddidi olarak gören bir diğer tarihçi Safedî'dir. Ebü'l-Abbâs Muvaffakuddîn Ahmed b. el-Kâsım b. Halîfe b. Yûnus es-Sa'dî İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-e'tıbbâ'*, thk. Amir en-Neccar (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1996), 2/465.

olan vukufiyeti ve kendine özgü farkındalığıyla müteahhirin dönemi kelamını sistemleştiren kişi olarak kabul edilir. Kendisinden en fazla söz ettirdiği alanlar; kelam, felsefe ve tasavvuf olmuştur. Kelam tarihinde felsefi kelam devrini başlatan, tasavvuf terminolojisini kelamda istihdam edendir. Râzî, her üç disiplinin metodolojik farklılıklarını göz önünde bulundurarak özdeşlik prensibine uygun bir şekilde özellikle kelam ve felsefe konularını iç içe geçirmeksizin işlenmiştir. Telifte felsefe ya da kelâm ayrımını yapmaksızın eserlerini kaleme alan Râzî, kelamî eserleri felsefi bir üslup, felsefi problemleri kelamî bir bakış açısıyla ele almış olsa da özdeşlik prensine uygun bir yöntem takip etmiştir.⁴ Felsefe ve kelam bahislerini tahlil ederken sentezleme gibi bir amaç gütmemiştir. Râzî'nin asıl amacı, var olan problemi etraflıca araştırmak, sebr ve taksim yöntemiyle tahlil etmek ve nihayetinde doğru bildiğini ortaya koymak olmuştur.⁵ İki alana dair kaleme aldığı eserlerde ayrı yöntem kullanmış, ele aldığı konular, problemlere getirdiği çözümler, kullandığı metot ve kavramlarda da tek bir geleneğe bağlı kalmamıştır. Kelamda selef sorgusuz biat etmediği gibi felsefecileri yeri geldiğinde eleştirmekten geri durmamıştır.

Râzî, kelam ve felsefe ilişkisinde dönüm noktasını temsil eden bir düşünür olarak kabul edilir. Felsefi eserlerinde felsefe içinde kelam yaparken kelâmî eserlerinde de felsefe yapmaktan geri durmamıştır.⁶ Bir düşüncenin salt savunucusu ya da reddedicisi olmadığı gibi kesinlik talebi ve hakikati bulma iştihakı onu farklı disiplinlerden yararlanmaya iten temel saik olmuştur.⁷ Düşünsel hayata Eş'ari takipçisi olarak başlamış, İbn Sînâ'nın eserleri ile tanışıp düşüncesinin tekamülüyle erken dönemdeki çizgisinden daha bağımsız bir düşünsel yapıya kavuşmuştur. Kaleme aldığı eserlerin homojen olmayışı, onun hem felsefi geleneği hazmeden hem de kelamdaki etkinliğinin kanıtıdır. Eklektik özelliği onu belli bir disiplinin sınırlarına hasretmekten alıkoymuştur. İki disiplin arasında yaptığı çapraz atıfla Eş'arici ve İbn Sînâcı çizgiden kendine özgü bir duruş sergilemiştir.⁸ Râzî'nin bu süreçteki en başat özelliği metot olarak kullandığı felsefi yöntemdir.⁹ Felsefi yöntem onun eklektik düşüncesinin en temel özelliği olmuştur.

Râzî, disiplinler arası uzmanlığıyla selef kelamcı, filozof ve mutasavvıflarının birikiminden yararlanmakla kalmamış kendine özgü paradigması olan farklı bir düşünsel oluşumun ortaya çıkmasına öncülük etmiştir. Ayrıca farklı ve birbirine mesafeli öğretileri uzlaştırmakla farklı zihinlerin ortak bir paydada düşünmesine katkı sağlamıştır. Henry Corbin'nin deyişiyle "felsefeyi

⁴ İsmail Hanoğlu, "Kitabü'l-mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme Bağlamında Fahreddin er-Razi ve İslam Felsefesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011), 171-192.

⁵ Muhammed Salih ez-Zerkân, *Fahreddin er-Râzî ve arâühü'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1963), 612.

⁶ Muhammed Abid el-Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999), 619.

⁷ Muhammed el-'Ureybî, *el-Müntelakâtü'l-fikrî inde Fahreddin el-Râzî* (Beyrut: Dâru'l-fikr el-Lübnanî, 1996), 38.

⁸ Eşref Altaş, "İbn Sina Felsefesi ve Eş'ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî'nin Yöntemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/36 (2009), 139.

⁹ Altaş, "İbn Sina Felsefesi ve Eş'ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî'nin Yöntemi", 135-150.

teoloji ile uzlaştırması Pisagor mektebinin temsilcisi Timaios'tan türeyen Platoncu bir sistem olanında gerçekleşmiştir."¹⁰ O bu ameliyesiyle hem bir kelamcı hem kavramsal düşünmekle yetinmeyen bir filozof hem de mistik tasavvufun kabiliyetlerini bünyesinde toplayan interdisipliner bir düşünür olma vasfını kazanmış, birbiriyle ilintili olan kelam-felsefe ve tasavvufta söz sahibi olan bir şahsiyet olarak kabul edilmektedir.

1. Kelamcı Râzî

Râzî, kelamcı kimliğiyle ün yapmış bir şahsiyettir. Kelamcı kimliğinin banisi kelamcı babası olmuştur.¹¹ Kelamcı fikriyatı Eş'ari intisabıyla başlamış, bilgi birikim düzeyi ilerledikçe mensubu olduğu ekolün bazı metodolojik esaslarına karşı çıkıp mezhep içi özgünlüğüyle ön plana çıkan biridir. Eleştirel düşünmeyi kendine ilke edinmiş, bu uğurda muhaliflerini eleştirmekle kalmamış yeri geldiğinde mezhep müntesiplerini de eleştirmekten geri durmamıştır.¹² Eleştirel ve şüpheli karakteriyle sürekli fikri değişim ve dönüşümler geçirmiştir.¹³ Tutku derecesinde tenkit ve eleştiri yapan, problem odaklı çalışan, çoğu zaman çözümü muallakta bırakan¹⁴ bir kelamcı olarak tanınmıştır.¹⁵ Farklı disiplinlerde söz sahibi olsa da nihayetinde bakış açısının rengi hep kelâmî olmuştur.

Kelam tarihinde düşünce, metodoloji ve muhteva açısından yeni bir dönemin sistematik değişiminde etkin rol oynamıştır. Kelamı yeni bir forma kavuşturmakla kelam tarihinde "el-İmam" unvanını almıştır.¹⁶ Kelamın belirleyici ilkelerini tespit ederek skolastik kelam diyalektiğinin mimarı olmuştur. Kelamda Eş'ari paradigmayı sarsmamakla birlikte mutlak aklın ifratı ve agnostik düşüncenin tefritine karşı dengeli bir duruş sergilemiştir. Kelam disiplini onunla yöntem açısından yeni bir şekil ve farklı bir muhtevaya kavuşmuştur. Muteahhirîn dönemi kelamının istidlal yöntemleri fıkıh metodolojisinden çok mantık ve felsefenin öncül ve önermelerine dayandırılmıştır.

¹⁰ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze*, çev. Ahmed Arslan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 2/48.

¹¹ Râzî'nin ilk hocası olan babası Ziyâeddin Ömer (ö.559/1164) akaitte Eş'ari bir kelamcıdır. Ziyâeddin Ömer'in Eş'ari kelamına dair kaleme aldığı *Gayetü'l-merâm fi ilm-i kelam* adında bir eseri de bulunmaktadır. Sübî'ye göre bu eser, Ehl-i sünnetin akaitteki en nefisi ve en mükemmel olandır. Sübkî *Tabakâtü's-Şafiiyye*, 4/285.

¹² Râzî, *Münazarâtü Fahrreddîn er-Râzî fi Maverâü'n-Nehîr* adlı eserinde selefi Gazzâlî'yi korkusuzca eleştirmiştir. Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er- Râzî, *Münazarâtü Fahrreddîn er-Râzî fi Mâverâü'n-Nehîr*, thk. Ârif Tâmir (Beyrut: Müessesetü İzzü'd-Dîn, 1992), 37.

¹³ Salahaddin Halil b. Aybeg Safedi, *el-Vafi bi'l-vafiyât* (Beyrut: Dâru İhya et-Turas el-Arabi, 2000), 4/248-259.

¹⁴ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez- Zehebî *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-çabakâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdusselam et-Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1990), 17/235.

¹⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, "Fahrreddin Râzî", *İslam Düşünce Tarihi*, çev. Burhan Köroğlu, ed. M.M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996a), 2/277.

¹⁶ Fazlur Rahman, *İslâm*, çev. M. Hayri Kırbaoğlu-Alparslan Açıkgenç (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008), 121-151.

Kelam, felsefe ve mantıkla iç içe varlığını sürdüren bir disiplin haline gelmiştir. Hüseyin Atay, Râzî'nin Sünni kelamındaki rolünü ve açtığı çığırını iki noktada toplamıştır: "Birincisi Râzî, Aristoteles (m.ö. 384/322) geleneğindeki felsefeyi hazmedip kelama dahil eden ilk kişidir. Kelam artık Aristoteles geleneğindeki anlama göre felsefi bir görünüme bürünmüştür. İkincisi, kelamı Aristoteles geleneğine uygun bir forma büründürmüştür. Râzî'nin sistematize ettiği bu yöntem İslam dünyasını etkilemiş ve bu metot diğer disiplinlere de hâkim olmuştur."¹⁷

Kelamcı Râzî ile birlikte kelam tarihinde eski yöntem ve usuller bırakılmış bunun yerine bir dizi yeni yöntem ve anlayışlar gelişmiştir. Felsefe ve mantık kelam ile bütünleşmiş, müteahhirîn devri sistematik bir yapıya kavuşmuştur. Kelam disiplini yeni bir yapılanma içerisine girmiş ve felsefi kelam devri denilen dönem başlamıştır. Râzî ile sistematik yapılanmasını tamamlayan kelam, Yunan felsefesinden tevarüs edilen diyalektik imkanları dinsel kavramların hizmetinde kullanılır olmuştur. Kelam kitapları çıkarsamacı bir yöntem ve yeni bir anlayışla düzenlemiş, felsefi bahisler kelama dahil edilerek kelam konuları felsefi tahlillere tabi tutulmuştur.

Kelamcı Râzî, Gazzâlî'nin kelam-felsefe ilişkisi bağlamında öngördüklerini fiiliyata geçiren kişi olmuştur. Tabir yerindeyse Gazzâlî'nin mülâhaza ve öngörülerini tespit ve tahayyül aşamasından fiiliyata geçirmiştir. Gazzâlî'den farklı olarak da kelamı, meşşâî metafiziğin konularını inceleyen bir disiplin olmaktan nazari felsefenin muadili olacak bir çerçeveye oturtmuştur.¹⁸ Gazzâlî, mantık ve metafiziği kelama dahil etmekle her varlığı var olması hasebiyle kelam konusu yapmıştır.¹⁹ Râzî ise felsefeyi de işin içine katarak kelamı cüz'i ilimlerin ilkelerini belirleyen, varlık ve eklentilerini nazar yöntemi ile araştıran külli bir ilim²⁰ statüsüne kavuşturmuştur.²¹ Böylece tümel disiplinler olarak felsefe ve kelam aynı konuları tartışır olmuş, tahkik ve telifik yöntemini baz alan paradigmalara üstü bir tür üst nazar dönemi başlamıştır. Râzî, tertip ve telifik yöntemiyle kelamı felsefe ve tasavvufu etkileyen bir yapıya kavuşturmuştur. Artık "kelam salt bir inanç ilmi değil, İbn Sînâ felsefesinin işlevini gören, cüz'î dini ilimlere ilkelerini veren, ontoloji ve eklentileri hakkında araştırma yapan, fizik alemini felsefi terimlerle açıklayan, umûr-i âimme'yi gündemine alan, fiziki varlıkları araza göre

¹⁷ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er- Râzî, *Kelama Giriş (el-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978a).

¹⁸ Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî", *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, ed. Ömer Türker-Osman Demir (İstanbul: İSAM, 2013b), 19.

¹⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el- Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, çev. Yunus Apaydın (Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994), 1/5-6.

²⁰ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er- Râzî, *el-Mahsûl fi İlmi usûli'l-Fıkḥ*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd (Kahire: el-Mektebetü'l-Mısriyye, 1999), 1/82.

²¹ Ömer Türker, "Tehafüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir mi?", *Uluslararası Hocasade Sempozyumu Bildirileri*, ed. Tefvik Yücedoğru vd. (Bursa Bursa Büyük Şehir Belediyesi Yayınları, 2013a), 206.

inceleyen, cevher başlığı altında cisim, nefis ve aklı araştırma konusu yapan, paradigmasını usûl-i selâse üzerine inşa eden külli bir disiplin halini almıştır.”²²

Kelamcı Râzî, kelam ile felsefe arasında kurduğu ilişkiyle akranlarından ayrılmıştır. Râzî'nin kelamı, felsefe tarafından kuşatılan değil, kendi problemlerini ortaya koyan son tahlilde kendisini kuşatması amacıyla bünyesine kattığı kavramlarla felsefe ile intikal ilişkisi kurandır. Kelâmî bakış açısının boyutu ise felsefenin kelama tatbikinde gizlidir. O kelamını hem öncüller hem de teknik anlamda felsefe ile beslemiştir. Kelam tarihinde ilk defa onunla kelam ile felsefenin uzlaştırıldığı bir literatür zuhur etmiştir. Bu uzlaş, kelamcı ile filozofun görüşlerini uzlaştırmaktan çok kelam ve felsefe kavramları arasında bir çeşit 'birlikte yaşama' uzlaşısıdır. Kelamcı Râzî ile birlikte kimi kelâmî kavramlar felsefi bir işlev kazanırken bazen de felsefi kavramlara kelâmî bir libas giydirilmiştir. O disiplinler arası kavram transferi yaparken ne Aristoteles'in burhanî ne de İbn Sînâ'nın takrirî-burhanî metoduyla hareket etmiştir. Daha çok takrir ve cedel yöntemini baz almıştır.

Kelamcı Râzî'nin kelam tarihinde açtığı bir diğer çığır, kelam ile felsefe arasında sağladığı konsensüstür. Râzî, kelam ve felsefe meselelerini bir araya getirerek din ile felsefe arasında bir uzlaş sağlamıştır. Kelam, 'muhaliflere reddiye ilmi' olmaktan çıkmış, hakikati keşfetmede her disiplinden yararlanır olmuştur. Râzî'nin şahsında kelamcılar felsefe içinde kelam yapan filozof-kelamcılar olmuştur.²³ Felsefe red ve ilzam etmek için değil, kendisinden daha iyi yararlanmak için öğrenilir olmuştur.²⁴ Râzî'nin kelâmî görüşünün bilimsel düşüncesinin gelişimi paralelinde felsefeye doğru kayışı bunun kanıtıdır. O bir yandan felsefeyi ve filozofları tenkit etmiş, diğer yandan felsefi mirası sahiplenerek daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Râzî birinci tutumuyla kelamcılığını ikincisiyle de nasıl bir kelamcı ve filozof olduğunu ortaya koymuştur. Böylece kelam ve felsefe birlikte iş görmüş, zamanla dini hayat ve akideler felsefi ve mantıki dil ile ifade edilir olmuştur.²⁵

Râzî kelama felsefi bahisleri katarak kelam konularını felsefi bir tahlil ve yoruma tabi tutmuştur. Bu amelisiyle eski kelamcılardan farklı sonuçlara ulaşmış onlardan ayrıldığı noktalarda filozoflara yaklaşmıştır. Felsefe ile kelama karşı eşit derecede serbest davranacak bir pozisyonda hareket etmiştir. Örneğin Allah'ın varlığını ispat hususunda kelamcı ve filozoflar gibi akli, tasavvufçular gibi keşfi delilleri kullanmakta bir beis görmemiştir. Filozoflardan ödünç alınan ama selef kelamcılarca hudûs delili ile birlikte anlatılan, yer yer yetersizliği iddia edilen imkân

²² Eşref Altaş, "13. Yüzyıl Felsefesinde Fahreddin er-Râzî'nin Mirası", *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri* ed. Murat Demirkol-M. Enes Kala (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları 2013), 17-26.

²³ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er- Râzî *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn min'l-'ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-külliyeti'l-Ezheriyye, ty), 67.

²⁴ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er- Râzî, *İtikâdâtü fırakı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, Ali Samî en-Neşşâr (ed.) (Mısır: Mektebetü'n-Nahde, 1938), 91-92.

²⁵ Rahman, *İslâm*, 121-151.

delilini bütün varyantları ile kullanmaktan geri durmamıştır. Kimi zaman İbn Sînâ'ya uyararak atom fikrine karşı çıkmış²⁶ olsa da savunduğu zamanlarda atom nazariyesini imkân delili üzerine inşa etmiştir.²⁷

Kelamcı Râzî, kendine özgü duruşu ve mezhep içi özgünlüğüyle bilinen bir kelamcıdır. O, sürekli gelişen, geliştikçe değişen bir zihni yapıya sahiptir. Onu seleflerinden ayıran özelliklerin başında bu yönü gelmektedir. O, zat-sıfat; varlık-mahiyet ve alemin kıdemi gibi konularda bazen kelamcılar bazen de filozoflar gibi düşünmüştür. Örneğin kelamcıların kahir ekseriyetine göre bütün mevcutlar bir tek hakikate sahiptir ve aralarında herhangi bir fark yoktur. Var olan fark da izafi ve nisbîdir. Mevcudatta vücûd, mahiyet üzerine zaittir. Yani mahiyetle vücûd birbirinden farklıdır. Râzî, ilk dönem eserlerinde²⁸ klasik kelamcılar gibi düşünürken daha sonraki süreçte Eş'ari'nin görüşlerini reddetmiş, Mutezili alim Ebu Hişam'ın bu konudaki görüşlerini benimsemiştir. Daha sonra İbn Sînâ'nın "Allah'ın mahiyeti vücudunun aynıdır" sözünü reddetmiş "Allah'ın varlığı mahiyetine arızdır"²⁹ demiştir. Hakeza isim ve sıfatlar konusunda ilk dönem selef Eş'ariler gibi "sıfatlar zat üzerine zaittir. Bununla beraber zatın aynı da gayrısı da değildir" görüşünü savunurken son dönem eserlerinde daha esnek bir dil kullanarak "Allah'ın bizâtihi (li zâtihi) alim olduğunu söyler, kudretle ilmin en umumi sıfatlar olduğunu savunarak Mu'tezileye yakınlaşmıştır. Bu süreçte ayrıca sıfatlar zatları itibariyle mümkün fakat bi gayrihi (hak itibariyle) zaruridir" görüşünü dillendirmiştir.³⁰

Kelamcı Râzî, yaratma ve alemin kıdemi hususunda da farklı bir tutum sergilemiştir. İlk dönemlerde selef kelamcılar gibi alemin yaratılmış olduğunu savunan Râzî, son dönem eserlerinde ise daha ihtiyatlı bir dil kullanmıştır. Ona göre herhangi bir semavi kitapta âlemin yaratılmış ya da ezeli olduğu konusunda açık bir ifade bulunmamaktadır. Bununla beraber Kur'ân'da geçen Hâlik, Fâtir ve Kün gibi deyimlerin yoktan yaratma anlamına gelmediğini, zor olan bu meselede çoğu zaman insan aklının aciz ve yetersiz kaldığını savunmuştur.³¹ Hâkezâ atom nazariyesi ve zamanın ezeliği konusunda da kelamcılardan çok felsefecilerle hemfikirdir. Örneğin o, *el-Mebâhis*'de ara sıra

²⁶ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er- Râzî, *el-Mebâhis'ul-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyat ve'-tabiiyyât*, thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdadi (Tahran: Menşûratü Zevi'l-Kurba, 1329), 2/450.

²⁷ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er- Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, thk. Saîd Abdullatîf Fûde (Beyrut: Dârü'z-Zehair, 2015), 1/243.

²⁸ Örneğin *el-İşâre*, *el-Hamsîn fi usûli'd-dîn*, *el-Mebâhis*, *el-Mulahhas* ve *Nihâyetü'l-'ukûl* gibi eserler örnek gösterilebilir.

²⁹ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er- Râzî, *el-Meâlim fi usûli'd-dîn*, Nizar Hammâdî (ed.) (Amman: Dâru'l-fetih, 2010), 37.

³⁰ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er- Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2005), 22/8.; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er- Râzî, *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicazî es-Seka (Kahire: Mektebetü Külliyyati'l-Ezheriyye, 1986), 230.

³¹ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er- Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmil-ilâhî*, thk. Ahmed Hicazî es-Seka (Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-arabî, 1978b), 2/352-357.

İbn Sînâ'ya itiraz etmekle beraber atom nazariyesini red ve zamanın ezeliğini kabul etme hususunda bir kelamcıdan çok bir felsefeci gibi hareket etmiştir.³² Bir başka deyişle kelamcı kimliğinin yanında felsefeci duruşuyla felsefeye bir adım daha yaklaşmıştır. Râzî'de görülen bu düşünsel gelgitler farklı şekillerde yorumlanmıştır. Kimine göre fikri tekâmül ile alakalı bir durum³³ kimine göre de kesin bir sonuca ulaşamamanın neticesinde oluşan bocalamadır.³⁴ Kanaatimizce Râzî'de görülen düşünsel değişim tamamıyla onun sürekli düşünen ve değişen bir zihni melekeye sahip olduğundandır. Onun eleştirel düşüncesi, araştırmacı yönü beraberinde düşünsel tekamülü getirmiştir.³⁵

2. Felsefeci Râzî

Felsefeci Râzî, Horasan'a yaptığı seyahatle felsefeyle haşır naşır olmuş, Nîşâbur'da Sühreverdi'nin (ö. 632/1234) hocası Mecdüddin el-Cîlî'den Antikçağ Yunan felsefesi ve kelam dersleri almış,³⁶ el-Cîlî aracılığıyla hem selefi Gazzâlî'nin ilmi mirasına vakıf olmuş hem de İbn Sînâ'nın felsefi eserlerine muttali olmuştur. Merâğa seyahatiyle de Fârâbî (ö. 339/950) felsefesi ile tanışmıştır.³⁷ Oryantalist araştırmacıların iddiasını aksine İslam dünyasında Gazzâlî sonrası felsefe tümünden gözden düşmemiş Râzî ile farklı bir ivme kazanmıştır. Orta çağ Skolastik geleneğindeki gibi felsefe ile teoloji ayrımı gözetilmemiş, felsefe doğal aklın imkanlarıyla doğal-insani konulara hasredilmemiş bir hikmet ilmi olarak işlev görmüştür.³⁸ Gazzâlî ile felsefenin gözden düştüğü, İbn Rüşd (ö. 595/1198) ile ortadan kalktığı iddiası bir başka deyişle Gazzâlî ve İbn Rüşd ile karşıt taraflar haline geldiği söylenen felsefe ve kelam Râzî'nin Eş'ari geleneğiyle meşşâî felsefe arasında kurduğu sentez münasebetiyle birlikte iş görür olmuştur. Bu sentez ile metafizik bilginin imkânı ve vahyin uyum içinde birlikte iş görmesine hizmet etmiştir.

Felsefeci Râzî'den kastımız salt akılcı felsefeci değil, kelâmî problemleri çözmede felsefi argümanları bir felsefeci edasıyla kullanan, kelamı daha rasyonel temellere dayandıran bir betimlemedir.³⁹ Bu yönüyle felsefeci Râzî, felsefeyi ya da rasyonel teolojiyi kelâmî problemlerin

³² Süleyman Uludağ, *Fahrettin Râzî* (İstanbul: Harf Yayınları, 2014), 43.

³³ Zerkân, *Fahreddîn er-Râzî ve arâühü'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye*, 643.

³⁴ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Der'ü te'ârûzi'l-âkl ve'n-naql*, thk. Muhammed Reşad Salim (Medine: Camiat'ül-İmam Muhammed b. Suûd, 1991), 1/91.

³⁵ Uludağ, *Fahrettin Râzî*, 90.

³⁶ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Yâkût el- Hemevî, *Mucemu'l-udebâ* thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1993), 2/323.

³⁷ İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-e'tıbbâ'*, 4/213.

³⁸ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze*, 15-18.

³⁹ Râzî'nin felsefi kelamcı kimliğine ışık tutan eserlerin başında *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmi'l-ilâhî* adlı eseri gelmektedir. Râzî'nin en hacimli metafizik eseri olan bu eseri hem tertip hem de muhteva açısından oldukça farklıdır. Eser muhteva açısından teorik felsefenin meselelerini kelamın sistematığına göre analiz ederken tertip açısından da *el-Muhassal*'ın konu tertibinden oldukça farklıdır. Kelamcı Râzî'nin felsefi kimliğine ışık tutan bir

temellendirmesinde ustaca kullanan teolojik literatürün tematik meselelerine ilişkin geliştirdiği yöntem ve söylemle tebarüz eden bir şahsiyettir.⁴⁰ İbn Teymiyye tarafından İbn Sîna taklitçisi olarak eleştirilse de genel kabule göre o kalam içinde felsefe yapan kalamcı bir filozoftur.⁴¹ Felsefesi, Sünni inancı koruma refleksinden ziyade metafizik alanına giren bahisleri tahkik etmeye yöneliktir. Felsefe ile olan iştigalini kariyerinin geçici bir safhası olarak görmüş olsa da⁴² felsefî bahislere dalmakla metafizik bilgiye ulaşmayı amaçladığını dile getirmekten kendini alamamıştır.⁴³

Felsefeci Râzî, felsefeyi araştıran salt bir araştırmacı veya eleştirmeni bir kalamcı değil felsefe ve kelâmı birbirine mezceden, kendine özgü perspektifle eklektik bir düşünceyi inşa eden biri olarak kabul edilir.⁴⁴ Eklektik çabasıyla kalam ve felsefeye farklı bir soluk kazandırmış, kalamda felsefî düşünce, teemmül ve tecrübe yolunu açmıştır. Kendisinden sonra kaleme alınan kelâmî eserlerin üslup ve içeriği bu tezin somut kanıtıdır. Felsefî kelâm okulunu sistemleştirmiş, meşşâî felsefesine yapılan hücumları daha da yoğunlaştırmıştır. El-Mebâhis adlı eseri bu hususta önemli bir kaynaktır. İlgili eseriyle Aristocu akılcılığa alternatif işrâkî ve metafizik doktrinlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Şüphe yoluyla meşşâî felsefenin tahlil ve tenkidini ustalıklı yapmış, kalamcılarının meşşâî akılcılıktan akla dayalı vahye dönüş yapmalarında rol üstlenmiştir.

Râzî, felsefe karşıtı Gazzâlîci eğilime karşı iki disiplin arasında eklektik ve uzlaştırıcı ekolün temsilcisi olarak kabul edilmiştir. Felsefe ile kelâm arasındaki rekabete dayalı düşünsel kapışmayı minimize etmiş, geleneksel karşıt taarruz refleksi alışkanlığını en aza indirmiştir. Felsefe içinde kelâm yaparak bu geleneği bozmuş, kelâm ile felsefeyi aynı çatı altında toplamakla din ile felsefe arasında bir uzlaş sağlamıştır.⁴⁵ Kelâm ve felsefe arasındaki boşluk ve çatışmacı karşı duruşu aşamalı sentez yöntemiyle bertaraf edip doldurulmaya çalışmıştır.⁴⁶ Meşşâî felsefeyle hesaplaşma cihetine

diğer önemli eser de *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye* adlı eseridir. *el-Mebâhis*, İbn Sîna külliyyatını esas alıp mutekaddimîn mirasını dahil ederek yeni bir formda düzenlemiştir. Eserde hem kelâm hem de felsefenin ortak metafizik konuları birlikte ve iç içe işlenmiştir. Bu bakımdan eser, muhteva açısından hem bir kelâm hem de bir felsefe eseri görüntüsü vermektedir. Râzî, kalamcı kimliğiyle kelâmı, bir filozof hüviyetiyle de felsefeyi yeniden tanzim ederek birbirlerine mesafeli olan bu iki disiplini mezcetmiştir.

⁴⁰ Râzî'nin bu yönüne ışık tutan en somut örnekler başta *el-Metâlib* adlı eseri olmak üzere *Mebâhis*, *Mulahhas* ve *Muhassal*'dir. Râzî bu eserlerinde kelâm literatürüne dair selef mirasını yeniden yorumlayarak farklı bir konseptte kavuşturmuştur.

⁴¹ Zerkân, *Fahreddîn er-Râzî ve arâühü'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye*, 616.

⁴² Râzî, *İtikâdâtü fırakü'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, 146.

⁴³ Râzî, *en-Nihâye* adlı eserinde önceleri Ehl-i Sünnet inancını koruma refleksiyle felsefeyi reddetme cihetine gittiğini ifade etmiştir. Râzî, *Nihâyetü'l-'ukûl fi dirâyeti'l-usûl*, 1/34.

⁴⁴ Cabirî, Râzî'nin kelâm-felsefe etkileşimi sonucunda ortaya çıkan çalışmalarını te'lif (uzlaştırma-birleştirme) ile değil telif (derleme) ile isimlendirmiştir. Cabirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, 605.

⁴⁵ Râzî *Muhassal*, 87.

⁴⁶ Shihadeh Ayman, "Gazzâlî'den Razi'ye 2/12. Yüzyılda Felsefi Kelâmda Yeni Gelişmeler", çev. Bilal Taşkın, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 240-278.

gitmemiş,⁴⁷ kelâmı meşşâî çizgiye yakın bir forma kavuşturarak nazari felsefenin muadili bir disiplin haline gelmiştir. O ne Gazzâlî gibi felsefeye saldırmış ne de Mes'udî (ö. 345/956) gibi sorgusuz savunmuştur. Özgün yaklaşımıyla felsefecilerin fikirlerine katıldığı gibi sıklıkla katılmadığı fikirleri reddetmek yerine alternatif çözümler üretmiştir.⁴⁸ Felsefi düşüncelerini daha çok İbn Sînâ üzerinden temellendirmiş,⁴⁹ yer yer Platon'un Menon paradoksundan yararlanmışır.⁵⁰

Felsefeci Râzî, basit bir felsefe okuyucusu ve nakledicisi olmadığı gibi bilinen anlamıyla salt rasyonalist bir felsefeci de değildir. Macit Fahri, onu Gazzâlî ile aynı düzeyde,⁵¹ Frank Griffel bir adım önde⁵² Watt, temel teolojik meselelerde felsefeye bağlı olan biri,⁵³ Muhammed el-Bağdadi ve Hicazî kelim ile felsefeyi birleştiren kişi⁵⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, disiplinler arası mekik dokuyan mahir bir sentezci,⁵⁵ Corbin Henry ise karşılaştırmalı bir felsefe programcısı olarak tavsif etmişlerdir. O, seleften tevarüs eden felsefi gelenekten yararlanarak problemlerin çözümü hususunda çıkarsamacı aklın imkanlarını seferber etmiş, insan aklı ile faal akıl arasında dönüştürücü birliği sağlayarak⁵⁶ kendine özgü yeni bir felsefi düşünce inşa etmiştir.

Felsefeci Râzî, şüpheci karakteriyle bilinen bir şahsiyettir.⁵⁷ Bu nedenle ilmi mahfillerde İmamü'l-"müşekkikîn" (şüphecilerin imamı) lakabıyla anılmıştır.⁵⁸ Ayrıca bilimsel şüpheciliğiyle de bilinen biridir.⁵⁹ Şüpheciliğiyle problem konusu meselelerin içeriğine ilişkin alternatif durumlara eleştirel yaklaşır,⁶⁰ problemleri dahili ve harici nedenleriyle beraber çok yönlü tartışmaya açar, problemin varlığı ve mahiyetine ilişkin net bir fotoğraf elde etmeye çalışmıştır. Râzî'nin şüpheciliği

⁴⁶ Râzî, *Münazarâtü Fahreddin er-Râzî fi Mâveraü'n-Nehir*, 42-45..

⁴⁷ Râzî, felsefe karşıtı cedelci Gazzâlîci geleneği bazen (leyse bi-şey) "hiçbir değeri olmamakla" bazen de (fi gayeti'z-za'f) "son derece zayıf olmakla itham etmiştir. Râzî, *Münazarâtü Fahreddin er-Râzî fi Mâveraü'n-Nehir*, 35-41.

⁴⁸ İbn Sînâ'nın *el-İşârât*'ına yaptığı şerh, cerh-şerh ve sentezin en somut belgesidir. Ayman, "Gazzâlî'den Razi'ye 2/12. Yüzyılda Felsefi Kelamda Yeni Gelişmeler", 240-278.

⁴⁹ Râzî, *Münazarâtü Fahreddin er-Râzî fi Mâveraü'n-Nehir*, 35-41.

⁵⁰ Ayman, "Gazzâlî'den Razi'ye 2/12. Yüzyılda Felsefi Kelamda Yeni Gelişmeler", 240-278.

⁵¹ Hamdullah Arvas, *Kelâm'da Hak Düşüncesi: Hak Metafizığının İlkleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 121.

⁵² Macit, *İslam Felsefesi Kelam ve Tasavvufuna Giriş*,

⁵³ Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelamı*, çev. İbrahim H. Güçer (İstanbul: Klasik Yayınları, 2009), 193.

⁵⁴ W.Montgomery Watt, *Muslim-Christian Encounters* (New York: Revivals, 1991), 54-55..

⁵⁵ Muhammed Bağdadi, *el-Kaza ve'l-kader* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-arabî, 1990), (mukaddime) 71-82.

⁵⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*, Mehdi Amin Razavi Aminrazavi (ed.) (London: Curzon Press, 1996b), 109.

⁵⁷ Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze*, 2/445.

⁵⁸ Max Horten, "Felsefe", *İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1948), 4/544.

⁵⁹ Nasr, "Fahreddin Râzî", 1/802. Murtaza Mutahhari, *Felsefe Dersleri* (Ahmet Çelik, 1995), 70-71.

⁶⁰ Hanoğlu, "Kitabü'l-mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme Bağlamında Fahreddin er-Razi ve İslam Felsefesi", 180-181.

⁶¹ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mantiku'l-mulahhâs*, thk. Ahmed Feramrez Karamliki-Edine Asğari Najad (Tahran İntişarat İmam Sadık, 1381), 3-4.

felsefi veya bilimsel bir kanaatin doğru ya da yanlış varsayımına dayanmaz. Ona göre her nazariye yanlışlığı ispatlanıncaya kadar doğruluk hakkına sahiptir.⁶¹ Bu nedenle bir yanlışın neden yanlış olduğunun tespiti en az bir doğrunun neden doğru olduğunun ispatı kadar önemlidir.⁶² Onun şüpheciliği, kesin bilgiyi elde etmeyi amaçlayan yöntemsel şüphecilik değildir. O daha çok var olan olgunun hakikati hakkında bilginin elde edilip edilemeyeceğine odaklanır. Bunu yaparken Fârâbîci epistemoloji ve meşşâî literatürü ustaca kullanır. Fârâbî gibi şüpheci ve agnostik takınmasa da bilinmezlik hususundaki şüpheciliğini muhafaza eder. Fârâbî'nin aksine 'çokluk içerisinde birinin bilinmesi gibi' basit hakikatlerin bilinebileceğini, lazım kabilinden olan bilgilerin üzerine oturduğu nesnelere nihai doğası hakkında ise beşerî bilişsel fonksiyonların işlemeyeceğini açıkça belirtmiştir.⁶³ Râzî'nin olgusal şüpheciliği, bir nevi Sokratesin kesin yargıya varamama şüpheciliğine dayanan agnostizminin hafifletilmiş biçimidir.

Felsefeci Râzî aynı zamanda şerhçi ve eleştiricidir. Şerhçiliği inşâî sigalara dayalı yaratıcılıktan uzak, taklitçi bir durum değil⁶⁴ daha çok adaptasyon ve sentezi birlikte işleyen bir telif tarzıdır. Eleştiri, tahlil, tenkit ve problem çözmeye odaklıdır.⁶⁵ Râzî'nin şerh yöntemi, bir şerh kültürü olmaktan çok bir cerh yöntemidir desek yeridir. O aynı zamanda bir felsefe eleştirmenidir. En çok eleştirdiği meşşâî filozoflardır. Meşşâî felsefeyi eleştirmekle ona alternatif işrâkî ve irfânî bilgi formlarının sistematik bir yapıya kavuşmasına aracı olmuştur. Ne selef kalamcılar gibi felsefeyi tamamıyla reddetmiş ne de meşşâî filozoflar gibi harfi harfine benimsemiştir. Ona göre toptan red kadar tümünden kabul de yanlıştır. O, kalamcılarını iki gruba ayırır: Birinci gurup Yunan filozoflarının düşüncelerini eleştirilmeksizin olduğu gibi kabul edenler, ikinci gurup ise istinasız reddedenlerdir. Oysa her iki tutum da hatalıdır. Doğru olan, sahih olanı kabul, yanlış reddetmektir.⁶⁶ Bu ameliyesiyle o, disiplinler arası diyalog ve sentez dönemi başlatmıştır. Olabildiğince felsefi literatürden yararlanmış olmasına rağmen yeri geldiğinde Aristo ve Platonun temel unsurlarını kabul etmemiş, Eş'ari kelimelerinde varlığın sonsuz formları mutlak'ın içinde özümlendiği görüşünü benimsediği için Platoncu iddiaları reddetmiştir.⁶⁷ Orta çağ sudûrcu filozoflarının 'bir'den yalnızca bir çıkar' prensibini reddederek bir'den çokluğun çıkabileceğini savunmuştur.⁶⁸

⁶¹ Hanoğlu, "Kitabü'l-mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme Bağlamında Fahraddin er-Razi ve İslam Felsefesi", 4.

⁶² Râzî *Muhassal*, 2/205. Râzî, *el-Mebâhis'ul-Meşrikiyye*, 1/97.

⁶³ Râzî, *el-Mebâhis'ul-Meşrikiyye*, 1/100.

⁶⁴ Hasan Hanefi, *İslami Araştırmalar*, çev. İbrahim Aydın Durusoy (İstanbul: İnsan Yayınları, 1994), 74-75.

⁶⁵ Râzî'nin "Şerhu'l-İşârât ve't-tenbîhât" ve "Şerhu 'Uyuni'l-hikme" adlı eserleri İbn Sînâ düşüncesine getirdiği eleştiri ve reddiyelerle doludur. Bu da yaptığının salt bir şerh değil daha çok cerh olduğunu gösterir.

⁶⁶ Râzî, *el-Mebâhis'ul-Meşrikiyye*, 88-89.

⁶⁷ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, 4/381.

⁶⁸ M. M. Şerif, "İslam Düşünce Tarihi", *Yunan Düşüncesi*, çev. Kasım Turhan, ed. M. M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 2014), 1/809.

Sonuç itibarıyla felsefeci Râzî, kelim ile felsefeyi bağımsız disiplinler olarak beyanî dairede buluşturup mantık, kelim ve sûfî irfanı karşılıklı olarak “birbirlerine bir şeyler katan” disiplinlere dönüştürmüştür. Râzî ile kelim dairesi İbn Sînâ ilahiyatının katılımıyla genişlemiş, iki disiplin arasındaki etkileşim tasnif ve yapıda olduğu gibi konu ve muhteva arasında köprülerin kurulmasına neden olmuştur.⁶⁹ Sûfî irfanın dahil edilmesiyle artık üç disiplin arasındaki etkileşim daha da belirgin bir hal almıştır.

3. Tasavvufçu Râzî

Kelim ile tasavvuf hem düşünce tarzı hem de epistemolojik anlayış açısından birbirinden oldukça farklı disiplinlerdir. Her iki disiplinin karşıt kutuplarda yer alışı Gazzâlî'nin tasavvufi düşünce ile Sünnî kelim barıştıran dek sürmüştür.⁷⁰ Râzî'nin tasavvufla düşünsel teması ise Herât'a yaptığı ilmi seyahatle başladığı söylenilir.⁷¹ Herât'ta⁷² yaşadıkları sonrasında⁷³ kaleme aldığı eserlerinde tasavvufi bilgilere çokça yer verdiği gözden kaçmamaktadır. Bu süreçten sonra Râzî, ehli tasavvufa yakınlık ve sempati duyarak bir kısım sûfî zümreyi “insanlar arasındaki en hayırlı topluluk” olarak takdim etmiştir.⁷⁴ Çoğu disiplin erbabı Râzî'nin eleştirilerine maruz kalırken tasavvuf cenahı tenkitlerinden nasibini almamıştır. Râzî'nin tasavvufçulara karşı toleranslı duruşuna Hallâc-ı Mansûr'un “en'l-Hakk” sözüne getirdiği yorum iyi bir örnektir. Hallâc'ın “ene'l-Hakk” çıkışı, çoğu kelamcı tarafından hulûl/ittihad olarak yorumlanıp sert eleştirilere konu olurken Râzî, kelamcılarının aksine Hallâc'ın “enelhak” çıkışını fana fillah'ın bir yansıması, marifetullah'ın zirvesi ve kemal mertebesinin en üst derecesi olarak yorumlamıştır.⁷⁵

Peşinen ifade etmemiz gerekir ki Râzî'nin tasavvufla ilişkisi henüz üstesinden yeterince gelinmiş bir mesele değildir. Fethullah Huleyf'e göre Râzî'de tasavvufun hakikatleri ruhsuz ve zevksiz birtakım şekiller halinde gelişmiştir.⁷⁶ Muhsin Abdulhamîd ise Râzî'nin tasavvufta özel bir yer tutmuş olduğundan tasavvufunu nefis temizliği ve ruh arınması üzerine kurduğundan bahseder ve Râzî'nin tasavvufi tecrübeye girdiğini savunur. Riyazet ve ibadet yolu ile yüksek manevi derecelere ulaşmış olmasını gözden ırak tutmaz. Fakat o, Râzî'yi sûfilik esasları dahilinde değil,

⁶⁹ Felsefe ve kelamın aynı çatı altında birleştirip bütünleştirmesi ise el-İcî'nin eliyle gerçekleşmiştir desek yeridir.

⁷⁰ Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Neşriyat 2004), 152.

⁷¹ Faruk Sancar, *Kelim-Tasavvuf Tartışmaları* (Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011), 21.

⁷² Taşköprüzâde Ahmed Efendi, *Mevzû'âtü'l-'ulûm*, çev. Taşköprüzâde vd. (İstanbul Darü's-Saâde, 1313), 1/570.

⁷³ Olayın detayı için bkz. Şemseddin Muhammed b. Mahmûd Şehrezûrî, *Târîhu'l-hükemâ: Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh* (Trablus: Cemiyetü'd-da'veti'l-İslâmiyye el-âlemiyye, 1988), 391.

⁷⁴ Faruk Sancar, "İtikâdâtü firakü'l-Müslimin ve'l-Müşrikin ve el-Milel ve'n-Nihal Literatüründeki Yeri", *Kelim Arştırmaları Dergisi* 7/1 (2009), 131-148.

⁷⁵ Râzî'nin yorumunun detayları için bkz. Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *Levâmîü'l-beyyinât an şerhi esmaillahi ve's-sifât*, thk. Seyyid Muhammed Bedreddîn Ebu Firâs el-Halebî (Mısır: el-Matbaatü's-Şerkiyye, 1323), 217-218.

⁷⁶ Fethullah Huleyf, *Fahreddin Râzî* (Amman: Mevsûatu'l-hadâreti'l-İslamiyye, 1989), 57.

naslar çerçevesinde bir mutasavvıf olarak görür.⁷⁷ Râzî, her ne kadar sûfilerin hal, menkıbe ve sözlerini kendi anlayışını temellendirmek için bir malzeme olarak kullanmış olsa da onun düşünce sisteminde son söz her zaman aklın olmuştur. Ona göre aklın tamamıyla geçersiz ve hükümsüz kalacağı bir alan yoktur. Râzî, tasavvufçular gibi sezgi ve ilhamdan çok Kindî ve Fârâbî gibi kudî kuvvete inanmıştır.⁷⁸

Râzî'yi tasavvufa sevk eden birkaç amilden söz etmek mümkündür. Birincisi, ailesi ve yetiştiği ortamdır.⁷⁹ İkincisi, dönemin sosyo-kültürel ve siyasi koşullarıdır. Devlet ricaliyle iyi ilişkiler kurmaya çalışan Râzî'nin, devlet erkanı nezdinde itibar gören tasavvufçuları doğrudan hedef alması ve onları tenkit etmesi düşünülemez. Üçüncüsü Gazzâlî'nin etkisidir. İbn Haldûn "Râzî, Gazzâlî'nin takipçisidir. Her ikisi aynı yolun yolcusudur"⁸⁰diyerek aralarındaki düşünsel organik bağa işaret etmiştir. Râzî'nin özellikle ömrünün son demlerinde sûfî hissiyat, düşünce ve temayüllerin şekillenmesinde Gazzâlî'nin etkisinin altında kalması muhtemeldir.⁸¹ Dördüncüsü Fârâbî ve İbn Sînâ'nın etkisidir. İbn Sînâ'nın mistizmi felsefî ya da rasyonel bir yaklaşım olsa da yine de mistik düşünceleriyle⁸² Râzî'yi etkilemiş olması ihtimal dahilindedir.⁸³ Râzî'nin Fârâbî'nin tasavvuf düşüncesinden etkilenmesi de ihtimal dışı değildir. Bu iki filozofun düşüncelerini düşünsel paradigmasına yakın gören Râzî, tasavvufu tenkit ve reddetme yerine ondan faydalanma yoluna gitmesi kuvvetle muhtemeldir.⁸⁴

Tasavvufçu Râzî, sûfî meşrep olmaktan ziyade tasavvufa ilgi duyan, tasavvufun belli başlı yöntem ve açılımlarından yararlanan bir kalam âlimidir.⁸⁵ Kalam ile felsefe arasında yaptığı uzlaşının bir benzerini kalam ve tasavvuf arasında inşa etmek isteyen bir mütekellimdir.⁸⁶ Gazzâlî ile başlayan beyânî Eş'arilik ile sûfî irfancılık arasını bulma çabasının⁸⁷ müdavimidir. Râzî, tasavvuf-

⁷⁷ Muhsin Abdulhamid, *er-Râzî müfessiren* (Bağdat: Dâru'l-hurriyye, 1974), 322.

⁷⁸ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er- Râzî, *Kitabu'n-nefs ve'r-ruh* (İslamâbâd: Ma'sumî, 1968), 52-53.

⁷⁹ Sübkî *Tabakâtü's-Şafiiyye*, 3/116.

⁸⁰ İbn Abdurrahman b. Haldûn, *Mukaddime* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 2/1086-1087.

⁸¹ Mesela Râzî, tıpkı Gazzâlî gibi tecelliyi fiil, sıfat ve zat gibi kısımları ayırmıştır. Fiilin avam; sıfatın evliya zatın ise peygamberler ve melekler için bahis konusu olduğunu savunmuştur. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/244. Râzî'nin Gazzâlî'den etkilendiğinin örnekleri için bkz. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 23/379.

⁸² Mübahat Türkel-Küyer, "İbn Sina ve Mistik Denen Görüşleri", *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*, ed. Aydın Sayılı (İstablul Türk Tarih Kurumu, 2000), 49-92. Ayrıca bkz. Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş* (İstanbul Doğu Batı Yayınları, 2000), 89.

⁸³ Sancar, *Kelam-Tasavvuf Tartışmaları*, 118.

⁸⁴ Uludağ, *Fahrettin Râzî*, 120.

⁸⁵ Sancar, *Kelam-Tasavvuf Tartışmaları*, 28-29.

⁸⁶ Uludağ, *Fahrettin Râzî*, 93.

⁸⁷ Muhammed Âbid Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 411-412. İbrahim Agah Çubukçu, *Gazzâlî ve Şüphecilik* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996), 96.

kelam ilişkisinde ilklere imza atan bir şahsiyettir. O, fırak kültürünün geleneksel anlayışına muhalif olarak sûfilere fırka listesine dahil eden ilk kişidir. Râzî, tasavvuf zümrelerini altı guruba ayırmıştır. Birincisi gelenekçiler, ikincisi, zahidler üçüncüsü ehl-i hakikat, dördüncüsü ehl-i tevekkül, beşincisi ehl-i hulûl altıncısı ehl-i ibâhedir.⁸⁸

Kelamcılarının ekseriyeti gibi tasavvufçuları suçlamamış bazı kelâmî problemleri temellendirirken tasavvuftan yararlanma cihetine gitmiştir. Tasavvufçuların metotlarını yetersiz görmekle beraber güçlü ve aynı zamanda ikna ediciliği bakımından etkileyici bulmuştur.⁸⁹ Felsefeden olduğu gibi tasavvuf metodolojisinden yararlanması gerektiğini savunmuştur. Ona göre kelam ve tasavvufun birlikte iş görmesi kişide hata yapma oranını azaltır. Kelamın nazar ve istidlal ile tasavvufun riyazet ve mücahede metodu⁹⁰ kişiyi doğru olana daha çok yaklaştırır.⁹¹ Râzî'ye göre 'insanın şeriat ilminin zahirinden hakikat ilminin batınına geçmesi en üstün derecedir. Zahirden batına geçiş de ancak tasavvufla olur.'⁹² Bu minvalde kendisi Allah'ın varlığının ispat konusunda mutasavvıfların batini manalarına temessük etmiş⁹³ ve insanın Allah'ın künhünü kavramaya güç yetiremeyeceğini savunmuştur.⁹⁴

Râzî hakikati keşfetme hususunda kelamcı kimliğini korumakla beraber bazen bir mutasavvıf edasıyla olaylara yaklaşmış,⁹⁵ problemleri çözmede mutasavvıfların keşf ve müşahede dilinden yararlanmıştı. Akli delillerin yetersiz kaldığı yerde insanın bütün varlığı ile hakka yönelmesini, temaşa ederek ve tadarak ona dair bilgi edinmesi gerektiğini savunmuştur.⁹⁶ Râzî, Bakara süresinde geçen "düşünenler"⁹⁷ Âli İmrân'da geçen "idrak edenler"⁹⁸ ve "sizin rabbiniz arzı ve semaları yaratan Allah'tır"⁹⁹ ayetlerinde geçen; 'düşünenler'den kastın henüz istidlâl aşamasında bulunan sâlik; "idrak edenlerden" arif, üçüncü ayet ise marifet sahibi veli olduğunu savunmuştur.¹⁰⁰

⁸⁸ Râzî, *İtikâdâtı fırakı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, 87.

⁸⁹ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, 1/41-59.

⁹⁰ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, 1/41-59.

⁹¹ Detaylı bilgi için bkz. Râzî *Muhassal*, 127.

⁹² Zerkân, *Fahreddîn er-Râzî ve arâühü'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye*, 194-195.

⁹³ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 21/160.

⁹⁴ Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, 88-93.

⁹⁵ Râzî'nin sûfi duruşunu kanıtlayan belgelerden biri vasiyetnamesi diğeri de Aksâmu'l-lezzât adlı eserleridir. Zerkân, *Fahreddîn er-Râzî ve arâühü'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye*, (Râzî, Vasiyet) 640.

⁹⁶ Râzî, *Levâmiü'l-beyyinât an şerhi esmaillahi ve's-sıfât*, 233.

⁹⁷ Bakara 2/264;

⁹⁸ Ali İmran 3/190.

⁹⁹ A'raf 7/54.

¹⁰⁰ Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er- Râzî, *Esrârü't-tenzil ve envarü't-te'vil*, thk. Mahmud Ahmed-Muhammed-Baba Şeyh Ömer-Salih Muhammed Abdulfettah (Beyrut: Dâr'ü'l-Marife, 2011), 135.

Râzî, bazı Kur'ân ayetlerini yorumlarken teoride bir tasavvufçu izlenimini vermektedir.¹⁰¹ Onun sûfi perspektiften yorumladığı ve ince sûfi nazariyesini işlediği ayetlerden bir kısmı şu şekildedir: Birincisi İbrahim süresinde geçen 'şecere-i tayyibe'dir.¹⁰² Râzî'nin *Şecere-i Tayyibe*'ye yüklediği anlam tam da tasavvufi yaklaşıma paralel bir yorumdur. İkincisi, Yunus süresinin elli yedinci ayetinin¹⁰³ tefsiri bağlamında riyazet ve keşf üzerine mebni sûfi marifet nazariyesine verdiği önemdir. Ona göre hidayet tahsili ancak riyazet yolu ile hasıl olunca muteberdir.¹⁰⁴ Üçüncüsü "Ey insanlar! Size rabbinizde bir öğüt gelmiştir. Bu aynı zamanda gönüller için bir şifa, müminler için hidayet ve rahmettir"¹⁰⁵ ayetine getirdiği yorumdur. Ona göre ayette bahis konusu edilen öğüt ile şeriat, şifa ile tarikat, hidayet ve rahmet ile hakikat kastedilmiştir.¹⁰⁶ Böylece o, sûfler gibi şeriat ve tarikatın amacının hakikat ve marifet olduğu görüşünü savunmuştur.¹⁰⁷ Bununla beraber Kehf süresinin tefsirinde keramet, Nur süresinde nur, tecelli, marifet, hicap ve ruh temizliği konusunda verdiği bilgiler de üzerinde durulmaya değer konulardır. Kerameti, inkâr edenlere karşı hararetle savunmuştur.¹⁰⁸ Râzî ayrıca Kehf süresinin altmış beşinci¹⁰⁹, Nahl süresinin sonu¹¹⁰, Âl-i İmrân süresinin yüz elli sekizinci¹¹¹ ve Mâide süresinin yüz on dokuzuncu ayetlerin¹¹² tefsirinde de bir tasavvufçu gibi davranmıştır. O, çözümlemesi aklen zor olan bazı meselelerde kalamcılardan çok tasavvufçulara yakın durmuş, bu tür konularda insana düşen en doğru yolun zahirler üzere mebni olan şeriat ilimlerinden, emirlerin hakikatlerine mebni olan batını ilimlere yönelmek olduğunu savunmuştur.¹¹³

Râzî, ömrünün sonlarında kaleme aldığı eserlerinde yer yer kelim dışı yorumsal yaklaşımıyla tasavvufi olan ilişkisine ışık tutmuştur. Bunlardan biri muhabbetullah konusuna olan yaklaşımdır. O muhabbetullahı kalamcılar gibi mahiyet üzerinden değil tasavvufçular gibi sonuç ve yansıma üzerinden temellendirmiştir.¹¹⁴ Hakeza marifetullah konusunda da kalamcılardan çok mutasavvıfların fikirlerine paralel bir duruş sergilemiştir. O, akılla idrak edilemeyen bazı ilahi bilgi ve sınırların riyazet ve mücâhede yoluyla bilinebileceğini savunmuştur. Aklın kavramaktan aciz

¹⁰¹ Abdülhakim Yüce, *Razi'nin Tefsirinde Tasavvuf* (İzmir: Çağlayan yayınları, 1996), 111.

¹⁰² Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 13/546-553.

¹⁰³ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 17/99.

¹⁰⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 10/171.

¹⁰⁵ Yunus 10/57.

¹⁰⁶ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 17/117; 1/220.

¹⁰⁷ Uludağ, *Fahrettin Râzî*, 125.

¹⁰⁸ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 2/659; 5/682; 691; 738.

¹⁰⁹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 16/198.

¹¹⁰ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 16/205.

¹¹¹ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 9/49.

¹¹² Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 12/121.

¹¹³ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 21/160.

¹¹⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-gayb*, 21/163.

kaldığı konuların ancak keşif ehlinin bilebileceğini belirtmiş¹¹⁵ olsa da sūfler gibi problemlerin çözümünde kalp gözüne değil akıl gözü ve nurunu referans göstermiştir.¹¹⁶ Uluhiyet bahsinin temellendirilmesinde ilham-ı kesbi ilimler kategorisinde değerlendirip delil olarak kabul etmiştir.¹¹⁷ Gazzâlî gibi tevhidi beş mertebeye ayırarak en üstün mertebenin mükâşefe ve müşahede ehlinin tevhidi olduğunu savunmuştur.¹¹⁸ Râzî'ye göre insan için yetkinlik derecesi zahir üzerine kurulu şeri bilgilerden eşyanın hakikatlerini temaşa esasına dayanan batini bilgilere geçmektir.¹¹⁹

Sonuç itibarıyla Râzî'nin tasavvufa yakınlık duyması, tasavvufçulara karşı takındığı toleranslı tavrı ve bazı konularda sūfî literatüre benzer görüşler ileri sürmesi gerçek anlamda bir tasavvufçu olduğu anlamına gelmez.¹²⁰ Râzî, haddi zatında tasavvufi olmayan tefsirinde işârî görüşlere yer verdiği bir gerçektir. Kelam ve felsefe ağırlıklı tefsirinde kelam konuları kadar tasavvufi konulara da ağırlık vermesi oldukça dikkat çekicidir.¹²¹ Onun tasavvufu ile ilişkisi olsa olsa yaşayış ve eylemde değil daha çok tasavvur ve düşüncededir.¹²²

Sonuç

Bu çalışmada interdisipliner bir kimliğe sahip olduğuna inandığımız Râzî'nin kendine özgü duruşu ve ilmi farkındalığını temellendirmek için kelam, felsefe ve tasavvuf arasındaki düşünsel gelgitlerinin izini sürdük. Râzî'nin bilimsel kimliğinin ne olduğu üzerine ufuk açıcı, zihinleri netliğe kavuşturucu bir çıkarsama yapabilmek için onun entelektüel mirasını mercek altına alarak sağlıklı bir neticeye varmayı hedef edindik. Kendisinden tevarüs eden ilmi miras, onun çok yönlü bir mütefekkir olduğunu kanıtlamıştır. Onun en başat yönlerinden biri mezhep içi özgünlüğüyle tebarüz eden kelamcılığı diğeri de felsefe yorumcusu ve eleştirmeni yolunda kat etmiş olduğu entelektüel mesafedir. Râzî'nin bir diğer yönü de tasavvufu ile düşünsel ilişkisidir. Râzî, özellikle kelam ve felsefeyi akademik bir terkip edasıyla mezcederek her iki disiplinin kavram konseptini

¹¹⁵ Râzî, *Levâmiü'l-beyyinât an şerhi esmaillahi ve's-sifât*, 127.

¹¹⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 1/113.

¹¹⁷ Râzî Kehf Süresinde geçen "Kendi katımızdan ona bir ilim öğrettik" (Kehf, 18/65) ayetinin tefsiri bağlamında ledün ilmi de kesbî ilimler arasında saymıştır. Ancak, bu ilmi ahzetme hususunda diğer ilim tahsil yollarından çok farklı bir yol söz konusudur. Tasavvufçuların tarif ettikleri riyazet ve mücâhedeyi Râzî, bir nevi kesb ve istek saymakla birlikte aralarına herhangi bir fark koymak zor görünmektedir. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 4/176.

¹¹⁸ Râzî, *Levâmiü'l-beyyinât an şerhi esmaillahi ve's-sifât*, 290-292. Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 6/9.

¹¹⁹ Râzî, *Esrârü't-tenzîl ve envarü't-te'vîl*, 145.

¹²⁰ Hayatında olduğu gibi eserlerinde de bir mutasavvıfın eserleri ve hayatının karakteriyle uyuşmayacak ölçüde saldırgan ve mücadeleci bir tavır sergilemesi onun hakikat arayışındaki samimiyetine ve hakikat dışı düşünce akımlarına karşı olan toleranssızlığına çarpıcı bir örnektir.

¹²¹ Efendi, *Mevzâ'âtü'l-'ulûm*, 1/566.

¹²² Uludağ, *Fahrettin Râzî*, 96.

kendine özgü bir potada eriterek işlemeyi başarmıştır. Eserlerinde felsefe ile kalam etkileşimini yoğun bir akademik derinlik ile işlendiği mülahaza edilmektedir. Râzî'nin bu iki disiplin arasında inşa ettiği en büyük etkileşim, kalam ile felsefenin iç içe geçirilmiş konularını tematik bir üslupla tahlil etmesidir. Bir başka deyişle felsefe ile kelamın hem tematik hem de metodik ünitelerini aynı kavramlarla tahlil ederek temellendirmiştir. Neticede gayeleri farklı olsa da her iki disiplini konu birlikteliği noktasında birleştirmeyi başarmıştır. Böylece kendisi İbn Sînâ felsefesi ve Eş'arî kelamının aynı dili konuşur hale gelmesine aracı olmuştur. Aynı zamanda selef kelamcıları, filozofları ve mutasavvıflarının miraslarını bünyesine katarak kendine özgü eğilimleri olan bir okulun ortaya çıkmasına da öncülük etmiştir.

Râzî, eleştirel yaratıcı faaliyetleriyle farklı görüşlerin bilançosunu ortaya çıkararak karara bağlayan biridir. Böylece İslam düşüncesindeki farklı düşünce akımlarını bağdaştırmaya çalışmıştır. Râzî'nin giriştiği uzlaştırma, farklı öğretileri uzlaştırma teşebbüsüyle beraber, aynı zamanda ortak bir düşünce alanı sunma çabasıdır. O alan da hakikati keşfetmekten başkası değildir. Bu uğurda yeri geldiğinde kendi kendini eleştirmekten, değişmekten ve dönüşmekten geri kalmamıştır. Hakikati keşfetme yolunda çıkarsamacı aklın imkanlarını seferber eden Râzî, hiçbir zaman insan aklı ile faal akıl arasında dönüştürücü birliği için içine katmamıştır. Hem kalam geleneği literatürüne hem de Yunan tarzı felsefi birikime muttali olan Râzî, uzlaştırmacı sentezini gerçekleştirmek için her iki disiplinin diyalektik imkanlarını kullanmaktan geri durmamıştır. Kendine özgü kelamını inşa etmek için yeri geldiğinde farklı epistemolojik temele dayanan tasavvuftan bile yararlanmıştır. Bu farklı damarlardan yararlanma girişimi, zamanla değişen, gelişen ve daha da yükselen birbirinden farklı Râzî portreleri çıkarmıştır.

Kanaatimizce Râzî'nin düşünsel serüveninde yaşanan fikri farklılıklar ya da gelgitler tamamıyla düşünsel ufkunun gelişmesiyle alakalı bir değişim ve dönüşümdür. O, her zaman hakikatin araştırmacı olmuştur. Hakikati bulma hususunda ise hiçbir ilmi disipline ya da düşünceye mesafeli durmamıştır. Hayatına kalam ile başlamış, felsefe ile devam etmiş meramına ulaşmak için tasavvuftan bile yararlanmıştır. Ama her düşünce durağında baskın olan hep kelamcılığı olmuştur. Disiplinler arasında geçirdiği düşünsel gelgitlerde elinde sadece savunmacı bir diyalektik olan, spekülasyon veya batını felsefenin özünde meydana getirdiği yapısal değişime hiçbir zaman yükselmeyen teknik anlamda bir kelam vardır. Kelamın cedelci yöntemini, felsefenin itici gücünü kullanmakta mahir olan Râzî, yeri geldiğinde künhüne varılmayan hakikatin özünü kavramada aczini itiraf etmekten geri durmamıştır. Son dönem eserlerinde metafizik ve ontolojik sorunların çözümüne ender rastlanan mevhibeyi nazarla bakmak gerektiğine inanmış ve bunun için Kur'ânî yolu kendine ilke edinmiştir. Ona göre Kur'ân, evrensel nazariyesiyle varlığı nihai şekliyle kuşatandır. Ayrıca aklın uyuşma imkânı bulabileceği tevkifi hakikatleri keşfetme imkânı verendir. İslam kelamının temel referansı olan Kur'ân, insan aklının meşgul olduğu hiçbir felsefi teoriyi görmezlikten gelmemiş, aksine bunların dayandığı esasları araştırıp çürütürerek, yerine kendi

kurallarını ikame etmiştir. Kur'ân, böylece muhatabını ikna noktasında mutmain kılmıştır. Bu nedenle en doğru ve en müstakim yol Kur'ân yoludur demiştir.

Kaynakça

'Ureybî, Muhammed el-. *el-Müntelakâtü'l-fikrî inde Fahreddîn el-Râzî*. Beyrut: Dâru'l-fikr el-Lübnanî, 1996.

Abdulhamid, Muhsin. *er-Râzî müfessiren*. Bağdat: Dâru'l-hurriyye, 1974.

Altaş, Eşref. "İbn Sina Felsefesi ve Eş'ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî'nin Yöntemi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/36 (2009), 135-150.

Altaş, Eşref. "13. Yüzyıl Felsefesinde Fahreddin er-Râzî'nin Mirası". *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri* ed. Murat Demirkol-M. Enes Kala. 12-26. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları 2013.

ARICI, Mustakim. *Fahreddin Razi Sonrası Metafizik Düşünce*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Arvas, Hamdullah. *Kelâm'da Hak Düşüncesi: Hak Metafiziğinin İlkleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2021.

Ayman, Shihadeh. "Gazzâlî'den Razi'ye 2/12. Yüzyılda Felsefi Kelamda Yeni Gelişmeler". çev. Bilal Taşkın. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 240-278.

Bağdadî, Muhammed. *el-Kaza ve'l-kader*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-arabî, 1990.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap Aklının Oluşumu*. çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

Cabirî, Muhammed Abid el-. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.

Corbin, Henry. *İslam Felsefesi Tarihi İbn Rüşd'ün Ölümünden Günümüze*. çev. Ahmed Arslan. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.

Çubukçu, İbrahim Agah. *Gazzâlî ve Şüphecilik* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1996.

Efendi, Taşköprüzâde Ahmed. *Mevzû'âtü'l-'ulûm*. çev. Taşköprüzâde vd. İstanbul Darü's-Saâde, 1313.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-. *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*. çev. Yunus Apaydın. Kayseri: Rey Yayıncılık, 1994.

Griffel, Frank. *Gazzâlî'nin Felsefi Kelamı*. çev. İbrahim H. Güçer. İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.

- Güngör, Erol. *İslam Tasavvufunun Meseleleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat 2004.
- Haldûn, Abdurrahman b. *Mukaddime*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Hanefi, Hasan. *İslami Araştırmalar*. çev. İbrahim Aydın Durusoy. İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Hanoğlu, İsmail. "Kitabü'l-mulahhas fi'l-Mantık ve'l-Hikme Bağlamında Fahreddin er-Razi ve İslam Felsefesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011), 171-192.
- Hemevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh Yâkût el-. *Mucemu'l-udebâ* thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dâru'l-Garb el-İslâmî, 1993.
- Horten, Max. "Felsefe". *İslam Ansiklopedisi*. 540-548. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1948.
- Hulayf, Fethullah. *Fahreddin Râzî*. Amman: Mevsûâtu'l-hadâreti'l-İslamiyye, 1989.
- İbn Ebû Usaybia, Ebü'l-Abbâs Muvaññakuddîn Ahmed b. el-Kâsım b. Halîfe b. Yûnus es-Sa'dî *'Uyûnü'l-enbâ' fi'tabaqâti'l-eṭṭebbâ'*. thk. Amir en-Neccar. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1996.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Der'ü te'ârûzi'l-'aql ve'n-naql*. thk. Muhammed Reşad Salim. Medine: Camiat'ül-İmam Muhammed b. Suûd, 1991.
- Macit, Fahri. *İslam Felsefesi Kelam ve Tasavvufuna Giriş*. Şahin Filiz, 2008.
- Mutahhari, Murtaza. *Felsefe Dersleri*. Ahmet Çelik, 1995.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. "Fahreddin Râzî". çev. Burhan Köroğlu. *İslam Düşünce Tarihi*. ed. M.M. Şerif. 801-810. İstanbul: İnsan Yayınları, 1996a.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *The Islamic Intellectual Tradition in Persia*. ed. Mehdi Amin Razavi Aminrazavi, London: Curzon Press, 1996b.
- Rahman, Fazlur. *İslâm*. çev. M. Hayri Kırbaşoğlu-Alparslan Açıkgenç. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2008.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Mebâhis'ul-meşrikiyye fi 'ilmi'l-ilâhiyat ve'tabiyyât*. thk. Muhammed Mu'tasım Billah el-Bağdadi. Tahran: Menşûratü Zevi'l-Kurba, 1329.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mantıku'l-mulahlâs*. thk. Ahmed Feramrez Karamliki-Edine Asğari Najad. Tahran İntişarat İmam Sadık, 1381.

- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *İtikâdâtü fırakı'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. ed. Ali Samî en-Neşşâr, Mısır: Mektebetü'n-Nahde, 1938.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Kitabu'n-nefs ve'r-ruh*. İslamâbâd: Ma'sumî, 1968.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Kelama Giriş (el-Muhassal)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978a.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*. thk. Ahmed Hicazî es-Seka. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-arabî, 1978b.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Erba'în fi usûli'd-dîn*. thk. Ahmed Hicazî es-Seka. Kahire: Mektebetü Külliyyati'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Münazarâtü Fahreddin er-Râzî fi Mâveraü'n-Nehir*. thk. Ârif Tâmir. Beyrut: Müessesetü İzzü'd-Dîn, 1992.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Mahsûl fi ilmi usûli'l-Fıkh*. thk. Adil Ahmed Abdulmevcûd. Kahire: el-Mektebetü'l-Mısriyye, 1999.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 2005.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *el-Meâlim fi usûli'd-dîn*. ed. Nizar Hammâdî, Amman: Dârü'l-fetih, 2010.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Esrârü't-tenzîl ve envarü't-te'vîl*. thk. Mahmud Ahmed-Muhammed-Baba Şeyh Ömer-Salih Muhammed Abdulfettah. Beyrut: Dâr'ü'l-Marife, 2011.
- Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Nihâyetü'l-'ukûl fi dirâyeti'l-usûl*. thk. Saîd Abdullatîf Fûde. Beyrut: Dârü'z-Zehair, 2015.
- Râzî , Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn min'l-'ulemâ ve'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*. thk. Taha Abdurraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-külliyeti'l-Ezheriyye, ty.
- Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer Fahreddin er-. *Levâmiü'l-beyyinât an şerhi esmaillahi ve's-sıfât*. thk. Seyyid Muhammed Bedreddîn Ebu Firâs el-Halebî. Mısır: el-Matbaatü'ş-Şerkiyye, 1323.
- Safedi, Salahaddin Halil b. Aybeg. *el-Vafi bi'l-vafiyât*. Beyrut: Dâru İhya et-Turas el-Arabi, 2000.

- Sancar, Faruk. "İtikâdâtü fırakı'l-Müslimin ve'l-Müşrikin ve el-Milel ve'n-Nihal Literatüründeki Yeri". *Kelam Arştırmaları Dergisi* 7/1 (2009), 131-148.
- Sancar, Faruk. *Kelam-Tasavvuf Tartışmaları*. Ankara: Sarkaç Yayınları, 2011.
- Sübkî , Abdulvahab b. Ali Taceddîn es-. *Tabakâtü'ş-Şafiiyye*. Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1992.
- Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed b. Mahmûd. *Târîhu'l-hükemâ: Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh*. Trablus: Cemiyetü'd-da'veti'l-İslâmiyye el-âlemiyye, 1988.
- Şerif, M. M. "İslam Düşünce Tarihi". çev. Kasım Turhan. *Yunan Düşüncesi*. ed. M. M. Şerif. 115-131. İstanbul: İnsan Yayınları, 2014.
- Türkel-Küyer, Mübahat. "İbn Sina ve Mistik Denen Görüşleri". *İbn Sina Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*. ed. Aydın Sayılı. 49-92. İstabnul Türk Tarih Kurumu, 2000.
- Türker, Ömer. "Tehafüt Tartışmaları Bir Gelenek Sayılabilir mi?". *Uluslararası Hocazade Sempozyumu Bildirileri*. ed. Tevfik Yücedoğru vd. 203-210. Bursa Bursa Büyük Şehir Belediyesi Yayınları, 2013a.
- Türker, Ömer. "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî". *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker-Osman Demir. 17-42. İstanbul: İSAM, 2013b.
- Uludağ, Süleyman. *Fahrettin Râzî*. İstanbul: Harf Yayınları, 2014.
- Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesi Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*. İstanbul Doğu Batı Yayınları, 2000.
- Watt, W.Montgomery. *Muslim-Christian Encounters*. New York: Revivals, 1991.
- Yüce, Abdulhakim. *Razi'nin Tefsirinde Tasavvuf*. İzmir: Çağlayan yayınları, 1996.
- Zehebî , Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-ṭabaḳâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdusselam et-Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1990.
- Zerkân, Muhammed Salih ez-. *Fahreddin er-Râzî ve arâühü'l-Kelamiyye ve'l-Felsefiyye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1963.

Fahreddin Er-Razi's Intellectual Tides Under Kalam, Philosophy and Sufism

Asst. Prof. Ruhullah OZ

Extended Abstract

Fahreddin er-Razi was born in a time period when political instability started and scientific activity gained acceleration. The era in which Razi lived is a period of history witnessing rare intellectual activities. The most important feature of this time period is the interdisciplinary intellectual interaction. The contact between different branches of science and schools intensified, sharp interdisciplinary lines softened; philosophy, theology, mysticism and even tafsir have been using the same common language. Undoubtedly, Fahreddin er-Razi is one of the most prolific figures in the era when theoretical thought became the dominant scientific line and the transition between disciplines accelerated. Razi is a uniquely prolific thinker, and in many researchers' opinion, he is the mujaddid of his age. Not only did he leave his mark on the mentality of the period in which he lived, but he also deeply influenced his successors. With his knowledge of different disciplines and his unique awareness after the period of succession, he has been accepted as the systematic architect of theology. He further accelerated the interdisciplinary interaction with the copyright and compiling method he put up between theology and philosophy. With contexture the organization of the content has intertwined the contents of different traditions in a certain order.

Razi did not make any distinction between disciplines that he regarded learning all kinds of knowledge as a Shari'ah requirement. He regarded learning all kinds of information as a necessity of transcription and was engaged in many scientific disciplines. Regardless of quantity and quality, he penned works in many fields. He used the knowledge and information he obtained from different disciplines to explain the unknown, to discover the closed, and to explain the truth. At the turn of the disciplines Razi was most engaged in are kalam, philosophy and mysticism. He sometimes made theology from a philosophical point of view, when appropriate, he researched philosophical issues as a theologian, and sometimes he explained his meaning with Sufi terminology. The attempt to benefit from different resources has enhanced him to an interdisciplinary position over time. It is possible to find traces of the change and transformation he experienced between disciplines both in the color of his thought and in his works' content.

In the study, the intellectual tides that Razi experienced between theology, philosophy and mysticism were discussed. His scholarly performance and versatile perspective in his academic studies are proof that he is a well-equipped scientist. In order to be able to make an eye-opening and clarifying inference about what his scientific identity is, it has been desired to reach a conclusion by scrutinizing his intellectual background and the academic literature he revealed. The thematic and methodical convergence he made between theology and philosophy is a well-known phenomenon. As of the fact that he analyzes and justifies two different systematic units with the same concepts is another fact. His intellectual tides between disciplines have been interpreted in different ways. Some researchers think

this is a synthesis, others think it is the search to discover the truth, and for others, it is a stumbling due to the inability to come to a definite conclusion. In our opinion, it is due to the fact that he had a thinking and changing mental ability. In other words, it is a situation related to intellectual development.

In our study, Razi's intellectual tides were examined under three main headings. The first title is about Razi's theology. Theologian Razi has been memorialized as al-Imam, who deserved this title with the different breath he brought to theology. The greatest innovation he brings to theology is that he strengthens interaction with philosophy. He became the systematic founder of the philosophical theology era by adding philosophical questions to the word or by interpreting the theological problems from a philosophical point of view. With him, many theological issues have been analyzed from a philosophical point of view. Razi approached the philosophers at the points where the mutaqaddimin differed from the theologians with his philosophical theology. With this practice, the theologian Razi has gained the status of a universal science that undertakes the function of the philosophy of theology, gives its principles to the partial religious sciences, and conducts research on its existence and its appendages. Razi's theologian identity, the innovations he brought to theology, and the consensus he built between theology and philosophy were investigated under the title of the theologian Razi. The second title is about philosophy. Razi's philosophy relationship is a construction formed as a result of his intellectual contact with Avicenna and peripatetic philosophy. According to Ziyaeddin Ali, Razi's son, his father's greatest teacher in philosophical sciences was al-Cili. Râzî, through al-Cîlî, became aware of both the scientific heritage of his predecessor Ghazali and also learned Ibn Sînâ's philosophical works. During his stay in Merâga's Mujahidiyye Madrasa, he both accepted classical theology and met the philosophy of Fârâbî and Avicenna. His philosophy is related to transmission rather than mere rationality. He did not accept Avicenna's philosophy from all aspects, and when necessary, he criticized the peripatetic. He did not refrain from opposing philosophers on what he believed to be right. He made his philosophy mostly on analysis, criticism and opening. He gave a philosophical identity to the word with the arguments he borrowed from philosophy. Razi's philosophical aspect has been examined under the title of philosopher Razi. As of the third head, he is related to sufism, It is an inexplicable subject how Razi combined the distant theology and mysticism in the same pot of thought. Because there are obvious differences between the two ways of thinking, both epistemologically and ontologically. For this reason, many theologians stayed away from Sufism and Sufis stayed away from theology. On the other hand, Razi, unlike his predecessors, did not neglect to benefit from the terminology of Sufism and at times stood close to the mystical tendency. Although he took the method of rational inference as the main reference, he did not claim the invalidity of the mystical method, and argued that the use of the two together would protect the person from more mistakes. Even though Razi is not a sufi disoriented Sufi in the known sense, he did not open a front against Sufism like the damned theologians, but he also approached the problems from the mystical point of view when appropriate. Razi's relationship with Sufism is discussed under the title of Sufi Razi. As a result, it has been determined that Razi, who changes, develops and rises against his researcher at each disciplinary stop, has an interdisciplinary identity.

Keywords: Kalâm, Philosophy, Sufism, Thought, Râzî.

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin “Aile” Kavramına Yönelik Metaforik Algılarının İncelenmesi

Examination of Metaphorical Perceptions of Kilis 7 Aralık University Islamic Sciences Faculty Students Towards The Concept of “Family”

Dr. Öğr. Üyesi Nedim ÖZ

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Din Sosyolojisi Bilim Dalı
University Of Kilis 7 Aralık Faculty Of Theology Department Of The Sociology Of Religion, Kilis, Türkiye.
nedimoz@kilis.edu.tr

 0000-0002-4481-0297

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Araştırma Makalesi / Research Article	Yayın Tarihi / Published
24 Kasım / November 2021		11 Mart / March 2022		15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Öz, Nedim. “Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin “Aile” Kavramına Yönelik Metaforik Algılarının İncelenmesi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 214-234.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1027886>

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

Copyright © Published by Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi /Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology Bütün hakları saklıdır. / All right reserved. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/esoguifd>
CC BY-NC 4.0 This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

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

Etik Kurul İzni / Ethics Committee Approval: Bu çalışma için etik kurul izni, Kilis 7 Aralık Üniversitesi Rektörlüğü Etik Kurulu Başkanlığı'nın 07.04.2021 tarihli, 2021/09 numaralı kararı ile alınmıştır./ This research is conducted with the permission of the Ethics Committee of Kilis 7 Aralık University, decree no: 2021/09, 07.04.2021.

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Öğrencilerinin “Aile” Kavramına Yönelik Metaforik Algılarının İncelenmesi¹

Öz ► Toplum ailelerden oluşmaktadır. Bu yüzden ailedeki ilişkilerin bilinmesi toplumun tanınması açısından önem taşıdığı gibi, değişimin yaşandığı günümüzde yeni nesillerin aile anlayışını bilmek açısından da önemlidir. Bu araştırma, değişen şartlar karşısında, öğrencilerin “aile”ye yönelik anlayışlarını metaforlar yoluyla ortaya çıkarmak amacıyla nitel araştırma yöntemlerinden, olgubilim deseninde tasarlanmıştır. Araştırma 2020-2021 öğretim yılında öğrenim gören ve tesadüfi örneklem yoluyla seçilen 293 öğrenci ile gerçekleştirilmiştir. Veriler Google formlar aracılığıyla toplanmıştır. Formda, çalışmayla ilgili detaylı açıklamalara yer verilip “Aile.... gibidir. Çünkü ...” şeklinde açık uçlu tek bir soru ile katılımcılardan aile ile ilgili metafor üretmeleri istenmiştir. Uzman görüşüne başvurularak üretilen metaforlar değerlendirilmiş ve 60 form metafor üretilmediği gerekçesiyle elenmiştir. Kalan 233 metafor ortak özellikleri yönünden gruplandırılmış ve uzmanlarca oluşturulan on sekiz kavramsal tema altında toplanmıştır. Değerlendirmeler sonucunda öğrencilerin aile kavramını çoğunlukla güneş, ağaç olarak tasvir ettikleri görülmüştür. Bu sonuç literatürdeki diğer çalışmaların verileriyle örtüşürken, diğer bir dikkat çekici sonuç ise katılımcıların aile kavramına yönelik ürettikleri kavramsal temaların genellikle olumlu olmasıdır.

Anahtar Kelimeler: Sosyoloji, Aile, Metafor, Olgubilim, Katılımcı.

Examination of Metaphorical Perceptions of Kilis 7 Aralık University Islamic Sciences Faculty Students Towards The Concept of "Family"

Abstract ► The community consists of families. Therefore, it matters that to know in family relationships in terms of to know the community. At the same time, it also matters in terms of knowing the family understanding of rising generations in today's world of change. This research, in the face of changing conditions, has been created by the phenomenology pattern among the qualitative research methods to find out by metaphors students' understanding of the concept "family". The research has been conducted with 293 students studying in the 2020-2021 education term who are chosen by the random sampling method. The data has been obtained by Google Forms. Detailed explanations are included in the form; The participants were asked to create metaphors about the concept “family” with a single open-ended question such as “The family is like..., because...”. The metaphors created were evaluated by taking expert opinion and 60 forms were eliminated because no metaphors were created. The remaining 233 metaphors have been grouped in terms of common features and classified under eight conceptual themes created by experts. It has been seen that the students frequently described the family as the sun and tree as a consequence of the assessments. While this result coincides with the data of other studies in the literature, another noteworthy point is the conceptual themes created by the participants for the concept “family” are generally positive.

Keywords: Sociology, Family, Metaphor, Phenomenology, Participants.

¹ Veri toplamak için Kilis 7 Aralık Üniversitesi Etik Kurulundan (13/04/2021 tarih, 2021/09 sayılı karar) izin alınmıştır.

Giriş

Bireyin kendisinde dünyaya geldiği en önemli kurumlarından biri olan aile, insan neslinin devamını sağlayan, ilişkilerin belli ilkelere bağlandığı, toplumun maddi-manevi zenginliklerini nesilden nesile aktaran, genellikle anne-baba ve çocuklardan oluşan psikolojik, toplumsal, hukuki ve ekonomik yönleri bulunan kadim bir kurum olarak tanımlanabilir.² Mikro bir toplum olan aile, birey ve toplum arasında köprü vazifesi gören ve sosyalleşmeyi gerçekleştirmek suretiyle toplumsal hayatın devamlılığını sağlayan temel ve evrensel bir sosyal kurumdur. Her topluma has bir aile anlayışı bulunur ve toplumlar, aile yapıları ile varlıklarını sürdürürler. Bu yüzden aile ilişkilerinin bilinmesi bir toplumun tanınması açısından özel bir önem taşımaktadır.³ Toplumun aile kurumundan beklediği görevleri⁴ yapması hususunda bireylerin aileye yönelik algılarının bilinmesi de önemlidir. Nitekim bireylerin içinde bulunduğu sosyal-kültürel yapılar, onların algılarını etkilemekte ve genel manada algılar birey, aile ve topluma yönelik bilgileri de ihtiva etmektedir.

19. yüzyıl Avrupa’sında sanayileşme ile birlikte köylerden kentlere doğru yaşanan yoğun göçler aile yapısını etkilemiştir. Kentlere göçün sonucunda geniş aile yapısı parçalanmış⁵ ve geleneksel toplumlardan farklı olarak modern toplumda yaşanan değişim ve dönüşüm hızlı bir seyir izlemiştir. Modernleşme sürecinde yaşanan kentleşme, teknolojik ve ekonomik gelişmelerle birlikte sosyal-kültürel alanda görülen hızlı değişimler, ebeveynlerden daha çok yeni nesillerin sosyal ilişkilerine, algılarına, günlük yaşantılarına doğrudan veya dolaylı biçimde etki etmekte, değişim ve dönüşüme uğratmaktadır.⁶ Birey, aile ve toplum, sosyal dünyamızda bu süreci iç içe yaşamaktadır. Bütün toplumlarda olduğu gibi Türk toplum hayatında da sanayileşme, modernleşme, kentleşme, sekülerleşme ve küreselleşme süreçleri ile birey, aile ve toplum, geleneksel rollerinde ve sorumluluklarında değişim ve dönüşümler yaşamıştır.⁷ Özellikle yeni nesillerin gelenekle ve aile ile yaşadığı çatışma, değişim ve dönüşüm burada daha ön plandadır. Bu da bireylerin makro planda topluma ve mikro planda aileye dair algılarının değişmesine, olguya farklı açılardan bakmalarına

² Özge Zeybekoğlu Dünder, “Değişen ve Değiş(e)meyen Yönleriyle Aile: Yapısı, Türleri, İşlevleri”, *Değişen Toplumda Değişen Aile Sosyolojik Tartışmalar*, ed. Nurşen Adak (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018), 40.

³ F. Beylü Dikeçlil, “Aileye Dair Kabullerin Ezber Bozumu”, *Aile Sosyolojisi Yazıları*, ed. Mustafa Aydın (İstanbul: Açılım Kitap, 2014), 16.

⁴ Mustafa Aydın, *Kurumlar Sosyolojisi* (İstanbul: Açılım Kitap, 2013), 53-55; Halil İbrahim Sağlam, *Bir Değer ve Eğitim Merkezi Olarak Aile* (Ankara: Pegem Akademi, 2017), 38-39.

⁵ Feryal Turan, “Aile ve Değişme”, *Aile Sosyolojisi*, ed. Aytül Kasapoğlu - Nadide Karkıner (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011), 245.

⁶ Ali Rıza Abay - Sevim Demir Atila, “Belli Parametrelere Göre Kuşaklararası Sosyal Değişme (Aile Değerleri Üzerine Bir Karşılaştırma)”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 9/1 (Nisan 2014), 128.

⁷ Sinan Yılmaz, *Türkiye’de Ailenin Dönüşümü* (Ankara: Divan Kitap, 2012), 52-53; Turan, “Aile ve Değişme”, 237.

neden olmaktadır. Bu perspektiften bakılınca bireylerin aile kavramına yüklediği anlamların ortaya konulması hem aile kurumunun hem toplumun anlaşılması açısından önemlidir.

“Aile” kavramı ile ilgili görüşleri ele alan bazı çalışmalar yapılmıştır ki, bu kavrama ilişkin metaforik algılar ve görüşlerle ilgili aşağıdaki araştırmaları zikredebiliriz. Bunlardan; ilki Ceylan’ın (2013)⁸ çalışmasıdır ki, amacı, aile kavramına yönelik algıların metaforlar yoluyla belirlenmesidir. Çalışma grubu, Sakarya-Hendek ilçesindeki okullarda 2014-2015 öğretim yılında öğrenim gören (554) ilkokul 4. sınıf öğrencisi, bu öğrencilerin öğretmenleri (24) ve aynı öğrencilerin aile üyelerinden (75) oluşmuştur.

Baltacı (2015)⁹ tarafından yapılan, “aile” ve “evlilik” kavramıyla ilgili evli bireylerin algılarını metaforlar yoluyla ortaya koymak ve bireylerin bağlanma stillerine göre değerlendirmesini konu alan araştırmadır. Bu araştırmada veriler farklı meslekler ve yaş gruplarından olan 65’i kadın ve 57’i erkek olan toplam 122 evli bireyden görüşme formu ve bağlanma stillerini belirleyebilmek için “ilişki anketi” yoluyla toplanmıştır.

Sönmez, Ahmetoğlu, Yavuz (2018) tarafından yapılan araştırmadır.¹⁰ Burada veriler, nitel araştırma yöntemiyle, güz dönemi 2017-2018 eğitim öğretim yılında Trakya Ü.E. Fakültesi TEBOÖE. A. Dalı’nda 4. Sınıfta öğrenim gören ve gönüllü olarak çalışmaya katılan toplam 104 öğretmen adayından (kadın 89, erkek 15) toplanmıştır. Bu araştırmayla yükseköğretim öğrencilerinin, aile kavramını nasıl algıladıkları belirlenmeye çalışılmıştır.

Güneş’in (2020) değişmekte olan dünya karşısında, bireylerin “ebeveynlik” algılarının metaforlar yoluyla ortaya çıkarılmasının amaçlandığı çalışmasıdır.¹¹ Araştırma 2019 yılında 10 Ekim-10 Kasım tarihleri arasında Ankara’da gerçekleştirilmiş, örneklem grubunu ise rastgele yoluyla ulaşılan ve gönüllü olan 320 kişi oluşturmaktadır.

Araştırmamız ise, değişen ve dinamik olan dünya koşulları karşısında, yükseköğretim öğrencilerinin “aile” algıları ve anlayışlarının ne olduğu problemine odaklanmak suretiyle bunu,

⁸ Arzu Ceylan, Aile Kavramına İlişkin Metaforik Algıların Belirlenmesi, Sakarya Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü (Yüksek Lisans Tezi), Mayıs 2016.

⁹ Önder Baltacı, “Evli Bireylerin “Aile” Ve “Evlilik” Kavramlarına Yönelik Metaforik Algılarının Bağlanma Stillerine Göre Değerlendirilmesi”, *International Journal Of Eurasia Social Sciences*, 6/21 (2015), 223-243.

¹⁰ İlyas Sönmez vd. (2018), “Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Aile Kavramına İlişkin Metaforik Algıları”, *International Balkan and Near Eastern Social Sciences Congress Series VII. IBANESS Congress Series (21-22 Nisan 2018)*, ed. Dimitar Kirilov Dimitrov vd. (Plovdiv / BULGARIA:), 494-505.

¹¹ Asiye Güneş, “Bireylerin Ebeveynlik Olgusuna İlişkin Algıları: Bir Metafor Çalışması”, *Kadın Araştırmaları Dergisi*, 6/2 (Güz 2020), 289-329.

metaforlar vasıtasıyla ortaya çıkarmayı amaç edinmiştir. Genel çerçevesi ve amacı bu olan araştırmanın alt problemleri de şunlardır:

- 1- Genel olarak öğrencilerin aile kavramına yönelik sahip oldukları metaforlar nelerdir?
- 2- Söz konusu metaforlar hangi kavramsal kategoriler altında toplanabilir?
3. İlgili kavramsal kategorilerin katılımcıların cinsiyet, yaş, sınıf düzeyi, kardeş sayısı, ikamet ettiği yer açısından durumu nasıldır?

1. Yöntem

Bu bölümde çalışmanın metodu, deseni, katılımcılar, veri toplama aracı ve elde edilen verilerin analizi, alt başlıklar halinde yer almaktadır.

1.1. Araştırmanın Deseni

Nitel araştırma yöntemlerinden, olgubilim deseninde tasarlanmış olan bu araştırmanın amacı, yükseköğretim öğrencilerinin aile kavramına ilişkin algılarının metaforlar yoluyla belirlenmesidir. Derinlemesine idrak ve anlayışa sahip olmadığımız olgulara odaklanmamız, fenomenoloji deseni ile olmaktadır. Yaşadığımız dünyada karşılaştığımız ve tanışık olduğumuz bu olgular, deneyimler, algılar, duyumlar, yönelimler ve kavramlar onları tam olarak anladığımız anlamına gelmemektedir. Bu yüzden, olguları araştırmayı ve derinlerdeki anlamı ortaya çıkarmayı amaçlayan olgubilim, çalışmalar için uygun bir araştırma zemini oluşturmaktadır.¹² Yani mecazlar, olguları ve algıları bir alandan diğerine taşımakta, gerçeği süzmek suretiyle basit bir şekilde tanımlamaktadır. Örneğin “beyin bir bilgisayardır”, “örgütler makinadır”, “örgütler organizmadır” ve benzeri mecazlar karmaşık olan değişkenlerin önemli özellik ve değişik yönlerini basit bir format içinde tanımlamakta oldukça etkilidir, fakat bütün resmin sadece bir parçasını gösterebilmektedirler.¹³ Böylece anlamlandırma süreci kısaltılmış olur ki bu da algısal benzerliklerden yararlanmak suretiyle anlam transferleri yapılarak gerçekleştirilir.¹⁴

¹² Ahmet Yıldırım – Hasan Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013), 78, 237-238; Aristoteles, Retorik, çev. Mehmet H. Doğan (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 27; Ahmet Cevizci, Felsefe Sözlüğü (İstanbul: Say Yayınları, 2014), 372.

¹³ Yıldırım - Şimşek, Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri, 238.

¹⁴ Aysun Güneş - Mehmet Fırat, “Açık ve Uzaktan Öğrenmede Metafor Analizi Araştırmaları”, Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi 2/3 (2016), 117; bk. Çetin Semerci, “Program Geliştirme” Kavramına İlişkin Metaforlarla Yeni İlköğretim Programlarına Farklı Bir Bakış, *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14 (2007), 85-104.

1.2. Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubunu, 2020-2021 öğretim yılında öğrenim gören Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami ilimler Fakültesinde öğrenim gören 293 öğrenci oluşturmaktadır. Araştırmaya katılan bireylerin cinsiyet, yaş, sınıf düzeyleri, kardeş sayısı, kent ve kırsalda (köy, ilçe, il, büyükşehir) yaşamalarına dair değişkenleri içeren demografik durum frekans dağılımları yüzde (%) olarak aşağıdaki tablolarda gösterilmiştir.

Tablo 1: Demografik Bulgular

Özellik	Grup	f	%
Cinsiyet	Kadın	249	85
	Erkek	44	15
	Toplam	293	100
Yaş	18-21	140	47,8
	22-25	120	41
	26-29	12	4,1
	30 ve üstü	21	7,1
	Toplam	293	100
Yaşadığı yer	Köy	66	22,5
	İlçe	83	28,3
	İl	77	26,3
	Büyükşehir	67	22,9
	Toplam	293	100
Kardeş sayısı	1	5	1,7
	2	17	5,8
	3	33	11,3
	4	66	22,5
	5	51	17,4
	6	48	16,4
	7	73	24,9
	Toplam	293	100
Sınıf	Hazırlık	84	28,7
	1. Sınıf	48	16,4
	2. Sınıf	61	20,8
	3. Sınıf	57	19,5
	4. Sınıf	43	14,6
	Toplam	293	100

Tablo 1’de görülmekte olduğu üzere çalışma grubunun %85’i kadın, %15’i erkektir. Çalışma grubunun %47,8’i 18-21 yaş aralığında, %41’i 22-25 yaş aralığında, %41,1’i 26-29 yaş aralığında, %7,1’i

30 yaş ve üzerindedir. Çalışma grubunun yaşadığı yere bakıldığında %22,5'i köyde, %28,3'ü ilçede, %26,3'ü ilde ve %22,9'u büyükşehirde yaşadığı görülmektedir. Çalışma grubunun kardeş sayısına bakıldığında %1,7'si 1, %5,8'i 2, %11,3'ü 3, %22,5'i 4, %17,4'ü 5, %16,4'ü 6, %24,9'u 7 kardeş sayısına sahiptir. Sınıf düzeyi/Eğitim durumuna bakıldığında ise %28,7'si hazırlık, %16,4'ü 1.sınıf, %20,8'i 2.sınıf, %19,5'i 3.sınıf, %14,6'sının 4.sınıfta eğitim gördüğü anlaşılmaktadır.

1.3. Verilerin Toplanması

Olguyu yaşayan ve onu dış dünyaya yansıtabilecek bireyler ya da gruplar, veri kaynaklarını oluşturduğundan olgubilim araştırmalarında odaklanmanın merkezi noktasını teşkil ederler.¹⁵ Açık uçlu sorularla gerçekleştirilen bireysel ya da odak grup görüşmelerinde olduğu gibi veri toplama, olgubilim çalışmalarında da pek farklı değildir. Dolayısıyla bu veri toplama biçimi odak grup görüşmesi, gözlem, bireysel görüşme ve doküman incelemesinin bazı türlerine göre daha pratik ve kolay bir veri toplama yöntemidir.¹⁶

Veriler, hazırlamış olduğumuz bir form aracılığıyla toplanmıştır. Araştırma formu hazırlanırken metaforların kullanımıyla ilgili deneyim sahibi bir uzmanın görüşüne başvurulmuştur. Formun ilk kısmında çalışmayla ilgili açıklama yapılmış ve katılımcıların kent ve kırsalda yaşamaları, kardeş sayısı, cinsiyet, yaş ve eğitim durumuna dair demografik özellikleri belirleyen beş adet soruya yer verilmiştir. Formun ikinci kısmında ise “Aile.... gibidir. Çünkü ...” şeklinde açık uçlu tek bir soru mevcuttur. Soruda bulunan “gibi” kavramı, metaforlardaki kaynak ile konu arasındaki bağlantıyı ortaya koyarken; “çünkü” kavramı ise çalışma grubunun oluşturduğu metaforların mantiki dayanaklarını sunmalarını sağlamaya yöneliktir.¹⁷ Araştırma, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde öğrenim gören öğrencilerden gönüllü olan katılımcılarla 13 Nisan-10 Haziran 2021 tarihinde gerçekleştirilmiştir. Veri toplamaya başlamadan önce, araştırmacı tarafından katılımcılara metaforların ne olduğu ile ilgili açıklama yapılmış ve formda metafor örnekleri verilmiştir. Ardından katılımcıların formu doldurmaları istenmiş, bu formlar uygulamanın hemen ardından toplanmış ve katılımcı gönüllülüğü esasına dayanarak verileri toplayan araştırmacı, ‘*Etik İlkelere Uygunluk Beyan*’ esaslarına göre çalışmayı tamamlamıştır.

1.4. Verilerin Analizi

Veri analizi, anlamları ortaya çıkarmayı ve yaşantılardan istifade etmeyi hedeflediğinden, olgubilim araştırmalarında olguyu tanımlayabilecek temaların ortaya çıkarılması ve verinin

¹⁵ bk. Emre Erdoğan - Pınar Uyan-Semerci, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri İçin Bir Rehber: Gereklilikler, Sınırlılıklar ve İncelikler* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2021), 160.

¹⁶ Yıldırım - Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 80, 242.

¹⁷ Asiye Güneş, “Bireylerin Ebeveynlik Olgusuna İlişkin Algıları: Bir Metafor Çalışması”, *Kadem Kadın Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Güz 2020), 297.

kavramsallaştırılması için içerik analizine ihtiyaç vardır. Zira sonuçlar, içerik analizinde betimsel anlatım ve doğrudan alıntılara yer verilerek sunulmaktadır. Elde edilen bulgular da ortaya çıkan örüntüler ve temalar çerçevesinde açıklanmakta ve yorumlanmaktadır.¹⁸

Olgubilim deseni ile yapılan araştırmalar genellenebilir ve kesin sonuçlar ortaya koymasa da olguyu daha iyi anlamamıza ve tanımamıza imkân verecek sonuçlar sağlayan modeller, yaşantılar ve açıklamalar ortaya koyabilir. Bu yönüyle ise bir taraftan alanyazına diğer taraftan uygulamaya önemli katkılar getirebilir.¹⁹

Katılımcı grubun ürettikleri metaforların analizinde aşağıdaki basamaklar izlenmiştir. Öncelikle katılımcıların ürettiği metaforlar kodlanarak alfabetik olarak sıralanmıştır. Metaforları üretmeleri için gruba dağıtılan formlar araştırmacı tarafından incelenmiş, söz konusu incelemede herhangi bir metafor üretilmemiş, metafor üretilip de nedeni açıklanmamış olan 60 form elenmiştir (örn.; “Aile her şeydir”, “Aile güzeldir”, “Aile şemsiye ...”, “Aile iyidir ...” gibi).

Bu aşamada metaforların kullanımı ile ilgili deneyim sahibi uzman görüşüne başvurulmuştur. Uzman ve araştırmacı bağımsız olarak metaforların, metafor özelliği taşıyıp taşımadığını incelemiş ve kaynakla konu arasındaki ilişkiyi dikkate almak suretiyle metafor ile ilgili mantıki bir gerekçenin sunulmadığı 60 formu %100 görüş birliğine vararak elemişlerdir (örn.; “Ailem herşeyim; çünkü onlarla herşey güzel.”, “Aile mutlu yaşamak gibidir; çünkü seni o mutlu eder.”, “Aile vücut, beraberlik.”, “Aile hayatın anlamı.”, “Aile yuva.”, “Aile güneş üzerime doğar.”). Elemeden sonra geriye 233 form kalmıştır. Kalan formlardaki metaforlar için yeniden liste oluşturulmuştur. Bu aşamadan sonra temalar yeniden oluşturulmuş, geçerli metaforların ortak özelliklerinden ve alan yazından hareketle uzman ve araştırmacı birbirlerinden bağımsız şekilde, temalar üretmiş ve metaforları bu temalar altında tekrar listelemişlerdir. Uzman ve araştırmacı arasında görüş birliği %100 olana kadar temalar üretme ve metaforları bu temalar altında listeleme aşaması sürdürülmüş; sonuç olarak 233 metafor, oluşturulan on sekiz tema altında listelenmiştir. Ardından bir başka uzmanın daha görüşüne başvurularak ondan, bağımsız olarak 233 metaforu belirlenen temalar altında listelemesi istenmiştir. Zira farklı kodlayıcılar tarafından kodlanan veri setindeki benzerlik oranı, nitel araştırmanın güvenilirliğini belirlediğinden,²⁰ araştırmacının oluşturduğu liste ile uzman kişinin oluşturduğu listenin birbirleriyle örtüşüp örtüşmediği “görüş birliği” çerçevesinde değerlendirilmiştir. Analizlere uzmanlar ve araştırmacı arasında %100 seviyesinde görüş birliği sağlanıncaya kadar devam edilmiştir. Böylece iç güvenilirlik, araştırmanın farklı aşamalarında uzmanlar ve araştırmacı tarafından yürütülen, temanın altında yer alan verilerin anlamlı bir bütün

¹⁸ Yıldırım – Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 81.

¹⁹ Yıldırım – Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 81.

²⁰ Fidan ve Öztürk, 2015'den aktaran Ali Baltacı, “Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli”, *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (AEÜSBED)*, 3/1 (2017), 8.

oluşturması ile sağlanmaya çalışılmıştır.²¹ Ayrıca veri analiz sürecinin detaylı olarak açıklanması ve bulguların yorumlanmasında metaforlara ilişkin alıntılara yer verilmesi ile araştırmanın dış tutarlığı ve inandırıcılığı arttırılmaya çalışılmıştır.²² Son süreçte ise metaforlar ve kavramsal temalarla ilgili bulgular ortaya konularak karşılaştırma ve tartışması yapılmıştır.

2. Bulgular

Bu kısımda, elde edilen bulgular araştırmaya katılan katılımcıların aile algılarını ortaya çıkaran metaforlara yönelik tablolar halinde sunulmuş ve araştırma alt problemlerine göre başlıklar halinde analiz edilerek yorumlanmıştır.

2.1. Yüksek Öğretim Öğrencilerinin “Aile” Kavramına Dair Sahip Oldukları Metaforlar

Genel olarak bu araştırmada elde edilen bulgulara göre yüksek öğretim öğrencileri “aile” algısı ve anlayışına işaret eden 233 geçerli metafor üretmiştir. Üretilen 233 metafordan 95’i (Nefes, Dağ, Çınar, Su, Ağaç, Sığınak, Güneş, Şemsiye, Ev, Çatı) 5 ile 19 katılımcı tarafından üretilirken; diğeri ise 1 ile 4 katılımcı tarafından üretilmiştir. Söz konusu metaforlar ve onları üreten birey sayıları (f) Tablo 2’de verilmiştir.

Tablo 2: Metaforlar

Sıra	Metafor Adı	Frekans (f)	Sıra	Metafor	Frekans (f)
1	Nefes	12	21	Hazine	2
2	Dağ	11	22	Gökyüzü	3
3	Sıcak yuva	1	23	Karınca yuvası	1
4	Deniz	1	24	Ev	5
5	Çınar	6	25	Sığınak	5
6	Ekmek	1	26	Gül	1
7	Kalkan	4	27	Güneş	19
8	Liman	4	28	Arı kovanı	1
9	Su	6	29	Çatı	7
10	Mukaddes at	1	30	Kol-kanat	2
11	Ağaç	18	31	Temel	2
12	Soba	1	32	Kitap	4
13	Tutkal	1	33	Okul	2
14	Pencere	1	34	Kuzey yıldızı	2
15	Lumbuz	1	35	Hava	4
16	Direk	1	36	Vatan	3
17	Pranga	1	37	Kurum	1

²¹ Yıldırım – Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 259.

²² Güneş, “Bireylerin Ebeveynlik Olgusuna İlişkin Algıları: Bir Metafor Çalışması”, 299.

18	Kalp	4	38	Servet	2
19	İskelet	1	39	Melek	2
20	Dal	1	40	Kale	4
41	Şemsiye	5	71	Navigasyon	2
42	Dünya	2	72	Sırdaş	1
43	Aslan	1	73	Ateş	4
44	Açık cezaevi	1	74	Oksijen	2
45	Mum	2	75	Kalpteki rahatlık	1
46	Dayanak	1	76	Elmas	1
47	Devlet	1	77	Ruh	1
48	Geleceğin anahtarı	1	78	Esnaf lokantası	2
49	Nimet	1	79	Cansuyu	1
50	Kuşun kanadı	1	80	Yaşam	1
51	Gölge	1	81	Toprak	1
52	İlk yardım ekibi	1	82	Yük	1
53	Duvar	1	83	Vücut	1
54	Çiçek	2	84	Kaplumbağa	1
55	Kafes	1	85	Bağ	1
56	Işık	4	86	Ayakkabı	2
57	Pusula	1	87	Bahçe	1
58	Orman	2	88	Kelebek	1
59	Zırh	2	89	Karşılıksız sevmek	1
60	Umut ışığı	1	90	Zincir	1
61	Miras	1	91	İklim	1
62	Kurtulmak istenilen bir alan	1	92	Toplum	1
63	Dost-düşman	1	93	Hayat	2
64	Sıkacak	1	94	Doktor	1
65	Sirke	1	95	Yağmur	2
66	İlaç	3	96	Tuz	1
67	Elektrikli süpürge	1	97	Tesbih	1
68	Yapboz	1	98	Sımsıkı sarılmak	1
69	Çekirdek	2	99	Bağımlısı olunan madde	1
70	TV	1	100	Namaz	1
Toplam					233

Yakarıdaki tabloda görüldüğü üzere Yüksek Öğretim Öğrencilerinin "aile" kavramına yönelik üretmiş oldukları metaforlar, oldukça zengin bir kavram ve çeşitlilik özelliğine sahiptir. Mutlaka belirtilmesi gereken hususlardan biri de, az da olsa, "aile" kavramına "zincir, kafes, yük, pranga,

kurtulmak istenilen bir alan” kavramları ile olumsuz anlam yükleyenler olmakla birlikte, çoğunluğun olumlu metaforlar ürettiği görülmektedir. Buna göre; gençlerin, gelenekle ve aileyle zaman zaman çatışma yaşıyor olmasına karşın, aileye bakışının ve yaklaşımının olumlu olduğunu söylemek mümkündür.

2.2. Yüksek Öğretim Öğrencilerinin “Aile” Kavramına Dair Metaforların Kavramsal Temalara Göre Dağılımı

Metaforlar, elde edilen verilere göre ortak özellikleri yönünden gruplandırılmış ve her bir grup bir tema oluşturmuştur. Buna göre kavramsal tema sayısı on sekizdir ve temalara ait metafor sayısı ve yüzdeleri Tablo 3’te verilmiştir.

Tablo 3: “Aile” Kavramına Dair Metaforların Oluşturduğu Kavramsal Temalar

Sıra	Kavramsal Temalar	İlgili Metaforlar	Frekans (f)	Yüzde
1	Gereklilik Olarak Aile	Nefes(11), Ekmek, Su(3), Pencere, Kalp(3), Güneş(2), Kolkanat, Evin temeli, Hava(3), Dünya, Çekirdek, Ruh, Can suyu, Yaşam, Toprak, Toplum, Tuz, Oksijen(2), Devlet, Hayat, Kalp, Ağaç	40	94,8
2	Sığınak Olarak Aile	Dağ(4), Çınar(2), Kalkan(2), Liman(2), Ağaç, Dal, Gökyüzü, Ev, Sığınak, Kitap.	16	37,92
3	Samimiyet Olarak Aile	Sıcak Yuva, Güneş(9), Ateş, Gökyüzü, Esnaf Lokantası(2), Liman.	15	35,55
4	Çift Yönlülük Olarak Aile	Deniz, Soba, Gül, Çatı, Orman, Gökyüzü, Dost-Düşman, İlaç, Güneş, Ateş(3), Yağmur, Servet, Nimet.	15	37,92
5	Kutsallık Olarak Aile	Mukaddes At, Servet, Melek, Bir Damla Su.	4	9,48
6	Birliktelik Olarak Aile	Tutkal, Karınca Yuvası, Arı Kovanı, Vatan, Ağaç(6), Çınar, Yapboz, Vücut, Bağ, Zincir, Tesbih, Çatı, Kurum.	18	42,66
7	Sonsuzluk Olarak Aile	Lumbuz, Hazine(2).	3	7,11
8	Koruyucu Olarak Aile	Direk, Sığınak(4), Kale(3), Şemsiye, Aslan, Duvar, Çatı(5), Dağ(6), Zırh, Kale, Ev(3), Şemsiye(4), Ağaç(5), Melek, İlaç, Liman, Vatan, Zırhlı Araç, Kamlumbağa, Ayakkabı, Karşılıksız sevmek, Kalkan(2), Kuşun Kanadı, Çınar Ağacı.	48	116,13

9	Zorlayıcı Olarak Aile	Pranga, Açık cezaevi, Duvar, Kafes, Kurtulmak İstenen Bir Alan, Sıkacak, Yük, İklim.	9	21,33
10	Huzur Verici Olarak Aile	Su(2), Çiçek(2), Temiz Hava, Elektrikli Süpürge, Kalp rahatlığı, Namaz.	8	18,96
11	Destek Olma Yönüyle Aile	İskelet, Direk, Gölge(2), Dağ, İlk Yardım Ekibi, Ağaç, Umut Işığı, Bina Temeli, Sırdaş, Çınar(2), Kol-Kanat, Dayanak.	15	35,55
12	Eğitici Yönüyle Aile	Okul(2), Kuzey Yıldızı, Kitap.	5	11,85
13	Güven Yönüyle Aile	Güneş, Vatan, Sığınak, Sımsıkı Sarılmak.	4	9,48
14	Yol Gösterici Olarak Aile	Güneş(4), Işık(4), Pusula(2), Kitap, TV, Navigasyon(2), Kuzey Yıldızı, Geleceğin Anahtarı, Mum(2)	18	45,03
15	Zenginlik Olarak Aile	Miras, Servet, Elmas, Kelebek.	4	9,48
16	Süreklilik Olarak Aile	Kitap, Hayat. Sirke, Ağaç, Bağımlısı Olunan Madde	5	14,22
17	Verimlilik Olarak Aile	Bahçe, Ağaç(3).	4	9,48
18	Çare Olma Yönüyle Aile	Doktor, İlaç.	2	4,74
Toplam			233	%100

Bu tabloda, katılımcıların, "aile" kavramına dair üretmiş oldukları metaforlar çerçevesinde "kavramsal temalar" oluşturulmuş, frekans ve yüzdeleri verilmiştir. Burada da "Çift Yönlülük Olarak Aile" ve "Zorlayıcı Olarak Aile" dışında kalan kavramsal temaların olumlu olduğunu belirtmek gerekir.

2.2.1. Kavramsal Temalar

"Aile" kavramına yönelik olarak katılımcıların üretmiş oldukları metaforlar kapsamında 18 adet "kavramsal tema" oluşturulmuş ve aşağıda katılımcılardan alıntılar yapılmıştır.

1. Gerekliklik Olarak Aile

Bu tema altında 40 metafor bulunmaktadır. "Aile" kavramı çerçevesinde bu kurumun, nefes, hava, su, güneş, temel, kalp, ruh ve vatan vb. kavramlarla ifade edilmesi, ne kadar gerekli olduğunun

bir göstergesidir. "Aile nefes gibidir. Çünkü onsuz yapamazsın."(2-K2İ),²³ "Aile su gibidir. Çünkü onlar hayatımızın kaynağıdır."(11-K4B), "Aile güneş gibidir çünkü uzaktan küçük ama yanında kocamandır."(43-K1İlç), "Aile kalp gibidir çünkü kalp yoksa biz bir hiçizdir."(127- KHİ) gibi ifadeleri bulunmaktadır.

2. Sığınak Olarak Aile

Bu tema altında 16 metafor bulunmaktadır. Aile'yi koruyucu kalkan, tutunacak dal ve gölgesinde dinlenen ağaç, güvenilen liman olarak algılayan bireylerin ürettiği metaforlara "Aile, bir kalkan gibidir çünkü seni tüm kötülüklerden korur(8-K4İ), "Aile sığınabileceğimiz en güvenli limandır(38-K3B), "Aile ev gibidir. Çünkü insan evine girince nasıl kendini mutlu ve güvende hissediyorsa işte öyle ailesinin varlığı da onu mutlu ve güvende hissettirir(32-E4İ), "Aile çınar gibidir çünkü gölgesi bize yeter(24-E2K)" ifadeleri örnek verilebilir.

3. Samimiyet Olarak Aile

Bu tema altında 15 metafor bulunmaktadır. Ailenin samimiyetinin sıcaklık, sıcacık yuva, sürekli ısı ve sevgi olarak nitelendirildiği metaforlara "Ailem benim huzur bulduğum kimsenin beni yargılamadığı sıcacık bir yuvadır(4-K4İlç), "Aile güneş gibidir. Çünkü bizi sevgisiyle ısıtır(55-KHİlç), "Aile güneş gibidir. Çünkü sıcak ve samimidir(93-K2İlç), "Aile güneş gibidir çünkü içimi ısıtır(137-KHK), "Aile ateş gibidir. Çünkü bizi ısıtmaktadır(140-KHB), "Aile gökyüzü gibi büyük. Çünkü kocaman kalpleri vardır(146-K2İ)" ifadeleri örnek olarak verilebilir.

4. Çift Yönlülük Olarak Aile

Bu tema altında 15 metafor bulunmaktadır. Aile zenginlik-sefillik, ısıtma-üşütme, acı-tatlı, güneşli-yağışlı, dost-düşman, gül-diken şeklinde metaforlara "Aile servet gibidir. Çünkü sahipsen o servete en zengini sensindir ama o serveti kaybedersen en sefili sensindir(224-K3K), "Aile soğuk bir kış gününde ateş gibidir. Çünkü varlığı ısıtır yokluğu üşütür(210-E2İlç), "Aile ateş gibidir. Çünkü çok yaklaşıncı yakar çok uzaklaşıncı da üşütür(197-K1K), "Aile yağmur gibidir yokluğu kuraklık, varlığı cennet gibidir(191-E1İ), "Aile ilaç gibidir bazen acı bazen tatlı ama tek gayesi üyelerini korumaktır(125-K1İlç)" şeklinde yansımaktadır.

5. Kutsallık Olarak Aile

Bu tema altında 4 metafor bulunmaktadır. Sonsuzluk, mukaddes, en değerli servet, melek, temizlik ve saflık ile nitelenen aile metaforlarına "Aile her şeyimdir. En basitinden en karmaşığına en kolayından en zoruna birlik beraberliği güç aldığım mukaddes atım gibi. Çünkü onlarla hayat

²³ Sırasıyla bu semboller 2: Katılımcı sırası, K: Kadın, E: Erkek, 2: Sınıf düzeyi (H: Hazırlık), K: Köy, İlç: İlçe, İ:İl, B: Büyükşehir yaşadığı yeri göstermektedir.

buluyorum(11-K4İ), "Aile hayattaki en büyük vazgeçilmez hazinedir. Çünkü aile sevgisi bittikçe yenilenen bir şeydir(41-K3İlç), "Aile bu hayatta en büyük servettir çünkü paradan ve kudretten daha önemlidir(56-KHİlç)" şeklinde yansımıştır.

6. Birliktelik Olarak Aile

Bu tema altında 18 metafor bulunmaktadır. Birliktelik olarak aile tutkal, iş birliği, görev, vatan ve kök ile ifade edilerek "Aile tutkal gibidir. Çünkü bireyleri bir arada tutmaya yarar(14-K2İlç), "Aile karınca yuvası gibidir. Çünkü herkes iş birliği içinde çalışmaktadır(31-K3K), "Aile vatan gibidir çünkü ne gidebilirsin ne de terk edebilirsin(51-EHİlç), "Aile bir ağaç gibidir. Çünkü her dal farklı olsa da kök aynıdır(57-K4B), "Aile bir ağaç gibidir çünkü birbirinize sevgiyle bağlı olduğunuz süreçte şiddetli bir rüzgâr bile onu devirmeye gücü yetmez(91-K1K)" şeklinde metaforlar üretilmiştir.

7. Sonsuzluk Olarak Aile

Bu tema altında 3 metafor bulunmaktadır. Sonsuzluk ile süreklilik kastedilmiş ve "Aile lumbuz gibidir. Çünkü bakınca sonsuzluk görünür(18-K4İ), "Aile hayattaki en büyük vazgeçilmez hazinedir. Çünkü aile sevgisi bittikçe yenilenen bir şeydir(29-K3İlç), "Aile bir ağaç gibidir. Çünkü yaprakları dökülse de asla yıkılmaz, kurumaz yeniden çiçeklenir meyve verir(207-K3İ)" şeklinde metaforlara yansımıştır.

8. Koruyucu Olarak Aile

Bu tema altında 48 metafor bulunmaktadır. Koruyuculuğu sarmak, dayanak, kalkan, set, çatı, şemsiye, kale, melek, ev, zırh, sığınak kavramlarıyla ifade eden metaforlar üretilmiştir. "Aile etrafı surlarla örülü bir kale gibidir. Çünkü dışarıdan gelecek her saldırıya karşı korunaklıdır(60-K3K), "Aile çatı gibidir. Çünkü benim sığınağımdır(86-K1B), "Aile zırhlı araç gibidir çünkü zararlardan beni korur(163-E3B), "Aile kalkan gibidir. Çünkü dışarıdan gelen olumsuz şeylere karşı korur(232-K3B)" temaları ailenin koruyuculuğunu ifade etmektedir.

9. Zorlayıcı Olarak Aile

Bu tema altında 9 metafor bulunmaktadır. Üretilen metaforlar "Aile pranga gibidir çünkü beni tutsak etmiştir(23-K3İ), "Aile kurtulmak istediğim bir alandır. Çünkü aile huzursuz, kavgaları ve küskünlükleri yüzünden yaşanılmaz bir alandır(115-K4İ), "Aile iklimdir fakat her daim kış yaşıyor(180-KHİlç)" olarak ifade edilmiştir.

10. Huzur Verici Olarak Aile

Bu tema altında 8 metafor bulunmaktadır. Ailenin insana rahatlık veren niteliği metaforlara "Aile su gibi baktıkça huzur verir(25-E3İ), "Aile temiz havayı solumak gibidir. Çünkü huzur

verir(113-K1K), “Aile elektrikli süpürgesi gibidir. Çünkü bütün derdi tasayı kötülüğü içine çeker temize çıkarır(126-K4B), “Aile Namaz gibidir çünkü huzur verir(233-EHİlç)” şeklinde yansıtılmıştır.

11. Destek Olma Yönüyle Aile

Bu tema altında 15 metafor bulunmaktadır. “Ailem benim kolum kanadımdır çünkü her zorunlukta yanımdadır(195-K2İlç), “Aile bir binanın temeli gibidir çünkü bana dayanaktır(105-K1K), “Aile umut ışığı gibidir çünkü ne zaman ümitsizliğe kapılsan sana her daim destek olur(97-KHİlç)” ifadeleri buna örnek verilebilir.

12. Eğitici Yönüyle Aile

Bu tema altında 5 metafor bulunmaktadır. İlgili metaforlar “Aile okuldur çünkü her türlü eğitim aileden alınır(48-K1B), “Aile Kuzey yıldızı gibidir. Hayatta doğruları gösteren ve gecenin karanlığını aydınlatan yıldız gibi insanın içini aydınlatan, anlayan ve her şeyi hiçbir bedel olmadan yapan bu dünyada en değerli hazinedir(49-K4İlç), “Aile bir okuldur çünkü eğitim ailede başlar(148-E4İlç)” şeklindedir.

13. Güven Yönüyle Aile

Bu tema altında 4 metafor bulunmaktadır. “Ailem vatanım gibidir. Çünkü bana barış ve güvenli hayat yaşıyor(80-K1İ), “Aile bir sığınak gibidir zor zamanlarda daima güvende hissedeceğin bir yerdir(89-KHB), “Aile sınıksız sarılmaktır. Çünkü sarılmak insanı güvende hissettirir. Aile de öyledir(226-K2B)” ifadeleri örnek verilebilir.

14. Yol Gösterici Olarak Aile

Bu tema altında 18 metafor bulunmaktadır. “Aile parlak ve loş ışık gibidir. Çünkü; hayatın içerisinde karşılaşabileceğimiz her şeye bizi hazırlar, uyarır. İyi yönlerimizi ve kötü yönlerimizi söyleyerek daima bizim elimizden tutar, ama asla dışlamaz. Işığımızı, biz ne yapmış olursak olalım asla kesmez(90-K2B), “Aile kitap gibidir. Çünkü her doğru ondadır(106-KHİ), “Aile navigasyon gibidir çünkü bize yol gösterir(136-KHİlç)” şeklinde metaforlar üretilmiştir.

15. Zenginlik Olarak Aile

Bu tema altında 4 metafor bulunmaktadır. “Aile miras gibidir çünkü bu dünyada bize verilen en büyük zenginliktir(110-KHİlç), “Aile bulunmayan bir elmadır(149-E1İ), “Aile kelebektir. Tüm renkleri barındırır(175-KHİlç)” ifadeleri örnek verilebilir.

16. Süreklilik Olarak Aile

Bu tema altında 5 metafor bulunmaktadır. Bu metaforlara "Aile kitap gibidir. Çünkü okudukça, yaşadıkça bitmesin istersin(111-KHB), "Aile sirke gibidir çünkü yanlarında yıllandıkça lezzet alırsınız(124-K4B), "Aile bir ağaç gibidir. Çünkü yaprakları dökülse de asla yıkılmaz, kurumaz, yeniden çiçeklenir meyve verir(207-K3İ)" ifadeleri örnek verilebilir.

17. Verimlilik Olarak Aile

Bu tema altında 4 metafor bulunmaktadır. Aile kavramını verimlilik olarak algılayan bireylerin ürettiği metaforlara "Aile güzel bir bahçe gibidir. Çünkü orada güzel, faydalı bitkiler, çiçekler yetişir(174-E4İlç), "Aile ağaç gibidir. Çünkü meyvesiyle doyurur dallarıyla korur, gölge olur, nefes olur(179-K1İ), "Aile ağaç gibidir, meyvesi olmazsa da gölgesi yeter(216-K3İlç)" ifadeleri örnek verilebilir.

18. Çare Olma Yönüyle Aile

Bu tema altında 2 metafor bulunmaktadır. Aileyi çare olarak algılayan bireylerin ürettiği metaforlara "Aile doktor gibidir. Çünkü her türlü yaraya merhem olur(190-K2İ), "Ailem ilaç gibidir, çünkü bana iyi gelir(196-K2B)" gibi ifadeler örnek verilebilir.

Tartışma ve Sonuç

Bu araştırmayla gündelik hayatta yükseköğretim öğrencilerinin "aile" kavramıyla ilgili algılarını metaforlar yoluyla tespit etmek amaçlanmıştır. Yükseköğretim öğrencilerinin, yüksek öğretime dahil olmadan önceki algılarındaki değişimi; aileleri ile ilgili deneyimlere dair gözlemler, yaşın ve eğitim düzeyinin artması, küreselleşme faktörleri etkilemektedir. Yükseköğretim öğrencilerinin, bu süreçteki aile kavramıyla ilgili algılarını anlamak; aileye bakış, onu tanımlama ve tanıma biçimleri ile ilgili bilgi vermektedir. Bu yönüyle bireylerin aile konusundaki algıları ve geliştirdikleri tutum ve tavırları önemlidir. Araştırmaya katılan 249'zu kadın, 44'ü erkek olmak üzere 293 kişi "aile" kavramı olgusuna dair 233 geçerli metafor üretmiştir. Sayısal olarak katılımcıların yüksek tutulması geçerli metafor sayısının yüksekliğini sağlamıştır. Bununla birlikte araştırma, öğrencilerin yaş, kent ve kırsalda yaşamaları, sınıf/eğitim durumları gibi demografik özelliklerine göre aile kavramıyla ilgili algılarındaki farklılıklar ve benzerliklerin ortaya konulmasıyla aile kavramına sosyolojik bir bakış açısı sağlamasında alanyazına önemli ipuçları da sağlamaktadır.

Araştırmamızda, yükseköğretim öğrencilerinin aile kavramını daha çok; güneş(f=19), ağaç(f=18), nefes(f=12), dağ(f=11), çınar(f=6), su(f=6), ev(f=5), sığınak(f=5), şemsiye(f=5), kalkan(f=5), liman(f=4), kalp(f=4), ışık(f=4), kitap(f=4), hava(f=4), kale(f=4), ateş(f=4), gökyüzü(f=3), vatan(f=3), dünya(f=2), mum(f=2), çiçek(f=2), orman(f=2), zırh(f=2), çekirdek(f=2), hazine(f=2), kol-kanat(f=2), temel(f=2), okul(f=2), kuzey yıldızı(f=2), servet(f=2), melek(f=2), navigasyon(f=2), oksijen(f=2), esnaf

lokantası(f=2), ayakkabı(f=2), hayat(f=2) ve yağmur(f=2) gibi kavramlara benzettiği görülmüştür. Bunların dışındaki metaforlar yalnızca birer katılımcı tarafından üretilmiştir. *Türkçe Metinlerde Aile Metaforu* (2013) çalışmasında Özyıldırım ve Yarar metinlerde ağaç metaforunun aile için kullanıldığını belirtmektedir. Aileye dair metaforik algıların belirlenmesi çalışmasının sonucuna göre Ceylan (2016), sınıf öğretmenleri ve aile üyelerinin en fazla ağaç ve güneş metaforunu kullandığı; Güneş'in de (2020) değişen dünya koşulları karşısında, bireylerin “ebeveynlik” algılarını metaforlar vasıtasıyla ortaya çıkarmayı amaçlayan çalışmasında ağaç metaforunun tespit edilmesi, söz konusu metaforun aileye yönelik birey algılarının değişim göstermeden varlığını sürdürdüğünü göstermektedir. Araştırma sonucunda, “aile” ye yönelik öğrencilerin ürettiği metaforlar on sekiz kavramsal tema altında toplanmıştır. Bu temalar “koruyucu olarak aile”(f=48), “gerekliklik olarak aile”(f=40), “yol gösterici olarak aile”(f=18), “sığınak olarak aile”(f=16), “samimiyet olarak aile”(f=15), “destek olma yönüyle aile”(f=15), “çift yönlülük olarak aile”(f=15), “zorlayıcı olarak aile”(f=9), “huzur verici olarak aile”(f=8), “eğitcilik yönüyle aile”(f=5), “süreklilik olarak aile”(f=5), “güven yönüyle aile”(f=4), “zenginlik olarak aile”(f=4), “verimlilik olarak aile”(f=4), “kutsallık olarak aile”(f=4), “sonsuzluk olarak aile”(f=3), “çare olma yönüyle aile”(f=2) şeklinde kategorik hale getirilmiştir.

Çalışma sonucunda ortaya çıkan metaforlar Baltacı'nın (2015) “Evli Bireylerin “Aile” ve “Evlilik” Kavramlarına Yönelik Metaforik Algılarının Bağlanma Stillerine Göre Değerlendirilmesi” çalışması sonucunda; korunma, güven, rahatlık, mutluluk, öğretici yaşamsal ihtiyaç, birliktelik, bağ, özveri ve sabır kategorileri ile Güneş'in (2020) “Bireylerin Ebeveynlik Olgusuna İlişkin Algıları: Bir Metafor Çalışması” ebeveynlik ile ilgili metaforlar ve benzetmelere dair yaptığı çalışma sonucuyla benzerlik göstermektedir. İlgili çalışma sonucunda; ağaç, güneş, kitap, şemsiye, hayat, pusula, mum, gökkuşuğu, hayatın anlamı, ışık, kapı, kalkan ve rehber kategorilerinin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu çalışmadaki aile kavramı ile ilgili üretilen metaforlar ve ortaya çıkan kategoriler ile araştırma sonucunda tezahür eden metaforlar ve kategoriler hemen hemen örtüşmektedir. Aynı şekilde Sönmez-Ahmetoğlu-Yavuz'un (2018) “Okul Öncesi Öğretmen Adaylarının Aile Kavramına İlişkin Metaforik Algıları” adlı çalışması sonucu okul öncesi öğretmen adaylarının aile kavramına ilişkin metaforlarla oluşan “bütünlük ve birleştirici olma, yetiştirici, eğitici ve rehber olma, huzurlu ve güvenli ortam sağlama, vazgeçilmez ve eşsiz olma” kategorileri de araştırma sonucunda ortaya çıkan metaforlarla oluşturulan kategorilerle örtüşmektedir.

Bireylerin yaş değişkenine göre kavramsal temalarla ilgili en yüksek metaforu 18-21 yaş aralığındaki (%47,8) bireyler üretirken, en az metaforu 30 yaş ve üzerindeki katılımcılar üretmiştir (%7,1). Bu durum demografik olarak birincilerin çokluğu, ikincilerin az olması ile açıklanabilir. Cinsiyet durumu da bu azlık-çokluk ile açıklanabilir, yani İslami İlimler/İlahiyat Fakültelerinin kız

öğrencileri erkek öğrencilerden fazla olduğu için²⁴ bir kıyaslama yapılmamıştır. Burada önemli olan tüm yaş aralığındaki katılımcıların aileyi birey ve topluma karşı sorumlu, gerekli, şekillendirici, destekleyici, zorlayıcı, koruyucu, kollayıcı, güven ve huzur verici, kucaklayıcı olarak algılamaları ve benzer aile algıları olarak tespit edilmiş olmasıdır.

Eğitim durumları değişkenine göre kavramsal temalar değerlendirildiğinde öğrencilerin %28,7'sini oluşturan hazırlık düzeyi öğrencileri aileyi koruyuculuk, samimiyet ve gereklilik; %16,4'ünü oluşturan 1.sınıf düzeyi öğrencileri koruyuculuk başta olmak üzere birliktelik ve çift yönlülük; %20,8'ini oluşturan 2.sınıf düzeyi öğrencileri sırasıyla koruyuculuk, gereklilik, birliktelik, samimiyet ve sığınak; %19,5'ini oluşturan 3.sınıf düzeyi öğrencileri sırasıyla koruyuculuk, sığınak, gereklilik ve birliktelik; %14,6'sını ise 4.sınıf öğrencileri gereklilik, samimiyet, eğiticilik ve koruyuculuk temalarıyla ortaya koymuşlardır. Buna göre ilk dört kategoride "koruyuculuk" ilk sırada yer alırken beşinci kategoride (4. Sınıf düzeyinde) "gereklilik" birinci sıraya, "koruyuculuk" dördüncü sıraya inmiştir. Türk toplum yapısı ve aile temelindeki insan ilişkilerine bakılırsa; yakınlık, karşılıklı bağlılık, sadakat ve dayanışmanın egemen değerler olduğu görülür. İşlevleri bakımından düşünüldüğünde ise ailenin, toplumsal işlevi gereği çocukları koruma ve sosyalleştirmesi, bireyin bir grup olarak kendisini bağlı ve korumasında hissettiği temel kurum ailedir. Bu kurum "gereklilik" kavramıyla daha çok sorumluluğu çağrıştırmaktadır. Kavramsal temaların, öğrencilerin kentte ve kırsal bölgede yaşama değişkenine göre değerlendirmesi yapıldığında; iletişim ve ulaşımın yaygınlaştığı ve küreselleşme sayesinde köy-kent farkının nerdeyse kaybolduğu bir dünyada üretilen metefor ve temalar arasında kayda değer anlamlı bir farklılık tespit edilmemiştir.

Bireylerin kardeş sayısı değişkenine göre kavramsal temalar değerlendirildiğinde beş kardeşi olanlarda aile pranga, açık cezaevi, dost-düşman ve kışı yaşatan iklime(f=4); altı kardeşi olanlarda aile gül-diken, kafes, yük ve ateşe(f=4); yedi kardeşi olanlarda ise aile kurtulmak istenen bir alan ve engelleyici duvara(f=2) benzetilerek olumsuz metafor üretilmiştir. Bu yaş gruplarındakilerin (5,6,7) çoğunluğu ve diğer yaş gruplarında olanların (1,2,3,4) tümü aileye dair olumlu metaforlar üretmişlerdir. Bu da yükseköğretim öğrencilerinin "aile" kavramıyla ilgili algılarının olumlu olduğunu ortaya koyan önemli bir sonuçtur.

Sonuç itibarıyla, tüm kavramsal temalar değerlendirildiğinde katılımcıların aile kavramı ile ilgili ürettikleri; gereklilik, sığınak, samimiyet, kutsallık, birliktelik, koruyuculuk, destek, eğiticilik, güven, yol gösterici, zenginlik, süreklilik, verimlilik ve çare olma gibi olumlu metefor ve temalar yoğunluktadır. Üretilen bu metaforlardan yükseköğretim öğrencilerinin aile kavram ve olgusunu, "eğitici, şekillendirici ve destekleyici", "koruyucu, kollayıcı ve huzur verici", "bireye ve topluma karşı sorumlu", "yol gösterici, yönetici ve rehberlik" özelliklerini öne çıkarması aileye olumlu anlam yüklediğini göstermektedir. Dolayısıyla bu araştırma, öğrencilerin "aile" algılarının genel manada

²⁴ <https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans.php?y=106870282> (Erişim tarihi 16.11. 2021)

olumlu olmasının toplumun aileye yaklaşımı ve bakışının anlaşılması bakımından oldukça önemlidir.

Diğer taraftan aileyi bütünüyle olumsuz görmemekle birlikte zorlanan ya da durumu öyle algılayan öğrencilerin var olduğu da görülmektedir. Pranga, kurtulmak istenilen alan, zenginlik-sefillik, acı-tatlı ve gül-diken vb. metaforlara dayalı olarak ortaya çıkan “zorlayıcılık ve çift yönlülük olarak aile” şeklinde tezahür eden algının ailenin günümüzde taşıdığı zorluklar ve problemler açısından değerlendirilmesi gerektiğini göstermektedir. Günümüzde kentleşme, küreselleşme, modernleşme, sanayileşme ve teknolojinin gelişimi ve uygulanmasının ortaya çıkardığı sonuçlar neticesinde kişisel, sosyo-kültürel yaşamdaki değişimlerle karşı karşıya kalan öğrencilerin aileye dair algılarının ve anlayışlarının ortaya konulması oldukça önemlidir. Bu araştırmayla, aile konusunda geleneksel algı ve anlayışın varlığını muhafaza ettiğinin görüldüğü günümüzde öğrencilerin aile algıları ile ilgili bir çerçeve çizilmeye çalışılmıştır. Aile bize toplumun mikro bir fotoğrafını sunduğuna göre bu araştırmanın, aileden hareketle topluma yönelik çeşitli eğitsel faaliyet, sosyal politika ve organizasyonların şekillenmesi ve yönlendirilmesinde katkı sağlaması beklenmektedir.

Kaynakça

- Abay, Ali Rıza - Demir Atila, Sevim. “Belli Parametrelere Göre Kuşaklararası Sosyal Değişme (Aile Değerleri Üzerine Bir Karşılaştırma)”. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 9/1 (Nisan 2014), 125-151.
- Akalın, Şükrü Halûk vd. “Mecaz”. *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları, 2011.
- Aristoteles. *Retorik*. çev. Mehmet H. Doğan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006.
- Aydın, Mustafa. *Kurumlar Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım Kitap, 2013.
- Baltacı, Ali. “Nitel Veri Analizinde Miles-Huberman Modeli”. *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (AEÜSBED)*. 3/1 (2017), 1-15.
- Baltacı, Önder. “Evli Bireylerin “Aile” Ve “Evlilik” Kavramlarına Yönelik Metaforik Algılarının Bağlanma Stillerine Göre Değerlendirilmesi”. *International Journal Of Eurasia Social Sciences*, Vol: 6, Issue: 21 (December 2015), 223-243.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 2014.
- Çetin Semerci. “Program Geliştirme” Kavramına İlişkin Metaforlarla Yeni İlköğretim Programlarına Farklı Bir Bakış. *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 14 (2007), 85-104.

- Demir, Ömer - Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yay, 1992.
- Dikeçligil, F. Beylü. "Aileye Dair Kabullerin Ezber Bozumu". *Aile Sosyolojisi Yazıları*. ed. Mustafa Aydın. 13-50. İstanbul: Açılım Kitap, 2014.
- Dündar, Özge Zeybekoğlu. "Değişen ve Değiş(e)meyen Yönleriyle Aile: Yapısı, Türleri, İşlevleri". *Değişen Toplumda Değişen Aile Sosyolojik Tartışmalar*. ed. Nurşen Adak. 39-64. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2018.
- Erdoğan, Emre - Uyan-Semerci Pınar. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri İçin Bir Rehber: Gereklilikler, Sınırlılıklar ve İncelikler*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Güneş, Asiye. "Bireylerin Ebeveynlik Olgusuna İlişkin Algıları: Bir Metafor Çalışması". *Kadem Kadın Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Güz 2020), 289-330.
- Güneş, Aysun - Fırat, Mehmet. "Açık ve Uzaktan Öğrenmede Metafor Analizi Araştırmaları". *Açıköğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi*. 2/3. (2016), 115-129.
- Özyıldırım, Işıl-Yarar, Emine. *Türkçe Metinlerde Aile Metaforu*. ed. Işıl Özyıldırım vd. *40.Yıl Yazıları 1972-2012* (Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları, 2013), 253-268.
- Sağlam, Halil İbrahim. *Bir Değer ve Eğitim Merkezi Olarak Aile*. Ankara: Pegem Akademi, 2017.
- Turan, Feryal. "Aile ve Değişme". *Aile Sosyolojisi*. ed. Aytül Kasapoğlu - Nadide Karkıner. 237-253. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Yıldırım, Ahmet - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2013.
- Yılmaz, Sinan. *Türkiye'de Ailenin Dönüşümü*. Ankara: Divan Kitap, 2012.
- <https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans.php?y=106870282> (Erişim tarihi 16.11. 2021)

Examination of Metaphorical Perceptions of Kilis 7 Aralık University Islamic Sciences Faculty Students Towards the Concept of "Family"

Dr. Nedim ÖZ

As one of the social institutions, the family concept is extremely important for individuals and society. Every person is born and grew up in a family environment. Naturally, each person has a perception of the family. This is why knowing about family relationships is especially important for recognizing society. In today's world of rapid change, it is crucial to be aware of the family approach and perception of new generations. As a micro-society, the family acts as a bridge between the individual and society, and also helps maintain social life by socializing. As societies maintain their presence depending on their family structure, the socio-cultural structures of individuals affect their perceptions. In general, perceptions include information about the individual, family and society. In this respect, our research was designed in a phenomenological pattern, one of the qualitative research methods, in order to reveal the perceptions and understandings of higher education students about "family" in the face of changing world conditions through metaphors. The survey was conducted in the 2020-2021 academic year with 293 students studying in the Faculty of Islamic Sciences at Kilis 7 Aralık University. The data of the research was collected via Google Forms between April 13 and June 10, 2021. The first part of the form includes a detailed explanation about the study, including the demographics of the participants; and the second part discusses the "family is like... Because ..." assumptions. While the "...is like..." concept in the question reveals the connection between the source in metaphors and the subject; the concept of "Because..." is oriented towards providing logical justifications for metaphors formed by the study group. An evaluation was made by referring to the expert opinion with experience in the use of metaphors, and 60 forms were eliminated on the grounds that metaphors were not produced. The remaining 233 forms and produced metaphors after the elimination were grouped in terms of their common characteristics and eighteen conceptual themes were created. These themes have been categorized as "family as a protection", "family as a necessity", "family as a guiding light", "family as a shelter", "family as a friendliness", "family as the bi-directionality", "family as a challenge", "family as a peacefulness", "family as an educator", "family as a trust", "family as a wealth", "family as a virtue", "family as a sanctity", "family as infinity", "family as a care" and "family as a remediation." Studies of Özyıldırım & Yazar (2013), Baltacı (2015), Ceylan (2016), Ahmetoğlu & Yavuz (2018) and Güneş (2020) confirmed the fact that students use the concept of family as more like sun and tree. We also observed that the conceptual themes created by the participants for the concept of the family are mostly positive.

Based on the age variable, the most metaphor of individuals with respect to conceptual themes were produced by individuals aged 18-21 (47.8%), while the least metaphor produced by participants aged 30 and over 30 (7.1%). No gender comparison was made because the students of Islamic

Sciences/Theology faculties are more female than male students. When the conceptual themes were evaluated according to the variable of educational status, preparatory, 1st, 2nd and 3rd-grade students took the first place with "protection" of the family; while in the 4th grade, "necessity" took the first place and "protection" took the fourth place. Emphasizing the "necessity" of the family at the fourth grade level, it is seen that the education received is compatible with the structure of Turkish society and human relations such as closeness, mutual dependence, loyalty, solidarity and responsibility on the basis of the family. No significant difference between the metaphor and the themes was identified depending on the variables of life in the city and rural areas. While it can be seen that there are some negative themes created by an increase in the number of siblings among the individuals (5, 6, 7 siblings), a majority of the students have created positive metaphors for the family. In terms of other results obtained, when all conceptual themes were evaluated, the participants produced about the concept of family; Positive metaphors and themes such as necessity, shelter, sincerity, sanctity, togetherness, protection, support, educative, trust, guiding, wealth, continuity, efficiency and being a remedy are intensified. Among these metaphors, higher education students' highlighting the concept and phenomenon of family and their "educational, shaping and supportive", "protective, caring and peaceful", "responsible to the individual and society", "guide, manager and mentor" features shows that the family has a positive meaning. This study is therefore crucial for the perception of "family" in general terms to understand society's approach and perception of the family. Today, it is essential to express the perceptions and attitudes of students who are faced with changes in their personal, socio-cultural life due to the results of urbanization, globalization, modernization, industrialization and the development and implementation of technology. Finally, this research has established a framework for the perceptions of family in today's world where traditional perceptions about family remain. Since family offers us a micro-photograph of society, this research is expected to make a contribution to forming and guiding various educational activities, social policies and organizations aimed at society based on family.

Keywords: Sociology, Family, Metaphor, Phenomenology, Participants.

Hadis İlimleri Işığında Haber Doğruluğunun Tespiti

Determination of the Accuracy of the News in the Light of Hadith Sciences

Dr. Öğretim Üyesi Abdullah ÇELİK

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı
Asst. Prof., Bolu Abant İzzet Baysal University Faculty of Theology, Department of Hadith, Bolu, Türkiye.
abdullahcelik@ibu.edu.tr

 /0000-0002-2669-3082

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

05 Aralık / December 2021

Kabul Tarihi / Accepted

09 Mart / March 2022

Yayın Tarihi / Published

15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Çelik, Abdullah. "Hadis İlimleri Işığında Haber Doğruluğunun Tespiti", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Eylül 2022), 236-261.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1032758>

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

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

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

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

Hadis İlimleri Işığında Haber Doğruluğunun Tespiti

Öz ► Doğruluk, dürüstlük ve haberlerin doğru olarak aktarılması İslâm ahlak anlayışında inançtan sonra gelen en önemli meziyettir. Bu minvalde Müslüman âlimler özelde hadisin genelde ise haberlerin sahihini sakiminden ayırmak amacıyla hadis usûlü ilmini geliştirmişlerdir. Hadis usûlü, nakledilen söz ve eylemin olduğu gibi aktarılmasını hedeflediği için ilk olarak habercinin güvenilirlik ve hafıza açısından tetkik edilmesini zorunlu görmektedir. Muhaddisler bu alanda titiz çalışmalar yaparak cerh ve ta'dil ilminde çok değerli eserler meydana getirmişlerdir. Hadis tenkidinde naklin doğruluğu açısından râvinin tetkik edilmesi dışında ölçütler de yer almaktadır. Bunlar; hadisçinin haber naklinde takip ettiği yöntem, hadis senedinde bulunan problemler veya metnin içinde bulunan kusurlardır. Bu sayılan unsurlar haberin doğruluğunu etkileyen kıstaslardır. Hadisçiler haberler hakkında hüküm verirken tespit ettikleri bu kusurlardan hareketle genellemeye gitmemektedirler. Onlar her bir haberin kendi özelinde ve kusurun derecesine göre kavramlar kullanmaktadırlar. Müslüman toplumlarında, haber ahlâkı ve doğruluğu hakkında farkındalık oluşturmak için hadis usûlü ilminin katkısı kaçınılmazdır. Bunun için de eğitim sistemimizde ve düşünce dünyamızda hadis usûlü ilminin genel kriterleri gözetilerek İslâm haber anlayışının yeniden şekillendirilmesi önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hadis Usûlü, Haber, Doğruluk, Ahlâk.

Determination of the Accuracy of the News in the Light of Hadith Sciences

Abstract ► The authenticity and conveying the khabar (news) properly have an important place in the formation of the role model in Islam. Islamic scholars have developed hadith methodology discipline in order to establish a proper hadith narration method and determine the authenticity of hadith and Sunnah, which is regarded as the second source of Islam after Qur'an. The matn (text) and sanad (narrator chain) for statements of The Prophet (pbuh), his companions, and followers of the companions are analyzed comprehensively in terms of authenticity by means of hadith methodology and its sub-disciplines. The main purpose of hadith methodology is the narration of the hadith as heard by the narrator, which first necessitates the reconnoiter of the narrator from righteousness and memory perspectives. In hadith methodology, scientific customs and rulesets, which are required to be followed by hadith teachers and students, are considered as independent topics. In this way, scientific ethics are formed by issues on which hadith scholars should be sensitive in their private and social affairs, that span a wide scope from scientific tools to the purpose of education & training. In addition to authenticating the prophetic statements, hadith methodology considers all kinds of khabar as its topic. It is evident that hadith methodology contributes towards establishing the awareness of ethics for news and its authenticity is evident. For this reason, by taking the general criteria of hadith methodology into account, it is quite important to reshape the Islamic understanding of news in our world of thought and education system.

Keywords: Hadith, Hadith Methodology, Khabar, Righteousness, Ethics.

Giriş

Çağımızda gelişen teknoloji, ticaret ve politikanın güçlü etkisiyle haberlerde yaygınlaşan dezenformasyonlar nedeniyle haberciliğin ehemmiyeti artmıştır. Haber ahlâkının oluşumunda bireylerin sorumlulukları temel bazı kurullarla belirtilmesi ve ahlâklı habercilik için tespit edilen

değer ve yöntemlerin toplumun diğer fertlerine de kavratılması gerekir.¹ Bu ahlâkî değerlerde gösterilecek zayıflık toplumun birliğini zedeleyeceği gibi kutuplaşmalara ve dağılmalara da sebep olabilir. Haberin toplumsal değerinin korunması ve doğru bilgi akışının temin edilmesi önem kazanmıştır. Özellikle bu noktada habercilerde ahlâklı habercilik yetisinin geliştirilmesi ve habercilik usûl ve yöntemlerinin etkin olarak kullanımı önem arz etmektedir. Buna bağlı olarak yasal düzenlemelerin oluşturulması toplumda haber ahlâkının temini için atılacak önemli bir adımdır.²

Haber ıstılahının hadis lafzı ile bağlantısı hakkında hadisçilerin farklı yaklaşımı görülmektedir. Bazı hadisçiler ikisinin aynı anlamda olduğunu savunmakta diğer bazı hadisçiler haberin hadisten farklı olup hadis dışındaki sözler için kullanıldığını bazı hadisçiler de haberin hadisten daha kapsamlı olduğunu savunmaktaydılar.³ Fıkıh usûlü ilminde mantık kurallarından çokça istifade eden Ebû Hâmid el-Gazzâlî (öl. 505/1111) ise *hadis* ıstılahını tanımlamamış *haberi* ise geniş anlamda “doğru veya yalan olma ihtimâli bulunan söz” ya da “doğru veya yalanın dâhil olduğu söz” şeklinde tanımlamıştır.⁴

Hadis tenkidini ortaya çıkarıp gelişmesini sağlayan etkenlerin başında doğru bilgiyi elde etme arzusu gelmektedir. Doğru bilginin tespitine de ilk olarak haber kaynağının (râvi) güvenilirliği araştırılarak başlanılır. Hz. Peygamber’in risâlet başlangıcının anlatıldığı rivâyetlerde bu husus açıkça görülmektedir. Söz konusu rivâyetlere göre Hz. Peygamber “*En yakın akrabalarını uyar*”⁵ âyeti inince Safâ tepesine çıkmış; Kureyş halkını etrafında toplamış ve onlara hitap etmiştir. Konuşmasının başında kendisinin güvenilir bir kişi olduğunu ortaya koymak için; “Ne dersiniz? Ben size şu dağın arkasından birtakım atlılar çıkacak diye haber versem, sizler beni doğrular mısınız?” şeklinde bir soru sormuş, onlar da “Biz senin yalan söylediğini görmedik” karşılığını vermişlerdir. Bunun akabinde Hz. Peygamber onlara İslâm’ı tebliğ etmiştir.⁶ Mevzubahis rivâyet Arap toplumunda da insanlar kendilerine ulaşan haberde öncelikle haber veren kişinin güvenilir olup olmadığına bakmaktaydılar.

¹ Gülsün İşseveroğlu, “Meslek Ahlakı”, *ISGUC The Journal of Industrial Relations and Human Resources* 3/1 (01 Mart 2001).

² Deniz Kılıç, “Haber Yapma Sürecinin Belirleyici Unsurları ve Basın Ahlakı”, *Selçuk İletişim* 3/4 (19 Kasım 2013), 131.

³ Hâfız Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetu’n-nazar fi tavdîhi nuhbeti’l-fiker*, thk. Nûruddîn ’Itr (Dimaşk: Matba’atu’s-Sabâh, 2000), 41.

⁴ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *el-Müstesfâ min ilmi’l-usûl* (Beyrût: Darü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1993), 106; Halil Kaya, “Gazzâlî’de Haber ve Hadis Kavramları”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 14/2 (2016), 39.

⁵ eş-Şuarâ 26/214.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi’u’s-şâhîh*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), Tefsîr, Sûretu’s-Şuarâ, 2.

Haber doğruluğunun teyit edilmesine diğer bir örnek de bir defasında Hz. Peygamber namazı eksik kıldırınca, Zü'l-yedeyn⁷ isimli sahâbî namazın kısalıp kısalmadığını sormuştu. Bunun üzerine Hz. Peygamber diğer sahâbeye sorarak Zü'l-yedeyn'in söylediğinin doğruluğunu tahkik etmiştir.⁸ Hz. Peygamber'in buna benzer tahkikleri sahâbeye güvensizlikten değil belki namazı kısaltıp kısaltmadığından emin olmak içindir. Ayrıca Sahâbe Hz. Peygamber daha hayatta iken kendilerine ondan ulaşan bilgiyi teyit etme gerekliliği hissetmiş ve bizzat Peygamber'e gelerek gerçeği öğrenmişlerdir. Nitekim hanımlarını boşadığı haberini duyan Hz. Ömer gidip durumu Peygambere sormuş ve kendisine iletilen naklin hatalı olduğunu tespit etmiştir.⁹ Dımâm b. Sa'lebe Rasûlullah'a gelerek "Ey Muhammed! Elçin bize geldi ve Allah'ın seni Resûl olarak gönderdiğini, mallarımızdan zekât vermemiz ve yılda bir ay oruç tutmamız gerektiğini söylediğini haber verdi. Doğru mu?" diye sormuş, araştırması sonucunda gönderilen elçinin doğru söylediğini bizzat Hz. Peygamber'den öğrenmiştir.¹⁰ Tüm bu rivayetlerden Hz. Peygamber'in hayatından itibaren haber kaynağını sorgulama faaliyetinin İslâm'ın doğruluk anlayışı çerçevesinde doğal bir seyir içinde sahâbe tarafından uygulandığı anlaşılmaktadır.

1. İslâm'da Haber'in Doğruluğuna Temel Teşkil Eden İlkeler

Hz. Peygamber'in hayatında haber nakli için takip edilecek prensipler ve yöntemler öncelikle Kur'an-ı Kerîm ve Allah Resûlü'nün kendi açıklamalarıyla belirlenmiştir. Kur'an'da haberin ve haberleşmenin kavramsal çerçevesini oluşturan kelimelerin haberin doğruluğunu yansıtır olması; haber verenin de doğru söylüyor olmasıdır ki, bu da haberleşmenin ahlâkî bir temele sahip olması anlamına gelir.¹¹

Sahâbe arasında rivâyet kültürünün gelişmesinde en temel etken Kur'an'ın doğruluk, içtenlik ve hakikate ulaşmak yönündeki temel mesajlarıdır. Kur'an-ı Kerîm bu gerçeğe pek çok âyetle işaret eder. Mesela Allah Teâlâ "Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme. Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur."¹² buyurarak, mesnetsiz söz ve iddiaların, doğrulanmayan, tahmine dayanan beyanların araştırılıp gerçekliğinden emin olunmadan kabul edilmemesini istemekte, binaenaleyh bu davranışın büyük bir sorumluluk ve vebal olduğunu söylemektedir.

⁷ İsmi el-Hirbâk, künyesinin de Ebû Uryân olduğu kaydedilir. Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshâk İsfahânî, *Ma'rifetü's-sahâbe* (Riyad: Medarü'l-Vatan, 1998), 2/1029.

⁸ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahîh*, thk. M. Fuad Abdülbaki vd. (Beyrût: Dar-u İhyâi't-Türâs, 1954), Mesâcid, 97.

⁹ Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, Mezâlim, 25.

¹⁰ Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhîh*, İlim, 6; Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *Sünen*, thk. 'Imadu't-Tayyâr vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010), Sıyam, 1.

¹¹ Mehmet Emin Özafşar, "İslâm İlim Geleneğinde 'Haber' Mefhumu", *Diyanet* (148)/ (2003), 7-8.

¹² el-İsrâ 17/36.

İnkârcıların Kur'an-ı Kerîm'e önceki milletlere ait rivâyetler anlamına gelen *esâtîrû'l-evvelîn* ismini kullanmalarına karşılık verdiği ve bu iddia sahiplerini tefekküre davet ettiği görülmektedir.¹³ Kur'an-ı Kerîm uyarılarıyla, uydurulmuş sözler ve hurafelerin hiçbir değerinin olmadığına dikkat çekmektedir.¹⁴ Kur'an'ın inkarcıların söz konusu ithamlarına şiddetle karşılık vermesi Kur'an'da haber anlayışının ne kadar hassas olduğuna bir örnektir.

Kur'an, günlük hayatta doğru haber naklinin ehemmiyetine değinirken aslında haber aktarımının yöntemlerini de öğretmektedir. İnsan, duyduğu her haberi olduğu gibi kabullenmek ve aktarmak suretiyle ciddi sorunlara sebep olabilir. Bu yüzden Kur'an, kendilerine haber ulaşan müminlerin, haberi ve haberciyi tetkik ve tenkid etmelerini ister.¹⁵ Konuyla ilgili Allah (c.c.) şöyle buyurur: “*Ey iman edenler! Size bir fâsık bir haber getirirse, bilmeyerek bir topluluğa zarar verip yaptığınıza pişman olmamak için o haberin doğruluğunu araştırın.*”¹⁶ Âyetin Arapça metninde geçen “فَتَبَيَّنُوا” ifadesi, Medineli kıraat âlimlerinin çoğu tarafından “فَتَبَيَّنُوا” şeklinde rivâyet edilmiştir. Tefsircilere göre; “فَتَبَيَّنُوا” ifadesi “İşin doğrusu ortaya çıkana kadar bekleyin!”, “فَتَبَيَّنُوا” ifadesi ise “İşin aslını araştırın!” anlamındadır.¹⁷ فَتَبَيَّنُوا kelimesi hadis usûlünde kullanılan istilahların gelişimine de etki etmiş ve güvenilir râvileri nitелеmek için aynı kökten türetilmiş olan sebt “تَبَيَّنْتُ” ifadesi¹⁸ kullanılmıştır.¹⁹ Hadis usûlünde güvenilir bir hadis râvisinde olmaması gereken vasıflardan olan ve “fisku'r-râvî” şeklinde ifade edilen tenkid noktası bu âyete dayandırılmaktadır.²⁰ İlgili âyet çerçevesinde dikkat çeken bir başka husus ise, bu âyetin rivâyetleri tahkikte en başta râvinin değerlendirilmesine dikkat çekmesidir. Çünkü âyette vurgu yapılan temel nokta râvinin fasık olmasıdır.²¹ Buradan hareketle Kur'an-ı Kerîm, haberlerin değerlendirilmesinde ilk önce haberi getiren kişinin ele alınması gerektiğine işaret ettiği söylenebilir.

Kur'an'da haber ve şahitlik mefhumu arasında ciddi bir ilişki söz konusudur. Haberdar olmadıkları bir olay hakkında diğerlerini bilgilendirme anlamına gelen şahitlik sadece Kur'an'ın nazil olduğu dönemde değil, ileriki asırlarda da önemini yitirmeyecek ve hadis naklinde tartışılmaz

¹³ el-Mü'minûn 23/81-89 el-Furkân 25/5-6.

¹⁴ Şerafettin Gölcük, “Esâtîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1995), 11/359.

¹⁵ Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi: Tarihî Süreç, Yeni Yaklaşımlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 81-84.

¹⁶ el-Hucurât 49/6.

¹⁷ Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Müessesetü'r-Risâle, 2000), 22/286; Ahmed b. Abdîrahmân es-Suvyân, *Nahve menheci şer'iyyin fi telakki'l-ahbâr ve rivâyâtiha* (Riyâd: Dâru's-selîm, 2000), 41-42.

¹⁸ Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009), 277.

¹⁹ Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî, 1952), 2/4-6.

²⁰ Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*, thk. Muhammed 'Osmân el-Huşş (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1985), 48.

²¹ Müslim, *Sahîh*, Mukaddime, 1/7.

bir değer taşıyacaktır. “Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun.”²² emri, genel bir ilkeye işaret etmektedir. Öyle ki mümin, kendi ve en yakınlarının dahi aleyhinde olsa şahitlik ederken doğruluktan ayrılmamak zorundadır.²³ Bu nedenle şahitliği konu edinen âyetler aslında rivâyetlerin doğruluğunu tespit için kullanılan kriterleri de ihtiva etmektedir. Zira rivâyet halkasının ilkini oluşturan sahâbe nezdinde hadis rivâyeti, aslında bir nevi şahitliktir. Şahidin de özellikle Müslümanların tamamını ilgilendiren dinî bir konuyu rivayet ederken âdil ve güvenilir olması gerekmektedir. Birçok hadis usûlü eseri rivâyet ve şehadeti aynı kategoride ele alsa da el-Karâfi (öl.684/1286) gibi kimi âlimler bu iki kavram arasında ayırım yapmışlardır.²⁴

İslâm tarihinde en önemli olaylardan birisi olan ifk hâdisinde de Kur’an-ı Kerîm haberi getiren kişilerin, sözlerinin işitildiği anda reddedilmesi gerektiğine işaret etmektedir. İlgili âyetlerde bu iftirayı atanların ashâb arasından bir grup olduğu ifade edilerek²⁵ onların sahâbe tarafından tanındığına, işaret edilmiştir. Dolayısıyla “Onu işittiğiniz zaman inanan erkek ve kadınların: Bu, apaçık bir iftirâdır demeleri gerekmez miydi?”²⁶ âyetiyle de münafıkların getirdiği bu yalan haberin ilk başta reddedilmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Âlimlere göre bu âyet nakledilen rivâyetlerin metinlerinin de dikkate alınması gerektiğini vurgulayarak daha sonraki dönemlerde teşekkül eden *dirâyetu’l-hadis*’in temelini atmıştır.²⁷ Nûr suresinin on birinci âyetinde²⁸ bu iftirayı atanların toplum tarafından bilindiğine işaret edilerek, haberin ricâl tenkidi açısından geçersiz olduğu; on altıncı âyette ise: “Onu işittiğiniz zaman, bunu konuşmamız bize yakışmaz, hâşâ, bu, büyük bir iftirâdır, demeniz gerekmez miydi?”²⁹ ifadeleriyle de haberin içerik olarak kabulünün mümkün olmadığı açıkça ortaya konulmaktadır. Böylece herhangi bir rivâyet değerlendirilirken takip edilmesi gereken yöntem uygulamalı olarak tâlim edilmiş olmaktadır.³⁰ Buna göre hem haberi getiren kişilere hem de haberin içeriğine bakıp bir tenkid faaliyeti yürütülmelidir.³¹

²² el-Mâide 5/8.

²³ en-Nisâ 4/135.

²⁴ Ebü’l-Abbâs Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karâfi, *el-Furûk Envârü’l-burûk fi envâi’l-furûk* (Kahire: Âlemü’l-Kütüb, 1928), 1/4-16.

²⁵ en-Nûr 24/11.

²⁶ en-Nûr 24/17.

²⁷ Mehmed Said Hatiboğlu, *İslami Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu* (Ankara: OTTO, 2015).

²⁸ Âyetin meali şu şekildedir: *O yalan haberi getir (ip ortaya at) anlar, içinizden bir topluluktur. Siz, onu sizin için şer sanmayın. Tersine o, sizin için hayırdır. Onlardan her kişi işlediği günâh’ın cezasını görecektir. Onlardan o (yala)nın en büyüğünü idâre edene de büyük bir azâb vardır.*

²⁹ en-Nûr 24/16.

³⁰ Ali Aksu, “İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme (Sebeup ve Sonuçları Açısından)”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2004), 18.

³¹ Abdulvahap Özsoy, *Hicrî I. Yüzyıl Hadis Tenkid Kriterleri ve İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi* (Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011), X, 352 y./9-15.

İslâm'da haber ahlâkının tesisinde hadis usûlü ilminin etkisini anlayabilmek için bu ilmin haber tenkidi ve tetkikinde takip ettiği metodu irdelemek gerekecektir. Altında birçok alt dalı olan hadis usûlü ilmi, Hz. Peygamber, sahâbe ve tabîne ait sözlerin sened ve metin yönünden kapsamlı olarak kuvvet ve zayıflık açısından değerlendirilen bir ilimdir.

Hadis usûlünde temel hedef, râvinin işittiği hadisi olduğu gibi rivâyet etmesidir. Bu da ilk önce râvinin adâlet ve zabt açısından tetkik edilmesini gerektirmektedir. Hadis tenkitçileri bu alanda titiz çalışmalar yaparak cerh ve ta'dîl ilminde çok değerli eserler meydana getirmişlerdir. Hadis tenkidinde naklin doğruluğunu tespit ederken râvi tenkidi dışında kıstaslar da bulunmaktadır. Râvi güvenilir olsa dahi râvinin haber naklinde takip ettiği yöntemdeki kusurlar, senedin bütünündeki illetler veya metnin içeriğindeki bulunan kusurlar hadisin sıhhatini olumsuz etkileyen unsurlardır.³² Kabul şartlarını tam olarak elde etmiş hadisler için sahîh, başka rivâyetlerle desteklenerek sahîh derecesine ulaşmış hadisler için sahîh li gayrihî, kabul şartlarını yerine getirmekle birlikte hafif kusurlu olan hadisler için hasen, zayıf olmakla beraber farklı rivâyetlerle desteklenen hadisler için hasen li gayrihî kabul şartına haiz olamayan hadislere zayıf hadis denilir. Râvinin çok hata yapması ve gafletinden ötürü ise hadise metruk denilir. Râvi yalancılıkla bilindiğinde ise mevzû olup rivâyet edilmesi caiz olmaz.³³ Görüldüğü üzere hadislerin kabul ve reddinde gösterilen titizlik ve doğruyu arama çabaları İslâm âlimlerinde bir tetkik zihniyeti oluşturmuştur. Haber naklinde kimsenin mutlak masumiyet sahibi olmadığı hadis râvisinin güvenilir ve yetkin olmasına rağmen rivâyeti hatalı olabileceği gerçeği göz ardı edilmemiştir.

Hadis âlimleri bir rivâyetin doğruluğunu tespit edebilmek için sadece sened tenkidıyla yetinmemişler aynı zamanda metin tenkidine de başvurarak metnin doğruluğunu araştırmışlardır.³⁴ Bunu bazı hadis tenkitçilerden yapılan nakillerle desteklemek yerinde olacaktır.

İbn Kesîr (öl. 774/1373) bu hususta şöyle demektedir: “Bir sened için sahîh veya hasen şeklinde hüküm verildiğinde metne de aynı hükmü vermek gerekmemektedir. Çünkü metin şâz veya muallel olabilmektedir.”³⁵ İbnü'l-Cevzî (öl. 597/1201) ise bu hususa şu ifadelerle daha açık bir şekilde dikkat çekmektedir. “Bazen seneddeki tüm râviler güvenilir olmakla beraber hadis mevzû, maktûb veya müdelles olabilmektedir. Bu durum hadis ilminin en karmaşık durumudur. Bunu ancak mahir hadisçiler bilebilir.”³⁶

³² Haldun el-Ahdeb, *Eseru ilmi usuli'l-hadis fi teşkili'l-akli'l-muslim*. (Beyrut: Daru İbn Hazm, 2008), 38.

³³ Nureddin İtr, *Menhecü'n-nakd fi 'ulumil-hadis* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1997), 433-434.

³⁴ Selahaddin b Ahmed İdlîbî, *Menhecu nakdi'l-metn inde ulemai'l-hadisi'n-nebevî*. (Beyrut: Dâru'l-Âfâkı'l-Cedîde, 1983), 153.

³⁵ Ebü'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Baisü'l-hasîs şerhi ihtisâri ulumi'l-hadis* (Beyrût: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 43.

³⁶ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzuât* (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966), 99-100.

Hadis usûlü ilminin bir alt dalı olan cerh-tadil ilmi, hadis râvilerindeki kusurları ve bu râviler için kullanılan lafızları ele alır.³⁷ Bu alanda söz sahibi olacak hadisçilerin râvilerin, doğum-vefat tarihlerini, nerede yaşadığını ve hangi şehirlerde kimlerden hadis aldığını detaylı bir şekilde bilmeleri gerekir. Ayrıca râvinin kişisel zaafalarını, yetkinliğini, dinî ve siyasî görüşlerini ve varsa aşırılıklarını tespit etmesi gerekmektedir. Cerh-tadil yapan kişinin insafı davranarak yüzeysel tenkitlerden sakınması ilmî bir gerekliliktir. Bu bağlamda birçok hadis âliminin hassasiyet gösterdiği, kendi ve ailesinin aleyhine de olsa doğruluktan vazgeçmediği görülmektedir. Örneğin Ali b. el-Medîni'ye (öl. 234/848-49) babasının hadisleri sorulduğunda bir başkasına sorun dedi. Israrla tekrar sorulduğunda ise “Bu ilim dindir o, zayıftır” dedi. Vekî b. el-Cerrâh (öl. 197/812) babası hazine memuru olduğu için rivâyetlerini tek başına kabul etmez ancak başka rivâyetlerle destekleyerek alırdı. Ebû Dâvûd es-Sicistânî (öl. 275/889) oğlu için, “Abdullah yalancıdır.”³⁸ demiştir.

Hadisçiler râvilerin doğruluğunu tespitinde gösterdikleri titiz yaklaşımlarına rağmen koydukları kuralları katı bir şekilde uygulamamışlar râvinin doğruluğuna dair karineler olduğunda hadislerini kabul etmişlerdir. Örneğin bidat ehline karşı katı tutumlarına rağmen yalancılığı bilinmeyen bidat ehli râvilerden rivâyetlerde buldukları bilinmektedir. İmam Buhârî (öl. 256/870) ve Müslim'in (öl. 261/875) *es-Sahîh* adlı eserlerinde bu tür râvilere rastlanılmaktadır.³⁹ Hatîb el-Bağdâdî (öl. 463/1071) de “Sahâbe ve tabiîn döneminden itibaren yalan söylemediği bilinen hâricî ve diğer bidat ehli râvilerin rivâyetlerinin kabul edildiği bilinmektedir” diyerek rivâyetleri kabul edilen farklı bidat ehli râvileri saymıştır.⁴⁰

Hadis usûlü ilminin diğer bir alt kolu olan ilelü'l-hadis ilmi, dış görünüşü (senedi) sağlam görülmele beraber araştırmalardan sonra hadisin problemlili olduğu anlaşılan hadis çeşitlerini ele alan bir ilimdir.⁴¹ Bu yönüyle ilel ilmi iç tenkit (metin tenkidi) yöntemlerine daha yakındır. Hadis âlimleri güvenilir râvilerin de hata ve vehimde bulduklarını tespit etmişlerdir. Hadis metninde ve senedinde hatayla idrâc⁴² ve kalb⁴³ yaptıkları görülmektedir. Bu hataları râvinin yaşlılık

³⁷ Hacı Halîfe Kâtip Çelebi, *Keşfu'z-zünûn an esâmî'l-kitâbi ve'l-fünûn* (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941), 1/582.

³⁸ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b Abdîrahmân b Muhammed Sehâvî, *Fethü'l-muğis bi-şerhi Elfıyyeti'l-hadis li'l-Irâki* (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003), 4/356.

³⁹ Cemaleddin Muhammed b Muhammed Saîd Cemaleddin Kasîmi, *el-Cerh ve't-ta'dil*. (Müessesetü'r-Risâle, 1979), 5.

⁴⁰ Ahmed b. Alî Ebû Bekr Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Surekî, İbrahim Hamdî el-Medenî (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 2002), 125.

⁴¹ Sehâvî, *Fethü'l-muğis bi-şerhi Elfıyyeti'l-hadis li'l-Irâki*, 276.

⁴² Sened veya metnine aslında olmayan kelime(ler) veya cümle sonradan eklenmiş hadistir. İdrâc isnadda ise müdrecu'l-isnad; metinde ise müdrecu'l-metn şeklinde isimlendirilir. Böyle bir ilâveye idrâc denir. Hâfız Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tadvîhi nuhbeti'l-fiker*, thk. Nûruddîn 'Itr (Dımaşk: Matba'atu's-Sabâh, 2000), 94.

⁴³ Ravinin hadisin isnadında veya metninde takdim ve tehir yaparak bazı lafızların yerlerini değiştirdiği hadistir. İsnadında yer değiştirme yapılan hadise “maklûbu'l-isnad”; metinde yapılan hadise de “maklûbu'l-metn” adı verilmiştir. İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar*, 94.

nedeniyle hafızasının zayıflaması, rivâyetleri tam olarak kavrayamaması, râvinin hocasından yanlış işitmiş olması gibi etkenlerden kaynaklı olabilmektedir.⁴⁴ İlel ilmi güvenilir râvilerin hatalarını tespit etmek için uygulanmıştır. Cerh edilmiş kimselerin rivâyetlerinin zaten zayıf olduğu bilinen bir husustur.⁴⁵

Hadis ilminde göz ardı edilmeyen diğer bir husus da nakledilen bilginin aklî delillere zıt olmamasıdır. Nakledilen bilgi akla veyahut genel kabule zıt bir bilgi ise ezberlense dahi rivâyet edilmemesi uygun görülür.⁴⁶ Hatîb el-Bağdâdî: “Güvenilir bir râvinin rivâyet ettiği hadis muttasıl olsa da rivâyetin içeriği aklın gerekli kıldığı unsurlara ters düştüğünde kabul edilmeyeceğini” söylemektedir.⁴⁷ İbnü'l-Cevzî bunu ileriye taşıyarak şöyle söylemektedir: “Akla ve İslâm'ın temel prensiplerine ters düşen bir rivâyet gördüğünde bil ki uydurmadır. Ona itibar edip kendini zorlama”⁴⁸ Fakat aklın mahiyeti nedeniyle insanlara göre ne olduğu açık olmadığı bazı rivayetlerin yanlış yorumlanabilmesi söz konusudur. Bu nedenle akla arz yapılırken aklın mutlak bir anlamı olmadığı her dönemin kendine göre gelenek ve ahlak anlayışı olduğu gibi akla yaklaşımlarının da farklılaşabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.⁴⁹

İbn Kayyım el-Cevziyye'ye bir hadisin senedine bakılmadan uydurma olduğunu anlayabileceğimiz bir yöntem var mıdır? diye sorulduğunda. İbn Kayyım “Evet var dedi. 1.) Kuran'ın açık âyetlerine ters düşmesi 2.) Hadislerle sabit olan başka bir bilgiye muhalefet etmesi 3.) Aklın ve duyuların tespit ettiği açık bir bilgiye aykırı olması 4.) Tarihî gerçeklere ters düşmesi 5.) Peygamber (s.a.v.)'in sözlerine benzememesi.”⁵⁰ şeklinde cevap vermiştir. Hadis âlimleri haberin doğruluğunda takip ettikleri ilkeler yanında hadis eğitiminin belli ahlâk kuralları çerçevesinde gerçekleşmesini şart koşmuşlardır.

⁴⁴ Abdülkerim el-Vüreykât, *el-Vehm fi rivâyati muhtelifi'l-emsâr*. (Riyad: Mektebetu Edvai's-Selef, 2000), 453.

⁴⁵ Ebû Abdillâh İbnü'l-Beyyî Muhammed Hâkim Nîsâbûrî, *Ma'rifet-ü ulûmi'l-hadîs* (Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977), 112.

⁴⁶ Abdurrahman b Yahyâ b Ali el-Muallimi Yemânî, *el-Envârü'l-kaşife limâ fi kitâbi edva ale's-sünne mine'z-zülel ve't-tadlil fi'l-mücâze* (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 6.

⁴⁷ Ebû Bekr Ahmed b Ali b Sabit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Kitabü'l-Fakih ve'l-mütefakkih*. (Riyad: Dâru İbni'l-Cevzi, 1996), 1/354.

⁴⁸ Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali İbnü'l-Cevzî, *el-Mevzuât* (Medine: el-Mektebetü's-selefiyye, 1966), 1/106.

⁴⁹ Ali Arslan, “Tarih ve Hadis İlimlerindeki Tenkit Usulleri”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 66.

⁵⁰ Muhammed b. Ebi Bekr Şemsuddîn İbn Kayyım el-Cevziyye, *el-Menâru'l-munîf fi's-Sahîhi ve'd-Daîf*, thk. Abdulfettah Ebu Ğudde (Haleb: Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 1970), 43-115.

2. Hadis Usûlünün Haber'in Doğruluğunu Tespitteki Rolü

Ahlâklı bir insan eğitiminde bilgi en temel unsurdur. Bilgi ise akıl, haber-i sadık ve sağlam duyu organları ile tespit edilebilir.⁵¹

Hadisçilerin haberi tetkik yöntemleri çok ihtiyatlı ve kesin çizgilerle çizildiği için genel olarak İslâm düşüncesini etkilemiştir. Müslüman düşünürü hangi meslekten olursa olsun haberi tetkik etmeyi ve her duyduğu bilgiyi nakletmemeyi öğretmiştir. Allah (c.c.) insanı kulak, göz ve kalp gibi bilgi idrak araçlarıyla donatmıştır. Kulak duyarak göz görerek kalp ve akıl ise haberi tahlil ve tenkit ederek doğru bilgiye ulaşmaya yardımcı olur. Hadis usûlü ilmi haberin doğruluğunu tespit edebilmek için geliştirilen yöntemlerden oluşan bir bilim olduğu için sema (işitme) çok önemlidir. Zira işitme kişinin görmediği hadislerin anlaşılmasında bir nevi kapı görevi yapmaktadır.⁵²

Hadis usûlü ilmîni sadece nebevî sözlerin doğruluğunu tespitle sınırlamanın pek doğru olmadığı aşikârdır. Belki hadis usûlü sözün kaynağı kim olursa olsun her türlü haberi konu almaktadır. Bu ilim, dinî mukaddes metinleri konu edindiği gibi halk arasında dolaşan sözler, tarihî nakiller ve medya iletişim aracılığıyla yayılan dinî rivâyetleri de konu edinmektedir. Şayet İslâm toplumlarında bu ilim hak ettiği yeri bulabilseydi halk arasında yayılan spekülâtif haberler daha az yayılırdı.⁵³

Hadis usûlü ilmi çok dakik ve bilgiyi tespitte hassas bazı temel araştırma kuralları üzerine inşa edilmiştir. Bunlar şu şekilde özetlenebilir:

1. Tümevarım (الاستقراء)

Hadis usûlcüleri hadis ıstılahları için ulaştıkları hükümleri ispat edebilmek için tüm rivâyetleri tahlil ettikleri görülmektedir. Tarihçilerin de hadis âlimlerinden bu hususta istifade ettikleri görülmektedir.⁵⁴

2. Karşılaştırma (المقارنة)

Hadis usûlü ilminde birçok hususun karşılaştırma yöntemiyle tespit edildiği anlaşılmaktadır. Örneğin râvinin zabtını anlayabilmek için rivâyetleri başka râvilerin rivâyetleriyle karşılaştırılmıştır. Söz konusu râvilerin rivâyetlerinde farklılık olmadığına râvi ve rivâyetinin doğru olduğunu anlamışlardır. Yine hadisçilerin hadisin sened ve metninde şâzlık, illet, muhalefet,

⁵¹ Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b Mahmûd b Ebî Bekr Sabuni, *Matürîdiye akaidi = el-Bidaye fi usuli'd-din* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1982), 55-57.

⁵² İmâduddid Reşîd, "Eser-u mustalahî'l-hadis fi hıfzı sakafeti'l-ümmeti'l-İslamiyye", *Mecelletü't-türâsi'l-Arabî* 115 (2009), 57-58.

⁵³ İmâduddid Reşîd, *Nazariyyetü nakdi'r-ricâl ve mekânetühâ fi davi'l-bahsi'l-İlmî* (Dımaşk: 1999, 2009), 418.

⁵⁴ Ali Sâmi Neşşâr, *Menahicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm* (Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1984), 349.

iztirâb, idrâc, ziyâde vb. illetlerin olup olmadığını tespit edebilmek için karşılaştırma yöntemine sıkça başvurdukları görülmektedir.⁵⁵

3. Rivâyetin çokluğu (تعدد الروايات)

Hadisçiler haberlerin doğruluğu tespit için rivâyet çokluğu ve sayısını çok önem vermişlerdir. Mütevâtir, âhâd, azîz ve garîb gibi hadis ıstılahları rivâyet sayılarına binaen ortaya çıkmıştır. Bir râvinin cerh-tadil açısından durumunun tespit edilebilmesi için de yine güvenilir veya kusurlu gören hadisçilerin sayısına bakılarak karar verildiği görülmektedir. Sosyal bilimlerde özellikle anket çalışmalarında bu sayının önemi çok belirgin olmaktadır. Hadis usûlünde de bir râvi ve rivâyetinin doğruluğunda sayının önemi çok belirleyicidir. Modern tarih usûlünde ise rivayetlerin çokluğu ve karşılaştırılmasına bu denli ehemmiyet verildiği görülmemektedir.⁵⁶

4. Uygulama

Hadis usûlü ilmi sadece teoride kalmayan pratikte de tecrübe edilmiş bir bilimdir. Özellikle bu kuralların hadisçiler üzerinde tek tek uygulanıp rivâyetler üzerinde hükümler verildiği görülmektedir. Meşhur sünen kitaplarında adı geçen râvilerin hadisçiler tarafından tek tek ele alınarak kendileri ve rivâyetlerinin tetkik edildiği görülmektedir. Bu araştırmalardan sonra delil olabilecek sahîh rivâyetleri müstakil eserlerde zayıf ve illetli olanları başka eserlerde uydurma olanları da müstakil kaynaklarda topladıkları dikkat çekmektedir. Bunu yaparken hadisçilerin râviler ve rivâyetleri hakkında farklı deliller ve ipuçlarından faydalandıkları genellemelerden ise sakındıkları anlaşılmaktadır. Hadisçilerin külli kaideleri uygulamakla beraber her râvi ve rivâyetlerini kendi özelinde tetkik ettikleri göz ardı edilemez bir gerçektir. Hadisçi, bir hadis hakkında hüküm vermek istediğinde rivâyet hakkında râvinin sadece hata ve unutkanlık ihtimaline binaen hüküm vermez. Tüm ihtimalleri değerlendirerek bir hekim misali rivâyette ağır basan kusur ve hatayı tespit ederek hüküm verir.⁵⁷

3. Hadis İliminde Haberin Doğruluğu İçin Aranan Ölçütler

Hadisçilerin hadisin kabul edilebilmesi için önemli bazı genel kriterler ve kurallar koydukları görülmektedir. Bu kuralların da ekseriyetle objektif ve pratik uygulamalarla uyumlu olduğu anlaşılmaktadır. Hadis âlimlerinin bir rivâyetin kabul edilebilmesi için temel bazı hususlara dikkat ettikleri görülmektedir.

3.1. Râviye yönelik ölçütler

⁵⁵ Yavuz Köktaş, "Hadîs Tariklerini Bir Arada Değerlendirmenin Faydaları Üzerine", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* II/1 (2002), 161-170.

⁵⁶ Selahattin Polat, "Hadiste Metin Tenkidi I", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 119.

⁵⁷ İmâduddin Reşîd, "Eser-ü mustalahı'l-hadis fi hıfzı sakafeti'l-ümmeti'l-İslamiyye", *Mecelletü't-türâsi'l-Arabî* 115 (2009), 61.

Râvilerin tetkik edilmesi hadislerin dış etkilerden korunabilmesi ve mümkün olduğunca hatasız rivayet edilebilmesi için geliştirilmiş önemli bir usûldür. Bu kıstaslar herhangi bir ravinin hadis rivayet etmeye ehil olup olmadığını ortaya koyacak prensiplerdir. Bunlar iki ana unsurda ele alınmaktadır.

3.1.1. Râvilerin adaletli olması

Râvinin adil olabilmesi için büyük günah işlememesi, küçük günahta ise ısrarcı olmaması gerekmektedir. Râvinin adil olduğu ise ya doğrulukla meşhur olması ya da güvenilir hadisçilerin adaletine şahitlik etmesiyle tespit edilebilir.⁵⁸ Toplumun râvilerin adil olması gerektiği bilincini kazanması, haberlerin o toplumda daha dikkatli nakledilmesini ve fertlerinin adaletlerine halel getirmemek için daha gayretli olmalarını sağlayacaktır. Hadis âlimleri, ravinin dinen güvenilir kimse olmasını gerekli bir şart olarak kabul etmişlerse de yeterli görmemişler ve bu nedenle, dindarlıklarıyla meşhur pek çok ravinin, ilmî güvenilirlikleri olmadığı gerekçesiyle rivayetlerini kabul etmemişlerdir.⁵⁹

3.1.2. Râvilerin zabt sahibi olması

Zabt, râvinin rivâyetini koruyabilmesidir. Bunun için de râvinin yaptığı rivâyetlerde uyanık, hafızası yerinde ve hatasız olması, hadisin tahammül ve eda yöntemlerinin de şüpheli olmaması gerekmektedir.⁶⁰ Bir râvinin zabtı, rivâyetlerinin diğer zabtı kesin bilinen râvilerin rivâyetleriyle karşılaştırılmasıyla tespit edilebilir.⁶¹ Râvide bulunması gereken zabtın hıfz zabtı ve kitap zabtı gibi farklı çeşitleri bulunmaktadır. Hıfz zabtı muhaddislerin ezberindeki bilgiyi, kitap zabtı ise yazıya geçirdiği rivâyetlerini tahammülden edaya kadar koruyabilmesidir.⁶² Râvide aranan zabt şartlarıyla haber ve bilgiyi nakleden kişinin yetileri ölçülerek, belli standartları tutturamayan kişilerin nakillerinin kabul edilmemesi, ilim ve iletişim çevrelerinde ehliyet arama kültürünün oluşmasına katkı sağlayacaktır. Gelişen ehliyet ve yetkin ferd arayışı dolaylı olarak Müslüman toplumunun her alanında olumlu etkiler bırakacaktır.

⁵⁸ Ebü'l-Fadl Celaluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, thk. Muhammed Avvâme (Medine: Dâru'l-Yusr, 2016), 1/353.

⁵⁹ Emin Aşikkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkîdi* (İstanbul: İFAV, 1997), 99.

⁶⁰ Sehâvî, *Fethü'l-muğis bi-şerhi Elfıyyeti'l-hadîs li'l-İrâki*, 1/28.

⁶¹ Suyûtî, *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, 1/68.

⁶² Hâfız Ahmed b. Ali İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tadvîhi nuhbeti'l-fiker*, thk. Nûruddîn 'Itr (Dimaşk: Matba'atu's-Sabâh, 2000), 58.

3.2.Rivayete yönelik ölçütler

Hadisçiler râvilerin güvenilirliği için aradıkları şartlar yanında hadisin rivâyet zincir halkasının da hata ve illetlerden arınmış olmasını şart koşmuşlardır. Bu şartlar şu şekilde sıralanabilir:

3.2.1. Senedin muttasıl olması

Bu ittisalden kasıt rivâyeti nakleden kişilerin her birisinin kendisinden önceki râviden haberi hadisçilerin doğru saydığı bir nakil yöntemiyle taşımasıdır.⁶³ Hadisçilerce muteber olan hadis alma yöntemlerini semâ, arz, icâze, münâvele, mükâtebe, i'lâm⁶⁴, vasiyyet⁶⁵, vicâde⁶⁶ şeklinde özetlenebilir.⁶⁷ Senedde aranan ittisal şartı haberde kaynaksız ve yalancı kişilerin asılsız haber yaymalarına büyük ölçüde engel olacaktır. Hadis usûlcülerinin haberin kabulü için aradığı bu şart hakkıyla uygulandığında toplumun haber tetkik zihniyetinin gelişiminde ciddi bir katkı sağlayacağı muhakkaktır.

3.2.2. Rivâyetin maruf/bilinen olması

Marûf/meşhûr sünnet, sadece nebevî uygulamaları değil, aynı zamanda sahâbe ve tâbiîn uygulamalarını da kapsamaktadır.⁶⁸ Marûf ve müstefiz gibi kavramları ilk dönemlerde yaygın olarak kullananlar Hanefiler olmuştur. Onlara göre *meşhûr* veya *marûf* tabirleri, sözlük anlamlarına uygun olarak, rivayetin birçok kişi tarafından bilinir ve tanınır olmasını, yani haberin bilgi değerini ifade etmektedir. Hanefî âlimler, “mütevâtir” ve “meşhûr” kavramları yerine ikisini de içine alan “marûf” kavramını daha sık kullanmıştır.⁶⁹ Râvi ve rivâyetinde aranan marûf “tanınan” olma şartı İslâm toplumunda ehli tarafından bilinmeyen ilmi ve ahlâki değerleri zedeleyecek her türlü bilginin toplum içinde zemin bulup yayılmasına engel olacaktır. Toplumsal çalkantılar ve çatışmaların önüne geçerek birçok fitnenin yayılmasının önünde set olacaktır. Çağımızda tarihçiler geçmişe ait

⁶³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*, 21.

⁶⁴ İ'lâm, hocanın bir hadisi veya kitabını kendi hocasından dinleyerek rivayet hakkına sahip olduğunu talebesine bildirmesidir. Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdîrahmân b. Mûsâ İbnü's-Salâh, *Mukaddimetu İbnî's-Salâh ve mehasinü'l-istilâh* (Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 2015), 175.

⁶⁵ Vasiyyet, hadisçinin kitabını yolculuğa çıkarken veya ölümü esnasında bir kimseye bırakması, vasiyyet etmesidir. İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 177.

⁶⁶ Bir hadisçinin rivayet hakkına sahip olduğu veya el yazısıyla yazmış olduğu hadis kitabını diğer bir kişinin elde etmesi, İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 178.

⁶⁷ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 128-180.

⁶⁸ Mücteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 210; Aydınlı, *Hadis İstihlâhları Sözlüğü*, 171-172.

⁶⁹ Mehmet Ali Yargı, “Fıkıh Usulcülerine Göre Yaygın Olarak Nakledilmesi Gereken Haberler”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 145.

konularda delil ve bilgi bulmakta da sınırlı imkânlarla sahiptirler bu nedenle kaynağı bilinmeyen rivayetlere de önem verirler hadis ilmin de ise bu durum söz konusu değildir.

3.2.3. Rivâyetin ferd olmaması

Râvisinin herhangi bir yönden tek başınalık göstermiş olduğu hadis⁷⁰ veya sened veyahut metinde diğer rivâyetlerden herhangi bir özellikte farklılaşan hadis için ferd kavramı kullanılır.⁷¹ Hadis usûlünde ferd konusu hadis tenkitçilerinin önem verdikleri konuların başında gelmektedir. Seneddeki teferrüdün tespit edilmesi râvilerin düştüğü hataları anlamakta yardımcı olmaktadır.⁷² Mütakaddim hadis tenkitçileri, güvenilir râvinin rivâyet ettiği ferd hadisi de belli şartlara uymadığında illetli kabul etmekteydiler. Birçok ilel ve ricâl kaynaklarında yer alan “إنفرد به مالك و لم أخطأ به شعبة إذ رواه موصولا و الجماعة روه منقطعا”⁷³, “Mâlik bu rivâyette tek kalmış ve mütâbi'i yoktur”⁷⁴, “لم يتابع على وصله”⁷⁵ gibi ifadeler bunu destekler niteliktedir.

3.2.4. Rivâyetin müdelles olmaması

Hadis ilminde râvinin, görüşmediği ya da görüştüğü halde kendisinden hadis işitmediği kişiden işittiği zannını uyandıracak biçimde rivâyette bulunması anlamına gelen tedlîs, hadis tenkidinde en önemli problemlerden biridir.⁷⁵ Tedlîs, râvinin ister hocasını tanınmayan ismiyle zikretmesi (tedlîsü'ş-şüyûh) ister aynı zaman diliminde yaşadıkları halde birbirleriyle görüşmeyen veya birbirlerinden hadis işitmeyen (tedlîsu's-sened) olsun haber ve ilim naklinde bir karartma yöntemidir. Hadis usûlü alimleri hadisteki kusurları örtme niyetle yapılan bu çeşit tedlîsleri çok çirkin görmüşler ve hadisçileri bundan şiddetle sakındırmışlardır. Nitekim Şu'be b. el-Haccâc (öl.160/776) bir seferinde “tedlîs yalanın kardeşidir.” diyerek tedlîs ile yalan rivâyet etmeyi eşit görmüş, bir başka zaman: “Tedlîs zînâdan daha kötü bir iştir. Tedlîs yapmaktansa gökyüzünden yere çakılmayı yeğlerim”, diyerek hadiste tedlîs yapmayı büyük günahlardan biri olan zinadan daha kötü bir eylem olarak tarif etmiştir. Ebû Âsım en-Nebîl (öl. 212/828) tedlîs yapan en hafif haliyle Hz. Peygamber'in şu hadisine muhatap olur: “Verilmemiş bir şey ile tokluk ve süslülük gösterişi yapan

⁷⁰ Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 76.

⁷¹ Salahattin Polat, “Ferd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995), 12/368.

⁷² Abdulkadir Mustafa Abdurrezzak Muhammedî, *eş-Şâz ve'l-münker ve ziyâdetü's-sika* (Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 73.

⁷³ Ebû Ömer Yusuf b. Abdullah Kurtubî İbn Abdülber Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ (Beyrût: Darü'l-kütübi'l-İlmiyye, 2000), 6/486.

⁷⁴ Abdulkadir Mustafa Abdurrezzak Muhammedî, *eş-Şâz ve'l-münker ve ziyâdetü's-sika* (Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), 44.

⁷⁵ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 73.

kimse, yalandan iki elbise giyen (yalandan iki kat elbise giyen sahtekâr) kimse gibidir.”⁷⁶ diyerek tedlîsi sahtekârlık olarak tanımlamıştır. Hadisçilerin bilgide bu şekilde kapalı tedlîsten sakındırmaları ve bunu sıkça yapanların haberlerini değersiz kabul etmeleri, hadis usûlünde haber ve bilgiye verdikleri değeri göstermektedir. Bunun sonucunda İslâm toplumunda sahtekârlık ve nakledilen haberlerde karartma yapmanın kabul edilemeyecek bir davranış olduğu anlaşılmaktadır. Medya dilinde örtmece olarak adlandırılan gerçeğin farklı şekillerde aktarılması ya da gerçeğin tam aksini ifade edilmesi de bu tür müdelles hadislere benzemektedir. Ayrıca misenformasyon (haber gizleme) yanlış, hatalı veya yanlış yönlendirici bilgilerin kasıtsız olarak kullanılması dezenformasyonda ise hatalı ve yanlış bilgilerin kasıtlı olarak kullanılmasıdır. Medyada kullanılan bu kavramlar ve haber üzerindeki etkileri hadis usûlündeki tedlîse benzemektedirler.⁷⁷

3.2.5. Rivâyetin şâz ve münker olmaması

Şaz, makbul bir râvinin kendisinden hıfz veya sayı açısından daha üstün bir rivâyete muhalif bir rivâyettir.⁷⁸ Münker ise, râvinin muhalefetinden doğan zayıf hadislere denmektedir.⁷⁹ Hadisin şâz olduğu diğer hadislerle karşılaştırılarak anlaşılır. Onlara muhalefette tek kaldığı durumda kendisinin hatalı olma ihtimali anlaşılır. Şâz ve münker rivâyetler güvenilir râviler tarafından da nakledilse hadis usûlcülerinin bu tür haberlere ihtiyatla yaklaştığı görülmektedir. Bu da Müslümanlar için aykırı ve problemlı bilgilerin olduğu gibi kabul edilmemesi gerektiği ve bunlarla karşılaşınca ne şekilde davranılacağı hususunda bir davranış kültürü oluşturmaktadır. Modern dönemde tarihçiler geçmişe ait konularda delil ve bilgi bulmakta da sınırlı imkânlarla sahip olduklarından münker ve şâz diyebileceğimiz aykırı rivayetleri delil olarak kullanmakta mahzur görmedikleri dikkat çekmektedir.⁸⁰

3.2.6. Rivâyetin illetli olmaması

Hadis tenkitçilerinin bir haberi kabul edebilmek için iki ana unsura baktıkları görülmektedir. Birincisi; haberi nakleden kişi muttasıl olarak rivâyet etmesi. İkincisi; rivâyetin her türlü hatadan arınması. Her ne kadar insanlar bir haberin doğruluğunda nakleden kişinin doğru olmasıyla yetinse de hadisçilerin bununla yetinmediği görülmektedir.⁸¹

⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 42/208; Buhârî, *el-Câmi'u's-Şâhîh*, Nikâh 105.

⁷⁷ Özgül Kılıç, *İletişimsel Bir Patoloji Olarak Yalan: Sosyal Medya Ve Haber Siteleri Örneği* (Erzurum: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 71.

⁷⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar fi tavidhi nuhbeti'l-fiker*, 71; Itr, *Menhecü'n-nakd fi 'ulumi'l-hadis*, 428.

⁷⁹ İbnü's-Salâh, *Mukaddime*, 81, 82.

⁸⁰ Sabri Hizmetli, *İslam Tarihi: (Başlangıçtan İlk Dört Halife Devri Sonuna Kadar)* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1991), 4.

⁸¹ Nîsâbü'rî, *Ulûmu'l-hadîs*, 119.

Diğer şartlar ihmal edildiğinde başka rivâyetlerde desteklenme zorunluluğu; fakat destekleyen rivâyetin ilk rivâyetten daha zayıf olmaması gerekir. Delil olabilmeye elverişli zayıf rivâyetlerin diğer farklı rivâyetlerle desteklenebilir olabilmesi İslâm'da bilginin derecelerine göre kökten ihmal edilmemesi gerektiği ve her halükârda bilgi değeri olabileceği anlayışını öğretmiştir. Bilginin toptan kabul veya reddedilmemesi gerektiği ve bu hususta da aceleci davranılmaması gerektiği anlaşılmaktadır.

Hadisçiler haberin doğruluğuyla beraber hiçbir zincir halkası eksiltmeden rivâyet etmesini ve haber naklindeki hata ve illetlerden kurtulmuş olmasını şart koşmuşlardır. Hadisçilerin ittisâl şartı tüm rivâyetlerde gözetilen ortak bir şarttır. Fakat râvilerde adalet şartı bilerek yapılan hatalardan korunmak, zabt şartı bilmeyerek yapılan hatalardan korunmak, şâz olmaması beşerî hatalardan korunmak, illetli olmaması ise hal ve durum hatalarından sakınmak için şarttır.

4. Tarih İlminde Haber Doğruluğunu Tespit Yöntemleri

İslâm Tarihi ilk dönemlerde hadis ilmi kurallarıyla tedvin edilmiş daha sonra müstakil bir ilim hüviyetini almıştır. İbn Şihâb ez-Zührî'nin (öl. 124/742) *Meğâzi* adlı eseri bu alanda ilk yazılan tarih kitabıdır. Bu dönemde yazılan tarih eserleri rivayetleri düzensiz ve tenkitsiz bir şekilde derleyerek rivâyetçi bir yöntem izlemekteydiler. Tarih tenkidi, üç temel unsura dayanmaktadır: Şahitlikleri araştırmak, sonra onları kontrol etmek ve nihayet onları anlamak.⁸²

Günümüzde Tarih ilminde dış tenkit ve iç tenkit olmak üzere iki aşamada yapılmaktadır. Dış tenkitte eserin yazarı, adı, kaleme alındığı tarih tespit edilir.⁸³ Eserin yazıldığı yer eserin dil ve şive özellikleri ve hattın karakteri çok önemlidir. Eserin orijinalliğinin tespiti de eserin farklı yerlerinden seçilen kısımların karşılaştırılması ve birbirine benzeyen nüshaların en iyileri seçilerek yapılabilir ki buna tenkitli metin denilmektedir. Tarihî belgenin doğruluğu tespit yoluyla dış tenkit yapılır.⁸⁴ Ayrıca tarihî bilgiyi aktaranın doğruluk ve adalet durumunu tetkik ve tarihçinin zikrettiği bilgilerin doğruluk derecesini ve dikkatini tespit etmek önemlidir.⁸⁵

Tarih usûlünde tarihe kaynaklık eden malzemelerin doğruluğunun bilinmesi gerekmekte bunun için de şahitliğin doğru olduğu bilinmesi gerekmektedir. Her ne kadar tarih ilminde şahitlik önemli olsa da hadis ilmindeki gibi rivayet ve malzemelerin bir senedle gelmesi yaygın olmadığından iç tenkit öne çıkmaktadır. Böylelikle tarihçi eline geçen her kaynaktan faydalanmak

⁸² Sabri Hizmetli, *İslam Tarihi: (Başlangıçtan İlk Dört Halife Devri Sonuna Kadar)* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1991), 17-20; V. Langlois, *Tarih Tetkiklerine Giriş*, çev. Galip Ataç (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1937), 64. 65.

⁸³ Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi: Tarihî Süreç, Yeni Yaklaşımlar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009), 494-525.

⁸⁴ Mübahat S. Kütükoğlu, *Tarih Araştırmalarında Usul* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1998), 28-34; Ayhan Tekines, "Hadis ve Tarih: Metodolojik bir Karşılaştırma", *Hadis Tetkikleri Dergisi* II/2 (2004), 23.

⁸⁵ Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, 514.

istemekte kimi zaman da haberi yalan bilgilerden kurgulayabilmektedir. Tarihçi birçok malzemenen kendi amaç ve ilgisine göre ayıklamakta ve tespitlerinde öznel davranabilmektedir. Tarihî vesikalar düzenlenirken de çoğu zaman yeteri kadar olmadığından benzer vesikalarla karşılaştırmak ve denetim yapma imkânı kısıtlıdır.⁸⁶

Erken dönem hadis kaynaklarında da kitapların sadece elle yazılarak istinsah edildiği bir devirde, isnadını verme işi, kitapların güvenilirliğini korumak için dikkat edilen bir usûl olmuştur. Hadisçilere göre kitapların isnadı, istinsahlarında da kaydedilmelidir. Onlar, yazma nüshalarında künye ve nisbeleri ile hocalarının, kitabın bizzat müellifine kadar varan silsilede bulunan kimselerin isimlerini yazmaktaydılar. Bir yazmanın hâtîme ve hâmişinde bulunan bu gibi detaylar hadisçiler için son derece önemlidir.⁸⁷

Hadis ilminin birçok tarihî olaya tanıklık etmesi Tarih ilminin de Siyer ve Meğâzî alanında çokça hadislere kaynaklık etmesinden ötürü iki ilim arasında müşterek alanlar oluşmuştur. Bu şekilde İslâm Tarihi, Hadis ilminin içinden çıkan ve onun tenkit ve tevsîk usûllerinden yararlanarak gelişen bir branş olarak görülür. Hadis ilminde cerh ve ta'dil kuralları, tarih alanında rivâyetlerin tenkit yöntemlerine etkili oldu.⁸⁸ Ancak hadis rivayetinde gösterilen titizlik tarihî rivayetlerde uygulanamadı. Başlangıçta olayların tespit ve nakline gösterilen İslâm Tarihçiliği zamanla İbn Haldun'u (öl. 808/1405) da ciddi etkisiyle yeni bir boyut kazandı. İbn Haldun tarih değerlendirmelerinde rivayetlerin sıhhatinden daha fazla sosyal, politik, ekonomik ve kültürel yönlerine dikkat çekmiştir.⁸⁹

Tarih usûlünün hadis ilmiyle olan ilişkisi Kâfiyeci'nin (ö. 879/1474) açıklamalarıyla daha iyi anlaşılmaktadır. Ona göre tarih tenkidinde bilginin bir dayanağı ve referansı olması gerektiğine vurgu yapmaktadır. Hadis Usûlü'nde kullanılan sened kavramı yerine müstened ıstılahını kullanmış ve tarih ilmüne kaynaklık eden tüm vesikalar ve kalıntıları bu ıstılah altında değerlendirmiştir. Yine Kâfiyeci Hadis Usûlü'ndeki tahammülü'-ilm (ilim alma) yönteminin tarih alanında da kullanılmasını önermektedir. Ayrıca Hadis tenkidi yöntemlerinin tarih ilmi için de geçerli olacağını, cerh ve ta'dilin de tarih için kullanılması gerektiğine vurgu yapmaktadır.⁹⁰ Ancak Tarih ilminde

⁸⁶ Arslan, "Tarih ve Hadis İlimlerindeki Tenkit Usulleri", 58.

⁸⁷ Muhammed Zübeyr Sıddîqî, Hadis Edebiyatı Tarihî Menşei, Tekâmülü, Husûsiyetleri ve Tenkidi, çev. Yusuf Ziya Kavakçı (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966), 125, 126.

⁸⁸ Talat Koçyiğit, Hadis Tarihi (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 208.

⁸⁹ Hizmetli, İslam tarihi, 21,22.

⁹⁰ Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b Süleyman Kâfiyeci, el-Muhtasar fi ilmi't-tarih (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990), 71,72.

bütün araştırmalarda uygulanan tek tip bir usûlden bahsetmek imkânsızdır. Her dönemde farklı akımların etkisiyle çeşitli tarih metodolojileri ortaya çıkmıştır.⁹¹

Tarihçiler geçmişe ait konularda delil ve bilgi bulmakta da sınırlı imkânlarla sahiptirler bu nedenle tarihçiler, kaynağı bilinmeyen şehadete de önem verirler hadis ilmin de ise bu durum söz konusu değildir. Hadis ilminin temel amacı Hz. Peygamber'in söz, fiil ve davranışlarının sened yoluyla güvenli bir biçimde sonrakilere aktarmaktır. Bundan dolayı işin başından itibaren daha titiz davranmışlardır.⁹²

Hadis usûlünde manen rivayete bazı şartlar dahilinde izin verilmiş olsa da hadisçiler lafzen rivayete ayrı bir itina göstermişlerdir. Özellikle kitap tedvin faaliyetleri ilerledikçe yazıya geçmiş hadislerin manen rivayetini uygun görmemişlerdir. Fakat her ne kadar çağdaş tarih bilimi, kalıntılar, sözlü kaynaklar, araştırma, inceleme çalışmaları ve yayınlarına dayansa da eski Tarih kaynakları tenkit edilmemiş doğru yanlış birçok sözlü nakillere dayandığı için hadis usûlünde bulunan bu özelliklerden yoksundur.⁹³ Ayrıca hadisçiler bir konuda nakledilen rivayetleri karşılaştırarak bunların arasından en sağlamını tespit etmeye önem göstermişlerdir.⁹⁴

Râvinin güvenilirliği hadis ilminde olduğu gibi tarihte de önemlidir. Fakat tarihte olayı aktaran kişi çoğu zaman rivayetin tarihe kaynak olacağını düşünmeden dikkatsiz davranabilirdi. Rivayetlerin yorumlanması hadis ve tarih usûlünün ayrıştığı temel konulardan biridir. Hadis rivayetinde râvinin kendi görüşünü belirtmemesi asıldır. Kendi yorumlarını metin dışında konu başlıklarında veyahut hadis sonunda belirtmişlerdir. Tarihçiler ise rivayet ve haberleri kendi yorum ve tasvirleriyle nakletmekteydiler.⁹⁵ Tarihçi, olayları belli bir kurguda anlatma zorunluluğunu hissettiğinden dolayı kaynaklara ne kadar bağlı kalsa da kendi anlayış ve yorumlarıyla anlatmaktadır.

Tarih usûlünde belgelerin doğruluğu ve orijinalliği önemlidir. Hadis usûlünde de yazılı malzemelerin korunması ve mürekkep ve kâğıt gibi malzemelerin nasıl kullanılacağına dair detaylı kurallar konulmuştur.⁹⁶ Ayrıca hadis ve tarih usûllerinin benzeştikleri yönlerden biri de ravilerde aranan dürüstlük şartıdır. Menfaat veya baskı altında olup olmadığı siyasî ve ideolojik düşüncelerinin rivayetlerine etki edip etmediğinin tespitinin zorunlu olmasıdır. Hadis usûlünde

⁹¹ Tekineş, "Hadis ve Tarih", 8.

⁹² Arslan, "Tarih ve Hadis İlimlerindeki Tenkit Usulleri", 70.

⁹³ Hizmetli, İslam tarihi, 4, 16.

⁹⁴ Muhammed Mustafa el-A'zamî, Menhecü'n-nakd 'inde'l-muhaddisîn neş'etuhu ve târîhuhu (Riyâd: Mektebetü'l-Kevser, 1990), 50-59.

⁹⁵ Tekineş, "Hadis ve Tarih", 28.

⁹⁶ Ebû Bekir el-Hatîb Ahmed b. Ali b. Sabit Bağdâdî, el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbü's-Sâmi' (Riyad: Mektebetü'l-maârif, 1403), 1/249.

önceliğin daha sonra dış tenkit olarak adlandırılan yöntem olmasının nedeni doğruluğu daha teyit edilememiş bir rivayetin yorumlanmasının anlamsız olmasıdır. Fakat tarih usûlünde ise hadis ilmine nispeten rivayet ve belgelerin az olmasından dolayı mevcut rivayetler üzerinde iç tenkit yapılarak bir kurgu oluşturulmaya çalışılmıştır.⁹⁷

5. Modern Çağda Haber Doğruluğunu Tespit Yöntemleri

Günümüzde iletişim araçları ve sosyal medyanın hızlı gelişmesine paralel olarak yalan haberin de hızla yayıldığı gözlemlenmektedir. Daha önce basın ahlâkıyla dizginlenmeye çalışılan bu sorunun kontrolü, özellikle sosyal medyanın etkisiyle daha zor bir hal almıştır. Kötü niyetli kişiler veyahut kitlesel oluşumlar aracılığıyla toplumun yanıltılması, güvensizlik ortamı ve kargaşaya neden olmaktadır. Yalan haberlerle kişi ve kurumlar yıpratılabildiği gibi devletler için de güvenlik sorunu oluşturulabilmektedir. Bu sayede küresel çapta iletişim araçlarını elinde tutan merkezler, çıkarları doğrultusunda hedef kitleleri dezenformasyona uğratabilmektedir. Günümüzde yalan haberle mücadele amaçlı doğrulama platformları üzerinde çalışmalar önem kazanmaktadır. Modern çağda haberlerin doruluğunu tespit edebilmek için şu yöntemlere başvurulduğu görülmektedir:

- a) Kanıt toplama: Üreten, ileten ve yorumlayan üçlüsünden yola çıkarak haberin dezenformasyona uğratarak yayılmasının önüne geçilmeye çalışılmıştır. Bu aşamada farklı platformlarda “bu ne?” sorusunun cevabını arayarak doğruluk payını araştırmayı hedeflemektedir.
- b) Zincir halkalarının tespiti: Haberin kim tarafından üretilip yayıldığını tespit etmeyi amaç edinen yöntemdir. Bu yöntem klasik hadis usûlündeki isnâd sorgulama sistemiyle benzeşmektedir.
- c) İlişkilendirme: Bu yöntemle, üretilen haberin gerçek veyahut sahte bir hesapla mı üretildiği tespit edilmeye çalışılmaktadır. Farklı sosyal medya ve mesajlaşma gruplarındaki hareketliliklerden yardım alınmaktadır.
- d) Doğrulama platformları: Ülkemizde “doğruluk payı” ve “teyit” gibi sitelerle siyasî, ekonomik ve kültürel haberlerin doğruluğunu tespit etmek için oluşturulan alanlardır. Fakat bu platformların ne kadar özgür ve bağımsız olduğu tartışılmaktadır. Reklam alınan şirketler ve yabancı ülke temsilcilerinin bu platformlar üzerindeki etkileri haberin teyidi hususunda şüphe uyandırmaktadır.⁹⁸

Klasik dönem hadis usûlü ilmiyle modern dönem haber teyit yöntemleri arasındaki en belirgin fark şu şekilde özetlenebilir: Hadis usûlü ilminde yalan söylediği veyahut haberi kendi ideolojisini yaymak için propaganda aracı yaptığı tespit edilmiş kişiler güvenilirliklerini kaybeder. Diğer rivâyetleri de makbul olmaz. Habercinin zabt yönünden oluşan kusurları fazlaştığında ise rivâyetleri ihtiyatla kabul edilir. Fakat modern haber teyit sistemlerinde yalan ve hatalı haber

⁹⁷ Selahattin Polat, “Hadiste Metin Tenkidi I”, Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6 (1989), 118.

⁹⁸ Mustafa Yüceer- Furkan Çakır, “Klasik ve Modern Dönemde Yalan Haberin Tespiti: Hadis Usûlü ve Doğrulama Platformları Özelinde Mukayeseli Bir Yaklaşım”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 4/1 (29 Haziran 2021), 185-186.

yananlar için hiçbir yaptırım olmadığı gibi bunların ifşa edilmesi gibi caydırıcı olabilecek hiçbir uygulama bulunmamaktadır.⁹⁹

Sonuç

İslâm kültüründe yalan haberler karşısında alınacak tedbirlerin Hz. Peygamberin gönderildiği ilk asırdan itibaren irdelendiği dikkat çekmektedir. Çağımızda Müslüman kimliğinin oluşumunda temel yöntemleri ele alan birçok ilmin hayatımızda uygulamadan uzaklaştığı ve sadece tarihî bir olgu haline dönüştüğü görülmektedir. Müslüman toplumlarda maalesef geçmişten faydalanarak bir gelecek oluşturmada düşünürler tarafından pek çaba sarf edildiği söylenemez. Müslümanların ehliyet doğruluk ve samimiyet ahlâki oluşumunda temel yöntemleri konu alan ilimler arasında hadis usûlü ilmi gelmektedir. Hadisçilerin genel olarak hadisin kabul edilebilmesi için önemli bazı kriterler ve kurallar koydukları görülmektedir. Bu kuralların da büyük oranda objektif ve pratik uygulamalarla uyumlu olduğu anlaşılmaktadır.

Hadis usûlü ve Tarih usûlü karşılaştırıldığında haber tenkit yöntemlerinde benzerlikler görülse de hadis usûlü ilminin daha sağlam temeller üzerine inşa edildiği görülmektedir. Burada hadis ilminin Hz. Peygamber ve sahâbe'yi konu ediyor olması hadisçilerin daha titiz davranmalarına neden olmuştur. Hadisçilerin dine hizmet amacıyla rivayetleri korumada harcadıkları çaba sayesinde hadislerin farklı rivayet şekilleri günümüze kadar ulaşmıştır. Tarih ilminde ise bu durum söz konusu olmadığından mahdut kaynaklar üzerinden yorumlama daha öne çıkmıştır.

Günümüzde haber nakli çok çeşitli mecralarda yapıldığı için dezenformasyon ve manipülasyonlara açık olduğu gibi yalan haberlerin çok hızla yayılmasına da elverişlidir. Bu olumsuzluklar sosyal, ahlaki ve ekonomik birçok yıkıma neden olabilmektedir. Her ne kadar bunun önüne geçebilmek için basın mevzuatları ve bildirimleri yayınlansa da medyacılık büyük oranda ticari bir faaliyet olduğundan önüne geçilmesi çok zor olabilmektedir. Buna karşılık son zamanlarda medyada yayılan haberlerin doğruluğunu araştırılabilmesi için haber teyit siteleri geliştirilmiştir. Fakat bu platformların bağımsızlıkları ve yeterlilikleri tartışma konusudur.

Günümüz Müslüman toplumlarda, haber doğruluğu hakkında farkındalık oluşturmak için hadis usûlü ilminin hayatımızda sistemli bir şekilde yer alması gerekmektedir. Bunun için de eğitim sistemimizde ve düşünce dünyamızda hadis usûlü ilminin genel kriterleri gözetilerek İslâm haber anlayışının yeniden şekillendirilmesi önem arz etmektedir. Haberin doğruluğunu tespit, her duyulan sözün nakledilmemesi ve rivâyet kültürünü geliştirecek disiplinlerinin ilim talebelerinin ve halkın anlayacağı bir dille yeniden formüle edilmesinin zorunlu olduğu anlaşılmaktadır.

⁹⁹ Yüceer- Çakır, "Klasik Ve Modern Dönemde Yalan Haberin Tespiti", 187.

Her ne kadar hadis usûlü ilmi İslâm tarihinin kimi dönemlerinde unutulup, amaç ve hedef gibi görülse de bu benzeri ilim dalları bilginin doğru nakli ve anlaşılması için birer araç ve alet olduğu unutulmamalıdır. Bu yanlış anlayış Müslüman toplumların pratik hayatlarında ve anlayışlarında hadis usûlü ilmini ihmal etmesine ve bu ilmin Müslümanlar arasında etkisiz kalmasına sebep olmuştur. Bizlerin görevi ise sahip olduğumuz ilmî disiplinlerdeki yöntemleri tahlil, tenkit ve karşılaştırmalar yaparak toplumun ve ümmetin tenkit ve tahlil yetilerini yeniden canlandırmaktır.

Kaynakça

- A'zamî, Muhammed Mustafa. *Menhecü'n-nakd 'inde'l-muhaddisîn neş'etuhu ve târîhuhû*. Riyâd: Mektebetü'l-Kevser, 1990.
- Abdurrahman b. Ali İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *el-Mevzûât*. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1966.
- Ahdeb, Haldun. *Eseru ilmi usûli'l-hadis fi teşkili'l-akli'l-müslim*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2008.
- Ahmed b. Abdirrahmân es-Suvyân. *Nahve menheci şer'iyin fi telakki'l-ahbâr ve rivâyâtiha*. Riyâd: Dâru's-Selîm, 2000.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şu'ayb el-Arnaût - Âdil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Ahmed Naim. *SahihSahih-i Buhari Muhtasari Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1980.
- Aksu, Ali. "İfk Olayı Üzerine Bir Değerlendirme (Sebeup ve Sonuçları Açısından)". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2004), 1-21.
- Arslan, Ali. "Tarih ve Hadis İlimlerindeki Tenkit Usûlleri". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* I/2 (2014), 53-77.
- Aşikkutlu, Emin. *Hadiste Ricâl Tenkidi*. İstanbul: İFAV, 1997.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Gölcük, Şerafettin. "Esâtir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul, 1995.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî Ebû Bekr. *el-Câmi' li Ahlâki'r-Râvî ve Âdâbü's-Sâmi'*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 1403.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî Ebû Bekr. *el-Kifâye fî ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdillâh es-Surekî, İbrahim Hamdî el-Medenî. Medine: el-Mektebetü'l-'İlmiyye, 2002.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî Ebû Bekr. *Kitabü'l-Fakih ve'l-mütefakkih*. Riyad: Dâru İbni'l-Cevzî, 1996.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ahmed b. Alî Ebû Bekr. *el-Câmî' li-ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmî'*. thk. Mahmud Tahhan. Riyad: Mektebetü'l-Meârif, 1983.
- Hatiboğlu, Mehmed Said. *İslâmi Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*. Ankara: OTTO, 2015.
- Hayrettin Karaman vd. *Kur'an-ı Kerîm Açıklamalı Meali*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Hizmetli, Sabri. *İslâm Tarihi: (Başlangıçtan İlk Dört Halife Devri Sonuna Kadar)*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1991.
- Itr, Nureddin. *Menhecü'n-nakd fî 'ulumî'l-hadis*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 1997.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Muhammed. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952.
- İbn Hacer el-Askalânî, Hâfız Ahmed b. Ali. *Nüzhetu'n-nazar fî tavdîhi nuhbeti'l-fiker*. thk. Nûruddîn 'Itr. Dımaşk: Matba'atu's-Sabâh, 2000.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebi Bekr Şemsuddîn. *el-Menâru'l-munîf fî's-Sahîhi ve'd-Daîf*. thk. Abdulfettah Ebu Ğudde. Haleb: Mektebetü'l-Matbû'ati'l-İslâmiyye, 1970.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân b. Mûsâ. *Mukaddimetu İbni's-Salâh ve mehasinü'l-istilâh*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2015.
- İdlibî, Selahaddin b. Ahmed. *Menhecu nakdi'l-metn inde ulemai'l-hadisi'n-nebevî*. Beyrut: Dârü'l-Âfâki'l-Cedîde, 1983.
- İsfahani, Ebû Nuaym Ahmed b. Abdullah b. İshak İsfahani Ebû Nuaym. *Ma'rifetü's-sahâbe*. Riyad: Medarü'l-Vatan, 1998.
- İşseveroğlu, Gülsün. "Meslek Ahlakı". *ISGUC The Journal of Industrial Relations and Human Resources* 3/1 (01 Mart 2001). <http://www.isguc.org/?p=article&id=106&cilt=3&sayi=1&yil=2001>
- Kâfiyeci, Ebû Abdullah Muhyiddin Muhammed b. Süleyman. *el-Muhtasar fî ilmi't-tarîh*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1990.
- Karâfî, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim. *el-Furûk Envârü'l-burûk fî envâi'l-furûk*. Kahire: Âlemü'l-Kütüb, 1928.

- Kâsimî, Cemaleddin Muhammed b. Muhammed Saîd Cemaleddin. *el-Cerh ve't-ta'dil*. Müessesetü'r-Risâle, 1979.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halîfe. *Keşfu'z-zünûn an esâmî'l-kitâbi ve'l-fünûn*. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, 1941.
- Kaya, Halil. "Gazzâlî'de Haber ve Hadis Kavramları". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 14/2 (2016), 37-56.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İmâdüddin İsmail b. Ömer. *el-Baisü'l-hasîs şerhi ihtisârî ulumi'l-hadis*. Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Kılıç, Deniz. "Haber Yapma Sürecinin Belirleyici Unsurları ve Basın Ahlakı". *Selçuk İletişim* 3/4 (19 Kasım 2013), 142-151.
- Kılıç, Özgül. *İletişimsel Bir Patoloji Olarak Yalan: Sosyal Medya ve Haber Siteleri Örneği* (Erzurum: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019)
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Tarihi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Köktaş, Yavuz. "Hadîs Tariklerini Bir Arada Değerlendirmenin Faydaları Üzerine". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* II/1 (2002), 149-170.
- Kütükoğlu, Mübahat S. *Tarih Araştırmalarında Usul*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 1998.
- Langlois, V. *Tarih Tetkiklerine Giriş*. çev. Galip Ataç. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1937.
- Mehmet Ali Yargı, "Fıkıh Usulcülerine Göre Yaygın Olarak Nakledilmesi Gereken Haberler", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006)
- Muhammedî, Abdulkadir Mustafa Abdurrezzak. *eş-Şâz ve'l-münker ve ziyâdetü's-sika*. Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh*. thk. M. Fuad Abdulbaki vd. Beyrût: Dar-u İhyâi't-Türâs, 1954.
- Nesâî, Ahmed b. Şu'ayb. *Sünen*. thk. 'Imadu't-Tayyâr vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 2010.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *Menahicü'l-bahs inde müfekkiri'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1984.
- Nevevî, Ebu Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *et-Takrîb ve't-teysîr li-ma'rifeti süneni'l-beşîri'n-nezîr*. thk. Muhammed 'Osmân el-Huş. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1985.

- Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh İbnü'l-Beyyî Muhammed Hâkim. *Ma'rifet-ü ulûmi'l-hadîs*. Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1977.
- Nurseyf, Ahmed Muhammed. *Min edebi'l-muhaddisîn fi't-terbiye ve't-ta'lim*. Dübey [Dubai]: Dârü'l-Buhus li'd-Dirasati'l-İslâmiyye ve İhyai't-Türâas, 2002.
- Özaşar, Mehmet Emin. "İslâm İlim Geleneğinde 'Haber' Mefhumu". *Diyanet* (148)/ (2003), 10-13.
- Özsoy, Abdulvahap. *Hicrî I. Yüzyıl Hadîs Tenkîd Kriterleri ve İlgili Rivâyetlerin Değerlendirilmesi*. Atatürk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2011.
- Polat, Salahattin. "Ferd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/368-369. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995.
- Polat, Salahattin. "Hadiste Metin Tenkidi I". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 113-130.
- Reşîd, İmâduddid. "Eser-u mustalahı'l-hadis fi hıfzı sakafeti'l-ümmeti'l-İslâmiyye". *Mecelletü't-türâsi'l-Arabî* 115 (2009).
- Reşîd, İmâduddid. *Nazariyyetü nakdi'r-ricâl ve mekânethâ fi davi'l-bahsi'l-İlmî*. Dımaşk: 1999, 2009.
- Sabûnî, Ebû Muhammed Nuruddin Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr. *Matüridiye akaidi = el-Bidaye fi usûli'd-din*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1982.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed. *Fethü'l-muğis bi-şerhi Elfiyyeti'l-hadîs li'l-İrâki*. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 2003.
- Sıddîqî, Muhammed Zübeyr. *Hadîs Edebiyatı Tarihi Menşei, Tekâmülü, Husûsiyetleri ve Tenkîdi*. çev. Yusuf Ziya Kavakçı. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1966.
- Suyûtî, Ebû'l-Fadl Celaluddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-. *Tedribü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*. thk. Muhammed Avvâme. Medine: Dâru'l-Yusr, 2016.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tekineş, Ayhan. "Hadis ve Tarih: Metodolojik bir Karşılaştırma". *Hadis Tetkikleri Dergisi* II/2 (2004), 7-38.
- Uğur, Mücteba. *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Vüreykât, Abdülkerim. *el-Vehm fi rivâyâti muhtelifi'l-emsâr*. Riyad: Mektebetu Edvai's-Selef, 2000.

Yemânî, Abdurrahman b Yahyâ b Ali el-Muallimi. *el-Envârü'l-kaşife limâ fi kitâbi edva ale's-sünne mine'z-zülel ve't-tadlil fi'l-mücâzefe*. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.

Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi: Tarihî Süreç, Yeni Yaklaşımlar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009.

Yüceer, Mustafa-Çakır, Furkan. “Klasik ve Modern Dönemde Yalan Haberin Tespiti: Hadis Usûlü ve Doğrulama Platformları Özelinde Mukayeseli Bir Yaklaşım”. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 4/1 (29 Haziran 2021), 171-193.

Yücel, Ahmet. *Hadis Usûlü Tarihine Giriş*. İstanbul: Kutupyıldızı, 2004.

Determination of the Accuracy of the News in the Light of Hadith Sciences

Dr. Abdullah ÇELİK

Extended Summary

The authenticity and conveying the khabar (news) properly have an important place in the formation of the role model in Islam. Islamic scholars have developed hadith methodology discipline in order to establish a proper hadith narration method and determine the authenticity of hadith and Sunnah, which is regarded as the second source of Islam after Qur'an. The matn (text) and sanad (narrator chain) for statements of The Prophet (pbuh), his companions, and followers of the companions are analyzed comprehensively in terms of authenticity by means of hadith methodology and its sub-disciplines. The main purpose of hadith methodology is the narration of the hadith as heard by the narrator, which first necessitates the reconnoiter of the narrator from righteousness and memory perspectives. In hadith methodology, scientific customs and rulesets, which are required to be followed by hadith teachers and students, are considered as independent topics. In this way, scientific ethics are formed by issues on which hadith scholars should be sensitive in their private and social affairs, that span a wide scope from scientific tools to the purpose of education & training. In addition to authenticating the prophetic statements, hadith methodology considers all kinds of khabar as its topic. It is evident that hadith methodology contributes towards establishing the awareness of ethics for news and its authenticity is evident. For this reason, by taking the general criteria of hadith methodology into account, it is quite important to reshape the Islamic understanding of news in our world of thought and education system. It is noteworthy that the measures to be taken in the face of false news in Islamic culture have been examined since the first century when the Prophet was sent. It is seen that many sciences that deal with the basic methods in the formation of Muslim identity in our age have moved away from practice in our lives and have turned into only a historical phenomenon. Unfortunately, in Muslim societies, it cannot be said that thinkers make much effort to create a future by using the past. The hadith methodology is among the sciences that deal with the basic methods in forming Muslims' morality of competence, truthfulness, and sincerity. It is seen that hadith scholars set some essential criteria and rules for accepting hadith in general. It is understood that these rules are primarily compatible with objective and practical applications. When the hadith method and the history method are compared, although there are similarities in the methods of news criticism, it is seen that the hadith methodology is built on more solid foundations. Indeed, the science of hadith is about the Prophet, and Sahabah here has caused the hadith scholars to act more meticulously. Thanks to the efforts of the hadith scholars to protect the narrations in order to serve

the religion, the different narration forms of the hadiths have survived to the present day. Since this is not the case in history discipline, interpretation through limited sources has come to the fore. Today, news transmission in a wide variety of channels is open to disinformation and manipulation and is also suitable for the rapid spread of fake news. These negativities can cause many social, moral, and economic destructions. Although press regulations and statements are published in order to prevent this, it can be challenging to prevent because media is a commercial activity to a large extent. On the other hand, news confirmation sites have been developed to investigate the accuracy of the news spread in the media recently. However, the independence and competence of these platforms are a matter of debate. In today's Muslim societies, the science of the hadith method should be systematically included in our lives to raise awareness about the accuracy of the news. For this, it is essential to reshape the understanding of Islamic news by considering the general criteria of the science of hadith methodology in our education system and the world of thought. It is necessary to determine the accuracy of the news, not to transmit every word heard, and to reformulate the disciplines that will develop the narration culture in a language that will be understood by the students of science and the public. Although the science of the hadith method has been forgotten in some periods of Islamic history and seen as a goal and target, it should not be forgotten that these similar branches of science are tools and tools for the correct transmission and understanding of knowledge. This misunderstanding caused Muslim societies to neglect the science of the hadith method in their practical lives and understandings, and this science became ineffective among Muslims. Our task is to revive society's criticism and analysis abilities and the ummah by analyzing, criticizing, and comparing the methods in the scientific disciplines we have.

Keywords: Hadith, Hadith Methodology, Khaber, Righteousness, Ethics.

Arap Dilinin Kelam İlmi Problemleriyle Olan İlişkisi

The Relationship of The Arabic Language with the Problems of Theology

Dr. Öğretim Üyesi Kıyasettin ARSLAN

Akdeniz Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı
Asst. Prof., Kıyasettin Arslan, Akdeniz University Faculty of Theology Basic Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetoric, Antalya, Türkiye
kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr

 0000-0003-2191-7582

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

15 Aralık / December 2021

27 Ocak / January 2022

15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Arslan, Kıyasettin. "Arap Dilinin Kelam İlmi Problemleriyle Olan İlişkisi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 264-286.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1036614>

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

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

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

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

Arap Dilinin Kalam İlmî Problemleriyle Olan İlişkisi

Öz ▶ Bütün dillerin kendine has bazı kullanım ve gramer özellikleri olduğu gibi Arapçanın da kendine has kullanım ve gramer özellikleri vardır. Arapçanın sahip olduğu bu özellikler, bugün İslami ilimler diye bilinen birçok ilim dalının doğmasını kaynaklık etmiş veya bu ilim dallarının konularının tartışılmasının sebebi bazen de çözümü olmuştur. Makalede, kalam ilmi problemleri tartışmaları esnasında yer alan, Arap dilinin kullanım ve gramer özelliklerine dair analizleri tespit edip, kalam ilmi kaynakları içerisinde unutulmak üzere olan bu çok zengin ve değerli Arap dilbilimi malzemeleri gün yüzüne çıkarılacaktır. Bazı kalam ilmi konularının içerisinde Arap dilbilimi malzemesi bulunmasına rağmen makalenin hacmini aşmamak için yer verilememiştir. Kalam ilmi içerisindeki felsefi tartışmalara ve mezhep çatışmalarına değinilmemiştir. Kalam ilmi konuları üzerinden yapılan bu dilbilim analizleri ışığında, bir bilim dalının ortaya çıkışında ve konularının anlaşılmasında dilin ne denli önemli olduğu görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagati, Dilbilim, Kalam, Kur'ân, Arapça, Anlam Alanı, Kalam İlmî Problemleri.

The Relationship of The Arabic Language with the Problems of Theology

Abstract ▶ Just as all languages have some unique usage and grammatical features, Arabic also has its own usage and grammatical features. These features of the Arabic language have been the source of the birth of many branches of science known today as Islamic sciences or the reason and sometimes the solution of the discussion of the subjects of these branches of science. In the article, the analyzes of the usage and grammatical features of the Arabic language, which are included in the discussions on the problems of kalam, will be determined. These very rich and valuable Arabic linguistics materials, which are about to be forgotten among the sources of kalam science, will be brought to light. Although there are Arabic linguistics material in some of the science of kalam topics, it was not included in order not to exceed the volume of the article. The philosophical debates and sectarian conflicts within the science of Kalam were not mentioned. In the light of these linguistic analyzes made on the subjects of Kalam, it has been seen how important language is in the emergence of a branch of science and in understanding its subjects.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Linguistics, theology, The Quran, Arabic, field of meaning, Divinity problems.

Giriş

Her bilim ve konuları, dil sayesinde varlığından haberdar olunmakta ve sonraki nesillere aktarılabilir. İslam dininin peygamberinin Arap olması,¹ kutsal kitabı Kur'ân'ın Arapça olarak indirilmesi,² İslam dini ile ortaya çıkan ve İslami bilimler diye bilinen bilim dalları ile Arap dilbilimi arasında zorunlu bir ilişki doğurmuştur. Bu makalede bu zorunlu ilişki İslami ilimler arasında yer alan kalam biliminin aşağıda belirtilen konuları bağlamında ele alınacaktır. Makalede geçen konularla ilgili kalam ilminde yer verilen mezhepler arasındaki derin tartışmalara ve her bir mezhep ve görüşlerine tek tek yer verilmeyecektir. Bu makale, kalam ilmi kaynaklarında farklı konu

¹ Bkz. İbrâhîm 14/4, "Biz her peygamberi, ancak kendi kavminin diliyle gönderdik"

² Bkz. eş-Şuarâ 26/195, "Arapça bir dil ile indirmiştir"; Yûsuf 12/2, "Biz onu, akıl erdiresiniz diye Arapça bir Kur'ân olarak indirdik".

başlıkları arasına sıkışıp kalmış tikel halde yer alan, Arap dilbilimi alt disiplinlerinin yorumlanmasından kaynaklı kelam ilmi problemlerinin bazılarını tümel halde sunmayı amaçlamaktadır.

Arap dilbilim ile kelam ilmi arasındaki ilişkinin günümüz çalışmalarına³ pek yansdığı söylenilemez. Üç numaralı dip notta verilen az sayıdaki bu çalışmalar, problemlere kelam ilmi bakış açısıyla ele alıp değerlendirmişlerdir. Bu bakış açısının getirdiği üslup gereği söz konusu çalışmalarda kelam mezhepleri arasındaki derin ihtilaflara yer verilmiştir. Bundan dolayı problemlerin dilbilim boyutu arka planda kalmıştır. Söz konusu çalışmaları yapanların asıl amaçları, ele aldıkları konuları kelam ilmi açısından irdelemek olduğundan konuların dilbilim boyutunun arka planda kalması normal karşılanmalıdır. Bu makalede doğrudan ya da dolaylı olarak Arap dilbiliminin alt disiplinlerindeki anlayış farklılıklarından kaynaklanmış kelam problemleri incelenerek, Arap dilbiliminin alt disiplinleri özellikle nahiv ve anlambilim disiplinleri ile kelam ilmi arasındaki ilişkinin ne denli önemli olduğuna dikkat çekilecektir.

Her dil, kendine has birtakım kullanım özellikleri ve üsluplarını bünyesinde barındırmakta, bu özellikleri ve üslupları bilmeden o dildeki metinleri ve o dildeki anlatılanları anlamak mümkün görünmemektedir. Kuran'da yer alan "...apaçık bir kitap geldi."⁴, "...apaçık Arap diliyle, senin kalbine indirmiştir."⁵ meallerindeki ayetlerde vurgulandığı gibi genelde dinin anlaşılmasına özeldir de

³ Bkz. Muhammed Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Ekrem Demirli, Burhan Köroğlu ve Hasan Hacak (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000); Sabri Yılmaz, *Kelamda Te'vil Sorunu*, (Ankara: Araştırma yayınları, 2009); Mehmet Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü", *Nazariyat* 5/1 (Nisan 2019): 37-79; Galip Türcan, "Kelâmın Dil Üzerine Kurduğu İstidlal Şekli -Bâkîllânî'nin Yaklaşımı Bağlamında Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2011), 2; Hasan Tevfik Marulcu, "Ehl-İ Sünnet Kelâmı Açısından İlahî İlim Ve 'Lealle' - Kelâm-Belâğat İlişkisi Bağlamında Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34 (2015), 1; Hüseyin Doğan, "İslâm Düşüncesinde İtikâdî Mezheplerce Benimsenen Dil Anlayışları", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/26 (2012), 2; Elmas Gülhan Çam, "Bâkîllânî'de Bir Delillendirme Yöntemi Olarak Luğavî İstidlal", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 40 (2018), 1; Sabri Erdem, "Haberî Sıfatlar ve Anlambilim", *Dini Araştırmalar*, 5/15 (2003), 109-119; Bilal Deliser, "Müteşâbihu'l-Kur'an'la İlgili Bir Tasnif Önerisi ve Müteşâbihlik Üzerine Yapılan Dil Tartışmaları", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (2014), 5-35; Hülya Altunya, *Kâdî Abdülcebbar'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi -Kasdu'l-Mütakellim Problemi Bağlamında* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009); Ali Ceyhan, *Halku'l-Kur'an Tartışmalarının Arap Dili Çalışmalarına Katkısı* (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006); Turan Bahşi, "Mezhebî Aidiyetler Bağlamında Mu'tezile'nin Arap Dilini Kullanımı", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 6/1 (2021), 253-292; İbrahim Arslan, "Kelâmullah Tartışmalarının Dilbilimsel İçeriği", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 51/1 (2010), 131-150. Bu çalışmalar bizim görebildiklerimiz, göremediğimiz başka eserlerde olabilir.

⁴ el-Mâide 5/15.

⁵ eş-Şuarâ 26/195.

kalam ilmi tartışmalarında Arap dilinin kuralları, kullanım üslupları ve söz sanatları göz ardı edilerek bir çözüme ulaşmak mümkün görülmemektedir.

Arap dilinin yapısı mecaz, teşbih ve istiare gibi sanatlı anlatıma elverişli olduğundan, Araplar dillerini en iyi kullandıkları şiirlerinde bu sanatlı anlatımlara yer vermişlerdir. Kuran'da da baştan sona mecazlı, teşbihli ve istiareli anlatım örnekleri görülmekte, kelimelerin anlamları müphem, mücmel ve müşkil olabilmektedir. Bu sanatlı anlatımlar ve anlam yüklerinin yorumlanmasında da Arap dilinin kullanımlarının dışına çıkılmamalıdır.⁶ Aşağıda kalam ilmi problemlerine zemin hazırlayan bazı hususlara değinildikten sonra kalam ilmi problemlerinin Arap dilbilimi ile ilgili olan Allah'a "mekan isnadı/istiva", "Halku'l-Kuran", "R'uyetullah", "Allah'ı teşbih ve tecsimden tenzih", "amel imandan bir cüz müdür?", "Kelamullah", "kulun fiillerinin yaratılması", "Cehennemde ebedi kalacakları belirlenmesi", "cebr", "hidayet ve dalalet", "Kuran'daki müteşâbih ayetlerin tevlinin caiz olup olmaması" meselelerindeki dilbilim analizlerine yer verilecektir. Kalam ilmi problemi olup da Arap dilbilimi ile bire bir ilgili olmayan ve Arap dilbilimi ile ilgili olduğu halde fasıkın imanı, cevher-araz, alemin hudusu, isim-müsemma ilişkisi, mütekellimin maksadı, kalbin mühürlenmesi, büyük günah işleyenlerin durumu, rızkın helalliği ve haramlığı... gibi konulardaki Arap dilbilimi analizlerine bu makalede yer verilmemiştir. Bu konular ve burada belirtilmemiş konular, başka bir çalışmaya konu olacak kadar geniştir. Ayrıca bu araştırmada yer alan kalam ilmi problemlerinde Hz. Peygamberden gelen rivayetlerdeki dil ile ilgili meseleler de bir başka çalışmayı gerektirecek genişlikte olduğu için bu çalışmada yer verilmemiştir.

Arap dilinin doğasında bulunan, aşağıda belirtilen ve belirtilmeyen birtakım hususların kalam ilmi problemlerinin tartışılmasına kaynaklık etmiş olduğu görülmektedir.

Kalam ilmi problemlerinin çıkışına kaynaklık eden sebeplerin başında Kuran'ın ayetlerinin muhkem ve müteşâbih⁷ diye ayrılması ve müteşâbih diye nitelenen ayetlerin anlamlarının bilinip bilinmeyeceği tartışmaları gelmektedir.⁸ Bu tartışmalar Kuran'ın bizzat kendisinden kaynaklı olduğu için, ilerleyen süreçte kalam ilmi problemlerinin zeminini hazırlamıştır. Dilbilimciler de bu iki kavramın anlam alanlarını belirlemek için yoğun çabalar göstermişlerdir. Bu çabalar sonunda, dil zorunlu olarak kendini kalam ilmi problemlerinin içinde bulmuştur. Muhkem ve müteşâbih ayetlerin anlaşılmasında iyi niyetli olmayanların müteşâbih ayetlere yönelmeleri kınanmaktadır. Müteşâbih ayetlere yönelen kötü niyetlilerin açabilecekleri zararların engellenmesi için dilbilimin alt disiplini anlambilimin devreye girmesi kaçınılmaz olmuştur. Kalam ilmi problemlerinin çıkışında dili kullanan insanın, içinde bulunduğu tarihî süreç, psikolojik hali, elde ettiği bilgi ve kültür

⁶ Erkan Kurt, "Kelâm Usûlü Açısından Kur'an'ı Anlamanın Temel Prensipleri", *Kelam Araştırmaları* 1/1 (2003), 90...vd.

⁷ Âl-i İmrân 3/7, Bkz. Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzur, *Lisânü'l-‘Arab*. thk. Abdullah ‘Âli el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Ş’âzeli, Kahire: Dâru'l-ma ‘ârif ts, 952, 2189

⁸ Hüseyin Doğan, "İslâm Düşüncesinde İtikâdî Mezheplerce Benimsenen Dil Anlayışları", *Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Dergisi*, 14/ 26 (2012), 2... vd.

birikimi, ön kabulleri, algı seviyesi, bulunduğu konum vs. durumlarının da etkili olduğunu burada belirtmek gerekmektedir.

Arap dilinin kullanımında görülen hazif, sözün anlaşılmasında ihtilaf doğuran sebeplerdendir. Sözlükte; yok etmek, kaldırmak ve düşürmek⁹ gibi anlamlara gelen “حذف”, ıstılahta bir konunun anlaşılmasını ya da bir kelimenin telaffuzunu hafifletmek, öz bir şekilde anlatmak gibi bir sebepten dolayı sözün tamamını söylememektir. Hazfedilen şey, bazen cümle, bazen kelime ve bazen de harf olabilmektedir. Hazifi, yaşayan tüm dillerde görmek mümkündür.¹⁰ Arap dilinin bu özelliğinden kaynaklı problem, hazfedilen şeyin ve içerdiği anlamın belirlenmesi çabaları sonucu görülmektedir.

Dildeki lafızların, bazen insanın günlük hayattaki düşüncesini bile ifade etmekte yetersiz kaldığı karşılaşılan durumlardandır. Kur’ân, görülen ve görülmeyen aleme dair bilgiler verirken mecaz, kinaye, telmih, teşbih...vb.¹¹ bir takım edebi üslup ve sanatlar kullanmaktadır. Bu üslup ve sanatların yorumlamaları kişilerde farklılık arz etmektedir. Kur’ân gibi fizik ötesi alemde gelen ve mevcut dilin lafızları ile insanlara emir ve yasaklar bildiren bir kutsal kitabın anlaşılmasında insan kaynaklı birtakım eksikliklerin olması kaçınılmazdır. Bazı insanlar yaratan ile yaratılan arasındaki varlık farkını ayarlayamadıkları için Kur’ân’ da Allah için kullanılan, el, yüz, gelmek...vb. ifadeleri anlamakta zorlanmışlardır.¹² Bu gibi ifadeler Arapçanın kelime semantiği içerisinde değerlendirilmelidir. Aksi halde kelimelerin ilmi ve diğer ilim dalları alanındaki problemleri çözmenin imkanı olmayabilir.¹³ Bir metni ya da ifadeyi, anlama ve anlamlandırmanın o metnin yazıldığı ve ifadenin söylendiği dilin söz varlığından ve kullanım üslubundan ayrı düşünülmemeyeceği gerçeği gözden kaçırılmamalıdır.

Arap dilinin, kelimelerin ilmi problemlerinin çıkmasına zemin hazırlayan üslubunun ve gramer kurallarının yanı sıra, bazı bilginlerin, kelimelerin dildeki delaletlerini yeterli bulmayıp dinin de kelimelerin delaletine etkilerinin olması gerektiğini düşünmeleri de kelimelerin ilmi problemlerinin çıkmasının, çoğalmasının veya problemin genişlemesinin sebebi olmuştur.¹⁴ Bazen de kelimelerin zahiri anlamlarının yanı sıra batını anlamlarının olduğunu söyleyenler de olmuştur.¹⁵ Bu şekildeki bir anlayışın kapısı aralandığı zaman kelimelerin ilmi problemleri sonlandırılmaz ve problemler

⁹ İbn Manzur, *Lisânü'l-‘Arab*, 810.

¹⁰ Bkz El-Marsâl. “Ehemmiyetü'l-hazf ve envâ ‘ihi” <https://www.almsal.com/post/950729>. 06.08.2021.

¹¹ Bkz. ilgili terimler ve başka terimler için, Ali Bulut, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: İFAV.Yayınları), 2015.

¹² Doğan, “İslâm Düşüncesinde İtikâdî Mezheplerce Benimsenen Dil Anlayışları”, 10... vd.

¹³ Kurt, “Kelâm Usûlü Açısından Kur'an'ı Anlamanın Temel Prensipleri”, 90...vd.

¹⁴ Mehmet Bulgen, “Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü”, *Nazariyat* 5/1, (Nisan 2019), 65-67.

¹⁵ M. Mustafa Çakmaklıoğlu, *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2005), 178... vd.

çözumsuzlükle karşı karşıya kalırlar. Anlama ve anlamlandırma bir dil olayı olduğundan kalam ilmi problemlerini Arap dilinin kullanımının dışına çıkararak çözümlenimin imkanı kalmamaktadır.

Kalam ilmi problemlerinin çıkışının bir başka sebebi de insanın din tarafından mükellef/sorumlu tutulmadığı konulara dalması olabilir. Şehristânî (ö. 548/1153) el-Milel ve'n-nihâl adlı eserinde, el, yüz, istivâ gibi müteşâbihten sayılan ve kalam ilmi tartışmalarına sebep olan sıfatların anlamlarının bilinmesinden insanın sorumlu olmadığını vurgulamaktadır.¹⁶ Bu bağlamda insanın, din tarafından sorumlu tutulmadığı konulara dalarak kendi kendine fazladan sorumluluklar yüklediği anlaşılmaktadır. Bu bakış açısı, ilmî çalışmaları durağanlaştırmayacağı için sağlıklı bir bakış olarak görülmeyebilir.

Allah'ın, kendi aşkınlığını insanlara anlatırken, insanların kullandığı sınırlı dilin kavramlarını ve kelimelerini kullanması bu makalede yer alan problemlerin çıkışının zorunlu olarak zeminini oluşturmuştur. Çünkü kavramlar ve kelimeler insanların sınırlı dünyalarında kullandıkları dilden seçilmiştir. İnsanlar tarafından kullanılan sınırlı dille aşkın manalar yine anlayışı sınırlı olan insana aktarılmıştır. Böylelikle dilin sınırlılığı ve insanın anlayışının sınırlılığı birleşince kalam ilmi problemlerinin doğması kaçınılmaz olmuştur.¹⁷ Konuşanın maksadının ne olduğunun anlaşılması düşüncesi de bu problemlerin çıkışına sebep olabilmektedir. Konuşan, iradesi gereği daha önceden konulan anlamların dışında -bir işaret gereği- mecaz olarak başka bir anlama yönelebilir. Bu durumda konuşanın maksadını bilmek gerekmektedir. Müttekellim dilde var olan anlama yönelmek zorunda değildir. Bu bakış açısı sonunda konuşanın maksadını belirlemeye yönelik kalam ilmi problemleri çıkabilmektedir.¹⁸ Yukarıda belirtilen sebeplerden dolayı çıkan kalam ilmi problemlerinin Arap dilbilimi açısından anlambilim kaynaklı ve gramer kaynaklı problemler olarak ele almak mümkündür.

1. Anlambilim Kaynaklı Problemler

Kelimelerin anlamlarını inceleyen bilim diye tarif edilen anlambilimin incelediği konulardan biri de kelimelerin cümle içindeki kazandığı anlamların belirlenmesidir.¹⁹ Kelimelerin, herhangi bir cümlede bulunmadıklarında yüklendikleri anlam ile bir cümlede bulduklarında yüklendikleri anlam, bazen değişebilmektedir. Bu bağlamda kelimelerin, kök anlamları ile bir cümledeki veya metindeki anlamlarını tespit etmek önem kazanmaktadır. Kalam ilminde tartışılan, *Allah'a mekan isnadı, Halku'l-Kur'ân, R'uyetullah, Allah'ı teşbih ve tecsimden tenzih, İmanın amelden bir cüz olup olmama* problemleri üzerinden anlambilim analizleri yapılmıştır. Söz konusu tartışmalarda, yapılan dilbilim

¹⁶ Abdulkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Ahmed Fehmi, Beyrut: Dâru kutub'l-İlmiye 1992, 93.

¹⁷ Muhammed İbn 'Âşur, *et-Tahrir ve't-tenvir*, (Tunus: y.y. 1984), 3/158...vd.

¹⁸ Hülya Altunya, Kâdî Abdülcebbar'da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi -Kasdu'l-Müttekellim Problemi Bağlamında (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2009), 187...vd.

¹⁹ Guiraud, Pierre, *Anlambilim* çev. Berke Varda, (İstanbul: Multilingual Yayınları, 1999), 7...vd.

analizlerine değinilirken, tartışma konularının sıralaması random yöntemi ile yapılmış konuların öncelik sıralaması yapılmamıştır. Ayrıca tartışmaların çıkışına sebep olan ve kelam ilmi açısından önemli görülen kelam mezhepleri arasında görüş ayrılıkları doğuran yaklaşımlara yer verilmemiştir.

1.1. Allah'a Mekan İsnadı

Kelam ilminde tartışılan Allah'a mekan isnadının doğru olup olmaması probleminin kaynağının Kur'ân' da geçen "استوى ve عرش"²⁰ kelimelerinin anlamlarının tespitinden kaynaklı olduğu düşünülmektedir.²¹ عرش kelimesinin sözlüklerdeki kök anlamına bakıldığında kral için yapılan yatak/taht veya gölgelik anlamlarına geldiği görülmektedir.²² Kelimenin mecaz anlamı dikkate alınmadan sözlük anlamı olan yatak/taht veya gölgelik anlamları düşünülecek olursa الرَّحْمَنُ (عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) ²³ ve (تَمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ) ²⁴ ayetlerinin anlamları Allah'a mekan isnadını gerekli kılmaktadır. Allah'ın bir mekânda olması, bir mekana sığması söz konusu olamayacağından, problemi, söz konusu kelimenin Arapların kullanımında var olan başka bir anlam aracılığı ile çözmek gerekmektedir. Araplar "عرش" kelimesini mecazi olarak "المالك/mülk-varlık" anlamında da kullanmışlar. "المالك/mülk-varlık" manası Arapların şiirlerinde kullanılmıştır. Kelam alimleri de Allah'a mekan isnadı problemini söz konusu kelimeye "mülk-varlık" anlamı ve "استوى" kelimesine de "yönetimi-hakimiyeti altına almak" anlamı vererek çözdükleri görülmektedir. Bu durumda Allah'ın bir mekanda olması değil varlıkları hükümranlığı altına alması anlamı verilmektedir.²⁵

1.2. Halku'l-Kur'ân

Kelam ilminde tartışılan "Halku'l-Kur'ân/Kur'ân' ın yaratılışlığı"²⁶ probleminin de Anlambilim kaynaklı olduğu anlaşılmaktadır. Kelam ilmi açısından Kur'ân' ın yaratılmış olduğunu

²⁰ el-Hâkka 69/17; ez-Zümer 39/75; el-Mü'min 40/7; Tâhâ 20/5; el-A'râf 7/54.

²¹ Ebu Mansur el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed 'Ârûşî, (İstanbul: İrşad yayınevi 2001), 131.

²² İbn Ahmed El-Halil, *Kitâbu'l-ayn*, thk. Abdulhamid Handâvî, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiye 2003), 3/129; Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 131.

²³ Tâhâ 20/5.

²⁴ el-A'râf 7/54.

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 136; Abdulcebbar el-Kadî, *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*, thk. es-Sâyih, Amed Abdurrahim, (b.y.: Mektebetun'nâfize 2006), 224; Abdulcebbar el-Kadî, *Müteşâbihu'l-Kur'ân* thk. Adnan Muhammed Zarzûr, (b.y.: Dâru't-turâs, ts.), 1/72...vd.; Abdülcebbar el-Kadî, *Şerhu usuli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, (Kahire: y.y. 1996), 226; Nail Karagöz, "Hanefî-Mâtürîdî Düşünce Akımında İsbat-ı Vâcibe ve İlahî Sıfatlara Yönelik İstidlâller", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/ 2, (2015), 34, 57, 58.

²⁶ Bkz. Ebu'l-Mu'in en-Nesefî, *Tebziratu'l edille*, thk. Muhammed el-Envar, (Kahira: y.y. 2011), 66, 435, , Elmas Gülhan Çam, *Bâkîllânî'de Dil ve Dilin Kelamî İstidlaldeki Kullanımı*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler

düşünenler { إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ }²⁷ ayetinde geçen جعل mazi fiilinin anlam alanının “yaratma” olarak tespit etmişler ve buna bağlı olarak Kur’ân’ın yaratılmış/mahluk olduğunu savunmuşlardır.²⁸ Kur’ân’ın yaratılmamış olduğunu düşünenler ise, جعل mazi fiilini söz konusu ayette anlam alanının “yaratma” olmadığını, “yapmak, ifade etmek, isimlendirmek, hükmünü vermek” olduğunu ileri sürmüşlerdir. Tespit edilen bu anlam alanına göre yukarıda belirtilen ayetin anlamının “Kur’ân’ın ibarelerini ve hükümlerini Arap dili ile ifade ettik” şeklinde olduğu yorumunu yapmışlardır. Bu yoruma bağlı olarak Kur’ân’ın yaratılmadığını savunmuşlardır. جعل mazi fiilinin anlam alanını, yapmak, ifade etmek, isimlendirmek, hükmünü vermek diye tespit edenler kendi görüşlerinin doğruluğunu ispat etmek için söz konusu fiilin “yaratma” anlamında olması için bir meful alması gerektiğini, fiil iki meful alırsa “yaratma” anlamına gelmeyeceğini söylemişlerdir. Söz konusu fiil yukarıda verilen ayette ise iki meful almıştır. Bu kullanım gereği جعل mazi fiilinin anlam alanının “yapmak-ifade etmek” olduğu anlaşılmaktadır.²⁹

1.3. Allah’ın Ahirette Görülüp-Görülememesi/Ru’yetullah

Anlambilim kaynaklı olduğu düşünülen diğer bir kelim ilmi problemi de “Ru’yetullah/ Allah’ın ahirette görülüp-görülememesi” meselesidir. Söz konusu tartışma { وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ }³⁰ “o gün bazı yüzler parlaktır, Rablerine bakmaktadırlar” ayetinde geçen “ناظرة” kelimesinin anlam alanının tespitindeki farklı görüşlerden hareketle bir grup, Allah’ın ahirette görüleceğini savunmuş, diğer bir grup da Allah’ın ahirette görüleceğini savunmuştur. Allah’ın ahirette görüleceğini savunan grup söz konusu ayette geçen “ناظرة” kelimesinin anlam alanını “beklemek” olarak tespit etmişler ve bu tespiti bağlı olarak da Allah’ın ahirette görüleceğini savunmuşlardır. Allah’ın ahirette görüleceğini savunan grup ayette geçen “ناظرة” kelimesinin anlam alanını “görmek-bakmak” olarak tespit etmişler ve bu tespiti bağlı olarak da Allah’ın ahirette görüleceğini savunmuşlardır. Allah’ın ahirette görüleceğini savunan grup; “نظر” fiili “وجه/yüz” kelimesi ile kullanılır ve “إلى” harf-i cerri ile müteaddi yapılırsa ise “بصر/gözle görme” ye delalet ettiği açıklamasını yaparak görüşlerini güçlendirmektedirler.³¹ Söz konusu ayette de “نظر” fiili “وجه/yüz”

Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 42; Hüseyin Tural, *Mezheplerin Teşekkülü Öncesi Dönem Sünnî Kelâmında Halku'l-Kur'ân Meselesi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi 2017).

²⁷ ez-Zuhruf 43/3.

²⁸ Nesefî, *Tebziratu'l edille*, 439; Abdulaziz b. Müslim el-Kinânî, *el-Hayde ve'l-î'atizêr*, thk. Ali Muhammed Nasır eL-Fakîh, (el-Medinetü'l-münevvara, Mektebetü'l-'ulumî'l-hikem 2002), 69.

²⁹ Nesefî, *Tebziratu'l Edille*, 482, 483, Bakillânî, Muhammed, *Kitâbu't-temhîd*, thk. Richard Yusuf Makârîsî, (Beyrut: y.y. 1957), 249-250.

³⁰ el-Kıyâmet 75/22, 23.

³¹ Bakillânî, *Kitâbu't-temhîd*, 267, 273; Abdulmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cuveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ila kavâ'idî'l-edille fi Usûli'l-İ'tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdulmunîm Abdulhamîd, (Kahire: Mektebetü'l-Hâneçî, 1950), 182-183, ayrıca bkz. Talât Koçyiğit, *Kur'an ve Hadiste Ru'yet Meselesi*, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları: 128, Ankara Üniversitesi Basımevi 1974), 39..vd.

kelimesi ile kullanılmış ve “الى” harf-i cerri ile müteaddi yapılmıştır. Şayet söz konusu ayette geçen “ناظرة” kelimesinin “beklemek” anlamında yorumlanması doğru kabul edilse de Allah’ın ahirette görüleceğine delalet edebilir. Çünkü beklemek bir şeyin olacağına göstergesidir. Bu bağlamda beklenen şeyin Allah’ın görülmesi olma ihtimali yüksektir.

Ru’yetullah tartışmasının bir diğer delili de { قَالَ رَبِّ ارْتَبِي أَنْظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نُرِيَنَّكَ وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنَّ }³² ayetidir. Söz konusu ayette Hz. Musa’nın, Allah’ı görme talebi dağın yerinde durması ile talik edilmiştir. Arap dilinde kelimenin ya da ifadenin anlam alanının belirlenmesinde talik önemli bir yer tutar. Zarflar ve câr- mecrurların fiiller ve şibih fiiller ile olan ilişkisini sağlamaya talik denmektedir.³³ Arapların, bir şeyin gerçekleşmesini veya gerçekleşmemesini ifade etmek için taalluk üslubunu kullandıkları olmuştur. Şair el-Hansâ (ö. 24/645)

ولا أصالح قوما كنت حربهم .: حتى يعود بياضا حلقة القار

Beytinde arkadaşına hitaben; “senin harp ettiğin kişilerle ziftin siyahlığı beyaza dönüşmedikçe barışmayacağım” derken taalluk üslubunu kullanmıştır. Arkadaşının düşmanları ile barışmasının imkansız olduğunu, ziftin siyahlığının beyaza dönüşmesi gibi imkansız bir şeye bağlamış olması, onun arkadaşlarının düşmanları ile barışmasının hiçbir zaman gerçekleşmeyeceğinin delili olmuştur.³⁴ Bu bağlamda yukarıda geçen ayette dağın yerinde durması mümkün olan işlerden olduğu için Allah’ın da görülmesi mümkün bir işe taalluk edildiğinden dolayı Allah’ın görülmesinin mümkün olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Daha açık bir ifade ile Allah’ın görülmesi dağın yerinde durması gibi mümkün bir işe taalluk ettirildiğinden Allah’ın görülmesinin mümkün olduğu söylenilmiştir. Görülmesinin mümkün olmadığını söyleyenler de görmenin taalluk edildiği şeyin - dağın yerinde durması- gerçekleşmediği için Allah’ın görülmesinin mümkün olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Arapçada bir şeyin gerçekleşmesinin, gerçekleşmesi imkansız bir başka şeye taalluk ettirilmesi istenilen şeyin gerçekleşmeyeceğinin delili sayılmıştır. Yukarıda da belirtildiği üzere Allah’ın dağa tecellisi sonucunda dağın yerinde durması imkansız bir durum olduğundan Allah’ın görülmesini de imkansız sayılmıştır.³⁵

Allah’ın görülmesi veya görülmemesi hakkındaki tartışmaların el-A’raf suresi 143. Ayette geçem الرؤية / görmek kelimesi ile el-En’âm suresi 103. Ayette geçen الإدراك / idrak etmek kelimelerinin anlam alanlarından kaynaklı olduğu da görülmektedir. Allah’ın görülmesini mümkün görenler, الرؤية kelimesi ile الإدراك kelimesinin anlam alanlarının farklı olduğunu savunmuşlar. Allah’ın görülmesinin mümkün olmadığını söyleyenler الرؤية kelimesi ile الإدراك kelimesinin anlam

³² el-A’raf 7/143 .

³³ Necib Lübdî, *Mu’cemu’l-mustalahâtî’n-nahviyye ve’s-sarfîyye*, (Beyrut: Müessesetu’r-risale, 1985), 156.

³⁴ İsmail el-Eş’ârî, *el-İbâne ‘an ‘usûli’-d-diyâne*, thk. Ebu Abdulillah, Salih, (Riyad: y.y. 2011), 285.

³⁵ Abdülcebbar el-Kadî, *el-Muğni fi t-tevhîd ve’l-‘adl*, thk. Mustafa Hilmi, Ebu’l-vefa el-ganîmî, (b.y. : ed-Dâru’l-misriyye, ts.), 161...vd; Eş’ârî, *el-İbâne ‘an ‘usûli’-d-diyâne*, 283...vd.

alanlarının aynı olduğunu savunmuşlardır. Allah'ın görülmesini mümkün gören ve الرؤية kelimesi الإدراك kelimesinin anlam alanının farklı olduğunu söyleyenler, الرؤية kelimesinin anlam alanını gözle bir şeyi görmek olarak belirlerken, الإدراك kelimesinin anlam alanını ihata/kuşatmak, bir şeyin özünü bilmek olarak belirlenmişlerdir. Bu bağlamda Allah'ı görmek mümkün, özünü bilmek ise mümkün değildir. ﴿ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴾³⁶ ayette geçen لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ gözler onu idrak edemez denilirken kastedilen anlam; onu özünün gözle kuşatılıp bilinmeyeceği vurgulanmaktadır. Ayrıca “ru'yet” umumi “idrak” hususi bir anlam ifade etmekte yukarıda sözü edilen ayette has olan idrak olumsuzlaştırılmıştır. Has olanın olumsuzlaştırılması âm olanın da olumsuzlaştırılacağı anlamına gelmemektedir.³⁷

Ayrıca el-A'râf suresi 143. ayette “Ru'yetullah” ile ilgili ³⁸ edatının kullanımına bağlı olarak yapılan dilbilim analizine de yer vermek gerekmektedir. Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığını savunanalar, söz konusu ayette yer alan لَنْ edatına ebedi olumsuzluk (ahireti de içine alan) bildirme anlamı yüklemişler ve buna bağlı olarak Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığı sonucuna ulaşmışlardır. Allah'ın görülmesinin mümkün olduğunu savunanalar, söz konusu ayette yer alan لَنْ edatına olumsuzluğu pekiştirme anlamı yüklemişler ve buna bağlı olarak Allah'ın görülmesinin mümkün olduğu sonucuna ulaşmışlardır.³⁹

1.4. Allah'ı Teşbih ve Tecsimden Tenzih

Allah'a yüz, el...vb. Organlar isnat etmek kelam ilmi problemlerinin başında gelen hususlardandır. Arap dilinde “وجه/yüz” kelimesinin bilinen anlamı canlı varlıkların bir organı anlamına geldiği gibi zat/var olan anlamına geldiği de söylenmektedir. Arap dilinde yüz/ وجه kelimesinin mecazi olarak zat/var olan anlamına gelmesi şöyle açıklanmaktadır. İnsanı insan yapan, duygu, düşünce ve idrak gibi hasletlerin başta bulunması ve insanı en çok tanıtan organın yüz olması, başın da en belirgin bölgesinin yüz olması nedeniyle وجه kelimesi ile ذات/var olan kelimesi arasında bir bağ kurularak وجه kelimesi ile ذات/var olan kastedildiği söylenilmiştir. Araplar insanların işlerini yürüten, sorularını çözen kimselere lider-ulu kişi anlamında وجه القوم demişlerdir. Belirtilen anlam alanları çerçevesinde el-Kasas suresi 88. er-Rahmân suresi 27. el-Bakara suresi 115.

³⁶ el-En'âm 6/ 103.

³⁷ Ebu Hayyân, Muhammed Yusuf, *el-Bahru'l-muhît fi'tefsîr*, thk. Züheyr Ceîr, (Beyrut: Dâru'l-fikr 2010), 606; Mâturîdî, *Kitâbu't-tevhîd*, 141; el-Kadî, *el-Muğni fi t-tevhîd ve'l-'adl*, 144...vd; Fahreddin er-Razî, *Tefsîru'l-Fahrî'r-razî*, (Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981), 13/ 131...vd.

³⁸ Bkz. Abdullah İbn Malik, *Şerhu'l-kafiyeti's-şafiye*, thk. Ahmed Hariri (b.y.: Dâru'l-mâmun li't-türâs, 1982; Muhammed İbn Hişam, *Muğni'l-lebib an kütübi'l-e'arîb*, thk. Muhammed el-Hatib, (b.y.: Silsiletü't-türâsiye, ts.)

³⁹ Razî, *Tefsîru'l-Fahrî'r-razî*, 14/ 242-243; Kadî, *Şerhu 'usuli'l hâmse*, 264...vd.

el-İnsân suresi 9. Ayetlerinde geçen وجہ kelimesini zat/ulu-yüce varlık anlam alanı çerçevesinde yorumlamışlar böylelikle Allah'ı teşbih ve teccimden tenzih etmişlerdir.⁴⁰

1.5. İman Amelden Bir Cüz Müdür?

İman ve amel kavramlarıyla kastedilen anlamın ne olduğuna dair; iman nedir? Amel nedir? Bu iki kavram arasında nasıl bir bağ vardır? İman ile amel bir midir? Ayrı şeyler midir? Amel imandan bir cüz müdür? gibi kelimeler ilmi tartışmalarının temelinde Arap dilbilimi alt disiplini anlambilim yapmakta olup bu konuda kelimeler ilmi kaynaklarında anlambilim analizleri yapılmaktadır.

İman, sözlükte آمن üç kök harfe bir harf ekleyerek elde edilen آمن⁴¹ mezt fiilinin إيمان şeklinde gelen mastarıdır. Kelime bu şekliyle Arap anlambilimi açısından tasdik-kabul anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Allah'ın varlığını birliğini tasdik eden iman etmiş sayılır. Bazı kelamcılar iman kavramının tanımını yaparken Arap anlambiliminin delalet ettiği bu anlamın dışına çıkarak tasdik anlamına, organlarla amel etmek şeklinde dilde olmayan bir anlam eklemişlerdir. Bu ek anlam sonunda iman etmek için, Allah'ın varlığını birliğini tasdik etmek yetmez, namaz, oruç ve hac gibi ibadetlerin de yerine getirilmesi gerektiği anlamı doğmaktadır. Kelimenin anlam alanı bu şekilde belirlendiğinde iman ile amel ayrılmaz bir bütün olarak görülmekte, inkar etmeksizin bir tembellik ve ataletten dolayı söz konusu amelleri yapmayanlar küfürle itham edilmektedir.⁴² İman kavramını amel kavramı ile ilişkilendirenler kelimelerin bir dil bakımından bir de din bakımından anlamlarının olduğunu söylemişlerdir. Bu düşünceden hareketle, dinin koyduğu emir ve yasakların boşuna olmadığı ve amelin imandan bir cüz olduğu sonucuna ulaşılmıştır.⁴³ Arap dilinde imanın tasdik anlamına geldiğini dolayısıyla amelin imandan bir cüz olmadığını söyleyenler de dinin, dildeki bir kelimenin anlamını belirlemediğini, hüküm, şart ve sıfat koyduğunu söylemişler ve kelimelerin anlamlarını belirlemede dilin dışına çıkmayı uygun bulmamışlardır.⁴⁴ Kelam ilmi tartışma alanları ile ilgili yapılan bu dilbilim analizleri Arap anlambilimine katkıları sağlamıştır. Kelam ilmi tartışma konularında dilin delalet ettiği anlam alanlarının dışına çıkıldığında tartışılan problemlerin çözümü yerine bir çıkmazın oluşacağı görülmektedir.

⁴⁰ Fahrüddîn b. 'Ömer er-Râzî, *Esâsu't-takdîs fi 'ilmi'l-keâm*, thk. Ahmed Hıccâzî (Kahira: y.y. 1986), 155...vd.

⁴¹ Bu kelimenin aslı آمن şeklinde olup iki hemze harfi yan yana geldiğinde -sarf ilmi kuralı gereği- hemzelerden biri med harfi olan elife dönüşmüştür.

⁴² Ebu'l-Hasen el-Eş 'arî, *Kitâbu'l-lüm'a*, thk. Hamuda Ğurabe, (b.y.: Matba'atu masîr, 1955), 113...vd.; Kadî, *Şerhu 'usuli'l-hamse*, 123-125; Bakillânî, *Kitâbu't-temhîd*, 346-347; Neseî, *Tebsiratu'l edille*, 110-112.

⁴³ Bulğen, "Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü", 65-67.

⁴⁴ Muhammed İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-'usûl*, thk. Muhammed es'Sülaeymânî, (Beyrut: Dâru'l- ğarbi'l-İslâmî, 1999), 108- 109.

2. Gramer Kaynaklı Kelam İlmî Problemleri

Arap dilinin gramerinin çok geniş ve detaylı olduğu, bu alanla ilgilenenler tarafından bilinen bir durumdur. Makalenin bu bölümünde Arap dilinin geniş gramer konularına girmeden detaylarına dalmadan kelam ilmi problemlerinden Kelamullah (Allah'ın kelamı kadim midir? hâdis midir?) meselesinde, kulun fiillerinin yaratılması, cehennemde kalacakların belirlenmesi, hidayet ve dalalet, Kur'ân'daki müteşâbih ayetlerin tevlinin caiz olup olmadığı meselesi, tartışılırken yapılan Arap dilbilimi gramer analizlerine yer verilecektir.

2.1. Kelamullah

Kelam ilminde çokça tartışılan Kelamullah (Allah'ın kelamı kadim midir? hâdis midir?) meselesinde de yukarıda belirtilen diğer problemlerde olduğu gibi birtakım tartışmalar olmuş ve bu tartışmalar esnasında dilbilim analizleri yapılmıştır. Kelam ilminde Kelamullah tartışan bir grup, Allah'ın kelamını kadim/yaratılmamış diğeri de hâdis/yaratılmış olduğunu iddia etmişlerdir. Her iki grup da iddialarını ispat için birkaç surenin farklı ayetlerinde geçen ﴿فَيَكُونُ﴾⁴⁵ “ol (der) olur” ifadesini delil olarak kullanırlar ve dilbilim analizleri yaparlar. Allah'ın kelamının hâdis/yaratılmış olduğunu iddia edenler ifade de geçen “ف” bağlaç harfinin takip/peşi sıra olmak anlamı ifade ettiğini kabul ederler. Bu durumda “ف” bağlaç harfinin Arap dilinde takip ifade etmesinin gereği كن/ol emri ile يكون/oluyor muzari fiili arasında bir birimlik zaman oluşur. Oluşumunda zaman geçen şeyler yaratılmıştır. Yaratılmışın yaratan olması caiz olmadığı için Kelamullahın yaratılmışlığı çıkarımı yapılmaktadır. Allah'ın kelamının ezeli/yaratılmamış olduğunu iddia edenler de söz konusu ifade de geçen “ف” bağlaç harfinin Arap dilinde her zaman mutlak takip/peşi sıra anlamı ifade etmediğini başka anlamlarının da olduğunu kabul ederler. Onlara göre “ف” bağlaç harfi, bir emrin cevabında ya da sözün bütününe cevabında bulunursa takip ifade etme yerine salt haber verme anlamı ifade eder. Söz konusu ayette “ف” bağlaç harfi kendinden önce geçen كن emrinin cevabı olarak gelen يكون muzari fiilinin başına geldiğinden ta'kip anlamı yerine salt haber verme anlamı ifade etmiştir. Söz konusu ayette فيكون ifadesi bir şeyin meydana gelmesinin salt haber verilmesi maksadıyla söylenmiş bir söz olduğundan “ف” bağlacı takip ifade etmez. Böylelikle كن emrinin cevabı olarak gelen يكون fiili arasında bir birim zamanın geçmesi söz konusu olmayacağından Allah'ın kelamının ezeli olduğu ispatlanmış olur.⁴⁶

2.2. Kulun Fiillerinin Yaratılması

Arap dilinde, zamir ve ism-i mevsul gibi kapalı isimlerin cümle içerisindeki kullanım alanlarını belirlemek önemlidir. Kelam ilmi problemlerinden kulun fiillerinin yaratılması tartışmasında kapalı isimlerin cümle içerisindeki kullanım alanlarını yönelik analizler görülmektedir. ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ﴾

⁴⁵ el-Bakara 2/ 117; Âl-i İmrân 3/ 47; el-En'âm 6/73; en-Nahl 16/ 40; Meryem 19 /35.

⁴⁶ Bakillânî, *Kitâbu't-temhîd*, 243-246.

﴿اللطيف الخبير﴾⁴⁷ “Yaratan bilmez mi? O, latif ve habîrdir.” Mealindeki ayette geçen “من” ism-i mevsulünün delalet ettiği anlam da kelimciler arasında ihtilaf oluşmuş ve buna bağlı olarak kelimciler arasında “kul fiilini kendi mi yaratır yoksa onun fiillerinin yaratıcısı Allah mıdır?” tartışması yapılmıştır. Bu tartışmada “kul kendi fiilini kendi yaratır” ve “fiillerinin yaratıcısı Allah’tır” diyenlerin delili de bu ayette geçen “من” ism-i mevsulünün delalet ettiği anlam olmuştur. Kul fiilini kendi yaratır, diyen grup, söz konusu ayette geçen “من” ism-i mevsulünün delaletini “insan/şahıs” olarak belirlemişler ve ayeti “Allah yaratana (insanı) bilmez mi? şeklinde yorumlayarak, yaratmanın fiillerle alakalı olmadığını iddia etmişlerdir. Fiillerin yaratıcısı Allah diyenler, “من” ism-i mevsulünün delaletini Allah olarak belirlemişler, ayeti “yaratan hiç bilmez olur mu?” şeklinde yorumlayarak, yaratmanın fiillerle alakalı olduğunu söylemişler ve kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığını iddia etmişlerdir. “من” ism-i mevsulünün delaletini “insan” olarak yorumlayan grup niçin böyle yorumladıklarına dair herhangi bir neden belirtmezken “من” ism-i mevsulünün delaletini Allah olarak yorumlayan grup, söz konusu ayetten önce geçen ayetteki kulların gizlediklerini, açığa vurduklarını ve göğüslerinde gizlediklerini Allah’ın bildiği belirtildikten sonra, kulları uyarmak makamında tehdit içeren bu ayetin geldiğini belirtir. Şayet “من” ism-i mevsulünün delaleti “insan/şahıs” olsaydı insanın yaratılmasında, onların yapacakları fiillere dair bir tehdidin manası olmaz ve ayet bağlamdan kopuk bir anlam içermiş olur.⁴⁸ Kelimelerin delaletleri tespit edilirken, kelimelerin anlamlarının metnin genel bağlamından ayrı düşünülmemesi gerektiği dilbilimin temel ilkelerinden olduğu bilinen bir gerçekliktir.

Harflerin kullanım amacındaki farklılıktan kaynaklanan kelam problemlerinin bir benzeri de ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾⁴⁹ ayetindeki “ما” harfinin kullanım amacının belirlenmesindeki ihtilaflarda görülmektedir. Arapçada “ما” harfinin birçok kullanım amacının olduğu bilinmektedir. Burada “ما” harfinin tartışmayla ilgi olan, mastar ve ism-i mevsul anlamı bildirme durumları ele alınacak diğer kullanım amaçlarına değinilmeyecektir. Mastarların, sarîh ve müevvel diye iki türü olup, zamana bağlı olmadan iş ve oluş bildiren yapılardır. Sarîh mastarlar قراءة/okumak, كتابة/yazmak gibi yapılar olup bunlara aslı mastar da denir. Müevvel mastarlar, ما, أن, كي gibi harflerden sonra gelen fiillerle birlikte oluşturulan ما تقرأ /ما تكتب /أن تكتب şeklinde yapılar olup anlam itibarı ile قراءتك /okuman, yazman diye yorumlanan yapılardır.⁵⁰ İsm-i mevsul; tek başlarına kullanıldıklarında her hangi

⁴⁷ el-Mülk 67/ 14.

⁴⁸ Ebu Mansur el-Mâturîdî, *T’avîlâtü ehli’s-sünne*, thk. Muceddî Bâsellûm, (Beyrut: Dâru’l-kutubi’l-‘ilmiye, 2005), 10/ 114-115.

⁴⁹ es-Sâffât 37/ 96.

⁵⁰ Geniş bilgi için Bkz. Eyüp Akşit, “Arap Dilinde Mâ Edatı ve İşlevleri”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 4, (İzmir 2017), 41-59.

bir anlam ifade etmeyen ancak kendinden sonra gelen cümle ya da cümlemsi ifadelerle anlam oluşturan ما الذي، vb. gibi birçok şekli ve türü olan yapılara denir.⁵¹

Söz konusu ayetteki ما kendinden sonra gelen تَعْمَلُونَ ifadesi ile مَا تَعْمَلُونَ şeklinde kullanıldığı için fiillerin ezelde Allah tarafından yaratıldığı sonucuna ulaşmışlardır. Yine تَعْمَلُونَ ifadesindeki ما yı ism-i mevsul kabul edenler anlamı معمولكم olarak yorumlamışlardır. Bu yorumu yapanlara göre ise bundan önceki ayetle de bağlantı kurarak kulları ve kulların yaptıkları putları, kullar yaparken Allah tarafından yaratıldığı sonucuna ulaşmışlardır.⁵² Bu yorumla Allah kulların kendi elleriyle yaptıkları putların da yapıcısıdır demeye çalışmışlardır.

2.3. Cehennemde Ebedi Kalacakların Belirlenmesi

Ceza bildiren ayetlerin anlaşılmasında da “من” ism-i mevsulünün delaletinden kaynaklı kalam ilmi problemi görülmektedir. “من” ism-i mevsulü kullanıldığı yere göre bazen umum bazen husus bazen de ba'd/bir kısım anlamlarına gelmektedir. Söz konusu ism-i mevsul { وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأَنَّ }⁵³ ve { وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ }⁵⁴ ayetlerinde bir gruba göre umum diğer bir gruba göre husus anlamı bildirmektedir. Ayette geçen “من” ism-i mevsulünün umum anlamı için kullanıldığı yorumunu yapanlar, müminlerin de kafirler gibi ebediyen cehennemde kalabilecekleri fikrini ileri sürmüşlerdir. “من” ism-i mevsulünün husus bildirdiği yorumunu yapanlar ise cehennemde ebediyen kalacakların sadece kafirler olduğunu söylemişlerdir.⁵⁵

Arap grameri kaynaklı kalam ilmi problemlerinden bir başkası da { وَلَقَدْ دَرَأْنَا لِحَٰثِمٍ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنَّ }⁵⁶ ayetinde geçen “لِحَٰثِمٍ” kelimesinin başında gelen “ل” harf-i cerrinin kullanım amacının belirlenmesine bağlı olarak görülen “cebr” meselesidir. Cebr; kulun iradesi ve ihtiyarının göz ardı ederek onun fiillerini Allah'a isnadı, buna bağlı olarak da fiillerinden sorumlu olmamasını ifade eder.⁵⁷ Arapça'da tek başlarına kullanıldıklarında bir anlam ifade etmeyen, ancak cümlede kullanıldıkları yere göre anlam ifade eden ses öbeklerine harf denir. Harf-i cerlerin birçok çeşidi ve kullanım yerleri vardır. Yukarıda belirtilen kalam ilmi probleminden biri olan “cebr” meselesi de belirtilen harflerden biri olan “ل” harfinin cümledeki kullanımından kaynaklanmıştır. Söz konusu

⁵¹ Geniş bilgi için Bkz. Ayşe Alhamss, *Arap Dili ve Edebiyatında Mevsuller* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006).

⁵² Neseфі, *Tebşiratu'l-edille*, 861-864; Kadî, *Şerhu 'usuli'l-ħamse*, 382...vd.

⁵³ el-Cin 72/23.

⁵⁴ en-Nisâ 4/ 93.

⁵⁵ Bakillânî, *Kitâbu't-temhîd*, 355-358.

⁵⁶ el-A'râf 7/ 179.

⁵⁷ Muhammed b. Abdulkerim Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahned Fehmi, (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l- 'ilmiye, 1992), 72; İrfan Abdulhamid Fettah, “Cebriyye” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/, 205-208.

“ل” harfi cümlede, mülk, neseb, talil/sebep, akıbet...vb. bildirmek gibi birçok anlamda kullanılır.⁵⁸ Yukarıda sözü edilen ayette geçen “ل” harf-i cerrinin ayetteki kullanım amacını sebep olarak belirleyenler, insanların ve cinlerin bazılarının azap görsünler diye salt cehennem için yaratıldığı sonucuna varmışlardır. Onların yaratılmaları azap görmelerinin sebebi sayılmıştır. Aynı harf-i cerrin aynı ayetteki kullanım amacını akıbet olarak belirleyenler, insanların ve cinlerin bazılarının sonuçta azap görecekleri halde yaratıldığı sonucuna varmışlardır. Ayette geçen “ل” harf-i cerrinin kullanım amacını, sebep olmayıp akıbet olduğunu söyleyenler; Arap dilinde sebep bildiren “ل” harf-i cerrinin câmid isimlerin başında kullanılmadığını, mastar ve muzari fiillerin başında kullanıldığını söylemişlerdir. Söz konusu ayette ise “جَهَنَّمَ” kelimesinin câmid isim olduğunu dile getirerek söz konusu harfin bu ayette sebep bildirmek için kullanılmayacağını belirterek kendi görüşlerini güçlendirmektedirler.⁵⁹ Dilde kullanılan bir harf bazen dildeki kullanımına bağlı olarak bir ilmî problemin çıkış sebebi ya da çözümü olabilmektedir.

Harf-i cerlerin Arap dilindeki kullanımına bağlı olarak görülen kelimelerden biri de علی harf-i cerrinin kullanımına dayandırılmaktadır. Cümlede bazen zorunluluk bildirme bazen de pekiştirme anlamı için kullanılan علی harf-i cerrini (إِنَّمَا التَّوْبَةُ عَلَى اللَّهِ)⁶⁰ ayetinde kelimeler ilmi probleminin sebebi olmuştur. Ayette geçen علی harf-i cerrini zorunluluk bildirme için olduğunu savunanlar, Allah’ın, kulların tövbelerini kabul etmenin kendi üzerine vacip olduğu görüşüne ulaşmışlar, pekiştirme anlamı için olduğunu savunanlar ise Allah’ın, kulların tövbelerini kabul edebileceğine dair pekiştirme ifade ettiğini söylemektedirler.⁶¹ Bu durumda harf-i cerrin zorunluluk bildirdiğini ifade edenler Allah’a zorunluluk isnat etmiş olurlar.

Cebir meselesi ile ilgili bir diğer dilbilim tartışması (وَرَبُّكَ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ وَيَخْتَارُ مَا كَانَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ)⁶² ayetinde geçen ما كان ifadesindeki ما’nın kullanım fonksiyonu üzerinden yapılmaktadır. Söz konusu tartışma, ayetteki ifadede geçen ما’yı olumsuzluk bildirme ve bağlama ismi olmak üzere iki farklı fonksiyonunun olması ihtimaline bağlanmaktadır. Söz konusu ayetteki ما’nın olumsuzluk bildirdiğini düşünenler, kulların fiillerinin seçiminin Allah tarafından yapıldığını ve kulların fiillerde bir ihtiyarının bulunmadığını ileri sürmektedirler. ما’nın ism-i mevsul olduğunu düşünenler, Allah kullar için hayırlı olanı seçer şeklinde bir anlam yüklemişlerdir. Söz konusu ayetin daha sonra gelen ifadelerinde ما’nın döneceği bir ait zamirinin olmayışı, ما’nın olumsuzluk bildirdiğini

⁵⁸ Nevin Karabela, *Arap Dilinde Lâm Edatı ve İşlevi*, (Ankara: Aktif Yayınevi, 2006),38... vd.

⁵⁹ Eş’arî, *Kitâbu’l-Lüm’a*, 113...vd.; Kadî, *Şerhu ‘suli’l-ħamse*, 464...vd

⁶⁰ en-Nisâ 4/17.

⁶¹ Mahmud Zemahşeri, *el-Keşşâf*, (Beyrut: Dâru’l-m’arife, 2009), 227; Mahmud Nesefi, *Medâriku’t-t’evîl ve hakâiku’t-t’evîl*, thk. Seyyid Zekeriya, (b.y.: Mektebetu nezâr Mustafa el-bâz, ts.), 216.

⁶² el-Kasas 28/68.

güçlendirmektedir. Bu durumda ayet kulların fiilleri ile ilgili değil de Hz. Peygamberin kim olacağına seçiminde kulların bir tercihinin olmadığı bildirilmektedir.⁶³

2.4. Hidayet ve Dalalet

Müphem isimlerin anlamlarını belirlemeden kaynaklı bir diğer konu hidayet ve dalaletin kimden geldiği problemidir. Hidayet ve dalaletin kimden geldiğinin anlaşılması için { وَلَكِنْ يُضِلُّ مَنْ } { يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ }⁶⁴ ayetinde geçen يَشَاءُ fiilinin içinde barındırdığı müstetir zamir هو'nin kim olduğunun tespitinin yapılması gerekmektedir. İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Arap dilinde ve özellikle Arap dili ile vahyedilmiş Kur'ân' da geçen müstetir ya da zahir zamirlerden neyin kastedildiğini tespit çabalarının olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁵ Arap dilinde kapalı zamirlerden neyin kastedildiğini belirlemek için zamirin kendisine en yakın unsura hamledilmesi gerekir. Bazen de bir karine gereği zamir, uzaktaki bir unsura da hamledilerek, zamirlerden kastedilenin ne olduğu belirlenebilir.⁶⁶ Bu duruma bağlı olarak söz konusu ayette geçen يَشَاءُ fiilinin içinde barındırdığı müstetir هو zamirini ayetin başında geçen ve uzak unsur olarak görülen الله/lafzatullah hamledenler, dalalet ve hidayetin Allah'tan olduğunu dolayısıyla kulun buna mecbur, onun dalaleti ya da hidayeti seçmede bir iradesinin bulunmadığı görüşünü savunurlar. Aynı ayette يَشَاءُ fiilinin içinde barındırdığı müstetir هو zamirini bu fiilden önce geçen yakın unsur مَنْ kelimesine hamledenler; dalalet ve hidayeti kul kendi iradesiyle seçer, Allah da kulun seçimine bağlı olarak o fiili yaratır görüşünü savunurlar. Söz konusu zamiri genel dilbilgisi kuralının dışına çıkararak uzaktaki unsura hamletmek ve buna göre anlam belirlemek doğru bulunmamaktadır.⁶⁷

Dalalet ve hidayet meselesinin dilbilim açısından tartışıldığı diğer bir yer de { يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي }⁶⁸ ayetinde geçen يَضِلُّ fiilidir. Tartışmanın söz konusu ayette يَضِلُّ fiilinin Allah'a isnadının hakiki ve mecazi olma ihtimali üzerinden yürütüldüğü görülmektedir. Fiilin Allah'a isnadının hakiki olduğunu düşünenler her şeyin yaratıcısının Allah olduğundan hareket ederek, Allah'ın dalalet fiilini yaratmasının hakikat olduğunu söylemişlerdir. Diğer grup dalalet fiilinin Allah'a isnadını kötü bulmuşlar, fiilin Allah'a isnadını mecaz saymışlardır. Fiilin Allah'a isnadının alakasını da sebebiyet olarak belirlemişlerdir.⁶⁹

⁶³ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 808.

⁶⁴ en-Nahl 16/93.

⁶⁵ Geniş bilgi için Bkz. Ramazan Meşe, "Gaib Zamirinin Mercii ve Tespitinin Meallere Yansımaları -Bakara 36. Ayet örneği", *Bilimname* 30/1, (2016), 461-492; Mehmet Şirin Çıkar, "Arap Gramer İlminde Zamir/Adılın Zikri Konusu Üzerine", *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İmî Dergisi*, 14-15, (2011), 167-175.

⁶⁶ Mustafa el-Ğaleyani, *Cami 'ud'durusi'l- 'Arabiyye*, (Beyrut: el-Mektebetü'l-'asriyye, 1983), 1/126.

⁶⁷ Muhammed Zahid el-Kevserî, *el-İstibsâr fi't-tehdis 'ani'l-cebr ve'l-ihyâr*, (b.y.: el-Mektebetü'l-ezheriyye, ts.), 10.

⁶⁸ el-Bakara 2/25.

⁶⁹ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 67...vd.

2.5. Kur'ân'daki Müteşâbih Ayetlerin Tevilinin Caiz Olup Olmaması

Kelamcılar, el, yüz ve istiva... gibi bir takım haberi sıfatlar ve bu sıfatların anlaşılmasına bağlı kelam ilmi problemlerinin bir çözüme kavuşturulması gerektiği düşüncesinden hareketle, çözümün nasıl ve kimler tarafından üretileceği problemi ile karşılaşmıştır. Bir grup bu sıfatları olduğu gibi kabul edip herhangi bir yorumun yapılmaması gerektiği fikrini, diğer bir grup da bu sıfatların tevil edilmesi gerektiği fikrini benimsemiştir. Bu fikirlerin ortaya atılması, Kur'ân'daki müteşâbih ayetlerin tevilinin caiz olup olmadığı kelam problemini doğurmuş, bir grup müteşâbih ayetlerin tevilinin caiz diğer grup caiz olmadığını savunmuştur. Her iki grup da görüşlerini ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾⁷⁰ ayetindeki vakfın/durmanın⁷¹ hangi kelimenin üzerinde olacağına bağlı olarak yaptıkları dilbilimsel analizlerle görüşlerini ispatlamaya çalışmışlardır. Arap dilinin üslubu gereği cümlenin anlamı, vakıf yapılan yere göre değişmektedir. Zikredilen ayet bu durumu açıklayan en güzel örneklerden biridir.

Müteşâbih ayetlerin tevilinin caiz olduğunu savunan grup, ayetteki vakfın الْعِلْمُ kelimesi üzerinde olduğunu, müteşâbih ayetlerin tevilinin caiz olmadığını savunan grup, ayetteki vakfın اللَّهُ lafzı üzerinde olduğunu savunmuşlardır.⁷² Bu durumda vakfın الْعِلْمُ kelimesi üzerinde olduğunda müteşâbih ayetlerin tevilini ilimde rusuh sahibi olanların da bilebileceği anlamı, vakfın اللَّهُ lafzı üzerinde olduğunda müteşâbih ayetlerin tevilini Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği anlamı çıkmaktadır. Kelam tartışmaları bu iki yön üzerinde devam etse de İbn. Kesir (ö. 774/1373) ayetin anlamının, hiç kimsenin bilemeyeceği, Arapların dilleri sayesinde bilebileceği, ilimde rusuh sahibi olanların bilebileceği ve Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceği olmak üzere dört yönün olduğunu söylemektedir.⁷³ Söz konusu ayette vakfın nerede olacağı tartışmalarının yanısıra وَالرَّاسِخُونَ ibaresinde geçen و harfinin gramer açısından üstlendiği görevle ilgili tartışılmaya da yer verilmektedir. Arap dilinde و harfinin, atf, ibtidaiyye, haliyye ve maiyye⁷⁴ bildirmek gibi birçok anlam alanı vardır. Belirtilen ibarede و harfi atf anlamında kullanılır ise müteşâbih ayetlerin anlamını ilimde rusuh sahibi olanların da bilebileceği, ibtidaiyye anlamında kullanılır ise müteşâbih ayetlerin anlamını sadece Allah'ın bileceği, anlamı çıkmaktadır.⁷⁵ Müteşâbihleri kimin bilip bilemeyeceği

⁷⁰ Âl-i İmrân 3/7.

⁷¹ Bkz. Celaleddin Karakılıç, *Tecvid İlmî*, (Ankara: Kalkan Matbaacılık, 2012), 78-80.

⁷² İsmail İbn Kesir, *Tefsîri'l-Kur'ânî'l- 'azîm*, (Kahira: Dâru'l-hadîs, 1988), 1/ 327...vd.; Ömer Aydın, "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1999), 151...vd.

⁷³ İbn Kesir, *Tefsîri'l-Kur'ânî'l- 'azîm*, 1/327...vd.

⁷⁴ İbn. İshak ez-Zeccâcî, *Hurûfu'l-me'ânî*, thk. El-Hamed, Ali Tevfik, (Beyrut: y.y., 1986),36...vd.; Fatih Tiyek, "Vav Harfi ve Kur'an'ı Anlamaya Etkisi", *Bilimname* 30/1, (2016), 275-296

⁷⁵ Suliman Alomirat, "Arap Dili ve Belâgatı'nın İslami İlimleri Öğrenmedeki Yeri", *Dinbilimleri akademik araştırmalar dergisi*, 16/1, (2016), 156.

konusunun tartışılması ayette geçen لا⁷⁶ edatının yüklendiği anlamlarla da ilgili olduğu görülmektedir. Ayette geçen لا edatı hasr anlamı taşıdığından ayetin anlamı “Müteşâbihleri ancak Allah bilir” şeklindedir. Söz konusu edatın hasr anlamı taşımadığı düşüncesinde olanlar ilimde rusuh sahibi olanların da bilebileceğini söylemektedirler.⁷⁷

Sonuç

Kelam ilmi kaynaklarında, kelam ilmi konuları tartışılırken Arap dilbiliminin alt disiplini ile ilgili birçok analizlerin yapıldığı görülmüştür. Yapılan bu analizleri inceledikten sonra Arap dilbiliminin kelam ilmi problemlerinin birçoğunda yerini aldığını, kelam ilmi problemlerinin büyük çoğunluğunun, Arap dilinin kullanım üsluplarının ve kurallarının dışına çıkılması ya da bu üslup ve kuralların yanlış yorumlanması sonucunda ortaya çıktığı söylenebilir.

Kelam ilmi konuları içerisinde tartışılan, Allah’a mekan isnadı, Halku’l-Kur’ân, R’uyetullah, Allah’ı teşbih ve tecsimden tenzih, İmanın amelden bir cüz olup olmaması problemleri üzerinden Arap anlambilim analizleri, Kelamullah (Allah’ın kelamı kadim midir? hâdis midir?), kulun fiillerinin yaratılması, cehennemde kalacakların belirlenmesi, hidayet ve dalalet, Kur’ân’daki müteşâbih ayetlerin tevlinin caiz olup olmadığı problemleri üzerinden Gramer analizlerinin yapıldığı görülmüştür.

Kelam ilmi problemlerinin çözümünde Arap dilbilimi üslup ve kullanım kurallarının dışına çıkılarak çözüm yolu arandığında, problemlerin çözümü yerine çözümsüzlüğe gidildiğini, kısır döngüye girildiğini ve çözümlerin isabetli olmadığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda Allah için kullanılan sıfatlar ve isimlerde dildeki mecazlı kullanım göz ardı edildiğinde, Allah’ın bir varlığa benzediği ya da bir cisminin olduğu düşüncesine kapılmak mümkün olmaktadır. Allah’ın dış dünyada kullanılan dildeki bu ifadelerle bir alakasının olmadığı düşünüldüğünde de sanki Allah’ın bir gerçekliğinin olmadığı düşüncesine kapılmak mümkündür.

Kulların fiillerini Allah’ın yaratması ya da kulun fiilini kendisinin yaratması tartışmalarında delil olan “Yaratan bilmez mi?” Anlamına gelen ayette görüldüğü gibi bazen bir ayet iki zıt görüşün delili sayılabilmektedir. Dilin, kutsal metinlerde ifade edilen gerçekliklerin tamamını ifade etmekte yetersiz kaldığını ve dillendirildiği halde anlamlarının insanlar tarafından eksik anlaşıldığını söylemek de mümkündür. Ayrıca kutsal metinlerde, insanın anlayışının üzerinde ulvi anlamların da olduğu düşüncesine de ulaşılabilir.

⁷⁶ Bkz. Zeccâcî, *Hurûfu’l-meânî*, 7, İbn Ahmed Faris, *es-Sâhibiy fi fihri’l-luğa*, thk. Ömer Faruk et-Tabb’a (Beirut: y.y., 1993), 138-142.

⁷⁷ M. Zeki Duman, “Kur’an’da Müteşâbihât”, *Bilimname*, 9/3, (2005), 35...vd.

Kelam ilmi kaynaklarında yer alan konular üzerinden Arap dilbilimi disiplinleri ile ilgili yapılan analizlerin Arap diline büyük katkılarının olduğunu söyleyebiliriz.

Dil kelam ilişkisi bakımından, fasıkın imanı, cevher-araz, alemin hudusu, isim-müsemma ilişkisi, mütekellimin maksadı, kalbin mühürlenmesi, büyük günah işleyenlerin durumu, rızkın helalliği ve haramlığı gibi konuların ve Hz. Peygamberden gelen kelam ilmi konuları ile ilgili rivayetlerdeki dilbilim ile ilgili meselelerin de araştırmaya değer olduğunu düşünmekteyiz.

Kaynakça

- Akşit, Eyüp, “Arap Dilinde Mâ Edatı ve İşlevleri”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 4 (İzmir 2017), 41-59.
- Alhamss, Ayşe. *Arap Dili ve Edebiyatında Mevsuller*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Alomirat, Suliman, “Arap dili ve belâgatı’nın İslami ilimleri öğrenmedeki yeri”, *Dinbilimleri akademik araştırmalar dergisi*, 16/1 (2016),243-266.
- Altunya, Hülya. *Kâdî Abdülcebbar’da Söz (Kelâm)-Anlam İlişkisi -Kasdu’l-Mütekellim Problemi Bağlamında*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.
- Aydın, Ömer, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1999),133-158.
- Bakıllânî, Muhammed, *Kitâbu’t-temhîd*, thk. Richard Yusuf Makârîsî, Beyrut: el-Mektebetü’ş-şerkiyye, 1957.
- Bulut, Ali, *Belâgat Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İFAV. Yayınları, 2015.
- Ceyhan, Ali. *Halku’l-Kur’ân Tartışmalarının Arap Dili Çalışmalarına Katkısı*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Cuveynî, Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf, *Kitâbu’l-İrşâd ila Kavâ’idi’l-edille fî ‘usûli’l-İ’tikâd*, thk. Muhammed Yusuf Musa, Ali Abdulmunîm Abdulhamîd, Kahire: Mektebetu’l-Hâneçî, 1950.
- Çakmaklıoğlu, M. Mustafa. *Muhyiddin İbnü’l-Arabî’ye Göre Dil-Hakikat İlişkisi Marifetin İfadesi Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 2005.
- Çam, Elmas Gülhan. *Bâkıllânî’de Dil ve Dilin Kelamî İstidlaldeki Kullanımı*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.
- Çıkar, Mehmet Şirin, “Arap Gramer İlminde Zamir/Adılın Zikri Konusu Üzerine”, *Oş Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İmi Dergisi*, 14-15 (2011), 167-175.

- Doğan, Hüseyin, “İslâm Düşüncesinde İtikâdî Mezheplerce Benimsenen Dil Anlayışları”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/26 (2012/2), 1-24.
- Duman, M. Zeki, “Kur'an'da Müteşâbihât”, *Bilimname*, 9 (2005/3), 13-37.
- El-Marsâl. “Ehemmiyetü'l-hazf ve envâ'ihî” 06.08.2021. <https://www.almarsal.com/post/950729>
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *Kitâbu'l-Lüma'*, thk. Hamuda Ğurabe, b.y. : Matbaatu masîr, 1955.
- Eşarî, İsmail, *el-İbâne 'an 'usûli'd-diyâne*, thk. Ebu Abdulillah, Salih, Riyad: medâru'l-müslim, 2011.
- Faris, İbn Ahmed, *es-Sâhibiyyu fî fikhi'l-luğa*, thk. Ömer Faruk et-Tabbâ', Beyrut: y.y. 1993.
- Fettah, İrfan Abdulhamid. “CEBRİYYE” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*,7/205-208. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Guiraud, Pierre, *Anlambilim*, çev. Berke Varda, İstanbul: Multilingual Yayınları, 1999.
- Ğaleyani, Mustafa, *Câmi'ud'durusi'l-'Arabiyye*, Beyrut: el-Mektebetü'l-asriyye, 1983.
- Halil, İbn Ahmed, *Kitâbu'l-'ayn*, tah. Abdulhamid Handâvî, Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîye, 2003.
- İbn Aşur, Muhammed, *et-Tahrir ve't-tenvir*, Tunus: y.y. 1984.
- İbn Fûrek, Muhammed, *el-Hudûd fî'l-'usûl*, thk. Muhammed es'Sülaeymânî, Beyrut: Dâru'l-ğarbi'l-İslâmî, 1999.
- İbn Hişam, Muhammed, *Muğni'l-lebib 'an kütübi'l-e'ârib*, thk. Muhammed el-Hatib, b.y. Silsiletü't-türasiye, ts.
- İbn Kesir, İsmail, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-'azîm*, 4 Cilt. Kahira: Dâru'l-hadîs, 1988.
- İbn Malik, Abdullah, *Şerhu'l-kafiyeti's-şafiyye*, thk. Ahmed Hariri, b.y. Dâru'l-mâmun li't-türâs, 1982.
- İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir, Muhammed Ahmed Hasbullah, Haşim Muhammed eş-Şâzeli, Kahire: Dâru'l-me'ârif ts.
- Kadı, Abdulcebbar, *Müteşâbihu'l-Kur'ân*, thk. Adnan Muhammed Zarzûr, b.y. Dâru't-turâs, ts.
- Kadı, Abdulcebbar, *Tenzîhu'l-Kur'ân 'ani'l-metâ'in*, thk. Amed Abdurrahim es-Sâyih, b.y. Mektebetu'n-nâfize, 2006.
- Kadî, Abdülcebbar, *el-Muğni fî t-tevhîd ve'l-'adl*, thk. Mustafa Hilmi, Ebu'l-vefa el-Ğanîmî, b.y. ed-Dâru'l-Mısıriyye, ts.
- Kadî, Abdülcebbar, *Şerhu 'usuli'l-ğamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire: y.y. 1996.
- Karabela, Nevin, *Arap Dilinde Lâm Edatı ve İşlevi*, Ankara: Aktif Yayınevi, 2006.

- Karagöz, Nail, “Hanefî-Mâtürîdî Düşünce Akımında İsbat-ı Vâcibe ve İlahî Sıfatlara Yönelik İstidlâller”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2 (2015),29-63.
- Karakılıç, Celaleddin. *Tecvid İlmi*. Ankara: Kalkan Matbaacılık, 2012.
- Kevserî, Muhammed Zahid, *el-İstibsâr fi't-tehaddis 'ani'l-cebr ve'l-ihtiyâr*, b.y. el-Mektebetü'l-ezheriyye, ts.
- Kinânî, Abdulaziz b. Müslim, *el-Hayde ve'l-i'atizêr*, thk. Ali Muhammed Nasır el-Fakîh, el-Medinetü'l-münevvara: Mektebetü'l-ulumi'l-hikem, 2002.
- Koçyiğit, Talât. *Kur'ân ve Hadisde Ru'yet Meselesi*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.
- Lübdî, Necib. *Mu'cemu'l-mustalahâti'n-nahviyye ve's-sarfiyye*, Beyrut: Müessesetu'r-risale, 1985.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur, *Kitâbu't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Ârûşî, İstanbul: İrşad yayinevi, 2001.
- Mâtürîdî, Ebu Mansur, *T'evîlâtu ehli's-sünne*, thk. Muceddî Bâsellûm, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîye, 2005.
- Mehmet, Bulğen. “Klasik Dönem Kelâmında Dilin Gücü”. *Nazariyat* 5/1 (Nisan 2019), 37-79.
- Meşe, Ramazan. “Gaib Zamirinin Mercii ve Tespitinin Meallere Yansımaları -Bakara 36. Ayet örneği”. *Bilimname* 30/1(2016), 461-492.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn, *Tebziratu'l edille*, thk. Muhammed el-Envar, Kahira: y.y. 2011.
- Nesefî, Mahmud. *Medâriku't-tevil ve haqâiku't-te'vil*, thk. Seyyid Zekerîya, b.y.: Mektebetu nezâr Mustafa el-bâz, ts.
- Razî, Fahreddin, *Tefsîru'l-Fahri'r-razî*, 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1981.
- Şehristânî, Abdülkerim, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi, Beyrut: Dâru kutub'l-ilmîye, 1992.
- Tiyek, Fatih. “Vav Harfi ve Kur'an'ı Anlamaya Etkisi”. *Bilimname* 30/1 (2016), 275-296.
- Tural, Hüseyin. *Mezheplerin Teşekkülü Öncesi Dönem Sünnî Kelâmda Halku'l-Kur'ân Meselesi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Turan Bahşi, “Mezhebî Aidiyetler Bağlamında Mu'tezile'nin Arap Dilini Kullanımı”, *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi*, 6/1 (2021), 253-292.
- Yılmaz, Sabri, *Kelamda Te'vil Sorunu*, Ankara: Araştırma yayınları, 2009.
- Zeccâcî, İbn. İshak, *Hurûfu'l-me'ânî*, thk. Ali Tefvik El-Hamed, Beyrut: y.y. 1986.
- Zemahşeri, Mahmud, *el, Keşşâf*, Beyrut: Dâru'l-marife, 2009.

The Relationship of The Arabic Language with the Problems of Theology

Dr. Kiyasettin ARSLAN

Extended Summary

Just as every language has its own usage and grammatical features, Arabic also has its own usage and grammatical features. Arabic is important for Islamic sciences in terms of being the language with which Islamic religious teachings were sent down. Arabic, with its unique usage and grammatical features, is known as Islamic sciences today, such as tafsir, fiqh, kalam, etc. It has been a source for the birth of many branches of science such as It has been included in the problems discussed in the branches of science. This location has sometimes been the cause of the problem and sometimes the solution point. In this article, it is aimed to determine the analyzes on the usage characteristics and grammar of Arabic linguistics, which are made within the discussion topics of theology. In this way, very valuable Arabic linguistics material, which is about to be lost in the discussions of theology, has been tried to be brought to light. In the article, one of the problems of theology, which is among the Islamic sciences, which is related to Arabic linguistics, "Attribution of Location to Allah / istiva, Creation of the Qur'an/ Halku'l-Kuran, seeing god/ R'uyetullah, God's dissimilarity to nothing, Are deeds a part of belief?, God's Speech/ Kelamullah, creation of servant's deeds, Determining those who will stay in hell forever, the issue of force, guidance and misguidance, Whether it is permissible to interpret the mutashabih verses of the Qur'an, Whether it is permissible to interpret the mutashabih verses of the Qur'an, linguistic analyzes were carried out on such subjects. The faith of the sinner, the Essence or substance, later creation of the universe, the relationship between the noun and the named, speaker's purpose, the sealing of the heart, the situation of those who commit major sins, the halal and haram of sustenance are also included in the science of theology. These subjects also contain Arabic linguistics material. In order not to exceed the scope of the article and the mentioned issues are so broad that they are the subject of another study, they are not included in this article. In order not to deviate from the purpose of the article, sectarian conflicts due to deep philosophical discussions and reasonings within the science of theology related to the subjects in the article were not entered. In the light of these analyzes of the Arabic language made within the science of theology, it has been seen how important the language is in the emergence of a science and in understanding its subjects. Although there are analyzes of theology and Arabic linguistics, Hz. The hadiths of the Prophet are not included in this study, only the Arabic linguistic analyzes in the verses of the Qur'an are mentioned. The main reasons for conducting Arabic linguistic analysis in theology are that the verses are mutashabih, contain rhetoric, are revealed from the transcendent realm with a limited language in the limited realm, and the understanding and comprehension of the people who use the revealed language is limited, etc. matters can be counted. The language usage styles seen in the verses of the Qur'an have been the source of the discussion of the problems of theology mentioned above. In this article,

theological debates with linguistic analyzes were evaluated under two main headings as semantic-based problems and grammatical-based problems. It has been understood that the discussion of Attribution of Location to Allah / istiva, Creation of the Qur'an/ Halku'l-Kuran, seeing god/ R'uyetullah, simile of Allah and exemption from taksim, whether belief is a part of deeds or not, are problems that are analyzed in terms of semantics. It has been understood that the discussions about the God's Speech/ Kelamullah, the creation of the servant's actions, the determination of their eternal stay in Hell, guidance and misguidance, whether it is permissible to interpret the mutashabih verses are also problems with grammatical analysis.

Keywords: Arabic Language and Rhetoric, Linguistics, theology, The Quran, Arabic, field of meaning, Divinity problems.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmine Yaklaşımı -Bakara Sûresi Örneği-

Elmalılı's Approach to the Science of Münasebetü'l-Qur'an -The Example of Surah Al-Baqara-

Enayetullah AZİMİ

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bölümü

Eskisehir Osmangazi University, Institute of Social Sciences, Department Of Basic Islamic Sciences, Eskişehir, Türkiye.

azimi7592@gmail.com

 0000-0002-7588-4301

Doç. Dr. Fatih TOK

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

Eskisehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Eskişehir, Türkiye.

fatihtok25@gmail.com

 0000-0003-4881-5455

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

21 Aralık / December 2021

12 Mart/ March 2022

15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Azimi, Enayetullah-Tok, Fatih., "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmine Yaklaşımı -Bakara Sûresi Örneği-", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Eylül 2021), .

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1039260>

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

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

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

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

Yazar Katkıları / Author Contributions: Enayetullah AZİMİ %50 – Fatih TOK %50

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmîne Yaklaşımı -Bakara Sûresi Örneği-¹

Özet ► Kur'ân-ı Kerîm sûreleri ve âyetleri arasında dikkat çekici bir insicam ve münâsebât söz konusudur. Kur'ân'ın iç yapısında görülen bu düzen, onun ilahî oluşuyla yakından alakalıdır. Bu bağlamda Münâsebâtü'l-Kur'ân isminde bir Kur'ân ilmi ortaya çıkmıştır. Kur'ân'ın bu yönüne dikkat çeken birçok müfessir de münâsebâta dair eserler kaleme almışlardır. Kur'ân-ı Kerîm'in mesajını doğru anlamamıza katkı sağlayacak önemli hususlardan biri de âyet ve sûreler arasındaki münâsebâtı tespit etmektir. Bizler bu çalışmada tefsirinde münâsebâtü'l-Kur'ân'a genişçe yer veren Elmalılı'nın eserini bu yönüyle ele alıp inceledik. Çalışmamızda Elmalılı'nın hem münâsebâtü'l-Kur'ân'a dair görüşlerini hem de Bakara sûresi özelinde âyet ve sûreler arasındaki münâsebâta dair tespitlerini ortaya koyduk. Çalışma bir yandan Kur'ân'ın bir i'câz yönünü ortaya koyarken bir yandan da Kur'ân'ın anlaşılmasına mütevazî bir katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Tefsîr, Münâsebâtü'l-Kur'ân, Elmalılı, Bakara Sûresi.

Elmalılı's Approach to the Science of Münâsebâtü'l-Qur'an -The Example of Surah Al-Baqara-

Abstract ► There is a remarkable compatibility and relationship between the surahs and verses of the Quran. This order seen in the inner structure of the Quran is closely related to its divine being. In this context, a science of the Quran called munasabatu'l-Qur'an has emerged. Many commentators who draw attention to this aspect of the Quran have also written works on relations. One of the most important issues that will contribute to our correct understanding of the message of the Quran is to determine the relationship between the verses and the surahs. In this study, we have examined Elmalili's work, which gives extensive place to munasabatu'l-Quran in his commentary, from this aspect. In our study, we have revealed both Elmalili's views on the relationship between the Quran and the relationship between the verses and the surahs specially in the Surah Baqara. While the study reveals an i'jaz aspect of the Quran, it also aims to make a modest contribution to the understanding of the Quran.

Keywords: Quran, Commentary, munasabatu'l-Quran, Elmalili, Surah al-Baqara.

Giriş

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942), Osmanlı medreselerinde eğitim görmüş, sonrasında da bu medreselerde müderrislik görevinde bulunmuş bir âlimdir. Osmanlı'nın son dönemi ile Cumhuriyetin kuruluş yıllarında yaşayan Elmalılı, bu yönüyle de Osmanlı'nın ilmi mirasını Cumhuriyet Türkiye'sine aktaran önemli köşe taşlarından biri olmuştur. O, ilmi kişiliği yanında Osmanlı devletinde üstlendiği çeşitli görevlerle siyasî bir kimlik de kazanmıştır.

¹ Bu makale, Doç. Dr. Fatih TOK danışmanlığında Enayatullah AZİMİ tarafından 2019 yılında tamamlanan "Hak Dini Kur'ân Dili Tefsirinin Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmi Çerçevesinde İncelenmesi -Bakara Sûresi Örneği-" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir. / This article is extracted from my master thesis entitled "The Study of the Wisdom Connections of the Qur'an from the Tafsir of Elmalili-the example of Bakara Surah", supervised by Assoc. Prof. Dr. Fatih Tok (Master Dissertation, Eskişehir Osmangazi University, Eskişehir/Türkiye, 2019).

Cumhuriyet döneminde Türkiye Büyük Millet Meclisi Türkçe bir tefsir kaleme alınması kararını alınca, Diyanet İşleri Reisi bu görevi Elmalılı'ya tevdi etmiştir. Farklı alanlarda geniş bilgi birikimine sahip olan Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili* adıyla bu talebe cevap veren bir tefsir kaleme almıştır. Tefsir, zaman içerisinde çok rağbet görmüş ve en çok istifade edilen Türkçe tefsir olmuştur.

Elmalılı'dan, tefsirinde âyetler arasındaki anlam münâsebetlerine özel önem vermesi istenmiştir. Elmalılı da tefsirinde bu konuya genişçe yer vermiş ve âyet ve sûreler arasındaki anlam münasebetlerini izah etmeye özen göstermiştir. Öte yandan eser bu yönüyle, Kur'ân'ın birbiriyle bağlantısı olmayan pasajlardan oluşan bir kitap olduğunu ileri süren batılı araştırmacılara da bir cevap niteliği taşımıştır. Zira yazılması istenen tefsirde bu hususların da göz önünde bulundurulması talep edilmiştir.² Öte yandan âyet ve sureler arasındaki anlam münâsebeti, Kur'ân'ın âyet ve sûre tertibinin tevkîfi olduğuna da bir işaret sayılmıştır.³

Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmi, öncelikle Kur'ân'daki anlam ve mesaj bütünlüğünü ortaya koymaktadır. Öte yandan farklı dönemlerde inen mesajlar arasındaki anlam münâsebeti, okunuşu ve imlasıyla tevâtüren bizlere ulaşan Kur'ân-ı Kerîm'in⁴ i'câzına ve ilahî oluşuna bir işaret kabul edilmiştir. Her ne kadar kimi âlimler âyet ve sûreler arasında anlam münâsebeti aramayı gereksiz görmüşlerse de Elmalılı'nın ortaya koyduğu bu eser, münâsebât konusunun Kur'ân'ı bütüncül anlamada oldukça önemli katkılar sunacağını göstermiştir.

Âyet ve sûreler arasındaki münâsebet konusu Kur'ân'ın bütününe ilgilendirdiğinden oldukça geniş bir çalışma alanıdır. Bu sebeple biz, bir makale çerçevesinde konuyu Bakara sûresi tefsiri özelinde inceleyeceğiz. Bu bağlamda Elmalılı'nın tefsirinde hem Bakara sûresinin âyetleri arasındaki münâsebâtı hem de Bakara sûresinin kendinden önceki ve sonraki sûrelerle anlam münâsebetini araştıracağız. Ayrıca Bakara sûresi ile ismi, sûrenin başlangıcı ile sonu ve sûrenin konuları arasındaki münâsebetlere değineceğiz. Ancak konuyu incelemeye geçmeden önce münâsebâtü'l-kur'ân'la ilgili kısa bilgi vermek istiyoruz.

1. Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmi

² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Yenda Yayınları, ts.), 1/11-12; Mustafa Bilgin, "Hak Dini Kur'ân Dili", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV, 1997), 15/153.

³ Bedreddin Muhammed b. Abdullah Zerkeşî, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Turas Evi Yayınları, 1984/1404), 1/38; Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*, (Kahire: y.y., 1980), 1/340-341; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/13, 25; Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.), 175- 176; Ayrıca konu ile ilgili detaylı bilgi için bk. Atik M. Kemal, "Âyet ve Sûrelerin Tevkîfliği Meselesi", *EÜFD*, 6, (Kayseri 1989), 201-218.

⁴ Zürkânî, *Menâhil*, 1/21; Subhi Salih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, çev. M. Said Şimşek (Konya: Hibaş Yayınları, ts.), 21.

Âyet ve sûreler arasındaki münâsebât, i'câzu'l-Kur'ân ilmi çerçevesinde incelenmiştir. Söz konusu ilim dalı Kur'ân'ın nazım ve manalarındaki güzelliği beyan ederek onun beşer kitaplarından farklılığını ve kaynağının ilahî oluşunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmi, i'câzu'l-Kur'ân'ın bir alt dalı olarak ifade edilebilir.

Soy, yakınlık ve akrabalık anlamına gelen neseb kelimesinden türeyen münasebet kavramı,⁵ Tefsir disiplininde, “Âyetler ve sûreler arasındaki icmal-tafsil, umumîlik-hususîlik, aklîlik-hissîlik yahut bunlardan başka alaka çeşitlerinden biriyle ya da sebep-müsebbip, illet-malûl, benzerlik-zıtlık gibi zihni bağlarla mana irtibatını sağlamak”⁶ şeklinde tanımlanmaktadır.

Sahabe ve tabiin döneminde Kur'ân âyetleri ve sûreleri arasındaki münâsebâta dair herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Münâsebât ilmi, Kur'ân'a dair diğer ilimler gibi belli bir zaman zarfında ortaya çıkmış ve gelişmiştir.⁷ Kaynakların belirttiğine göre âyet ve sûreler arasındaki anlam münasebetinden ilk kez söz eden kişi Ebu Bekir en-Neysâbü'rî (ö. 324/936) olmuştur. O, Kur'ân'ı tefsir ederken talebelerin “Şu âyet hangi nedenden ötürü şu âyetle birlikte gelmiştir? Bir sûrenin, diğer bir sûrenin ardından gelmesinin hikmeti nedir?” gibi sorularına muhatap olmuştur. Fakat çevresindeki insanlar münâsebât hakkında herhangi bir bilgiye sahip olmadıkları için, onun bu tür sorulara verdiği cevaplar hoş görülmemiş hatta tenkit edilmiştir.⁸

Neysâbü'rî'nin vefatından yaklaşık iki asır sonra İbnu'l-Arabî'nin (ö. 543/1148) de söz konusu ilimle uğraştığını ve ona atıflar yaptığını görüyoruz. O, biraz serzenişle birlikte bu konuyla ilgili şöyle demiştir: “Bu sahada bir tek âlim çıktı, sadece Bakara sûresinin münâsebâtıyla ilgili eser meydana getirdi. Fakat ilgi göstereni bulamadık, milletin yanlış değerlendirmesiyle karşı karşıya kaldık. Bunun üzerine te'lifi bıraktık ve neticeyi Allah'a havale ettik.”⁹

Öte yandan Keşşâf sahibi Zemahşerî (ö. 538/1143), münâsebât ile ilgili konulara tefsirinde ilk yer veren müfessirlerden biridir. Onun ardından eserinde bu konuya genişçe yer veren müfessir ise, *Mefâtihu'l-ğayb* isimli tefsirin sahibi Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1209)'dir.¹⁰ Ayrıca âyetler ve sûreler

⁵ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Kahire: Maarif Evi Yayınları, 1119), 4/4405.

⁶ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/35; Cemalüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr b. Muhammed es-Suyûtî, *el-İtkan fi ulûmi'l-Kur'ân*, çev. Sakıp Yıldız vd. (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1986), 2/288; Abdülmüteâl Sa'idî, *en-Nazmu'l-Fenniyyu fi'l-Kur'ân* (Mısır: y.y., 1439), 28.

⁷ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Enayatullah Azimî, *Hak Dini Kur'ân Dili Tefsirinin Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmi Çerçevesinde İncelenmesi -Bakara Sûresi Örneği-*, (Eskişehir: ESOGÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans 2019), 33-38; Sakıp Yıldız, “Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebât”, *Diyanet Dergisi*, 21/1 (1985), 13.

⁸ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/36; Süyûtî, *el-İtkan*, 2/287; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis*, 122.

⁹ Zerkeşî, *el-Burhân*, 1/36; Abdülhamit Ferâhî, *Nizamu'l-Kur'ân ve te'vili'l-furkân bil-furkân* (b.y.: el-Dâiretü'l-Hamîdiye, 2008), 21.

¹⁰ İsmail Cerrahoğlu, “Fahreddin Râzî ve Tefsiri”, *A.Ü. İslam Bilimler Fakültesi Dergisi*, 2/5 (Ankara 1977), 7-50.

arasındaki münâsebâta geniş bir şekilde *Nazmu'd-Dürer fi Tenasübi'l-Ayi ve's-Süver* adı altında ele alan âlim Burhânüddîn el-Bikâî (ö. 885/1480)'dir. Ondan sonra ise Mısırlı ve Endülüslü âlimler tefsirlerinde bu konuya değinmişlerdir.

Müfessirlerin Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmine yaklaşımlarını iki grupta toplayabiliriz. Bir grup, Kur'ân-ı Kerim'in i'câz ve belâgatının bir göstergesi olarak münâsebâtü'l-Kur'ân ilmine çok büyük önem atfetmiştir. İzzeddin b. Abdüsselam (ö. 660/1345) ve Muhammed b. Ali eş-Şevkânî (ö. 1250/1834) gibi bazı âlimler, bu ilme önem vermediği gibi bunu lüzumsuz bir iş olarak nitelmişlerdir. Bununla birlikte müfessirlerin ekserisi bu ilmin önemine ve gerekliliğine inanmışlardır. Sonraki dönemde birçok âlim de âyet ve sûreler arasındaki münâsebetleri dile getirerek aynı zamanda bazı oryantalistlerin ileri sürdüğü Kur'ân metninde anlam kopuklukları olduğuna dair iddialara cevap vermeye çalışmışlardır.

Elmalılı, âyetler ve sûreler arasındaki münâsebâtı eserinde titizlikle kaleme aldığını ifade etmektedir. O, bu işi diğer müfessirlere göre biraz daha ileriye götürerek tefsirinde âyetler ve sûreler arasındaki münâsebâtı ve dikkat edilecek noktaları mukaddimede zikretmektedir.¹¹ Bu sebeple Elmalılı'nın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı eseri bu yönüyle de incelemeyi gerektirmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla Elmalılı'nın söz konusu tefsiri üzerinde kitap, Yüksek Lisans, Doktora ve makaleler yazılmış ve çeşitli sempozyumlar gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte Yıldırım YALÇIN tarafından hazırlanan "*Elmalılı'nın 'Hak Dini Kur'an Dili' İsimli Tefsirinde Sureler Arası Tenasüp ve İncicam*" isimli Yüksek Lisans tezi, anlaşılacağı üzere Elmalılı'nın, Kur'ân-ı Kerim'de yer alan 114 sure arasındaki münâsebâtı hakkındaki görüşlerini ortaya koymayı amaçlamıştır. Biz ise çalışmamızda Elmalılı'nın, hem Münâsebâtü'l-Kur'ân'a dair yaklaşımını hem de Bakara sûresi örneğinde âyet ve sureler arasındaki münâsebâta dair tespitlerini tespit etmeyi hedefledik.

2. Elmalılı'nın Münâsebâtü'l-Kur'ân Hakkındaki Görüşleri

Cumhuriyetin kurulmasından belli bir süre sonra ehliyetsiz kişiler tarafından piyasaya sürülen hatalarla dolu Kur'ân çevrileri, Kur'ân tercümesinin liyakat sahibi kişiler tarafından yapılması gerektiğini gündeme getirmiştir. Toplumda görülen dinî, ilmî ve kültürel yetersizlikler sebebiyle TBMM, Diyanet İşleri Başkanlığı aracılığıyla yeterli bilgi birikimi olan birine Kur'ân'ın Türkçe tercümesinin yaptırılması kararını almıştır.¹² Elmalılı, kendisine teklif edilen Türkçe tefsir yazımına ilk başta sıcak bakmasa da, daha sonra bu teklifi kabul etmiş ve on iki yıllık bir süre zarfında da eseri tamamlamıştır. Tefsirin içeriğine dair Başkanlık tarafından talep edilen hususlardan ilki, âyetler ve

¹¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/13.

¹² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/1-2.

sûreler arasındaki anlam münâsebâtının zikredilmesi olmuştur. Bu sebeple Elmalılı, âyetler ve sûreler arasındaki münâsebâta oldukça geniş yer vermiştir.

Elmalılı tefsirinde, münâsebâtü'l-Kur'ân ilmini örnekleriyle izah ederek, aynı zamanda oryantalistlerin Kur'ân'ın kutsiyet ve insicamını hedef alan iddialarını reddetmek istemiştir. Onun, bu çerçevede Fransa Hükümetinin yaptırdığı bir Kur'an tercümesini eleştirdiğini görüyoruz. Yapılan tercümede, Batılıların anlayışına uygun olması gözetilerek Bakara sûresinin sona alındığını ifade etmiştir. Ardından da bunu, şayet bir tahrif amacı taşımıyorsa hakikati bilmemenin getirdiği bir yanılma olarak değerlendirmiştir. O, böyle bir düşünceyi insan vücudu üzerinde yapılacak bir oynamaya benzetmektedir. Ona göre insanın başının altında gövde değil de el, kol, ayak, bacak olsaydı daha güzel olurdu gibi düşünce ne kadar sağlıklıysa Kur'ân sûreleri üzerinde yapılan oynama da ancak o kadar sağlıklı olabilir.¹³

Elmalılı, Kur'ân'daki sûre tertibinin tevkiî olduğunu, böyle bir tertibin olmadığı takdirde de Kur'ân'ın i'câzında bir eksikliğin dile getirilebileceğini ifade etmektedir. O, Kur'ân âyetleri arasında açık veya kapalı, hakikat veya kinayeli bir tarzda kesinlikle bir münâsebetin olduğunu söylemektedir. Bu sebeple, tefsirinin ilk cildinde "Münâsebât" başlığı açarak bu konunun önemi üzerinde detaylı bir şekilde durmuştur.¹⁴

Öte yandan Elmalılı, sûreler arasındaki ahenk, uyum ve münâsebetin aynı zamanda Mushaf tertibinin vahye dayandığının bir delili olduğunu ifade etmektedir.¹⁵ Keza bu durum, sûreler arasında da münâsebet aranması gerektiğinin ya da aranabileceğinin bir işareti olarak görülebilir.

3. Bakara Sûresi Çerçevesinde Münâsebâtü'l-Kur'ân

Elmalılı, Bakara sûresini yetmiş bir pasaja ayırarak tefsir etmiştir. O, her bir âyet arasında münâsebât kurmaktan ziyade âyet pasajları arasındaki münâsebetleri zikretmiştir. Elmalılı, Bakara sûresinin Fatıha'daki hidâyetin geniş bir cevabı olduğunu ifade etmektedir.¹⁶ O, bir yandan peş peşe gelen âyetler arasındaki münâsebâtı incelerken bir yandan da farklı yerlerdeki âyetler arasındaki münâsebâta değinmiştir. Bunun yanında yeri geldikçe âyet içindeki münâsebetleri de izah etmiştir.

3.1. Bakara Sûresi ile İsmi Arasındaki Münâsebât

Elmalılı, sûre isimlerinin vahye dayalı olduğunu yani tevkiîliğini savunmaktadır. Bununla birlikte o, tefsirinde, Kur'ân'ın bütün sûrelerinin isimleriyle olan anlam ilişkisini izah etmeye

¹³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/140.

¹⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/64.

¹⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 9/530.

¹⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/145.

çalışmamıştır. Elmalılı'nın, sûrenin ismiyle olan anlam münâsebâtını zikrettiği sûrelerden biri de Bakara sûresidir.

Elmalılı, Bakara sûresinin, Sûretü'l-Bakara ve Sûretü'l-Kürsî olmak üzere iki özel ismi olduğunu ifade etmektedir. Sûre, Bakara ismini, İsrailoğullarına dair anlatılan Bakara kıssasının sadece bu sûrede zikredilmesinden dolayı almıştır.¹⁷ Bu isim aynı zamanda Bakara kıssasının önemine özel bir vurgu yapmaktadır. Elmalılı, el-Kürsî ismini ise şöyle açıklamaktadır: el-Kürsî, Allah'ın kürsisi anlamına gelmektedir. Bakara sûresi bu ismi de Âyetü'l-Kürsî'nin sûre içerisinde yer almasından dolayı almıştır.¹⁸ Böylelikle o, Bakara sûresinin isimleriyle sure arasındaki anlam ilişkisini ortaya koymuştur.¹⁹

3.2. Bakara Sûresinin Öncesi ve Sonrasındaki Sûreler ile Münâsebâtı

Elmalılı, bazı sûreler hariç birbirini takip eden hemen hemen bütün sûreler arasında anlam münâsebeti kurmaktadır. Söz konusu istisnai sûrelerden biri Mü'minûn sûresidir ki, bu sûrenin sonunda mealinden başka herhangi bir açıklama yapmamaktadır.²⁰ Bazı sûrelerde ise, sadece müteakip olan sûreyi zikretmekle yetinmektedir. Zira bu hususu kendisi daha başlarda, "Bazı yerlerde bu Münâsebât vecihlerini icmâlen göstermeye çalışacağız."²¹ diyerek açıklamıştır.

Elmalılı'nın, konumuz olan Bakara sûresi ile onun hemen ardından gelen Âl-i İmrân sûresi arasında kurduğu anlam münâsebâtı ise şöyledir:

Bu iki sûreyi Hz. Peygamber'in hadisinden ilham alarak iki çiçeğe benzetmiştir.²²

Âl-i İmrân sûresinin, Bakara sûresinin sonundaki duaya bir icabet mahiyetinde nazil olduğunu belirtmiştir.²³

¹⁷ Elmalılı, Bakara olayının öldükten sonra dirilmeyi inkâr edenlere örnek olduğunu ve bu olayın özellikle de İsrailoğullarına örnek gösterildiğini ifade etmektedir. bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/325.

¹⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/139-140.

¹⁹ Sûre ismi ile sure arasındaki münâsebâta dair bir başka örnek olarak Elmalılı'nın Nur sûresi hakkındaki görüşlerini zikredebiliriz. Bazı sûreler isimlerini, sadece o sûrenin içinde geçen bir cümle veya kelimedenden almaktadır. Ona göre Nur sûresi, "Nûr âyeti" denilen, "والارض السموات نور الله" âyeti münâsebâtıyla bu ismi almıştır. Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6/10.

²⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 6/9.

²¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/51.

²² Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbûrî, *Sahih-u Müslim* (İstanbul: y.y., 1998), "Salatü'l-Müsâfirîn", 252.

²³ "Kur'ân-ı okuyunuz. Çünkü kıyamet günü sahibine şefaathçi olarak gelir. İki zehrâyı okuyunuz: Bakara ve Âl-i İmrân sûresi. Zira bu ikisi kıyamet günü iki kara bulut gibi veya aralarından ışık sızan iki tente gibi veya kanatları gerilmiş kuşlardan meydana gelen bir gölgelik gibi gelecekler ve sahipleri için mücadele edecekler. Bakara sûresini okuyun.

Her iki sûrede de özellikle İsrailoğullarından bahsedilmiştir.²⁴

Her iki sûre de huruf-u mukattaa ile başlamıştır.²⁵

Bu iki sûre de semavî kitaplara benzetilmiştir. Bu çerçevede Bakara sûresi Tevrat'a, Âl-i İmrân sûresi de İncil'e benzetilmiştir.²⁶

Bakara icmal, Âl-i İmrân'ı ise tafsil olarak nitelemiştir.

Bu iki sûre güzel bir temsile konu olmuştur. "Zehrâveyn" olarak anılan bu iki sûreyi, birbirine benzeyen bir ana ile kıza benzetmiştir.²⁷

Elmalılı, zikredilen sûrelerin sonunda bu sûreleri iki kardeş olarak nitelemekte ve iki kardeş veya çiçek misaliyle müsemma olunan sûrelerin, bir kavuşma noktası olduklarını ifade etmektedir.²⁸

Elmalılı, Kur'ân-ı Kerîm'de peş peşe gelen sûreler arasında münâsebet kurduğu gibi zaman zaman peş peşe olmayan sûreler arasında da anlam münâsebeti kurmuştur. Örneğin Elmalılı, Nisâ sûresiyle Bakara sûresi arasında da anlam münâsebetinden bahsetmiştir. Nisâ suresinin başındaki "Ey insanlar!" genel hitabı, Bakara suresinin 21. âyetinde geçen aynı ifadeyi hatırlattığını belirtmiştir. Cenâb-ı Allah Bakara sûresinde, "Ey İnsanlar! Rabbinize kulluk ediniz." dedikten sonra, beşerin yaratılışıyla ilgili delilleri açıklamış ve ardından Hz. Âdem'e sözü getirmiştir. Nisâ sûresinde ise "Ey İnsanlar!" hitabını doğrudan doğruya takva emri takip etmiştir.²⁹ Bu bağlamda Elmalılı'nın, bu âyet ile Nisâ sûresindeki "Ey insanlar!" hitabı arasında anlam münâsebeti kurduğunu görmekteyiz.

Elmalılı, Kur'ân'ın mukaddimesi mesabesinde olan Fatiha sûresiyle Bakara sûresinin münâsebetini de izah etmektedir. Ona göre Bakara sûresi aslında Fatiha sûresinde talep edilen hidâyetin bir cevabı mahiyetindedir. Kur'ân-ı Kerîm'in hikmetini ve iniş maksadını içerir. Fatiha sûresi bir önsöz, Bakara sûresi de asıl konuya giriş mahiyetindedir. Yine Fatiha'da ifade edilen nimet verilenler, Allah'ın gazabına uğrayanlar ve Hak yoldan sapanlar, Bakara sûresinde detaylı bir şekilde örneklendirilmiştir.³⁰

Çünkü bunun almasına bereket, terk edilmesine hasret vardır. Onu hâsıl etmeye sihrin gücü yoktur." bk. Müslim, "Salatü'l-Müsafirîn", 553.

²⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/274.

²⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/274.

²⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/274.

²⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/275.

²⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/480.

²⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/485.

³⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/145.

3.3. Sûrenin Başlangıcıyla Sonu Arasındaki Münâsebât

Kur'ân-ı Kerîm'deki sûrelerin bütünlüğünü göstermek açısından sûrenin başıyla sonu arasında bir ahenk ve tenâsübün bulunması da önemlidir. Bu ahenk ve ilişki Münâsebât ilminin en önemli konularından biridir. Kur'ân sûrelerinin ekseriyetinde sûrenin başıyla sonu arasında bir münâsebet görülmektedir. Böyle olması, aynı zamanda sûredeki anlam bütünlüğünü ortaya koymaktadır

Elmalılı, incelediğimiz Bakara sûresinin baş kısmında yer alan muttakiler, kâfirler ve münafıklardan bahseden ayetler ile “havâtîm-i sûreti'l-Bakara” denilen sûrenin son üç ayeti arasında bir anlam münâsebetinden bahsetmektedir. Ona göre sûrenin son üç ayetin birincisi olan “Göklerde ve yerde olanları hepsi Allah'ındır. İçinizdekini açığa vursanız da gizleseniz de Allah sizi ondan hesaba çeker...”³¹ âyetinin, sûrenin baş tarafında yer alan kâfir ve münafıklarla ilgili on beş ayetle anlam ilişkisine sahiptir. Sûrenin son iki âyeti³² ise, hem önceki ayetin izaha muhtaç bazı yönlerini açıklamakta hem de sûrenin baş tarafındaki mümin ve muttakilerden bahseden ayetlerle³³ anlam münâsebeti içerisindedir. Elmalılı'ya göre sûre başındaki ayetlerde iman ve daha başka özelliklerden sadece nazârî olarak söz edilmekte, sonunda ise mümin ve muttakilerin kim oldukları bilfiil tespit edilmektedir.³⁴

3.4. Sûrenin Konuları Arasındaki Münâsebât

Kur'ân-ı Kerîm'in temel konuları, tevhit başta olmak üzere nübüvvet ve ahirettir. Kur'ân'ın parçaları sayılan sûreler, bu konulardan biri veya birkaçını içinde bulundurabilmektedir. Sûreler içerisinde en fazla konu içeren sûrelerden biri Bakara sûresidir. Bu sûre, zikredilen üç temel konu yanında iktisadî, sosyal, ailevî vs. birçok konuya temas etmektedir. Elmalılı da tefsirinde Bakara sûresini yetmiş bir pasaja ayırmış ve çoğunlukla bu pasajlar arasında konu açısından münâsebât kurmaya çalışmıştır.³⁵ Yeri gelmişken ifade edelim ki onun, bu metodu Kur'ân'ın diğer sûrelerinde de uyguladığı görülmektedir. Ancak Elmalılı, sûre içerisindeki konuların münâsebâtını her zaman açık bir şekilde açıklamış değildir. Okuyucu dikkat ederek okumadığı zaman bazen fark etmesi zor da olabilir.

Elmalılı, Bakara sûresinde, vasiyetle ilgili âyetin ardından orucun farzîyetini ifade eden âyetlerin gelmesini izah ederken, Allah'ın buyruklarına tam anlamıyla riâyet edebilmek için iyi bir nefis terbiyesinin gerektiğini ifade etmiştir. Ona göre, kötülüğü emreden nefsi kontrol etmek ve Allah'ın isteklerine tam bir itaat melekesi getirmek için, güçlü bir ibadete, bedenî ve ruhî bir riyazete

³¹ el-Bakara 2/284.

³² el-Bakara, 2/285-286.

³³ el-Bakara, 2/1-5.

³⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/259-260.

³⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/143, 187, 197-198, 242-243, 255-257, 282, 2/19, 22, 40, 83.

ihtiyaç vardır. Ayrıca Allah Teâlâ şer'î hükümleri “yiyiniz ve içiniz”³⁶ ile başlayıp özlü bir şekilde açıkladıktan sonra orucu farz kılarak Müslümanlara yeni bir ruhsal hayat sunmaktadır.³⁷

Keza *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirinde Bakara suresinin 103. âyeti öncesinde 104. âyet sonrasındaki anlatılan konular arasında da anlam münâsebeti kurulmaktadır. Elmalılı, Allah Teâlâ önce “Ey insanlar!” şeklinde bütün insanları fitratlarında var olan kulluğa, ibadete çağırmişti. Ardından “Ey İsrailoğulları!” hitabıyla Yahudi ve Hristiyanlara verilen nimetler hatırlatılmış ve onlar da iman etmeye ve takva sahibi olmaya davet edilmişti. Bu arada İslam dininin önceki kutsal kitapları destekleyen itikat, ahlak ve muamelat kuralları da tek tek açıklanmıştı. Bakara 104. ayetten³⁸ sonraki bölüm ise, zikredilen bütün hususlara iman etmiş olan müminlere öncelikle esaslı bir sosyal ve dinî terbiye kuralını öğreten bir nida ile başlayacaktır. Tabii bu bağlamda yine ehl-i kitabın bazı tutum ve davranışlarına değinilecektir.³⁹

Öte yandan Elmalılı, bazen konular arasındaki münâsebeti, mushaflardaki cüz taksimlerini dikkate alarak ifade etmiştir. Örneğin Elmalılı, Bakara sûresinin yer aldığı birinci ve ikinci cüzler arasında şöyle bir anlam münasebeti kurmuştur. Birinci cüzde –Bakara 2/1-141 arası- İslam ruhunun birliği ve bütünlüğüne yönelik mesajların verildiğini, ikinci cüzden itibaren ise İslam'ın maddî ve cismanî birliğinin sağlanması hedefini gözetken kible meselesine geçildiği ve bu çerçevede Hz. Muhammed'in ümmetinin teşekkülü ile onun özünde bulunan belli başlı özelliklerine işaret edildiğini belirtmiştir.⁴⁰

Yine Elmalılı tefsirinde, Bakara sûresinin 215 ve 216. âyetlerinde bahsedilen “infak ve savaş”⁴¹ konusuyla aynı sûrenin 219. âyetindeki “İçki ve kumar”⁴² konusu arasında şöyle bir anlam münâsebetinden bahsetmektedir. “Harcamanın mal kazanmaya, savaşın da kalbin güçlenmesine bir

³⁶ Bakara 2/104: “Ey iman edenler! “Râinâ!” demeyin; “unzurnâ” deyin ve iyi dinleyin. Kâfirler için elem verici bir azap vardır.”

³⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/503.

³⁸ Bakara 2/187.

³⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/373.

⁴⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/425.

⁴¹ “Sana ne harçayacaklarını soruyorlar. De ki: ‘Harcayacağınız mal, ana-baba, yakınlar, öksüzler, yoksullar ve yolcular için olmalıdır. Hayır olarak ne yaparsanız muhakkak ki Allah onu bilir.’ Size zor geldiği halde savaş üzerinize farz kılındı. Hakkınızda hayırlı olduğu halde bir şeyden hoşlanmamış olabilirsiniz. Sizin için kötü olduğu halde bir şeyden hoşlanmış da olabilirsiniz. Yalnız Allah bilir, siz bilmezsiniz.” (Bakara 2/215-216)

⁴² “Sana içkiyi ve kumarı soruyorlar. De ki: Bu ikisinde insanlar için büyük zarar ve bazı faydalar vardır; zararları da faydalarından büyüktür. Sana neyi infak edeceklerini de soruyorlar. De ki: İhtiyaç fazlasını. Allah sizin için âyetlerini işte böyle açıklıyor ki düşünesiniz.” (Bakara 2/219)

uygunluğu vardır. Cahiller, tembeller, korkaklar da kumarı bir kazanç aracı; şarabı da bir kuvvet aracı gibi zannederek aldanırlar”.⁴³

Keza Elmalılı'nın, Bakara sûresinin 30-39 ayetlerinde anlatılan Hz. Âdem kıssası ile ardından gelen (Bakara 2/40-46) İsrailoğulları ile ilgili anlatımlar arasında şöyle bir anlam irtibatı kurduğunu görmekteyiz: “*Ey insanlar!*”⁴⁴ hitabıyla başlayan mesajlarda Allah Teâlâ, insanlara rahmetini ve lütfunu hatırlatmış ve onların aynı atadan gelen birer kardeş olduklarını salık vermiştir. Ardından da, bu kıssayı kendi kitaplarında bulan asrısaaadetteki Yahudilerine özel bir hitapla onlara olan nimetler hatırlatılmış ve bu vesileyle onlar Hz. Peygamber'e ve Kur'ân'a iman etmeye davet edilmiştir. Elmalılı'ya göre “*Ey insanlar!*” genel çağrısının devamındaki Hz. Âdem kıssasından sonra “*Ey İsrailoğulları!*”⁴⁵ hitabının gelmesi oldukça belîğ bir anlatım tarzıdır.⁴⁶ Zikredilen örneklerde görüldüğü üzere Elmalılı, yeri geldikçe Bakara sûresinin konuları arasında var olan anlam münasebetlerine işaret etmiştir.

3.5. Âyetler Arasındaki Münâsebât

Bir Kur'ân âyeti, önceki âyetin tamamlayıcısı veya kendisinden sonra gelen âyetin başlangıcı olabildiği gibi tek başına da bir anlam ifade edebilir. Fakat bu müstakil olma hali, kopukluk anlamına gelmez.⁴⁷ Kur'ân'daki münâsebât ve insicam sadece peş peşe gelen âyetlerle sınırlı olmayıp farklı âyet ve sûreler arasında da mümkündür. Ancak şunu ifade edelim ki, âyetler arasındaki irtibatı bulmak bazen zor olabilir. Bu durum biraz da müfessirin ilmîne ve liyakatine bağlıdır.

Münâsebât türü içerisinde müfessirlerin en çok emek sarf ettiği husus, âyetler arasındaki anlam ilişkisini tespit etmektir. Elmalılı da âyetler arasındaki münâsebâta dair çeşitli değerlendirmelerde bulunmuştur. Örneğin Elmalılı Bakara sûresinin baş tarafında mümin, kâfir ve münâfıklardan bahseden âyetler arasındaki münâsebeti şöyle ifade etmektedir:

“İman ile küfür gibi iki zıt düşünceye sahip olan insanlar iki karşıt sınıfa ayrılmıştır. Ardından gelen âyetlerde ise taksim-i manevide kâfirlerin en zarar verici türü olan ve küfürle iman arasında gel-gitler yaşayan münâfıklar vasıflandırılmaktadır. İlk zikredilenlere “kefere-i inad”, münâfıklara ise ilim ve amel yönüyle “kefere-i reyb” diyebiliriz. Bunların farklı vasıflarla anlatılıp kâfirlere bağlandığı görülmektedir.”⁴⁸

⁴³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/85.

⁴⁴ el-Bakara 2/21.

⁴⁵ el-Bakara 2/40.

⁴⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/284.

⁴⁷ Muhammed İbn-i Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Daru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984), 1/81.

⁴⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/196-197.

Öte yandan Elmalılı, Bakara sûresindeki münâfiklarla ilgili 9, 12 ve 13. âyetlerin sonlarındaki ifadeler arasında da bir irtibatın olduğunu zikretmektedir: “Münâfikların önce مَا يَشْعُرُونَ “anlamazlar” nefy-i hal (olumsuz şimdiki zaman), ikinci olarak لَا يَشْعُرُونَ “anlamayacaklar” nefy-i istikbal (olumsuz gelecek zaman) kipleriyle duyguları ve bilinçleri; burada da لَا يَعْلَمُونَ “bilemezler” diye bilgileri hakkında olumsuzluk ifade edilmiştir. Bu anlatımda nifakın başlangıcı ve gayesi yönüyle kınanması ve azarlanması derece derece artmaktadır. Bu da onların içine düştükleri manevî hastalıklarına uygun bir anlatımdır.”⁴⁹ Burada Elmalılı'nın, münâfikların anlayışı üzerinden ayetler arasındaki münâsebâta dair bir değerlendirme yaptığını görmekteyiz.

Elmalılı, peş peşe gelen âyetler arasında münâsebât kurduğu gibi farklı sûrelerdeki âyetler arasında da münâsebât kurmuştur. Bu çerçevede onun, incelediğimiz Bakara sûresinin âyetleri ile başka sûrelerin ayetleri arasında da irtibat kurduğunu görmekteyiz. Örneğin Bakara sûresindeki, “Öyleyse sadece beni zikredin (hatırlayın) ki ben de sizi zikredeyim. Bana şükredin, sakın nankörlük yapmayın. Ey iman edenler! Sabırla ve namaz ibadetiyle Allah'tan yardım dileyin. Şüphesiz Allah sabredenlerle beraberdir.”⁵⁰ âyetlerini izah ederken Fatiha sûresindeki “Sadece sana kulluk ederiz ve sadece senden yardım isteriz” âyetine atıf yapmaktadır. Aralarındaki anlam münâsebetini şöyle ifade etmektedir: “Şu hâlde her mümin Allah'ın ‘Beni anın’ emri karşısında aczini hissederek evvela, ‘Sadece sana kulluk ederiz ve sadece senden yardım dileriz’ misâkını yâd edecek ve buna şükretmek için Allah'tan istiane eyleyecektir.”⁵¹ Elmalılı bunun, bütün müminlere yönelik bir ifade olduğunu hatırlatmaktadır.

Zikrettiğimiz örneklerde görüldüğü gibi Elmalılı, bazen peş peşe bazen farklı sûrelerdeki âyetler arasındaki anlam münâsebetlerini de izah etmeye çalışmıştır. Kur'ân'ın bütünlüğünü insanlara gösterme ve ispatlama açısından, Elmalılı'nın bu çabası oldukça önemli ve anlamlıdır.

3.6. Âyet İçi Münâsebât

Âyetlerde yer alan kelimelerin kendi içindeki insicam ve ahengi onun ilahî bir kelam oluşunun bir göstergesidir. Elmalılı, Münâsebâtü'l-Kur'ân'ın diğer türlerinde olduğu gibi âyet içi münâsebeti de özen göstermiştir. Söz konusu münâsebeti Bakara sûresinin 189. âyetini örnek olarak zikredebiliriz. Âyet-i Kerîmede meâlen şunlar ifade edilmektedir:

“Sana, hilâller hakkında sormaktalar. De ki: “Onlar, hem insanlar hem de hac için vakit ölçüleridir. İyilik, evlere arkalarından girmeniz değildir. Asıl iyilik, takva sahibi olmaktır. Evlere kapılarından girin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki kurtuluşa eresiniz.”⁵²

⁴⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/213.

⁵⁰ el-Bakara 2/153.

⁵¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 1/442.

⁵² el-Bakara 2/189.

Bu âyet-i kerîme, görünürde birbirinden iki ayrı konuyu ihtiva etmektedir. Okuyucu ilk başta bu âyet içerisinde bir anlam bütünlüğünün olmadığını düşünebilir. Ancak dikkatle bakıldığında âyet içerisinde zahir olan iki konu arasında da bir anlam münasebetinin olduğu görülür. Elmalılı, âyetin tefsirinde bu münâsebeti şöyle ifade etmektedir:

“Bu cümlede hem gerçek hem de kinayeli bir anlam vardır. Gerçek manası, cahiliye ehlinin ihramlı iken yaptıkları böylesi bir davranışın ibadet olmadığını ifade eder. Kinaye anlamı itibariyle ise, Rasulullah'a gökyüzüne dair bilimsel sorular sormak, hikmet ve Allah Teâlâ'nın mesajlarını insanlara açıklamak amacıyla gönderilen Peygamber'i, bir bilim adamı, Kur'ân'ı da astronomiye dair bir kitap şekline getirmek doğru bir yaklaşım değildir. Bu bir iyilik ya da güzel bir davranış olarak görülemez. Bunu anlayın ve *evlerinize kapılarından girin*. Her bir işe doğru bir yolla, uygun bir tarzda yaklaşın. Soru soracağınız zaman da dikkatli olun ve faydasız şeylere takılmayın. Söz konusu âyetteki bu anlatım, kulağınıza küpe olsun da Peygamber'e ayın değişmesindeki astronomik sebeplerle ilgili böylesi sorular sormayın.”

Burada, peygambere sorulması gereken meseleler bırakılıp da malayani şeylerin sorulmasına dikkat çekilerek, “nasıl ki iyi bir davranış olarak görüp de evlere kapılarını bırakıp arkalarından girmeniz yanlış bir davranış ise, Hz. Peygamber'e ayın hareketleriyle ilgili soru sormanız da evlere kapılarını bırakıp bacalarından girmeniz gibi bir şeydir” denilmektedir⁵³ Onlar hilallerle ilgili soru sorduklarında kendilerine kısa bir cevap verilmiş ve hemen akabinde asıl mesele olan birr yani iyilik ve takva konusuna geçilmiştir.⁵⁴

Sonuç

Hicrî dördüncü asırda ilk kez Ebu Bekir en-Neysâbûrî tarafından gündeme getirilen Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmi hakkında müfessirlerin ekseriyeti olumlu görüş beyan etmiş ve bu alanda yapılan çalışmalara önem atfetmişlerdir. Bununla birlikte müfessirler arasında bu ilmin, zorlama bir

⁵³ Ebu'l-Kâsım Carullah Mahmûd b. Ömer Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâ'iki gavamizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvî'l fi vücûhi't-te'vîl* (b.y.: Daru'l-Marife Yayınları, ts.), 1/341; Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn el-Hasan b. Ali et-Teymî, er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: y.y., ts.), 5/125; Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmet en-Nesefî, *Medâriku't-tenzîl ve hakâ'iki't-te'vîl* (b.y.: Daru İhya Kütübü'l-Arabiyye, ts.), 1/275; Muhammed b. Yusuf Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît* (Beyrut- Lübnan: Fikir evi Yayınları, 1431-1432/2010) 2/63; Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyi ve's-süver* (Kahire: Daru'l Kitabi'l-İslami, ts.), 3/101; Muhammed b. Ahmed el-Hatîb eş-Şirbînî, *es-Sirâcü'l-Münîr fi'l-i'âne alâ ma'rifeti kelâmi Rabbine'l-Hakimi'l-Habîr* (Kahire: Bulak Matbaası, 1285), 1/126; Muhammed b. Muhammed el-İmâdî Ebu's-Suûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm ila mezâye'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut-Lübnan: Daru İhya't-Türasi'l-Arabi Yayınları, ts.), 1/203; Şehâbeddin Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-meânî fi tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'il-mesânî* (Beyrut-Lübnan: İhya Turasi'l-Arabi, ts.), 1/74; Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 2/25; Seyyid Kutup, *Fi zilâli'l-Kur'ân*, çev. Komisyon (Beyrut: yy., 1391/1971), 1/382-383.

⁵⁴ Muhammed Faik Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebât* (Ankara: DİB Yayınları, 2009), 104.

ilim olduğunu ya da beşerî metinlerde de böyle bir münâsebetin olabileceğini öne sürerek ona karşı çıkanlar da olmuştur.

Fatiha sûresinin tefsirinde münâsebâta dair bir başlık açan Elmalılı, Münâsebâtü'l-Kur'ân hakkında kapsamlı bir bilgi vermiştir. Onun bu açıklaması bir yandan münâsebete verdiği önemi bir yandan da âyetler ve sûreler arasındaki münâsebetin tefsir ilmindeki yerini göstermesi açısından oldukça önemlidir.

Elmalılı, tefsirinde âyet ve sûreler arasındaki anlam münâsebâtına dair çokça yorumda bulunmuştur. O, âyetler arası, sûreler arası ve farklı sûre ve âyetler arasındaki münâsebetlere değinmiştir. Ancak Elmalılı, çoğunlukla âyetleri pasajlar halinde ele almış, bu sebeple de tek tek âyetler arasındaki münâsebete değinmekten ziyade âyet grupları arasındaki münâsebete yer vermiştir.

Elmalılı, genellikle âyetler arasındaki münâsebâtı açık bir sûrette zikretmekten ziyade önceki kısmın hülâsasını yaparak adeta okuyucuyu gelecek bölüme hazırlamaktadır. Mushaf tertibindeki sıralamanın tevkîfî olduğunu dile getiren Elmalılı, bu sebeple sûreler arasında da bir anlam ilişkisi tespit etmeye çalışmıştır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki Elmalılı, Münâsebâtü'l-Kur'ân ilminin Kur'ân'ın anlaşılmasına yardımcı olacağını düşündüğü için tefsirinde buna genişçe yer vermiştir. O, münâsebât ilmini tefsir ilminin ruhu olarak nitelemiş ve bu yüzden de hem âyet hem de sûreler arasındaki anlam ilişkilerini ortaya koymaya çalışmıştır. Keza Kur'ân'ın düzensiz ve kopuk bir yapısı olduğunu ileri sürenlere de münâsebât ilminin verileri ışığında cevaplar vermiştir. Zira âyetler, âyet grupları ve sûreler arasındaki anlam ilişkileri Kur'ân içinde mükemmel bir insicam olduğunu ortaya koymaktadır.

Kaynakça

Âlûsî, Şehâbeddin Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fi tefsirü'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-seb'il-mesânî*. Beyrut-Lübnan: İhya Turasi'l-Arabi, ts.

Azimî, Enayatullah. *Hak Dini Kur'ân Dili Tefsirinin Münâsebâtü'l-Kur'ân İlmi Çerçevesinde İncelenmesi -Bakara Sûresi Örneği-*. Eskişehir: ESOGÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2019.

Bikâî, Burhânüddîn İbrâhîm b. Ömer el-. *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyi ve's-süver*. Kahire: Daru'l Kitabi'l-İslâmî, ts.

Bilgin, Mustafa. "Hak Dini Kur'ân Dili", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 1997.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük Tefsir Tarihi*. 2 Cilt. İstanbul: Bilmen Yayınları, 1974.

Cerrahoğlu, İsmail. "Fahredden Râzî ve Tefsiri". *A.Ü. İslam Bilimler Fakültesi Dergisi*, 7-50. 2/5 Ankara 1977.

Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf. *el-Bahru'l-Muhit*. 2 Cilt. Beyrut- Lübnan: Fikir evi Yayınları, 1431-1432/2010.

Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed el-İmadî. *İrşâdu akli's-selim ila mezâyê'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut-Lübnan: Daru İhya't-Türasi'l-Arabî Yayınları, ts.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Yenda Yayınları, ts.

Ferâhî, Abdülhamit. *Nizâmu'l-Kur'ân ve Tevili'l-furkân bil-furkân*. b.y.: el-Dairetü'l-Hamidiye, 2008.

Gürkan, Menderes. "Elmalılı Hamdi Yazır'ın İlmi Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yerine Bir Bakış". *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 6/2. 2005.

Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, ts.

İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsiru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Daru't-Tunusiyye li'n-Neşr, 1984.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem Ensârî. *Lisânu'l-Arab*. 4 Cilt. Kahire: Maarif evi Yayınları, 1119.

Kara, İsmail. "Elmalılı Hamdi Efendi ve Halifelik". *Elmalılı Sempozyumu*. 253-264. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi: Metinler ve Kişiler*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1987.
- Kemal, Atik M. "Âyet ve Sûrelerin Tevkifiliği Meselesi". *EÜİFD*. 6. (Kayseri 1989), 201-218.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Sahih-u Müslim*. "Salatü'l-Müsafirîn". İstanbul: y.y., 1998.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât Abdullah b. Ahmed. *Medârikü't-tenzîl ve hakâiki't-te'vîl*. b.y.: Daru İhya Kütübü'l-Arabiyye, ts.
- Paksüt, Fatma. "Merhum Dayım Hamdi Yazır". *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn el-Hasan b. Ali et-Teymî. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: yy., ts.
- Sa'idî, Abdülmüteâ. *en-Nazmu'l-Fenniyyu fi'l-Kur'ân*. Mısır: yy., 1439.
- Seyyid Kutup. *Fi zilali'l-Kur'ân*. çev. Komisyon. Beyrut: yy., 1391/1971.
- Subaşı, Hüsrev. "Elmalılı Hamdi Efendi ve Hat Sanatımızdaki Yeri". *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu* (4-6 Eylül 1991). 318-330. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Subhî es-Sâlih. *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*. çev. M. Said Şimşek. Konya: Hibaş Yayınları, ts.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr b. Muhammed. *el-İtkan fi ulûmi'l-Kur'ân*. çev. Sakıp Yıldız vd. 2 Cilt. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1986.
- Şirbînî, Muhammed b. Ahmed el-Hatîb. *es-Sirâcü'l-Münîr fi'l-i'âne alâ ma'rifeti kelâmi Rabbine'l-Hakimi'l-Habîr*. Kahire: Bulak Matbaası, 1285.
- Vakkasoğlu, Vehbi. *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslam Âlimler*. İstanbul: Cihan Yayınları, 1987.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Elmalılı Muhammed Hamdi". *Elmalılı Sempozyomu*. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Yıldız, Sakıp. "Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebât". *Diyanet Dergisi*. 21/1. 1985.
- Yılmaz, Muhammed Faik. *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebât*. Ankara: DİB Yayınları, 2009.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Carullah Mahmud b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavamizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. b.y.: Daru'l-Marife Yayınları, ts.

Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhîlu'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. b.y.: Daru'l İhya el-Kütübi'l Arabiya, ts.

Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Turas Evi Yayınları, 1984/1404.

İnsan ve Eylemleri Arasında Bir Dönüşüm Aralığı Olarak Niyet

Intention as A Transformation Range Between People and Their Actions

Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Muhdi GÜNDÜZ

Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Asst. Prof., Şırnak University, Faculty of Theology, Department of Philosophy & Religious Studies, Şırnak, Türkiye.

mehdi.g82@gmail.com

 0000-0003-0262-1989

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
21 Aralık / December 2021			03 Mart / March 2022	15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Gündüz, Muhammed Muhdi. "İnsan ve Eylemleri Arasında Bir Dönüşüm Aralığı Olarak Niyet", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 308-327.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1039473>

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

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

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

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

İnsan ve Eylemleri Arasında Bir Dönüşüm Aralığı Olarak Niyet

Öz ▶ İnsanlığın kadim meselelerinden olan özgür irade mevzusu yaşanan dönemin düşünce yapısına göre farklı şekillerde tartışılmaktadır. Her şeyin yaratıcısı olan Allah'ın karşısında eylemlerinden sorumlu bir varlık olan insanın özgürlüğü konusu, İslam düşünce geleneğinde mülahaza edildiği görülmektedir. Mezkûr gelenekte Allah'ın mutlak adil olduğundan yola çıkılarak insanlara zulmetmeyeceği, dolayısıyla insanların eylemler üzerinde tasarruflun olması gerektiği vurgulanmaktadır. Günümüzde ise sinir bilimindeki veriler ışığında insanın özgür irade konusunun farklı boyutta gündeme tekrar geldiği görülmektedir. Güncel bilimsel veriler eylem sürecinin bilinç dışındaki nöron faaliyetleri ile başladığından yola çıkarak insanın özgür irade sahibi olmasının bir yanılısamadan ibaret olabileceği iddia edilmektedir. Ancak her iki yaklaşımda kişi ve eylemleri arasında anlam kazanan niyet ile insanın eylem sürecinde aktif rol oynama imkânına sahip olduğu ifade edilmektedir. Niyet, özgür iradenin somutlaşmış hali olmakta olup niyet edebilme özelliği ile de insan eğitime açık bir varlık halini almaktadır. Buna uygun olarak çalışmada insanın niyet eden bir varlık olarak özgür irade sahibi olduğu dolayısıyla eğitilebilme özelliği kazandığı konusu ön plana çıkarılacaktır. Nihayetinde bu çalışmada niyetin İslam düşünce geleneğindeki sevk eden ve eyleme yönelme anlamlarının insanın eğitilmesine sağladığı imkânlar gündeme getirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Eğitim, İnsan, Özgür İrade, Sinir Bilimi, Niyet.

Intention as A Transformation Range Between People and Their Actions

Abstract ▶ The issue of free will, which is one of the ancient issues of humanity, is discussed in different ways according to the mentality of the period. It is seen that the subject of freedom of man, who is a being responsible for his actions before Allah, the creator of everything, is considered in the tradition of Islamic thought. In the aforementioned tradition, it is emphasized that Allah will not oppress people, based on the fact that he is absolutely just, and therefore people should be prudent over actions. Today, in the light of data in neuroscience, it is seen that the subject of human free will has come to the fore in a different dimension. Based on current scientific data that the action process begins with neuron activities in the unconscious, it is claimed that man's free will may be an illusion. However, in both approaches, it is stated that people have the opportunity to play an active role in the action process with the intention that gains meaning between the person and his actions. Intention is the embodiment of free will, and with the ability to intend, man becomes a being open to education. Accordingly, in the study, it will be emphasized that the human being as an intentional being has free will, thus gaining the ability to be educated. Ultimately, in this study, the possibilities that the meaning of intention in the tradition of Islamic thought, which leads to action and orientation to action, provides for the education of human beings are brought to the agenda.

Keywords: Religious Education, Education, Human, Free Will, Neuroscience, Intention.

Giriş

İnsanlığın kadim meselelerinden biri olan özgür irade konusu yaşanan dönemin şartlarına uygun olarak farklı yönleri ile tartışılmaktadır. İlk çağlardan itibaren insan eylemlerinden sorumlu bir varlık olduğu kabul edilmekle birlikte doğa ve yaratıcı karşısındaki konumundan dolayı özgür irade sahibi olması mevzusu farklı şekillerde ele alınmıştır. Orta çağda özgür irade konusunun kişinin her şeyin yaratıcısı olan ve her şeyi bilen Mutlak Varlık karşısındaki konumu bağlamında tartışıldığı görülmektedir. Modern dönemle birlikte kişinin özgürlüğü konusu, içinde bulunduğu

topluma karşı konumu itibariyle gündeme gelirken günümüzde ise özgür irade mevzuu sinir bilimi alanında yapılan araştırmalar sonucunda beyindeki faaliyetler ile ilişkilendirilerek farklı bir boyut ile tekrar gündeme geldiği görülmektedir.

İnsana ilişkin neredeyse bütün söylemler ve faaliyetler onun özgür irade sahibi olduğu var sayımına dayanmaktadır.¹ Aslında insanın özgürlüğü bilinçli² bir varlık olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim bir robot her ne kadar insanları hayretler içerisinde bırakacak davranışlarda bulursa da nihayetinde bilinç yetisine sahip olmadığından insanlar da o robotun özgür olmadığı kanaati hâsıl olur.³ İnsan ancak bilinçli bir varlık olarak eğitime açık hale gelmektedir. Çünkü insan eğitim süreci ile orantılı olarak özgürlüğüne kaynaklık eden bilince tam anlamda sahip olabilmek için erimektedir. İnsan ister eylemlerin yaratıcısı olarak gösterilen Mutlak Varlık isterse de beyinde gerçekleşen nöron süreçlerin neden olduğu varsayılan beyinsel faaliyetler ile eylemler arasında yer alan aralıkta bulunan niyeti ile özgür bir varlık olmaktadır. Bu aralık insanın özgür iradesinin gerçekleştiği alan olarak değerlendirilebilir ve bu da kendisinin eğitilmesine zemin hazırlamaktadır. Bunun için doğum öncesi ve sonrası insanın eğitim faaliyetlerinin tümü aslında kendisinde var olan bu özgür alanın bilinçli olarak etkili ve verimli kullanılmasına yönelik olduğu söylenebilir.

İslam düşüncesi bağlamında bakıldığında kişi ve eylemlerinin yaratıcısı olan Allah karşısında insana eylemlerinin sorumluluğunun yüklenmesi konusu ile ilişkili olarak özgür irade mevzuu tartışmalara konu edildiği görülmektedir. Farklı ekollere mensup İslam düşünürleri bir yandan her şeyin yaratıcısı olarak kabul ettikleri Mutlak Varlık'ın kişinin kendisi ve eylemlerinin yaratıcısı olduğuna dikkat çekerken diğer yandan da Allah'ın mutlak adil olduğu ilkesinden yola çıkarak kişinin eylemlerinden sorumlu olması için özgür irade sahibi olması gerektiğini vurgulamışlardır.⁴ Başka bir ifade ile onlar ilahi adalet açısından insanın teklife muhatap ve eylemlerinden sorumlu olabilmesi için zorunlu olarak özgür irade sahibi olması gerektiğini öne sürmüşlerdir. Nitekim mezkûr düşünce geleneğinde özgür irade sahibi olma özelliğinin insanı Mutlak varlık karşısında

¹ John R. Searle, *Freedom and Neurobiology Reflections on Free Will, Language and Political Power* (New York: Columbia University Press, 2007), 10-11.

² Bilinçlilik hali genel olarak çevrenin farkında olma ve kendisinin farkında olmak üzere üç anlamda kullanılmaktadır. Çevrenin farkında olma bütün canlılar için söz konusu iken kendisinin farkında olma ise üstün zihinsel faaliyetlerde bulunabilen canlılara özgüdür. Üçüncü anlamıyla bilinç ise, algıyla eylemi, algıladığımız olaylarla kendi yarattığımız olayları birleştirme anlamındadır. Bu çalışmada bilinçli kavramından aksi belirtilmediği müddetçe doğrudan kendi varlığını deneyimleyen, duyumsayan veya hisseden yani kendisinin bilincinde olmanın yanı sıra yaşantısını kendi kişisel bütünlüğünde anlamlı hale getirme kastedilmektedir.

³ John R. Searle, *Akıllar Beyinler ve Bilim* (İstanbul: Say Yayınları, 1996), 136-137.

⁴ Burada Cebriyye görüşüne mensup olan düşünürler istisna tutulması gerekmektedir. Bu ekole mensup olan düşünürler göre insanlar özgür irade sahibi olmadıkları halde bütün eylemlerinden sorumlu varlıklar olarak kabul edilmektedir.

muhafaz kıldığı ve onu eylemlerinden sorumlu tuttuğu düşüncesinin merkezi bir yer işgal ettiği görülmektedir. Böylece ontolojik olarak özgür kabul edilen insanın özgür ve eylemlerinden sorumlu olması gerektiği konuları teolojik açıdan da temellendirilmeye çalışılmıştır.

Günümüzde sinir bilimindeki veriler ışığında ise insanın özgür irade sahibi olmadığı bütün kararlarının dolayısıyla eylemlerinin beyindeki nöron faaliyetlerinin sonucu olduğu bunun için özgür irade sahibi olması duygusunun bir yanılısamadan ibaret olduğu ileri sürülmektedir. Ontolojik olarak özgür irade sahibi olarak kabul edilen insanın özgürlüğü mevzuu bilimsel veriler çerçevesinde yeniden tartışılmaya açılmaktadır. Hatta insanın tercihleri sonucunda gerçekleştirdiği eylemlerinin doğada yer alan bir hayvanın eylemlerinden farklı olmadığı ifade edilmektedir. Böylece insanın fiziksel ve biyolojik yapısı üzerinden yola çıkarak özgür irade konusu aleyhine sonuçlanması muhtemel bir şekilde yeniden işlenmektedir. Dolayısıyla insan bir yandan Mutlak Varlık'ın diğer yandan ise kendi biyolojik yapısının arasında sıkışıp kalmaktadır. Bunun doğal sonucu olarak insanın eğitilebilirliği bir yandan Mutlak Varlık'ın iradesine bağlı olmakta diğer yandan da kendi biyolojik yapısına indirgenmektedir. Özellikle ikinci bakış açısıyla insanın eğitime konu olması da bir canlı varlık olarak diğer biyolojik varlıklardan farklı olmadığı söylenebilir.

Özgür irade meselesi dolaylı olarak insanın eğitime açık olmasını farklı şekillerde etkilemektedir. Çünkü insan eğitimi ile ilgili bütün süreçler göz önünde bulundurulduğunda insanın özgür irade sahibi bir varlık olduğu varsayımı kaçınılmaz şekilde karşımıza çıkmaktadır. Böylece insan bir yandan eğitim sürecinin hem öznesi hem de nesnesi konumunda yer almaktadır. Ayrıca ontolojik olarak özgür irade sahibi olan ve olmayan bir varlığın eğitilebilirliğinin mahiyeti farklılık göstereceğinden sorgulanma ihtiyacını doğurur. İnsan özgür irade sahibi bir varlık olarak kabul edildiğinde eğitim kişinin bilgiyi kendisine mal etme süreci olarak anlaşılabilirken özgür irade sahibi olmayan varlığının eğitimi ise bir koşullanma süreci olarak anlaşılmasına zemin hazırlayacağı söylenebilir. Hem eğitim-öğretim sürecinin hem de bu sürece konu olan bilginin bizzat kendisinin de değişiklik gösterebileceğini söylemek pekâlâ olasıdır. O halde insanın özgür irade sahibi bir varlık olması meselesi insanın eğitime konu edilmesi açısından oldukça önem arz etmektedir.

İnsanın ontolojik olarak eğitime açık olarak kabul edilmesinin arka planında yapısı gereği bulunduğu çevrenin etkisine açık olmasının yanı sıra eylemlerini özgür iradeyle gerçekleştirmesi varsayımı önemli rol oynamaktadır. Öyle ki bu özelliğinin gereği olarak insan, ahlaki bir özne olarak kabul edilmekte ve eylemlerinden sorumlu tutulmaktadır. Başka bir ifadeyle insan bu özellikleri en azından İbrâhimi gelenekten gelen dini yorumlara göre başta yaratıcısı olmak üzere kendisi dışındaki insanlar, toplum ve yasalar karşısında sorumlu bir varlık özelliğini kazanmaktadır. İnsanın bu temel özellikleri yani eğitime açık olması ve özgür irade sahibi olması dinlerin başlangıç ilkeleri olarak kabul edilmektedir. Bu özelliklerinden dolayı insanlar dinler tarafından muhafaz kabul edilmekte ve onların varoluşlarına uygun olarak eğitilmeleri istenmektedir.

Bu çalışmada özgür irade sahibi olarak kabul edilen insanın niyet eden bir varlık olduğu görüşü savunulacaktır. Bununla ilişkili şekilde niyet eden bir varlık konumundaki kişinin, ihtiyacının farkında olan, bilinçli yapısıyla belirli bir şeye yönelen ve değişimi azmeden olarak anlaşılabilmesi görüşü temellendirilmeye çalışılacaktır. Bunun için öncelikle günümüzde insanın eylemde bulunma özgürlüğü meselesi sinir biliminin verileri çerçevesinde ele alınacaktır. Sonraki başlıkta İslam düşüncesinde yaratıcı karşısında insanın eylemde bulunma özgürlüğünü farklı boyutları ile tartışan Mutezile, Eşarilik ve Maturidilik kelimeleri çerçevesinde işlenecektir. Son başlıkta ise niyet eden bir varlık olma bakımından insanın eğitime açık olan yönleri konu edilecektir. Böylece niyetin, kendisini ve niyet sahibi kişilerin Mutlak Varlık arasında bir aralık olarak ele alınabileceği gibi nöron faaliyetlerine başlangıç teşkil eden beyinsel faaliyetler ve eyleme karar verme arasında bir aralık olarak anlaşılabilmesi vurgulanacaktır. Böylece insanın niyetiyle eğitime açık bir varlık olduğu hususu belirginleştirilecektir.

1. Sinir Biliminde Niyet Eden Bir Varlık Olarak İnsan

İnsanın özgürlüğü mevzuu nöroloji alanında yapılan deneyler bağlamında yeniden tartışmaya açıldığı görülmektedir. Bu tartışmaların odak noktasını ampirik çalışmaların sonuçları oluşturmaktadır. Yapılan çalışmalarda eylem sürecinin zamansal olarak beyinsel faaliyetlerle başladığı, bunu bilinçli irade deneyiminin takip ettiği ve son olarak eylemin gerçekleştiği şeklinde bir sıralama söz konusudur.⁵ Çalışmalar sonucunda eyleme hazırlık sürecindeki beyinsel faaliyetlerinde insanın herhangi bir tasarrufunun olmadığı ileri sürülmüştür. Ancak beyinsel faaliyetlerin eyleme dönüşme sürecinin nispeten kişinin müdahalesine açık olabileceği bunun da nöron faaliyetleri ile eylem arasında yer alan aralıkta anlam bulan niyet sayesinde mümkün olduğu gözükmektedir.

Özgür irade ve nörobilim arasındaki çarpıcı ilişkiyi Libet Deneyi⁶ adıyla bilinen araştırma açıkça ortaya koymaktadır. Bu deneyi yüzeysel bir halde şöyle özetlememiz mümkündür. Mezkûr deneyde beyin çizgesi (EEG) cihazı kayıt yapmaya başlamasıyla deneğe kadrındaki siyah noktanın herhangi bir sayının üzerine geldiği bir anda hiç beklemeden düğmeye basması ve söz konusu sayıyı zihninde tutması istendi. Elektromiyografi (EMG) cihazından düğmeye bastığı an, kadrandan da düğmeye basmaya karar verdiği ana ait değerler elde edildi. Saat benzeri kadrandan elde edilen sonuçlar deneğin bildirmesine bağlı olduğundan dolayı sübjektiftir ve ölçümü mümkün değildir. Bunu aşabilmek için deney birkaç defa tekrar edildi. Yapılan ölçümler sonucunda -beklenildiği gibi- deneğin düğmeye basmaya karar verdiği an ile eylemi gerçekleştirmesi arasında ortalama 200

⁵ Daniel M. Wegner, *The Illusion of Conscious Will* (London: The MIT Press, 2002), 55.

⁶ Libet deneyinin sinir bilime ilişkin bir keşif olduğundan yola çıkarak özgür irade konusunda referans olamayacağı iddia eden çalışmalar da vardır. Bu çalışmada bu tür konulara değinilmeyecektir. Konuya ilişkin tartışmalar için bkz. Hans Radder - Gerben Meynen, "Does the Brain "Initiate" Freely Willed Processes? A Philosophy of Science Critique of Libet-type Experiments and Their Interpretation", *Theory & Psychology* 23/1 (2012): 17.

milisaniye farkın olduğu tespit edildi. Ancak denek düğmeye basmaya karar verdiği andan yaklaşık 350 milisaniye önce beyinde elektriksel bir aktivitenin tespit edilmesi tartışmaların ortaya çıkmasına neden oldu. Çünkü deneğin deneyden bilinçli olarak haberdar olduğu süre 200 milisaniyelik olup, 350 milisaniyelik süreden bilinçli olarak haberdar değildir. Deneyden elde edilen sonuca göre bilinçli bir eylemin gerçekleştirilebilmesi için beyin önce bilinçsiz bir karar almaktadır ve bunun bilince aktarılması yaklaşık 350 milisaniye sürmektedir. Bilince aktarılan bu kararların eyleme dönüşmesi ise yaklaşık olarak 200 milisaniyelik bir zaman diliminde gerçekleşmektedir. Elde edilen sonuçlara dayanarak Libet eylemlerin bilinçsiz sinir aktivitelerle oluştuğunu, bilincin beynin söz konusu aktiviteler sonucu meydana geldiğini böylece bilincin beyinde eylemin ortaya çıkmasına sebep olmadığını ileri sürmüştür.⁷ Görüldüğü üzere eylemler, öznel deneyiminin aksine bilinçsiz beyinsel süreç olarak başlamaktadır.

Libet deneyinin benzeri olarak gelişmiş teknoloji araçları kullanılarak yapılan birçok çalışmada rakamlar farklılaşmakla birlikte benzer sonuçların ortaya çıktığı görülmektedir. Örneğin Haynes ve arkadaşlarının fonksiyonel manyetik rezonans görüntüleme (fMRI) cihazı gibi modern teknikler kullanarak yaptıkları araştırmada denekler, her ne kadar eylemi gerçekleştirmeden yaklaşık bir saniye önce bilinçli olarak karar verdilseler de takriben yedi saniye önce beyinde meydana gelen nöron faaliyetlerinden yola çıkarak önceden karar verildiği ileri sürüldü.⁸ Bunun sonucunda belirli motor alanlarında meydana gelen hazırlık aktivitelerin eylemi ateşlediği ve bunun da kişide eylemlerinde özgür irade sahibiymiş gibi bir hissin oluşmasına neden olduğu dolayısıyla özgür iradenin bir yanılısamadan ibaret olduğu öne sürüldü.⁹

Bilinçsizce başlatılan eylemlerin süreç içerisinde kişinin tasarrufuna açık olup olmadığı konusunun tartışıldığı görülmektedir. Bazı düşünürler yapılan deneylerden yola çıkarak eylem sürecinde kişinin herhangi bir tasarrufunun söz konusu olamayacağını dolayısıyla özgür iradenin beyin tarafından üretilen yanıltıcı bir his olduğunu belirtmişleridir.¹⁰ Ancak Libet yukarıda belirtilen deneyin sonuçlarından bahsederken eylem sürecinin kişinin müdahalesine açık olduğunu ifade etmiştir. Ona göre her ne kadar denekler bilinçsiz bir halde eyleme karar kıldysalar da bilinçli karar verme anı ile bilinçli olarak eylemi gerçekleştirme başlangıcı arasında var olan yaklaşık 200

⁷ Benjamin Libet v.dğr., “Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (readinesspotential). The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act”, *Brain* 106/3 (1983): 640; Seyithan Can - Sabahaddin Kılıç, “Nöroteolojik Açıdan Kesb Nazariyesi (Benjamin Libet Deneyi Çerçevesinde)”, *Kader* 17/2 (2019): 390.

⁸ John Haynes v.dğr., “Tracking the Unconscious Generation of Free Decisions Using Ultra-High Field fMRI”, *Plosone* 6/6 (2011): 1-13; Wegner, *The Illusion of Conscious Will* 46-50.

⁹ Wegner, *The Illusion of Conscious Will* 50; Can - Kılıç, “Nöroteolojik Açıdan Kesb Nazariyesi”: 391.

¹⁰ Bruce Hood, *Benlik Yanılısaması* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 149; Sabahaddin Kılıç, *Ehl-i Sünnet Kelâmında İrâde Kavramının Nöroteoloji Bağlamında İncelenmesi* (Yüksek Lisans Tezi, Siirt Üniversitesi, 2020), 71-72.

milisaniyelik süre içinde bilinçli olarak veto edebildiklerini belirtmiştir.¹¹ Başka bir ifadeyle bilinçsiz olarak başlayan eylemler kişi tarafından bilinçli olarak direnç gösterilerek ortadan kaldırılabilmektedir.¹² Ayrıca beyin tarafından bilinçsizce başlatılan süreç kaslara bilinçli olarak verilen emirler ile nihayete ermektedir. Nitekim yapılan araştırmalarda kişinin başlatılan eylemi reddedebilmesinin yanı sıra eylemin gerçekleşmesini sağlayan hareketleri değiştirme imkânına sahip olduğu ortaya konulmuştur.¹³ Görüldüğü gibi sinirsel aktiviteler ile başlayan eylem süreci dış etkilere açık bir hal almaktadır. Bu da beyinde nöron aktiviteler olarak bilinçsiz başlayan eylem süreci ile eylemi gerçekleştirme arasında bir aralığın olduğunu göstermektedir. Kişinin niyetini oluşturan bu aralık bilinçli eylemlerin gerçekleşmesine imkân sağlamaktadır. Ayrıca bu aralık kişinin eylemleri kendisinin gerçekleştirdiği deneyimini oluşturmanın¹⁴ yanı sıra ona istediği eylemi tercih etme imkânını da sağlamaktadır. İşte bu aralık yani niyet insanın müdahalesine açık olduğundan dolayı bir yandan kişinin eylemlerinden sorumlu olmasına diğer yandan da eğitilmesine imkân sağladığı söylenebilir.

Bunların yanı sıra bilinçli eylem sürecine bakıldığında her ne kadar öznel deneyimden yoksun beyinsel faaliyetler olarak başlasa da eylem haline gelip gelmemesi, eylemin gerçekleşeceği zaman veya hangi hareketlerle gerçekleştirileceği konusunun niyet vasıtası ile kişinin kontrolünde olduğu görülmektedir. Böylece kişi niyet ile hem çevresini kontrol etme hem de eylemin gerçekleştirilmesini sağlayan hareketleri tahmin etme imkânına sahip olmaktadır.¹⁵ Niyet bu özelliği ile kişiye eylemin gerçekleşmesi için ihtiyaç duyulan hareketleri konusunda tasarruf hakkı tanımaktadır. Ayrıca niyet, her eylemin biricik olmasının yanı sıra kişiye özel bir tecrübe olmasına zemin hazırlamaktadır. Buna göre niyet bilinçsiz olarak başlatılan bir eylemi kontrol etme aracının yanı sıra eylemlerin kendisine ait olduğu hissini taşımasında doğrudan rol oynamaktadır. Bu da kişiyi hem niyet eden olarak hem de niyet edilene ilişkin eğitime açık hale getirmektedir.

2. İslam Düşüncesinde Niyet Eden Bir Varlık Olarak İnsan

Müslüman düşünürler özgür irade problemini her şeyi yaratan Mutlak Yaratıcı karşısında insanların eylemlerdeki rolü bağlamında tartışmışlardır. Bir yandan her şeyin failinin Allah olması durumunda insanın sorumluluğu, insanın sorumlu olması durumunda Allah'ın her şeyi

¹¹ Susan Blackmore, *Bilinç Çok Kısa Bir Başlangıç* (İstanbul: İKÜ Yayınevi, 2018), 105-106; Can - Kılıç, "Nöroteolojik Açıdan Kesb Nazariyesi": 390.

¹² Hakwan C. Lau v.dğr., "On Measuring the Perceived Onsets of Spontaneous Actions", *The Journal of Neuroscience* 26/27 (2006): 7270.

¹³ Kılıç, *Ehl-i Sünnet Kelâmında İrâde Kavramının Nöroteoloji Bağlamında İncelenmesi*, 72-73; Matthias Schultze-Kraft v.dğr., "The Point of No Return in Vetoing Self-initiated Movements", *Proceedings of the National Academy of Sciences* 113/4 (2016): 1084.

¹⁴ Searle, *Freedom and Neurobiology* 42-43, 46; Wegner, *The Illusion of Conscious Will* 63.

¹⁵ Kılıç, *Ehl-i Sünnet Kelâmında İrâde Kavramının Nöroteoloji Bağlamında İncelenmesi*, 64.

yaratmasının izahı problemi ile yüzleşmişlerdir. Ayrıca Allah'ın adil olduğundan yola çıkılarak insanın eylemlerinden sorumlu bir varlık olabilmesi için eylemlerde tasarrufunun olması gerektiğine de dikkat çekmişlerdir. Bunun yanında her şey gibi eylemlerin de yaratıcısının Allah olduğunu vurgulamışlardır. Her şeyi yaratan Mutlak Allah'ın adil olmasının zorunluluğu ile eylemlerinden sorumlu olabilmek için eylemde tasarruf etmesi gereken insan arasında var olan gerilim İslam düşüncesinde farklı eylem teorilerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Nitekim İslam düşüncesinde yer alan kelam ekollerinin her birinin farklı şekilde geliştirdikleri eylem teorilerine bakıldığında nihayetinde kişinin Allah tarafından yaratılan eylemlerin sorumluluğunu kendisi eylem sürecinde aktif rol oynayarak üstlendiği görülmektedir. Kişinin eylem sürecinde bir özne olarak aktif rol üstlenmesine niyet edebilme özelliği olanak sağlamaktadır.

Mu'tezile'ye göre insanın eylemlerinden sorumlu olabilmesi için eylemde bulunma özgürlüğüne sahip olması gerekmektedir. Bunun için de bir zorunluluk olarak insanın kendi iradesini dilediği yönde kullanma hakkına sahip olması lazımdır. Eylem özgürlüğünden insanın tercih edebilme hakkına ve tercihlerini gerçekleştirme kudretine sahip olması anlaşılmaktadır. Bu da kişiye eylemi gerçekleştirme imkânı vermektedir. Buna göre ontolojik olarak insan özgür irade ve eylemlerde tasarruf hakkına sahip olmaktadır.¹⁶ Görüldüğü gibi kişi bu özellikleriyle göreceli olarak Allah karşısında eylemde bulunabilme özerkliği edinebilmektedir.

Mu'tezile'ye göre iradenin kaynağı şehvetlerden ziyade kişiyi eyleme sevk eden onun eylemden edineceği fayda veya kendisini zarardan koruyacağına dair bilgisidir. Buna göre irade, irade edilenden önce bir şeye eğilim anında ortaya çıkan, istenildiği gibi yönlendirilebilen bir kapasite olmaktadır. Allah tarafından kendisine eylem öncesi çoklu olarak verilen imkân ile O'nun tarafından yaratılan eylemin kendisi arasında bir aralık yer almaktadır.¹⁷ Kişi bu aralık ile ontolojik olarak eylem öncesi sahip olduğu çoklu imkânı amacına uygun olarak belirli bir eyleme yönelerek onu diğerlerine karşı öne çıkarmaktadır.¹⁸ Böylece amaç öncesi eşit mesafede olduğu eylemlerden birine yönelerek onu diğerlerine karşı öncelikli hale getirmiş olur. Eylem sürecindeki bu irade yani kişinin eylem öncesi sahip olunan çoklu imkânın teke indirilme süreci niyet ile mümkün hale gelmektedir. Mu'tezile ekolü açısından niyet kişinin eylem öncesi veya sürecinde sahip olduğu çoklu imkânı bilinçli olarak belirli bir eyleme yönelerek teke indirme iradesi anlamına geldiği söylenebilir. Böylece kişi niyet ile eylemin sorumluluğunu üstlenmiş olmaktadır.¹⁹

Eş'ariyye ekolüne mensup düşünürler her şeyin Allah tarafından yaratıldığından (el-Kassas

¹⁶ Şerafeddin Gölcük, *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 1979), 126.

¹⁷ Abdülcebbar Kâdî, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl: an-nazar ve'l-ma'ârif* (Kahire: ed-Darü'l-Mısriyye, 1963), 8: 155, 9: 115.

¹⁸ Abdulhamit Sinanoğlu, *Mutezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti* (Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000), 90.

¹⁹ Muhammed Muhdi Gündüz, *Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği)* (Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2019), 102.

28/26) yola çıkararak eylemlerin de buna dâhil olduğunu ifade etmişlerdir. Onlara göre Allah mutlak adalet sahibi olduğundan insanın tasarrufunda olmayan şeylerden insanı sorumlu tutmaz. Bunun için insanın bilinçli olarak gerçekleştirdiği eylemlerde tasarrufta bulunması gerekmektedir. İnsanın eylemlerdeki tasarrufunu da kesb teorisi ile açıklamışlardır. Cürcânî'nin "fayda elde etmek yahut zararı önlemek istikametindeki eylem"²⁰ olarak nitelendirdiği kesb kişinin eylemlerindeki bilinçlilik hali anlamına gelmektedir. Buna göre kesb, kişi ve onun eylemleri arasındaki bağı kurarak onun kuvvetini Allah'ın takdirine yaklaştırma fonksiyonu olarak nitelendirilebilir.

Kişinin eylemi gerçekleştirebilmesi için eylem öncesi ve eylemle birlikte fiili kesb edebilecek güce sahip olması gerektiğini vurgulayan Eş'ariyye ekolüne göre kişiye bu gücü veren Allah'ın kendisidir.²¹ Kişiye bu güç verilmediği takdirde eylemi gerçekleştirmenin imkânsız olacağı vurgulanmıştır. Buna göre kesb, Allah tarafından yaratılan fakat seçme yönüyle kişinin tasarrufunda bulunan eylem özelliğine sahip olmaktadır. Kişi eylem sürecine Allah tarafından yaratılanı özgür iradesi ile seçerek katılmaktadır.²² O halde Allah tarafından yaratılan ile eylemin kendisini tercih etme arasında bir aralık bulunduğu söylenebilir. Bu aralık kişinin eylemlerini özgür olarak tercih etmesine imkân tanımaktadır. Kişinin eylemi tercih etmesi ise niyet ile mümkün olmaktadır. Her ne kadar irade sahibi olan şahsın belirlenmiş olanlar üzerinde doğrudan etkisi bulunmasa da eyleme niyet ederek eylemi kendisine mal etmektedir. Böylece kişi isteyerek katıldığı eylemin sorumluluğunu üstlenmiş olmaktadır. Niyet edebilme özelliği, kişinin kendi isteği ile Allah tarafından yaratılmış olan eylemi tercih ederek kendisine mal etmesine imkân sağladığı görülmektedir.

Matüridiler, Allah'ın hiçbir şekilde zulmetmeyeceği ilkesinden hareketle insanın eylemlerinden sorumlu olabilmesi için eyleme ilişkin tasarruf sahibi olması gerektiğini belirtmişlerdir. Onlar Allah tarafından yaratılan eylemlerden kişinin nasıl sorumlu olabileceği problemi ile uğraşmışlardır. Eylem sürecinin bütün yönleri Allah'a ait olması durumunda insanın sorumluluğunu temellendirmek mümkün olmazken, eylem bütün yönleri ile insana ait olması durumunda Allah'ın yanında başka yaratıcılar da kabul edilmiş sayılır.²³ Bunun için eylem sürecinin her aşaması Allah tarafından yaratılmakla birlikte kişi yaratılan eylem ile eylemin arasındaki aralıkta müdahil olarak eylemin sorumluluğunu üstlenmektedir.

Her şey gibi eylemlerin de Allah tarafından yaratıldığını vurgulayan Matüridiler, kişinin eylemlere bilinçli olarak yönelip onların sorumluluğunu üstlendiğini savunmuşlardır. Bu ekol

²⁰ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *et-Tâ'rîfât* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 184.

²¹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî Bâkîllânî, *Temhidü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâil* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, 1986), 325.

²² Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail Eş'ari, *el-Lüma' fi'r-red 'ala ehli'z-zeyg ve'l-bida'* (Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li-Şuuni'l-Matbaai el-Emriyye, 1975), 97.

²³ Hüseyin Aydın, "Eş'arî'nin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi", *İslâmî İlimler Dergisi* 5/2 (2011): 19-20.

mensuplarına göre eylem öncesi kişi Allah'ın kendisine verdiği imkân hali olarak nitelendirilen kudrete sahiptir. Onlara göre kudret eylemin gerçekleşmesine imkân sağlayan sebeplerin uygun olması ve vasıtaların sağlıklı olmasını içermektedir.²⁴ Kişi bilinçli olarak eyleme yönelerek Allah'tan eylemin gerçekleşmesini talep etmekte ve eylem Allah tarafından yaratılarak gerçekleşmektedir. Böylece özgür irade ile tercih edilenler Allah tarafından yaratılarak eyleme dönüşmektedir. Görüldüğü gibi imkân halindeki kudret kişinin eyleme yönelmesi ile varlık sahasına çıkmaktadır. O halde yaratılan eylem ile eylemin gerçekleşerek kişiye mal olması arasında bir aralık bulunmaktadır. Bu da kişinin eylem üzerinde nispeten tasarrufta bulunmasına imkân sağlamaktadır.

Matüridiler, kişinin bilinçli eylemlerinin temelinde ona ilişkin arzu ve istek neticesinde bir talep yer aldığını ifade ederek, eylem sürecini beşerî düzeyde ele almışlardır.²⁵ Onlara göre kişi özgür iradesi ile var olan seçeneklerden birine kararlı bir şekilde yönelerek eylemin gerçekleşmesini talep etmektedir. Bu kararlılık sonucu Allah tarafından yaratılan eylem kişiye mal olmaktadır. Eyleme ilişkin bilinç eylemin sorumluluğunun insana ait olduğunu göstermektedir. Böylece eylemden doğan tüm sorumluluklar kişinin kendisine yüklenmiş olmaktadır. Nitekim onlara göre eylemin sonuçlarından bağımsız olarak kişiyi eylemlerinden sorumlu tutan kesin kararlılık anlamındaki irade hali olan niyettir.²⁶ Buna göre niyet edebilme özelliği, kişinin bilinçli bir şekilde var olan seçeneklerden birini kararlı olarak talep etmesine imkân sağlamaktadır.

Görüldüğü gibi İslam düşünürleri her şeyi Allah'ın yarattığı ilkesini esas kabul etmekle birlikte insanın eylemlerinden sorumlu olabilmesi için eylemler üzerinde tasarrufunun olması gerektiğine de dikkat çekmişlerdir. Kişi Allah'ın eylemi yaratmasını talep ederek eylem sürecine gönüllü olarak katılmaktadır. Onlara göre yaratılan eylem/eylemler ile eylemin kişiye mal edilmesi arasında bulunan aralık kişinin eylem üzerinde tasarrufta bulunmasına imkân tanımaktadır. Bu aralıkta anlam bulan niyet, özgür iradenin somutlaşmış hali olmaktadır. Kişi niyet ile potansiyel olarak sahip olduğu iradeyi tikel hadiselerde kullanma imkânı elde etmektedir. İnsan niyet edebilme vasfıyla dış gerçekliği Allah tarafından yaratılan eylemleri kendisine yükleyerek ona bir nitelik kazandırmaktadır.²⁷ Buna göre irade özgürlüğü eylemde bulunma imkânı sağlayan niyet ile mümkün hale gelebilmektedir. O halde özgür iradesinin somutlaşmış hali olan niyet insanın eğitilmesine imkân sağlamaktadır.

3. Niyet Eden Bir Varlık Olarak İnsanın Eğitilebilirliği

İnsan biyo-kültür ve sosyal varlık olma vasfına özgür irade ile sahip olabilmektedir. Özgür irade

²⁴ Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1982), 256.

²⁵ Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebîrâtü'l-edille fî usulî'd-din*, thk. Muhammed Enver Hamid İsa (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2011), 382.

²⁶ Salih Aydın, *Niyet Felsefesi* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 94; Gündüz, *Niyet Kavramının* 112.

²⁷ Aydın, *Niyet Felsefesi* 122.

ise yaratılan eylem ile kişinin eylemi dilemesi arasında veya beyinsel faaliyetler ile eylem arasında yer alan aralıkta anlam bulan niyet ile pratik hayata yansımaktadır. Kişi niyet sayesinde ister Allah tarafından yaratıldığı belirtilen eylemi isterse de bilinçdışı olarak başlatılan eylem sürecine müdahil olarak eylemin sorumluluğunu üstlenmektedir. İnsan niyet edebilme özelliği sayesinde eğitime açık bir varlık haline gelebilmektedir. Bunun için insanın eğitime dair bütün faaliyetler bir yönüyle niyete ilişkin olmaktadır.

Niyet sayesinde insan eylemler üzerinde tasarrufta bulunma imkânına kavuşmaktadır. Bu durum da insana arzulan eylemleri tercih ederek kendini gerçekleştirme olanağı sağlamaktadır. Buna göre niyet insana yapabileceği ve olabileceği imkânını vermektedir. Bu imkânın sınırlılıklarını ve gücünü belirleyen ise eğitimidir. O halde eğitim insana tasarrufta bulunabileceği eyleme ilişkin bilinç sağlayarak onun eylemin sorumluluğunu üstlenmesinde rol oynamaktadır.

Yukarıda da ifade edildiği gibi sinir bilimleri açısından niyet, bilinçdışı olarak başlayan eylem sürecini kontrol etme işlevini görmektedir. Bilinçdışı olarak başlayan eyleme dayanma, kişinin arzularına göre onu yönlendirme ve eylemin gerçekleşmesi için hangi kas hareketlerinin tercih edilmesine dair bilincin tümü eğitim faaliyetleri yoluyla zenginleşmektedir. Kişi eğitim sayesinde bir yandan bilinçdışını zenginleştirerek onu arzu edilen eylemleri başlatmak için hazırlatırken diğer yandan da eylemin gerçekleşmesini sağlayan kas hareketlerine ilişkin bilgi kazanmaktadır. Böylece eğitim kişinin niyetini farklı şekilde kullanmasına zemin hazırlamaktadır. Ayrıca eğitim, insanın yaşam süresi boyunca “nasıl yaşamalıyım” sorusuna tatmin edici cevaplar üretmede önemli bir araçtır. Bununla ilişkili olarak eğitim, kişinin istediği yaşam biçimine sahip olabilmesi için kendisine gerekli öğrenmeleri sağlamaktadır.²⁸ Bu anlamda bakıldığında eğitim, bilinçli bir tercihte bulunma ve söz konusu tercihe uygun olarak eylemleri gerçekleştirme süreci anlamına gelen niyetin gerçekleşmesine önemli derecede katkıda bulunacağı söylenebilir. Görüldüğü gibi niyet ile eğitim arasında karşılıklı bir etkileşim vardır. İnsan niyet ile eğitime açık bir varlık halini alırken, eğitim de kişinin niyetlerini farklı şekillerde kullanmasına imkân sağlayarak anlamlı bir yaşantı sürdürmesine olumlu yönde katkıda bulunmaktadır.

Eğitimin niyetlerin zenginleşmesine olan katkısı bilinmektedir.²⁹ Nitekim eğitime ilişkin yapılan tanımlara bakıldığında eğitimin nihayetinde bir bilinçlenme veya bilinçlendirme faaliyeti olduğu görülmektedir. Ayrıca eğitim hedef kitlesini yaşamı boyunca bulunacağı tercihlerde bilinçlendirmenin yanı sıra onların tercihlerini çoğaltmayı gaye edinmektedir. Niyetin insanın eğitimine imkân sağlaması alanının belirginleşmesinde İslam düşünce geleneği bir imkân olarak

²⁸ Nuray Senemoğlu, *Gelişim Öğrenme ve Öğretim Kuramdan Uygulamaya*, 15. Baskı (Ankara: Pegem Akademi, 2009), xii.

²⁹ Bkz. Gündüz, *Niyet Kavramının* 192-251. Muhammed Muhdi Gündüz, “Gazzâlî’ye Göre Niyet Eğitiminin Mahiyeti”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/22 (2019); Muhammed Muhdi Gündüz, “Niyet Kavramı ve Din Eğitimi Açısından Anlam Katmanları”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019).

değerlendirilebilir. Söz konusu geleneğe bakıldığında “Niyet Hadisi” olarak meşhur olan hadis etrafında bir niyet anlayışının oluştuğu görülmektedir. Mezkûr gelenekte niyetin bilinçli eylemle olan ilişkisinden yola çıkarak gaye ve yönelme anlamlarının ön plana çıkarıldığı müşahede edilmektedir. Bunlardan ilki eylemi gerçekleştirmeye sevk eden saik veya saiklerin neler olduğu sorusan yanıt olurken, diğeri de kişinin eylemlerinden ahlaki açıdan sorumlu olmasına imkân sağlamaktadır.³⁰ Aslında niyet yapısı gereği en azından bir amaca ulaşma gayesiyle eylemleri tercih etme manalarını ihtiva ettiğinden olduğundan dolayı, niyetin gaye ve eyleme yönelme anlam katmanlarına sahip olduğu söylenebilir.³¹ Dolayısıyla niyetin söz konusu iki anlam katmanı insanın eğitilmesine sağladığı imkân açısından da değerlendirilebilir. Buna göre niyetin gaye belirleme ve eylemlere yönelme konusunda insanın eğitilmesine olanak tanıdığı söylenebilir.

3.1. Gaye Belirleme Açısından İnsanın Eğitilebilirliği

İnsan, farkında olarak veya olmayarak, bütün eylemlerini belirli amaçlara ulaşmak için gerçekleştirmektedir. Çünkü o, amaçları tasavvur eden ve onlara ulaşmak için sürekli planlar yapan aktif bir varlıktır. Ancak insan sonsuz amaçlarına ulaşma imkânına sahip olmadığından onları değerleri nispetinde belirli bir sıraya göre düzenlemektedir.³² Ayrıca kişi, olayların akışına aktif katılarak kendisini amaçlarına ulaştırarak araçları bilinçli olarak tercih etmektedirler.³³ Bu süreç insan davranışlarını basit bir etki-tepki, uyarıcı davranış nedenselliğinden farklı olarak belirli amaçlara ulaşmayı hedefleyen bilinçli eylemlere dönüştürmektedir. Bu da insana özgür bir varlık olma, belirli bir gaye edinme imkânını sağlayan niyet ile mümkün olabilmektedir.

Niyet sayesinde insan yüksek değerler tarafından belirlenen ve ömür boyu değişmeyen uzun vadeli ve araç değerlerle belirlenen ve günlük yaşamda değişkenlik gösterebilen kısa vadeli amaçlar edinebilmektedir.³⁴ Kişinin hem değerlere sahip olabilmesi hem de değerlerle ilişkili olarak amaçlarını tayin edebilmesi ancak eğitime açık bir varlık olabilmesi ile mümkündür. Nitekim insan, eğitim vesilesi ile değerler arasındaki farka dair bilgi sahibi olabilmekte ve onları doğru ve uygun bir şekilde tayin edebilme imkânına sahip olabilmektedir.³⁵

İslam düşünürlerine göre insan özgür irade sahibi bir varlık olduğu için bilinçli eylemler olarak nitelendirilen amelleri gerçekleştirebilme potansiyeline sahip olabilmektedir. Özgür iradenin niyet ile eyleme dönüştüğünden yola çıkılarak bütün amellerin en azından bir niyete dayanması gerektiği vurgulanmıştır. Dolayısıyla bütün bilinçli eylemler istenilen (iyi) veya istenilmeyen (kötü) olsun en

³⁰ M. Abdullah Draz, *Kur’ân Ahlâkı*, 3. Baskı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2004), 286.

³¹ John R. Searle, “The Intentionality of Intention and Action”, *Cognitive Science* 4 (1980): 63.

³² Takiyettin Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* (Ankara: Doğubatı, 2015), 152-153.

³³ Gündüz, *Niyet Kavramının* 211.

³⁴ Mengüşoğlu, *İnsan Felsefesi* 496-497.

³⁵ Gündüz, *Niyet Kavramının* 212-213.

azından bir niyetten beslenmektedir. İyi niyetle yönelinen doğru eylemler hayırlı olarak, kötü niyetle gerçekleştirilen eylemler ise şer olarak nitelendirilmiştir. İnsan yaratılıştan ikisine ulaşabilme imkânına sahip olmakla birlikte tercihleri ile birini diğerine öncelemektedir.³⁶ Kişiyi tercihlerde bulunmaya sevk eden ise kendisine yarar getireceği ya da bir zarardan koruyacağına dair inandığı gayeleridir.

Gaye, eylemi gerçekleştiren açısından bir şeyin yapılmasını veya yapılmamasını öncelikli hale getirmektedir. İslam düşünürleri amacın bu özelliğinden yola çıkarak eylemin değerini amacın tayin ettiğini ifade etmişlerdir. Onlara göre kişiyi eyleme sevk eden amaç bir olabileceği gibi birden fazla da olabilmektedir. Örneğin Gazzâlî, bir gaye ile yapılan eylemleri *ihlâs* olarak nitelendirirken, birden fazla gaye ile yapılan fiilleri ise *mutabakat*, *müşareke* ve *muavenet* olarak isimlendirmiştir. *Mutabakat*, her biri tek başına yeterli olan amaçların bir araya gelmesi sonucunda gerçekleşen amellerken, *müşareke* ise tek başına yeterli olmayan gayelerin bir araya gelmesi sonucu oluşan bilinçli eylemlerdir. Son olarak *muavenet* tek bir amacın eylemin gerçekleşmesi için yeterli olmasına rağmen, diğer gaye/gayelerin de eylemin gerçekleşmesi için kolaylaştırıcı olarak katkıda bulunduğu bilinçli fiillerdir.³⁷ Görüldüğü gibi bilinçli bir eylemin gerçekleştirilmesinde bir veya birden fazla gayeye ihtiyaç duyulmaktadır.

Kişi niyet eden bir varlık olduğundan dolayı kendisi için hayırlı olduğuna inandığı amaçları tayin etmekte ve amaçlara uygun olarak bilinçli eylemler gerçekleştirmektedir. Eylemlerin değerini tayin eden de kişiyi eyleme sevk eden de gaye veya gayeler olmaktadır. İslam düşüncesinde yapılan ritüellerin yapılış gayesine göre kabul edilip veya reddedilmesi amacın eylemin değerini belirleme üzerindeki etkisini göstermektedir. O halde kişiyi eyleme sevk eden gaye, yapılan eylemin değerini tayin etmede belirleyici olmaktadır. Nitekim Gazzâlî insanın niyet eden bir varlık olduğundan yola çıkarak bilinçli olarak gerçekleştirilen eylemlerde esas olanın eyleme sevk eden gaye olduğuna dikkat çekmiştir.³⁸ Ancak kendisi sahih gayenin yanı sıra doğru davranışların da sergilenmesi gerektiğini sürekli vurgulamıştır.³⁹ Bunun için gayesine uygun olan doğru davranışların da tercih edilmesi gerekmektedir. İşte niyet özelliği ile insan amaçlara uygun olan açık eylemlere/davranışlara yönelebileme imkânına sahip olabilmektedir.

3.2. Eyleme Yönelme Açısından İnsanın Eğitilebilirliği

İnsan, diğer varlıklardan farklı olarak belirli amaçlar edinmekte ve bu amaçlara ulaşmak için sürekli tercihlerde bulunmaktadır. Bulduğu tercihlerle sürekli olarak kendi yaşantısını

³⁶ Adnan Ali Rıza en-Nahvî, *en-Niyye fi'l-İslâm ve bu'duha'l-insânî* (Riyad: Darü'n-Nahvî, 1992), 29, 26, 30, 65.

³⁷ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, *İhyâ'ü 'ulûmi'd-din* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1983), 4: 365-366.

³⁸ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed Gazzâlî, "Kimyâ-yı sa'âdet," ed. Mehmet A. Müftüoğlu (İstanbul: Çelik, t.y), 722.

³⁹ Gazzâlî, *İhyâ* 4: 368-369.

değiştirme-dönüştürme çabası içerisine girmektedir. Böylece kişi kendi gayesine ulaştıracağına inandığı eylemlere yönelerek eylemlerin sorumluluklarını üstlenmektedir. Niyet edebilme özelliği ile kişi amaçlar edinebilme ve bu amaçlara ulaşmasını sağlayan veya sağlayacağına inanacağı eylemlere yönelme imkânına sahip olmaktadır.

Özgür iradenin somutlaşmış hali olarak nitelendirdiğimiz niyet, bilinçdışı olarak başlayan eylem süreci üzerinde kişinin tasarrufta bulunmasına imkân sağlamaktadır. Bilinçli olarak gerçekleştirilen bir eyleme bakıldığında genel olarak zihinsel ve açık eylem/davranışın gerçekleşmesi aşamalarından oluştuğu görülmektedir. Zihinsel aşama insanın tasarrufunun olmadığı bilinçdışı bir süreç ile başlamaktadır. Sinir bilimine göre kişiyi eyleme sevk eden beyindeki nöron faaliyetleri olurken, İslam düşüncesine göre ise havâtırdan (kalbe doğan şeylerden) beslenen ihtiyaçlar kaynaklık etmektedir.⁴⁰ Bilinçdışı olarak başlayan eylem sürecinde gayeleri tasavvur etme, düşünüp taşınma ve karar verme aşamalarında kişi herhangi bir engel ile karşılaşmadığında eylemi gerçekleştirmektedir.⁴¹ Görüldüğü gibi zihinsel eylem sürecinin başlangıcı ile açık eylem arasında Searle'in deyimiyle kişinin tasarrufuna açık olan "ihtiyari eylem boşluğu" yer almaktadır.⁴² Bu da eylemlerin bilinç düzeyinde her ne kadar arzu ve istek gibi duygular kaynaklık etse de kişinin niyetiyle müdahil olabildiği alanların var olduğuna işaret etmektedir. Nitekim niyet edebilme özelliği ile insan, hayvanlardan farklı olarak istek ve arzularına ters olabilecek eylemlerde bulunabilmektedir.⁴³

İslam düşünürleri niyet durumunun niyet edenin bildiği bir şeye bildiği yönüyle yönelimi olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁴ Bunun için niyet edenin yönelinen eylem hakkında asgari bilgi sahibi olması gerekmektedir. Buna göre niyet kişinin bilgisi dâhilinde var olan seçenekler arasından birinin tercih edilerek eyleme yönelimiyle ilgili olmaktadır.⁴⁵ Kişi niyet ile var olan seçenekler arasında amacına ulaştıracağına inandığı eylemi tercih edebilme imkânını elde etmektedir. Eğitim ise kişinin gaye edinmesine ve kendisini ona ulaştıracağına inandığı seçeneklerin sayısını artırma ve var olan seçenekleri doğru zaman ve mekânda kullanmasına zemin hazırlamaktadır. Bu da kişinin bilinçlilik durumuyla doğrudan ilişkilidir.

Eğitim, bir özne olarak fizyolojik yetiler olan büyüme ve kendini kopyalama gibi salt biyolojik bir canlı olmanın ötesinde insanın kendi varlığını deneyimleyen, duyumsayan ve hisseden bilinçli

⁴⁰ Gazzâlî, *İhyâ* 3: 26-27.

⁴¹ Nurettin Topçu, *Psikoloji* (İstanbul: Kurtulmuş Matbaası, 1954), 156.

⁴² John R. Searle, *Bilinç ve Dil* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 177.

⁴³ Gazzâlî, *İhyâ* 3: 8.

⁴⁴ Ebü'l-Fazl Celaleddin Süyûtî, *Münthe'l-âmâl fi şerhi hadîsi inneme'l-a'mâl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986), 120.

⁴⁵ Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim Karâfi, *el-Ümniyye fi idrâki'n-niyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984), 9, 10.

bir varlık olmasına katkıda bulunur. Bilinçlilik durumu daima bir şeyin bilinci olduğu için bilinçli bir varlık olan insan sürekli olarak bir eyleme yönelmek zorundadır. Ayrıca bu durum kişinin hadiseleri, nesnelere kendine bakan yönleri ile algılamasına ve değerlendirmesine imkân sunar. Dolayısıyla niyet, bilinçli bir varlık olarak kişinin eylemlere yönelmesini sağlamaktadır. Böylece kişi yöneldiği eylemleri kendine özgü algılayarak öznel deneyimleri yaşama imkânına sahip olur.

Sonuç olarak insan niyet ile kendisi için amaçlar belirleme ve onlara ulaştıracağına inandığı eylemlere yönelme imkânını elde etmektedir. Kişinin bu özelliği onun eğitilmesine olanak sağlamaktadır. Ayrıca niyet edebilme özelliği ile insan yöneldiği eylemleri kendine bakan yönleri ile değerlendirme imkânına sahip olmaktadır. Böylece niyet eden bir varlık olarak insan eylemlere yönelebilmek özelliğiyle eğitilme imkânına kavuşmaktadır.

Sonuç

Özgür irade problemi insanın eylemlerinden sorumluluğuna kaynaklık teşkil ettiğinden dolayı sürekli tartışılmaktadır. İnsanın her şeyin yaratıcısı olarak kabul edilen Mutlak Varlık karşısında eylemde bulunabilme özelliği, yaşadıkları toplumun etkilerine açık olmakla birlikte toplumu değiştirebilme yeteneği veya kendi biyolojik sınırlılıkların içerisinde olmakla birlikte potansiyel olarak onları geliştirme olanaklarına sahip olduğu kabul edilmektedir. Nitekim insanlar sahip olduğu bu özelliklerinden dolayı eylemlerini özgürce yaptıklarını varsaymakta ve kendilerini eylemlerinden sorumlu tutmaktadırlar.

Günümüzde sinir bilimlerdeki gelişmeler insanın özgürlüğünü ampirik deney bağlamında tekrar gündeme getirmiştir. Yapılan deneyler sonucunda elde edilen eylemlerin öznel deneyimden yoksun beyinsel faaliyetler olarak başlatıldığı, bu verilerden yola çıkılarak insanın özgürlüğünün bir yanılısamadan ibaret olabileceği ileri sürülmüştür. Her ne kadar eylemler bilinçsiz olarak karar kılındıysa da kişi bilinçli olarak eylemi reddetme veya onu dilediği şekilde yönlendirme hakkına sahip olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla bilinçdışı olarak başlatılan eylem ile eylemin açık davranışlara dönüştürülmesi arasında bulunan aralıkta anlam bulan niyet vasıtasıyla kişi eylem üzerinde tasarrufta bulunarak eyleme son şekline vermektedir. İslam düşünce geleneğinde ise bir yandan her şeyin yaratıcısı olarak kabul edilen Allah'ın adil oluşu diğer yandan ise eylemlerin sorumluluğunu üstlenmek için eylemlerde tasarrufta bulunması gereken kişi arasındaki gerilim alanı farklı eylem teorilerinin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle kelam disiplini Allah tarafından yaratılmış olan eylem ile eylemin insana mal olması arasında yer alan aralıkta özgür iradenin somutlaşmış hali olan niyet ile kişi eylem üzerinde tasarrufta bulunma imkânına sahip olmaktadır. Böylece insan niyet edebilme özelliğiyle Allah tarafından yaratılan eylemleri kendisine mal ederek eyleme bir nitelik kazandırmaktadır. O halde niyet edebilme özelliği ile kişi eylem üzerinde tasarrufta bulunarak eylemin sorumluluğunu üstlenmektedir.

Kişinin eylem üzerinde tasarrufta bulunmasına olanak tanıyan niyet kişinin eğitilmesine imkân sağlamaktadır. Niyetin İslam düşünce geleneğindeki sevk etme ve eyleme yönelme anlam katmanları insanın eğitilmesine sağladığı imkân açısından dikkat çekicidir. İnsan niyet eden bir varlık olarak bilinçli bir şekilde kendisi için gayeler belirlemekte ve bu gayelere ulaşmak için eylemlere yönelmektedir. Nitekim İslam düşünce geleneğinde bilinçli eylemlerin en az bir gayeye ulaşmak için gerçekleştirildiği düşüncesi kabul edilmektedir. Özellikle gaye belirleme insanın tasarrufuna açık olduğundan insanın eğitilmesine imkân sunmaktadır. Ayrıca insan gayesine ulaşmak için var olan seçeneklerden birini tercih etme özgürlüğüne sahip olduğu kabul edilmektedir. Her ne kadar eylem süreci insanın tasarrufunda olmayan havâtır (kalbe doğan şeyler) ile başlatılsa da ilerleyen süreçte eyleme kararlı bir şekilde yönelme ile tasarrufa açık hale gelmektedir. Böylece niyet sayesinde elde edilen amaç tayin etme ve amaçlara ulaştıracak eylemlere yönelme yeteneği ile insan eğitime açık bir varlık haline geldiği söylenebilir.

Kaynakça

- Aydın, Hüseyin. "Eş'arî'nin İrade, Kesb ve Yaratma Teorisi". *İslâmî İlimler Dergisi* 5/2 (2011): 7-38.
- Aydın, Salih. *Niyet Felsefesi*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Blackmore, Susan. *Bilinç Çok Kısa Bir Başlangıç*. İstanbul: İKÜ Yayınevi, 2018.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî. *Temhidü'l-evâ'il ve telhîsü'd-delâil*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiye, 1986.
- Can, Seyithan - Kılıç, Sabahaddin. "Nöroteolojik Açından Kesb Nazariyesi (Benjamin Libet Deneyi Çerçevesinde)". *Kader* 17/2 (2019): 380-397.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Tâ'rîfât*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1983.
- Draz, M. Abdullah. *Kur'ân Ahlâkı*. 3. Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.
- Eş'ari, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail. *el-Lüma' fi'r-red 'ala ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. Kahire: el-Hey'etü'l-Amme li-Şuuni'l-Matbaai el-Emriyye, 1975.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. "Kimyâ-yı sa'âdet." edited by Mehmet A. Müftüoğlu. İstanbul: Çelik, t.y.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-din*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1983.
- Gölcük, Şerafeddin. *Kelâm Açısından İnsan ve Fiilleri*. İstanbul: Kayhan Yayınları, 1979.

- Gündüz, Muhammed Muhdi. “Gazzâlî’ye Göre Niyet Eğitiminin Mahiyeti”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/22 (2019): 134-162.
- Gündüz, Muhammed Muhdi. “Niyet Kavramı ve Din Eğitimi Açısından Anlam Katmanları”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019): 301-332.
- Gündüz, Muhammed Muhdi. *Niyet Kavramının Din Eğitimi Açısından İncelenmesi (Gazzâlî Örneği)*. Mardin: Şırnak Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Haynes, John - Haynes, Dylan - Bode, Stefan “Tracking the Unconscious Generation of Free Decisions Using Ultra-High Field fMRI”. *Plosone* 6/6 (2011): 1-13.
- Hood, Bruce. *Benlik Yanılsaması*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.
- Karâfi, Ebü'l-Abbas Şehabeddin Ahmed b. İdris b. Abdürrahim. *el-Ümniyye fî idrâki'n-niyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1984.
- Kılıç, Sabahaddin. *Ehl-i Sünnet Kelâmında İrâde Kavramının Nöroteoloji Bağlamında İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Siirt Üniversitesi, 2020.
- Kâdî, Abdülcebbar. *el-Mugni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl: an-nazar ve'l-ma'ârif*. 20 Cilt. Kahire: ed-Darü'l-Misriyye, 1963.
- Lau, Hakwan C. - Rogers, Robert D. - Passingham, Richard E. “On Measuring the Perceived Onsets of Spontaneous Actions”. *The Journal of Neuroscience* 26/27 (2006): 7265-7271.
- Libet, Benjamin v.dğr. “Time of Conscious Intention to Act in Relation to Onset of Cerebral Activity (readinesspotential). The Unconscious Initiation of a Freely Voluntary Act”. *Brain* 106/3 (1983): 623-642.
- Mengüşoğlu, Takiyettin. *İnsan Felsefesi*. Ankara: Doğubatu, 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. Beyrut: Dârü'l-Maşrık, 1982.
- Nahvî, Adnan Ali Rıza. *en-Niyye fi'l-İslâm ve bu'duha'l-insânî*. Riyad: Darü'n-Nahvî, 1992.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebssiratü'l-edille fî usuli'd-din*. Thk. Muhammed Enver Hamid İsa. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas, 2011.
- Ödemiş, Mehmet. *Kelâmî Açısından Nörobilim Verileri Bağlamında İrade Özgürlüğü*. Doktora Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2020.
- Radder, Hans - Meynen, Gerben. “Does the Brain “Initiate” Freely Willed Processes? A Philosophy of

Science Critique of Libet-type Experiments and Their Interpretation”. *Theory & Psychology* 23/1 (2012): 3-21.

Schultze-Kraft, Matthias v.dğr. “The Point of No Return in Vetoing Self-initiated Movements”. *Proceedings of the National Academy of Sciences* 113/4 (2016): 1080-1085.

Searle, John R. *Akıllar Beyinler ve Bilim*. İstanbul: Say Yayınları, 1996.

Searle, John R. *Bilinç ve Dil*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

Searle, John R. *Freedom and Neurobiology Reflections on Free Will, Language and Political Power*. New York: Columbia University Press, 2007.

Searle, John R. “The Intentionality of Intention and Action”. *Cognitive Science* 4 (1980): 47-70.

Senemoğlu, Nuray. *Gelişim Öğrenme ve Öğretim Kuramdan Uygulamaya*. 15. Baskı. Ankara: Pegem Akademi, 2009.

Sinanoğlu, Abdulhamit. *Mutezile Düşüncesinde İnsan Hürriyeti*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2000.

Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celaleddin. *Münteha'l-âmâl fî şerhi hadîsi inneme'l-a'mâl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

Topçu, Nurettin. *Psikoloji*. İstanbul: Kurtulmuş Matbaası, 1954.

Wegner, Daniel M. *The Illusion of Conscious Will*. London: The MIT Press, 2002.

Intention as A Transformation Range Between People and Their Actions

Dr. Muhammed Muhdi GÜNDÜZ

Extended Summary

The subject of free will, which is one of the ancient issues of humanity, has been discussed with different aspects in accordance with the conditions of the period. Although it has been accepted that human is a being responsible for his actions since the first ages, the issue of having free will has been handled in different ways due to his position in the face of nature and the creator. In the Middle Ages, it is seen that the subject of free will was discussed in the context of the individual's position against the Absolute Being, who is the creator of everything and knows everything. While the subject of freedom of the person came to the fore due to its position against the society in the modern period, it is seen that today the subject of free will has come to the fore again with a different dimension because of research in the field of neuroscience. Man becomes open to education only as a conscious being. Because, in proportion to the education process, people can have the consciousness that is the source of their freedom in the full sense. A human being is a free being, either as the Absolute Being, who is shown as the creator of actions, or with his intention, which is in the interval between the cerebral activities and actions, which are assumed to be caused by the neuron processes taking place in his brain. This interval can be considered as the area where human free will is realized, and this lays the groundwork for self-education. For this reason, it can be said that all the educational activities of human beings before and after birth are aimed at the conscious, effective and efficient use of this free space that exists in them. In the context of Islamic thought, it is seen that the issue of free will is the subject of debates in relation to the issue of taking responsibility for human actions before God, the creator of people and their actions. Islamic thinkers from different schools drew attention to the fact that the Absolute Being, which they accepted as the creator of everything, is the creator of the person himself and his actions, on the other hand, they emphasized that one should have free will to be responsible for his actions, based on the principle that Allah is just. Today, in the light of neuroscience data, it is claimed that all decisions and actions of human beings that do not have free will are the result of neuronal activities in the brain, so the feeling of having free will is an illusion. The issue of human freedom, which is ontologically accepted as having free will, is being discussed again within the framework of scientific data. In fact, it is stated that the actions of human beings because of their preferences are not different from the actions of an animal in nature. Thus, it is reworked in a way that is likely to result in the detriment of free will, based on the physical and biological structure of human beings. Therefore, man is stuck between the Absolute Being on the one hand and his own biological structure on the other. As a natural consequence of this, the educability of man depends on the will

of the Absolute Being on the one hand and is reduced to his own biological structure on the other hand. Especially from the second point of view, it can be said that the subject of education is not different from other biological beings as a living being. In the background of the ontological acceptance of human being as open to education, the assumption that he is open to the influence of the environment, as well as that he performs his actions with free will, plays an important role. So much so that, as a requirement of this feature, man is accepted as a moral subject and is held responsible for his actions. In other words, according to the religious interpretations coming from the Abrahamic tradition, man acquires the characteristic of being responsible before his creator, people other than himself, society and laws. These basic features of human beings, namely being open to education and having free will, are accepted as the starting principles of religions. Because of these characteristics, people are accepted as interlocutors by religions, and they are asked to be educated in accordance with their existence. In this study, it is argued that the human being, who is accepted as having free will, is an intentional being. In connection with this, it has been tried to base the view that a person in the position of an intentional being can be understood as being aware of his needs, oriented towards a certain thing with his conscious structure, and persevering for change. It will be emphasized that the intention can be understood as a gap between the Absolute Being of the people who have the intention, or as a gap between the brain activities that start the neuron activities and the decision to act. Thus, it will be clarified that man is a being open to education with his intention.

Thanks to intention, people can save on actions. This gives people the opportunity to realize themselves by choosing the actions they desire. Accordingly, intention gives people the opportunity to do and be. It is education that determines the limitations and power of this opportunity. In that case, education plays a role in making people take responsibility for the action by providing awareness about the action that they can save. In terms of neuroscience, intention functions to control the action process that begins unconsciously. All the awareness of relying on the action that starts unconsciously, directing it according to one's desires, and which muscle movements are preferred for the realization of the action is enriched through educational activities. By means of education, on the one hand, the person enriches the unconscious and prepares it to initiate the desired actions, on the other hand, he gains knowledge about the muscle movements that enable the action to take place. Thus, education paves the way for a person to use his intention in a different way. In addition, education is an important tool in producing satisfactory answers to the question of "how should I live" throughout a person's lifetime. In relation to this, education provides the necessary learning for a person to have the lifestyle they want. In this sense, it can be said that education will contribute significantly to the realization of intention, which means the process of making a conscious choice and performing actions in accordance with that choice. As can be seen, there is a mutual interaction between intention and education. While human becomes and being

open to education with intention, education also contributes positively to living a meaningful life by enabling the person to use their intentions in different ways.

The contribution of education to the enrichment of intentions is known. As a matter of fact, when the definitions of education are examined, it is seen that education is ultimately an awareness or awareness-raising activity. In addition, education aims to increase the awareness of the target audience about the preferences they will make throughout their lives. The tradition of Islamic thought can be considered as an opportunity in the clarification of the field of intention to enable human education. When we look at the tradition in question, it is seen that there is an understanding of intention around the hadith, which is famous as the "Hadith of Intention". In the tradition, it is observed that the meanings of purpose and orientation are brought to the fore, based on the relationship of intention with conscious action. The first of these is the answer to the question of what the motive or motives are that lead to the realization of the action, while the other allows the person to be morally responsible for his actions. In fact, it can be said that the intention has the layers of meaning of aiming to the purpose and to the action, since it contains the meaning of choosing actions with the aim of achieving at least a goal, by its nature. Therefore, these two layers of meaning of intention can also be evaluated in terms of the opportunity it provides for human education. Accordingly, it can be said that the intention enables people to be educated about setting goals and directing actions.

Ali b. İsmail el-Aksarâyî'nin 'Risâle fî Hakki'd-Duhân' Adlı Risâlesinde Kullandığı Mâide 33. Âyetinin Bağlamı

On The Context of 33rd Verse of Mâidah That Ali b. Ismail al-Aksarâyî Used in 'Risâlah Fî Hakki'd-Duhân'

Dr. Öğr. Üyesi Şuayip KARATAŞ

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlimi Anabilim Dalı
Assist. Prof., Aksaray University, Faculty of Islamic Education, Department of Qur'an Reciting and Qiraat Science,
Aksaray, Türkiye.
suaybk@hotmail.com

 0000-0002-8261-1491

Makale Bilgisi / Article Information		
Makale Türü / Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article	
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
26 Aralık / December 2021	11 Mart / March 2022	15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Karataş, Şuayip. "Ali b. İsmail el-Aksarâyî'nin 'Risâle fî Hakki'd-Duhân' Adlı Risâlesinde Kullandığı Mâide 33. Âyetinin Bağlamı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 330-363.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1047501>

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

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

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

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

Ali b. İsmail el-Aksarâyî'nin 'Risâle fî Hakki'd-Duhân' Adlı Risâlesinde Kullandığı Mâide 33. Âyetinin Bağlamı

Öz ► Bir metni doğru bir şekilde anlayabilmek, sadece o metinde geçen kelimelerin manalarını bilmekle mümkün olmayabilir. Kelime manalarının yanında ayrıca metin içi ve metin dışı bağlama baş vurmak, metni doğru anlamak için gereklidir. Bu durum Kur'ân'ın anlaşılması için de geçerli olup, âyetlerin doğru bir şekilde anlaşılabilmesindeki önemli unsurlardan biridir. Bu manada bağlam, âyetlerin kendi içerisinde sahip olduğu doğru mananın ortaya çıkarılmasına yardımcı olur. Ali b. İsmail el-Aksarâyî, tütün konusunu ele aldığı risâlesinde onun haramlığını dört başlıkta ele almakta ve birincisinde Mâide 33. âyetini delil getirerek tütünün haramlığına hükmetmektedir. Bu çalışma, Aksarâyî'nin risâlesinde kullandığı söz konusu âyetin bağlamına yoğunlaşmakta müellifin bu hususu dikkate alıp almadığını tespit etmeyi hedeflemektedir. Bu çerçevede çalışmanın giriş kısmında bağlam konusuna kısaca değinildikten sonra Aksarâyî ve risâlesi hakkında, risâlenin metni ve Türkçe çevirisi verilmek suretiyle, bilgi verilmiştir. Daha sonra ise ilgili âyetin bağlamı tespit edilmeye çalışılmış, Aksarâyî'nin ilgili âyeti bağlamından kopardığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân, Bağlam, Ali b. İsmail el-Aksarâyî, Risâle fî Hakki'd-Duhân.

On The Context of 33rd Verse of Mâidah That Ali b. Ismail al-Aksarâyî Used in 'Risâlah Fî Hakki'd-Duhân'

Abstract ► Understanding a text may not be possible by solely knowing the meanings of the words that composed it. Along with vocabulary, an understanding of the context is also necessary. The same logic applies to understanding the verses of the Qur'an. Context helps the true intention behind the verses reveal itself. Ali b. Ismail al-Aksarâyî examines the prohibition of tobacco under four main headings in his treatise. Under the first one, he uses Mâidah 33 as proof and claims that it is indeed forbidden to tobacco. This study by focusing on the context of the said verse and tries to figure out whether Aksarâyî considered the context of the verse. Hence, at the beginning of the article, brief information about the contextual problems is given. Later on, information on Aksarâyî and his treatise are offered along with the translation of the treatise. Finally, the contextual examination shows that Aksarâyî indeed took that verse out of its context and came to a judgment following his intention.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Context, Ali b. Ismail al-Aksarâyî, Risâlah fî Hakki'd-Duhân.

Giriş

Bağlam, kelime anlamı itibariyle durumlar, olaylar, ilişkiler bağlantısı veya örgüsü, kontekst manalarına gelmektedir. Bir dilin birimini kaplayan, öncesinde veya sonrasında gelen, pek çok durumda ilgili birimi etkileyen ve onun manasını ve değerini saptayan birim yahut birimler bütünü olarak da ifade edilmektedir.¹ Buna göre bir kelimenin manası, kelimenin içinde bulunduğu bağlama

¹ İsmail Parlatır vd., *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 1998), 1/196.

göre değişiklik gösterebilmektedir.² Diğer bir tanıma göre bağlam, bir eserin, fikrin veya öğretinin kısımları arasında çelişkiye yer bırakmayan bağlantı şeklinde ifade edilmektedir.³

Genel olarak bir ifadenin doğduğu, ona katkıda bulunduğu ve kendisi aracılığıyla anlaşılabilirdiği birbirleriyle ilgili ifadeler ağı şeklinde tanımlanabilen bağlam,⁴ metin içi (iç bağlam) ve metin dışı (dış bağlam) olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Metin içiyle bir metinde manayı belirleyen metnin iç bütünlüğüne işaret edilmektedir. Buna göre lafızların manalarını doğru anlayabilmenin en mühim karineleri, içinde buldukları bağlamlardır. Bu sebeple lafzın bağlamından koparılarak, tek başına ele alınması, doğru mananın anlaşılabilmesi için yeterli değildir. Lafzın anlaşılmasında metin içi bütünlüğün manayı vermekte yeterli gelmediği veya metin dışı bir karine ile mananın değiştiği yerde metin dışı bağlam gündeme gelmektedir. O da genel olarak sosyo-kültürel bağlamdan oluşmaktadır. Buna göre bir lafzın manası tespit edilirken metin dışı bilgiler, Kur'ân açısından düşünüldüğünde, vahyin indiği tarihsel-kültürel şartları, sosyal, ahlâk, ekonomik, hukuk, sanat, din, mimari vb. tüm unsurların oluşturduğu sistemi vermesi bakımından önemlidir.⁵

Bağlam kelimesi daha çok Arapça siyak ve sibak kavramlarıyla ifade edilmektedir. Siyak, "sâka" (ساق) kökünden "sâka-yesûku-sevkan ve siyâkan" (يَسُوقُ سَوْقًا وَسِيَاكًا) şeklinde türemek suretiyle "bir şeye tabi olmak, uymak, sevk etmek, sürmek, göndermek, ruhunu çıkartmak" gibi anlamlara gelmektedir. Bu manada orduyu sevk ve idare eden komutana, aracı kullanan şoföre "sâik" (سائق) denilmektedir.⁶ Aynı kelime, Kur'ân'da geçen "O gün herkes mahşer yerine yanında bir sürücü (sevk edici) (سائق) bir de şahitle (شاهد) gelir."⁷ ifadesinde olduğu gibi insanoğlunun hesaba çekileceği günde yanında, biri onu sevk eden diğeri de bu olaya şahitlik eden iki görevli meleğin varlığı haber verilirken zikredilmektedir. Terim olarak ise Türkçe'de bir sözün gelişi, konuşmanın akışı, üslûbu,

² Ahmet Muhtar Ömer, "Bağlam Teorisi", çev. Şahin Güven, *Bilimname* 1/20 (2011), 198.

³ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), 24.

⁴ H. P. Rickman, *Anlama ve İnsan Bilimleri*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982), 108.

⁵ Necmettin Gökçir, *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014), 51. Konuyla ilgili detaylı bilgi için ayrıca bk. Fatih Tiyek, *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 33-57; Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 228-229; Süleyman Gezer, *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültüre Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 24-30; Muhammed İsa Yüksek, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 29-35; Şahin Güven, *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu* (İstanbul: Denge Yayınları, 2005), 256-278.

⁶ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Mehdi Mahzûmî - İbrâhim Sâmerrâî (b.y.: Mektebetü'l-Hilâl, ts), 5/190; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts), 10/166.

⁷ Kâf 50/21. Kur'ân-ı Kerim'de de siyak ve benzer kökten türeyen kelimelerin diğer bazı âyetlerde de geçtiği görülmektedir. Âyetler için bk. el-'Arâf 7/57; el-Enfâl 8/6; Meryem 19/86; el-Furkân 25/7; en-Neml 27/44; Sâd 38/33.

ifade biçimi ve anlatım tarzı gibi manalara gelmektedir.⁸ Bu manada bir sözü güzel söyleyen ve olması gereken yerde ve zamanda kullanan kimse için “Yesûku'l-hadîs ahsene siyâk” (يسوق الحديث) (أحسن سياق) ifadesi kullanılmaktadır.⁹

Bağlamın ifade edildiği ikinci kelime sibaktır. Türkçede bir ifadenin öncesi, üstü, başlangıcı ve yukarısı gibi anlamlara gelen siyak kelimesi, Arapçada “sebeka” (س-ب-ق) kökünden türemekte ve “yürüyüşte önde olma, yarışta öne geçme” gibi anlamlara gelmektedir.¹⁰ Bu manada “Sibâku'l-Kelâm” denildiğinde sözün başıyla olan irtibatı, öncesinde gelen mana anlamları kastedilmektedir.¹¹ Manası itibariyle her türlü yarışı ifade etmek için kullanılan kelime,¹² Kur'ân'da spor müsabakaları,¹³ hayırda yarışma,¹⁴ daha önceden verilmiş söz¹⁵ ve ölümden kurtuluşun olmaması¹⁶ gibi manalarda kullanılmaktadır. Kur'an açısından bakıldığında siyak ve sibak her bir âyetin bulunduğu ortamda, öncesinde ve sonrasında bulunan âyetlerle olan ilişkisi olarak ifade edilebilir.¹⁷ Genel anlamda da siyak ve sibak beraber kullanıldığında, öncesine ve sonrasına bakılarak, bir ifadenin hangi manada kullanıldığının belirlenmeye çalışılması manasına gelmektedir.¹⁸ Bu durum genel bir anlayış olarak sibakın önceki, siyakınsa sonraki anlamına geldiği şeklinde kabul edilir. Buna göre bir birimden önce yer alan birime sibak, sonra gelen birime ise siyak denilmektedir.¹⁹

Siyak-sibak bağlantısı özetle bir kelimenin veya bir cümlenin önünde veya devamında bulunan kelime ve cümlelerle olan bağlantısı demektir. Bu manadaki bir bağlantı, kelimeler, cümleler, pasajlar ve konular arasındaki irtibatı göstermektedir. Bağlam, Kur'ân için söz konusu olduğundaysa, daha çok, bir âyetin bulunduğu yerde bulunan diğer âyet veya âyetlerle olan ilişkisidir. Zira her âyet yer aldığı konumda kendisinden önce veya sonraki âyetle muhtemelen mana

⁸ Mehmet Doğan, *Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Beyan Yayınları, 1989), 1002.

⁹ Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sevd (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998), 1/484.

¹⁰ Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî (Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1991), 395.

¹¹ Abdullah Yeğîn, *Yeni Lügat* (İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları, 1997), 630.

¹² Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî, *Tehzîbü'l-lüga*, thk. Muhammed 'Avd Mer'ab (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 2001), 8/317.

¹³ Yûsuf 12/17.

¹⁴ Âl-i İmrân 3/114; el-Mü'minûn 23/61.

¹⁵ Tâhâ 20/129.

¹⁶ el-Enfâl 8/59; Vâkıa 56/10.

¹⁷ Ahmet Öz, *Kur'an'ı Anlamada Bağlam* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016), 27.

¹⁸ Ali Bakkal, “Kur'ân'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi”, ed. Bilal Gökkır vd., *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü* (Ankara: Özkan Matbaacılık, 2009), 13; Recep Demir, “Bağlamından Kopuk Kur'ân Okumalarının Serencamı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 577.

¹⁹ Mustafa Ünver, *Kur'ân'ı Anlamada Siyâkın Rolü* (Ankara: Sidre Yayınları, 1996), 77.

itibariyle ilişki içerisinde. ²⁰ Buna göre herhangi bir âyeti doğru bir şekilde anlamak ve hakkında yorum yapabilmek için dikkat edilmesi gereken kurallardan biri ilgili âyetin, içerisinde bulunduğu sûreyle ve bulunduğu âyet gruplarıyla olan irtibatının göz önünde bulundurulmasıdır. Buna göre bir âyeti bulunduğu yerdeki siyakıyla ele almak, onun öncesiyle ve sonrasıyla olan irtibatını koparmamak gerekmektedir. ²¹ Zira kendince doğru bildiğini Kur'ân-ı Kerim'e tasdik ettirmeye çalışanların, manaları ve ifadeleri genelde siyak-sibak bütünlüğünden soyutlayarak anlamaya çalıştıkları ifade edilmektedir. ²² Bu anlamda âyetlerin doğru bir şekilde tefsir edilmesi ve anlaşılması âyet veya âyet gruplarının siyak ve sibakını dikkate alınmasını gerektirmektedir.

Konuyla ilgili Şâtıbî (ö. 790/1388) *el-Muvâfakât*'ta sözün sadece başına veya sonuna bakmanın anlamada doğru bir yöntem olmadığını, bir ifadeyi doğru kavramak isteyen keskinlikle ifadenin öncesini ve sonrasını, sonrasını da öncesine nazaran anlamasına ve bir bütün olarak değerlendirmesi gerektiğine dikkat çekmektedir. Ona göre eğer bir söz, bütün olarak ele alınmayıp, parçaları üzerinde durulursa sözün maksadı kavranamaz. Bazen de maksadın ne olduğunun kavranabilmesi için nüzûl sebeplerine bakılması ve ondan da yararlanılması gerekebilir. ²³

Bağlam, Kur'ân âyetlerinin yorumlanması konusunda büyük bir öneme sahiptir. Çünkü Kur'ân'ın indirilmesi bir dil vasıtasıyla, tarihsel bir ortamda ve sosyo-kültürel bir ilerleme yönünde vuku bulmuştur. Bu nedenle âyetlerin yorumlanmasında ve anlamlandırılmasında bağlamı her zaman göz önünde bulundurmak gerekmektedir. ²⁴ Ayrıca doğru mananın kavranabilmesi için nüzûl sebeplerinin dikkate alınması da elzemdir.

Hz. Peygamber'in risâleti döneminde gerçekleşen ve Kur'ân'ın bir veya birkaç âyetinin yahut da bir sûresinin tamamının inmesine yol açan bir olayı, durumu ya da suali ifade etmek için kullanılan esbâb-ı nüzûl ilmi, ²⁵ metnin olguyla ilişkisini gösteren ve bu ilişkiyi gözler önüne seren en önemli ilimlerden biri olarak kabul edilmektedir.

Yirmi küsur yıl sürecinde peyderpey inzâl olan ilâhî vahyin, çoğunlukla inişini gerektiren bir sebebe bağlı olarak indiği, haricî bir sebebe bağlı olmaksızın doğrudan inen âyetlerin son derece az olduğu söylenebilir. Bu duruma bağlı olarak, sebep veya belli bir olayın, âyet veya âyetlerin

²⁰ Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 290; Mehmet Soysaldı, *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2001), 120-128.

²¹ Yûsuf el-Kardavî, "Kur'ân Tefsirinde İdeal Yöntem", çev. Muhittin Akgül, *Diyanet İlmî Dergi* 38/3 (2002), 68.

²² Hâlis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine* (İstanbul: Şûle Yayınları, 1996), 46. Bağlamından kopuk okuma örnekleri için bk. Demir, "Bağlamından Kopuk Kur'ân Okumalarının Serencamı", 584-600.

²³ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân (Suud: Dâru İbn Affân, 1997), 4/146, 266.

²⁴ Mevlüt Erten, "Kur'an'da Hakikat ve Mecazın Tespitinde Bağlamın Önemi", *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 162.

²⁵ Muhsin Demirci, "Esbâb-ı Nüzûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/360.

anlaşılmasını sağlayan olgusal bağlamı belirlediği ifade edilebilir ki metnin delaletinin anlaşılabilmesi öncelikle, metinlere vücut veren bu olayların bilinmesine de bağlıdır.²⁶ Buna göre herhangi bir âyet hakkında ulaşılan nüzûl sebebi bilgileri, vahyin iniş sürecine canlı olarak şahitlik eden sahâbenin nas-olgu ilişkisi bağlamında, âyetlerin sosyal hayatla olan bağını haber veren rivayetler olarak değerlendirilir.²⁷

Bu çalışmada Ali b. İsmail el-Aksarâyî'nin *Risâle fî hakki'd-duhân* adlı risâlesi bağlam ilmi özelinde ele alınmaya çalışılacaktır. Konusu itibariyle hayli ilgi çekici olan risâle, muhtevası, mevzuu ele alışı, konuyu delillendirirken kullandığı âyetleri kullanma biçimi vb. hususlar yönüyle tefsir ilmi açısından önem arz etmektedir. Risâlede tütünün haramlığını ispat etme adına delil olarak sunulan âyetlerin hem anlam itibariyle hem de bağlamı itibariyle bu yasağa işaret edip etmediği hususu dikkat çekmekte ve konunun etraflıca araştırılması gereğini ortaya çıkarmaktadır. Bu vb. sahip olduğu özellikleri açısından risâle, bazı hususlarda incelenmek ve tercüme edilmek suretiyle ilim dünyasıyla paylaşılarak, gün yüzüne çıkarılmayı ve ilgili okuyucu kitlesine tanıtılmayı hak etmektedir. Buna göre çalışmada ilk olarak asıl metni ve Türkçe çevirisi verilmek suretiyle risâle tanıtılacak, daha sonra ise konuyla ilgili kaynaklar taranarak ilgili âyetin bağlamı tespit edilmek suretiyle Aksarâyî'nin risâlesinde kullandığı âyetin bağlamı irdelenecektir.

1. Ali b. İsmail el-Aksarâyî ve Risâlesi

Yapılan araştırmada, kaynaklarda Ali b. İsmail el-Aksarâyî'ye ait detaylı bir bilgiye ulaşılmamıştır. Bu sebeple onun hayatına dair bilgiye yer verilememektedir; fakat çalışmanın içeriğine bakıldığında, toplumda tütün kullanımının hayli yaygınlaşmaya başladığı bir dönemde yaşadığı anlaşılmaktadır. Bu yönüyle onun, kaleme aldığı risâlesiyle, bir bakıma tütünün yaygınlaşmasının önüne geçmeye çalıştığı, bu yolla insanları uyararak tütünün haramlığını anlatma gayreti içerisinde olduğu ve bu durumu kendisine dert edinen, toplumun dertleriyle hemhâl olan bir kişiliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır.

Müellifin ismindeki Aksarâyî nisbesinden hareketle Aksaraylı olabileceği düşünülmektedir. Kayıtlarda geçen isimlerinden Ali b. İsmail el-Aksarâyî'nin yanında ayrıca İbn el-Hammâmî Alî b. İsmâîl Aksarâyî olarak da geçmesi bu durumu kuvvetlendirmektedir. Kütüphane kayıtlarında müellifin *Risâle fî Hakki'd-duhân*'ından başka *Hâşiyetü'z-Ziyâ'îye* ve *Erba'üne Hadîsen* isimli iki çalışmasının daha var olduğu görülmektedir. Bu eserlerden *Hâşiyetü'z-Ziyâ'îye*, Aksarâyî'nin Seyyid Şerîf Cürçânî'nin (ö. 816/1413) mantık ilminin temel konularını ele aldığı *er-Risâletü'ş-Şerifiyye* üzerine yaptığı bir haşiyedir. Aksarâyî, bu çalışmasını Cürçânî'nin ilgili eserinin Arapçaya tercüme edilmiş olan metnine dayanarak, bazı konularla ilgili açıklamalarda bulunmak üzere kaleme aldığını

²⁶ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Otto Yayınları, 2013), 144-145.

²⁷ Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü* (İstanbul: Şûle Yayınları, 1994), 305-314.

belirtmektedir.²⁸ Eser kütüphanelerde üç farklı nüsha halinde bulunmaktadır.²⁹ *Erba'üne Hadîsen* (Kırk Hadis), hadis ilmine dair bir eserdir. Farklı kütüphane kayıtlarına göre *Erba'üne Hadîsen*'in toplam altı nüshasının bulunduğu görülürken,³⁰ *Risâle fî Hakki'd-duhân*'ın Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi, Burdur İl Halk Kütüphanesi kataloğuna kayıtlı sadece bir nüshası bulunmaktadır.³¹ Söz konusu risâlede geçen duhân (الدخان) kelimesi hem müellifin yaşadığı dönemin tarihsel olarak bilinmemesi hem de eserde kelimeyle tam olarak ne kastedildiğine dair bilgi bulunmaması hasebiyle, çalışmada tütün olarak tercüme edilmiştir.

²⁸ Bilgi için bk. Şerefettin Adsoy, "Ali b. İsmail el-Aksarayî ve Hâşiyetü'z-Ziyâ'îye Adlı Eseri", ed. Mehmet Sami Yıldız vd., *I. Uluslararası Aksaray Sempozyumu* (b.y.: y.y., 2016), 926-940.

²⁹ bk. http://yazmalar.gov.tr/pbl/katalog_tarama_sonuc?page=1&eseradi=HC3%A2%C5%9Fiyet%C3%BC%27z-Ziy%C3%A2%27%C3%AEye (Erişim 23.11.2021.)

³⁰ bk. <http://yazmalar.gov.tr/basit-arama?q=%C4%B0bn+el-Ham%C3%A2m%C3%AE+Al%C3%AE+b.+%C4%B0sm%C3%A2%27%C3%AEI+Aks%C3%A2ray%C3%AE> (Erişim 23.11.2021.)

³¹ bk. <http://yazmalar.gov.tr/eser/risale-f%C3%AE-hakkid-duhan/74462> (Erişim 23.11.2021.)

1.1. Risâlenin Metni





هذا رسالة في حق الدخان

بسم الله الرحمن الرحيم

وعليه التكلان

الحمد رب العالمين والصلوة والسلام على محمد وآله اجمعين وبعد فإن شرب الدخان قد اشتهر في هذه الزمان حتي أن من لم يشرب لم يعد من الإنسان ويستقله العوام ومن يعينهم من علماء الزمان. وأنا الفقير إلى الحافظ علي بن إسماعيل الواعظ الشهير بأن الحمامي والله الهادي وللمحققين حامي. أردت أن أبين حرمة الدخان بما فهمت من الأدلة والبرهان وأن أوضح قبحه في الدين بما وجدت في كتب أهل البيقين حتى تنبه المبتلى بشرب الدخان وتفكر حاله ورجع إلى الله المئان ورتبت هذه على أربع مقالات مجتنباً عن الإطناب المملّ في الطبيعات.

المقالة الاولى: إن الدخان حرام لأنه مسكر وكل مسكر حرام. فإن قيل: من أين فهمت إسكاره؟ قلت: إن إسكاره بديهي حاصل بالتجربة و من شك فليجرب شرب من لا يعتاد شربه. ولعل من حاربيني في إسكاره حاربيني بالتكبر والتعظيم والتجرب والتمرد والتعند. فهو يحارب الله ورسوله و”إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جَزَاءُ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ“. أيها الإخوان المنصفون تفكروا وتجربوا إلى رب العالمين فلا تقعدوا بعد الذكرى مع القوم الظالمين.

المقالة الثانية: إن الدخان حرام؛ لأنه ألهى عن ذكر الله و كل ما ألهى عن ذكر الله حرام؛ لقول فخر الكائنات و سيد السادات: ما ألهاك عن ذكر الله فهو ميسر. كذا في الهداية. و معلوم أنّ الميسر و الأُنصاب و الأُزلام رجس من عمل الشيطان، و الرجس أعني النجس حرام أيها الخلان و معاصر الزمان انصفوا كيف لا يلهي الدخان شاريه عن ذكر الرحمن فإنه لا يسقط البتة عن فمه في أكثر الأوقات حتى رأيت شخصا يتغوط و آلة الدخان في فمه يشرب فلا يعزّكُم بالتقوى شياطين الإنس و الجان فإنهم أعداء الدين و حصل ذوى الإذعان.

المقالة الثالثة: إن الدخان حرام؛ لأنه خبيث و كل خبيث حرام. فإن قيل: من أين علمت أنه الخبيث؟ قلت: إن بعض العلماء الثقات فسر الخبيث في قوله تعالى: "وَجُعِلَ لَهُمُ الطَّيِّبَاتُ وَحُرِّمَ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثُ" بما استقدره الطبع السليم نقلا عن الإمام الأعظم و الهمام الأكرم. و سمعت من الثقات حين سئل عن طبع السليم: إنه طبع الصبي الذي له لم يبلغ الحنث و معلوم كالشمس في الضحوة الكبرى إنه طبع الصبي مستفزة الدخان استفذارا بيّنا. أيها الأصناف كيف لا يكون خبيثا إني سمعت أكثر الشاربيين وقت افصا... إنه يقول للدخان ارفعوا هذا النجاسة نعوذ بالله تعالى ثم نعوذ به في التمرّد و التّعند و شرور أنفسنا و سيئات أعمالنا.

المقالة الرابعة: إن الدخان حرام لأنه يضر بمزاج الإنسان و كل مضر بمزاج الإنسان حرام، كما قاله الشيخ الأكمل في شرح المشارق. فإن قيل: هل شاهدت ضرره؟ قلت: نعم، إنه يكثر البلغم و يضعف البدن و يضيّق الصدر و يجفف الدماغ و يبطن أكثر الأمراض حتى يؤثر في الكبد و يتنفّ الشارب سريعا سريعا إذا مشى سريعا أو صعد إلى الجبل و يسود الأسنان و تُبلي أصولها و تُحلّل الأكل تقليل المضرّ و غيرها مما لا يخفى عند التجربة. و اعلموا أيها المنصفون إن مقدار هذا يكفي لمن يتعظ بالمواعظ و يقبل الحق ولو سمعه ممّن دونه.

و بعد هذا يامعشر المسلمين و ياجماعة المتقين اسمعوا ما قال النبي المرسل في الزمان مع الكتاب الجامع الحلال و الحرام، أعني القرآن: إن الحلال بيّن و الحرام بيّن و بينهما مشتبهات لا يعلمهنّ كثير من الناس فمن اتقى الشبهات استبرأ لدينه و عرضه و من وقع في الشبهات وقع في الحرام. الحديث. فعلى هذا بعد قطع النظر عما سبق إن كان الدخان من الحلال البيّن أو الحرام البيّن فليس من الإنصاف التعارض من الطرفين و إن كان من المشتبهات فحاله هذا، فليس من الإنصاف ترويح الشاربيين و ترغيبهم بإدخال الغير إلى دخانهم و قال عليه الصلوة و السلام ما اجتمع الحلال و الحرام عليه الحرام على الحلال معناه دليل الحرمة كذا في الإختيار في أوّل كتاب الكراهة فعلى هذا لو سلّمنا دليل الحلال و الحرمة على الدخان لا بد من التحرّز و لإجتنب لذوى الإيقان فكيف يليق للعالمين أن يروّج مثل هذا الخبيث للظالمين. و قال ابن الفرشته في شرح المشارق في بيانه قوله عليه السلام من أكل البصل و الثوم و الكرّاث فلا يقرب من مسجدنا فإن الملائكة تتأذى مما يتأذى منه بنوا آدم قاس قوم على المساجد سائر مجامع الناس و على أكل الثوم ما معه رايحته كريهة كالبخر و غيره. قوله: البخر، نتنّ الفم. فعلى هذا لم لا يدخل الدخان في هذا الحديث دخولا بيّنا. فاجتنبوا يا أهل الإيمان ممّا يتأذى به المسلمون و ملائكة الرحمن. و عن عائشة رضی الله عنها قالت صنع للنبي عليه السلام بردة سوداء فلبسها فلما عرف فيها وجد ريح الصوف ففدّنها. فتنّبّه أيها الغافلون أن محمد المصطفى و النبي المجتبي و الرسول المقتدى صلى الله عليه وسلم صلاة لايقة بأخلاقه العلي قذف من الروايح القبيحة مقدار ذا و ما تقول أيها الشاربيون أن رايحة الدخان هل أدني من هذا؟ وأي رائحة أقيح من رايحة الدخان؟ فإنما لو أصابت إلى اللحم لم يأكل الكلب الجايح، فالؤمن الذي هو محل انوار الإيمان و معرفة الرحمن كيف يليق مثل هذه الرائحة سيّما إلى محلّ إقرار التوحيد و قراءة المجيد فلا تعتمدوا أيها المؤمنون تقولات الضالمين المضلين فاعظم قطاع طريق الذي المبين و كسار حبل الله المتقين. الحمد لله الذي هدانا لهذا و ما كنا لنهتدى لولا أن هدانا الله و الصلوة على محمد و آله و صحبه. تمت الكتاب بعون الله الملك المنان.

1.2. Risâlenin Türkçe Tercümesi

Bu, Tütün Hakkında Bir Risâledir

Rahman ve Rahim olan Allah'ın adıyla

Tevekkül Allah'adır.

Hamd, âlemlerin Rabbine, salât ve selam Hz. Muhammed'e ve onun tüm âline olsun. İmdi, şüphesiz tütün kullanımı günümüzde çok yaygınlaştı, hatta içmeyen kimseler adamdan sayılmaz oldu. Hem avam tabakasından hem onların destekçileri olan zamane âlimleri içmeyi insan yerine koymuyorlar. Ben, Allah'ın aciz kulu Ali b. İsmail el-Vâiz el-Hammâmî diye meşhur. Ki Allah yol gösteren ve ehli tahkîki koruyandır. Ben tütünün haramlığını kat'î delillerden ve burhandan, dinî açıdan çirkinliğini ehl-i yakînin kitaplarından anladığım kadarıyla açıklamak istedim ki tütün içen mübtelâli kişilerin akılları başlarına gelsin ve kendi hallerini düşünsünler ve Allah'a tevbe etsinler. İnsanın fitratı gereği insanı bıktırarak şekilde sözü uzatmaktan kaçınarak bunları dört ana başlık halinde düzenleyeceğim.

Birinci Başlık: Tütün içmek haramdır. Çünkü o insanı sarhoş etmektedir. İnsanı sarhoş eden her şey haramdır. Eğer tütünün müskir olduğunu nereden bildiğim sorulursa, onun iskar oluşu çok açık bir şeydir. Tecrübeyle sabittir. Bunda tereddüdü olan kimse varsa içimi fitrattan olmayan o şeyi denesin. Bu konuda bana katılmayan kimse kibrinden, azametinden, inadından dolayı katılmamaktadır. O, Allah'a ve resulüne savaş açmış demektir. "Allah'a ve Resûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; ancak öldürülmeleri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut o yerden sürülmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahirette de onlara büyük bir azap vardır." Ey insafli kardeşler! Allah'a sığınarak düşünün! Bu öğüdü aldıktan sonra zalimlerle oturmayın!

İkinci Başlık: Tütün haramdır; çünkü o Allah'ı anmaktan engeller. Allah'ı anmaktan engelleyen her şey haramdır. Fâhru'l-kâinat, efendiler efendisi, Allah'ı anmaktan alıkoyan her şeyin kumar olduğunu söylemiştir. Aynı şekilde bu Hidâye'de geçmektedir. Bilindiği üzere, kumar, fal okları ve dikili taşlar şeytan işi iğrenç şeylerden ibarettir. Rics, necaset demektir. Ey dostlar! Asırdaşlar! Rics yani necaset haramdır. İnsafli olun! Nasıl olur da tütün Allah'ı anmaktan alıkoymaz? Çünkü o, çoğu zaman insanın ağzından düşmemektedir. Hatta tuvalette ihtiyaç giderirken bile tütün içen bazı kimseleri gördüm. İnsan ve cin şeytanlar, sizi aldatmasın! Onlar, dinin ve izan sahibi kimselerin düşmandırlar.

Üçüncü Başlık: Tütün haramdır. Çünkü o habistir. Habis olan her şey haramdır. Onun habis olduğunu nereden bildiğim sorulursa, bazı güvenilir âlimler âyette "...Onlara iyi ve temiz şeyleri helâl, kötü ve pis şeyleri haram kılar..." şeklinde geçen habâis kelimesini, İmam-ı Âzam'dan nakille, tabii

fitratın çirkin gördüğü şey olarak tefsir etmişlerdir. Tabii fitratı güvenilir âlimlerden, buluş çağına ermemiş çocuğun fitratı olarak işittim. Gün gibi aşıkardır ki o yaştaki çocuğun doğal fitratı tütünden tiksindir. Ey insafılilar! Tütün nasıl pis olmasın ki! İçenlerin çoğundan tütün hakkında “şu pisliği kaldırın, Allah’a sığınırız!” dediklerini duydum. Yaptığımız kötülüklerden, nefsimizin şerrinden, inattan Allah’a sığınırız.

Dördüncü Başlık: Tütün haramdır. Çünkü o insan fitratına zarar verir. Şeyhu'l-ekmel'in Şerhu'l-Meşârik'de dediği gibi insan fitratına zarar veren her şey haramdır. Bana zararını görüp görmediğim sorulursa, evet derim. Tütün balgamı artır, vücudu zayıflatır, göğsü daraltır, beyni kurutur, birçok hastalığa sebep olur hatta ciğere de olumsuz etkisi vardır. İnsan bir yükseğe tırmandığında veya hızlı yürüdüğünde çabucak yorulur. Tütün dişleri karartır, diş köklerini çürütür, kişiye az yemek yedirerek farklı hastalıklara kapı aralar. Burada sayılanların haricinde tütün, tecrübe edildiğinde, herkesin gördüğü bariz pek çok rahatsızlığa neden olmaktadır. Bilin ki ey insafılilar! Bu kadarı bile, kendisinden mertebe olarak aşağıda olan birinden dahi duysa, hakkı kabul eden, öğüt alan kimseler için yeterlidir.

Ve bundan sonra, Ey Müslümanlar ve takva sahipleri! Helâl ve haramı içeren Kur'ân'la beraber gönderilmiş Peygamber'in ne söylediğine kulak verin: “*Helal bellidir, haram da bellidir. İkisinin arasında ise bazı şüpheli şeyler vardır ki insanların çoğu bunları bilmezler. Kim bu şüpheli şeylerden sakınırsa, dinini ve ırzını (namus ve haysiyetini) korumuş olur. Kim de şüpheli şeylere düşerse, harama düşmüş olur.*” Buna istinaden, yukarıdaki hususlar göz ardı edildikten sonra, tütün açık helallerden veya haramlardan ise iki taraf arasında ihtilafa düşmek insaftan değildir. Eğer tütün şüphelilerden ise durum zaten söylediğimiz gibidir. *İhtiyar*'ın Kitâbü'l-Kerâhe bölümünün başında geçtiği üzere tütün içenlerin kokusu ve onların başkalarını dumana maruz bırakarak teşvik etmeleri insaftan uzaktır. Hz. Peygamber “Helâl ve haram bir araya geldiği zaman haram tercih edilir.” demiştir. Bunun manası da tütün içmenin haram olmasına bir delildir ve bu da tütünün haram olduğunu göstermektedir. Buna göre helâl ve haramla ilgili delillerin her ikisini de kabul etsek de akıl sahiplerinin bundan uzak durması gerekir. Âlimlerin böyle pis şeyleri zalimlere yayması nasıl yakışık alır? İbnü'l-Ferîşteh (ö. 821/1418'den sonra) Şerhu'l-Meşârik'de yaptığı açıklamada, Hz. Peygamber'in “Kim soğan, sarımsak ve pırasa yerse (ağzında bunların kokusu olduğu halde) bizim mescidimize yaklaşmasın. Zira melekler de insanların rahatsız olduğu şeylerden rahatsız olurlar.” buyruğuna şöyle bir açıklama yapmaktadır: Bazıları diğer insanların toplandığı yerleri mescitlere kıyas etmişler, ağız kokusu gibi kokusu itibariyle kötü olan şeyleri de soğan yemeye kıyas etmişlerdir. Bazıları tütünün bu hadisin kapsamına girmediğini söylemişlerdir. O halde Ey İman Edenler! Müslümanlara ve Rahmân'ın meleklerine zarar veren şeylerden sakının! Hz. Aişe'den gelen rivâyette o şöyle söylemiştir: Hz. Peygamber için siyah bir hırka yapıldı. O da onu giydi ve onun içinde yün kokusunu olduğunu hissedince onu çıkarıp attı. O halde Ey Gafiller! bilin ki, Muhammed Mustafa, Nebiyyü'l-Müctebâ (Seçilmiş nebi), Resulü'l-Mükteda (Önder elçi), onun yüksek ahlâkına uygun olan salat ve selam onun

üzerine olsun, bu derece kokusu kötü olan bir kokuyu bile bu şekilde atmıştır. Siz Ey Tütün İçenler! Ne düşünüyorsunuz, tütün kokusu yün kokusundan daha mı çirkindir? Tütün kokusundan daha çirkin bir koku var mıdır? Bu koku ete bulaşırsa aç köpek bile bu eti yemez. İman nurlarının ve Rahmân'ın ilminin kaynağı olan mü'min için özellikle de tevhidin ikrar yerine ve Kur'ân okuma yerine böyle bir koku ne kadar yakışır? O halde Ey Mü'minler! Sapık olan ve başkalarını saptıranların sözlerine güvenmeyin! Yol kesenlerin en tehlikelisi doğru yola giden insanları yoldan saptıranlardır. Bizi hidayete ulaştıran Allah'a hamd olsun ve Allah bizi hidayete erdirmeseydi asla hidayete eremezdik. Hz. Muhammed'e, ailesine ve ashabına salat ve selam olsun. Bu kitap, Melikü'l-Mennân Allah Teâlâ'nın yardımıyla bitti.

2. Risâlede Geçen Âyetin Tahlili

Ali b. İsmail el-Aksarâyî, risâlesinde tütün içenlerin dikkatini çekmek maksadıyla risâlenin birinci başlığında tütünün insanı sarhoş ettiği için haramlığına değindikten sonra bu konuda kendisine katılmayanların kibirden, büyüklük taslamaktan ve inattan dolayı katılmadıklarını ve bu sebeple onların Allah'a ve resulüne savaş açmış olduklarını ifade etmektedir. Ve akabinde "Allah'a ve Resûlüne savaş açanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası; ancak öldürülmeleri yahut asılmaları veya ellerinin ve ayaklarının çaprazlama kesilmesi yahut o yerden sürülmeleridir. Bu cezalar onlar için dünyadaki bir rezilliktir. Ahirette de onlara büyük bir azap vardır."³² meâlindeki âyeti zikretmektedir.

Herhangi bir âyete ait sebab-i nüzûl bilgileri, Kur'ân'ın nüzûl sürecine bizzat şahit olmuş sahâbenin nas-olgu ilgisi bağlamında âyetlerde hitap edilen sosyal hayatla bağlantısını haber veren rivayetler olarak değerlendirilir. Bu nedenle sebab-i nüzûl bilgileri Kur'ân'ın sosyal bağlamı olarak değerlendirilmektedir.³³ Onun için çalışmanın bu kısmında kaynaklarda ilgili âyetin sebab-i nüzûlüne dair geçen bilgiler ele alınacaktır.

Aksarâyî'nin risâlesinde zikrettiği âyetin sebab-i nüzûlleriyle ilgili kaynaklarda genel olarak dört farklı bilgi yer almaktadır.³⁴ Birinci rivayete göre âyet, ehl-i kitaptan bir grup hakkında inzâl olmuştur. Bunlar, Hz. Peygamber'le yaptıkları ahde sadık kalmayarak yol kesip bozgunculuk çıkarmaya çalışmışlardır. Akabinde de Allah Teâlâ, onlarla ilgili bu cezaya hükmetmiştir. Bilgi İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) gelen bir rivayete dayanmaktadır. Bu âyetle ilgili o, ehl-i kitaptan bir

³² el-Mâide 5/33.

³³ bk. Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, 164; Serinsu, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*, 305-314.

³⁴ bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân* (Mekke: Dârü't-Terbiye ve't-Türâs, ts), 10/243; Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 2/32; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdürrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, thk. Abdürezzak el-Mehdî (Beirut: Dârü'l-Kitâbi'l-'Arabî, 2001), 1/540-541.

topluluğun, Hz. Peygamber'le aralarındaki antlaşmayı bozarak bozgunculuk çıkardıklarını, Allah Teâlâ'nın da elçisini, âyette belirtildiği üzere onlara verilmesi gereken cezada onları öldürme veya ellerini ve ayaklarını çaprazlama kesme hususunda serbest bıraktığını belirtmektedir.³⁵

Konuyla ilgili Taberî (ö. 310/923), biri İbn Abbas'tan diğer ikisi Dahhâk'tan (ö. 64/684) olmak üzere üç rivayet zikretmektedir.³⁶ Begavî (ö. 516/1122), Dahhak rivayetini referans alarak âyetin önce Hz. Peygamber'le antlaşma yapıp ardından bu antlaşmayı bozan ehl-i kitab hakkında indiğini belirtmektedir.³⁷ İbn Arabî (ö. 543/1148) ise ilgili âyetin iniş sebebiyle ilgili beş farklı rivayet sıralarken, ilk sırada ehl-i kitab hakkında inzâline işaret eden rivayeti zikretmektedir.³⁸ İbn Kesîr (ö. 774/1373), âyetin Hz. Peygamberle antlaşma yapan ehl-i kitab hakkında nâzil olduğunu, anlaşmaya uymayanların fesat çıkardıktan sonra da Allah Teâlâ tarafından öldürülme, el ve ayaklarının çaprazlama kesilmeleri hususunda Hz. Peygamber'in muhayyer bırakıldığına dikkat çekmektedir.³⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (ö. 1942) ise konuyla ilgili farklı rivayetlere yer vermekle birlikte İbn Abbas rivayetine atıfla âyetin inzâl sebeplerinden biri olarak ehl-i kitabı zikretmektedir.⁴⁰

İkinci rivayete göre âyetin müşrikler hakkında indiği ifade edilmektedir.⁴¹ Taberî burada bazı âlimlerin ilgili âyetin inzâl sebebi olarak müşrikleri işaret ettiğine,⁴² Cessâs (ö. 370/981) ise konuyla ilgili müşrikler hakkında rivayetler bulunmakla birlikte bu rivayetlerde Ureynelilerden bahsedilmediğine dikkat çekmektedir.⁴³ İbn Arabî, konuyla ilgili Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) âyetin müşrikler hakkında indiği bilgisini verdiğini zikretmektedir.⁴⁴

Üçüncü rivayete göre âyet, Ukl ve Ureyne kabilelerine mensup bazı kimseler hakkında nâzil olmuştur. Bununla ilgili Taberî, Enes b. Malik ve Abdürrezzak'tan nakledilen üç rivayet sıralamaktadır.⁴⁵ Bu kabilelerden bir grup insan, Müslüman olduklarını ifade ederek Hz. Peygamber'in yanına Medine'ye gelerek, hastalıklarını ve fakirliklerini bildirmişler. Hz. Peygamber

³⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/243; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/92; Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbüddîn Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sâmî b. Muhammed es-Selâme (b.y.: Dâru Tayyibe li'n-neşr, 1999), 3/95-96.

³⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/243.

³⁷ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Abdürrezzak el-Mehdî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2000), 2/43.

³⁸ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/92.

³⁹ İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 3/95.

⁴⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 3/1664.

⁴¹ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/92; İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm*, 3/94.

⁴² Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/243.

⁴³ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1992), 4/53.

⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 2/92.

⁴⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/244-245.

de onlara, zekât olarak toplanmış hazineye ait develerin sütlerinden ve idrarlarından içebileceklerini söyleyerek onları göndermiştir. Bunun üzerine onlar beytümâl develerinin yanına gidip sütlerinden ve idrarlarından içerek sağlıklarına kavuştular. Peşinden ise develerin çobanlarına saldırdılar ve onları öldürdüler, develeri de alıp götürdüler. Bu arada dinden çıktıkları, yol kesip ırza tecavüzde buldukları vb. durumlar da rivayet edilmektedir. Olay bu şekliyle Hz. Peygamber'e iletilince, o'nun emriyle suçlular hemen yakalanmış, gözlerine mil çekilmiş, ayakları ve elleri kesilmiş, sonra sıcağın altında bırakılmışlar ve öylece ölüme terk edilmişlerdir.⁴⁶

Dördüncü rivayete göre âyet Eslem kabilesinden Hilal b. Üveymir'in kavmiyle ilgili inzâl olmuştur. Buna göre, Hz. Peygamber'le Hilal b. Üveymir arasında lehine ve aleyhine yardımlaşmada bulunmamak ve ona gelen Müslümanlar emniyet içinde olmaları üzere karşılıklı antlaşma yapmışlardı. Bir gün Benî Kinâne'den bir topluluk iman etmek için gelirken Hilal b. Üveymir'in kavmine uğramış, kendisi o gün kavminin arasında bulunmadığı için kavmi, gelen insanların yollarını kesmişler, hepsini öldürerek mallarını almışlardır.⁴⁷

Tefsirlerde farklı rivayetler ve yorumlar geçmekle birlikte Buhârî ve Müslim'de geçen bir rivayette Ureyne ve Ukül kabilelerine mensup bir topluluk, iman etme maksadıyla Medine'ye gelmişler, sonradan da Hz. Peygamber'e Medine'nin havasının kendileri için iyi gelmediğini ve hasta olduklarını belirtmişler ve o da bunun üzerine onları zekât olarak alınmış beytümâl develerinin otladığı meraya göndermiş, tedavi ve beslenme gayesiyle develerden faydalanabileceklerini tavsiye etmiştir. Hz. Peygamber'in tavsiyelerini uygulayıp faydasını gören topluluk, sağlıklarına kavuştuktan bir müddet sonra irtidâd ederek develerin çobanını işkence ederek öldürmüşler, develeri de alıp götürmüşlerdir. Hz. Peygamber, bu topluluğun yaptığı hadiseyi duyunca peşlerinden adam salarak onları yakalatmış, çobana yaptıkları işkencenin benzerini kısasla onlara uygulanmasını emretmiştir.⁴⁸ Gerçekleşen bu vakıanın akabinde ilgili âyetler inzâl olmuş, Allah ve peygamberine karşı gelip onların emir ve yasaklarını çiğneyen ve onlara savaş açan, yeryüzünde fesat çıkaranların karşılaşılabilecekleri cezalarının âyette ifade edildiği şekliyle olacağı bildirilerek Hz. Peygamber'in isyankarlara vermiş olduğu ceza kaldırılmıştır.⁴⁹

⁴⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/244-245; İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, 2/92; Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1934), 11/345; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim İtfiyiş (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyyi, 1964), 6/148.

⁴⁷ Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/43; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 11/345; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1662.

⁴⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Buhârî, *el-Câmiü's-sahîh*, thk. Heyet (Beyrut: Dâru Tavku'n-Necât, 2001), Buhârî, "Kitâbü'l-Megâzî", 38 (No. 4192), 38 (No. 4193); Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *Sahîh-u Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdüllbâki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1955), "Kitâbü'l-Kasâme", 9.

⁴⁹ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 2/259.

Âyetin sebab-i nüzûlüne dair tefsirler dışında klasik kaynaklara bakıldığında, Vâhidî'nin (ö. 468/1076) nüzûl sebebi olarak, Katâde'den (ö. 117/735) rivayetle, yukarıda zikredilen Ukl ve Ureyne kabilelerine mensup kişilerin gerçekleştirdiği katliamın ve akabinde onlara verilen cezanın anlatıldığı rivayeti zikrettiği görülmektedir.⁵⁰ Aynı şekilde Süyûtî'nin (ö. 911/1505) de Taberî'den rivayetle aynı olayı ilgili âyetin inzâl sebebi olarak ifade ettiği görülmektedir.⁵¹

Âyetin nüzûl sebebine dair kaynaklarda zikredilen rivayetler, âyetin konusu itibariyle, yol kesicilikle ve eşkıyalıkla ilgili olduğunu göstermektedir. Zaten âlimlerin çoğunun bu görüşte olduğu da kaynaklarda ifade edilmektedir.⁵² Müfessirlerin bazıları, âlemlere rahmet olarak gönderilen Hz. Peygamber'in yukarıda geçen rivayetlerde, kabahatleri ne olursa olsun, suçluları anlatıldığı gibi cezalandırmasının mümkün olmadığını belirterek, ilgili rivayetlerin âhâd haberler olabileceğini ve hangi maksatla ortaya atıldığının bilinemediğini, halbuki bu âyetlerin yukarı âyetlerden devamlı gelen İsrâiloğulları hakkındaki âyet pasajlarının devamı niteliğinde olduğunu ifade etmişlerdir.⁵³ Buna göre Yahudiler, Hz. Peygamber'le yaptıkları sözleşmelerine sadık kalmamışlar, düşmanla da iş birliği yapmak suretiyle müşrikleri Müslümanların aleyhine devamlı kıskırtmışlardır. Bu davranışları Allah ve resulüne açılmış savaş kabul edilerek, âyette ifade edildiği şekliyle cezalandırılmışlardır.⁵⁴

Âyetin bağlamı ve üslûbu yukarıda verilen görüşü destekler mahiyettedir. Zira, bir önceki âyete bakıldığında “...Kim, bir insanı, bir can karşılığı veya yeryüzünde bir bozgunculuk çıkarmak karşılığı olmaksızın öldürürse, o, sanki bütün insanları öldürmüş gibi olur...”⁵⁵ şeklinde bir ifadenin varlığı görülmektedir. Bu âyetlerde yeryüzünde fesat çıkaranlar için bu dünyada ve ahirette verilecek olan ceza ifade edilmekte, tevbe edenlerinse affedilecekleri haber verilmektedir. Bazı müfessirler, bu âyetin, akabinde gelen otuz üçüncü âyetin hükmünü açıkladığını ifade etmektedir.⁵⁶ Fakat, tefsir ilminin temel kaidelerinden olan “sebebin hususiliği, hükmün umumi olmasını engellemez” maddesinden yola çıkarak bu âyetlerin kapsamı içerisine giren hükümlerin genel olduğunu söylemek de mümkün gözükmemektedir. Nitekim, İsrâiloğulları'nı konu alan bir önceki âyet-i kerimeyle, haksız olarak bir insanın öldürülmesini bütün insanlığın öldürülmesi olarak telakki ederek katl fiilini tüm insanlığa karşı gerçekleştirilmiş suç olarak gören Kur'ân-ı Kerîm, ilgili âyette

⁵⁰ Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbü'rî el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991), 196-197.

⁵¹ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Lübâbü'n-nukûl fi esbâbi'n-nüzûl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000), 79.

⁵² M. Sait Şimşek, *Hayat Kaynağı Kur'ân Tefsiri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 2/43.

⁵³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/259-260. Konuyla ilgili ayrıca bk. Ali Kaya, *Kur'an'da Azap (Çeşitleri, Nedenleri ve İlgili Kavramlar)* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 361-362.

⁵⁴ Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri* (b.y.: Bilmar Yayıncılık, ts), 2/279-281.

⁵⁵ el-Mâide 5/32.

⁵⁶ bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 10/243.

de silahla eşkıyalık yapmayı ve yol kesmeyi, toplumun huzur ve refahını ortadan kaldırması ve mevcut düzeni bozması sebebiyle, devlete yani Allah ve resulüne karşı işlenmiş büyük suçlardan biri olarak görmüş ve bunun içinde caydırmaya yönelik müeyyideler getirmiştir.⁵⁷

Âyette geçen Allah ve resulüne savaş ilan edenlerle, yeryüzünde fesat çıkaranlar, diğer insanların Allah'a olan imanını yok etmek amaçlı faaliyetlerde bulunanlar, Allah ve resulünün koymuş olduğu prensiplere karşı gelerek düşmanca tutum sergilemek suretiyle meşru düzene karşı gelen; eşkıyalık, kanunsuzluk ve hırsızlık yaparak, yol keserek topluma korku ve endişe salan, toplumun güven ve emniyetini bozarak insanların canına, malına veya namuslarına kast eden kimseler veyahut bu vb. eylemleri örgütlenerek yapanlar kastedilmektedir. Âyette geçen kelimeden yola çıkılarak İslâm hukukunda bu suçun adı "hırâbe" veya "kat' u't-tarîk" olarak isimlendirilmiştir.⁵⁸ Bu manada âyette geçen Allah ve resulüne savaş açma ifadesi, mecazî bir anlatım şekli olarak değerlendirilmektedir. Burada "muhârebe" lafzıyla, Allah ve resulünün emirlerine karşı gelmek veya Allah'a iman eden kullarına açılmış bir savaş kastedilmektedir.⁵⁹

Harb lafzından türeyen muhârebe kelimesi, silm/barış kelimesinin zıt anlamlısıdır. Silme kelimesiyle her türlü eziyet, zarar ve afetten selamette olmak, mal ve can hakkında güven içinde bulunmak manaları ifade edilirken, harble aşırılık ve başkasının malına el koyma gibi anlamlar ifade edilmektedir. Bu manada muhârebe ile katl ve mukâtele kelimeleri eş anlamlı olarak düşünülmemelidir. Çünkü muharebede düşmanlık, mala haksız yere el koyma ve güvenliği ortadan kaldırma manaları bulunmaktadır. Bu da kimi zaman biriyle savaşmakla veya birini öldürmekle gerçekleşebileceği gibi kimi zaman ise savaşmaksızın gerçekleşebilir.⁶⁰ Muhârebe kelimesi ayrıca şirk, Müslüman olduktan sonra küfre girmek ve yol kesmek gibi manalarla da ifade edilmektedir.⁶¹ Yeryüzünde fesat çıkarmaya çalışmak ifadesi ise öldürmek, zina etmek, başkalarının malına haksız

⁵⁷ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/260.

⁵⁸ Ali Bardakoğlu, "Eşkıya", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/463. Konuyla ilgili detaylı bilgi için ayrıca bk. Betül Badiğınli Okan, *İslâm Ceza Hukukunda Hırâbe (Eşkıyalık) Suçunun Mahiyeti ve Hukukî Sonuçları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Ayhan Ak, "Hırâbe Ayetlerine Dair Yaklaşımların Metodolojik Tahlili", *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 5-34; Ali Bardakoğlu, "Yol Kesme", ed. İbrahim Kâfi Dönmez, *İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006), 4/2182-2183.

⁵⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1662; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Ravâi'u'l-beyân tefsîru âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü Menâhili'l-İrfân, 1980), 1/549.

⁶⁰ Reşid Rızâ, *Tefsîrül-Menâr* (b.y.: Hey'etü'l-Mısriyye, 1990), 6/294; Sâbûnî, *Ravâi'u'l-beyân*, 1/549.

⁶¹ Ebü'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1980), 1/472; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*, 1/542.

yere el koymak, hırsızlık yapmak, ekini ve nesli yok etmek, Allah ve resulüyle savaşmak, yol kesmek, toplum düzenini ve asayîşi ihlal etmek vb. manalarla açıklanmaktadır.⁶²

Yukarıda zikredilen fiilleri gerçekleştirecek faillerin, gayri Müslimlerden olabilecekleri gibi Müslümanlardan olmaları da mümkündür. Fesadın çıkarıldığı yerle kastedilen İslâm devletinin hâkim olduğu yerler veyahut idaresiyle antlaşmalı olduğu beldelerdir. İslâm dini, getirdiği yaşam ve inanç biçimine karşı düşmanca tutum ve tavır takınmaya izin vermediği gibi fesat çıkarmak suretiyle hem toplumun hem de devletin işleyişinin ve düzeninin sekteye uğratılmasına izin vermez. Çünkü o, yalnız toplumda yaşayan insanların değil, aynı zamanda ekolojik yapının ve çevrenin de korunmasını ve böylelikle tüm insanlığın mutlu ve huzurlu bir şekilde yaşamalarını gaye edinmektedir.⁶³

Yol kesme, silahlı gasp veya soygun suçunun İslâm dininde ağır suçlardan sayılıp el ayak kesme veyahut ölüm cezasıyla cezalandırılması, dinin kamu düzenine, toplumun emniyet ve asayîşine, huzur içerisinde yaşamasına verdiği önemin sonucudur. İslâm'ın rahmet ve merhamet dini olması, benzer suçların hafif cezalarla cezalandırılmasını veya affedilmesini gerektirmez. Bilakis hem suçun mağdurlarının hem de geride kalan masum insanların haklarına saygı duyularak suçu işleyen en etkili şekilde cezalandırılması bu dinin belirtilen özelliğini vurgulayıcı ve amacı gerçekleştirmeye elverişli bir tedbir hükmü niteliği taşımaktadır. 34. âyette henüz yakalanmadan kendi isteğiyle eşkıyalığı bırakmak suretiyle teslim olanların zikredilen cezaları hak etmeyeceğinin ifade edilmesi de aynı şekilde müeyyidede asıl gayenin toplumun huzurunun ve genel asayîşin sağlanması olması hasebiyledir. Uygulanması gereken cezanın etkili ve suçtan caydırıcı özellikte olması da suçluyu cezalandırmadan ziyade toplumdaki potansiyel suçları önlemeye ve böylelikle toplumdaki suçlu sayısını azaltmaya yöneliktir.⁶⁴

Ali b. İsmail el-Aksarâyi'nin risâlesinde tütünün haramlığına delil olarak zikrettiği ikinci âyet, A'râf sûresi 154. âyetinde "...Onlara iyi ve temiz şeyleri helâl, kötü ve pis şeyleri haram kılar..."⁶⁵ şeklinde geçen küçük bir kısımdır. O, âyette geçen "habâis/الْحَبَائِث" kelimesinin güvenilir âlimler tarafından tabii fitratın çirkin gördüğü şey olarak açıklandığını belirtmekle yetinmiştir. Konuyla ilgili tefsir kaynaklarına bakıldığında habâis kelimesinin domuz eti, meyte, kan, faiz, yiyecek ve içeceklerden haram kılınan şeyler gibi manalarla ifade edildikleri görülmektedir.⁶⁶ Buna göre Aksarâyi'nin tütünü, insan fitratını bozan veya fitrata yakışmayan şeylerin başında gördüğü ve bu nedenle ilgili

⁶² Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 1/472-473; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2/31; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1663.

⁶³ Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 2/261.

⁶⁴ Bardakoğlu, "Yol Kesme", 4/2183.

⁶⁵ el-A'râf 7/157.

⁶⁶ bk. İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 3/123; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 13/165; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, 4/190; Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn*, 2/269; Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, 2/239; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, 2/161.

âyeti bu görüşüne delil olarak sunduğu düşünülebilir. Fakat kaynaklarda bu veya benzer bir bilgiye rastlanılmamıştır. Çalışmada, kullanıldığı bağlam itibariyle Mâide sûresi 33. âyeti değerlendirilmeye tabi tutulduğu için risâlede kısaca değinilen ilgili âyet hakkında özet bilgiler yeterli görülmüştür.

Sonuç

Çalışmada aktarılan tefsir kaynaklarındaki mevcut bilgilerden anlaşıldığına göre ele alınan ilgili âyetin bağlamı bir önceki âyetle beraber düşünüldüğünde âyette yeryüzünde fesat çıkaranlar için bu dünyada ve ahirette verilecek olan ceza ifade edilmekte, devamındaki âyette ise bu kimselerin tövbe etmeleri halinde affedileceklerinin haber verildiği görülmektedir. Âyetin sebab-i nüzûl bilgilerine bakıldığında ise genel olarak kaynaklarda zikredilen dört farklı rivayete göre, âyetin mahiyeti itibariyle, ehl-i kitaba, müşriklerle, eşkıyalıkla ve yol kesicilikle ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Bu manada kaynaklarda âlimlerin çoğunun da âyetin mana içeriği bakımından bu görüşte olduğu ifade edilmektedir.

Mâide sûresi otuz üçüncü âyetinin Ali b. İsmail el-Aksarâyî'nin risâlesinde aktardığı şekliyle tütün veya tütün malzemelerini kullananlara dair herhangi bir bilgi içermediği, kaynaklarda bu vb. bilgiye veya ihtimal dahilinde de olsa âyetin böyle bir kapsamına rastlanılmamıştır. Kendisi belki de bir vaiz olarak muhataplarını tütün vb. sağlığa zararlı olan maddelerin yasaklığını ifade etmek için bu âyeti kullanmış olabilir; fakat âyetin hem sebab-i nüzûl bilgilerine bakıldığında hem de mahiyetine bakıldığında Aksarâyî'nin kullandığı bağlama uygun olmadığı anlaşılmaktadır.

Aksarâyî'nin ilgili âyeti tütün içen kimselerin, tütünde bulunan sarhoş edici özelliğine dikkat çekmek suretiyle, muhataplarını şiddetli bir şekilde uyarmak maksatlı, kullanmış olduğu anlaşılmaktadır. Onun, risâlenin diğer başlıklarında tütünün haramlığına tekrar tekrar dikkat çekmesi, yer yer hadislerden deliller getirmesi ve tütünün sebep olduğu zararları, hastalıkları etraflıca zikretmesi bu durumu kuvvetlendirmektedir. Fakat konuyla ilgili tefsirlere bakıldığında hem âyetle ilgili verilen bağlam bilgilerinde hem de müfessir yorumlarında âyetin hiçbir yerde müellifin kullandığı bağlamda kullanılmadığı görülmüştür. Bu durum, Aksarâyî'nin ilgili âyetin bağlamını göz ardı ettiğini göstermektedir. Ayrıca risâlede zikredilen ikinci âyette geçen habâis kelimesinin tefsir kaynaklarında verilen manaları da göz önünde bulundurulduğunda müellifin eserinde kullandığı âyetlerin bağlamlarını dikkate almadığı söylenebilir. Bu durumda onun bir vaiz olarak, içerisinde bulunduğu toplumun kanayan bir yarası olarak gördüğü tütün gibi sağlığa zararlı olan maddelerin yasaklığını/haramlığını ifade etmek ve bu konuda insanları uyarmak için bu âyeti delil olarak sunmuş olabileceği ihtimali düşünülebilir.

Kaynakça

- Adsoy, Şerefettin. "Ali b. İsmail el-Aksarayî ve Hâşiyetü'z-Ziyâ'îye Adlı Eseri". ed. Mehmet Sami Yıldız vd. *I. Uluslararası Aksaray Sempozyumu*. 926-940. b.y.: y.y., 2016.
- Ak, Ayhan. "Hirâbe Ayetlerine Dair Yaklaşımların Metodolojik Tahlili". *İslam Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1 (2016), 5-34.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.
- Albayrak, Hâlis. *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1996.
- Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerîm Tefsiri*. 6 Cilt. b.y.: Bilmar Yayıncılık, ts.
- Badiğınli Okan, Betül. *İslâm Ceza Hukukunda Hirâbe (Eşkiyalık) Suçunun Mahiyeti ve Hukukî Sonuçları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Bakkal, Ali. "Kur'ân'ı Anlamada Siyak-Sibakın Önemi". ed. Bilal Gökçür vd. *Tarihten Günümüze Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. 11-48. Ankara: Özkan Matbaacılık, 2009.
- Bardakoğlu, Ali. "Eşkiya". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/463-466. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Bardakoğlu, Ali. "Yol Kesme". ed. İbrahim Kâfi Dönmez. 4 Cilt. *İslam'da İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. 4/2182-2183. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Abdürezzak el-Mehdî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 2000.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm. *el-Câmiü's-sahîh*. thk. Heyet. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavku'n-Necât, 2001.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1992.
- Demir, Recep. "Bağlamından Kopuk Kur'ân Okumalarının Serencamı". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 573-604. <https://doi.org/10.33415/daad.761309>
- Demirci, Muhsin. "Esbâb-ı Nüzûl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/360-362. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Doğan, Mehmet. *Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Beyan Yayınları, 1989.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahi Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Otto Yayınları, 3. Basım, 2013.
- Erten, Mevlüt. "Kur'an'da Hakikat ve Mecazın Tespitinde Bağlamın Önemi". *İslâmî İlimler Dergisi* 8/1 (2013), 161-82.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher. *Tehzibü'l-lüga*. thk. Muhammed 'Avd Mer'ab. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâî't-Turâsî'l-'Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-ayn*. thk. Mehdî Mahzûmî - İbrâhim Sâmerî. 8 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Gezer, Süleyman. *Sözlü Kültür'den Yazılı Kültüre Kur'an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Gökkır, Necmettin. *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2014.
- Güven, Şahin. *Kur'an'ın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu*. İstanbul: Denge Yayınları, 2005.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Selâme. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tayyibe li'n-neşr, 2. Basım, 1999.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisanü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-'İlmiyye, 3. Basım, 2003.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fî 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürezzak el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-'Arabî, 2001.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal Râgıb. *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1991.
- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'an'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'an Yolu*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.

- Kaya, Ali. *Kur'an'da Azap (Çeşitleri, Nedenleri ve İlgili Kavramlar)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Itfiyyiş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyyi, 2. Basım, 1964.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-uyûn*. thk. es-Seyyid b. Abdülmaksûd b. Abdürrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü'l-Hasen. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. thk. Abdullah Mahmûd Şehhâte. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1980.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-u Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1955.
- Ömer, Ahmet Muhtar. "Bağlam Teorisi". çev. Şahin Güven. *Bilimname* 1/20 (2011), 197-208.
- Öz, Ahmet. *Kur'an'ı Anlamada Bağlam*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2016.
- Parlatır, İsmail vd. *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basım Evi, 9. Basım, 1998.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 3. Basım, 1934.
- Reşîd Rızâ. *Tefsîrü'l-Menâr*. 12 Cilt. b.y.: Hey'etü'l-Mısriyye, 1990.
- Rickman, H. P. *Anlama ve İnsan Bilimleri*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Ravâi'u'l-beyân tefsîru âyâtî'l-ahkâm mine'l-Kur'an*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Menâhili'l-'İrfân, 1980.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzul'ün Rolü*. İstanbul: Şûle Yayınları, 1994.
- Soysaldı, Mehmet. *Kur'an'ı Anlama Metodolojisi*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2001.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Lübâbü'n-nukûl fi esbâbi'n-nüzûl*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Şâtıbî, Ebü İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât*. thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân. 7 Cilt. Suud: Dâru İbn Affân, 1997.
- Şimşek, M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Mekke: Dârü't-Terbiye ve't-Türâs, ts.
- Tiyek, Fatih. *Kur'an'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Ünver, Mustafa. *Kur'an'ı Anlamada Siyâkın Rolü*. Ankara: Sidre Yayınları, 1996.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 3. Basım, 1979.
- Yeğîn, Abdullah. *Yeni Lügat*. İstanbul: Hizmet Vakfı Yayınları, 1997.
- Yûsuf el-Kardavî. "Kur'ân Tefsirinde İdeal Yöntem". çev. Muhittin Akgül. *Diyanet İlmi Dergi* 38/3 (2002), 57-90.
- Yüksek, Muhammed İsa. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Bağlam Bilgisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nîsâbûrî. *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*. thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1991.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sevd. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.

On The Context of 33rd Verse of Māidah That Ali b. Ismail al-Aksarāyī Used in 'Risālah Fī Hakki'd-Duhān'

Asst. Prof. Şuayip KARATAŞ

Extended Summary

The context, which can be defined as a network of interrelated expressions through which an expression emerges, contributes to and can be understood, is divided into two as intra-text (internal context) and extra-textual (external context). With the in-text context, the internal integrity of the text that determines the meaning in a text is pointed out. Accordingly, the most important presumptions of understanding the meanings of words correctly are the contexts they are in. For this reason, it is not enough to take the words out of their context and take them on their own to understand the words. In the understanding of the wording, where the integrity of the text is not sufficient to convey the meaning or where the meaning changes with a presumption outside the text, the extra-textual context comes up. It generally consists of the socio-cultural context. According to this, when determining the meaning of a word, non-text information is considered in terms of the Qur'ān, historical-cultural conditions, social, moral, economic, law, art, religion, architecture, etc. It is important in terms of giving the system formed by all the elements.

Siyāq-sibāq connection means the connection of a word or a sentence with words and sentences before or after it. A connection in this sense shows the connection between words, sentences, passages and topics. Context, when it comes to the Qur'ān, is rather the relationship of a verse to the other verse or verses in its place. Because every verse is probably related to the verse before or after it in terms of meaning. One of the rules to be considered in order to understand and comment on any verse correctly is to consider the relationship of the relevant verse with the sura it is in and the verse groups it is in. According to this, it is necessary to deal with a verse in the context of where it is located, and not to break its connection with its before and after. Because, it is stated that those who try to have their own truths approved by the Qur'ān are mostly trying to understand the expressions by abstracting them from the unity of siyāq-sibāq. In this sense, the correct understanding and interpretation of the verses of the Qur'ān requires taking into account the scale and order of the verses or groups of verses.

As it is understood from the available information in some of the exegetical sources cited in the study, when the context of the relevant verse is considered together with the previous verse, it is seen that the punishment that will be given to those who make mischief in the world is expressed in this world and in the hereafter, and in the following verse, it is seen that these people will be forgiven if they repent. When we look at the information about the cause of the related verse, it is

understood that according to the narrations mentioned in the sources, the nature of the verse is related to banditry and path-breakers. In this sense, it is stated in the sources that most of the scholars are of this opinion in terms of the meaning of the verse.

As Ali b. İsmail al-Aksarâyî cited in his epistle, Mâidah 33rd verse does not contain any information about those who use tobacco or tobacco materials. There is no information or such an extent of the verse has been encountered in the sources, even if it is possible. Perhaps, as a preacher, he could introduce his interlocutors to tobacco and tobacco, etc. He may have used this verse to express the prohibition of substances harmful to health; however, when both the reason and the nature of the verse are looked at, it is understood that it is not suitable for the context used by Aksarâyî.

It is understood that Aksarâyî used the relevant verse in his work to warn his interlocutors vigorously by drawing attention to the intoxicating characteristic of tobacco. The fact that he repeatedly draws attention to the illicit of tobacco in other titles of the treatise, brings evidence from hadiths from time to time, and mentions the harms and diseases caused by tobacco in detail strengthens this situation. However, when we look at the commentaries on the subject, it is seen that the verse is not used anywhere in the context of the author, both in the context information about the verse and in the commentator's comments. This situation leads to the conclusion that Aksarâyî, while using the verse, associates the verse with tobacco users, path-breakers or bandits who wage war against God and His Prophet, but ignores the context of the verse.

Keywords: Tafsir, Qur'ân, Context, Ali b. İsmail al-Aksarâyî, Risâlah fî Hakki'd-Duhân.

Online Din Eğitimlerine Katılım Düzeyi Ölçeği

The Level of Participation In Online Religious Education Scale

Dr. Öğr. Gör. Handan YALVAÇ ARICI

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Dr., İstanbul Sabahattin Zaim University, Faculty of Islamic Sciences, İstanbul, Türkiye.
handanyalvac1453@gmail.com

 0000-0003-4179-3919

Dr. Hacer ÇETİN

Milli Eğitim Bakanlığı
Ministry of National Education, Türkiye.
hacercetin66@gmail.com

 0000-0002-2044-7913

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Araştırma Makalesi / Research Article	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
27 Aralık / December 2021			03 Mart / March 2022	15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Arıcı, Handan – Çetin, Hacer. "Online Din Eğitimlerine Katılım Düzeyi Ölçeği", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 366-389.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1047560>

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

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

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

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

Yazar Katkıları / Author Contributions: Handan YALVAÇ ARICI %50 - Hacer ÇETİN %50

Etik Kurul İzni / Ethics Committee Approval: Bu çalışma için etik kurul izni, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Rektörlüğü Etik Kurulu Başkanlığı'nın 28.05.2021 tarihli, 2021/05 numaralı kararı ile alınmıştır./ This research is conducted with the permission of the Ethics Committee of Sabaattin Zaim University, decree no: 2021/05, 28.05.2021.

Online Din Eğitimlerine Katılım Düzeyi Ölçeği*

Özet ► Son yıllarda örgün ya da yaygın birçok eğitim online tabanlı olarak gerçekleştirilmekte, yetişkin bireyler de arzu ettikleri eğitimleri ve din eğitimlerini online olarak gerçekleştirmeyi tercih etmektedirler. Bu çalışmada "Online Din Eğitimlerine Katılım Düzeyi Ölçeği (ODEKDÖ)" geliştirilmeye çalışılmıştır. Literatür taraması yapıldıktan sonra uzman görüşleri alınarak maddeler oluşturulmuştur. Ölçeğin KMO değeri 0,810, Bartlett test değeri $\chi^2(15) = 1258,729$ $p=0,000$ bulunmuş olup chi-square değerinin anlamlı olduğu tespit edilmiştir. Analiz sonucunda, "Online Din Eğitimlerine Katılım Düzeyi" olarak tek faktör grubu belirlenmiştir. Ölçeğin açıkladığı toplam varyans %52,542 olup maddelerin faktör yükleri 0,540 ile 0,675 arasında değişmektedir. Ölçek, 10 maddeden oluşmakta ve elde edilen sonuçlar örneklem büyüklüğünün faktör analizi yapmak için "yeterli" olduğunu göstermiştir. Bu analiz sonuçları ile verilerin çok değişkenli normal dağılımdan geldiği ortaya çıkmıştır. Çalışmada ölçeğin istenilen niteliği ölçmesi bağlamında ayırt edici olduğu ortaya konulmuştur. Online Din Eğitimlerine Katılım Düzeyi Ölçeği (ODEKDÖ) her alanda yetişkin katılımcıların düzeyini ölçebilecek bir araç olarak tasarlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Online Din Eğitimlerine Katılım Düzeyi Ölçeği, Yetişkin Eğitimi, Güvenirlilik, Yapı Geçerliliği.

The Level of Participation in Online Religious Education Scale

Abstract ► In recent years, many formal or non-formal educations have been carried out online-based, and adult individuals prefer to perform their desired education and religious education online. In this study, "The Level of Participation in Online Religious Education Scale" has been tried to be developed. The KMO value of the scale is found to be 0,810, the Bartlett test value found to be $\chi^2(15) = 1258,729$ $p=0,000$, and chi-square value is determined to be significant. As a result of the analysis, a single factor group was determined as "The Level of Participation in Online Religious Education". The total variance explained by the scale is 52.542, and the factor loads of the items vary between 0.540 and 0.675. The scale consists of 10 items and the results obtained showed that the sample size was "adequate" for factor analysis. In the study, it has been revealed that the scale is distinctive in terms of measuring the desired quality. The Level of Participation in Online Religious Education Scale (CAES) has been designed as a tool to measure the level of adult participants in every field.

Keywords: Religious Education, The Level of Participation in Online Religious Education, Adult Education, Construct Validity, Reliability.

Giriş

Dünyada dijitalleşme ile birlikte büyük bir değişim ve dönüşüm yaşanmaktadır. İletişim teknolojilerindeki ilerlemeler sonucunda tablet, telefon, bilgisayar gibi araçlar herkesi birbirinden haberdar etmekte, dünyanın her yerinden canlı yayınlar yapılabilmekte ve eğitim, kültür, eğlence gibi birçok içerikte videolar izlenebilmektedir. Küresel olarak yaşanan Covid-19 salgınıyla birlikte örgün ve yaygın eğitimler online ortamlara taşınmakta, okul öncesi, ilkokul, ortaöğretim, üniversite

* Not: Bu çalışmada kullanılan veriler daha önce geliştirdiğimiz "Online Din Eğitimi Tutum Ölçeği" ile aynı katılımcılardan elde edilmiştir.

gibi eğitimin her kademesinde dersler online ortamlarda Zoom, GoToMeeting, Cisco Webex Meetings, Skype, Google TeamLink gibi kanallardan interaktif şekilde yapılmaktadır. Yetişkin eğitimlerinde Zoom, GoToMeeting gibi online tabanlı kanallar kullanılsa da daha çok youtube, instagram, facebook gibi sosyal medya uygulamalarından yararlanılmakta ve eğitimler seminer şeklinde gerçekleşmektedir. İnteraktif veya canlı yayın olarak yapılan dersler kayda alınabilmekte ve eğitim alan kişiler dersleri istedikleri zaman kayıttan dinleyebilme imkânı bulabilmektedirler. Online tabanlı eğitimler yetişkinler açısından oldukça konforlu bir eğitim ortamı sunmaktadır. Gündelik iş yoğunluğu içerisinde kişinin istediği zaman, istediği yerde, arzu ettiği eğitim programlarına ulaşabilmesi aynı zamanda arzu ettiği hâlde dinleyemediği dersleri kayıttan dinleyebilmesi eğitim ihtiyacını giderme açısından önemli bir fırsat olarak görülmektedir.

Pandemiyle birlikte online tabanlı eğitimlerin yaygınlaşması verilen eğitimlerin niteliği konusunu gündeme getirmektedir. Özellikle informal olan yetişkin eğitimleri eğitimi veren kişilerin yetkinliği, derslerin kalitesi açısından tartışılmaktadır. Bu durum, bu eğitimlerin ihtiyaçlara cevap verip vermediği ve online eğitimlere katılım düzeyleri ve online eğitimlerin etkinliği gibi konularda çeşitli çalışmalar yapılmasına ihtiyaç hissettirmektedir. Hız çağında hızla değişen ve dönüşen dünyada bireylerin ihtiyaç ve beklentileri de değişmektedir. Dijital ortamlarda zaman geçiren günümüz insanının hayata bakışı ve hayatı yaşama tecrübeleri de değişim ve dönüşüm içerisindedir. Dijital çağın insanının ihtiyaçlarını karşılayabilmede bilgiye ulaşma, medya okuryazarlığı, kendi kendine öğrenme, dijital vatandaşlık, esneklik ve dijital uyum sağlayabilme gibi öncelikli amaçlar ve ihtiyaçların ortaya çıktığı görülmektedir.¹ Online tabanlı eğitimlerin birçok avantajı ya da dezavantajı olsa da bu eğitimler günümüz insanın birçok ihtiyacına cevap vermektedir. Çünkü mevcut geleneksel eğitim araçları gelişen ve değişen dünya şartlarında yeni dünya insanının ihtiyaçlarını karşılamakta yetersiz kalabilmektedir. 21. yüzyılda uluslararası eğitim, ekonomi, iletişim, bilim gibi her alanın küresel bazlı bir zeminde inşa edilmesi ve şekillenmesi beraberinde yaşamın bütünü ve zamanın gereklerini karşılayabilen eğitimleri de bir ihtiyaç hâline getirmekte ve mevcut süreçlerin eksikliklerini gidermeyi gerekli kılmaktadır. Dolayısıyla online eğitim uygulamaları örgün ve yaygın eğitim için bir seçenek oluşturmanın yanı sıra yetişkinlerin zaman ve mekân sınırlaması olmadan, konforlu bir şekilde, istedikleri eğitimleri alabilmelerine imkân vermektedir.

1. Uzaktan / Online Eğitim Uygulanması ve Yaygınlaşma Süreci

2020 yılının başlarında ortaya çıkan ve küresel bir sorun olan covid-19 salgınının çeşitli hizmet alanlarında krizlere ve aksamalara neden olduğu bilinmektedir. Öncelikle sağlık alanında birçok problemin yaşandığı ardından eğitim alanında da birçok aksaklığın meydana geldiği görülmektedir.

¹ Sevilyay Şahin Eroğlu, “21. Yüzyıl Yetişkin Eğitiminde Uzaktan Öğrenme”, *International Marmara Social Sciences Congress, Abstracts & Proceedings e-Book*, 2020, 370-377.

Mevcut şartlar içerisinde eğitimin sürdürülebilirliğinin yollarını arayan ülkelerin teknolojik tabanlı sistem ve uygulamalara yöneldikleri, zorunlu olarak uzaktan eğitim modellerine yönelik plan ve programlar oluşturmak suretiyle yeni bir eğitim modeline geçiş yaptıkları anlaşılmaktadır. Dünyada ilk olarak 1728 yılında Boston Gazetesi'nde yayınlanan bir ilanla uzaktan eğitim modelinin başladığı, 19. yüzyılda İsveç Üniversitesinin kadınlara yönelik gerçekleştirilen kompozisyon dersleri ile devam ettiği, 1843'lü yıllarda mektupla öğretim gerçekleştirme amacıyla kurulan kolejler aracılığıyla uzaktan eğitimin daha yerleşik bir yapıya dönüştüğü müşahade edilmektedir.²

Türkiye'de uzaktan eğitim sürecinin 1953 yılında Limasollu Naci markasının yabancı dil eğitimi için mektupla öğrenme uygulaması ile başladığı, 60'lı ve 70'li yıllarda kuramsal olarak tartışıldığı, 80'li yıllarda Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesinin açılması ile yaygınlık kazandığı ve sistemli bir hâle geldiği bilinmektedir.³ 1953 yılından bugüne ülkemizde uzaktan eğitimin internet teknolojilerinin gelişimine paralel olarak önce bilgisayar ortamında daha sonra teknoloji tabanlı/internet tabanlı platformlarda hızlı bir şekilde yaygınlaştığı görülmektedir. Günümüz teknolojik koşulları zaman ve mekâna bağlı kalmaksızın eğitimde süreklilik imkânı sunmakta ve birçok açıdan uzaktan eğitim faaliyetlerine yönelimi zorunluluk hâline getirmektedir. Online eğitimler, bireylere sunmuş olduğu imkanlar ve pandemi gibi zorunluluklar nedeniyle süratle yaygınlık kazanmakla birlikte uzaktan eğitimlere yönelik birtakım kaygı ve eleştirilerin meydana gelmesine neden olmaktadır. Online eğitimin yüz yüze eğitimin ruhundan yoksun bir eğitim modeli olması açısından işlevsel olamayacağına yönelik kaygılar çeşitli platformlarda dile getirilmekte ve tartışılmaktadır.⁴ Bununla birlikte Kanada, Amerika, Hollanda gibi dünyadaki birçok ülke anaokullarından doktora programlarına kadar tüm eğitimleri geniş bir yelpazede online öğrenme modelinde gerçekleştirme denemeleri yapmakta, öğrencilerine evde kalmalarını ve eğitimlere online sistemler üzerinden katılabilme imkânı sunmaktadır.⁵ Dolayısıyla öğrencilerin eğitimlerini online platformlar aracılığıyla devam ettirmeleri eğitimin kesintiye uğramadan sürekli olarak devam etmesine aynı zamanda yaşanan pandemi gibi koşullardan daha az etkilenmesine neden olmaktadır.

Geleneksel yöntemlerden farklı olarak yüz yüze iletişimin kurulamaması ve sınıf içi uygulamalara dayalı eğitimlerin yapılamaması açısından online eğitimler olumsuz olarak değerlendirilse de geleneksel yöntemlerin sunamadığı esnek katılım imkânıyla da yeni ve konforlu

² Tugay Arat-Ömer Bakan, "Uzaktan Eğitim ve Uygulamaları", *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksek Okulu Dergisi*, 14/(1-2) (2011), 365.

³ Ali Murat Kırık, "Uzaktan Eğitimin Tarihsel Gelişimi ve Türkiye'deki Durumu", *Marmara İletişim Dergisi/Marmara University Journal of Communication*, 21 (2014), 73-94.

⁴ Timeshighereducation "Will the coronavirus make online education go viral?"

⁵ Özkan Özbay, "Dünyada Ve Türkiye'de Uzaktan Eğitimin Güncel Durumu", *The Journal of International Educational Sciences*. 2/5 (2015), 382-386.

tecrübeler ortaya çıkarmaktadır.⁶ Zira 21. yüzyıl bilgi ve teknolojiadaki ilerlemeler ve gelişimler açısından dijital bir çağ olarak tanımlanmaktadır. Bilgiye ulaşma, bilgiyi iletme ve yayma bakımında hızlı ve etkin bir zemin ve imkân sunmaktadır. Böylelikle zaman, mekân, uzaklık gibi nedenlerin bilgiye ulaşmada engel teşkil etmesi gibi birtakım dezavantajları ortadan kaldırmaktadır. Her geçen gün teknolojik tabanlı bilgi paylaşma platformlarının yaygınlığı artmakta ve bu platformlar üzerinden verilen eğitimlerden yararlanmak isteyenler istedikleri gibi bu eğitimlere katılabilmektedirler. Bu platformlarda farklı yaş, cinsiyet, coğrafya, meslek grubu gibi topluluklar ortak amaçlar çerçevesinde bir araya gelmekte ve birbirleriyle etkileşime geçebilmektedirler. Bir başka ifadeyle online eğitim yaş, sağlık problemleri, kısıtlı ekonomik şartlar, ailevi sorunlar gibi olumsuz durumlar nedeniyle örgün eğitimini tamamlayamamış ya da farklı konularda eğitimler almak isteyen yetişkin bireyler için zaman ve mekândan bağımsız olarak online sistemler üzerinden eğitime erişimde fırsat eşitliği anlamına gelmektedir. Yetişkinlerin tamamlayamadıkları eğitimler veya hayat boyu eğitim için online eğitimler önemli imkânlar sunmakta, eğitimsel açıdan birçok dezavantaj ortadan kalkmaktadır. Böylelikle her yaştan, her konumdan insan için eğitim ihtiyacı giderilmektedir.⁷ Ancak bilgisayar, ağ bağlantısı, dijital televizyon, mobil telefon, gibi bilgi teknolojisinin yeni biçimlerine erişimi olmayanlar için online eğitimlerin avantaj olmadığı ve dijital uçurumlara neden olduğu de bilinmektedir.⁸

21. yy. iletişim teknolojilerindeki gelişmeler sonucunda zaman ve mekân sınırı olmaksızın zengin içerikler geniş kitlelere hızlı bir şekilde ulaştırılabilmekte ve birçok alanda eğitimler gerçekleşmektedir. Böylelikle yetişkinlerin önlerindeki eğitimle ilgili engeller kalkmaktadır. Bu durum online temelli eğitimlerin yaygınlaşması anlamına gelmektedir. Bilgisayar, internet ve kitle iletişim araçlarının yaygınlık kazanması, yeni meslek ve iş dallarının ortaya çıkması, birçok alanda uzmanlaşma ihtiyacının artması, hizmet içi ve lisansüstü eğitim taleplerinin çoğalması, yabancı dil eğitiminin yaygınlaşması, disiplinler arası alan çalışmalarının daha fazla yapılması, küreselleşme, coğrafi ve ekonomik problemler, demokrasi ve fırsat eşitliği, öğrenme ihtiyaçlarının çeşitlenmesi, bireyselleşmesi, yaşam boyu eğitimin ihtiyaçlarının karşılanması, maliyetin düşmesi gibi birçok neden online eğitimlere ilgiyi arttırmaktadır.⁹ ABD’de 39 yüksek öğretim kurumunda yapılmış olan “online” eğitim konusundaki çalışma, yararlanılan öğrenme yaklaşımları içerisinde en çok kullanılan öğrenme yaklaşımları öz-yönelimli öğrenme, yaşam boyu eğitim, deneysel öğrenme ve

⁶ Sekan Demir-Mustafa Kale, “Öğretmen Görüşlerine Göre, Covid-19 Salgını Döneminde Gerçekleştirilen Uzaktan Eğitim Sürecinin Değerlendirilmesi.”, *Elektronik Türkiye Çalışmaları*, 15/8(2020), 3445-3470.

⁷ İsmail Güleç-Seda Çelik-Buket Demirhan, “Yaşam Boyu Öğrenme Nedir? Kavram ve Kapsamı Üzerinde Bir Değerlendirme”, *Sakarya University Journal of Education*,(2012) 2/3, 34-48.

⁸ Zafer Kuş-Hilal Mert-Fatoş Boyraz, “Covid-19 Salgını Süresince Eğitimde Fırsat Eşit(Siz)liği: Kırsal Kesimdeki Öğretmen Ve Ebeveyn Görüşleri”, *Eğitim Teknolojisi Kuram Ve Uygulama*, 11/2 (2021), 474.

⁹ Mehmet Fırat, “21. Yüzyılda Uzaktan Öğretimde Paradigma Değişimi”, *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*, 6/2 (2016), 142-150

andragoji şeklinde sıralanmaktadır.¹⁰ Bu çalışma ile online eğitimlerde farklı öğrenme yaklaşımlarının kullanılabilceği ortaya konulmaktadır. Online eğitiminin önemli ve yaygın alanlarından birisinin de yetişkin eğitimi olduğu görülmektedir. Bir başka ifadeyle online ortamlarda eğitim faaliyetleri özellikle yetişkinlere yönelik, geniş bir kapsamda sıklıkla başvuru olan bir eğitim şekli olarak yaygınlık kazanmaktadır.¹¹ Bu durum yaşam boyu eğitim ihtiyaçlarının karşılanmasında zaman ve mekân sınırı olmadan, sürekli ve esnek hizmet verme imkânına sahip olan online eğitim programlarının yadsınamaz ve engellenemez tarzda yaygınlık ve önem kazandığını göstermektedir. Dolayısıyla teknolojik olarak yaşanan hızlı değişim ve gelişimler karşısında mevcut eğitim biçimleri yetersiz kalmakta ve ihtiyaçların karşılanmasında erişimin kolay olduğu, bağımsız, az maliyetli ve konforlu eğitim yöntemlerine rağbetin arttığı görülmektedir.

2. Yetişkin Eğitimi ve Yaşam Boyu Eğitim

Yetişkin, biyolojik olarak olgunlaşmış, kendisi ve başkaları için sorumluluklar alabilen, kendisi ve toplum için üretebilme yetisine sahip olan kişi¹² veya zorunlu eğitim sürecini tamamlamış, eğitimin zorunlu olan sürecinin dışına çıkmış, olgun, bağımsız şekilde hareket edebilen, yerinde ve uygun davranışlar sergileyebilen kişi olarak tanımlanmaktadır.¹³ Dini literatürde ise dini inanç ve uygulamada olgun, iyi ve erdemli kişilere “yetişkin” denilmekte, kadim dinlerin geleneklerinde Allah'ı seven, O'na kulluk yapmaya çalışan, sosyal alanda insanlara karşı adaletli davranmaya gayret gösteren kişiler olarak tarif edilmektedir.¹⁴ Toplumlara, kültüre ve çevreye göre yetişkin tanımı ve yaşı farklılık gösterse de yetişkinlik dönemi insan hayatının en uzun zaman dilimi olarak kabul görmektedir. Bu dönem ilk yetişkinlik (20-35 yaş aralığı), orta yetişkinlik (35-55 aralığı) ve son yetişkinlik (55/60 ve sonrası) olmak üzere üç kısımda tasnif edilmektedir. Bireye iş, evlilik gibi birçok konuda sorumlulukların yüklendiği bir zaman dilimini ifade eden ilk yetişkinlik dönemi bağımsızlık, kişiliğin güçlenmesi, duygusal gelişim ve yakın ilişkiler gibi bazı psikolojik ve sosyal özellikler barındırmaktadır. Bu dönemde sosyal gelişim açısından yeni yaşanan durumlara alışma ve uyum için çaba gösterilmektedir. İş seçimi, eş seçimi ve anne baba olma gibi görevler ilk yetişkinlik döneminin sorumluluk alanlarından birkaçını temsil etmektedir. Orta yetişkinlik ise 36-55 yaşlarını kapsamakta, bu dönemde bireyler zihinsel ve bedensel güçlerinde azalma yaşamalarına rağmen ilk yetişkinlik döneminde gerçekleştirdikleri faaliyetlerin birçoğunu yapabilmektedirler. 55 yaş

¹⁰ Katrina A. Meyer – Vicki S. Murrell, “A National Study of Theories and Their Importance for Faculty Development for Online Teaching”, *Journal of Asynchronous Learning Networks*, 18/1(2014).

¹¹ Fırat, “21. Yüzyılda Uzaktan Öğretimde Paradigma Değişimi”, 142-150.

¹² Fatma Hacıoğlu-Cevat Alkan, *Öğretmenlik Uygulamaları* (Ankara: Alkım Yayınları, 1996), 325.

¹³ Ş. Bahar Özvarış, *Sağlık Eğitimi ve Sağlığı Geliştirme*, (Ankara: Hacettepe Halk sağlığı Geliştirme Vakfı, 2001), 93-4.

¹⁴ Mustafa Köylü, *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi* (İstanbul: Nobel Akademik Yayıncılık, 2015), 117-118.

itibariyle son yetişkinlik dönemine girilmekte ve biyolojik, psikolojik ihtiyaçların arttığı görülmektedir. Dolayısıyla yetişkinlik insan ömrünün en uzun ve en yoğun dönemdir.¹⁵

Yetişkinlik dönemi bireyin “Ben kimim?”, “Yaşamıma katmak istediğim şeyler var mı?”, “Zamanımın ve enerjimin çoğunu nereye harcıyorum?”, “Yaşamımda daha anlamlı daha doğru kılmak istediğim ilişkiler var mı?” gibi soruların sorulduğu ve cevapların arandığı bir dönemdir. Kişi bu sorularına cevap bulabileceği platformlara rağbet göstermekte ve bu platformlara katılım sağlamaktadır. Yetişkinlerin bu tarz sorularına tatmin edici cevaplar bulabilecekleri önemli alanlardan biri de din eğitimidir. Din eğitimi bireylerin hayata dair sorularına ve arayışlarına cevaplar vermekte ve bireylere hayatı anlamlı bir şekilde yaşayabilmenin rehberliğini yapmaktadır. Yetişkinlerin sahip oldukları kişisel özelliklerinin, ilgi ve ihtiyaçlarının, içinde buldukları çevreye ait özelliklerin, soru ve sorunlarının eğitim faaliyetlerine katılımlarında etkili olduğu görülmektedir. Yaşanılan bölge, cinsiyet, medeni durum, meslek, gelir düzeyi, öğrenim seviyesi, dinsel inanç gibi birçok faktör bireylerin yetişkin eğitimi faaliyetlerine katılmasında önem arz etmektedir.¹⁶ Toplumların hızlı gelişmesi ve değişmesi eğitime olan ihtiyacı artırmaktadır. Zira bireyler içinde buldukları toplumsal yapıya uyum sağlayabilmede ve toplum içindeki rollerini yerine getirebilmede yeni bilgi ve becerilere ihtiyaç duymaktadır.

Yetişkinlerin yeni bilgi ve beceri edinme süreci yetişkin eğitimi anlamına gelmekte ve hayat boyu eğitim kavramının zeminini oluşturmaktadır. En genel anlamıyla hayat boyu eğitim, okul sistemi içinde gerçekleşen eğitim/öğrenme şekillerini içinde barındıran aynı zamanda okul sistemi için belirlenmiş olan yaş ve mekân sınırlamalarından bağımsız olarak yaşamın her döneminde ve alanında gerçekleştirilebilen eğitim/öğrenme faaliyetlerini ifade etmektedir.¹⁷ Hayat boyu eğitim yetişkin eğitimi “yetişkinlerin, sahip oldukları yetenekleri ve bilgi düzeylerini geliştirmek ve genişletmek, mesleki ve teknik niteliklerini ilerletmek ve bir yandan da kişisel gelişmelerini gerçekleştirmek, öte yandan dengeli ve bağımsız biçimde sosyal, ekonomik ve kültürel gelişmeye katılmak için tutum ve davranışlarında değişiklikler yaratmak üzere yararlandıkları eğitim süreçlerinin tümü” olarak tanımlanmaktadır.¹⁸ Bir başka ifadeyle hayat boyu eğitim bireylerin bilgi, beceri ve yeterliliklerini oluşturmak ve geliştirmek için belirli zaman aralıklarında gerçekleştirilen eğitim faaliyetlerinin bütünüdür.

¹⁵ Köylü, *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*, 124-125, 170.

¹⁶ Yazar, *Yetişkin Eğitiminde Hedef Kitle*, 27-28.

¹⁷ Erhan Bağcı, “Avrupa Birliği'ne Üyelik Sürecinde Türkiye'de Yaşam Boyu Eğitim Politikaları”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 30/2 (2011), 139-173.

¹⁸ Handan Kocabatmaz, *Yetişkin Eğitiminin Tanımı ve Kapsamı*, F. Ereş, (Ed.), *Yetişkin Eğitimi ve Hayat Boyu Öğrenme*, 1. Baskı (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 1-15.

Hayat boyu öğrenmenin yaş, kültürel yapı, tutum, okuryazarlık, yeterlilik, motivasyon, ekonomi, eğlenerek öğrenme, politika gibi önemli bileşenleri bulunmaktadır.¹⁹ Bu bileşenlerin işlevselliği oranında hayat boyu öğrenme ile sosyal, mesleki ve kişisel gelişim hedeflerine ulaşılmaktadır. Yetişkin eğitimi her eğitim alanında olduğu gibi planlı, programlı ve süreklilik arz eden bir eğitim sürecini ifade etmektedir. Yetişkinlerin eğitimlere katılma etkinliği bir problemi çözme veya performans merkezli olması nedeniyle hayat şartlarıyla doğru orantılı olmak suretiyle istekli ve bilinçli bir katılım faaliyeti olarak ortaya çıkmaktadır.²⁰ Hayat boyu eğitim örgün eğitim ihtiyaçlarını karşılamada yeterli olmadığı hâlde yaygın eğitim açısından yetişkinlerin amaçlarına ulaşmada birçok imkân sunmaktadır. Yetişkin eğitimi, boş zamanların değerlendirilmesi ve düzenlenmesinden mesleki gelişime, tamamlayıcı eğitim etkinliklerinden anne-baba, siyasal, kültürel, dini eğitimlere kadar geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır. Yetişkin eğitiminin temelini ve esasını hayat boyu eğitim oluşturmaktadır. Zira yetişkin eğitimi hayat boyu devam eden eğitim etkinlikleri kapsamında anlaşılmalı ve değerlendirilmektedir.²¹ Aynı şekilde yetişkin din eğitimi de hayat boyunca devam eden bir eğitimidir. Bu durum yetişkin eğitimi ve din eğitimi arasındaki yakın ilişkiye işaret etmekte ve yetişkin eğitiminde din eğitiminin önemini göstermektedir.

Hayat boyu eğitimin formal veya informal bütün eğitim faaliyetlerini kapsayan bir özelliği bulunmaktadır. Hayat boyu öğrenme bireye, eğitim seçenekleri arasında kendi ihtiyaçlarına uygun olanı bulup seçme ve kendi gayreti ile uygun eğitimlere katılma ve devam etme sorumluluğu yüklemektedir.²² Zira andragoji olarak da isimlendirilen yetişkin eğitimi, öğrenenin kendi öğrenme sorumluluğunu üstlendiği ve öğrenme gereksinimlerini fark ettiği, neyi, nasıl öğreneceğine odaklı tercihlerde bulunduğu, yetişkinlerin şart ve doğalarına uygun öğrenmeleri sürecidir. Hayat boyu eğitim ihtiyaçları yönünde öğrenmeye imkân tanıyacak şekilde güncellemelerle yenilenerek sunulan nitelikte olmalıdır. Bu konuda Avrupa Birliği politikaları da bu nitelikleri taşıyan formlarda bir hayat boyu eğitim modelini oluşturma ve destekleme yönündedir.²³ Yetişkin din eğitimi de aynı şekilde öğrenenin kendi öğrenme ihtiyacına göre dinî konularda öğrenme sürecini ifade etmektedir. Yetişkinlik dönemi din eğitiminin desteklediği en önemli alanlardan biri bireyin anlam arayışına katkıda bulunmaktadır. Yetişkin din eğitimi, bireyin hayatını bir anlam üzerine inşa eden, üstün bir

¹⁹Selim Güneç, Ferhan Odabaş, Abdullah Kuzu, "Yaşam Boyu Öğrenmeyi Etkileyen Faktörler", *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 11/2 (2012), 309-325.

²⁰Taha Yazar, "Yetişkin Eğitiminde Hedef Kitle", *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7/4 (2012), 21-30.

²¹Gülçin Zeybek, Yetişkin Eğitiminin Tanım ve Kapsamı, Mustafa güçlü (Ed.), *Yetişkin Eğitimi ve Hayat Boyu Öğrenme*, 1. Baskı, (Ankara: Pegem Akademi, 2019), 5-13.

²²H. Eylem Kaya, "Küreselleşme Sürecinde Yaşam Boyu Öğrenme ve Yetişkin Eğitimi Gerçeği", *Akademik İncelemeler Dergisi*, 9/ (2014), 91-111.

²³Sevgi Turan, "Öğrenen Toplumlara Doğru Avrupa Birliği Eğitim Politikalarında Yaşam Boyu Öğrenme", *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi*, 5/1 (2005), 87-98.

ideale bağlılığı ifade eden, hayattaki olaylara karşı tutum ve davranışları şekillendirmede yardımcı olan bir eğitim alanıdır.²⁴

Yetişkinlerin eğitim ihtiyaçlarını karşılamak üzere geliştirilmiş olan hayat boyu eğitim ve din eğitimi faaliyetlerinin hedefler doğrultusunda gerçekleştirilebilmesi için yetişkinlerin eğitim ihtiyaçlarının farkında olmaları gerekmektedir. Yetişkinler bilgi edinmek için aldıkları eğitimleri boş vakitlerine sığdırmak suretiyle gerçekleştirebilmektedirler. Bu durum genellikle hayat içerisindeki birçok tutum ve eylem nedeniyle bu faaliyeti engellemektedir. Yetişkinlerin eğitimlerine durumsal, kurumsal, tutumsal ve akademik faaliyetler olmak dört faktörün engel olduğu düşünülmektedir. Durumsal engeller; yetişkinin ev, aile, çocuk gibi birçok sorumluluğundan dolayı maddi-manevi öğrenme imkanlarına ulaşabilmesinin zor olmasını; kurumsal engeller ise kurumların eğitim faaliyetlerinin yetişkinlere göre planlanmamasını ifade etmektedir. Tutumsal engeller yetişkinin düşük özgüvene sahip olması, çok fazla yoğunluğunun olması, çok yorgun ve çok hasta olması, yeterli zamanın olmaması, yeterli dil becerisine sahip olmaması gibi durumların engellemesi, akademik engeller ise eğitim için gerekli donanımın veya alt yapının olmaması, bilgiye erişme, anlama yeteneği, eleştirel ve yansıtıcı düşünce becerilerinin gelişmemesi engeli olarak kabul edilmektedir.²⁵ Dolayısıyla hayat boyu öğrenme faaliyetleri yetişkinler için önemli faaliyet alanıdır ve bu faaliyet alanının önünde durumsal, kurumsal, tutumsal ve akademik engellerin olduğu anlaşılmaktadır. Fakat günümüzde engel olarak görülen bu durumlar online eğitimler vasıtasıyla engel teşkil etmemektedirler.

Genel olarak online yetişkin eğitimleri mevcut formal ve informal eğitimlere dijital temelli imkânlar sunmakta, çalışma hayatı ile eğitimin birlikte yürütülmesine imkân tanımakta, eğitimde fırsat eşitliği taleplerini karşılamakta, yeteneklerine rağmen çeşitli nedenlerden öğrenim hayatını devam ettiremeyenlere gereksinim duydukları alanlarda eğitim alma olanağı vermekte, geleneksel yöntemlerin sınırlılıklarını ve problemlerini belirli ölçülerde gidermekte, kitlelere ulaştırılan eğitim etkinliklerinin bireysel tercih ve gereksinimleri karşılayacak şekilde şartları oluşturmakta, eğitim konusunda toplumda artan ihtiyaç ve gereksinimleri daha fazla karşılamakta, mevcut eğitim ve öğretim faaliyetlerini desteklemekte, pekiştirmekte ve daha az maliyetlerle farklı eğitim platformlarından yararlanmayı mümkün hâle getirmektedir.²⁶

Günümüzde nitelikli hayat boyu eğitim ihtiyacı daha fazla hissedilmekte, bireysel ve toplumsal ilerleme ve problemlerin çözümü için bir zorunluluk hâlini almaktadır. Bu ihtiyaç ve zorunluluk

²⁴ M. Akif Kılavuz, "Yetişkinlik Ve Yaşlılık Döneminde Eğitim Ve Din Eğitiminin Önemi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2 (2002), 68.

²⁵ Şenol Orakçı, Yetişkin Eğitiminin Özellikleri, *Yetişkin Eğitimi ve Hayat Boyu Öğrenme*, (ed.) Mustafa Güçlü, (İstanbul: Pegem Akademi, 2019), 32-34.

²⁶ Ahmet Duman, "Yetişkin Eğitimi Açısından Türkiye'deki Uzaktan Eğitim Uygulamalarına Bir Bakış", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 25/1 (1992), 285-293.

çeşitli temel kaynaklar üzerinden, bilgi ve iletişim teknolojilerini kullanarak öğrenmeyi, öğrenme becerisini kazandırmayı da gerektirmektedir. İçinde bulunduğumuz bilgi çağı, günümüzün birey ve toplumlarını “öğrenme” ve “bilgi” üzerinden değerlendirmektedir. Sürekli öğrenme faaliyetinde bulunan birey ve toplumlar rağbet görmekte ve birey ve toplumlar bilgi düzeylerine göre değer taşımaktadır.²⁷ Ayrıca geleneksel toplumlarda eğitime gereken değer verilmemesi veya çalışan nüfusun ortalama eğitim süresinin istenilen düzeye yükseltilememesi gibi nedenlerden ötürü hayat boyu eğitim imkânı olan alanları ve platformları daha önemli hâle getirmektedir. Buna mukabil günümüzün dijital imkanları arzu edilen eğitimlere ve din eğitimlerine konforlu bir şekilde ulaşmaya imkân tanımaktadır. Pandemi ile birlikte din eğitimiyle ilgili tefsir, hadis, meal gibi derslerin online ortamlara taşınmasıyla birlikte yetişkinlerin yoğun hayat şartlarında kendilerini dinî anlamda geliştirebilmelerini desteklemektedir. Netice itibarıyla eğitim, bireyleri bir mesleğe hazırlamanın yanı sıra bireylerin ilgi, ihtiyaç ve tercihlere uygun tarzda aynı zamanda gelişim, değişim ve olgunlaşmalarına yardımcı olabilecek şekilde yapılmalıdır. Aynı zamanda yetişkinlerin ihtiyaç duydukları dinî ve manevi gelişimlerine destek olabilecek eğitimler gerçekleştirilmelidir.

3. Yöntem

Online yetişkin din eğitimlerinin yaygınlaşmasıyla birlikte bu eğitimlerle ilgili değerlendirmelerin yapılmasına ihtiyacı duyulmaktadır. Yetişkinlerin online din eğitimlerine gösterdiği ilgi, alaka ve katılım düzeylerini tespit etmek ve bu eğitim süreçlerinin sonuçlarına dair veriler elde etmek amacıyla “Online Din Eğitimlerine Katılım Ölçeği” çalışması yapılmıştır. Çalışmada özellikle online tabanlı din eğitimlerine katılım düzeylerini tespit etmek amaçlanmıştır. Ölçek çalışması online tabanlı eğitimlere yetişkinlerin rağbetini tespit etme imkânı vermenin yanı sıra yapılan eğitimlerin katılım düzeyleri üzerinden etkinliğini ve ilgi, ihtiyaçlar açısından kabul görüp görmediğini ortaya çıkarma imkânı da vermektedir. Literatürde güvenilirliği ve geçerliliği kanıtlanmış online din eğitimlerine katılım düzeyini ölçen nicel veri toplama yöntemlerinden ölçek geliştirme çalışması yapılmak istenmiştir.

Ölçek, bilişsel, duyuşsal ve davranışsal eğilimi ölçmek için geliştirilen, genel ya da alt ölçeklerde belirli bir özelliğe ilişkin elde edilen toplam puan aynı zamanda yapı geçerliği sağlanmış ölçme araçları olarak tanımlanmaktadır. Ölçeklerin yapı geçerliği belirlenmesi için maddelerin toplam puanları hesaplanmakta, faktör analizi yapılmakta ve parametrik istatistiksel işlemler kullanılmaktadır.²⁸ Online din eğitimlerine katılım düzeylerinin ölçüldüğü araştırma, aktif olarak online din eğitimi almış veya almaya devam eden farklı cinsiyet, yaş, meslek ve eğitim durumuna

²⁷ Rifat Misir, “Küreselleşen Dünyada Yetişkin Eğitimi”, *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 35/1-2 (2002), 55-60.

²⁸ Behçet Oral-Ahmet Çoban, *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2014), 163-164.

sahip 642 yetişkin bireyin katılımı ile gerçekleştirilmiştir. Veriler aktif olarak online din eğitimine düzenli katılan farklı cinsiyet, meslek, eğitim ve gelişim dönemindeki yetişkinlere uygulanan ölçek soruları ile elde edilmiştir. Ölçek maddeleri tek faktörlü olarak tasarlanmıştır. Bu faktör online eğitimlere katılım düzeyidir. Çalışmada ölçek madde formunun oluşturulması, formun belirtilen nitelikteki örneklem grubuna uygulanması, madde seçme ve ölçeğin geçerlilik- güvenilirlik testi aşamaları gerçekleştirilmiştir. Anket uygulanmadan önce çalışmanın etik kurul onayı 15.06.2021 tarihinde İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi'nden alınmış ve izin alındıktan sonra anket uygulanmaya başlanmıştır. 16.06.2021-30.08.2021 tarihleri arasında 597 kadın ve 56 erkek katılımcıya ulaşılmıştır.

Katılımcıların verileri sayısal olarak girildikten sonra istatistiksel analizin yapılmasını sağlamak amacıyla yazılmış olan SPSS (Statistical Package for Social Sciences) for Windows 25.0 programı uygulanarak raporlama yapılmıştır. Geliştirilen ölçek ile yetişkin din eğitiminde online din eğitimlerine katılım düzeylerinin oldukça yüksek ve istikrarlı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuç çalışmanın amacı olan son dönemlerde yaygınlaşan ve popülerleşen online din eğitimlerinin toplumda karşılık bulduğunu ve online eğitimlere katılım düzeylerini ölçmeye imkân veren geçerli ve güvenilir bir araç geliştirme amacına ulaşıldığını göstermiştir. Bu ölçek geliştirilmeden önce online eğitimlerle ilgili literatür taraması yapılmış, daha sonra din eğitimi, psikoloji ve eğitim bilimleri alanlarındaki uzmanların görüşleri alınmış ve uzman görüşleri çerçevesinde madde havuzu oluşturulmuştur. Ölçek maddeleri için faktör analizi yapılmıştır. Ölçeğin güvenilirlik analizi için madde toplam puan korelasyonu, Cronbach's Alpha hesaplanmış, yapı geçerliği için ise açıklayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi gerçekleştirilmiştir.²⁹

3.1. Evren ve Örneklem

Araştırma, evren grubundan elde edilen veriler üzerinden ilerlemiştir. Verilerin araştırma konusuna ait olguları kapsama zorunluluğu bulunmaktadır.³⁰ Bu nedenle öncelikli olarak araştırmanın evreni tespit edilmiştir. Çünkü araştırmacılar için en fazla zaman alan konulardan biri evreni temsil etme gücüne sahip bir örneklem oluşturmaya çalışmaktır. Araştırmanın evreni Türkiye'de yaşayan, online din eğitimi almış olan ve almaya devam eden farklı yaş, cinsiyet, eğitim ve meslek grubuna sahip bireylerden oluşmaktadır. Katılımcılara yakın ve uzak çevredeki tanıdıklar ve sosyal medya vasıtasıyla ulaşılmıştır. Araştırmaya Youtube, Instagram gibi farklı uygulamalar üzerinden teknolojik tabanlı din eğitimi almış ve bu eğitimlerde devamlılık göstermiş bireyler katılmıştır.

²⁹ Ayhan Ural-İbrahim Kılıç, *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi* (Ankara: Detay Yayınları, 2006), 286.

³⁰ Ali Baltacı, "Nitel Araştırmalarda Örneklem Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018), 234.

Akademik olarak yapılan nicel çalışmalarda değişkenlerin dahil olduğu evrenin kesin hatlarla birbirinden ayırt edilmesi önemlidir.³¹ Bu açıdan öncelikle çalışma evreni oluşturulmuştur. Karşılaşılan herhangi bir durumda ortaya çıkan sorunları çözmeye ise “örneklem” kavramı devreye girmektedir. Örneklem evreni temsil etme gücüne sahip, sınırlı sayıda birey, olay ve olgunun ifadesidir ve elde edilen sonuçlar evrene genelleme yapılarak yorumlanmaktadır.³² Bu çalışmanın örneklemini online (çevrimiçi) din eğitimlerine katılan 18 ve üstü yaş aralığındaki 57 erkek (%8,9) ve 585 kadın (%91,1) olmak üzere toplamda 642 kişiden oluşmaktadır.

4. Veri Toplama Aracının Geliştirilmesi

4.1 Madde Havuzu Oluşturulması

Ölçek geliştirilme süreci;

- Literatür tarama
- Madde havuzu oluşturma
- Uzman görüşlerinin alınması
- Dil ve kapsam geçerlilikleri
- Madde puanlama
- Verilerin toplanması
- Toplanan verilerin analizleri
- Analiz sonuçlarının değerlendirilmesi ve raporlaştırılması

aşamalarına dayalı ilerlemiştir.

Literatür taraması sonucunda örgün veya yaygın online din eğitimlere katılım düzeyini ölçmeye yönelik bir ölçek çalışmasının yapılmadığı tespit edilmiştir. Konunun kapsamını belirlemede yardımcı olabilecek literatür çalışmaları incelenmiş ve 10 maddelik bir madde havuzu oluşturulmuştur. Bu doğrultuda ölçek katılım düzeyini ölçmeye yönelik tek alt boyut planlanmıştır. Bu aşamanın tamamlanmasının ardından maddelerin uygunluğu ve doğruluğunu tespit etmek amacıyla maddeler uzman kişilerin özellikle dil, felsefe, psikoloji, din eğitimcisi, ölçek geliştirme alan uzmanlarının değerlendirmesine sunulmuştur. Onların tavsiyeleri esas alınarak ilgili ve gerekli görülen yerlerde düzenlemeler yapılmış ve maddeler tekrar uzman görüşüne sunulmuştur. Uzman görüşü alındıktan sonra soruların anlaşılabilir olup olmadığını test etmek amacıyla çalışmanın uygulama alanı olarak tespit edilen online din eğitimi dersleri alan katılımcılara sorular

³¹ Yener Özen-Abdulkadir Gül, “Sosyal ve Eğitim Bilimleri Araştırmalarında Evren- Örneklem Sorunu”, *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, 0/15 (2010), 395-398.

³² Ali Yıldırım-Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayınları, 9. Baskı, 2013, 129.

yöneltilmiştir. Uzman görüşlerinin ve katılımcıların olumlu dönüşleri neticesinde ölçek maddeleri son şeklini almıştır. Ölçek maddelerinin katılımcı gruplara ulaştırılması internet ortamında, gönüllülük esasına dayalı yapılmıştır. Sorular cevaplanıp geri dönüş sağlanan formlardan 642 form değerlendirilmiştir ve elde edilen veriler SPSS 25.0 programıyla analiz edilmiştir.

Likert tipi 5 dereceli madde olarak belirlenen ölçek yapısı, “Kesinlikle Katılıyorum, Katılıyorum, Kararsızım, Katılmıyorum ve Kesinlikle Katılmıyorum” aralıklarından oluşmaktadır. Olumlu puanlama “Kesinlikle Katılıyorum 5, Katılıyorum 4, Kararsızım 3, Katılmıyorum 2 ve Kesinlikle Katılmıyorum 1” şeklinde; olumsuz puanlama ise “Kesinlikle Katılıyorum 1, Katılıyorum 2, Kararsızım 3, Katılmıyorum 4 ve Kesinlikle Katılmıyorum 5” şeklinde puanlanmıştır. Ölçek maddelerinin içeriği ise online eğitimlere katılım düzeyini ölçmeye yönelik bir içeriğe sahip olarak hazırlanmıştır. Zira yapılan din eğitimlerinin etkili ve ihtiyaçlar yönünde olduğunun bir göstergesi olarak düzenli bir katılımın ve rağbetin oluşup oluşmadığını tespit etmek din eğitiminin içeriği, yöntemleri, hedefleri gibi konulara ait önemli bulgular sunmaktadır. Netice itibarıyla bu çalışma, online tabanlı din eğitimlerinin belli bir katılım düzeyi ile gerçekleşip gerçekleşmediğini tam ve doğru olarak tespit edilmesine yöneliktir.

Online Din Eğitimlerine Katılım Düzeyi Ölçeği Geliştirme Çalışması Ölçek Maddeleri		Kesinlikle katılmıyorum	Katılmıyorum	Ne katılmıyorum	Ne katılmıyorum	Katılıyorum	Kesinlikle katılıyorum
1.	Din eğitimiyle ilgili online dersler alırım.						
2.	Online gerçekleştirilen din eğitimi derslerine düzenli katılımım.						
3.	Derse katılmadığım zaman dersin tekrarını kayıttan dinlemeye çalışırım.						
4.	Online din eğitimlerinde konularla ilgili sorularımı sorabilme imkanına sahibim.						
5.	Online din eğitimi derslerini dinlerken ilgimi çeken konularla ilgili notlar alırım.						
6.	Temel, orta ve ileri seviyelerde gerçekleştirilen online din eğitimlerinde kendi eğitim düzeyime uygun derslere katılabilme imkânı bulurum.						
7.	Bireysel olarak gerçekleştirmede zorlandığım okuma faaliyetlerini (temel tefsir kaynakları, hadis kaynakları gibi) gerçekleştirme imkânı bulurum.						
8.	Online din eğitimlerinde duygu ve düşüncelerimi eğitim ortamında ifade edebilme imkanına sahibim.						
9.	Din eğitimi açısından online din eğitimlerin bir seçenek ya da bir fırsat olduğunu düşünürüm.						
10.	Aldığım online din eğitimi derslerini çevremdeki kişilere tavsiye ederim.						

5. Verilerin Analizi

Veriler SPSS (Statistical Package for Social Sciences) for Windows 25.0 programı kullanılarak analiz edilmiştir. Veriler değerlendirilirken tanımlayıcı istatistiksel metotlar (sayı, yüzde, ortalama, standart sapma) kullanılmıştır. Verilerin normal dağılıp dağılmadığı normallik testlerinin yanı sıra histogram, Q-Q grafiği ve kutu-çizgi (box-plot) grafikleri ile çarpıklık ve basıklık varyasyon katsayısı gibi dağılım ölçüleriyle değerlendirmeye tabi tutulmaktadır.³³ Normalliğin sağlanması için verilerin saçılma diyagramında değerlerin 45 derecelik doğruya yakın gözlenmesi ve kutu çizgi grafiğinde kutunun ortanca çizgisini ortalamaya yakın konumlanması gerekmektedir.³⁴ Normal dağılım uygunluk normallik testleri ve basıklık çarpıklık değerleri ile kontrol edilmiştir.

Güvenirlilik analizi ölçeklerde yer alan ifadelerin kendi aralarında tutarlılık gösterip göstermediğini ve ifadelerin tümünün aynı konuyu ölçüp ölçmediğini test etme amacıyla yapılmaktadır.³⁵ Yapılan testlerin ve sonuçların güvenilir olması için ölçümlerin güvenilir olması gerekmektedir. Bu bağlamda ölçeğe ilişkin güvenilirlikler Cronbach Alpha ile incelenmiştir. Ayrıca uyarlanan ölçeğe ilişkin güvenilirlik ve yapı geçerliliği için Açıklayıcı Faktör Analizi ve Doğrulayıcı Faktör Analizi yapılmıştır. Katılımcıların demografik özelliklerine ilişkin dağılım Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1: Katılımcıların Demografik Özellikleri

		n	%
Cinsiyet	Kadın	585	91,1
	Erkek	57	8,9
Yaş	18-23 yaş	22	3,4
	24-30 yaş	43	6,7
	31-40 yaş	163	25,4
	40 yaş ve üzeri	414	64,5
Eğitim düzeyi	İlköğretim	16	2,5
	Ortaöğretim	128	19,9
	Lisans	448	69,8
	Lisansüstü	50	7,8

³³ Murat Hayran-Mutlu Hayran, *Sağlık Araştırmaları İçin Temel İstatistik*, 1. Baskı, (Ankara: Omega Araştırma, 2011), 35-48.

³⁴ Şener Büyüköztürk, *Veri Analizi El Kitabı* (Ankara: Pegem Akademi, 2011), 40.

³⁵ Ural-Kılıç, *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi*, 286.

Tablo 2: Online Din Eğitimine Katılım Taslak Ölçeği Maddelerin Tanımlayıcı İstatistikleri

Maddeler	Ortalama	SS	Medyan	Minimum	Maximum
S1	4,21	0,80	4,00	1	5
S2	3,84	0,91	4,00	1	5
S3	3,80	0,95	4,00	1	5
S4	3,89	0,88	4,00	1	5
S5	4,18	0,82	4,00	1	5
S6	4,12	0,76	4,00	1	5
S7	4,05	0,79	4,00	1	5
S8	3,68	0,96	4,00	1	5
S9	4,48	0,70	5,00	1	5
S10	4,42	0,67	5,00	1	5

Tablo 3: Online Din Eğitimine Katılım Ölçeği İlişkin Açıklayıcı Faktör Analizi Sonuçları

Faktörler ve maddeler	Açıklanan Varyans (%)	Öz Değer (Λ)	Faktör Yüklü
Online Din Eğitimine Katılım Düzeyi			
S2			0,796
S1			0,768
S10			0,736
S9	52,542	3,153	0,708
S3			0,700
S5			0,630
KMO =0,810; $\chi^2(15) =1258,729$; Bartlett Küresellik Testi (p) = 0,000			

Tablo 3’de görüldüğü gibi Online Din Eğitimine Katılım Ölçeği, bir boyut temel alınarak geliştirilmiştir. Aracın faktör desenini ortaya koymak amacıyla açıklayıcı faktör analizi yapılmıştır. Açıklayıcı faktör analizi uygulamasından önce, örneklem büyüklüğünün faktörleştirmeye uygunluğunu test etmek amacıyla Kaiser-Meyer-Olkin (KMO) testi uygulanmıştır. Analiz sonucunda KMO değerinin 0,810 olduğu belirlenmiştir. Bu bulgu doğrultusunda, örneklem büyüklüğünün faktör analizi yapmak için “yeterli” olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca Bartlett Küresellik testi sonuçları incelendiğinde, elde edilen ki-kare değerinin manidar olduğu görülmüştür ($\chi^2(15) = 1258,729$ p<0,01). Bu doğrultuda, verilerin çok değişkenli normal dağılımdan geldiği kabul edilmiştir.

Verilerin faktör analizine uygunluğu teyit edildikten sonra ölçeğin faktör yapısının incelenmesi amacıyla Temel Bileşenler Analizi (Principal Components Analysis) kullanılarak açıklayıcı faktör analizi yapılmıştır. Yapılan analiz sonucunda, tüm maddeler için öz değeri 1’in

üzerinde olan faktör deseni incelendiğinde ölçeğin faktör deseninde olduğundan başka faktörün olmadığı tespit edilmiştir. 4. 6. 7. ve 8. maddelerin yeterli açıklayıcılık gücü olmadığı için ölçekten çıkarılması uygun bulunmuştur. Bu maddeler AFA analizinde tek boyutlu yapıyı bozan ve DFA analizinde uyumsuz olan maddelerdir. 4-8. maddeler tek boyut için yeterli bir faktör yükü oluşturmayıp ikinci bir boyut gibi olması nedeniyle, 6. ve 7. maddeler ise DFA analizinde ilgili yapıyı bozduğu ve uyum değerleri düşük olduğu için çıkarılmıştır. Analiz dışı bırakılan maddelerden sonra ortaya çıkan desen incelendiğinde, toplam varyansa yapılan katkının %52,542 olduğu görülmüştür. Ölçeğe ilişkin madde analiz sonuçları Tablo 4 de verilmiştir.

Tablo 4: Online Din Eğitimine Katılım Ölçeği'ne İlişkin Madde Analizi Sonuçları

	Madde	t	p değeri
	Toplam	(Alt % 27**-Üst	(Alt % 27**-Üst
	Puan	%27**)	%27**)
	Korelasyonu		
On Din Eğitimine Katılım Cronbach Alfa=0,814			
S1	0,634	21,659	0,000***
S2	0,675	26,930	0,000 ***
S3	0,570	21,816	0,000***
S5	0,487	17,241	0,000 ***
S9	0,540	17,114	0,000 ***
S10	0,583	19,966	0,000***

$n = 642$, ** $n_1 = n_2 = 173$ *** $p < 0,05$ için anlamlı değerler.

Tablo 4'te bütün maddelerin ayırt edicilik güçlerini gösteren bağımsız grup t-testi sonuçları ve madde toplam korelasyon yer almaktadır. Madde-toplam test korelasyonunun yeterli olabilmesi için gerekli minimum değer 0,30 olarak belirtilmektedir. Madde korelasyonlarını incelediğimiz ölçek maddelerinden 0,30'un altında kalan maddelerin analize dahil edilmemesi gerekmektedir. Katılımcıların ölçek sorularına verdikleri cevapların madde-toplam test korelasyon değerleri incelenmiş ve 0,30'un altında kalan maddeler olmadığı görülmüştür. Tüm maddelerin madde-toplam test korelasyon değerleri 0,540 ile 0,675 arasında değişkenlik göstermektedir. Madde-toplam test korelasyonu tablosunda görüldüğü üzere tüm maddelerin birbiri ile ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Ölçekte yer alan maddelerin ayırt ediciliklerinin belirlenmesi amacıyla ölçekten elde edilen ham puanlar büyükten küçüğe doğru sıralanmış, alt %27 ve üst %27'de yer alan grupların puan ortalamaları bağımsız grup t-testi ile karşılaştırılmıştır. Karşılaştırma sonucunda alt ve üst grup madde puanlarının ortalamaları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılık olduğu görülmüştür. Buradan hareketle ölçeğin istenen niteliği ölçmesi bağlamında ayırt edici olduğu söylenebilir.

Güvenilirlik analizi ölçeklerde yer alan ifadelerin kendi aralarında tutarlılık gösterip göstermediğini ve ifadelerin tümünün aynı konuyu ölçüp ölçmediğini test etme amacıyla yapılmaktadır.³⁶ Analizlerde 0-1 arasında değişen Cronbach's Alpha (α) katsayısı değeri; 0.00-0.40 arasında ise ölçeğin güvenilir olmadığı; 0.40 -0.60 arasında ise düşük güvenilirlikte, 0.60-0.80 arasında ise oldukça güvenilir ve 0.80-1.00 arasında ise yüksek derecede güvenilir bir ölçek olduğu şeklinde değerlendirilmektedir.³⁷ Sonuçlar incelendiğinde, Din Eğitimine Katılım Düzeyi Ölçeği'nin Cronbach's Alpha 0,814 şeklinde bulunarak yüksek derecede güvenilir bir ölçek olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca alt boyut güvenilirlikleri de minimum oldukça güvenilir aralığına girmektedir. Ölçeğe ilişkin birinci düzey tek faktörlü model doğrulayıcı faktör analizi indeksleri Tablo 5 de verilmiştir.

Tablo 5: Online Din Eğitimi Katılım Düzeyi Ölçeği'nin Birinci Düzey tek Faktörlü Model Doğrulayıcı Faktör Analizi Uyum İndeksleri

Uyum Ölçümleri	İyiliği Mükemmel Ölçütleri	Uyum Kabul Edilebilir Uyum Ölçütleri	Modifikasyon Öncesi Uygulama Sonuçları	Modifikasyon Sonrası Uygulama Sonuçları
CMIN/Df	$0 \leq \chi^2/df \leq 3$	$3 \leq \chi^2/df \leq 5$	5,980	3,386
GFI	$0,90 \leq GFI$	$0,80 \leq GFI$	0,941	0,970
AGFI	$0,90 \leq AGFI$	$0,80 \leq AGFI$	0,863	0,922
CFI	$0,95 \leq CFI$	$0,85 \leq CFI$	0,814	0,921
RMSEA	$0,0 \leq RMSEA \leq 0,05$	$0,06 \leq RMSEA \leq 1,0$	0,088	0,061
NFI	$0,95 \leq NFI$	$0,80 \leq NFI$	0,790	0,894
TLI	$0,90 \leq TLI$	$0,80 \leq TLI$	0,690	0,851
IFI	$0,95 \leq IFI$	$0,85 \leq IFI$	0,818	0,923

Modifikasyon e5 – e6 arasında kuruldu. Doğrulayıcı Faktör analizine göre ölçeğin yapısal denklem model sonucunun (Structural Equation Modeling Results) $p=0,000$ düzeyinde anlamlı olduğu, ölçeği oluşturan 10 madde ve tek faktörlü ölçek yapısıyla ilişkili olduğu belirlenmiştir.³⁸ (Tablo 5) Modelde iyileştirme yapılmıştır. İyileştirme yapılırken MI değerleri yüksek olan hatalar arasında kovaryans oluşturulmuştur.³⁹ Birinci düzey çok faktör analizi sonuçlarına göre Online Din Eğitimine Katılım Ölçeği'nin uyum iyiliği indekslerine bakıldığında RMSEA 0,061 ve χ^2 (Cmin/df)

³⁶ Ural ve Kılıç, *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi*, 286.

³⁷ Ezel Tavşancıl, *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS İle Veri Analizi* (Ankara: Nobel Basımevi, 2005), 19.

³⁸ Simon, Daniela Simon vdğr., “Confirmatory Factor Analysis and Recommendations for Improvement of the Autonomy-Preference-Index (API)”, *Health expectations*, 13(3) (2010), 234-243.

³⁹ Daire Hooper, Joseph Coughlan & Michael R. Mullen, “Structural Equation Modelling: Guidelines for Determining Model Fit. *Electronic Journal of Business Research Methods*, 6/1 (2008), 53-60.

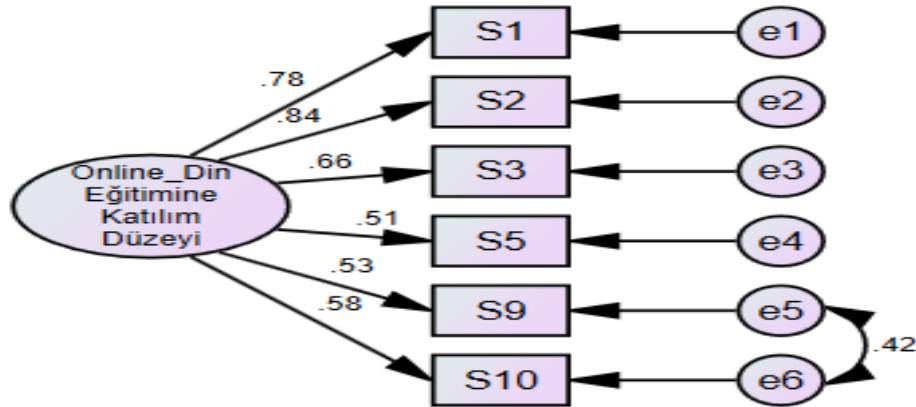
3,386 ve CFI 0,921 ile kabul edilebilir, GFI 0,970 AGFI 0,922 ile mükemmel uyum gösterdiği tespit edilmiştir (p=0,000). Ölçeğin maddelerine ilişkin istatistik değerleri Tablo 6 da verilmiştir.

Tablo 6: Maddelere İlişkin İstatistik Değerleri

			S.E.	C.R. (t istatistik)	p	Faktör yükü	AVE	CR
S1	<---	F1				0,782		
S2	<---	F1				0,841	0,44	0,82
			0,080	16,185	***			
S3	<---	F1	0,076	13,762	***	0,661		

Maddelere ilişkin t istatistikleri incelendiğinde, bütün maddelerin anlamlı olduğu görülmektedir. Faktör yük değerleri için gerekli kabul gören gerekli sınır 0,40 olarak belirlenmiştir. Ölçeğe ilişkin faktör yükleri incelendiğinde 0,40 altında bir madde olmadığı ve faktör yüklerinin kabul edilebilir sınırlarda olduğu tespit edilmiştir. Ölçüm modelinin güvenilirliği, her bir faktörün ayrı ayrı, ortalama açıklanan varyans (AVE) ve bileşik güvenilirlik (CR) değerlerine bakılarak da sınanmıştır. Ölçüm modelindeki faktörlerin bileşik güvenilirlik değerinin 0,70 değerinden, ortalama açıklanan varyans değerinin ise 0,50 değerinden yüksek olması gerekmektedir. Araştırmada online din eğitimi katılım düzeyini ölçen tek faktörlü yapıda CR değerleri istenen düzeydedir.

Şekil 1. Ölçeğe İlişkin Tek Faktörlü Yapı



Tablo 7. Ölçek ve Alt Boyutuna İlişkin Tanımlayıcı İstatistikleri

	n	Minimum	Maximum	Ortalama	SS
Online Din Eğitimine Katılım	642	15,00	30,00	25,05	3,44

Ölçek ve Alt Boyutları		Ort±SS	r	p
Online Din Eğitimine Katılım	İlk test	21,04±2,89	r=0,610	0,000
	Tekrar test	25,52±3,25		

Test tekrar test sonuçları incelendiğinde tekrar ölçümleri Online Din Eğitimine Katılım Ölçeği için (r=0,610); ilişki olduğu tespit edilmiştir. Sonuçlara göre tekrar ölçümlerin ilişkili olduğu ve aradan geçen zamanda tutarlı sonuçlar elde edildiği görülmüştür.

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Bilişim ve iletişim teknolojisindeki hızlı gelişmeler her alanı etkilediği gibi eğitim alanını da etkilemekte ve şekillendirmektedir. Değişen ekonomik, teknolojik şart ve koşullar dünyayı yeniden inşa etmektedir. Yetişkin eğitimleri bilgi toplumu, bilgi ekonomisi, öğrenen toplum gibi küresel terimler üzerinden konumlandırılmaktadır. Dünyadaki değişime ayak uydurabilmek için eğitimdeki hareketliliği yeni dijital düzenin ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde düzenlemek aynı zamanda yetişkinlerin öğrenme özelliklerini ve ihtiyaçlarını göz önüne alarak düzenleme yapılması gerekmektedir. Birey ve toplumların değişimlere ve gelişmelere ayak uydurabilmesinde ihtiyaçlara cevap verebilen, yeniliklerle uyumlu yeni eğitim ortamlarına ve yöntemlerine ihtiyaç duyulmaktadır. Özellikle yetişkin eğitimlerinin hayat boyu eğitim temelli olabilmesi açısından formal eğitimden sonra bireylerin ilgi ve ihtiyaçlarına yönelik eğitimlerin gerçekleşmesi gerekmektedir. Küreselleşen ve dijitalleşen dünyada bilgi ve beceriler yetersiz kalabilmekte, bireyler her zaman ve her zeminde kendilerini geliştirebilecek eğitim alanlarından yararlanma gereksinimi duyabilmektedirler. Son zamanlarda online tabanlı eğitimlere olan yoğun katılım bu gereksinimi ortaya koymaktadır.

Yetişkinlere yönelik yapılan online eğitim faaliyetleri gün geçtikçe artmakta ve çeşitlenmektedir. Bu eğitim faaliyetleri yetişkinlere gündelik hayatın yoğunluğunda istedikleri zaman ve mekânda konforlu bir şekilde eğitim alabilme imkânı tanımaktadır. Eğitim düzeyleri ne olursa olsun tüm yetişkinlerin yeni dijital dünya düzenine uyum sağlamada kendilerini yenilemelerine, geliştirmelerine ve konumlandırmalarına olanak tanıyacak eğitim hakkı ve ihtiyacı bulunmaktadır. Aynı zamanda bireylerin manevi olarak da gelişime ihtiyacı bulunmaktadır. Bilişsel, duyuşsal ve davranışsal bilgi ve becerilerin kazandırıldığı din eğitimi alanları dinamik yapısı ve insan hayatındaki fonksiyonları nedeniyle yetişkin eğitimi için önemli ve öncelikli alanlardan birini oluşturmaktadır. Bu cihetle din eğitimi uygulamalarının dünya çapındaki değişim, gelişim ve ihtiyaçları göz ardı etmesi mümkün değildir. Değişim ve gelişmelere uyum sağlanabilmesi

uygulanan eğitim yöntem ve modellerinin uygunluğu, beklenti ve ihtiyaçlara cevap verebilmesi kadar yetişkinlerin öğrenme özellikleri ve tepkileri ile de ilişkilidir. Dolayısıyla yetişkinlerin farklı yöntem ve modeller üzerinden yapılan eğitim faaliyetlerine rağbetleri ve yaklaşımlarını tespit etmek önemlidir.

Dünyada online eğitimlerle ilgili örgün ve yaygın eğitim gruplarıyla yapılmış ölçek çalışmaları bulunmaktadır. Literatürde yetişkinlerin online din eğitimlerine katılım düzeylerini ölçen bir çalışmaya rastlanmamıştır. Dünyada yetişkinlerin online eğitimi konusunda yapılmış çalışmalardan biri 1989 senesinde Fred D. Davis, Richard P. Bagozzi ve Paul R. Warshaw'ın yapmış oldukları "User Acceptance of Computer Technology: A Comparison of Two Theoretical Models" adlı çalışmadır. Araştırmacılar yönetimle ilgili pozisyonlarda görev yapan 107 işletme öğrencisinin memnuniyetini gösteren bir çalışma yapmışlardır. 2008 yılında İsmail Şahin ve Mack C. Shelley'in "Considering Students' Perceptions: The Distance Education Student Satisfaction Model" adlı çalışmalarında 195 genç yetişkinin uzaktan eğitimin esnekliği, yararı ve memnuniyetini ölçmüşlerdir. 2018 yılında Huey Zher Ng ve Sakina Sofia Baharom'nın yapmış oldukları "An Analysis on Adult Learners' Satisfaction in Online Education Programmes" adlı çalışma ile ortaokul öğretmenleri ve kolej düzeyindeki öğretmenlerden olmak üzere 200 yetişkin öğrencinin online eğitimlerden memnuniyetini ölçen bir ölçek geliştirmişlerdir. 2016 yılında Cihat Şentürk 2012 yılında Özge Haznedar ve Bahar Baran tarafından geliştirilmiş olan "E-Öğrenmeye Yönelik Genel Tutum Ölçeği" ile öğretmenlerin online öğrenmeye yönelik tutumlarını ölçmeye yönelik 329 öğretmenin katılımı ile bir çalışma yapmıştır.

Popülerleşen online eğitimlerin toplumdaki karşılığını tespit etmek amacıyla online eğitimlere olan katılım düzeylerini belirlemeye yönelik "Online Din Eğitimlerine Katılım Düzeyi Ölçeği" bir ölçek geliştirme çalışması yapılmıştır. Gerçekleştirilen bu çalışma farklı meslek, cinsiyet ve rollerdeki bireylerin online eğitimlere katılım düzeylerini ve ilgi ve ihtiyaçlarına yönelik aldıkları eğitimleri faydalı bularak devam etme düzeylerini ortaya koyması açısından önem taşımaktadır. önem taşımaktadır. Elde edilen sonuçlar eğitim, yöntem ve katılımcılar açısından birçok veriyi ortaya koymaktadır. Bu çalışma eğitimin, yöntemin ve amaçların bireyde karşılık bulup bulmadığı ve işlevsel olup olmadığını tespit ederek sürece ait soru ve sorunların giderilmesine yönelik veriler elde edilmesi açısından önem arz etmektedir. Çünkü günümüzde liberalizm ve küreselleşme şekillenen dünyada hayat boyu eğitim ve yetişkin eğitimi mesleki bir ihtiyaç olmasının yanında sosyal ve kültürel bir ihtiyaç hâline gelmektedir. Yapılan bu çalışma yetişkin eğitimlerini değerlendirmek için kullanılabilir bir araç olarak tasarlanmıştır. "Online Din Eğitimlerine Katılım Düzeyi Ölçeği" çalışmasının daha sonra yapılacak ilgili çalışmalar için alt yapı niteliğinde olduğu düşünülmektedir.

Kaynakça

- Arat, Tugay-Bakan Ömer. “Uzaktan Eğitim ve Uygulamaları”. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Meslek Yüksek Okulu Dergisi* 14/(1-2) (2011).
- Meyer, Katrina A.-Murrell, Vicki S. “A national study of theories and their importance for faculty development for online teaching”. *Journal of Asynchronous Learning Networks*, 18/1 (2014). Retrieved from <https://files.eric.ed.gov/fulltext/EJ1030527.pdf>.
- Bağcı, Erhan. “Avrupa Birliği'ne Üyelik Sürecinde Türkiye'de Yaşam Boyu Eğitim Politikaları”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 30/2 (2011).
- Baltacı, Ali. “Nitel Araştırmalarda Örnekleme Yöntemleri ve Örnek Hacmi Sorunsalı Üzerine Kavramsal Bir İnceleme”. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (2018).
- Büyüköztürk, Şener. *Veri Analizi El Kitabı*. Ankara, Pegem Akademi, 2011.
- Demir, Sekan-Kale Mustafa. “Öğretmen Görüşlerine Göre, Covid-19 Salgını Döneminde Gerçekleştirilen Uzaktan Eğitim Sürecinin Değerlendirilmesi”. *Elektronik Türkiye Çalışmaları* 15/8 (2020). <https://web.aebsohost.com/abstract>
- Duman, Ahmet. “Yetişkin Eğitimi Açısından Türkiye'deki Uzaktan Eğitim Uygulamalarına Bir Bakış”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 25/1 (1992).
- Fırat, Mehmet. “21. yüzyılda uzaktan öğretimde paradigma değişimi”, *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi* 6 /2 (2016).
- Güleç, İsmail-Çelik, Seda-Demirhan Buket. “Yaşam Boyu Öğrenme Nedir? Kavram ve Kapsamı Üzerinde Bir Değerlendirme”. *Sakarya University Journal of Education* (2012) 2/3. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/suje/issue/20631/219952>
- Günüç, Selim, Odabaş, Ferhan, Kuzu, Abdullah. “Yaşam Boyu Öğrenmeyi Etkileyen Faktörler”. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/2 (2012).
- Hayran, Murat. *Sağlık Araştırmaları İçin Temel İstatistik*. I. Baskı. Ankara, Omega Araştırma, 2011.
- Hacıoğlu, Fatma-Alkan, Cevat. *Öğretmenlik Uygulamaları*. Ankara: Alkım Yayınları, 1996.
- Hooper, D., Coughlan, J., & Mullen, M. R. “Structural Equation Modelling: Guidelines for Determining Model Fit. *Electronic Journal of Business Research Methods*, 6(1) (2008).
- Kaya, H. Eylem. “Küreselleşme Sürecinde Yaşam Boyu Öğrenme ve Yetişkin Eğitimi Gerçeği”. *Akademik İncelemeler Dergisi* 9 / 2 (2014).

- Kılavuz, M. Akif. “Yetişkinlik Ve Yaşlılık Döneminde Eğitim Ve Din Eğitiminin Önemi”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/2 (2002).
- Kırık, A. Murat. “Uzaktan Eğitimin Tarihsel Gelişimi ve Türkiye’deki Durumu”. *Marmara İletişim Dergisi* 21 (2014).
- Kocabatmaz, Handan. “Yetişkin eğitiminin tanımı ve kapsamı”. F. Ereş, (Ed.), *Yetişkin Eğitimi ve Hayat Boyu Öğrenme* (1. Baskı) içinde (1-15), Ankara, Pegem Akademi, 2019.
- Köylü, Mustafa. *Gelişimsel Basamaklara Göre Din Eğitimi*. İstanbul, Nobel Akademik Yayıncılık, 2015.
- Kuş, Zafer – Mert, Hilal - Boyraz, Fatoş. “Covid-19 Salgını Süresince Eğitimde Fırsat Eşit(Siz)Liği: Kırsal Kesimdeki Öğretmen Ve Ebeveyn Görüşleri”. *Eğitim Teknolojisi Kuram Ve Uygulama*, 11/2 (2021).
- Lau. Joyce, Bin Yang Rudrani Dasgupta, “Will the coronavirus make online education go viral?” (03.11.2021 tarihli ulaşım) <https://www.timeshighereducation.com/features/will-coronavirus-make-online-education-go-viral>
- Miser, Rıfat, “Küreselleşen” Dünyada Yetişkin Eğitimi”. *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi* 35/1-2 (2002).
- Oral, Behçet-Çoban, Ahmet. *Kuramdan Uygulamaya Eğitimde Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara, Pegem Akademi Yayıncılık, 2014.
- Orakcı, Şenol. “Yetişkin Eğitiminin Özellikleri”. *Yetişkin Eğitimi ve Hayat Boyu Öğrenme*, (ed.) Güçlü, Mustafa. İstanbul: Pegem Akademi, 2019.
- Özbay, Özkan. “Dünyada Ve Türkiye’de Uzaktan Eğitimin Güncel Durumu”. *The Journal of International Educational Sciences*. 2/5 (2015).
- Özen, Yener-Gül, Abdulkadir. “Sosyal ve Eğitim Bilimleri Araştırmalarında Evren- Örneklem Sorunu”. *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 0/15(2010).
- Özvarış, Ş. Bahar. *Sağlık Eğitimi ve Sağlığı Geliştirme*. Ankara, Hacettepe Halk sağlığı Geliştirme Vakfı, 2001.
- Simon, D., Kriston, L., Loh, A., Spies, C., Scheibler, F., Wills, C., & Härter, M. “Confirmatory factor analysis and recommendations for improvement of the Autonomy-Preference-Index (API)”. *Health expectations*, 13/3(2010).

- Şahin Eroğlu, Sevilay. “21. Yüzyıl Yetişkin Eğitiminde Uzaktan Öğrenme”. *International Marmara Social Sciences Congress* . 2020.
- Tavşancıl, Ezel. *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara, Nobel Basımevi, 2005.
- Turan, Sevgi. “Öğrenen Toplumlara Doğru Avrupa Birliği Eğitim Politikalarında Yaşam Boyu Öğrenme”. *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi*, 5/1 (2005).
- Ural, Ayhan- Kılıç, İbrahim. *Bilimsel Araştırma Süreci ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara, Detay Yayıncılık, 2006.
- Yazar, Taha. “Yetişkin Eğitiminde Hedef Kitle”. *Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/4 (2012).
- Yıldırım, Ali-Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara. Seçkin Yayınları, 9. Baskı, 2013.
- Zeybek, Gülçin. “Yetişkin Eğitiminin Tanım ve Kapsamı”. Güçlü, Mustafa üçlü (ed.). *Yetişkin Eğitimi ve Hayat Boyu Öğrenme*. Ankara, Pegem Akademi. 2019.

The Level of Participation in Online Religious Education Scale

Dr. Handan Yalvaç ARICI – Dr. Hacer ÇETİN

Extended Summary

Developments in information technologies provide an opportunity for realization of distance education. It is known that online-based trainings have become widespread, especially because of the fact that the trainings cannot be done face-to-face during the pandemia. In formal education, training on online platforms is seen as an option, as well as an option in adult education. Today, concept of life-long education, which expresses the educational activities carried out after formal education is becoming widespread, and adult individuals who cannot complete their education or want to improve themselves in different subjects want to continue their life-long education activities. It is observed that many of the lifelong education activities have been moved to online platforms after the pandemia. Adults receive many courses from digital platforms, such as psychology, sociology, theology, foreign language, for their own personal development. Courses are being held comfortably at any time, at home or in any place having internet, without time and place limitations. This situation is considered an advantage for adults.

Online based courses are carried out as a seminar via social media channels such as YouTube, Instagram while they are carried out interactively via Zoom, Teams, GoToMeeting. Teamlink. Educators can be broadcasted live on digital platforms as well as lectures can be shared as a record. Communication can be established between the educator and attendees, attendees can ask their questions and make their contributions to the lecture on digital platforms such as Zoom, TeamLink. However, communication between the educator and attendees is established by messages on channels such as Instagram, YouTube. In addition, digital platforms offer opportunities to watch the lectures, which cannot be watched live, from recordings and archive them. Therefore, educators from all over the world can give lectures and come together with people who want to get education everywhere provided that internet infrastructure is available and technological tools can be used. Sharing the lectures as live stream or recorded on physiology, sociology, theology give people an opportunity to access lectures easily.

It is seen that lectures related to religious education are also given on online platforms together with the pandemic. Several courses such as interpretation, hadith, meaning of the Quran, prophetic biography, book consultations, Mesnevi readings are carried out on digital platforms. It is known that sermons are broadcasted on social media offices of mufti in 81 provinces within the

body of the Directorate of Religious Affairs during the month of Ramadan in 2020 in which mukabele are conducted. At the same time, courses on family education, seminars on topics like child development, and privacy continue to be given. Moreover, people specialised in religious education or people who are not specialised in religious education give lectures on basic Islamic disciplines such as interpretation, hadith on their own social accounts. Day by day, online religious education activities become popular, and to a large extent these lectures are attended by adults. These lectures are seen as an opportunity particularly in terms of religious education of adults.

These activities which are held institutionally or personally, felt the necessity to conduct a study in the fields such as participation in religious education from digital platforms, or how efficient these trainings are. With this in mind, a study has been conducted to evaluate the participation in online religious education. The "Online Religious Education Participation Level Scale (OREPLS)" has been developed. For this study, at first, literature review has been consummated, then scale items have been created by consulting expert opinions within the field of the matter. 642 participants of 18-40 years range, have been surveyed online and the data has been collected with classical forms. The SPSS (Statistics Package for Social Sciences) for the Windows 25.0 program was applied to analyze the data and obtain descriptive statistical data. In addition to the normality tests, the data were evaluated over the skewness and kurtosis variable coefficients (histogram, QQ graphs and box-plots). had significant implications for whether the Barttttt value was $\chi^2(15) = 1258,729$ $p=0.000$. Moreover, Explanatory Factor Analysis and Confirmatory Factor Analysis were performed for the reliability and constructional validity of the adapted scale. The KMO value of the scale was found to be 0.810, the Bartlett test value $\chi^2(15) = 1258.729$ $p=0.000$, and the chi-square value was found to be significant. "The Level of Participation in Online Religious Education Scale" was studied as a single factor scale.

The scale consists of 10 items. The total variance deciphered by the scale is 52.542% and the factor loads of the items range from 0.540 to 0.675. The obtained results showed that the sample size is "sufficient" to conduct a factor analysis. The results of this analysis revealed that the data came from the multivariate normal distribution. A result of the analysis in order to determine the differences on the scale in the bottom 27% and the top 27% of average scores, independent t-test were compared with the average scores of the group, and it was determined that there was a statistically significant difference between items. The scale used in the study has been shown to be distinctive in terms of measuring the desired quality. According to the results of the analysis obtained, this scale has revealed that it is an important tool in determining whether the online-based adult education and religious education activities met the needs, and in determining the interests and attitudes of adults towards these activities. From this point of view, the scale fills an important gap in terms of allowing us to measure the effectiveness of online-based education, which

seems to have settled in our lives. A functional scale has been developed in order to measure the level of participation in both religious education and teaching in other fields.

Keywords: Religious Education, The Level of Participation in Online Religious Education, Adult Education, Construct Validity, Reliability.

Tasavvufta Yaratıcı Muhayyile Unsuru Olarak Himmet

al-Himmah [Concentration] as the Element of Creative Compositive Imagination [Mukhayyilah] in Sūfism

Dr. Arş. Gör. Betül İZMİRLİ

Manisa Celal Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı
Ph.D., Res. Asst. Manisa Celal Bayar Uni., Faculty of Theology, Department of Sufism, Manisa, Türkiye.
izmiribetul@gmail.com

 0000-0003-1450-9927

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

27 Aralık / December 2021

09 Mart / March 2022

15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

İzmirli, Betül. "Tasavvufta Yaratıcı Muhayyile Unsuru Olarak Himmet", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 392-413.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1049136>

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

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

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

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

Tasavvufta Yaratıcı Muhayyile Unsuru Olarak Himmət

Öz ► Bu makale tasavvuf düşüncesinde yaratıcı muhayyile ögesi olarak himmeti ele almıştır. Himmət en genel mânasıyla yetkin insandaki ilâhî enerjidir. Niyet, azim, kasd, cem'iyet, nefes gibi terimler de himmete yakın anlamda kullanılır. Himmət, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin yorum ve değerlendirmeleriyle semantik değişime uğramış ve insanın yaratıcılık yönünü ifade eden bir ıstılah hâline gelmiştir. Buna göre yetkin insan himmetiyle bir şeyler meydana getirebilir, zihninde hayâl ettiği şeyi dış dünyada var edebilir. Dolayısıyla himmetten yaratıcı muhayyilenin bir unsuru şeklinde bahsedilmeye başlanmıştır. Başta, ârif ve velî gibi tasavvuf ehlinin bir tasarrufu olarak görülen bu unsur, zamanla menkıbelerde sıklıkla tekrarlanan bir motife dönüşmüştür. Buralarda velîlerin, himmetlerini mânevî yardım, feyiz, bereket, hayra kapı açmak, şerri engellemek gibi birçok hususta kullandıkları görülür. Çalışmanın, klasik bir kavram analizi olmaktan ziyade özellikle himmet teriminin tarihsel süreçteki telakki biçimlerini tayin etmek bakımından önemli ve orijinal olduğu kanaatindeyiz. Konu fenomenolojik yaklaşım mantığıyla ele alınmış, bazı kavramların detaylı tahlili için ise kavram analizi yönteminden istifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Küllî Yaratma, Cüz'î Yaratma, Yaratıcı Muhayyile, Himmət, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî.

al-Himmah [Concentration] as the Element of Creative Compositive Imagination [Mukhayyilah] in Sūfism

Abstract ► This article has addressed al-himmah [concentration] as the element of creative compositive imagination [mukhayyilah] in the thought of sūfism. Himmah is the divine energy in a mature human [al-insân al-kâmil]. Terms such as niyyah [intention], azeem, qasd, jam'iyah [aggregation], nafas [breath] are also used in the sense of himmah. Himmah has been exposed to semantic changes with Muhyî al-Dîn Ibn al-Arabî's comments and evaluations. It has become a word that expresses the direction of creativity of human. Accordingly, the mature human may form something with himmah and may create in the outer world of what it is in her/his mind. Therefore, it has been started to be mentioned in the form of an element of mukhayyilah. This element is seen as an authority of ahl al-tasawwuf such as âref [gnostic] and walî [sufi saint], has frequently turned into a repeated motif in manqabat [sufi stories]. It is seen that they use their himmah in many aspects such as spiritual help, barakah [blessing], incentive to goodness, the prevention of all evil. The study is not a concept analysis in the classic manner. We are in the opinion that it is important and genuine in terms of determining the forms of himmah term in the historical process. The subject is discussed with the logic of the phenomenological approach. The concept analysis method has been used for the detailed analyze of some concepts.

Keywords: Sufism, The Creativity of God, The Creativity of Human, Creative Mukhayyilah [Compositive Imagination], Himmah [Concentration], Muhyî al-Dîn Ibn al-Arabî.

Giriş

Fenomenler dünyası adı verilen duyuşal dünya insanın hisleri yoluyla doğrudan ilişki kurduğu bir evren olup gündelik yaşamın da olağan bir olgusu gibi gözükmektedir. Ontolojik bağlamda kendini gösteren ve açığa vuran şeye fenomen denilmektedir.¹ Fenomenler yani görüngüler ise

¹ Dan Zahavi, *Fenomenoloji: İlk Temeller*, çev. Seçim Bayazıt (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 24.

tesadüfen ya da durduk yere değil amaçlı bir yaratma eseri olarak ortaya çıkarlar. Söz konusu yaratma eyleminin asıl fâili İslâm'da Yaratıcı/Tanrı olarak telakki edilir ki O, bu özelliğine dair birçok sığata da mâliktir. Kelâm ve Akâid gibi disiplinler küllî bir yaratma [*halk*] eylemini Yüce bir Yaradan'a hasrederler ve bu inanç aslında tevhîd düşüncesinin de garantörü gibidir. Bununla birlikte, İslâm Felsefesi ve Tasavvufta kula hasredilen cüz'î bir yaratmanın imkânı üzerinde de durulmuştur.

İnsana has yaratma fiilinin sınırları çizilmeye çalışılmış, bunun için muhtelif kavramlar dile getirilmiştir. Bazı düşünürler Allah'ın yaratması ve kulun yaratması olarak iki alandan bahsetmişlerdir. Ancak her hâlükârda insana dair küçük yaratmanın, Allah'ın büyük yaratmasının bir parçası olduğu ve onun vasıtasıyla gerçekleştiğini belirtmeyi de ihmâl etmemişlerdir. Zira onlar Hakk Teâlâ'ya izâfe edilen yoktan yaratma [*ibda'*], vasıtasız yaratma gibi sıfatların kulda olmadığına bilincindedirler. Bu bakımdan, insanın bir şeyi yaratma sürecinin temel dayanağı hayâl gücü ve tasarım gibi vasıtalarlardır. Müslüman düşünürler ve Muhyiddin İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) gibi mutasavvıflar bu vasıtaya *hayal* ya da *muhayyile* demişler, onu öncelikle Allah'ın ve sonra insanın yaratma eyleminde bir öncül kabul etmişlerdir. Bu bakımdan *yaratıcı muhayyile*, insana özgü yaratmanın keyfiyetini îzâh etmede bir dayanaaktır.

Tasavvufun erken dönemlerinden itibaren, kuldaki cüz'î yaratmanın farkında olan sûfilerin, açıkça ifade etmeseler de bazı istilahlarla yaratıcı muhayyileye atıfta buldukları anlaşılmaktadır. Onların yaratıcı muhayyile unsuru olarak kullandıkları terimlerin başında *himmet* gelmektedir. Sûfiler himmetin özel bir pâyeye olduğunu, herkese bahşedilmediğini, ihlâs ve samimiyet ile Allah'a yönelmenin bir semeresi olduğunu da her fırsatta vurgulamışlardır. İlk sûfiler tarafından muhtelif tanımları yapılan himmetin semantik alanı, İbnü'l-Arabî'nin bu terim hakkındaki ayrıntılı, özgün ve hatta özgür yorumları neticesinde genişlemiştir. Himmet aynı zamanda tarikatlardaki şeyh-mürîd ilişkisinde de belirleyici istilahlardan biri olmuş, bu yönüyle de anlam değişimine uğramıştır. Himmet, kişinin cüz'î irâde sahasının sınırları içerisinde yani mikrokozmos düzeyinde yaratıcı yönünü dile getiren bir terim olarak anlaşılmaya başlamıştır. "İnsanın yaratıcılığı" hususu ve bunun telaffuzu ya da bu konu hakkında fikir beyan etmek, dînî düşünce açısından kısa bir süre öncesine kadar bir tabu olsa ve yanlış anlaşılmalara mahal verebilecek bir meseleye dönüşse de aslında, filozofların ve mutasavvıfların asırlar öncesinde bunlar üzerine kafa yordukları rahatlıkla söylenebilir. Bugün modern dünyada da insanın yaratma faaliyetlerine vesile olan güce "yaratıcı düşünme/imgeleme becerisi" denilmekte ve eğitimin, bilhassa küçük yaşlardan itibaren bu becerinin gelişmesine yönelik verilmesi üzerinde tartışılmakta ve fikir geliştirilmektedir.²

² Bu konuyu ele alan çalışmalardan bazıları için bk. Shakti Gawain, *Yaratıcı İmgeleme*, çev. Semra Ayanbaşı (İstanbul: Akaşa Yayınları, 1999); Etem Yeşilyurt, "Yaratıcılık ve Yaratıcı Düşünme: Tüm Boyut ve Paydaşlarıyla Kapsayıcı Bir Derleme Çalışması", *Opus Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi* 15/25 (Mayıs 2020), 3874-3915.

Bu makalede önce himmet teriminin mâhiyeti hakkında bilgi verilecek, ardından insandaki yaratıcı muhayyilenin imkânına dair görüş ve yorumlar arz edilecek, son olarak da yaratıcı muhayyilenin bir ögesi olarak himmet ele alınacaktır. Hayal/muhayyile ve himmet irtibatını Henry Corbin (öl. 1978), William Chittick, Ebü'l-Alâ Afîfi (öl. 1966), Nasr Hâmid Ebû Zeyd (öl. 2010) gibi batılı ve doğulu araştırmacılar ele almışlardır. Bu kişilerin, yaratıcı muhayyile ve himmet ilişkisini genelde İbnü'l-Arabî merkezli bir yaklaşımla inceledikleri, terimin önceki ve/ya klasik dönemdeki telakkisini analiz etmedikleri görülür. Bizim çalışmamız ise himmetin bir terim olarak erken dönem tasavvufundan beri nasıl anlaşıldığını ve yaratıcı muhayyile unsuru olarak düşünülmesiyle beraber anlam gelişimini incelemeye yöneliktir.

1. Himmet Nedir?

Himmet terimi *hemm* (هَمٌّ) kökünden müştaktır. Hemm; hüznün, tasa, kaygı,³ hayır veya şerden bir şey yapmadan evvel kalbin o şeyi yapmaya karar vermesi⁴ gibi anlamlara gelir. Ebû Nasr es-Serrâc'a (öl. 378/988) göre hemm “soyut sır” demektir. Bu ise kulun her türlü meşguliyetten uzaklaşarak, Hakk'ı murâkabe ile ayrılıp yalnız kalmasıdır [teferrüd]. Bu teveccühü, kurbiyeti ve ittisali ise hiçbir düşünce ve mânia engelleyemez.⁵ Himmet hemmin ileri mertebesidir. Nitekim irâdenin bidâyeti hemm, nihâyeti himmettir.⁶ Sûflere göre her iyi şeyin temeli ve hakikati himmettir. Mesela Ebû Bekir et-Tamestânî (öl. 340/951) kendisinden tavsiye isteyen bir kişiye “Himmet, himmet! Zira o her hayrın başıdır, bütün eşyanın merkezi onun üzerindedir ve her şeyin dönüşü onadır” demiştir.⁷ Hâce Abdullah el-Herevî'ye (öl. 481/1089) göre himmet, sadece maksûda teveccühü gerektiren şeydir. Himmet sahibi de maksûdunu yerine getirmeden duramaz ve bunu ihmal edemez.⁸

Tasavvuf ehlinin bazısına göre himmet, seyr u sülûk menzil veya makâmlarından biridir. Ebû Mansûr el-İsfahânî'nin (öl. 418/1027) hâl ve makâmı ele aldığı eseri *Kitâbu Nehci'l-hâs*'ta himmet,

³ İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihâh: Tâcü'l-lüga ve sıhahü'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrût: Darü'l-İlm li'l-Melâyin, 1990), 2061.

⁴ Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî (Kâhire: Dârü'l-Fazîle, ts.), 215.

⁵ Ebû Nasr et-Tûsî es-Serrâc, *el-Lüma'*, thk. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr (Mısır-Bağdat: Dârü'l-Kütübi'l-Hadîse-Mektebetü'l-Müsennâ, 1380/1960), 425.

⁶ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili İyyâke na'büdü ve İyyâke nestâin* (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 3/3.

⁷ Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Tabakātu's-süfiyye*, thk. Muhammed Server Mevlâî (Tûs: Sehâmî-yi Âm, 1362), 515.

⁸ Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak: Menâzilü's-sâirîn*, çev. Abdurrezzak Tek (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 119.

kırkıncı ve son makâmıdır.⁹ Himmeti kırk dokuzuncu meydân (menzil) olarak arz eden Herevî “...O, sizin ne üzere olduğunuzu muhakkak bilir...” (Nûr 24/64) âyetini delil getirmiş ve himmeti “gönülden gelen bir istek/arzu” şeklinde tarif etmiştir.¹⁰ Burada belirtilmesi gereken bir husus himmet teriminin *et-Taarruf, el-Lüma*,¹¹ *Tehzîbü'l-esrâr, er-Risâletü'l-Kuşeyriyye* gibi tasavvuf klasiklerinin, hâl ve makâmlar bölümünde yer almaması fakat bununla birlikte aynı devirleri idrak etmiş İsfahânî Ebû Mansûr'un ve ardından takipçisi Herâtlı sûfî Abdullah Herevî'nin himmet terimine hâl ve makâmlar içinde yer vermeleridir. Keza bir müddet sonra İbnü'l-Arabî de *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin hâllere dair üçüncü faslının iki yüz yirmi dokuzuncu babında himmet terimini ele almıştır.¹² Anlaşılan o ki tasavvufî bir kavramı hâl veya makâm olarak telakki etmek/etmemek, kişinin yaşadığı bölgeye ve tasavvuf anlayışına, meşrebine göre farklılık göstermektedir.

Klasik tasavvuf eserlerinden başka diğer bazı tasavvufî teliflerde himmetin, bir terim ya da deyim şeklinde kullanıldığı görülür. Bunlardan biri Pîr-i Türkistân Hoca Ahmed Yesevî'nin (öl. 562/1166) *Dîvân-ı Hikmet*'idir. Yesevî'nin hikmetlerinde, himmet ve himmete dair tabirler yer bulmuştur. Mesela “himmət vermek”,¹³ “himmət kemeri”, “himmət kuşağı”¹⁴ bunlardan bazılarıdır. Pîr bir hikmetinde der ki:

Himmət kuşağını Kul Hoca Ahmed bele bağla;
Muhabbetin ateşi ile yürek dağla;
Yakanı tutup tan atana kadar dinmeden ağla;
Meğer sana rahmet ederek canan eyler¹⁵

Necmüddîn-i Kübrâ (öl. 618/1221) “Sâfî ateş rengi himmetin varlığının alâmetidir, himmetin mânâsı kudrettir”¹⁶ tarifıyla onun bir enerji ve güç olduğunu belirtmiştir. Mevlânâ Celaleddîn-i Rûmî (öl. 672/1273) de “Kuş, yuvaya kadar kanadıyla uçar; ey insanlar, insanların kanadı da

⁹ Bk. Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbu Nehci'l-hâs* (Şîrâz: Hankâh-ı Ahmedî Kütüphanesi, nr. 83), 128; Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbu Nehci'l-hâs* (Tahrân: Tahrân Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, nr. 2919 f), 128.

¹⁰ Bk. Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî, *Sad Meydân*, thk. Abdülhayy Habîbî (Tahrân: Dünyâ-yi Kitâb, 1375), 124.

¹¹ Nitekim daha önce bahsi geçen ve himmet anlamına gelen *hemm* kelimesine Serrâc, eserinin “Sûfilerin Kullandığı Müşkûl Lafızlar” bölümünde yer ayırmış ama hâller ve makâmlar bölümünde ondan bahsetmemiştir.

¹² Bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999), 4/232-233.

¹³ Hoca Ahmed Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, haz. Hayati Bice (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005), 70, 71, 164.

¹⁴ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 120, 124, 125, 155, 171, 173. Ayrıca bk. 23, 149, 150, 162...

¹⁵ Yesevî, *Dîvân-ı Hikmet*, 173.

¹⁶ Necmüddîn Kübrâ, *Fevâihu'l-cemâl ve fevâihu'l-celâl*, thk. Yûsuf Zeydân (Kuveyt: Dâru Suâdi's-Sabâh, 1993), 131.

himmettir”¹⁷ sözüyle himmetin insana bahşedilmiş bir imkân ve etkin eylem yapabilme gücü olduğuna işaret eder. İbnü'l-Arabî, onun mektebine mensup takipçileri Abdürrezzâk el-Kâşânî (öl. 736/1335) ve Abdülkerîm el-Cîlî (öl. 832/1428) gibi mutasavvıflar ise himmet kelimesinin terim anlamına derin bir mâna ve muhteva yüklemiştir. Böylece söz konusu terimin, semantik bir değişime uğrayıp anlam genişlemesi kazandığı söylenebilir. İbnü'l-Arabî sūfîlerin, “yetkin insandaki ilâhî enerji”ye himmet; diğer bazılarının ise *sıdk* adını verdiklerini belirtmiştir.¹⁸ Yine İbnü'l-Arabî fukahânın *ihlâs*, sūfîlerin *huzûr*, kendisinin ise *inâyet* olarak isimlendirdiği şeye muhakkiklerin *himmet* dediklerini nakletmiştir.¹⁹ Himmet anlamında hangi kelime tercih edilirse edilsin, bu yeti yalnızca kendilerine bu hünerin bahşedildiği ve onu deneyimlemiş az sayıda kişi tarafından idrak edilebilir.²⁰

Kâşânî'ye göre himmet, kalbin arzu ve isteklerden soyutlanması, mürîdin ilk doğruluğu veya ilhâmın safâsıyla himmetin birleştirilmesi [cem-i himmet], kalbin Hakk'ı talep ederek sadece O'na bağlanması gibi mânalara gelir. Sadece Hakk'ı talep etmek ödül beklentisi içinde olmaksızın veya cezadan korkmadan Hakk'a hâlis bir niyetle yönelmektir. Bu nedenle (sūfîler) “Himmet, niyet ve kasdın yüce işlere yönlendirilmesidir” demişlerdir.²¹ Abdülkerîm el-Cîlî'ye göre himmet, Allah'ın insana bahşettiği en değerli şeydir. Himmet mürîdlerin mi'râcı, âriflerin burâkı, vâsılların meydânıdır. Allah'a ancak onunla ulaşılır.²²

Himmetin mâhiyeti ile birlikte onun bedendeki yeri veya hangi organın faaliyeti olduğuna dair açıklamalar da yapılmıştır. Himmet genelde kalbin bir gücü, kalpteki bir enerji, niyet, meyil, aşırı istek ve arzu olarak kabul edilir. Nitekim Seyyid Şerîf el-Cürçânî'ye (öl. 816/1413) göre himmet, kalbin bütün rûhânî kuvvetlerle birlikte bir kemâlî elde etmek için Hakk tarafına teveccühü ve kasdıdır.²³ Himmeti en iyi karşılayan kelime Yunanca'da yaşam gücü, nefis, kalb, niyet, düşünce, arzu gibi anlamları olan *entimesis*'dir.²⁴ Himmeti genelde kalb ile irtibatlandıran bu tespitlerle birlikte Ebû

¹⁷ Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, *Mesnevî-i Ma'nevî*, çev. Derya Örs-Hicabi Kırlangıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 6/779 (134. beyit). Bir atasözü olarak bilinen ve bazı yerlerde Hz. Ali'ye atfedilen يطير المرء بهمة كما يطير الطائر بجناحيه (Kuşun kanadıyla uçtuğu gibi kişi de himmetiyle uçar) sözü de benzer anlamdadır.

¹⁸ Bk. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Mevâkiu'n-nücûm ve metâliu ehilleti'l-esrâr ve'l-ulûm* (Beyrût: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), 75.

¹⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/100.

²⁰ Henry Corbin, *Bir'le Bir Olmak: İbn Arabi Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*, çev. Zeynep Oktay (İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2. Basım, 2015), 238 (74. dp).

²¹ Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Letâifü'l-a'lâm fi işâreti ehli'l-ilhâm*, thk. Saîd Abdülfettâh (Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1995), 2/369-370.

²² Abdülkerîm b. İbrâhîm el-Cîlânî, *el-İnsânü'l-kâmil fi mârifeti'l-evâhir ve'l-evâil* (Mısır: Matbaatu Cemâzî, ts.), 2/21-22.

²³ Cürçânî, *Mu'cemü't-ta'rifât*, 215-216.

²⁴ Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, 237.

Hâmid el-Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) onu rûh ile ilişkilendirdiği görülür. Kendisinin “Ey Oğul! Himmeti rûhta, hezimetini nefste, ölümü bedende eyle. Zira senin menzilin kabirdir. Kabir ehli her lahza senin onlara ne zaman ulaşacağını bekliyor”²⁵ nasihatinde bir yaşam enerjisi olan himmetin yeri rûhtur. Öyleyse himmetin mekânı, tasavvuf ehli tarafından letâif-i hamse içerisinde öncelikle kalb kabul edilmiştir. Bazıları ise onun yerini rûh olarak görmüşlerdir.

Himmet terimine yakın anlamlı birçok anahtar kavramdan bahsedilebilir. Bunlardan biri *irâdedir*. Kâşânî, irâde için “hakikat çağrısına gönüllü olarak icâbet etmek, tamamıyla Hakk’a yönelip halktan yüz çevirmek, yüce himmet [uluvvü’l-himmet]”²⁶ gibi tarifler yapmıştır. *Niyet* ve *kasd* da himmete yakın anlamlı kelimelerdir. Niyet amelin başlangıcı iken kasd bir tasavvuf ıstılahı olarak, “sevgilinin hoşnutluğunu bulmak üzere, her şeyden sıyrılmaya azmetmek ve bütün irâdeyi bu yöne sarf etmektir.”²⁷ Gazzâlî niyet, irâde ve kasd kelimelerinin benzer mânada kullanılan ibâreler olduğunu beyan etmiştir.²⁸ İbnü’l-Arabî de himmet, azîm, irâde ve kasd kelimelerinin hepsinin niyetin başlangıç hâlleri olduğunu söylemiş, Sehl b. Abdillâh’ın (öl. 283/896) “Niyet hâcistir.* Böylece o hemm, azîm, irâde ve kasdın meydana gelmesinde ilk sebeptir” sözünü nakletmiştir.²⁹ Buradan niyetin, himmetin başlangıç seviyesi olduğu anlaşılmaktadır. Himmetin niyet ve kasd anlamında kullanımına örnek Ebû Abdillâh el-Antâkî’nin “Doğru insanlarla [ehl-i sıdk] oturup kalktığınız zaman doğru olun. Çünkü onlar kalp casusudur. Sırrınızdan girer himmetinizden çıkarlar”³⁰ ifadesidir.

Himmetin semantik alanındaki bir başka terim ise *cem’iyyettir*. Bu terim “Mâsivâdan yüz çevirme ve dikkati yüce Allah’a teveccüh noktasında toplama, kalbin huzursuz ve perişan (tefrika) hâlde olmaması, insanın zihnen ve kalben kendisini Hakk’a vermesi”³¹ gibi anlamlar taşır. İbnü’l-Arabî himmetin ancak bir cem’iyyet ile tesir ettiğini ancak tam bir mârifetin ârifi cem’iyetten ayırdığını ve neticede onda acz ve zaaf hâlinin meydana geldiğini belirtmiştir.³² Kâşânî’ye göre

²⁵ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Eyyühe’l-veled* (b.y.: Dârü’l-Minhâc, ts.), 46.

²⁶ Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Mu’cemü ıstılâhâtî’s-süfiyye*, thk. Abdü’l-Âl Şâhîn (Kâhire: Dârü’l-İnâd, 1413/1992), 270.

²⁷ Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 5. Basım, 2009), 353.

²⁸ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu ulûmi’d-dîn* (Kâhire: Dâru İhyâi’l-Kütübi’l-Arabîyye, ts.), 4/353.

* Hâcis, tasavvufta kalbe gelen ilk his ve fikir, Rabbânî hâtır gibi anlamlar taşır. Irâde, himmet, azîm, kasd ve niyet hâcisin muhtelif şekilleridir. Bk. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2. Basım, 2005), 151.

²⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 1/323.

³⁰ Bk. Ebû Bekr Muhammed b. İshâk el-Kelâbâzî, *Kitâbü’t-taarrufli mezhebi ehli’t-tasavvuf*, thk. Arthur Arberry (Kâhire: Mektebetü’t-Hâncî, 2. Basım, 1415/1994), 8.

³¹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 86. Ayrıca bk. Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 124; Süleyman Uludağ, “Cem’iyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/331-332.

³² Ahmed Avni Konuk, *Füsûsu’l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2005), 3/63.

cem'iyet Hakk ile meşgul olmaktır. Bu hâl insanı halka iltifat etmekten alıkor ve himmet Hakk'a ibâdet için odaklanıp bir araya gelir. Hakk Teâlâ'ya teveccüh sayesinde himmet bir araya gelir ve düşünceler [hâtır] her şeyden boşalır.³³ Tasavvufta *nefes* de yine himmete yakın bir anlam ihtiva eder. Her şeyden önce diriltici yönüyle bir güç ve enerjidir. Sözü edilen bu enerji daha çok velîlere isnat edilir. Zira o; velîlerin söz, ses ve soluklarıyla muhatapları üzerinde meydana getirdikleri tesir, ermişlerin soluklarında karşılarındaki kişileri etkileyen rûhî ve mânevî güçtür.³⁴

Mutasavvıflar himmetin türlerinden ve mertebelerinden de bahsetmişlerdir. Himmet tasnifi ya da çeşitleri içinde en fazla söz konusu edilen ve Türkçe'ye "yüce himmet" şeklinde tercüme edilen tabir, *uluvv-i himmet/himmet-i büleddir*. Yüce himmet, kişinin bayağı, sıradan şeylere tenezzül etmemesine, gözünün en iyide ve en yüksekte olmasına denir.³⁵ Tasavvuf ehli bu himmet türünü genelde hem dünya nimetlerini hem de âhîret nimetlerini terk anlamında kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu nedenle yalnızca Allah'a vuslat ve O'nun rızasına yönelik bir niyet ve arzu yani himmet, yüce ve seçkin olanıdır. Nitekim sūfîlerden biri der ki: "Îmânî sıhhatli olan kişi, kâinata ve onun içindeki şeylere bakmaz. Çünkü himmetin düşük/hakîr oluşu, (Allah'a dair) mârifetin az oluşundan dolayıdır."³⁶ Böylelikle bilgi ve mârifet arttıkça yani âriflik mertebesine çıkıldıkça himmetin de yücelip kıymetlendiği anlaşılmaktadır. Bir başka açıdan da İbnü'l-Arabî'ye göre "ârifin mârifeti yükseldikçe himmetle tasarrufu eksilir."³⁷ Zira Hakk'a vuslatta nihayetinde himmet de bir araç ya da bir süre sonra hicâbdır.

Himmeti üçlü tasnifle arz eden sūfîler de vardır. Ebû Mansûr el-İsfahânî kırkıncı sırada son hâl olarak ele aldığı himmeti üç makâma taksim etmiştir: Rağbet [*münye*] himmeti, irâde himmeti, hakikat himmeti. Rağbet himmeti, kalbin isteklerden mücerred olmasıdır. Irâde himmeti, mürîdin başlangıçtaki sıdkıdır. Hakikat himmeti ise ilhâmın safâsı dolayısıyla himmetlerin toplanmasıdır [*cem-i himmet*].³⁸ Müellifin burada hakikat himmetini hiyerarşinin en üstüne aldığı anlaşılmaktadır. Herevî de âlimin himmetini aşağıdan yukarıya dünyâda, ukbâda ve Hakk ile himmet diye üçe ayırmıştır. Bunlardan Hakk ile himmet -tıpkı yüce himmet gibi- kişiyi bütün hâcetlerden [*niyaz*]

³³ Kâşânî, *Letâifu'l-âlâm*, 1/392.

³⁴ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 273. Nitekim Hacı Bektâş-ı Velî ile Yûnus Emre arasında geçtiği anlatılan meşhur hikâyede Hacı Bektaş'ın Yûnus'a "Buğday mı verelim nefes mi?" sorusu "Buğday mı verelim himmet mi?" şeklinde de kaydedilmiştir. Hikâye için bk. *Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Velî: Vilâyetnâme*, haz. Abdülbâki Gölpınarlı (İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2019), 47-48.

³⁵ Mehmet Demirci, "Himmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/57. Himmetin dereceleri, türleri ve semantik alanındaki diğer kelimeler için ayrıca bk. Mahîn Penâhî, "Himmet: Burâk-ı Heft Vâdî-yi Sülûk", *Pejûheşhâyi Edebî* 3 (Bahar 1383), 7-16.

³⁶ Kelâbâzî, *Kitâbu't-Taarruf*, 54.

³⁷ Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 3/58.

³⁸ Ebû Mansûr el-İsfahânî, *Kitâbu Nehci'l-hâs*, 128.

yalnızca bir hâcetle hâcetsiz yapar, bütün bağlardan koparıp yalnızca bir bağ ile özgürleştirir, onu bütün kapılardan alıp bir kapıya yerleştirir. İşte o himmet kişinin kıymetidir, ezelden onun nişânıdır, ebede doğru mührüdür/imzasıdır.³⁹ Aynı müellifin *Menâzilü's-sâirîn* adlı eserinde benzer bir tasnife göre ilk himmet, kalbi fânî olana yönelik rağbetin bayağılığından koruyan, onu bâkî olanı arzulamaya sevk eden ve gevşekliğin bulanıklığından arındıran himmettir. İkincisi illetlerle ilgilenmeye, amele göre hareket etmeye ve emele güvenmeye tenezzül ettirmeyen himmettir. Üçüncüsü, hâllerin ve makâmların üstüne çıkan, mükâfat ve dereceleri küçük gösteren ve sıfatlardan uzaklaştırıp zâta doğru yönelten himmettir.⁴⁰

Kendisinden önceki himmet tasniflerini dikkate alan İbnü'l-Arabî de sûfilerin himmeti *îkâz [tenebbüh]* himmeti, irâde himmeti ve hakikat himmeti olarak üç mertebeye ayırdıklarını bildirmiştir. *Îkâz* himmeti kuruntulara karşı kalbin uyanık hâle gelmesidir; söz konusu kuruntular imkânsız olabileceği gibi, mümkün şeyler de olabilir. Irâde himmeti, mürîdin ilk doğruluk hâlidir. Buna göre irâde himmeti cem'iyet himmetidir ki mürîd onun için başka bir şey yapmaz. Bu himmeti Allah'ın "Ben kulumun beni zannı üzereyim" sözü haber verir. Hakikat himmeti ise ilhâmın doğruluğuyla [*safâ*] birlikte, cem-i himmettir ve bu, himmetlerini Hakk Teâlâ üzerinde toplayan Allah ehli büyük şeyhlerin himmetidir.⁴¹

Çok benzer bir başka tasnifte *Kâşânî* de himmetin üç derecesinden bahsetmiştir:

a) Himmetü'l-ifâka:⁴² Kulun kalbinin anlamsız şeylerin hücûmundan ve hevânın fitnelerinden teyakkuza geçtiğinde nitelendiği ilk hâldir. Bu hâlde kul, dünya ve içindekileri çirkin görür. Zira dünya ve içindekilerle ilgilenen insanların kalpleri yalnızlaşıp Allah'tan uzaklaşır ve dolayısıyla menfî bir durumdur.

b) Himmetü'l-enefe:⁴³ İkinci derecedeki bu himmet, taatleri sevap (ya da cennet gibi bir ücret) mukabilinde yerine getirmeye karşı sahibinin kalbinde bir soğukluk meydana getirdiği için bu ismi almıştır. Bu himmet sahibi kişi, ameli görmekten Hakk'ı müşâhede derecesine terfi etmiştir.

c) Ulvî gâye sahiplerinin himmeti: Himmetin bu son mertebesi, ameline Hakk'tan başka bir niyet ve kasd katmayan kişinin himmetidir. Onun himmeti Allah'tan başka bir şeye yönelmeyecek

³⁹ Herevî, *Sad Meydân*, 124-125.

⁴⁰ Herevî, *Tasavvufta Yüz Basamak*, 119.

⁴¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/232.

⁴² Arapça'da *ifâka* [إفاقة] kelimesi "uyanmak, sağlığına kavuşmak, sarhoşluk ya da baygınlıktan kurtulmak, terk etmek" gibi anlamlar taşır. Bk. Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrût: Dâru Sâdır, ts.), 10/318-319. Kelime anlam itibarıyla bir şeyleri fark etme ve teyakkuza geçmeyi ifade etmesi bakımından himmetin ilk derecesini anlatan bir terime dönüşmüştür.

⁴³ Enefe [أنفة] "izzet, hamiyet, şeref, gayret" gibi mânaları hâizdir. Bk. İbrâhîm Enîs ve diğerleri, *el-Mu'cemü'l-vasît* (Kâhire: Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyye, 2004), 30.

kadar yücelince, Allah bu kişiyi bir maksûd kılar ve kendisinin himmeti de en yüksek himmetler hâline gelmiştir.⁴⁴

Bu ve daha önceki tasniflerden avâmın yani sıradan Müslümanın ve havâsın yani tasavvuf ehlinin himmetleri arasında bâriz farklar olduğu anlaşılmaktadır. Bu meyanda tasavvuf yolundaki maksad da yüce himmete ve onun gerektirdiği hâle yükselmektir.

İbnü'l-Arabî'nin bu konudaki başka bir tasnifi kişinin himmeti elde edişine yöneliktir. Ona göre himmet doğuştan (istidatla) ve kazanılmış (terbiyeyle) olarak iki türe ayrılır. Suad el-Hakîm, İbnü'l-Arabî'den önce himmetin kaynaklarına dikkat çeken kimseye rastlanmadığını belirtmiştir.⁴⁵ Bu da onun himmet terimine dair diğer bir katkısı olarak telakki edilebilir. İbnü'l-Arabî der ki

Bil ki himmetin kuldaki varlığı iki türlüdür ve iki mertebesi vardır: kulun yaratılışında ve doğasında [*cibille*] var olan himmet ve eğer yoksa kişinin sonradan elde ettiği himmet. Doğrudan onu yaratılışında gören kişi, bizim ashâbımızdandır. “O, nasıl yaratılıştan gelir ve bu himmetin onda olmadığını ancak temyiz, tahalluk ve nutk hâsil olduğunda görürüz, bu himmetin makâmı mı vardır?” diye sorana deriz ki: “O iş öyle değil. Bu himmet kişiyi onun üzere halk etmek isteyen Allah'tadır. Ancak anlayış kişinin o himmet üzere yaratıldığını hissetmez ve o himmeti hârikulâdeden zikrettiğimiz şey dışında sarf eder. Himmetle kendi nefsinden amel ettiğinde o himmeti mevcûdâtta istediği şeyde sarf eder. Buna örnek Hz. İsa'nın Allah'ın emriyle beşikte konuşması ve Hz. Meryem'in himmeti verilebilir... Bu konuda bizimle diğer tâife arasında fark vardır. Nitekim bize göre, himmetin hepsi sebeplerdir. Hakk Sübhânehû şeyleri onlar sebebiyle değil, onlar için/indinde yapar. Diğerleri ise sebeplerin etken [*fâil*] olduğu kanaatindedir.⁴⁶

Himmetin yaratılıştaki varlığı bir imkândır. Himmetin kulda yetkinleşmesi ise ilgileri ve sevginin etkisi sayesinde imkânlarının açılması ile olur.⁴⁷ İbnü'l-Arabî bazı sūfîlerin bütün himmetleri doğuştan saydıklarını da ilave eder. Hayatının ilk yıllarında himmeti, onun şeylerin yaratıcısı olduğu şeklinde değil, vukuunda Allah'ın şeyleri yarattığı sebep olarak îzâh etmiştir. Keza himmeti hipnotik kudret ya da kendine telkin gibi bir şey sayar. Kendisi, himmeti küllîleştirilmiş ve âlemdeki her hareket ve her değişikliğin sebebi olan gizli bir güç kabul etmiştir.⁴⁸ Ancak daha sonra

⁴⁴ Kâşânî, *Letâifü'l-âlâm*, 2/370-371.

⁴⁵ Suad el-Hakîm, İbnü'l-Arabî Sözlüğü, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005), 290.

⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *Mevâkiu'n-nücûm*, 75-76.

⁴⁷ Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 290.

⁴⁸ Ebu'l-Alâ Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 121 (366a dp).

terbiye ve kazanımla elde edilen himmete dair birçok açıklamada bulunmuş ve himmeti, yetkinleşen insanın şeyleri yaratan gücü ve enerjisi diye yorumlamaya, himmetten yaratıcı muhayyile unsuru olarak bahsetmeye başlamıştır. Biz de buradan hareketle insanda yaratıcı muhayyilenin sınırlarına ve yaratıcı muhayyile ile himmet ilişkisine değineceğiz.

2. İnsanda Yaratıcı Muhayyile

Bu bölümde ilâhî ve beşerî yaratma vasıtası/organı olarak muhayyile adı verilen yetinin sınırları ve bu yeti sayesinde insanın yaratıcılığının imkânı üzerinde duracağız. Dolayısıyla önce hayâl ve muhayyilenin mânasına ve mâhiyetine bakalım. Arapça'da *hâle eş-şey* (خال الشيء) bir şeyi zannetmek, *hayyale* (خيل): *şebbehe* (شبهه) yani benzetti demektir. Hayâl ise gölgeye benzeyen şey, insanın aynadaki misâli gibi nesneyi bir gölge olarak görmesi mânasında kullanılır.⁴⁹ Cürcânî'ye göre hayâl, maddenin kaybolmasından sonra hiss-i müşterekin (ortak duyu), müşâhede etmesi sûretiyle idrâk ettiği şeyi muhâfaza eden bir kuvvettir.⁵⁰ *Muhayyile* (مخيلة) ise hayâl kelimesinden türeyen bir terim olup hayâl gücü, hayâl kurma gücü ve yeteneği, zihinde önceden yer etmiş tasavvurları muhâfaza eden ya da hiç idrak edilmemiş şeyleri ve bunlar arasındaki irtibatı tasavvur eden meleke anlamına gelen bir terimdir.⁵¹ Bir diğer deyişle muhayyile, varlık ve düşünce arasındaki sihirli vasıta, düşüncenin hayâlde vücut bulması, hayâlin varlıkta mevcûdiyetidir, yaratıcı organdır.⁵²

Şehâbeddîn es-Sühreverdî (el-Maktûl) (öl. 587/1191), İbnü'l-Arabî ve Molla Sadrâ (öl. 1050/1641) gibi âlimler hayâli, psikolojik ve epistemolojik yanı ile birlikte kozmolojik bir kavram olarak da telakki etmişlerdir. Bunlara ilâveten İbnü'l-Arabî'de hayâl terimi ontolojik bir boyut da kazanmıştır. Ona göre tek gerçek varlık olan Allah'ın; gerçek varlıkla aynı olan hakkî (zâtî) ve esasen hayâlî bir varlığa sahip âleme tekabül eden halkî tecelli olarak iki ayrı tecellisi vardır. Âlem hayâldir, ancak bu hayâlîlik gerçek varlığa nispetledir. Ondaki insana yahut diğer mahlûkata nispetle objektif bir varlık biçimi olarak görünen âlemi hakiki bir varlık olarak algılamak, vehim neticesindedir.⁵³ Ancak hayâl kavramı gerçek dışı hayâller, yani sanat alanındaki fanteziyle karıştırıldığında muhayyilenin irfâna dayalı [gnostik] iddiası anlaşılmaz ve agnostisizme dönüşür. İbnü'l-Arabî açısından Tanrı, muhayyile kuvvetine sahiptir ve kâinatı hayâl ederek [imagination] yaratmıştır. Öyleyse yaratma bir tecellîdir ve bu özelliğiyle ilâhî, ezêlî muhayyilenin bir fiilidir. İslâm'da ve Hıristiyanlık'ta da Tanrı'nın muhayyile kuvvetine sahip olduğu ve kâinatı hayâl ederek yarattığı

⁴⁹ Bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/226, 227, 230.

⁵⁰ Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rifât*, 90.

⁵¹ Bk. İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2. Baskı, 2006), 2/2124.

⁵² Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, 197, 198.

⁵³ Ali Durusoy, "Hayal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/3; William Chittick, *Sufî'nin Bilgi Yolu: İbn-i Arabî'nin Metafizikinde Hayal*, çev. Ömer Saruhanlıoğlu (İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2. Basım, 2018), 154. Hayal ve muhayyileye dair İslâm filozoflarının görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için ayrıca bk. Rahîm es-Sâdî, *Felsefetü'l-hayâl* (Bağdat: Mektebetü Âdil, 2015), 61-64.

düşüncesi hâkimdir. Söz konusu yaratma eylemi, esasında daha evvel gayb âleminde gizli bir varoluşa sahip bir şeye verilen dış varoluşun tezâhürüdür.⁵⁴

Hakk'a izâfe edilen her şeyin üstündeki yaratıcılık ve ilâhî yaratıcı muhayyileye dair pek çok söz söylenebilir ve bu bahis felsefî tasavvufun da esas konularındandır. Peki “insana bir yaratıcı muhayyile ve yaratıcılık izâfe edilebilmenin imkânı ve ölçüsü nedir?” İnsanın, kendisini diğer mahlûkattan ayıran epistemik hayâl gücü⁵⁵ ve faal muhayyilesi vardır. Öyle ki muhayyile, sıradan bir imajinatif kuvvet olmayıp; sayesinde insanın nübüvvete yükselebileceği bir melekedir. Nitekim Ebû Nasr el-Fârâbî (öl. 339/950) ve İbn Sînâ'ya (öl. 428/1037) göre nübüvvet mekanizmasının Faal Akıl ve nâtik neftsen sonraki üçüncü unsuru, muhayyile yetisidir. Mezkûr yeti, onların bilgi teorilerinde ve psikolojilerinde aslî bir unsur olmakla birlikte, nübüvvet ya da vahiy öğretilerinde de önemli fonksiyonlar yerine getirmektedir.⁵⁶ Fârâbî'ye göre, çoğu kişinin uykudayken elde ettiği sûretler, az saydaki bazı insanlar tarafından uyanıklık anında da elde edilebilir. Onların diğerlerinden farkı ise kendilerinde mevcut olağanüstü seviyedeki muhayyile kuvvetleridir.⁵⁷

İnsan muhayyilesinin ilâhî var etme gücüyle benzeşen var edici ve yaratıcı bir güç hâline gelmesi mümkündür. Ârif veya insân-ı kâmil, muhayyile yoluyla dilediği gibi berzah sûretleri yaratabilir ve muhayyilesindeki bu sûretler vasıtasıyla başka insanlara tesir eder ve o insanlar sûretleri duyulur varlıklar şeklinde görebilir. Bununla birlikte hayâldeki ilâhî var etme ile insanî var etme arasındaki fark, birincinin kalıcı, ikincinin geçici olmasıdır. Kalıcı ilâhî tecelliler, ilâhî var kılmanın an be an mevcûdiyetini korumaktadır. Ârifin yarattığı hayâlî varlık ise sabit değildir. Zira onda gaflet ve unutkanlık vardır. Hâlbuki Hakk Teâlâ hakkında bunlar mümkün değildir.⁵⁸ Munfasıl ilâhî hayâl bitmez ve yok olmaz, çünkü hayâl eden Allah bâkî ve ezeldir.⁵⁹ Dolayısıyla faal muhayyile yetisi ile zâhirde bir takım sûretler var eden insan, ârif veya kâmil hatta peygamber olsa da onun bu gücü ilâhî faal muhayyileye kıyasla sınırlıdır.

⁵⁴ Bk. Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, 197-199, 204, 238.

⁵⁵ Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *Sufi Hermenötik*, çev. Semih Ceyhan (İstanbul: Mana Yayınları, 2018), 215, 216.

⁵⁶ Hidayet Peker, “Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2008), 164. Ayrıca bk. Enver Uysal, “Kindi Felsefesinde ‘Hayal Gücü’ Kavramı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 22/2 (2013), 10.

⁵⁷ Peker, “Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası”, 169.

⁵⁸ Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/123-124; Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 122; Ebû Zeyd, *Sufi Hermenötik*, 216.

⁵⁹ Ebû Zeyd, *Sufi Hermenötik*, 57.

İbnü'l-Arabî yaratıcı muhayyileye *hazret* veya *yaratıcı haysiyet* (*hazret-i hayâliyye*) der.⁶⁰ Ona göre gerçekte ne Allah ne de insan herhangi bir şeyi yeniden yaratmıştır, fakat şeylerin Allah tarafından “beş hazret (saha)”ten birinde veya diğerinde muhafaza edildiği söylenebilir. Dolayısıyla bu hazretlerden birinde veya diğerinde ya da hepsinde zaten var olanların muhafazası anlamındaki yaratma, insana atfedilebilir. Affî hazretler konusunu ortaya atmaksızın, bu nazariyeyi îzah etmenin bir başka yolu olduğundan bahsetmiştir. Şöyle ki: Eğer fenâ gibi bazı mânevî hâllerde sûfî, tek yaratıcı olan Bir’le esasta birliğini idrak ederse ve eğer İbnü'l-Arabî, Allah’a yüklenen bütün ilâhî sıfatların bu durumdaki sûfilere yüklenmesini câiz görürse, rûhânîliği tamamıyla gerçekleşmiş olan sûfînin fiilen Allah’ın yarattığı tarzda yarattığı, yani sadece zaten var olan şeylerin dış âlemde tezâhür etmesine sebep olduğu, İbnü'l-Arabî’nin düşüncesine göre söylenebilir.⁶¹ Özellikle vecd ve fenâ gibi olağanüstü hâllerdeki ârif veya sûfînin ilâhî sıfatlar vasıtasıyla yaratma eylemi, her hâlükârda yoktan bir var ediş değildir.

İnsana ait gibi görünen muhayyile gücü hakikatte Allah’ındır ve O’nun tasarrufu altındadır. Öyle ki her beşerî (cüz’î) muhayyilenin üstünde veya içinde ilâhî (küllî) muhayyile mevcuttur. Bir teşbih yapmak gerekirse; ilâhî muhayyile okyanus, insân-ı kâmilin yaratıcı muhayyilesi ise ondaki bir damla gibidir. Tahayyül etme fonksiyonunu yerine getiren bizim faal/yaratıcı muhayyilemizdir ve bir taraftan da o değildir. Faal muhayyilemiz küllî tecelli olan kâinatın, bir başka ifadeyle ilâhî muhayyilenin tek bir anıdır. Her birimizin muhayyilesi mütecellî anlardan bir tanesidir, onun “yaratıcı” oluşu da bu mânadadır.⁶² Öyleyse hakikatte, sürekli tekrar eden yalnızca bir yaratma vardır ve küllî yaratma esas olandır. Abdülkerîm el-Cîlî (öl. 832/1428) bu konuda şöyle der: *Bil ki hayâl [faal muhayyile] zihinde bir sûret oluşturduğunda, o oluşum ve tahayyül yaratılmıştır [mahlûk]. Yaratan [hâlık] ise her bir yaratılarda mevcuttur. İşte bu tahayyül ve bu teşekkül sende mevcuttur ve sen de onların içindeki varlığı itibariyle yaratansındır (el-Hakk). Böylece senin Hakk’ı tasvir etmen gerekir, bununla birlikte Hakk da onun (tasvir) içinde bulunur...*⁶³

Cîlî’nin bu tespitleri, Müslümanlar arasında genelde kader ve kaza konusunda delil gösterilen bir âyeti akla getirmektedir. Söz konusu âyet İbnü'l-Arabî’nin küllî-cüz’î yaratma alanlarını belirlemede başvurduğu delillerdendir. Kendisi yaratmadaki bu muğlaklığı gözler önüne sermek için en çok, Hz. Peygamber’in yerden bir avuç toprak alıp düşmana doğru savurduktan sonra Müslümanların lehine dönen Bedir Savaşı esnasında inmiş olan “Attığın zaman sen atmadın fakat Allah attı”^{*} âyetinden bahsetmiştir. Bu ibâre Hz. Peygamber’in bireysel hakikatini tasdik eder, sonra

⁶⁰ Corbin, *Bir’le Bir Olmak*, 168; Affî, 119. Hazret terimi hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Demirci, “Hazret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/146-147.

⁶¹ Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî’nin Tasavvuf Felsefesi*, 123.

⁶² Corbin, *Bir’le Bir Olmak*, 230.

⁶³ Cîlânî, *el-İnsânü'l-kâmil*, 1/28.

* Enfâl 8/17.

da görüntünün ardında Allah olduğunu ifade ederek onu olumsuzlar.⁶⁴ Öyleyse küllî yaratma Allah'ındır ama görünürde cüz'î yaratma vardır. "Sizi de yaptığınız işleri de Allah yarattı"*; "Senin elinde olan hiçbir şey yoktur"* gibi âyetler de insânî yaratımın üstündeki ilâhî yaratıma atıfta bulunmaktadır.

Yaratıcı hayâl ve muhayyile konusunda ilâhî var etme ve insânî var etmenin ayrımı mâlumdur. Bunun yanı sıra İbnü'l-Arabî gibi mutasavvıflar, yanılısama imkânını ortadan kaldıran sâfiyet ve şeffaflık derecesine ermiş "havâs hayâli" ile puslu ve yanıltıcı "avâm hayâli" arasında da ayırım yapmış⁶⁵ ve bunu her fırsatta vurgulamışlardır. İnsanın yaratıcılığı, kalbin bir teksifini, bir insanın tüm rûhânî enerjilerinin en yüce nesnelere toplanmasını [*cem'iyet*] ve yaratmayı amaçlayarak a'zamî saflıklarına yükselmesini gerektirir. Ama bu ancak insân-ı kâmil olan ârif için olasıdır.⁶⁶ İbnü'l-Arabî bu şekildeki bir güce, *değişmeler meydana getirebilen ve şeyleri yaratabilen himmet (irâde kudreti)* adını verir.⁶⁷ Dolayısıyla tasavvufta himmet, yaratıcı muhayyilenin bir ögesidir ve bu özelliğiyle insanın yaratıcı yanını akla getiren bir terimdir.

3. Yaratıcı Muhayyile Unsuru Olarak Himmet

İlk bölümdeki ayrıntılı açıklamalardan da anlaşılacağı üzere himmet, insanın kalben yoğunlaşması sonucunda hâsıl olan bir enerjidir. Bu bakımdan o, kâmil insan ya da ârifin özelliklerini taşısa ya da sıradan biri olsa da niyet ve kasdını tek bir şeye yönlendirmek ve onu elde etmek yetisi bakımından genel olarak insana bahşedilmiş bir kuvvettir. Kişi mümin bir kul ise himmeti, kalbi bir şeyi elde etmek üzere bütün gücüyle Hakk'a yönelmesi sûretiyle zuhûr eder. Allah'ın icabeti sonucu meydana gelir. Velîlerin bu anlamda şekillenen gücü, Arapça "Himmetü'r-ricâl taklau'l-cibâl (Allah adamlarının himmeti, dağları yerinden oynatır)" atasözüyle ifade edilmiştir.⁶⁸ İbnü'l-Arabî'ye göre de nefislerdeki bu ilâhî kuvvet, nefsin mertebelerine (ve kişinin de mevcut hâline) göre olağan şeyleri aşır geçer [*hârikulâde*].⁶⁹ Dolayısıyla himmet sayesinde insan, kendinden beklenmeyen olağanüstü eylemleri gerçekleştirebilir ve bu Rabbânî yeti az çok her kulda ancak muhtelif niteliklerde mevcuttur.

⁶⁴ Chittick, *Sufi'nin Bilgi Yolu*, 150.

* Saffât 37/96.

* Âl-i İmrân 3/128.

⁶⁵ Ebû Zeyd, *Sufi Hermetik*, 231.

⁶⁶ Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, 245 (87 nr dp). Fârâbî'ye göre, muhayyile yetisinin organı kalp iken, İbn Sînâ'ya göre, bu yetinin organı beyindir. Bk. Peker, 166. Mutasavvıflar da bu görevi, kalbin yetkisine vermişlerdir. Dolayısıyla *kuvvetü'l-halk* denilen yaratıcılık da mutasavvıfın kalbine atfedilmiştir. Bk. Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, 244.

⁶⁷ Bk. Afîfî, *Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*, 121.

⁶⁸ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 278.

⁶⁹ İbnü'l-Arabî, *Mevâkıu'n-nücûm*, 77.

Sûfiler himmeti tasavvuf yolunda başlangıç seviyesinde olanlar [*mübtedî*] ve bu yolda yükselmiş olanlara [*müntehî*] göre derecelendirmişlerdir. Her hâlükârda himmetin, bir güç olması itibariyle bir fiili bulunduğunu ve her insanda mevcut olduğunu da kabullenmişlerdir. Sûfiler himmetten bir güç olarak istifade edip, onun eylemini zâhirden (himmetin insan aracılığıyla ve duyulur şeylere etki etmesi) bâtına (insanın ancak sebepler aracılığıyla yapabileceği şeyleri himmet yardımıyla yapması) taşımışlardır. Böylece söz konusu özel himmet, kerâmet ve hârikulâde niteliğini kazanmıştır.⁷⁰ Tasavvufta bu tür himmetin, Allah'ın inâyeti ve desteği sayesinde zuhûr ettiği ve olayların seyrini değiştirdiğine inanılır. Zira Yüce Yaradan'ın irâdesi, kasdı ve niyeti yani başka bir deyişle himmeti olmaksızın yaprak kımıldamaz.

Her bir insan, varlığı olmayan ve yalnız hayâl gücünde mevcut şeyi vehm ile yaratır [*halk*]. Ârif ise himmeti ile himmet mahallinden hariç olarak/bu yetinin alanı dışında mevcut olan şeyi yaratır. Ama ârifin himmeti onu korumaya devam eder. Mahlûk olan şeyin hıfzı, himmete ağır gelmez. Ârif yarattığı şeyi korumada gâfil olduğu vakit, o mahlûk yok olur.⁷¹ İbnü'l-Arabî'nin bu açıklamasına göre muhayyile, sadece kendisinde varlığı mevcut şeyleri yaratabilir. Her insan bunu kendisinde deneyimleyebilir. Fakat himmet, sadece ârifte bulunan ve kendi mahallinin hâricinde varlık olgularını meydana getirebilen bir melekedir. Yani ârif, yalnızca kendi ya da başkasının hayâlinde değil, dış dünyada da bir takım şeyleri meydana getirebilir.⁷² Bu bakımdan himmet, muhayyileden çok daha husûsîdir ve yine onun bir unsuru olarak ileri derecesidir. İki vaziyette de yaratıcı meleke çalıştırılır, fakat farklı sonuçlar verir ve her iki vaziyet için de İbnü'l-Arabî "yaratmak" sözcüğünü kullanmıştır. Bu bakımdan yaratma fiili, daha önce gayb âleminde gizli bir mevcûdiyeti bulunan bir şeye verilen dış mevcûdiyetin tezâhürünü göstermektedir. Himmet yaratıcıdır, fakat bu yaratıcılık İbnü'l-Arabî hikmetindeki her yaratılış fikrinin bağlı olduğu "tezâhür" mânasına gelir. Faal muhayyile ârifin bu hâlinde, yoğunluğuyla nesnelere yaratabilen ve dış dünyada değişime neden olabilen himmete hizmet eder. Yani faal muhayyile sayesinde ârifin kalbi, içinde yansıtılan şeyi iz düşürür. Sözü edilen yaratıcılık kalbin niyetlerine (himmet: enthymesis) nesnel bir cisim vererek fonksiyonunun ilk yönünü tamamlar. Bu yön bugün telepati, duyu ötesi algı gibi kavramlarla tanımlanan birçok olguyu ihtiva eder.⁷³ İlâhî tecelliler varlıkların aynlarının zuhûr illetidir. Bizâtihi tecelliler ise himmetin yalnızca Allah'a yöneltilmesi ve mâsivâdan yüz çevirme ile kalbin cilalanmasının akabinde Hakk Teâlâ'nın müminin kalbine attığı mârifetin illetidir.⁷⁴ Belli bir

⁷⁰ Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü*, 294.

⁷¹ Konuk, *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*, 2/121.

⁷² Ebu'l-Alâ Affî, *Füsûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*, terc. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 166.

⁷³ Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, 238, 239.

⁷⁴ Ebû Zeyd, *Sufî Hermenötik*, 235.

yetkinliğe ulaşmış kâmil insanın yaratıcı muhayyilesini devreye sokmasında ve himmetinin hâsil olmasında kalb etkindir. Hakikatte himmet, kalbin mistik yaratıcılığıdır.⁷⁵

Himmet ve ondan yaratıcı muhayyile unsuru olarak istifade etmek, çoğunlukla söz konusu kâmil insanlardan âriflere, ardından da evliyâyâ ve şeyhlere hasredilen bir yetidir. Bununla birlikte menkıbelerde, bilhassa Anadolu tasavvuf geleneğinde ve halk tasavvuf anlayışında, velî ve himmet ise birbirini tamamlayan iki kavram gibidir. Himmetsiz bir velî düşünülemez. Ca'fer el-Huldî'ye (öl. 348/959) göre ricâl [velâyet] makâmına ulaşmak mücâhede ile değil yüce himmetle hâsil olur.⁷⁶ Velîlere dair anlatılan çoğu menkıbede ve menâkıbnâmelerde bir himmet örneğine işâret vardır. Bu yönüyle oralarda himmet, bir “motif”⁷⁷ addedilebilir. Şeyhlerin veya velîlerin anlatılardaki himmeti, genelde yaratıcı muhayyilenin bir unsuru olarak meydandadır. Ancak bu yaratıcı muhayyile unsuru, insanüstü ve normalde muhal eylemlere yol açmaktadır ki tasavvufta bunlara *kerâmet* adı verilmiştir. Kerâmetleri, velîden himmet (gücü) ile sâdir olur. Sözü edilen güçte ise yardım Allah Teâlâ'dan iner. Himmetin “ermiş kişilerin maksadı hâsil eden, iş bitiren ve dilediklerini yerine getiren mânevî güçleri”,⁷⁸ mânevî yardımları olarak telakki edilmesi, terimin zamana ve zemine göre anlam değişimine uğraması nedeniyledir.

Menkıbelerde şeyhin yahut velînin bu mânevî mistik enerjisi, çevresindekiler ve mürîdleri için feyiz, yardım, bereket, dua, destek, kolaylık sağlama, kapıları açma, kısacası müşkülli kolaylaştırma ve işleri yoluna koyma aracıdır. Annemarie Schimmel (öl. 2003) bunu “*Mürşit yalnızca doğru yolu göstermek için değil, aynı zamanda onu korumak veya ona şifa vermek için (nitekim mürîd yardımına muhtaç olduğunda uzakta bir yerde gözükken mürşitle ilgili sayısız hikâye vardır) himmetini yani mânevî gücünü mürîde ulaştırır*”⁷⁹ şeklindeki beyanıyla dile getirmiştir.

⁷⁵ Corbin, *Bir'le Bir Olmak*, 244.

⁷⁶ Ferîdüddîn Attâr Nîşâburî, *Tezkiretü'l-evliyâ*, trc. Muhammed el-Asîlî el-Vastânî eş-Şâfî, thk. Muhammed Edîb el-Câder (Dımaşk: y.y.), 1429/2008, 710.

⁷⁷ *Motif* bir edebî eserin en küçük ögesi, edebiyatta ya da folklorda yinelenen bir tema, karakter ya da söz kalıbı, metaforik ve sembolik altyapılar gibi anlamlara gelir. Ayrıntılı bilgi için bk. Turan Karataş, *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Perşembe Kitapları, 2001), 292; William Freedman, “Edebi Motif: Bir Tanım ve Değerlendirme”, çev. Funda Özşener, *Yedi: Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi* 2 (2009), 61-66.

⁷⁸ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 170.

⁷⁹ Annemarie Schimmel, *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2004), 246. Ayrıca bazı anlatılarda şeyhlerin himmetlerinin vefat ettikten sonra daha seri ve etkili olduğuna vurgu yapılmıştır. Örneğin Hacı Bektâş-ı Velî'nin (öl. 669/1271 [?]) ölümünden sonraki kerâmeti bahsinde, türbesini yapan gayr-i müslim mimarın Hacı Bektaş'ın himmetiyle Müslüman olması ve onun yoluna intisap etmesi (bk. *Vilâyetnâme*, 89-90) velînin ölümünden sonra devam eden mânevî enerjisine bir örnektir. Elbette buna benzer birçok menkıbeden bahsedilebilir. Ancak konunun amacından sapmaması ve dağılmaması için birkaç atfin yeterli olacağı kanaatindeyiz.

Himmete atfedilen bu önem ve değerın mâzîsi, tasavvuf tarihinde şeyh-mürîd ilişkilerinin belirginleşmeye başladığı ve terbiye şeyhliğinin⁸⁰ yaygınlaştığı döneme kadar gider. Şeyh/mürşid, mürîdleri himmeti sayesinde terbiye eden, bir takım kerâmetleriyle onları zor durumdan kurtaran kişidir. Böylelikle himmet; basiret, firâset gibi öngörüler yanında tayy-i mekân, tayy-i zaman gibi yetilere de fırsat tanımaktadır. Mevlânâ'ya göre “*halkın geneli cüz'î rahmete sahipken, himmet sahipleri küllî rahmete sahiptir.*”⁸¹ Dolayısıyla yetkin insan, istediğinde Allah Teâlâ'nın izni ve irâdesiyle yaratıcı muhayyile unsuru olarak himmeti devreye sokabilir ve hâsıl ettikleriyle o himmeti çevresine, evrene bir rahmet ve nimet olarak yansıtabilir.

Sonuç

Himmet adı verilen yoğunlaşmış enerji aslında bütün insanlarda mevcut nefsânî bir kuvvettir. Himmetler istenen, arzulanan şeylere göre çeşitli dereceldedir. Kişi bundan dünyalık ilgileri için de rûhânî hedefleri için de yararlanabilir. Kelime tasavvufta ise özel bir anlama bürünüp, ârif ya da velî gibi yetkin insanlardaki güç ve yeti olarak kullanılmıştır. Kişi bu yetiden doğru istifade etmesi sayesinde, onun farklı mertebelerini aşarak ve en üst derecesine ulaşarak insân-ı kâmil olabilir. Tasavvufî düşünce açısından himmetin, insanın yaratıcılık özelliğini öne çıkaran ve buna fırsat veren bir unsur olarak anlaşılması imkân dâhilindedir. İlk sûfiler himmeti her şeyin esası ve vazgeçilmez ögesi kabul etmişler, himmetsiz kemâl olmayacağını ifade etmişlerdir. Ancak onlar bu beyanlarında himmeti, İbnü'l-Arabî gibi açıkça “şeyleri yaratabilen kuvvet”, “insanın ilâhî yönü” şeklinde tarif etmemişler yahut himmeti hayâl ve muhayyile ile irtibatlandırmamışlardır. Şeyh-i Ekber ve takipçileri himmet terimine yeni bir yön vermişler ve onun tasavvuftaki önemini öne çıkarmışlardır. Kendisi bu enerjiyi öncelikle âriflere hasretmiştir. Mârifetle ve himmetle hareket eden kişinin yaratıcı muhayyile organıyla dilediği gibi tasarruf edeceği kanaatindedir.

İslâm ilim geleneğinde ve tasavvuf haricindeki disiplinlerde “yaratıcılık”, “yaratma” türü kavramlar yalnızca Hakk Teâlâ'ya izâfe edilir ve bunların -kâmil bile olsa- insana hasredilmesi hoş karşılanmaz. İbnü'l-Arabî ise tasavvufta, kulun yaratıcılığını ve onun bu istidatını daha net ifadelerle dile getirmiş ve bunu hayâl, muhayyile ve himmet gibi kelimeleri bir arada kullanarak betimlemiştir. Kendisinden önce bu konu üzerinde duran Fârâbî, İbn-i Sînâ gibi Meşşâî filozoflardan da etkilenererek insân-ı kâmil merkezli bir yaratıcılık üzerinde durmuştur. Esasında yaratıcı hayâl/muhayyile genel olarak her insanda mevcut bir kabiliyet olup modern dünyada da üretim ve icadın gereği görülür. Keza bu kabiliyetin, ne kadar erken kazanılırsa o oranda gelişeceği ve kişiyi istediği sahada yetkinleştireceği düşünülür. Mezkûr yeteneğin daha özel tasavvufî ifadesi ise

⁸⁰ Tasavvuf tarihinde bir tasnife göre şeyhler *tâlim şeyhi* ve *terbiye şeyhi* olarak iki kısma ayrılır. Tâlim şeyhleri genel olarak mürîdin dînî eğitimini verirken terbiye şeyhleri mürîde mânevî/tasavvufî bilgileri aktaran bir rehber gibidir. Ayrıntılı bilgi için bk. Betül İzmirli, *Tasavvufta Tipoloji: Semantik Analiz* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2019), 358-364.

⁸¹ Mevlânâ, *Mesnevî-i Ma'nevî*, 3/369 (1805. beyit).

himmettir. Aslında o, insanın yaratıcılığı ve yaratıcı muhayyilesini devreye sokabilmesi için bir enerji ve vasıta. Himmetin daha hususi olması, bir başka deyişle ıstılah anlamı kazanması neticesinde işin içine Allah'ın yardımı, kulluk, muhabbetullah, mârifetullah/irfân gibi birçok bileşen katılır. Himmetin nihâî derecesi kalbin *taallukât* adı verilen tüm ilgi ve bağlardan kesilip, arındırılıp sadece Hakk'a bağlanmasıdır. Bu duruma gelen kul için bir şeyler yaratan ve onun yaratıcı muhayyilesinin unsuru olan himmet bile artık geride bırakılması gereken bir araç ve/ya örtüdür.

Sonuç olarak himmet, muayyen bir kemâle erişmiş insandaki ilâhî güçtür. Kişi kalbindeki belli bir teksif aşamasında yaratıcı muhayyilesinin olgunlaşmış hâli olan himmeti devreye soktuğunda “halk bi'l-himme” adı da verilen himmet gücüyle yaratma meydana gelir. Bilhassa menkıbelerde şeyh veya velî, yani Allah dostları himmetlerinden bir vasıta olarak istifade ettiklerinde hârikulâde şeylere, keşf ve kerâmete kapı açarlar. Onlar himmet ile genelde bu yolun mübtedilerine yardım ve lütuf için bazen de kötü niyetli kişileri engellemek için tasarrufta bulunurlar. Ancak her durumda himmet, kişinin sıdkı ve samimiyeti ile doğru orantılıdır. Zira hakiki himmetin mahalli ilham için hazır durumdaki sâfi ve arınmış kalbdır.

Kaynakça

- Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Fusûsu'l-Hikem Okumaları İçin Anahtar*. terc. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 3. Baskı, 2006.
- Afîfî, Ebu'l-Alâ. *Muhyiddîn İbnu'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- Attâr, Ferîdüddîn Nîşâburî. *Tezkiretü'l-evliyâ*, trc. Muhammed el-Asîlî el-Vastânî eş-Şâfiî. thk. Muhammed Edîb el-Câder. Dımaşk: y.y., 1429/2008.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. 3 cilt. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2. Baskı, 2006.
- Cebecioğlu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları. 5. Basım, 2009.
- Cevherî, İsmâil b. Hammâd. *es-Sihâh: Tâcü'l-lüga ve sıhahü'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 7 cilt. Beyrût: Darü'l-İlm li'l-Melâyin. 1990.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili iyyâke na'büdü ve iyyâke nestaîn*. 3 cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

- Chittick, William. *Sufî'nin Bilgi Yolu: İbn-i Arabî'nin Metafizikinde Hayal*. çev. Ömer Saruhanlıoğlu, İstanbul: Okuyan Us Yayınları, 2. Basım, 2018.
- Cîlânî, Abdülkerîm b. İbrâhîm. *el-İnsânü'l-kâmil fi mârifeti'l-evâhir ve'l-evâil*. 2 cilt. Mısır: Matbaatu Cemâzî, ts.
- Corbin, Henry. *Bir'le Bir Olmak: İbn Arabî Tasavvufunda Yaratıcı Muhayyile*. çev. Zeynep Oktay. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2. Basım, 2015.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *Mu'cemü't-ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kâhire: Dârü'l-Fazîle, ts.
- Demirci, Mehmet. "Hazret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 17/146-147.
- Demirci, Mehmet. "Himmet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 18/56-57.
- Durusoy, Ali. "Hayal", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 17/1-3.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *Sufî Hermenötik*. çev. Semih Ceyhan, İstanbul: Mana Yayınları, 2018.
- Enîs, İbrâhîm ve diğerleri. *el-Mu'cemü'l-vasît*. Kâhire: Mecmau'l-Lügati'l-Arabiyye, 2004.
- Freedman, William. "Edebi Motif: Bir Tanım ve Değerlendirme". çev. Funda Özşener. *Yedi: Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi*, 2 (2009), 61-66.
- Gawain, Shakti. *Yaratıcı İmgeleme*. çev. Semra Ayanbaşı. İstanbul: Akaşa Yayın, 1999.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Eyyühe'l-veled*. b.y.: Dârü'l-Minhâc, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. 4 cilt. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Hakîm, Suad. İbnü'l-Arabî Sözlüğü. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Herevî, Abdullah el-Ensârî *Tabakātu's-sûfiyye*. thk. Muhammed Server Mevlâî. Tûs: Sehâmî-yi Âm, 1362.
- Herevî, Abdullah el-Ensârî. *Tasavvufta Yüz Basamak: Menâzilü's-sâirîn*. çev. Abdurrezzak Tek. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Herevî, Hâce Abdullah el-Ensârî, *Sad Meydân*, thk. Abdülhayy Habîbî, Tahrân: Dünyâ-yi Kitâb, 1375.
- İbn Manzûr, Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrût: Dâru Sâdır, ts.

- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Mevâkiu'n-nücâm ve metâliu ehilleti'l-esrâr ve'l-ulûm*. Beyrût: el-Mektebetü'l-Asrıyye, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. thk. Ahmed Şemsüddin. 10 cilt. Beyrût: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/1999.
- İsfahânî, Ebû Mansûr. *Kitâbu Nehci'l-hâs*. Şîrâz: Hankâh-ı Ahmedî Kütüphanesi, nr. 83, vr. 117-129.
- İsfahânî, Ebû Mansûr. *Kitâbu Nehci'l-hâs*. Tahran: Tahran Üniversitesi Merkez Kütüphanesi, nr. 2919 f, 117-129.
- İzmirli, Betül. *Tasavvufta Tipoloji: Semantik Analiz*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2019.
- Karataş, Turan. *Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Perşembe Kitapları, 2001.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Letâifü'l-a'lâm fi işâreti ehli'l-ilhâm*. thk. Saîd Abdülfettâh, 2 cilt. Kâhire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1995.
- Kâşânî, Abdürrezzâk. *Mu'cemü ıstulâhâti's-sûfiyye*. thk. Abdü'l-Âl Şâhîn. Kâhire: Dârü'l-Inâd, 1413/1992.
- Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk. *Kitâbü't-taarruflî mezhebi ehli't-tasavvuf*. thk. Arthur Arberry. Kâhire: Mektebetü't-Hâncî, 2. Basım, 1415 /1994.
- Konuk, Ahmed Avni. *Füsûsu'l-Hikem Tercüme ve Şerhi*. haz. Mustafa Tahralı-Selçuk Eraydın. 4 cilt. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2005.
- Kübrâ, Necmüddîn. *Fevâihu'l-cemâl ve fevâtihu'l-celâl*. thk. Yûsuf Zeydân. Kuveyt: Dâru Suâdi's-Sabâh, 1993.
- Menâkıb-ı Hünkâr Hacı Bektâş-ı Veli: Vilâyetnâme*. haz. Abdülbâki Gölpınarlı. İstanbul: İnkılâp Kitabevi, 2019.
- Peker, Hidayet. "Fârâbî ve İbn Sina'nın Felsefelerinde Vahyin Kavramsal Muhtevası". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 17/1 (2008), 157-176.
- Penâhî, Mahîn. "Himmat: Burâk-ı Heft Vâdî-yi Sülûk". *Pejûheşhâyi Edebî* 3 (Bahar 1383), 7-16.
- Rûmî, Mevlânâ Celâleddîn. *Mesnevî-i Ma'nevî*. çev. Derya Örs-Hicabi Kırılancı. 6 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Sâidî, Rahîm. *Felsefetü'l-hayâl*. Bağdat: Mektebetü Âdil, 2015.

- Schimmel, Annemarie. *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2004.
- Serrâc, Ebû Nasr et-Tûsî. *el-Lüma'*. thk. Abdülhalîm Mahmûd-Tâhâ Abdülbâkî Sürûr. Mısır-Bağdat: Dârül'l-Kütübî'l-Hadîse-Mektebetü'l-Müsennâ, 1380/1960.
- Uludağ, Süleyman. "Cem'iyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1993, 7/331-332.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi. 2. Basım, 2005.
- Uysal, Enver. "Kindi Felsefesinde 'Hayal Gücü' Kavramı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 22/2 (2013), 1-13.
- Yesevî, Hoca Ahmed. *Dîvân-ı Hikmet*. haz. Hayati Bice. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2005.
- Yeşilyurt, Etem. "Yaratıcılık ve Yaratıcı Düşünme: Tüm Boyut ve Paydaşlarıyla Kapsayıcı Bir Derleme Çalışması". *Opus Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*. 15/25 (Mayıs 2020), 3874-3915.
- Zahavi, Dan. *Fenomenoloji: İlk Temeller*, çev. Seçim Bayazit, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019.

al-Himmah [Concentration] as the Element of Creative Compositive Imagination [Mukhayyilah] in Sūfism

Dr. Betül İZMİRLİ

Extended Summary

In terms of Islāmic thought, the act of creation is basically reserved for Allah and this is universal creativity. God's ability to create is one of the main fields of interest of sciences such as Kalām and Akāid. In addition to this, the existence and possibility of a creation belonging to human has also been pondered, especially in disciplines such as Islāmic Philosophy and Sūfism. According to Islāmic thinkers and mystics, a servant's [al-abd] act of creation is in any case insignificant compared to Allah's and this act needs a means. They called this means imagination [khayāl] or compositive imagination [mukhayyilah]. In particular, they used the term "creative compositive imagination" to describe human's creativity. As we go back in the history of sūfism, it can be said that ideas have been expressed on the creative compositive imagination that declares the creativity of a human being. The specific term used by sūfis/mystics as an element of creative compositive imagination is *himmah* [concentration].

This article has basically aimed to discuss the nature of the term *himmah* and its semantic development until the classical mysticism period. At the same time, it has sought answers to many questions such as: What is the possibility and measure of human creativity compared to God? What does *himmah* mean according to sūfis? What are the terms in circulation for *himmah* among them? What is the function of *himmah* as an element of creative compositive imagination? What are the conditions and limits of attaining *himmah* and being able to create something with it? Thus, it has also analyzed the relationship between creative *mukhayyilah* and *himmah*. The study consists of an introduction, three chapters and a conclusion. The first section is titled "What is *Himmah*", the second section is titled "Creative Compositive Imagination in Human" and the last section is titled "*Himmah* as an Element of Creative Compositive Imagination".

As for the method of the research, the subject has been evaluated through the phenomenological approach. For the detailed analysis of *himmah* and other terms, the concept analysis method has been used. In order to follow the historical development of the terms, the semantic analysis method has been utilised too.

The relationship between creative *mukhayyilah* and *himmah* has been discussed in many works such as *Bir'le Bir Olmak* (H. Corbin), *Sufi'nin Bilgi Yolu* (W. Chittick), *Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin Tasavvuf Felsefesi* (E. A. Afifi), *Sufi Hermenötik* (N. H. Ebū Zeyd). In these works, the relationship

between creative compositive imagination and himmah has generally been examined with an approach centered on Muhyī al-Dīn Ibn al-Arabī's (d. 638/1240) paradigm. In the aforementioned studies, how the term himmah was understood in the early and classical period has not been analyzed. However, our study differs from other studies in that it evaluates the relationship between creative compositive imagination and himmah with a wider and different perspective. Because the historical meaning development/change of the term has been traced. In this context, the origin and dictionary meaning of the word himmah, and then its key concepts are discussed. For this purpose, many dictionaries such as *Lisānū'l-Arab*, *Mu'cemü't-ta'rifât*, *Mu'cemu Istilâhâti's-sûfiyye*, some encyclopedia articles, some sûfî works such as *Kitâbu't-taarruf*, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, *Füsûsu'l-Hikem*, *Mesnevî*, *al-İnsânü'l-kâmil*, domestic and foreign books and articles were used.

Himmah is described as a power of the heart, the energy in the heart, the divine energy in a competent person. Among the key concepts of himmah are will [iradah], intention [niyyah], qasd, aggregation [jam'iyah], and breath [nafas]. According to some sûfis, himmah is one of the states [hâl] or the stations [maqâm], but according to others, it is not. Ibn al-Arabī is one of the mystics who analyzed the term himmah in detail. In fact, thanks to the interest of him and his followers such as al-Kâshânî (d. 736/1335) and al-Jilî (d. 832/1428) to the term, himmah gained a deep meaning and content.

According to Ibn al-Arabī, himmah is the power of human to bring about changes and create things. Himmah is a natural capability, the advanced level of creative and active compositive imagination in a person. It is essentially the mystical creativity of the heart. In this respect, it is a talent bestowed on perfect people such as ârefs [gnostics] and sûfî saints [walîs]. However, this creative mukhayyilah is limited compared to the divine active compositive imagination, that is, universal creativity [al-halq al-kullî].

Over time, the power of himmah, which can create objects in the outside world, has become ascribed to sûfî saints and sheiks in the sûfî culture and especially in the Anatolian sûfî tradition. Thus, himmah gained the quality of miracle [karâmah] and wonder. So much so that this mystical energy was helping those in distress, opening doors, solving problems, and making things easier.

As a result, himmah is actually a concentrated energy present in all human beings. In tasawwuf thought, this term has been understood as an element that expresses the creativity of a person and gives it an opportunity. Ibn al-Arabī's giving meanings to the term such as "the force that can create things", "the divine aspect of human" and associating it with creative compositive imagination have a great effect on this. Himmah has gradually gotten new meanings and expressed the prayer, help, support, blessings and wonder of the perfect human [al-insân al-kâmil], who is faithful to God with truth [sîdq] and sincerity, on other people.

Keywords: Sûfism, The Creativity of God, The Creativity of Human, Creative Mukhayyilah [Compositive Imagination], Himmah [Concentration], Muhyī al-Dīn Ibn al-Arabī.

Şiâ-İmâmiyye'nin Muhaddes ve Mütevessim Kavramlarına Bakışı

Şiâ-İmâmiyya's Approach to The Conceptions of Muhaddas and Mutawassim

Dr. Öğretim Üyesi Nezir MAVİŞ

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı
Asst. Prof., Muğla Sıtkı Koçman University, Faculty of Theology, Depart. of Kalam and History of Islamic Sects, Muğla, Türkiye.
nezirmavis@hotmail.com

 0000-0001-9762-9849

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

28 Aralık / December 2021

Kabul Tarihi / Accepted

14 Mart / March 2022

Yayın Tarihi / Published

15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Maviş, Nezir. "Şiâ-İmâmiyye'nin Muhaddes ve Mütevessim Kavramlarına Bakışı", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 416-440.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1049552>

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

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

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

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

Şiâ-İmâmiyye'nin Muhaddes ve Mütevevssim Kavramlarına Bakışı

Öz ► Şiâ düşüncesinin özünü oluşturan nas ve tayin fikrini on iki imam inancı şeklinde sistemleştirerek temel bir iman esası olarak benimseyen İmâmiyye, imâmeti nübüvvetin devamı mahiyetinde görmekte; dolayısıyla imamlarla Hz. Peygamber'i birçok açıdan özdeşleştirmektedir. Bu anlayış neticesinde Kur'ân'da yer alan nübüvvet ve risâlet konulu âyetlerde geçen "nebi" ibaresinin yanına "imam"ı da yerleştiren İmâmiyye, naslarda geçen bütün iyi özellikleri on iki imama hasretmektedir. Bu bağlamda, olaylar üzerinde tefekkür edip akıl ve duyularını iyi kullanarak doğru tahminlerde bulunmak anlamını ifade eden ve genel anlamda tüm müttakî mü'minlerin bir özelliği olan muhaddes ile bazı ön verilerden hareketle olaylar hakkında doğru zan ve tahminlerde bulunma anlamındaki mütevevssim sıfatlarını imamlara hasretmektedir. Makalemizde söz konusu kavram çiftinin anlam çerçevesi ele alınmakta, İmâmiyye'nin imanın bir esası olarak gördüğü imâmet inancıyla on iki imama hasrettiği bu kavramlar arasında; başka deyişle imam ile muhaddes ve mütevevssim sıfatları arasında nasıl bir ilgi kurdukları ve bu bağlamda adı geçen ibarelere yükledikleri anlam çerçevesi araştırılmaktadır.

Anahtar kelimeler: Kelâm, Şiâ, İmâmiyye, muhaddes, mütevevssim, vahiy, ilim.

Shiâ-İmâmiyya's Approach to The Conceptions of Muhaddas and Mutawassim

Abstract ► İmâmiyya, adopting the idea of nas and determination, which constitutes the essence of Shiite thought, as a basic belief by systematizing it as the belief of twelve imams, sees the imâmate as an continuation of prophecy, therefore, he identifies the Imams and Prophet in a lot of way. As a result of this understanding, İmâmiyya, who placed the "imam" next to the "prophet" in the verses of the Qur'an on prophethood and apostleship, dedicates all the good qualities in the texts to twelve imams. In this context, dedicates the attributes of muhaddas, which means contemplating on events and making correct predictions by using their mind and senses well, and which is a characteristic of all pious believers in general, and mutawassim, which means making correct assumptions and predictions about events based on some preliminary data, to imams. In our article, the semantic framework of the aforementioned pair of concepts is discussed. In other words, how they establish a relationship between the imam and the adjectives muhaddas and mutawassim, and in this context, the semantic framework they attribute to the aforementioned phrases is investigated.

Keywords: Kalâm, Shiâ, İmâmiyya, muhaddas, mutawassim, revelation, knowledge.

Giriş

Müslüman toplumda erken dönemde yaşanan kargaşa ve çatışmalar, insan iradesi ve kaderle birlikte, aslen dinî bir mesele özelliği taşımayan hilâfet gibi bazı konulara dinsel bir anlam yüklenmesine zemin hazırlamıştır. Hz. Alî'nin Allah Elçisi'nden sonra ümmetin en üstünü olduğunu söyleyen İmâmiyye, -nübüvvet vahyi hariç- Hz. Peygamber'in sahip olduğu tüm sıfat ve hasletlerin benzerinin imamlarda da bulunduğunu ileri sürerek on iki imamı Allah Elçisi'yle özdeşleştirme

yoluna gitmiş; üstün bir yaradılış, ilim, masûmiyet ve olağanüstülükler atfettiği imamlara itaati Allah'a ve Elçisi'ne itaat gibi vacip görmüştür.¹

İmâmeti dinin temel esaslarından biri kabul eden İmâmiyye, naslarda geçen tüm iyi ve güzel hasletleri imamlarla ilişkilendirmekte, nübüvvet ve risâletten söz eden âyetlerde imamı peygambere redif yapmaktadır. İmâmeti nübüvvetin devamı mesabesinde gören bu düşünce, nübüvvetin son bulunduğunu belirten naslar karşısında on iki imama terim anlamda peygamberlik atfetmemekle birlikte, aklen onların melekle iletişim halinde olmaları ve vahiy almalarının önünde hiçbir engel görmemektedir. Bu anlayış doğrultusunda muhaddes ve mütevessim kavramlarını imam-melek iletişimi, imamın üstün ilmi ve olağanüstülüklerine dair inançlarını temellendirmede kullanmaktadır.²

1. Muhaddes ve Mütevessim Kavramlarının Anlam Çerçevesi

1.1. Muhaddes

“Tahdîs” mastarının ism-i mef'ûlü olan muhaddes,³ zannında isabet eden sâdiku'l-hads,⁴ içine ve kalbine doğan şeylerin buna uygun olarak vuku bulduğu kişi anlamındadır.⁵ Muhaddes, kendisine mele-i âlâ'dan işlerin hakikatinin bilgisi ilham edilmişçesine zannında sâdık kişi diye tanımlanmıştır.⁶ Kelime olarak zan ve tahmin anlamında olan الحَدْس/hads,⁷ kişinin ihtiyarı

¹ İmâmette efdâliyeti şart koşan İmâmiyye, bu sıfatı Hz. Alî'ye hasrederek onu Allah Elçisi'nden sonra ümmetin en üstünü ve ondan sonraki ilk imam olmakla nitelemektedir. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413/1992), 163-164. Mefdûlün/daha az üstün olanın imâmetini, dolayısıyla Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in hilâfetlerini caiz gören Zeydiyye'nin siyaset anlayışı bakımından Ehl-i sünnet düşüncesine yakın durduğu anlaşılmaktadır. Zeydiyye'nin kollarından olan Cârüdiyye ise şeyhayn'ın hilâfetlerini reddeden İmâmiyye ile benzer görüşlere sahiptir. Mustafa Tanrıverdi, “Emâlî'deki Rivâyet ve Görüşler Özelinde Zeydî Muhaddis Ahmed b. İsâ'nın III. (IX.) Asırdaki İtikâdî ve Fikrî Tartışmalara Yaklaşımı”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/1 (Mart 2020), 55-56, 60.

² bk. Şeyh es-Sadük, *Kitâbü'l-İ'tikâdât*, thk. Müessesetü'l-İmam el-Hâdî (Kum: Peyâm-i İmam Hâdî, 1391/1971). a.mlf. *Kemâlî'd-dîn ve tamâmü'n-nî'me* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1412/1991). Şeyh el-Müfid, *Taşihihü İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, thk. Hüseyin Dergâhî (Kum: el-Mu'temerü'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1371/1413), 106-142.

³ Tehânevî, *Mevsû'atü keşşâfi ıstılahâtü'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Alî Dahrûc, çev. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirûn, 1996), 1485.

⁴ Muhammed 'Amîm el-Berkî, *et-Ta'rifâtü'l-fikhiyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 197; Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Me'tâlî'ü'l-envâr 'alâ sıhâhî'l-âsâr*, thk. Dârü'l-Fellâh (Katar: Vizâretü'l-Evkâf, 2012), 2/242.

⁵ İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-salikîn beyne menâzili iyyâke na'büdû ve iyyâke nesta'în-*, thk. Heyet (Riyad: Dârü's-Samiî, ts.), 254.

⁶ Hatîb et-Tebrizî, *Mişkâtü'l-meşâbih -ma'a'l-Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî-* (Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 1431/2010), 4/483.

⁷ *Lisânü'l-lisân -Tehzîbü Lisâni'l-'Arab.* nşr. Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye (Lübnan: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 238.

olmaksızın nefsinde süratli ve tertipli düzgülerin/fikirlerin topluca ve bir anda ortaya çıkması demektir. İslâm filozofları ve kelâmcılarda hadsiyyât, aklın hads vasıtasıyla hükmetmesini ifade etmektedir. Bu yolla verilen hüküm, kişinin yaptığı fiile dair bilgisi gibi, şüpheye yer bırakmayacak derecede yakîne uygun ise katiyyâtan sayılır.⁸

İmâmiyye kaynaklarında muhaddes kavramının tanımı mahiyetinde bazı rivayetlere rastlanmaktadır. Bu rivayetlerde Muhammed el-Bâkır'ın (öl. 114/733) "Muhaddes, meleklerin kendisiyle konuştuğu, onların kelâmını işiten fakat onları ne uyanıklıkta ne de rüyasında göremeyendir."⁹ ve "... Meleğin sesini duyan fakat suretini göremeyendir." dediği; Ca'fer es-Sâdık'ın (öl. 148/765) da benzer şekilde, "Muhaddes, meleklerin kelâmını işiten, kulağına çalınan ve kalbine nakşedilendir." tanımını yaptığı belirtilmektedir.¹⁰

Muhaddes kavramı Kur'ân'da geçmemektedir. Buhârî'nin (öl. 256/870) Ebû Hüreyre'ye nispetle aktardığı bir hadiste ise Hz. Peygamber, "Sizden önceki ümmetlerde muhaddes insanlar vardı. Şayet benim ümmetimde de bir muhaddes bulunsaydı o, Ömer olurdu." buyurmaktadır.¹¹ Bu hadisin aynı kaynaktan ve aynı yerde geçen başka bir varyantında ümmetin yerini "İsrâiloğulları", muhaddes'in yerini de "mükellemler/meleklerin kendileriyle konuştuğu kişiler" almaktadır. Müslim (öl. 261/875), Hz. Âişe'ye kanalıyla aktardığı muhaddes hadisinde İbn Vehb'in (öl. 197/813) burada geçen muhaddesün ifadesini "mülhemün/ilhâm alanlar" şeklinde tefsir ettiği belirtilmektedir.¹² İbn Abbas (öl. 68/687-88) da aynı ifadeyi "müfehhemün/anlayış sahipleri" diye tefsir etmiştir.¹³ Bu anlamlarının yanında muhaddes; şâhidî gâibe delil getiren ve daha önce verilmiş hükmü, sonradan ortaya çıkan yeni sebeplere göre icra edenleri de kapsamaktadır.¹⁴

Mülhemün, nefsinde/kalbine ilkâ edilen şeyleri Allah'ın kullarından dilediğine verdiği özel bir hads ve imanî bir ferâsetle haber verenler demektir. Buhârî'nin "mükellemler" diye rivayet ettiği muhaddesün; önceki ümmetlerde peygamberlerin derecesine ulaşan ve isabetin lisanları üzere vuku bulduğu mülhemün anlamındadır. Hz. Ömer'le ilgili hadis bunu teyit etmektedir.¹⁵ Hatîb et-Tebrîzî

⁸ Tehânevî, *Mevsû'atü keşşâfi ıstılahâtü'l-fünûn*, 626.

⁹ Küleynî, *el-Kâfi* (Beyrut: Dârü't-Teâ'rûf li'l-Matbûât, 1411/1990), 1/135.

¹⁰ Muhammed b. el-Hasen es-Saffâr, *Beşâirü'd-derecât* (Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1431/2010), 368.

¹¹ Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Şaḥîḥ* (Dimaşk-Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1423/2002), "Kitâbü feḏâil-i aşḥâbi'n-nebî", 6 (No: 3689).

¹² Müslim b. Haccac el-Kuşeyrî, *Şaḥîḥ*, thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî (Riyad: Dârün Tayyibe, 1426/2005), "Kitâbü feḏâilü's-saḥâbe", 2398.

¹³ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye fi nakḏi kelâmi's-Şi'ati'l-ḳaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Suudi Arabistan: Câmî'atü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406/1986), 7/523.

¹⁴ İbn Teymiyye, *el-Ḳabas fi şerḥi Muvatta-i Mâlik b. Ennes*, thk. Muhammed Abdullah Veled Kerîm (b.y.y.: Dârü'l-Garb el-İslâmî, 1992), 1149.

¹⁵ Tâhir el-Gücerâtî, *Mecma'ü'l-Bihâri'l-envâr fi şarâibi't-tenzil ve leḳâifi'l-aḥbâr* (Cedirabad: Meclisü Dâireti'l-Osmâniyye, 1387/1967), 1/463-464.

(öl. 502/1109) “müttefekün aleyh” kaydını düşüştüğü bu hadisin Ebû Hüreyre tarikiyle geldiğini belirtmiştir. Bûhârî’de de bu şekliyle yer alan bu hadisin aslı, Müslim’de geçtiği üzere Hz. Âişe kanalıyla gelendir.¹⁶

Muhaddes’le birlikte anılan diğere bir kavram da sıddîk’tir. Sıddîk, muhaddes’ten ekmeldir. Çünkü o, kendisini Resulullah’ın getirdiklerine teslim etmesi ve kemâl-i sıddikiyeti nedeniyle tahdîs, ilhâm ve keşf gibi şeylere ihtiyaç duymaz. Muhaddes’in tahdîsi Resûl’ün getirdiklerine arz edilir. Şayet buna uygun ise kabul edilir, değilse reddedilir. Hayalperest bazı cahiller, “Kalbim Rabbinden tahdîs’te bulundu.” derler. Kalplerinin tahdîs’te bulunduğu doğrudur, fakat kimden? Şeytanından mı, Rablerinden mi? Şayet o, hads’inin Rabbinden olduğunu söylüyorsa sözünü, kimden geldiğini bilmediği birine nispet etmiş olur ki bu da yalan söylediğini göstermektedir. Zira ümmetin muhaddesi/Hz. Ömer asla böyle bir şey söylememiştir. Onun kâtibi, “Bu, Allah Teâlâ’nın Emirü’l-mü’minîn Ömer İbnü’l-Hattâb’a gösterdiğiğidir.” diye yazdığıında o, “Hayır, onu sil ve ‘Bu, Ömer İbnü’l-Hattâb’ın görüşüdür. Şayet isabetli ise Allah’tandır, değilse Ömer’denir. Allah ve Elçisi bundan beridir.’ diye yaz.” demiştir.¹⁷

Ebû Zer el-Gıfârî’den (öl. 32/653) gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber, “Allah, gerçeği Ömer’in lisani ve kalbi/düşüncesine üzere/onun söylediği şekilde vâz etti.” buyurmuştur.¹⁸ Hz. Ömer de Rabbine üç şeyde: Makam-ı İbrahim, hicâb ve Bedir esirleri konusunda muvâfık düşüştüğünü ifade etmiştir.¹⁹

Muhaddes’le ilgili tanım ve yorumlar, Sünnî düşüncede bu kavramın özel ve genel olarak iki anlamının bulunduğunu göstermektedir. Özel anlamda, ilhâm türden bildirimlere mazhar olmayı ifade eden bu ibare, genelde ise doğru perspektiften bakarak olayları doğru değerlendirip işlerinde isabet etmeyi karşılamakta ve bu bakımdan müttakî mü’minlerin ortak vasfı sayılmaktadır. Zira Allah’a iman edip O’nun kelâmı olan Kur’ân’ı kendisine rehber edinerek doğru inanç, doğru düşünce ve doğru davranış üzere bulunan mü’minler, muhaddes ve mülhemûn vasıflarına layık olanlardır. Özel anlamda ise Hz. Meryem misali, peygamber olmadığı halde bazı Rahmânî bildirimler alanları ifade eden bu vasfın, önceki ümmetlerin muhaddeslerini de kapsadığı anlaşılmaktadır.

¹⁶ Nühâ bint Üsâme Abdullah Hatîb, *Şerhü’l-meşâbih* (Mekke: Câmi’atü Ümmü’l-Kurâ Külliyyetü’ d-Da’ ve ve Usûliddin Kısmü’l-Kitap ve’s-Sünne, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 620.

¹⁷ İbn Kayyım el-Cevziyye, *Medâricü’s-salikîn*, 254-255.

¹⁸ Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünen*, thk. Şuâyib el-Arnâvut – Muhammed Kâmil Karabelli (Dımaşk: Dârü’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1430/2019), “Kitâbü’l-harâc”, 18 (No: 2921).

¹⁹ Müslim, “Kitâbü feğâilî’s-sahâbe”, 2399.

1.2. Mütevessim

Mütevessim isminin türediği kelime kökü الوَسم/vesm, dağlama izi demektir. Enes b. Mâlik (öl. 93/711-12) yeni doğan Abdullah b. Ebû Talhâ'yı tahnîk yapması için Allah Elçisi'ne götürdüğünde onu, elinde zekât develerini dağladığı mîsem ile gördüğünü rivayet etmiştir.²⁰ الميسم/Mîsem, dağlama aracı; السيمّة/simme ve الوسام/visâm bu aracın şekilleridir. الوسمي/Vesmî, ilkbahar mevsiminin başlangıcında yağış toprağı bitki örtüsüyle kaplayarak senenin başında bir eser bırakan yağmur için kullanılır. التَّوَسُّمُ/Tevesüm masdarı, hayal etmek ve incelemek; المتَّوَسِّمُ/mütevessim ise olgunluk/yetkinlik alametleri gösteren kişi demektir. Bu anlamda Araplar, وَفُلَانٌ مُتَّوَسِّمٌ بِالْخَيْرِ "Falanca kişi, hayır alametleriyle donanmıştır." ya da تَوَسَّمْتُ فِيهِ الْخَيْرِ "Onda hayır alametleri gördüm." derler.²¹

Mütevessim ibaresi, öncesinde Lût kavminin uğradığı helâkten bahsedilen, إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِلْمُتَوَسِّمِينَ "İşte bunda ibret alacak olanlar (mütevessimîn) için dersler vardır."²² âyetinde geçmektedir. Sünnî müfessirler buradaki mütevessim'i, "Mü'minin ferâsetinden korkun! Zira o, Allah'ın nûru ile bakar." hadisi bağlamında ele almış; Allah Elçisi'nin, bu sözünün akabinde el-Hicr, 75. âyetini okuduğunu belirtmişlerdir. Mâtürîdî'ye (öl. 333/944) göre mütevessim, hadiseler üzerinde tefekkür ederek ders çıkarmak ve ferâset anlamında olup tüm müttakî mü'minlerin ortak vasfıdır. Âyette geçen mütevessimîn ise özelde Resulullah'ın genelde tüm peygamberlerin nübüvvetlerini tasdik edenler ile onları tasdik etmeyip helâke sürüklenenlerin varacakları akıbetten ibret alanları/mü'minleri ifade etmektedir.²³ Kurtubî'ye (ö. 671/1273) göre mütevessim, bazı işâretleri yorumlayarak kişinin sözünün doğru olup olmadığı, gayesi ve mesleği gibi konularda fikir yürütüp doğru tahminde bulunan kişi demektir.²⁴

Tirmizî (öl. 279/892) bazı müfessirlerin el-Hicr, 75. âyetinin tefsiri bağlamında aktardıkları mütevessim hadisinin "garip" olduğunu belirtmiş ve mütevessim'in, "müteferrişin/ferâset sahipleri" diye tefsir edildiğini belirtmiştir.²⁵

İmâmîler de mütevessim kavramını el-Hicr, 75. âyetinin tefsiri bağlamında ele almışlardır. Kummî [329 veya 217/941 veya 832 (!)], Ca'fer es-Sâdık'ın bu âyeti, sonrasında gelen وَأَنَّهَا لَيْسَ بِبَلِيٍّ مُقِيمٍ "Bakın, o harabeler bir yol üzerinde hâlâ duruyor."²⁶ âyetiyle birlikte tefsir edip "Mütevessimler bizleriz,

²⁰ Buhârî, "Kitâbü'z-zekât" 69 (No: 1052).

²¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dârü Sâdır, ts.), 12/636-637; Ayrıca bk. Muhammed Murtazâ ez-Zebidî, *Tâcü'l-arûs min cevâhiri'l-ğâmûs*, thk. Alî Hilâlî (Kuveyt: y.y. 1421/2001), 34/44-49.

²² el-Hicr, 15/75.

²³ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Fâtıma Yûsuf Eshamî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, ts.), 3/58-59.

²⁴ Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ağkâmi'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1353/1935), 10/42-45.

²⁵ Tirmizî, *el-Câmi'ü'l-kebîr*, thk. Beşâr Avâd Marûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1417/1996), "Tefsîr", 15 (No: 3127).

²⁶ el-Hicr, 15/76.

yol bizde mukîmdir ve o yol, cennet yoludur.” dediğine dair bir rivayet aktarmakla yetinmiştir.²⁷ Tabersî (öl. 548/1154) âyetteki mütevessimîn ibaresini, mü'minin ferâsetinden söz eden hadis temelinde “mu'tebirîn/ibret alanlar” ve “müteferrişîn” diye tefsir etmiş, ardından Kummî'nin rivayetini aktarmıştır.²⁸ Kâşânî (öl. 1090/1679) de bu rivayete ek olarak el-Hicr, 75. âyete dair yorumunda Hz. Alî'nin, “Resulullah mütevessim idi. Ondan sonraki mütevessimler ben ve zürriyetimden olan imamlarız.” dediğine dair bir haber de kaydetmiştir.²⁹

Kur'an, dağlamanın ciltte oluşturduğu iz misâli, hayvanı sürüsünün içinde belirginleştiren işaret gibi ve yağmurla canlanarak nevşü nemâ bulan bitkilerin toprağı örtmesi gibi, öğretilerinin muhatapları olan mü'minlerde kalıcı izli davranış değişikliği meydana getirmesini hedeflemektedir. Konuyla ilgili âyetlerde, hedeflenen bu değişikliğin şekli 'v-s-m' fiili ve türevleriyle ortaya konulmuştur.³⁰ Allah'ın sözlü ve sözsüz âyetleri üzerinde derinden tefekkür etmek, varlığa ibret nazarıyla bakmak (fıkh-tevessüm) aklın önemli bir özelliğidir. Âyetlerde geçen “yefkahûn” ve “mütevessimîn” lafızları, ince anlayış ve ibretle bakmak demektir. Zira gerçeğe uygun bilgiye ilim, hadiselerin ince yönlerini idrak etmeye ve bir şeye delâlet eden alâmetler üzerinde, başka deyişle olayların sebep ve sonuçları üzerinde düşünmeye de fıkh ve tevessüm denir.³¹

Ümm-ü Seleme (öl. 62/681) annemizden gelen bir rivayete göre Hz. Peygamber, “Çözemediğiniz meseleler için bana geliyorsunuz. Ben de delilleri güçlü olanın lehine karar veriyorum. Hiç kimse, başkasına verilmek üzere hükmettiğim bir hakka dokunmasın. Bunu yapan kişi kendisine ateşten bir pay ayırmış olur.” buyurmuştur.³² Bu söz, âlimlerin mutlak mülkiyet konusunda ittifak ettikleri bir ilkedir. Hâkim, beyyine ya da ikrar gibi şerî bir hüccette dayanarak bir malın kime ait olduğuna dair hükmedip de işin iç yüzü bunun aksi yönde ise yine de aleyhine hükmedilen kişinin o maldan bir şey alması caiz olmaz.³³ Bu hadisi esas alan usûlcüler, delile dayanmayan te'vîller ile bazı mezheplerin küfür mahiyetindeki bâtinî te'vîllerini kizb ya da sû-i fehm'den kaynaklanan hata ve yanılma ürünü yorumlar diye nitelemişlerdir. Çünkü hata etmesi caiz olmayan masûm'un/Hz. Peygamber'in sözü esastır. Onun dışındakilerin ise bilerek ya da bilmeden

²⁷ Alî b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîr*, thk. Müessesetü'l-İmam el-Mühtedî (Kum: Müessesetü'l-İmam el-Mühtedî, 1435/2014), 2/539.

²⁸ Tabersî, *Mecma'ü'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Ulûm, 1426/2005), 6/97.

²⁹ Feyz-i Kâşânî, *Tefsîrû's-sâfi* (Tahran: Mektebetü's-Sadr, 3. Baskı, 1379/1959), 3/119.

³⁰ Yusuf Batar, “Kur'an Kıssalarının Amaçlarıyla İlgili Kavramların Eğitim Öğretim Açısından Tahlîli”, *İslâmî İlimler Dergisi* 9/1 (Bahar 2014), 179.

³¹ Mevlüt Erten, “Kur'an'da İnsan Yetiştirme Düzeni Olarak Murâkabe”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2328 (2014), 328.

³² Buhârî, 3/180, “Şehâdât”, 27 (No: 2680); Müslim, “Akdîyye”, 1713.

³³ İbn Teymiyye, *el-Furkân beyne evliyâillâh ve evliyâi's-şeytân*, thk. Abdurrahman el-Arnâvut (Dimaşk: Mektebetü Dâri'l-Beyân, 1405/1985), 140.

her zaman hata etmeleri mümkündür.³⁴ Muhaddes de mâsum değildir. İsalet edebildiği gibi hata da yapabilir. Dolayısıyla muhaddes'in hads'inin Allah Elçisi'nin terazisiyle tartılıp düzeltilmesi lazımdır.³⁵

Yukarıdaki hadis, Allah Elçisi'nin gaybı ve hasımlardan yalan söyleyen ile doğru söyleyen tarafı bilmediğini,³⁶ ilhâm ile değil deliller ve tarafların beyanları doğrultusunda hüküm verdiğini vurgulamaktadır. Şayet ilhâm hüküm vermenin bir yolu olsaydı, buna en çok müstahak olan Resulullah olurdu. Allah ona hak sahibinin bilgisini vahiyle bildirir, o da herhangi bir kanıt ve ikrara gerek duymadan karar verirdi. Hiç kimse ilhâm ile hüküm veremez. Muhaddes olduğu nas ile sabit olan Hz. Ömer bile içine doğan hads ile hüküm vermemiş; bir karar vereceği kazan meseleyi Kur'ân ve sünnete arz etmiş, çözüm bu kaynaklara uygunsa kabul etmiş, değilse reddetmiştir.³⁷

Genel anlamda aklını, duyularını iyi kullanarak olaylara ferâsetle bakıp isabetli görüş ve tahminlerde bulunma anlamına gelen; bu anlamıyla tüm müttakî mü'minleri kapsayan muhaddes sıfatının, özel anlamda ise ilhâm almayı ifade ettiği anlaşılmaktadır. Ancak Sünnî düşüncede ilhâm, subjektif mahiyeti nedeniyle hüküm vermede geçerli görülmemesi; muhaddes'in ilhâm'la ilişkisi nedeniyle hads ile verdiği hükmün de geçerli olmadığını göstermektedir. Muhaddes kavramını tanımlayıcı mahiyetteki İmâmî rivayetler, naslarda geçen tüm iyi sıfatları Hz. Peygamber'le özdeşleştirdiği on iki imama hasreden İmâmiyye'nin, muhaddes kavramına da aynı açıdan baktığına işaret etmektedir.

2. İmâmiyye'nin Muhaddes ve Mütevessim Kavramlarına Bakışı

2.1. Muhaddes Kavramını İmam-Melek İletişimi İnancını Temellendirmede Kullanması

İmâmiyye'nin akâid metinlerinde ve kelâm kitaplarında imam-peygamber özdeşliği üzerinde önemle durulmaktadır. Bu konudan söz ederken tüm hasletlerinde imamların Hz. Peygamber'le eşit düzeyde ve ona ortak, hatta bazı hususlarda ondan üstün olduklarını vurgulayan İmâmî otorite âlimlerin bu daireye sokmadıkları tek noktanın istilâhî anlamıyla vahiy almak ve nübüvvet olduğu görülmektedir.³⁸ İmâmiyye inançlarını sistemleştiren Şeyh es-Sadûk (ö. 381/991), *Kitâbü'l-İ'tikâdât* adlı akâid metninde peygamberlerin imamların aslı ve esası olduklarını, bu nedenle onlar için caiz olan ne varsa tümünün bire bir imamlar için de zorunlu ve vacip olduğunu söyleyerek bunu İmâmiyye'nin üzerinde ittifak ettiği ortak inancı diye nitelemektedir.³⁹ Önceki peygamberlerin

³⁴ İbrahim b. Ömer el-Bikâî, *Maşra'u't-taşavvûf*, thk. Abdurrahman el-Vekîl (Mekke: y.y. ts.), 253.

³⁵ Sefârinî, *Levâmi'ü'l-envârî'l-behiyye* (Dımaşk: Müssetü'l-Hâfikîn, 1982), 2/302.

³⁶ Muhammed Zekeriyâ, *eş-Şirk fi'l-kadîm ve'l-hadîs* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000), 2/977.

³⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 8/69-70.

³⁸ bk. Şeyh es-Sadûk, *Kitâbü'l-İ'tikâdât*, 10-42; a.mlf. *Kemâlü'd-dîn*, 34-35; Şeyh el-Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, thk. Şeyh İbrahim el-Ensârî (Kum: el-Mu'temerü'l-Âlemi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413/1992), 41-45.

³⁹ Şeyh es-Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 34-35.

vasîlerinin de peygamber olduklarından söz eden müellif, son peygamber olduğu için Hz. Muhammed'in vasîlerine/on iki imama nübüvvet verilmemişse de onların vasîlikte Allah Elçisi'ne denk olduklarının altını çizmektedir.⁴⁰ Şeyh es-Sadûk'un gözde öğrencisi Şeyh el-Müfîd (öl. 413/1022) *Tashîhü İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye* adlı çalışmasında hocasının akâid metnini aklî ve mantikî yönden temellendirmeye gayret etmektedir.⁴¹ İmamların peygamberlerden üstün olduklarına dair İmâmî inanç, bu hususta yazılan bazı müstakil kitapların ismini oluşturmaktadır.⁴²

On iki imam inancı, nübüvvetin imamlarla devam ettiği düşüncesine dayanmaktadır. Şeyh el-Müfîd bu hususu şu sözlerle dile getirmektedir: "Şeriât on iki imamı nübüvvetle nitelememizi yasaklasa da peygamberlerle aynı hususiyetleri taşımaları nedeniyle aklî açıdan onları nebî diye adlandırmamıza hiçbir mânia bulunmamaktadır."⁴³ İmâmiyye'nin, meleğin imama peygamberlik vahyi ile inmediği konusunda ittifak ettiğini belirten müellife göre akıl Hz. Muhammed'den sonra da peygamber gönderilmesini imkânsız görmemekle birlikte, ilim ve ümmetin icmâsı bunu menetmiştir. Dolayısıyla imam her ne kadar nebî değilse de akıl ona vahiy inmesini mümkün görmektedir. Zira imamın rüyası da nebînin rüyası gibi rüya-yı *sadıkâ'* dır.⁴⁴

İmâmiyye akâid imamlarının yukarıdaki sözleri, onların imam-peygamber özdeşliğine dair inançlarının özlü ifadesidir.⁴⁵ Erken dönem İmâmiyye âlimlerinden ve 11. İmam Hasan el-Askerî'nin (öl. 260/874) ashabından olan Saffâr'ın (öl. 290/903) *Besairü'd-derecât* adlı kitabının "Muhaddes" başlıklı bölümünde imamlara nispet edilen birçok rivayet yer almıştır. İmamları müfehhemûn ve muhaddesûn diye niteleyen; onların meydana gelecek hadiseler ve kendi ölümleri hakkında önceden bilgilendirildiklerini belirten bu rivayetlerde Muhammed el-Bâkır ve Katâde b. Di'âme'nin (ö. 117/735), "*Senden önce hiçbir resûl ve nebî göndermedik ki, o bir temennide bulunduğu anda şeytan ille de onun arzularına bir şeyler katmaya kalkışmasın.*"⁴⁶ meâlindeki *وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى* meâlindeki *وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى* ayetini okurken *وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى* lafzının yanına *وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى* ibaresini ekledikleri belirtilmektedir.⁴⁷

Muhaddesliği imamlara hasreden yukarıdaki rivayette dikkati çeken husus, el-Hac, 52. âyetinde geçen nebî lafzının yanına muhaddes'in konulmasıdır. Peygamber ve muhaddes'i birlikte, eşit

⁴⁰ Şeyh es-Sadûk, *Kemâlî'd-dîn*, 37.

⁴¹ bk. Şeyh el-Müfîd, *Tashîhü İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, 106-142.

⁴² bk. Alî el-Hüseynî el-Milânî, *Tafâilü'l-eimme 'ale'l-enbiyâ*, Silsiletü'n-Nedevâtî'l-Akâidîyye (Kum: Merkezü Ebhâsî'l-Akâidîyye, 2000).

⁴³ Şeyh el-Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 41-45.

⁴⁴ Şeyh el-Müfîd, *Evâilü'l-makâlât*, 68-70.

⁴⁵ İmâmiyye'nin imam-peygamber özdeşliği inancı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Nezir Maviş, *İmâmet Doktrininin Şîa-İmâmiyye İnançlarının Şekillenmesindeki Etkisi* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018).

⁴⁶ el-Hac, 22/52.

⁴⁷ Saffâr, *Beşâirü'd-derecât*, 361, 362, 363.

konumda gösteren bu rivayet, peygamberliğin imamlarla devam ettirildiği ve onların sözlerinin peygamberinki gibi ilahi koruma altında bulunduğuna işaret etmektedir. Bu hususa vurgu yapan Şeyh es-Sadûk'a göre imamlardan gelen tüm haberler Kur'ân'a uygun olup anlam bakımından da bütünlüklüdür. Zira onların sözleri vahye dayanmaktadır. Şayet bu sözler Allah'tan başkasına dayansaydı birçok çelişki içerirdi. Dolayısıyla imamlara yönelik itaat ya da isyan Resulullah'a ve Allah'a yapılmış gibidir.⁴⁸

Ehl-i beyt kiraâtinde el-Hac, 52. âyetindeki nebî lafzının yanında muhaddes'in de bulunduğunu belirten İmâmî müfessirler, âyet için iki farklı iniş sebebi zikretmişlerdir. Kummî'ye göre bu âyetin genel mahiyetteki iniş sebebi *Garânik* olayıdır. Kummî'nin özel sebep olarak aktardığı rivayette ise Allah Elçisi'nin acıktığını gören bir sahâbinin bir keçi kızartarak ona getirdiğinde Resulullah'ın; damadı Alî, kızı Fâtıma ve torunları Hasan ile Hüseyin'in de o an orada bulunarak etten yemelerini temenni etmesi üzerine Ebû Bekir ve Ömer'in çıkageldikleri belirtilmektedir. Müfessirin burada şeytanın Allah Elçisi'nin temennisine kattığı vesveseyi Ebû Bekir ve Ömer; Allah'ın şeytanın söylediğini gidermesini, o ikisinin ardından Alî'nin oraya gelmesi; âyetlerini sağlamlaştırmasını da Alî'yi desteklemesi diye te'vîl etmiştir.⁴⁹

Kaynaklarımızda el-Hac, 52. âyetin iniş sebebi çerçevesinde genelde Garanik olayına işaret edilerek Hz. Peygamber'in Mescid-i Harâm'da Kur'ân okurken insan şekline bürünerek gelen şeytanın, Allah'ın indirmedığı şeyleri onun okuyuşuna karıştırmak istemesi üzerine bu âyetin indiği bilgisine yer verilmiştir.⁵⁰ Bunun âyetin sebep-i nüzûlü olamayacağını belirten Mâtürîdî, Allah Elçisi'nin Kâbe'de Necm Sûresi'ni okurken *أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنْوَةَ النَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ* “Gördünüz değil mi (âciz durumdaki) Lât'ı, Uzzâ'yı ve üçüncüsü olan diğerini, Menât'ı?”⁵¹ âyetine geldiğinde melek şekline giren şeytanın, “Onlar ulu kuğulardır, şefaât etmeleri umulur.” (تِلْكَ الْغُرَانِيُّ الْعَلَىٰ وَإِنَّ شَفَاعَتَهُنَّ لَلرَّجَىٰ) diyerek müşriklerin putlarını öven bu sözü Peygamber'in söylediği izlenimi uyandırdığı yönündeki yorumu doğru bulmamaktadır. Bu ifadenin şeytanın sözleri olmadığını, Allah Elçisi'nin Kâbe'de namazda okuduğu en-Necm Sûresi'nin 20. âyetine geldiğinde orada bulunan müşriklerce aynı makamda söylenen sözlerden ibaret olduğunu belirten müfessire göre el-Hac, 52. âyetinin anlamı; “Biz senden önce, Allah'ın kitabını okuduğunda veya konuştuğunda şeytanın, sözlerine vesvese katmak istemediği hiçbir resûl ve nebî göndermedik. Fakat Allah, peygamberinin diliyle şeytanın vesvesesini giderir ve onu geçersiz kılar.” şeklindedir.⁵² Şeytanın vahye müdahale ettiği anlamına

⁴⁸ bk. Şeyh es-Sadûk, *Kitâbü'l-İ'tikâdât*, 10-42.

⁴⁹ Alî b. İbrahim el-Kummî, *Tefsîr*, thk. Müessesetü'l-İmam el-Mehdî (Kum: Müessesetü'l-İmam el-Mehdî, 1435/2013), 2/682.

⁵⁰ İbn İshâk, *es-Sîre* (Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, 1424/2004), 217-258; Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Tefsîrü't-Taberî -min Kitâbihi Câmî'ül-beyân 'an-te'vîl-i âyi'l-Kur'ân*, thk. Beşâr Avâd Mârûf - İsam Fâris el-Harastânî (Kahire: Hicr, 1422/2001), 16/602-603.

⁵¹ en-Necm, 53/19-20.

⁵² Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, 3/379-380.

gelen Garanik olayının söz konusu âyetin iniş sebebi olmadığını, aksine bu âyetin vahyin ilahi koruma altında olup her türlü müdahaleden muhafaza edildiğini bildiren genel bir ifade olduğunu vurgulayan bu yorumun nübüvvet ve vahiy konseptiyle uyumlu olduğu anlaşılmaktadır. Zira ilahi koruma altında bulunan vahiy her türlü müdahaleden muhafaza edilmiştir.⁵³

İmâmîler'in el-Hac, 52. âyetindeki nebî isminin yanına imamı da koyması, onun söz ve temennisinin de Hz. Peygamber'in getirdiği vahiy gibi, şeytanın müdahale ve vesvesesinden korunduğu, yani imamın da peygamber gibi masûmiyet sıfatını taşıdığı anlamına gelmektedir. İmâmî otoritelerin, imamın vahiy almasının önünde aklen hiçbir engel bulunmadığına dair sözlerini bir adım ileri taşıyan bazı müelliflerin, nübüvvet ve risâlet makamlarını ayırarak ilkinin nihayete ermesine karşın ikincisinin imamlarla devam ettirildiğini söylemeleri; imam-melek iletişimini anlatırken ilhâm yerine vahiy ibaresini kullanmaları; imamların iradesini Allah'ın iradesine muvâfık görüp onları cehâlet, hata, yanılma ve unutma gibi her türlü noksanlıktan beri kılmaları,⁵⁴ onlara atfettikleri vahyin ilhâm sınırlarını aşan, ilhâm'ın üstünde nübüvvet vahyinin ise bir derece altında bulunan bir tür vahiy olduğunu ortaya koymaktadır.

Küleynî'nin (öl. 329/941) *el-Kâfi* adlı hadis külliyyatının "Nebî, Resûl ve Muhaddes" adlı bölümünde Muhammed el-Bâkır ile Ca'fer es-Sâdık'a nispetle aktarılan rivayetlerde bu kavramların arasında bulunan farklılıklara şöyle dikkat çekilmektedir: "Resûl, meleği görüp onunla konuşan; nebî ise onu uykusunda görendir. Nübüvvet ve risâlet bunlardan sadece birisinde (resulde) birleşmektedir. Muhaddes, meleğin sesini işitir, ancak onu göremez."⁵⁵ Konuyla ilgili diğer rivayetlere göre Ca'fer es-Sâdık, "Biz, meleğin Alî'nin kalbine, göğsüne ve kulağına aktarımda bulunduğunu söylüyoruz (Doğru mudur?)" diyen Abdullah b. Ebî Ya'fûr'a, "Evet, Alî muhaddes'ti." demiş; Abdullah'ın sorularını çoğalmasi üzerine, "Ben-i Kureyzâ ve Ben-i Nâdir kabileleriyle yapılan savaşta Cebrâil Alî'nin sağında, Mikâil de solunda yer almış ve onunla konuşmuşlardır." buyurmuştur.⁵⁶ Bir başka rivayete göre muhaddes'in alâmetinin sorulduğu Ca'fer es-Sâdık'ın, Alî ve Salmân-ı Fârisî'nin (öl. 36/656 [?]) muhaddes olduğunu söyleyince Ebû Basîr, muhaddes'in alametini sormuş ve İmam'dan şu cevabı almıştır: "Melek Alî'ye gelerek kalbine nakşediyordu."⁵⁷

On iki imamdaki olmayan bir şahsı da muhaddes olarak niteleyen yukarıdaki rivayet, İmâmiyye'nin erken dönemde bu vasfı imamlarla sınırlandırmayıp Şîâ düşüncesinin ilk temsilcilerinden saydıkları bazı zevâtı da bu kapsama dâhil ettiğini göstermektedir. İmâmî fırak yazarları Şîâ'nın bir fırka olarak ortaya çıkışını Hz. Peygamber'in vefât ettiği günde imâmet

⁵³ Vahyin her türlü dış müdahaleden korunduğu konusunda geniş bilgi için bk. Hasan Elik, *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine* (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009).

⁵⁴ Ayrıntılı bilgi için bk. Alî Hüseyinî el-Milânî, *Muhâderât fi'l-i'tikâdât* (Kum: Merkezü'l-Ebhâsi'l-'Akâidiyye, 2000), 824.

⁵⁵ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/230-231; Ayrıca bk. Saffâr, *Beşâirü'd-derecât*, 361.

⁵⁶ Saffâr, *Beşâirü'd-derecât*, 360-361.

⁵⁷ Saffâr, *Beşâirü'd-derecât*, 362-363.

konusunda ortaya çıkan ihtilâfa kadar götürmektedirler. Kummî ve Nevbahtî (öl. 310/922 [?])'ye göre teşeyyü'/Şîâ adıyla ilk anılanlar, Allah Elçisi zamanında Alî'ye karşı sevgi ve bağlılıklarıyla شیعۃ علي/Alî taraftarları diye bilinen ve Resulullah'ın vefatıyla birlikte imâmeti nas ve tayin temelinde Alî'ye hasredip onun etrafında kenetlenenlerdir. *Erkânü'l-erbaâ*/dört rükün denilen bu ilk çekirdek Şîî grup Selmân el-Fârisî, Ebû Cündeb b. Cenâbe el-Gıfarî (Ebû Zer), Mikdâd b. Esved el-Kindî ve Ammâr b. Yâsir el-Mazhacî'den müteşekkildir.⁵⁸

İmâmiyye kaynaklarında imamların muhaddesliğinden söz eden bölümlerde imamın her an melekle iletişim halinde bulunduğu/vahiy aldığı izlenimi veren birçok rivayet yer almaktadır. *Beşâirü'd-derecât*'ta geçen bir rivayette ise imamın yazdığı metni vahiy meleği Cebrâil'e dikte ettirdiğinin belirtilmesi dikkat çekicidir. Rivayete göre muhaddes kavramını sormak üzere Muhammed el-Bâkır'a gelen Rebî b. Zürâre izin isteyerek içeri girip selam verdiği İmam söze başlayarak Zürâre'nin sorusuna cevap mahiyetinde şu hadiseyi aktarmıştır: Bir gün Allah Elçisi, Alî'ye bir metin yazdırıyorken ara verip biraz uyuduktan sonra geri döndüğünde eliyle metni işaret ederek bunu ona kimin yazdığını sorunca Alî, "Sen yazdırdın, Ya Rasulallah!" diye cevap vermiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber, "Hayır, onu sana Cebrâil yazdırdı." buyurmuştur.⁵⁹

Fatrat gereğince muhaddes olmayan insanların kalbine de bazı düşünceler doğabilmektedir. Bu durum, kişinin muhaddes olup olmadığını, başka deyişle içine doğan düşüncelerin melekten gelip gelmediğini nasıl bileceğini gündeme getirmektedir. Bu noktaya temas eden bir rivayete göre Ca'fer es-Sâdik, Allah'ın imama sekînet ve vakar vermesiyle kalbine doğan hads'in melekten geldiğini yakîn derecesinde bildiğini belirtmiştir.⁶⁰ Bu rivayette de imamın içine doğan şeyin Allah'tan olduğunu kesin şekilde bilmesi açısından hads'inin vahiy ile özdeşleştirildiği anlaşılmaktadır.

Çağdaş İmâmî yazarlar da seleflerinden devraldıkları imam-melek iletişimi inancını ve muhaddes kavramına yaklaşım tarzlarını aynı muhteva ile aktarmaktadırlar. İmamların ahlâkını, muhaddes kavramına yaklaşım tarzlarını aynı muhteva ile aktarmaktadırlar. İmamların ahlâkını, *Sen, elbette yüce bir ahlâka sahibsin.*⁶¹ âyetinde övülen Allah Elçisi'nin ahlâkıyla özdeşleştiren Muhammed Sened (1962-) aşağıdaki âyete ilişkin yorumunda, imamlarda da peygamberler gibi vahiy alma özelliği olan *istifâ*/arınmışlık sıfatının bulunduğunu ve onların bu sıfat vasıtasıyla vahiy aldıklarını ifade etmektedir. Ona göre "Ey Peygamber ailesi! Allah sizi sadece günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor."⁶² meâlindeki *إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا* Kur'ânî nassı, imamlardan müteşekkil olan Ehl-i beyt'in konuşma ve işitme içermeyen bir çeşit sözsüz vahye mazhâr olduklarını göstermektedir. Vahyi, gizli şekilde gayb âlemi ile bağlantısı

⁵⁸ Hasen b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fırakü's-Şî'a* (Beyrut: Menşurâtü'r-Rızâ, 1433/2012), 51-52; Sa'd b. Abdullah el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-fırak* (İran: Merkez-i İntişarât-i İlmî ve Ferhengî, 1360/1941), 15.

⁵⁹ Saffâr, *Beşâirü'd-derecât*, 362.

⁶⁰ Saffâr, *Beşâirü'd-derecât*, 363.

⁶¹ el-Kalem, 68/4.

⁶² el-Ahzâb, 33/33.

bulunan genel bir olay diye tanımlayan yazara göre Allah'tan haber almak peygamberliğe özel bir durum değildir. el-Ahzâ, 33. âyetinde Allah'ın Ehl-i beyt'ten pisliği giderip onları tertemiz yaptığını (yapmayı irade ettiğini) buyurması onların vahiy alma yaradılışına sahip olduklarını ortaya koymaktadır.⁶³

İmâmeti nübüvvetle imamı da nebî ile özdeş gören İmâmiyye'nin bu bağlamda muhaddes kavramına imâmet inancı doğrultusunda yüklediği anlam, nübüvvet-vahy ilişkisini çağrıştırmaktadır. Bu açıdan imam ile peygamber arasına koydukları yegâne fark, nebî'nin aldığı vahyin yeni bir dinin inşasına temel oluşturmasına karşın, imamın aldığı vahyin ise öncekinin getirdiği dinin muhafazası ve sürekliliğiyle/risâletle ilişkili olmasıdır. Bu durum, İmâmiyye'nin imam-melek iletişiminin nübüvvet vahyinin bir derece altında yer alan, düşük düzeyli vahiy olarak nitelmemize imkân vermektedir.

2.2. Mütevessim Kavramını İmamın Üstün İlmi İncancını Temellendirmede Kullanması

İmâmetle ilgili Şîî haberleri kitabında toplayan Saffâr'ın aktardığı bir rivayette göre her kesin alınanda mü'min ya da kâfir olduğu bilgisinin önceden yazılı bulunduğunu belirten Muhammed el-Bâkır, insanlara gizli olan bu durumun Âl imamlara ve kendisine aşikâr olduğunu; onların yüzüne baktıkları her şahsın mü'nin mi kâfir mi olduğunu bildiklerini söyledikten sonra, “İşte bunda ibret alacak olanlar (mütevessimîn) için dersler vardır.”⁶⁴ âyetini okuyarak buradaki mütevessimîn'den imamların kastedildiğini ifade etmiştir.⁶⁵ Müellifin Ca'fer es-Sâdık'a nispetle aktardığı bir rivayette ise Resulullah'ın vefâtının akabinde gelen ilk Kadir Gecesi'nde Hz. Alî'nin, “Bana istediğinizi sorunuz. Allah'a yemin ederim ki şu andan itibaren üç yüz altmış beş gün içerisinde olacakların tümünü size haber vereceğim.” buyurduğu belirtilmektedir. İmamlara gayb ilmini nispet eden bu tür haberlerle birlikte, imam doğar doğmaz kendisine evvel ve ahirînin ilminin verildiğine; imamların karşılaşacakları durumları ve ecellerinin mahiyetini, insanların sadece kendilerinin bildiği bazı mahrem ve gizli özelliklerine varıncaya kadar tüm hallerini bildiklerine ilişkin birçok rivayet *Besâirü'd-derecât*'ta yer almış ve buradan diğer İmâmî kaynaklara aktarılmıştır.⁶⁶

İmâmî müfessirler, imamın ilmine dair yorumlarında, *يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنَبِّئُكُمْ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ* “Allah dilediğini siler, dilediğini de yerinde bırakır; ana kitap onun katındadır.”⁶⁷ âyetini tefsir ederken

⁶³ Muhammed Sened el-Bahrânî, *Mebâhis havle'n-nübüvvât*, drl. Hâris el-Azârî (Tahran: Dâru'l-Kûh li't-Tibâeti ve'n-Neşr, 2015), 89, 181-182.

⁶⁴ el-Hicr, 15/75.

⁶⁵ Saffâr, *Beşâirü'd-derecât*, 395.

⁶⁶ Saffâr, *Beşâirü'd-derecât*, 260-270.

⁶⁷ er-Râ'd, 13/39.

Muhammed el-Bâkır'a nispetle şu rivayeti aktararak bu âyeti ۞ تَنْزَلُ الْمَلٰٓئِكَةُ وَالرُّوْحُ فِيهَا بِاِذْنِ رَبِّهِمْ مِنْ كُلِّ اَمْرٍ ۞⁶⁸ âyetiyle birlikte te'vîl etmişlerdir: "O gece melekler ve ruh, rablerinin izniyle her bir iş için iner dururlar."⁶⁸

"Leyle-i Kadir'de Allah; Rûh'u, melekleri ve yazıcıları dünya semâsına indirir. Onlar Allah'ın hükmü mahiyetinde o yıl içinde meydana gelecek her şeyi yazarlar. O, bir şeyin takdîmini veya te'hîrini, noksanlığını ya da ziyâdeliğini dilediğinde bunu meleğe emreder, melek de Allah'ın dilediği şeyi silip dilediğini de sabit kılar."⁶⁹

Bu tür rivayetleri, imamın gayb bilgisine muttali olduğu, Kadir Gecesi'nde yeryüzüne indirilen mukadderât bilgisinin Hz. Peygamber'le birlikte imamlara iletiildiği tezini işleyen haberler izlemektedir. Küleynî'nin bu konuya özel olarak açtığı bölümlerde yer alan rivayetlerde mütevessim sıfatının Hz. Peygamber'den imamlara geçtiği ve onların bu sıfat sayesinde, yüzüne baktıkları kişinin mü'min olup olmadığını bildikleri ifade edilmektedir.⁷⁰

Tûsî'nin (ö. 672/1274) aktardığı bir rivayette Hz. Alî'nin mütevessimlik sıfatına mûcizevî bir anlam yüklenmektedir. Rivayete göre Alî'ye gelen bir şahsın ona yönelik gizli ve açık muhabbetinin bulunduğu söylemesi üzerine İmam, elindeki sopa ile yere bir şey çizip biraz düşündükten sonra, "Sen yalan söylüyorsun! Vallâhi ben taraftarlarımın yüzleri arasında senin yüzünü ve isimleri arasında senin ismini bilmiyorum." demiştir. Bu olaydan hemen sonra gelerek öncekinin söylediklerinin aynısını söyleyen bir diğer şahıs için de aynı şeyleri yapan Alî, onu tasdik ederek şöyle buyurmuştur: "Biz, üstün bir tıynet'e/yaradılışa sahibiz. Allah Âdemoğlundan misâk aldığı günde buna hükmetmiştir. Kıyamet kopuncaya kadar, bizim tıynetimizden bir kişi bile şâj olmaz ve ona bir kişi bile dâhil olamaz."⁷¹

Aynı husus sonraki dönemlere ait Şîî hadis kaynaklarında yer almış; Hürr el-Âmilî (öl. 1104/1693) kitabında bu konuya hasrettiği müstakil bölümlerde seleflerinden gelen rivayetleri yorumlayarak aktarmıştır.⁷² Çağdaş İmâmî yazarlardan Alî eş-Şahrûdî (1876-2021), İmâmî müfessirlerin Kadir Sûresi'nin tefsiri ve konuyla ilgili Şîî rivayetlerden hareketle Kadir Gecesi'nde melekler ve Rûh'un Hz. Peygamber ile imamlara inerek onlara her şeyin bilgisini aktardıklarını,

⁶⁸ el-Kadr, 97/4.

⁶⁹ Alî b. İbrahim el-Kummî, Tefsîr, 2/521, 3/1169; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *et-Tibyân fi tefsîri'l- Kur'ân*-thk. Ahmed Hatîb Kasîr el-Âmilî (Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs el-Arabî, 1426/2005), 10/384; Muhammed Hüseyin Tabatabaî, *el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1997), 20/379; Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Biḥârü'l-envâr li-dürer-i aḥbâr-i-eimmeti'l-etḥâr* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1429/2008), 4/326.

⁷⁰ Kuleynî, *el-Kâfi*, 1/230-231.

⁷¹ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-Emâlî*, thk. Müessesetü'l-Bî'se (Kum: Dârü's-Sikâfe, 1414/1993), 409-410.

⁷² Hürr el-Âmilî, *el-Füṣûlü'l-mühimme fi uṣûli'l-ümme -Tekmiletü'l-Vesâil-*, thk. Muhammed b. el-Hüseyin el-Kâinî (b.y.: Müessesetü Meârifî'l-İmam er-Rızâ, 1963), 1/391-394.

dolayısıyla Allah Elçisi ve imamların -Allah'ın izni ile- tüm mukadderât hakkında bilgi sahibi olduklarını söylemiştir.⁷³

Şahrûdî'ye göre mütevessim; hadiselerle Allah'ın nûru ile bakan, yüzüne baktığı her şahsın mü'min mi kâfir mi olduğunu, onun için ne takdir edildiğini, olmuş ve olacak her şeyi bilen ve her türlü hatadan beri olan kişi demektir. On iki imama özel olan bu sıfat ile onların ellerinde mûcize gibi olağanüstü hadiselerin de gerçekleşmesi mümkündür.⁷⁴ *İlmü'l-gayb* adlı kitabının, "Meleklerin İmama Nüzûlü" adlı bölümde bu konuyla ilişkilendirilen âyetleri aktaran yazar, özetle şu te'vîli yapmaktadır: Bu âyetlerin zâhiri ile bu hususla ilgili olarak gelen özel ya da genel mütevâtir rivayetler; melekler ve Rûh'un, her yıl Ramazan ayındaki Kadir Gecesi'nde Allah Elçisi'ne ve zamanın imamına inerek o yıl içerisinde meydana gelecek olan belâ, hastalık, ecel, rızık, yağış ve diğer tüm hadiselerin bilgisini onlara arz etiklerini ortaya koymaktadır.⁷⁵

Çağdaş İmâmî yazarlardan Muhammed Bâkır el-Meyâncî'ye (1867-1957), el-Kadr, 4. âyetinde geçen melekleri; her yıl Kadir Gecesi'nde, o seneye ait tüm takdîrâtın bilgisini Allah'ın dilediği kimseye iletmekle vazifeli *hameletü'l-ümenâ*/güvenli taşıyıcılar diye adlandırmaktadır. Âyette geçen Rûh ismine ise Allah'tan gelen ve her türlü müdahaleden muhafaza edilmiş ilim anlamını vermektedir. Ona göre Kadir Gecesi'nde o sene içinde vuku bulacak her şeyin ilminin indirildiği kişi, imamdır.⁷⁶

Resûlullah ve imamların gayb ilmini bildiklerini belirten Şahrûdî'ye göre bu durum, gayb ilmini Allah'a özel kılan Kur'ânî naslarla çelişmemektedir. Çünkü bu naslar, ya Allah'ın her şeyi kuşatan zâtî ve ezeli ilmi karşısında, kullarına verdiği sınırlı ve muhdes ilmi yok mesabesinde göstermekte ya da *عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ* "Gaybı O bilir, gizlisini kimseye açmaz; ancak elçi olarak seçtiği başka. Görülmeyeni bilen, görülmeyene kimseyi muttali kılmaz. Ancak peygamberlerden, bildirmek istediği bunun dışındadır."⁷⁷ meâlindeki âyette belirtildiği üzere resûller/imamlar ile peygamberleri gayb ilmini bilmemekten istisna etmektedir.⁷⁸

Râfıza'nın/İmâmiyye'nin, Hz. Alî'nin hilâfetteki ehakkiyetine dair düşüncesine delil getirdiği hususlar; bunun Allah'ın kitabı ile Elçisi'nin sünnetinde nassedildiği ve onun Hz. Peygamber'den

⁷³ Alî eş-Şahrûdî, *İlmü'l-ğayb*, çev. Cevâd es-Seyyid Seccâd er-Radevî el-Kerbelâî, thk. Murtazâ el-Âdâdî el-Horasânî (Meşhed: İntişârâtü'l-Velâye, 2014), 83-84.

⁷⁴ Şahrûdî, *İlmü'l-ğayb*, 83.

⁷⁵ Şahrûdî, *İlmü'l-ğayb*, 85.

⁷⁶ Muhammed Bâkır el-Meyâncî, *Menâhicü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân* (Tahran: Müessesetü'n-Nebe' es-Sikâfîyye, 2013), 30/603-604.

⁷⁷ el-Cinn, 72/26-27.

⁷⁸ Şahrûdî, *İlmü'l-ğayb*, 169-174.

sonra ümmetin efdâli olduğu hususlarının yanında, bir de Alî'nin mûcizeleri bulunmaktadır.⁷⁹ İmâmî rivayetlere göre günbatımı ile ikinci namazını kaçırın Hz. Alî için Güneş battığı yerden doğmuş, o namazını kıldıktan sonra tekrar batmıştır.⁸⁰ İnsan dışındaki diğer canlı ve cansız varlıklarla konuşabilme anlamında *nutkâ-i şecere* sahibi olan imamlar hayvanlarla konuşmuş,⁸¹ hastaları iyileştirip ölüleri diriltmişlerdir.⁸² Hz. Alî'ye olağan üstü olaylar nispet eden Hillî, ondan birçok mûcizenin zuhûr etmesi nedeniyle bazılarının ona tanrılık nispet ettiğini söylemektedir.⁸³

İsabetli olmayan anlayışlarda peygamberlere has özelliklerin başkalarına verildiği görülmektedir. İmâmiyye içinden ya da dışından gâli inançlara sahip bazı kimseler bu tür şeyleri Hz. Alî'ye ve onun soyundan gelen imamlara atfetmektedirler. Yine halktan bazı kesimler/Sûfiyye şeyhlerinde peygamberlik ve ilahlık sıfatlarının bulunduğunu söylemekte, evliyâyı enbiyaya tafdîl edip *hâtemü'l-evliyâ*'nın *hâtemü'l-enbiyâ*'dan üstün olduğunu ileri sürmektedirler. Bazıları da kâmil filozofun ilmî hakikatler ve ilahî marifette Hz. Peygamber'den bilgili olduğunu iddia etmektedirler. Bu bağlamda İbn Arabî (öl. 638/1240) son peygamber Hz. Muhammed'in evliyânın sonuncusu olan kendisinden istifade ettiğini belirtmiştir. Bu düşünceleri savunanların, elfâz-ı küfür söyleyenler ya da dinden çıktığını izhâr edenler gibi tevbe etmeleri lazımdır.⁸⁴

Sûfiyye'nin kollarından olan Melâmiyye'den övgüyle söz eden İbn Arabî'ye göre velâyette erişilen derecenin üstünde yalnızca nübüvvet bulunmaktadır. Melâmîler'in, "Arif, dünya ve ahirette müsvedde'l-vech/kara yüzlü olandır." tanımını üzerinde duran müellifin bu hususta yaptığı açıklama dikkat çekicidir. Ona göre bu tanım, Melâmîler'in tüm vakitlerini Hakk'ın dünya ve ahiretteki tecellilerine hasrettikleri anlamına gelmektedir. Zira Hakk'ın aynasından bakarak ilahi tecellilere mazhar olan kişi, varlıklardan biri olduğunu fark eder. Varlığın Hakk'ın nûrunda zulmet/karanlık olması nedeniyle ârif, onun sadece bu yüzünü görür. Devamlı bu tecellilere mazhar olmak Sufiler'e, özellikle de Melâmiyye'ye hastır. Dolayısıyla dünya ve ahirette sürekli Hakk ile birlikte bulunanlar yalnızca Sûfiler'dir. Melâmîler, ârif tanımlarındaki tesvîd/karalama ile siyâdet/efendilik ve liderliği; vech ile de insanın hakikatini kastetmişlerdir. Dolayısıyla bu tanım dünya ve ahiret siyâdetini kapsamaktadır ki bu da ancak resûllere özel bir derecedir. Resûllerin kemâlinden olan derece, evliyâ

⁷⁹ Ebû Abdurrahman Emîn İsmail (drl.), *el-Erbe'ünü'l-ğadîme -Erbe'un hadîs fi usûl-i i'tikâd-i ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, (Mısır: Dârü'l-Âsâr, 2021), 2/1021.

⁸⁰ Şeyh es-Sadûk, *men-lâ-Yahdürühü'l-fakîh*, thk. Hüseyin el-A'lemî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1406/1986), 1/145-146.

⁸¹ Saffâr, *Beşâirü'd-derecât*, 544-547.

⁸² Saffâr, *Beşâirü'd-derecât*, 312-313.

⁸³ İbnü'l-Mutahhar el-Hillî, *Minhâcü'l-kerâme fi ma'rifeti'l-imâme*, thk. Abdurrahîm Mübârek (Kum: İntişarâtü't-Tâsûâ, 1379/1963), 52; Ayrıca bk. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 6/187.

⁸⁴ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 8/301.

için ise erişilmesi ve tamamlanması gereken bir noksanlıktır. Zira resûller teşrî nedeniyle zuhura bağlı kalmakla kayıtlanmış olmalarına karşın evliyânın böyle bir zorunluluğu bulunmamaktadır.⁸⁵

Sûfiyye'nin velî ve velâyet'e atfettiği bu anlam ve derece, tasavvûfta evliyânın özellikleri ve kerâmetlerinin toplumun manevî liderleri olan peygamberlerin sıfatlarıyla ve mucizeleriyle kıyaslanmasına; nebî ve velî'den hangisinin üstün olduğuna dair tartışmalara zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda Hz. Muhammed'in (s) hâtemü'l-enbiyâ olduğuna değinen İbn Arabî (öl. 638/1240), kendisini de hâtemü'l-evliyâ nitelemesiyle sunmaktadır. Marifetullah'ın/Allah hakkındaki bilginin en yüksek mertebesinin son peygamber ve son velîye/kendisine verildiğini vurgulayarak insanların nebî ve resûllerden bu bilgiyi hâtemü'l-enbiyâ'nın nûruyla; velîlerden ise hâtemü'l-evliyâ'nın nûruyla aldıklarını belirtmektedir.⁸⁶ İmâmiyye'nin imâmet-nübüvvet özdeşliği inancının velâyet-nübüvvet özdeşliğine dönüşmüş halini andıran bu anlayış; kendine has yöntemi, bilgi anlayışı ve uygulamalarıyla müstakil bir fırka görünümünde olan Sûfiyye'nin, bazı kesimlerce inanılan aksine İslâm'ın özü ya da onunla özdeş olmadığını göstermektedir.

Nitekim bazı âlimler Sûfiyye'yi ayrı bir fırka kapsamında değerlendirmişlerdir. Fırak ve makâlât kaynaklarının onlardan bahsetmemesini hata olarak gören Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210), zühd, ibadet, nefis terbiyesi, İslâm'ın övdüğü güzel güzel sıfatları kazanıp verdiği kötü sıfatlardan arınmaya yönelik Sûfi grupları Ehl-i sünnet dairesine sokmaktadır. Halvetiyye ve Mübâhiyye gibi, tevhid ilkesiyle bağdaşmayan gruplara da dikkat çeken Râzî, bunlardan ilkinin; şeyhlerinde hulûl ve ittihâdın ortaya çıktığını söyleyen cahil ve akılsızlar diye nitelemekte, Müslümanlar'da bu düşünceyi ilk ortaya koyanların Râfızîler/İmâmiyye olduğuna işaret etmesi manidardır. Halvetiye ile birlikte Sûfiyye'nin en şerhileri diye nitelediği Mübâhiyye'yi; Allah'a itaat etmek perdesi altında gerçeği örtbas etmeyi gaye edinen, bir yandan Allah sevgisini hedeflediklerini iddia ederken diğer yandan kendilerinden teklifin kaldırıldığını söyleyerek İslâm'a muhalefet edenler olarak tasvir eden müellif, bu anlayışı Mezdekizm dini ile ilişkilendirmektedir.⁸⁷ Sûfiyye'yi ayrı bir fırka olarak gören Seksekî (ö. 683/1284) de her ne kadar kendilerini Ehl-i sünnet dairesine soksalar da hakikat, şerîat, tarikât ve mârifet'e dair farklı anlayışlarıyla; ibâhâ, ittihâd, hulûl ve sudûr gibi bâtil inançlarıyla; Kur'an'ın zâhir ve bâtin anlamının bulunduğu dair Bâtınî metotlarıyla gerçekte onların (Halvetiyye ve Mübâhiyye gibi grupların) Ehl-i sünnet'e muhalif olduğuna vurgu yapmaktadır.⁸⁸

⁸⁵ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 2/275-276.

⁸⁶ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Füşûşü'l-hikem*, çev. Nuri Genç Osman (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yay., 1992), 43-44.

⁸⁷ Fahreddîn er-Râzî et-Taberistânî, *İ'tikâdâtü fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* (Kahire: Mektebetü'n-Nahde el-Mısriyye, 1356/1938), 72-74.

⁸⁸ Ebü'l-Fazl es-Seksekî el-Hanbelî, *el-Bürhân fi ma'rifeti 'ağâidi ehli'l-edyân*, thk. Bessâm Alî Selâme el-Amûş (Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1418/1996), 101-105.

Sûfiyye'nin teoride şeyhlerine nübüvvet isnadında bulunmamakla birlikte, onlara üstün bir ilim ve mucize benzeri kerâmetler atfetmeleri, İmâmiyye'nin imam-peygamber özdeşliği inancını anımsatmaktadır. Bu benzerlik tasavvûfun Şiilik'ten etkilendiğinin de bir işaretidir. Ayrıca Sûfiyye'nin keşf ve sezgiye dayanan epistemolojisinin yanında, kilit terimlerinden olan ilhâm'ın muhaddes kavramıyla sıkı ilişkisi de interaktif bir etkileşim içerisinde olan her iki düşüncenin muhaddes ve mütevessim kavramları açısından da ortak bir zeminde buluştuklarına işaret etmektedir.⁸⁹

Naslar, İmâmî düşüncenin ve Şiilik'le etkileşim içerisinde bulunan bazı anlayışların, üstün/gaybî ilim, melek ile iletişim ve mucize gibi peygamberlere has özelliklerin başkalarına izâfe edilmesinin isabetli olmadığını ortaya koymaktadır. Hz. Ömer'in muhaddesliği ile ilgili hadis gibi, mütevessim ibaresinin geçtiği el-Hicr, 75. âyetinde de bu kavramın genel anlamı öne çıkmaktadır. İmâmiyye'nin imamın üstün ilmine ilişkin inancına temel yaptığı bu âyetin öncesinde Hz. Lût kavmine inen azaptan bahsedildikten sonra, “Şüphesiz bunda düşünüp görebilen (mütevessimîn) kimseler için ibretler vardır.” buyrulmaktadır. Peygamberlerin getirdikleri ilahi mesajı reddedip hevâ ve heveslerini ilah edinenlerin her iki cihanda karşılaşacakları acıklı akibete dikkat çekilen bu âyette; aklını iyi kullananların bundan ibret alarak hâtemü'l-enbiyâ olan Hz. Muhammed'in (s) davetine uymaları gerektiğinin altı çizilmektedir. Yani naslar, muhaddes'in; bazı somut alametlerden hareketle isabetli öngöründe bulunma veya olaylardan ibret alma şeklindeki genel anlamının sıhhatine işaret etmekte ve bu sıfatın tüm mü'minlerin ortak sıfatı olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim aynı sûrenin 77. âyetinde ^طلَا يَأْتِيَنَّكَ لِلْمُؤْمِنِينَ “Bunda inananlar için bir ders vardır.” denilerek belirtilen olaydan ibret alması gerekenlerin/mütevessimlerin mü'minler olduğu ifade edilmektedir.

İmâmîler her ne kadar imama terim anlamında vahiy nispet etmeseler de söz konusu kavramlara yükledikleri anlam ile imam-melek iletişimini peygamber-melek iletişimi tarzında ortaya koymaları; bu iletişimden söz ederken ilhâm yerine vahiy lafzını kullanmaları imama ilhâm'ın üstünde nübüvvet vahyinin ise bir derece altında yer alan, düşük düzeyli vahiy nispet ettiklerini göstermektedir. İmamları -Hz. Muhammed hariç- diğer tüm nebî ve resûllerden üstün görmeleri⁹⁰ ve onlara mucize türünden olağanüstülükler atfetmeleri de bunu pekiştirmektedir. Bu durum, muhaddes kavramıyla temellendirmeye gayret ettikleri melek ile iletişime dayalı imam-

⁸⁹ Tasavvûf ile Şiilik arasındaki ilişki ve etkileşim konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Kamil Mustafa Şeybî, *es-Şilatü beyn'et-taşavvuf ve't-teşeyyü'* (Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1982); Fellâh b. İsmâil, *el-'Alâkatü beyne't-teşeyyü' ve't-taşavvuf* (Medine: Câmî'atü'l-İslâmiyye Külliyyetü'd-Da'veti ve Usûliddin Şu'betü'l-'Akîde, Doktora Tezi, 1991).

⁹⁰ İmâmiyye'nin eski ve yeni kaynaklarında imamların peygamberlerden üstünlüğü konusunda ilgili birçok rivayet ve yorum yer almaktadır. Ayrıntılı bilgi için konuyla ilgili rivayet ve görüşlere hasredilen şu kitaba bk. Alî el-Hüseynî el-Milânî, *Tafđilü'l-eimme 'ale'l-enbiyâ*, Silsiletü'n-Nedevâtü'l-Akâidîyye (Kum: Merkezü Ebhâsi'l-Akâidîyye, 2000).

peygamber özdeşliği inançlarını, mütevessim kavramıyla ilim ve mucizeye genişlettiklerini göstermektedir.

Sonuç

Dinî anlayışının temelinde nas ve tayine dayalı imâmet inancının yer aldığı İmâmiyye, genel anlamda akıl ve duyularını iyi kullanarak doğru tahminlerde bulunmayı ifade eden ve bu yönüyle tüm müttakî mü'minlerin ortak özelliği sayılan muhaddes ve mütevessim kavramlarını imam-melek iletişimi/vahiy, imamın üstün ilmi ve olağanüstülüklerine dair inancını temellendirmede kullanmıştır.

İmâmeti nübüvvetin devamı olarak gören İmâmiyye, buradan hareketle imamı Hz. Peygamber'le özdeşleştirerek yeni bir din vaz etmek üzere alınan vahiy/nübüvvet vahyi hariç, diğer tüm özelliklerinde onu bire bir Allah Elçisi ile eşitlemekte ve ona ortak kılmaktadır. Her ne kadar İmâmî otorite âlimler, peygamberliğin son bulduğunu belirten naslar karşısında şerân imamın peygamber olmadığını belirtme gereği duymuşlarsa da aklen onun vahiy almasının ve peygamberlikle nitelenmesinin önünde hiçbir engel görmemeleri, imamı vahiy alma açısından da söz konusu özdeşlik dairesine soktuklarını göstermektedir. İmam-melek iletişimi ya da imamların muhaddesliği ile ilgili rivayet ve yorumlarında *ilhâm* yerine *vahiy* ibaresini kullanmaları; imamların vahiy meleği Cebrâil'den haber aldıklarını ve yazdıkları metinleri ondan dikte ettiklerini söylemeleri bu hususu pekiştirmektedir. Ancak, Hz. Muhammed'in (s) *hâtemü'l-enbiyâ* olduğunu belirten âyetlerin, aklî açıdan peygamberliğini tasdik ettikleri imamın melekle iletişimini nübüvvet vahyi olarak nitelermelerine mani olması, bu iletişimi *ilhâm*'ın üstünde, nübüvvet vahyinin ise bir derece altında yer alan, *düşük düzeyli vahiy* diye adlandırmamıza olanak tanımaktadır.

İmâmî müfessirler, âyetlerde geçen nebî ve resûl ibarelerini yorumlarken imamlarına hasrettikleri muhaddes ibaresini de bu kavramların yanına koyarak imamı peygambere redif yapmaları, imamların sözlerinin de peygamberin sözleri/vahiy gibi ilahi koruma altında olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim Şeyh es-Sadûk ve Şeyh el-Müfid gibi İmâmî muhaddis ve mütekellimler, imamların sözlerini vahye dayanan kesin doğrular diye nitelmiş, onlara itaati Allah ve Elçisine itaat; onlara isyanı da Allah ve Elçisine isyan saymışlardır.

Hız. Peygamber'in muhaddesliği önceki ümmetlere hasredip şayet ümmetinde bir muhaddes bulunsaydı onun Ömer olacağını belirtmesinden sonra nübüvvetin kendisiyle nihayete erdiğini vurgulaması, muhaddesliğin de onunla son bulduğunu göstermektedir. Başka deyişle son peygamberle birlikte artık muhaddeslere ihtiyaç bulunmadığını ortaya koyan bu hadis, muhaddes'in hads'inin -İmâmiyye'nin söylediğinin aksine- vahiy mahiyetinde olmadığını ve imamların sözlerinin vahiy gibi korunmadığını gösterdiği gibi, onların peygamber gibi masûm olmadıklarını da ortaya koymaktadır.

Mütevessim sıfatını da muhaddes kavramına benzer şekilde ele alarak imamlara hasreden İmâmiyye, imamın Hz. Peygamber gibi üstün bir ilimle donatıldığına ve mûcize gösterdiğine yönelik inancını temellendirmede bu kavramdan büyük ölçüde yararlanmıştı. Konuyla ilgili rivayetlerinde kendilerine Allah tarafından verilmiş olan bu üstün özellik sayesinde imamların, insanların yüzlerine bakarak kalplerindeki inançlarını bildikleri; gayb bilgisine muttali oldukları; hayvanlarla konuşma ve ölüleri diriltme gibi olağanüstü hadiseler gerçekleştirdikleri belirtilmektedir. İmam-peygamber özdeşliği inancını vahiy açısından muhaddes kavramıyla temellendirmeye gayret eden İmâmiyye'nin, mütevessim kavramına yüklediği anlamla söz konusu özdeşliği mûcizeyi de içine alacak şekilde genişlettiğini gösteren bu durum, imâmet inancının İmâmî inanç ve anlayışların şekillenmesindeki etkisinin büyüklüğü hakkında da bir fikir vermektedir.

Kaynakça

- Âmilî, Muhammed b. el-Hasan el-Hürr. *el-Füşûlü'l-mühimme fi uşûli'l-ümme -Tekmiletü'l-Vesâil-*. thk. Muhammed b. el-Hüseyn el-Kâinî. 3 Cilt. b.y.: Müessesetü Meârifi'l-İmam er-Rızâ, 1963.
- Bahrânî, Muhammed Sened. *Mebâhis havle'n-nübüvvât*. drl. Hâris el-Azârî. Tahran: Dârü'l-Kûh li't-Tibâeti ve'n-Neşr, 2015.
- Batar, Yusuf. "Kur'an Kıssalarının Amaçlarıyla İlgili Kavramların Eğitim Öğretim Açısından Tahlîli". *İslâmî İlimler Dergisi* 9/1 (Bahar 2014), 155-183.
- Berkitî, Muhammed 'Amîm el-İhsân el-Mücerredî. *et-Ta'rifâtü'l-fıkhîyye*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullâh Muhammed b. İsmâîl. *Şahhîh*. Dimaşk-Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1423/2002.
- Bikâî, İbrahim b. Ömer b. Hasen er-Ribât b. Alî b. Ebî Bekr. *Maşra'u't-taşavvuf*. thk. Abdurrahman el-Vekîl. Mekke: y.y. ts.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî. *Sünen*. thk. Şuâyb el-Arnâvut – Muhammed Kâmil Karabelli. 7 Cilt. Dimaşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430/2019.
- Elik, Hasan. *Kur'an'ın Korunmuşluğu Üzerine*. Marmara Üniviversitesi İlahîyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2009.
- Erten, Mevlüt. "Kur'an'da İnsan Yetiştirme Düzeni Olarak Murâkabe". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/2328 (2014), 319-348.
- Fellâh b. İsmâîl b. Ahmed. *el-'Alâkatü beyne't-teşeyyü' ve't-taşavvuf*. Medine: Câmî'atü'l-İslâmiyye Külliyyetü'd-Da'veti ve Usûliddin Şu'betü'l-'Akîde, Doktora Tezi, 1991.

- Gücerâtî, Muhammed Tâhir es-Siddîk el-Hindî. *Mecma'ü'l-Bihâri'l-envâr fî ğarâibi't-tenzîl ve letâifi'l-aĥbâr*. 5 Cilt. Cedirabad: Meclisü Dâireti'l-Osmâniyye, 1387/1967.
- Hatîb, Nühâ bint Üsâme Abdullah. *Şerĥü'l-meşâbih*. Mekke: Câmi'atü Ümmü'l-Kurâ Külliyyetü'd-Da've ve Usûliddin Kismü'l-Kitap ve's-Sünne, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- İbn Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed et-Tâi el-Hâtimî. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- İbn Arabî, Muhyiddîn Muhammed b. Alî b. Muhammed et-Tâi el-Hâtimî. *Füşûşü'l-Hikem*. çev. Nuri Genç Osman. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992.
- İbn İshâk, Ebû Abdullâh Muhammed b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *es-Sîre*. Beyrut: Dârü'l-Kütüb el-İlmiyye, 1424/2004.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Muhammed b. Ebû Bekir. *Medâricü's-salikîn beyne menâzili iyyâke na'büdü ve iyyâke nesta'in*. thk. Heyet. Riyad: Dârü's-Samiî, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem el-Ensârî er-Rüveyfi'î. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dârü Sâdir, ts
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takîyüddin Ahmed b. Abdilhalîm. *el-Furĥân beyne evliyâillâh ve evliyâi's-şeytân*. thk. Abdurrahman el-Arnaut. Dimaşk: Mektebetü Dârî'l-Beyân, 1405/1985.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takîyüddin Ahmed b. Abdilhalîm. *el-Ķabas fî şerĥi Muvatta'-i Mâlik b. Ennes*. thk. Muhammed Abdullah Veled Kerîm. b.y.y.: Dârü'l-Garb el-İslâmî, 1992.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takîyüddin Ahmed b. Abdilhalîm. *Minhâcü's-sünneti'n-nebevîyye fî naĥđi kelâmi's-Şi'ati'l-kaderiyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Suudi Arabistan: Câmi'atü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406/1986.
- İbnü'l-Arabî, Muhammed b. Abdullah Ebû Bekr el-Me'ârifî el-İşbilî el-Mâlikî. *Meţâli'ü'l-envâr 'alâ sıĥâhi'l-âsâr*. thk. Dârü'l-Fellâh. 2 Cilt. Katar: Vizâretü'l-Evkâf, 2012.
- İsmail, Ebû Abdurrahman Emîn (drl.). *el-Erbe'ünü'l-ĥadîme -Erbe'ün ĥadîs fî uşûl-i i'tikâd-i ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*. 2 Cilt. Mısır: Dârü'l-Âsâr, 2021.
- Kâşânî, Mollâ Muhsin Muhammed b. Şâh Murtazâ b. Şâh Mahmûd. *Tefsîrü's-sâfi*. 5 Cilt. Tahran: Mektebetü's-Sadr, 3. Baskı, 1379/1959.
- Kummî, Ebü'l-Hasen Alî b. İbrahim b. Hâşim el-Muhammedî. *Tefsîr*. thk. Müessesetü'l-İmam el-Mühtedî. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmam el-Mühtedî, 1435/2014.

- Kummî, Ebû'l-Hasen Alî b. İbrahim. *Tefsîr*. thk. Müessesetü'l-İmam el-Mehdî. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmam el-Mehdî, 1435/2013.
- Kummî, Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî. *Kitâbü'l-Mağâlât ve'l-fırağ*. İran: Merkez-i İntişarât-i İlmî ve Ferhengî, 1360/1941.
- Kurtubî, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1353/1935.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'küb. *el-Kâfi*. Beyrut: Dârü't-Teâ'rûf li'l-Matbûât, 1411/1990.
- Lisânü'l-lisân -Tehzîbü Lisâni'l-'Arab-*. nşr. Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye. Lübnan: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vîlâtü'l-Ḳur'ân*. thk. Fâtıma Yûsuf Eshamî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vîlâtü Ehli's-sünne*. thk. Fâtıma Yusuf el-Heymî. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1425/2004.
- Maviş, Nezir. *İmâmet Doktrininin Şia-İmâmiyye İnançlarının Şekillenmesindeki Etkisi*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihârü'l-envâr li-dürer-i aḥbâri'l-eimmeti'l-eḥâr*. 110 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1429/2008.
- Meyâncî, Muhammed Bâkır el-Melekî. *Menâhicü'l-beyân fi tefsîri'l-Ḳur'ân*. Tahran: Müessesetü'n-Nebe'es-Sikâfiyye, 2013.
- Milânî, Alî el-Hüseynî. *Tafâdü'l-eimme 'ale'l-enbiyâ*, Silsiletü'n-Nedevâti'l-Akâidîyye. Kum: Merkezü Ebhâsi'l-Akâidîyye, 2000.
- Milânî, Alî Hüseyinî. *Muḥâderât fi'l-i'tikâdât*. Kum: Merkezü'l-Ebhâsi'l-Akâidîyye, 2000.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *Şaḥîḥ*. thk. Nazar Muhammed el-Faryâbî. Riyad: Dârün Tayyibe, 1426/2005.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ. *Fırağü's-Şi'a*. Beyrut: Menşurâtü'r-Rızâ, 1433/2012.
- Râzî, Ebû Abdullâh (Ebû'l-Fazl) Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *İ'tikâdâtü fırağî'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*. Kahire: Mektebetü'n-Nahde el-Mısriyye, 1356/1938.
- Saffâr, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen b. Ferrûh. *Beşâirü'd-derecât*. Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1431/2010.

- Şefârinî, Şemsüddin Ebü'l-Avn Muhammed b. Ahmed b. Sâlim el-Hanbelî. *Levâmi'ü'l-envârî'l-behiyye*. 2 Cilt. Dimaşk: Müessesetü'l-Hâfikîn, 2. Baskı, 1982.
- Seksekî, Ebü'l-Fazl Abbâs b. Mansûr et-Tirmizî el-Hanbelî. *el-Bürhân fî ma'rifeti 'aķâidi ehli'l-edyân*. thk. Bessâm Alî Selâme el-Amûş. Zerka: Mektebetü'l-Menâr, 1418/1996.
- Şahrûdî, Alî en-Namâzî. *İlmü'l-ğayb*. çev. Cevâd es-Seyyid Seccâd er-Radevî el-Kerbelâî. thk. Murtazâ el-Âdâdî el-Horasânî. Meşhed: İntişarâtü'l-Velâye, 2014.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihâl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye. 1413/1992.
- Şeybî, Kamil Mustafa. *es-Şilatü beyn'et-taşavvuf ve't-teşeyyü'*. Beyrut: Dârü'l-Endelüs, 1982.
- Şeyh el-Müfîd, Ebû Abdullâh Muhammed İbn Nu'mân. *Evâilü'l-maķâlât*. thk. Şeyh İbrahim el-Ensârî. Kum: el-Mu'temerü'l-Âlemi li-Elfîyyeti'ş-Şeyh el-Müfîd, 1413/1992.
- Şeyh es-Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. Bâbeveyh. *Kemâlü'd-dîn ve tamâmü'n-nî'me*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1412/1991.
- Şeyh es-Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. Bâbeveyh. *Kitâbü'l-İ'tikâdât*. thk. Müessesetü'l-İmam el-Hâdî. Kum: Peyâm-i İmam Hâdî, 1391/1971.
- Şeyh es-Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. Bâbeveyh. *men-lâ-Yahdürühü'l-faķîh*. thk. Hüseyin el-A'lemî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1406/1986.
- Şeyh el-Müfîd, Ebû Abdullâh Muhammed İbn Nu'mân. *Evâilü'l-maķâlât*. thk. Şeyh İbrahim el-Ensârî. Kum: el-Mu'temerü'l-Âlemi li-Elfîyyeti'ş-Şeyh el-Müfîd, 1413/1992.
- Şeyh el-Müfîd, Ebû Abdullâh Muhammed İbn Nu'mân. *Taşıhü İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye*. thk. Hüseyin Dergâhî. Kum: el-Mu'temerü'l-Âlemi li-Elfîyyeti'ş-Şeyh el-Müfîd, 1371/1413.
- Şeyh es-Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. Bâbeveyh. *Kemâlü'd-dîn ve tamâmü'n-nî'me*. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1412/1991.
- Şeyh es-Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. Bâbeveyh. *Kitâbü'l-İ'tikâdât*. thk. Müessesetü'l-İmam el-Hâdî. Kum: Peyâm-i İmam Hâdî, 1391/1971.
- Tabatabaî, Muhammed Hüseyin. *el-Mîzân fî tefsîri'l-Ķur'ân*. 21 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tefsîrüt-Ṭaberî -min Kitâbihi Câmi'ül-beyân 'an-te'vîl-i âyi'l-Ķur'ân*. thk. Beşâr Avâd Mârûf - İsmâ Fâris el-Harastânî. 26 Cilt. Kahire: Hicr, 1422/2001.
- Tabersî, Ebû Alî el-Fazl b. el-Hüsyen. *Mecma'ü'l-beyân fî tefsîri'l-Ķur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ulûm, 1426/2005.

- Tanrıverdi, Mustafa. "Emâli'deki Rivâyet ve Görüşler Özelinde Zeydî Muhaddis Ahmed b. İsa'nın III. (IX.) Asırdaki İtikâdî ve Fikrî Tartışmalara Yaklaşımı", *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 12/1 (Mart 2020), 36-63.
- Tebrizî, Muhammed b. Abdullah el-Hatîb. *Mişkâtü'l-meşâbih -ma'a'l-Hâşiyeti's-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî-* . 4 Cilt. Karaçi: Mektebetü'l-Büşrâ, 1431/2010.
- Tehânevî, Muhammed Alî. *Mevsû'atü keşşâfi ıstılahâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Alî Dahrûc, çev. Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirûn, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *el-Câmi'ü'l-kebîr*. thk. Beşâr Avâd Marûf. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1417/1996.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed el-Hasen. *el-Emâlî*. thk. Müessesetü'l-Bî'se. Kum: Dârü's-Sîkâfe, 1414/1993.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed el-Hasen. *et-Tibyân fi tefsîri'l-Çur'ân*. thk. Ahmed Hatîb Kasîr el-Âmilî. 10 Cilt. Beyrut: Dârü İhyâi't-Türâs el-Arabî, 1426/2005.
- Zebidî, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Alî Hilâlî. 40 Cilt. Kuveyt: y.y. 1421/2001.
- Zekeriyyâ, Ebû Bekr Muhammed. *eş-Şirk fi'l-kadîm ve'l-hadîs*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2000.

Şiâ-İmâmiyya's Approach to The Conceptions of Muhaddas And Mutawassim

Dr. Nezir MAVİŞ

Extended Summary

İmâmiyya, which puts the belief of imâmate based on verse and determination as the basis of its religious understanding, used the concepts of muhaddas and mutawassim, which means making correct predictions by using their mind and senses well in general, and covering all faithful believers in this respect, imam-angel communication/revelation, the imam's superior knowledge and his extraordinary knowledge used to justify his belief. This phrase, which expresses opinions and comments about the concept of muhaddas, to receive inspiration in a special sense and those who receive such notifications, means to make the right assessments by looking at the events from the right angle and to hit the mark in their work. In this respect, it is understood that muhaddas is the common attribute of believers. For, believers who believe in Allah and follow the Qur'an, which is His word, as their guide, are in harmony with the general meaning of muhaddas. Mutawassim is mentioned in the verse, "*There are lessons in this for those who will take a lesson (mutawassims).*" (al-Hijr, 15/75). Commentators, in the interpretation of this verse, say to mutawassim, "Fear the foresight of the believer! Because he looks with the light of Allah." dealt with in the context of the hadith. Because it is stated that the Messenger of Allah recited the 15th verse of al-Hijr after saying this word. Tirmidhi stated in the "Tafsir" section of the hadith corpus called al-Câmi' al-kabir that this hadith, which some commentators quoted in the context of the interpretation of the verse in question, is strange and said that the concept of mutawassim is interpreted as "foresight holders." Seeing the imâmate as an extension of the prophethood, Imâmiyyah, starting from this point of view, identifying imam with the Prophet, he equates him with the Messenger of Allah in all his other characteristics, except for the revelation of prophethood. Although Imâmî authority scholars say that in terms of sharia imam is not a prophet in the face of the texts indicating the end of prophecy, the fact that they intellectually approve of his receiving revelation and being qualified as a prophet means that they identify him with the prophet in terms of receiving revelation. Using the phrase revelation instead of inspiration in their narrations, views and comments on the communication of the imam-angel; The imams' saying that they heard from Gabriel, the angel of revelation, and that they dictated the texts they wrote from him, confirms this determination. However, the fact that the verses stating that Muhammad is the last of the prophets prevent the imam's communication with the angel, whose prophethood they affirmed as a prophetic revelation, prevents them from qualifying as prophetic revelation, which makes it possible to position and name this communication as low-level revelation, which is above the inspiration and one degree below the prophetic revelation. As a result of this understanding, Imâmiyya, who placed the "imam" next to

the “prophet” in the verses of the Qur'an on prophethood and apostleship, dedicates all the good qualities in the texts to twelve imams. In this context, Imāmiyya dedicates the attributes of muhaddas, which means contemplating on events and making correct predictions by using their mind and senses well, and which is a characteristic of all pious believers in general, and mutawassim, which means making correct assumptions and predictions about events based on some preliminary data, to imams. In our article, the semantic framework of the aforementioned pair of concepts is discussed. In other words, how they establish a relationship between the imam and the adjectives muhaddas and mutawassim, and in this context, the semantic framework they attribute to the aforementioned phrases is investigated. In general terms, expressing correct views and predictions by using their mind and senses correctly; In this respect, the adjective muhaddas, which includes all believers, means a person who receives inspiration in a special sense. However, in the thought of Ahl as-Sunnah, inspiration is not valid in making judgments on religious issues due to its subjective nature. Since the title of muhaddas is associated with taking inspiration, the judgment given by the muhaddas about the things that arise in his heart is not valid; It is understood that the title of mutawassim, which means to look at events with foresight, is the common characteristic of all believers. Imāmiyya, who identifies imamate with prophecy, bases this concept on imam-angel communication, and mutawassim on the imam's belief in his superior knowledge and extraordinary abilities.

Keywords: Kalām, Shiā, Imāmiyya, muhaddas, mutawassim, revelation, knowledge.

Tarafe'nin Hayatı, Şairliği ve Şiirlerinde Medih

Tarafah's Life, Poetry and the Praise in His Poems

Dr. Öğr. Üyesi Sedat Tuna

Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
Assist. Prof., Ordu University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences, Ordu, Türkiye.
tuna.sedat52@gmail.com

 0000-0001-2345-6789

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
28 Aralık / December 2021	Araştırma Makalesi / Research Article	12 Mart / March 2022	15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Tuna, Sedat. "Tarafe'nin Hayatı Şairliği ve Şiirlerinde Medih", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 442-470.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1049980>

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

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

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

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

Tarafe'nin Hayatı, Şairliği ve Şiirlerinde Medih

Öz ▶ Tarafe b. 'Abd el-Bekrî, Câhiliye Dönemi'nin meşhur şairlerinden biridir ve İmruülkays'tan sonra şiir kalitesi yönüyle ikinci sırada yer alır. Asıl ismi 'Amr olup doğum tarihi de ölüm tarihi de net olarak bilinmemektedir. Tarafe de bazı Câhiliye Dönemi şairleri gibi lakabını inşâd ettiği şiirinin bir mısrasında kullandığı bir kelimedenden almıştır. Yetim büyümüş, fakir ama onurlu bir hayat sürmüş, deve çobanlığı yapmış ve ilk şiirini daha yedi yaşındayken amcasıyla çıktığı yolculukta inşâd etmiştir. Hiçbir şeye aldırış etmeyen, cesareti ve usta at biniciliğiyle övünen, kavmi arasında kendisine güvenen ve saygınlığı olan birisiydi. Küstahça davranan ve her türlü zevki mübah gören, içki müptelası bir kişiliğe sahipti. Tarafe'nin divanı hiciv, vasıf, fahr ve hamaset konulu şiirlerden oluşur. Şiirleri, mütekaddimûn nahivciler tarafından nahiv kurallarının tespit edilmesinde şâhit gösterilmiştir. Hîre hükümdarı 'Amr b. Hind'in verdiği emirle gençliğinin baharında yapmış olduğu hiciv sebebiyle öldürülmüştür. Bu çalışmada Tarafe'nin hayatından anekdotlara ve sayısı çok az olan medih şiirlerinden örneklerle yer vermeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Edebiyatı, Câhiliye Dönemi, 'Amr b. Hind, Muallaka, Medih.

Tarafah's Life, Poetry and the Praise in His Poems

Abstract ▶ Tarafah ibn al 'Abd was one of the famous poets of the Jahiliyya Period and takes the second place just after Imru' al-Qays in terms of poetry quality. While his true name is 'Amr, his birth and death dates remain unclear. The poets in the Jahiliyya Period took their nicknames after a word they used in one of their poems. Similarly, Tarafah took his nickname after a word he used in one of his poems. He grew up as an orphan, lived a poor but honorable life, herded camels and wrote his first poem on a journey he went on with his uncle. He has a drunkard, extremely carefree and self-confident among his tribe personality that boasts with his courage and horsemanship. His anthology consists of poems that satirize, describe, praise something or someone. His poems were used as witnesses by the first arabic linguistics in determining the rules of grammar discipline. He was executed at a very young age because of his satiric poems by the order of 'Amr b. Hind. In this paper, we tried to exemplify his low-numbered praise poems and anecdotes from his life.

Keywords: Arabic Language and Literature, The Jahiliyya Period, 'Amr b. Hind, The Mu'allaqa Praise.

Giriş

Arapların İslâm öncesi dönemine “Câhiliye Dönemi”¹, bu dönemde yaşayan şairlerin şiirleri için “Câhiliye Şiiri” ifadesi kullanılır.² Arapların “el-Âdaâbü'r-rafia” diye zikrettikleri güzel sanatlardan biri de şiirdir. Şiir ruhun lisanıdır.³ Şiir, istiare ve betimlemelere dayanan; kafiye ve vezinde bir araya gelen farklı bölümlerden oluşan; her bölümün kendinden öncesinden ve sonrasından amaç noktasında bağımsız olduğu; Arapların şiire özgü anlatma biçimi üzerine inşâ edilen bir ilimdir. Araplara göre şiir, vezinli ve kafiyeli sözden ibarettir. Öyle olmazsa şiir sayılmaz. Şiir doğru bir tabiat

¹ Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2003), 1/270.

² Nihad M. Çetin, *Eski Arap Şiiri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1973), 4.

³ Bağdatlı Müderris-zâde Mehmet Fehmi, *Târih-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, haz. İsmail Araz (Ankara: Fecr Yayınları, 2021), 2/259.

ve dürüst bir aruz bilgisinin bir araya gelmesinden ortaya çıkan vezinli sözdür.⁴ Araplarda hassas ve çabuk öfkelenen bir kavim olmak, daima saf, parlak bir semanın temasına dalmak, zaman ve mekân itibarıyla tabiatı araştırmaya müsait bulunmak gibi şairlik için gerekli sebeplerin birçoğu mevcuttur.

Bunun yanı sıra lisanlarında kafiyeyle kolaylaştıran müteradiflerin çok olması, işaret ve kinayelerin mebzuliyeti hasebiyle şiir, Araplar için bir hissi tabii addolunabilir.⁵ Hepsinden öte Araplar şairlik ruhuna sahiptiler.⁶

Câhiliye şiiri; Câhiliye Dönemi'nde inşâ edilen şiir, Arap toplumundaki yerini ve önemini göstermek için kullanılan bir terimdir. Bazı müellifler, Arapların bütün bilgilerini içine alan, bunları muhafaza eden ve daima başvurdukları şiire “dîvânü'l-Arab” veya “dîvânü ilmi'l-Arab” adını vermişlerdir.⁷ Arap yaşantısının aynası; âdetlerinin, geleneklerinin ve darbımesellerinin betimlemesiydi. Yine Câhiliye şiirinde sanatsal zevklerin, güzel hoş betimlemelerin, ilhama dayanan ince anlamların bulunması sebebiyle haklı olarak Arap şiirinin bu dönemde zirvede olduğu kabul edilir.⁸

Araplar, şiire önem verdiği kadar şaire de aynı ölçüde değer verirdi. Şairler bir reis, âlim, kumandan, diplomat, hâkim ve hakemdi. Bir şair, bir kaside ile kabilesi için yüksek bir mevki tesis eder, bir beyitle de başka bir kabilenin iftihar ettiği konumunu yıkardı. Kabile çıkardığı şairle övünür; kabileden bir şair yetişince onun şerefine ziyafetler verilir, tebrikler kabul edilirdi.⁹ Şiir, savaşlarda savaş ekipmanlarından ve savaşanlardan daha etkili bir silahtı. Çünkü şairin inşâ edip savaş esnasında okuduğu şiirinin meydana getirdiği psikolojik güç ve ruhla savaşta ya galip gelinir ya da mağlup olunurdu.¹⁰

Tarafe, İslâm öncesinin en meşhur şairlerinden birisi olmasına ve Araplar arasında akademik alanda araştırma yapanların yoğun ilgisine karşın, Türkiye'de ve batı ülkelerinde onun hakkında yürütülen çalışmaların son derece sınırlı olduğu gözlemlenmektedir. Bu alanda, Nevzat H. Yanık'ın *Tarafe'nin Öldürülmesi*¹¹, Abdullah Bedeva'nın *Tarafe b. el-'Abd'in Şiirlerinde Hikmet*¹² ve Sedat Tuna'nın

⁴ İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dımaşk: Dâr Yârib, 1425/2004), 2/400.

⁵ Mehmet Fehmi, *Târih-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 2/275.

⁶ Ahmed Hasan ez-Zebîdî, *Tarihü'l edebi'l-Arabî* (Mısır: Dâru'n-Nahda, ts.), 30

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006), 12/332.

⁸ Yahya el-Cubûrî, *eş-Şi'ru'l-Câhili hasâisuhu ve funûnuhû* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1407/1986), 121.

⁹ Mehmet Fehmi, *Târih-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 1/252.

¹⁰ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyat Tarihi-I: Cahiliye Dönemi* (Erzurum: Fenomen Yayınları, 2017), 73

¹¹ Nevzat H. Yanık, “Tarafe'nin Öldürülmesi”, *Doğu Esintileri*, 5/2 (2016), 69-86.

¹² Abdullah Bedeva, “Tarafe b. el-'Abd'in Şiirlerinde Hikmet”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/9 (Haziran 2017), 219-242.

*Tarafe'nin Şiirlerinde Hiciv*¹³ adlı özgün makale çalışmaları mevcuttur. Ayrıca Esat Ayyıldız'ın *Klasik Arap Şiirinde Emevî Dönemine Kadar Hiciv* adlı eserinde, Tarafe'nin hayatı, edebî kişiliği, hiciv şairliği ve hiciv kasideleri müstakil bölümler halinde ele alınmıştır.¹⁴ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi* serisindeki Câhiliye Dönemine ilişkin kitabında Tarafe'nin hayatına dair bilgiler aktarmış ve muallakasından seçtiği bazı beyitleri tercüme etmiştir.¹⁵ Ayrıca Nurettin Ceviz, Kenan Demirayak ve Nevzat H. Yanık tarafından hazırlanan *Yedi Askı: Arap Edebiyatının Harikaları* adlı kitap çalışmasının içerisinde, Tarafe'nin meşhur muallakasının Türkçe tercümesi eksiksiz şekilde yer almaktadır.¹⁶ Milli Eğitim Bakanlığı tarafından neşredilen 1979 tarihli İslam Ansiklopedisi'nde, *Tarafa* maddesi, merhum Nihad M. Çetin tarafından kaleme alınmıştır.¹⁷ Türkiye Diyanet Vakfı tarafından neşredilen İslâm Ansiklopedisi'ndeki *Tarafe b. Abd* maddesi ise Emrullah İşler tarafından telif edilmiştir.¹⁸

Bizim makale çalışmamızda ise önceki araştırmalardan farklı olarak Tarafe b. Abd'in methiye şairliğinin tetkiki hedeflenmektedir. Bu doğrultuda birincil kaynak olarak Tarafe'nin kendi öz mirasından, yani divanındaki övgü şiirlerinden istifade edilecek ve ortaya atılan savları delillendirmek amacıyla dizelerinden bazı örnekler sunulacaktır. Konuya ilişkin yararlandığımız tarihî ve edebî kaynakların yanı sıra alandaki güncel çalışmalardan da istifade edilecektir.

1. Tarafe'nin Dünyaya Geldiği Çevre ve Kabilesi

Tarafe Bahreynlidir.¹⁹ Bahreyn, Hint Okyanusu sahilinde Basra ve Umman arasında birkaç şehri kapsayan bölgedir. Bahreyn'in badiyelerinde Abdülkays, Bekr b. Vâil ve Temîm kabilelerinden yaşayan halklar vardı. Hz. Peygamber (a.s.), İmâd el-Hadramî'yi (öl. 21/642) İslâmiyet'i anlatmak ve Müslüman olmayanlardan cizye almak için h. 630 yılında Bahreyn ve Umman'a göndermişlerdi.²⁰

Bahreyn'in büyük şehri Hecer'di. Muhârib b. Abdi'l-Kays'ın panayırları da burada kurulur ve Diyârırebâ'a da fasih Arapça konuşulurdu.²¹ Diyârırebâ, Câhiliye Dönemi şairlerinin merkezi durumundaydı ve muhtemelen Arap şiiri buradan yayılmıştı.²²

¹³ Sedat Tuna, "Tarafe'nin Şiirlerinde Hiciv", *Ordu Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 11/3 (Kasım 2021), 893-928.

¹⁴ Esat Ayyıldız, *Klasik Arap Şiirinde Emevî Dönemine Kadar Hiciv* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2020), 231-344.

¹⁵ Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi-I: Cahiliye Dönemi*, 195-203.

¹⁶ Kenan Demirayak vd., *Yedi Askı: Arap Edebiyatının Harikaları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 51-79.

¹⁷ Nihad M. Çetin, "Tarafa", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1979), 11/766-767.

¹⁸ Emrullah İşler, "Tarafe b. Abd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/14.

¹⁹ Mehmet Fehmi, *Târih-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 2/582.

²⁰ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-büldân* (Lübnan: Dâru Sâdır, 1397/1977), 1/347.

²¹ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî, *Sıfatü cezîreti'l-Arab*, thk. Muhammed b. Ali (Sana: Mektebetü'l-İrşâd, 1410/1990), 249-250.

²² F. Krenkow, *Dâ'iratü'l-ma'ârifü'l-İslâmî* (b.y.: 1418/1998), 6839.

Irak'ın Câhiliye Dönemi'ndeki en önemli şehirlerinden biri olan Hîre coğrafi konum itibariyle bugün Irak'ın güneyinde bulunan Kûfe ve Neced şehirlerinin yakınında yer almaktaydı.²³ Mazdeistler, Maniheistler, Hristiyanlar, Putperestler ve Mecûsîler bu bölgede hâkim güçlerdi. Lahmî hükümdarları edebiyatçılara ve şairlere kol kanat gererek onlara yardım ederlerdi. Bu sebepten olsa gerek Abîd b. Ebras (öl. 555), Tarafe ve Nâbiga (öl. 604) gibi dönemin tanınmış şairleri Hîre'ye gelmiş ve hükümdarın sarayında büyük iltifata mazhar olmuşlardı. Hükümdarların şairlere iltifat etmeleri Câhiliye Dönemi Arap şiirinin gelişmesine önemli katkılar sağlamıştı.²⁴ Bütün bu zahiri etkenlerin bu bölgede yaşayanların özellikle de Tarafe'nin düşünce yapısını ve hayata bakış açısını etkilemesi gayet normaldi.²⁵

Tarafe'nin kabilesi olan Rebîa'ya mensup meşhur şairler; Mühelhil (öl. 525), Sâd b. Mâlik, 'Amr b. Kamîe, muallaka şairi Ebû Ubeyde el-Bekrî (öl. 570), Cerîr b. Abdilmesîh b. Abdillâh b. Yezd ed-Dubâî (öl. 569), Meymûn b. Kays el-A'şâ, (öl. 7/629) ve el-Müseyyeb b. Ales'dir.²⁶

Tarafe, kabilesi Rebîa'yı inşâd ettiği şu şiirinde zikreder:

1- وَتَفَرَّعْنَا مِنْ ابْنَيْ وَائِلٍ
2- مِنْ بَنِي بَكْرِ إِذَا مَا نُسِبُ
هَامَةَ الْعِزِّ وَخُرْطُومَ الْكَرْمِ
وَبَنِي تَغْلِبَ ضَرَّابِي الْبُهَمِ²⁷

1. "Türedik şerefîn zirvesi ve cömertliğin öncüsü olan Vâil'in iki oğlundan.

2. Soylar²⁸ sayıldığında, güçlü savaşçılara kılıçla vuran Bekr oğullarından ve Tağlib oğullarından..."

2. Tarafe'nin İsmi, Nesebi, Lakabı, Künyesi ve Aile Efradı

Tarafe ('Amr) b. el-'Abd b. Sufyân²⁹ b. Sa'd b. Mâlik b. Dubey'a b. Kays b. Sa'lebe³⁰ b. 'Ukâbe b. Sa'b b. Alî b. Bekr b. Vâil³¹ b. Kâsit b. Hîn b. Efsâ b. Du'miyy b. Cedîle b. Esed b. Rabî'a b. Nizâr b.

²³ İbn Havkal, *Sûretü'l-arz* (Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayat, 1996), 215.

²⁴ Rûmî, *Sıfatü cezîretü'l-Arab*, 250.

²⁵ Ebû'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân b. İsâ el-A'lem eş-Şentemerî en-Nahvî, *Şerhu's-şu'arâ'i's-sitte* (Dâru'l-Afki'l-Cedîde, 1403/1983), 7.

²⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh b. Sâlim el-Cumahî el-Basrî, *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ* (Cidde: Dâru'l-Medenî, ts.), 40.

²⁷ Abdurrahman el-Mustâvî, *Divân Tarafe b. 'Abd* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1424/2003), 84.

²⁸ Arap soylarını kastetmektedir.

²⁹ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 1982), 185.

³⁰ Cumahî, *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ*, 137; Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd el-Merzübânî el-Horasânî el-Bağdâdî, *Mu'cemü's-şu'arâ*, thk. Farûk Eslîm (Lübnan: Dâru Sâdır, 1425/2005), 21.

³¹ Abdülkâdir b. Ömer b. Bâyezîd el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edeb* (Kahire: Mektebetü Hancî, 1418/1997), 2/419; Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü eş'âri'l-Arab* (Kahire: Dâru'n-Nehdati Mısır, 1981), 304.

Ma'add b.'Adnân.³²

Araştırmacılar şairin asıl isminin 'Amr³³ olduğunda ittifak etmişlerdir. Ancak es-**Sükkerî** (öl. 275/888), şairin isminin 'Ubeyd olduğunu söylemiştir. İsmi Ma'bed olduğu da söylenmiştir.³⁴ Ancak Ma'bed, Tarafe'nin değil kardeşinin ismidir.³⁵

Câhiliye Dönemi'ndeki şairler lakaplarını inşâd ettikleri şiirlerinin bir mısrasında geçen kelimedenden alırlardı. Tarafe de lakabını inşâd ettiği şiirinin bir mısrasında³⁶ geçen, sözlükte "ılgın ağacı"³⁷ anlamına gelen "طرفة" kelimesinden almıştır. Asıl ismi olan 'Amr ile değil lakabı olan Tarafe ile şöhrat bulmuştur: (Basît)

لَا تَعْجَلَا بِالْبُكَاءِ الْيَوْمَ مُطَرِّفًا وَلَا أَمِيرِيكُمْ بِالدَّارِ إِذْ وَقَفَا³⁸

"Bugün kirpiklerini kırpıştırarak ağlamada acele etmeyin; (başında) durduğu zamanda öğütlerinizde (acele etmeyin)."³⁹

Tarafe'nin künyesi hakkında da görüş birliğine varılamamıştır. **Merzübânî**, (öl.384/994) künyesinin Ebû İshak; İbn **Düreyd** (öl. 321/933) Ebû 'Amr,⁴⁰ Amr el-Bekrî ise Ebû 'Amr olduğunu söylemiştir.⁴¹

³² Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed el-Enbârî, *Şerhu'l-kasâ'idi's-seb'î't-tivâli'l-Câhiliyyât*, thk. Abdüsselam Hârûn (Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 1993), 117; Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed ez-Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb*, thk. Lecinetüt Tahkik fi'd Dâri'l Âlemiyye (Beyrut: ed-Dâru'l-Âlemiyye, 1983), 42; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb et-Tebrîzî, *Şerhu'l-kasâ'idi (Mu'allakâti)'l-aşr* (Beyrut: el-Matbaatü'l-Müniriyye, 1352), 55. Daha geniş bilgi için bk. Müberred, *Nesebü 'Adnân ve Kahtân*.

³³ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 188.

³⁴ Merzübânî, *Mu'cemü's-şu'arâ*, 21.

³⁵ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *Cemheretü ensâbi'l-Arab*, thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru'l-Maârif, tr.), 320.

³⁶ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve's-şu'arâ*, 188.

³⁷ Ebû'l-Fadl Cemâliüddîn İbn Manzûr, "طرفة", *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 9/220.

³⁸ Sâmi Mekki el-Ânî, *Mûcemü elkâbi's-şu'arâ* (Dubai: Mektebetü'l-Fellâh, 1402/1982), 140; Abdurrahîm b. Abdurrahmân b. Ahmed el Abbâsî, *Şerhi şevâhidi't-telhîs: Me'âhidü't-tensîs*, thk. Muhyiddîn Abdülhamid (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1/364.

³⁹ Câhiliye şiirinde şair kasidesine, yanında bulunan gerçek ya da hayali iki arkadaşıyla sevgilisinin yurdunu ziyaretinden bahseder ve arkadaşlarından orada durmalarını, oradaki izlere bakıp ağlamalarını ister, onlar da ona öğüt vererek teselli etmeye çalışırlar. Beyitte şair kendisine üçüncü şahıs zamiriyle işaret ederek arkadaşlarının kendisini ağlamaya teşvik etmemelerini ve öğüt vermemelerini istemektedir.

⁴⁰ Merzübânî, *Mu'cemü's-şu'arâ*, 21.

⁴¹ Abdullâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. 'Amr el-Bekrî el-Endelüsî, *Simtü'l-le'âlî fi şerhi emâli'l-Kâlî*, thk. Abdülaziz el Meymenî (Kahire: Tasvîru Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1354/1935), 1/319.

Tarafe'nin babası Bekr b. Vâil kabilesinden şair el-'Abd b. Süfyân, annesi Verde bint Katâde, kız kardeşi Hırnık,⁴² dayısı Mütelemmis lakaplı Cerîr b. Yezd ed-Dubaî, amcası Murakkış el-Asgar⁴³ (öl.560), babasının amcası Murakkış el-Ekber⁴⁴ (öl.552) ve anne tarafından dedesi 'Amr b. Kamîa (öl. 560) şairdiler.⁴⁵ Erkek kardeşleri Ma'bed ile Hâlid'dir.⁴⁶

Tarafe, inşâd ettiği şiirinin şu mısraında kardeşi Ma'bed'i zikreder:

عَلَى غَيْرِ شَيْءٍ (ذَنْبٍ) فَلْتُهُ غَيْرَ أَنِّي
نَشَدْتُ فَلَمْ أَغْفِلْ حَمُولَةَ مَعْبِدٍ⁴⁷.

“O beni söylemediğim bir söz nedeniyle kınıyor.

Oysa tek suçum kardeşim kendisinden, Ma'bed'in yitik develerini istemem ve göz yummamamdır.”⁴⁸

Tarafe'nin doğum ve ölüm tarihleri hakkında net bir bilgiye sahip değiliz. Araştırmacılar bu konuda birbirine yakın doğum ve ölüm tarihleri öne sürmüşlerdir. Yakın dönem tarihçileri ve edebiyatçıları, Tarafe'nin doğum ve ölüm tarihi hakkında saptamalar yapmışlardır. Bazı araştırmacılar tahmini olarak 538-564 yılları arasında yaşadığını kabul etseler de 543-569 yılları arasında yaşadığını kabul edenler de olmuştur. Yine ölüm tarihinin 552, 564 ve 560 yıllarından biri olabileceği de söylenmiştir.⁴⁹ İskender Âgâ Abkâryûs, Tarafe'nin İslâm zuhur etmeden yaklaşık 70 sene önce öldüğünü belirtmiştir.⁵⁰

Tarafe, gençliğinin baharında yirmili yaşlarında Hîre hükümdarı 'Amr b. Hind'in verdiği emirle öldürülmüştü.⁵¹ Kız kardeşi Hırnık, genç yaşta öldürülen kardeşi için mersiye inşâd etmişti:

1- عَدَدْنَا لَهُ خَمْسًا وَعِشْرِينَ حِجَّةً فَلَمَّا
تَوَقَّأَهَا اسْتَوَى سَيِّدًا ضَحْمًا
2- فُجِعْنَا بِهِ لَمَّا انْتَبَرْنَا إِيَّاهُ
عَلَى خَيْرِ حَالٍ لَا وَلِيدًا وَلَا قَحْمًا⁵²

1.“Biz ona yirmi beş yıl saydık. O süreyi tamamlayınca olgun bir beyefendi oldu;

2. En iyi şekilde onun delikanlı olarak gelmesini beklerken ölümü ile yıkıldık.”

⁴² Kureşî, Cemheretü eş'âri'l-Arab, 96.

⁴³ Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî el- İsfahânî, el-Egânî (Beyrut: Dâru-İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1986), 5/381.

⁴⁴ İsfahânî, el-Egânî, 5/376.

⁴⁵ Muhammed Ali Hâşimî, Tarafe b. 'Abd hayatüh ve şiruh (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî,1407/1987), 42.

⁴⁶ İşler, “Tarafe b. 'Abd”, 40//14.

⁴⁷ Mustâvî, Divân Tarafe b. 'Abd, 35.

⁴⁸ Demirayak vd., Yedi Askı: Arap Edebiyatının Harikaları, 59.

⁴⁹ Hâşimî, Tarafe b. 'Abd hayatüh ve şiruh, 42.

⁵⁰ İskender Âgâ Abkâryûs, Ravzatü'l-edeb fi tabakâti şu'arâ'i'l-Arab (Beyrut: y.y., 1958), 186.

⁵¹ Bağdâdî, Hizânetü'l-edeb, 2/419.

⁵² Şentemerî, Şerhu's-şu'arâ'i's-sitte, 2/ 9.

Hırnık'ın inşâd ettiği bu mersiyesine göre Tarafe'nin doğum tarihi yaklaşık olarak milâdî 540, tercih edilen görüşe göre ise yaşadığı zaman dilimi milâdî 540 ile 565 yılları arasındadır.⁵³

Hırnık'ın mersiyesinde geçen "خَمْسًا وَعِشْرِينَ حِجَّةً" -25 yıl- ifadesine uygun olarak Tarafe'ye "İbnü'l-işrîn"⁵⁴ Yirmilik Delikanlı veya genç yaşında öldürülmesi sebebiyle "el-Gulâmü'l-katîl"⁵⁵ ismi verilmiş fakat "İbnü'l-işrîn" ismiyle daha fazla anılmıştır.⁵⁶

3. Çocukluğu ve Gençliği

Tarafe henüz yedi yaşındayken amcası beraber bir yolculuğa çıkar. Amcası bir su kıyısına yerleşir, Tarafe ise Ma'mer denilen mevkide çayır kuşlarına tuzak kurar. Tarafe kuşları avlamak için akşama kadar bekler fakat kuşlar tuzağa düşmez. Akşam olunca kuşları avlamak için kurduğunu tuzağı kaldırır. Ma'mer'den ayrılırken tarla kuşlarının yerdeki taneleri topladığını görünce⁵⁷ şöyle söyler: (Recez)

1. يَا لَكَ مِنْ قُبْرَةٍ بِمَعْمَرٍ
2. وَتَقْرِي مَا شِئْتِ أَنْ تُنْقِرِي
3. وَرُفِعَ الْفُحْ فَمَاذَا تَحْذَرِي
خَلَا لَكَ الْجَوْ فَبِيضِي وَإِصْفَرِي
قَدْ ذَهَبَ الصَّبَاؤُ عَنْكَ فَأَبْشِرِي
لَا بُدَّ يَوْمًا أَنْ تُصَادِي فَاصْبِرِي⁵⁸

1. "Ma'mer'deki tarla kuşu hayret sana, ortam sana kaldı, öt ve yumurtla.

2. Gagana eşle dilediğin yeri, sevin, avcı bırakıp gitti seni.

3. Tuzak kaldırıldı senden, neden sakınıyorsun? Günün birinde kesinlikle avlanacaksın, sabret hele."

Tarafe'nin inşâd ettiği ilk şiirinde kullandığı "خَلَا لَكَ الْجَوْ فَبِيضِي وَإِصْفَرِي" ifadesi arzu ettiği şeye kavuşan kişi için darbimesel olarak kullanılır. Hz. Hüseyin, Irak'a doğru hareket ederken İbn Abbas'ın (öl.68), İbn Zübeyr'e (öl. 73) dediği rivayet olunur.⁵⁹

Daha çocuk yaşta sahip olduğu üstün özellikleri ve yaratılışında var olan gücü, Tarafe'nin edebî meyvelere dönüştürdüğünü görürüz. Daha çocukluk yıllarındaki edebî meyveleri kendisini mükemmel şairler kategorisine yükseltmiştir.⁶⁰ Cumahî (öl.231/846), Tarafe'nin "Câhiliye Dönemi şairleri arasında dördüncü tabakada"⁶¹ olduğunu kabul etmiştir.

⁵³ Şentemerî, Şerhu'ş-şu'arâ'i's-sitte, 2/ 9-10.

⁵⁴ İbn Kuteybe, eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ, 188; Endelüsî, Simtû'l-le'âlî fi şerhi emâli'l-Kâlî ,1/319.

⁵⁵ Cumahî, Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ, 54.

⁵⁶ Hâşimî, Tarafe b. 'Abd hayatih ve şiruh, 42.

⁵⁷ İbn Kuteybe, eş-Şi'r ve'ş-şu'arâ, 188.

⁵⁸ Mustâvî, Divân Tarafe b. 'Abd, 43.

⁵⁹ Mehmet Fehmi, Târih-i Edebiyyât-ı Arabiyye, 584.

⁶⁰ Atiyye, el-Edebü'l Arabî ve târihuhû fi'l asrî'l Câhilî, 265.

⁶¹ Cumahî, Tabakâtü fuhûli'ş-şu'arâ, 40.

Tarafe, babası el-'Abd b. Süfyân'ı daha çocuk yaşta kaybetmiş, amcaları da ona sahip çıkmamış, babasından kalan mirastan kendisinin ve annesi Verde'nin payına düşeni vermemiş ve onları mağdur etmişlerdi.⁶² Bu haksızlık karşısında Tarafe, miras paylaşımını reddeden amcalarına karşı hiciv silahını doğrultmuştur: (Kâmil)

صَعْرَ الْبِنُونِ وَرَهْطُ وَرْدَةَ غَيْبُ	1. ما تَنْظُرُونَ بِحَقِّ وَرْدَةَ فِيكُمْ
حَتَّى تَنْظَلَ لَهُ الدِّمَاءُ تَصَيَّبُ	2. قَدْ يَبْعَثُ الْأَمْرَ الْعَظِيمَ صَغِيرُهُ
بَكَرٌ تُسَاقِيهَا الْمَنَابِيا تَغْلِبُ	3. وَالظُّلْمَ فَرَقَ بَيْنَ حَبِيٍّ وَإِنِّ
مَلْحًا يُخَالِطُ بِالذُّعَافِ وَيُقَشِّبُ	4. قَدْ يُورِدُ الظُّلْمَ الْمُبَيَّنُ أَجْنًا
يُعْدي كَمَا يُعْدي الصَّحِيحُ الْأَجْرَبُ	5. وَقِرَافُ مَنْ لَا يَسْتَفِيقُ دَعَارَةً
وَالْبِرُّ بُرٌّ لَيْسَ فِيهِ مَعْطَبُ	6. وَالإِثْمُ دَاءٌ لَيْسَ يُرْجَى بُرُّهُ
وَالْكَذِبُ يَأْلَفُهُ الدَّيُّ الْأَخْيَبُ	7. وَالصِّدْقُ يَأْلَفُهُ الْكَرِيمُ الْمُرْتَجَى
إِنَّ الْكَرِيمَ إِذَا يُحْرَبُ يَعْضَبُ ⁶³	8. أَدْوَا الْحُقُوقَ تَفِرُّ لَكُمْ أَعْرَاضُكُمْ

1. “Verde'nin sizdeki hakkını düşünmüyorsunuz, çocukları küçük, Verde'nin kavmi uzaktadır diye.
2. Bazen ufak bir olay, devasa olaya sebep olur ki uğrunda kanlar dökülüp durur.
3. Zulüm ayırdı Vâil'in iki boyunu: Bekr'e ölüm şerbetleri içiriyor Tağlib.⁶⁴
4. Açık haksızlık, bazen götürür tadı ve rengi bozulmuş suya: Zehir bulaştırılmış⁶⁵ ve karıştırılmış⁶⁶ tuzlu suya.
5. Ahlâksızlığının farkında olmayan kişinin yakınında durmak günahkârlık bulaştırır, tıpkı uyuz kişinin sağlığı yerinde olan kişiye hastalık bulaştırması gibi.
6. Günah, şifa bulması beklenilmeyen hastalıktır; iyilikse ölmeyen kimse için sıhhattir.
7. Kendisinden (iyilik) umulan asil kişi alışkındır doğruluğa; kötü huylu⁶⁷ aşağılık kişi ise alışkındır yalana.
8. Hakları verin ki tam olsun şerefimiz; çünkü şerefli kimse kendisinin malı ve serveti gasp edilirse çileden çıkar.”⁶⁸

Tarafe, henüz küçük yaşta babasının ani ölümü ile şaşkına dönmüş, gönlünde ve yaşamında derin izler açılmış⁶⁹ bir yetim olarak büyümüştü. Amcalarının yaptığı haksızlıklardan sonra vaktini boşa geçirmeye, tembelliği alışkanlık hâline getirmeye, eğlence hayatına, israfa, kendi

⁶² Şentemerî, *Şerhu'ş-şu'arâ'i's-sitte*, 2/10.

⁶³ Nâsirüddin, *Divanı Tarafe b.'Abd*, 12; Bu hiciviyenin alternatif bir çevirisi için bk. Ayyıldız, *Klasik Arap Şiirinde Emevî Dönemine Kadar Hiciv*, 236-237.

⁶⁴ Vâil'in oğulları olan Bekr ve Tağlib'in soyundan gelen kabilelerin önemsiz bir meseleden dolayı başladıkları Besûs savaşında birbirlerini öldürdüklerini hatırlatıyor.

⁶⁵ (ذعاف) kelimesi öldürücü zehir anlamındadır.

⁶⁶ (قشيب) kelimesi bir şeye zehir karıştırmak anlamındadır.

⁶⁷ (أخيب) kelimesi lafzen başarısız, hüsrana uğramış anlamındadır.

⁶⁸ Şerefli kimselerin gazabından sakının.

⁶⁹ Şentemerî, *Şerhu'ş-şu'arâ'i's-sitte*, 10.

kavmini ve başkalarını hicvetmeye, nefsinin arzu ve istekleri doğrultusunda yaşamını sürdürmeye başladı. Meyhaneye gidiyor, nedimeleriyle şarap içiyordu. Yakınları karşı çıksa da onları dinlemiyor; benimsediği aylak yaşam tarzını sürdürmeye ve hayattan zevk almaya devam ediyordu.⁷⁰ Tarafe şarap için aylak aylak dolaşmasını inşâd ettiği şiirini şu şekilde betimler:

1- وَمَا زَالَ تَشْرَابِي الْخُمُورَ وَلَدَّتِي
2- إِلَى أَنْ تَحَامَتْنِي الْعَشِيرَةُ كُلُّهَا
بَيْعِي وَإِنْفَاقِي طَرِيفِي وَمُتَلَدِي
وَأَقْرَدْتُ إِفْرَادَ الْبَعِيرِ الْمُعَبِّدِ⁷¹

1. “Şarap içmem, zevküsefa sürmem, kendi servetimle babamdan kalan serveti satıp harcamam devam etti.

2. En sonunda kabilenin bütün fertleri tarafından, uyuzluğundan dolayı vücuduna katran sürülerek ayrı bırakılan deve misali yapayalnız bırakılıp dışlanıncaya dek.”⁷²

Tarafe'nin bu olumsuz gidişatı karşısında yakınları kendisini ayıplamaya ve kendisine nasihat etmeye başladı. Ancak Tarafe, yakınlarının kınamalarından bıkip usanarak kabileler ve bölgeler arasında avare gezip dolaşmayı tercih etti.⁷³ Bunun sonucunda kavminden uzaklaştı ve Yemen'e kadar kabileler arasında sürekli dolaşmak zorunda kaldı. Dolaştığı sırada Habeşistan hükümdarı Necâşi'nin yanına da uğramıştı. Tarafe gezip dolaştığı yerlerdeki şehirleri, bu şehirlerdeki eski medeniyetlerin ve Arap kültürünün izlerini görmüş onların da etkisi altında kalmıştı. Sahip olduğu putçuluğun kalıntılarıyla o zaman Arap yarımadası'nın farklı yerlerinde yaşayan diğer kabilelerin dinî edebiyatlarını da öğrenmişti.⁷⁴

Tarafe, kavmiyle arası açıldıktan sonra yaşadığı ilk gurbet deneyiminde aradığını bulamadı.⁷⁵ Çölde şaşkın ve kafası karışık dolaşmasını şiirinde şu şekilde ifade etti: (Tavîl)

1. وَلَا عَرَوْ إِلَّا جَارَتِي وَسُؤَالَهَا
2. نُعَيْرٌ سَيَّرِي فِي الْبِلَادِ وَرَحَلْتِي
أَلَا هَلْ لَنَا أَهْلٌ سُنِلْتِ كَذَلِكَ
أَلَا رَبُّ دَارٍ لِي سِوَى حُرِّ دَارِكِ⁷⁶

1. “Şaşırdığım şey yok, komşu kadın ve onun şu sorusu dışında: Ailen yok mu? Sana da sorulsun böyle.”⁷⁷

⁷⁰ Atiyye, *el-Edebü'l Arabî ve târihuhû fi'l asrı'l Câhilî*, 142.

⁷¹ Mustâvî, *Divân Tarafe b. 'Abd*, 33.

⁷² Demirayak vd., *Yedi Askı: Arap Edebiyatının Harikaları*, 58.

⁷³ Şentemerî, *Şerhu'ş-şu'arâ'i's-sitte*, 11; Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb*, 44.

⁷⁴ Atiyye, *el-Edebü'l Arabî ve târihuhû fi'l asrı'l Câhilî*, 263.

⁷⁵ Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb*, 45.

⁷⁶ Mustâvî, *Divân Tarafe b. Abd*, 67-68.

⁷⁷ Meraklı ve geveze olduğu anlaşılan komşu kadının kendisine “kimin kimsen yok mu?” diye sorduğu söylüyor ve ardından da kadına “sen de benim gibi olasin” anlamında beddua ediyor.

2. Ayıplıyor beldelerde gelip gitmemi ve yolculuk yapmamı; Doğrusu benim nice yurdum var, senin yurdunun en kıymetli yerinden iyi.”⁷⁸

Gurbet kendisine korku verdiğinde, gönlü kavminin yaşadığı yerleri arzuladığında terk edip ayrıldığı kavminin yanına geri dönmek zorunda kaldı. Tarafe, cahilce davranışlarından, kendini deliye döndüren gerçekleri görmemezlikten gelmesinden ve doğru yoldan sapmasından pişman olarak, özür dileyerek ümitle kavminin yanına gelir ve yaşadığı yerlerden uzak kalışı⁷⁹ hakkında şu şiirini inşâd eder: (Basît)

وَلَيْسَ امْرُؤٌ أَفْنَى الشَّبَابِ مُجَاوِرًا سِوَى حَيْهٍ إِلَّا كَأَخْرَ هَالِكٍ
“Kendi kavmi dışındakilere komşu olarak gençliğini tüketen kişi, ölü biridir sadece.”⁸⁰

Tarafe, Bekr b. Vâil ve Benî Tağlib kabileleri arasında süregelen Besûs Savaşında yer almış, savaşan askerlere fayda sağlamış, savaşın kabilesinin lehine sonuçlanmasından sonra ganimet alıp kabilesi içerisinde yeniden önemli bir yere sahip olmuştur. Şair, artık kabilesinin toplantılarına kabul edilir ve bu durumu da şöyle ifade eder:

وَإِنْ يَلْتَقِ الْحَيُّ الْجَمِيعُ تَلَاتِنِي إِلَى ذِرْوَةِ الْبَيْتِ الرَّفِيعِ الْمِصْتَدِّ⁸¹
“Kabilem bir yere toplanıp soy sopla öğünmeye kalkışırsa!
Beni herkesin başvurduğu yüksek hanedanın tepesinde bulursun.”

Fakat Tarafe, kavmi arasında elde ettiği önemli konumunu uzun süre koruyamadı.⁸² Sanatının, ataklığının ve cesaretinin yanı sıra gereğinden fazla cömert olması sebebiyle tam anlamıyla bir Câhiliye Dönemi şairi olan Tarafe; sahip olduğu malını, daha sonra kendisini terk ettikleri için vefalı olmadıklarından şikâyet ettiği bazı arkadaşlarıyla yiyip bitirdi.⁸³ Kardeşiyle beraber deve çobanlığı yaptı. Fakat deve çobanlığında başarılı olamadı. Kardeşine develeri geri verdi ve elinde kalan malını da zevki uğruna harcayarak tüketti.⁸⁴

Nazmettiği şiirlerinden anlaşıldığına göre Tarafe, zengin biri değildi. Amcaları Kays ve ‘Amr, Arabın ileri gelen soylularındandı ve aşırı zenginlerdi. ‘Amr, Tarafe'nin ihtiyaç sahibi olduğunu duyduğunda kendine gelerek: “Evladı Allah verir, orta hâlli biri olman da gerekir” dedi ve yedi

⁷⁸ Lafzen: yurdunun en kıymetli yerinden başka.

⁷⁹ Hâşimî, Tarafe b. 'Abd hayatüh ve şiruh, 40.

⁸⁰ Şentemerî, Divanı Tarafe b. 'Abd, a'lem, 95.

⁸¹ Mustâvî, Divân Tarafe b. Abd, 32.

⁸² Furat, Arap Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar), 86-87.

⁸³ Demirayak vd., Yedi Askı: Arap Edebiyatının Harikaları, 51.

⁸⁴ Zevzenî, Şerhu'l-mu'allakâtî's-seb, 45.

çocuğundan her birine Tarafe 'ye onar tane deve vermelerini emretti.⁸⁵ Bunun üzerine Tarafe şu şiirini söyledi:

1- فَلَوْ شَاءَ رَبِّي كُنْتُ قَيْسَ بْنَ خَالِدٍ
2- فَأَصْبَحْتُ ذَا مَالٍ كَثِيرٍ وَزَارَنِي
وَلَوْ شَاءَ رَبِّي كُنْتُ عَمْرَو بْنَ مَرْثَدٍ
بَنُونَ كِرَامٍ سَادَةً لِمُسَوِّدٍ⁸⁶

1. Rabbim dileyseydi ben Kays b. Hâlid; yine rabbim dileyseydi 'Amr b. Mersed olurudum.

2. Ve böylece (onlar gibi) çok zengin birisi olurudum mal sahibi olup soylu babanın⁸⁷ soylu evlatları beni ziyarete gelirlerdi.⁸⁸

Tarafe'nin bu beyitlerde anlatmak istediği fakirliğin ayıp olmadığı, zenginliğin Allah'ın elinde ve dilemesinde olduğu ve bu konuda insanın etkisinin olmadığıdır.⁸⁹

Fakir olmasına ve yakınlarının bütün uyarılarına rağmen malını şaraba ve eğlenceye harcamaya devam ediyordu. Hayatta üç şey olmazsa olmazdı: İhtiyaç sahiplerine yardım etmek, şarap içmek ve kadınlardan faydalanmak. Bu üç şey yoksa hayatın kendisi için kıymeti de yoktu.⁹⁰

1- وَلَوْلَا ثَلَاثٌ هُنَّ مِنْ عَيْشَةِ الْفَتَى
2- فَمِنْهُنَّ سَبْقِي الْعَاذِلَاتِ بِشَرِيَّةِ
3- وَكَرِّي إِذَا نَادَى الْمُضَافُ مُحْتَبَأً
4- وَتَقْصِيرُ يَوْمِ الدَّجْنِ وَالِدَجْنُ مُعْجِبٌ
وَجَدَيْكَ لَمْ أَحْفَلِ مَتَى قَامَ عَوْدِي
كُمَيْتِ مَتَى مَا تُعَلِّ بِالْمَاءِ تُزِيدِ
كَسَيِّدِ الْعَصَا نَبْهَتَهُ الْمُتَوَرِّدِ
بِبَهْكَتِهِ تَحْتَ الطَّرَافِ الْمُعَمَّدِ⁹¹

1. "Eğer yiğidin hayatındaki şu üç şey olmasaydı, şansına yemin olsun ki, ziyaretime gelenlerin (öleceğimden emin olup) umutsuzca ne zaman yanımdan ayrıldıklarına aldırılmazdım.

2. Bu üç zevkten biri, beni (şarap içiyor diye) kınayanları su katıldığı zaman köpüren kırmızı şaraptan (kana kana) içerek geçmem.

3. Düşman korkusu nedeniyle benden yardım isteyen birine doğru, su içmeye giderken kendisine saldıran el-Gada vadisindeki kurt gibi (hızlı), baldırları biraz eğri atımı süratle sürmem.

⁸⁵ Rızkullâh b. Yûsuf b. Abdilmesîh b. Ya 'kûb Şeyho el-Yesûî, Şu'arâ'u'n-Naşrâniyye (Beyrut: Matbaatü'l-Âbâi'l-Murselin el-Yesûiyyîn, 1890), 304.

⁸⁶ Mustâvî, Divân Tarafe b. 'Abd, 36.

⁸⁷ Tarafe burada "soylu baba" derken kendini kastetmektedir.

⁸⁸ Eyuboğlu, Yedi Askı Arap Şiirinin İlk Parlak Dönemi, 34.

⁸⁹ Ali el-Cündî, eş-Şâiru'l-Câhili eş-şâb Tarafe b. 'Abd (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 17.

⁹⁰ Cündî, eş-Şâiru'l-Câhili eş-şâb Tarafe b. 'Abd, 17.

⁹¹ Mustâvî, Divân Tarafe b. 'Abd, 33-34.

4. Bulutlu ve yağmurlu bir günde -ki bu öyle bir gün insanın hoşuna gider- direklerle yükseltilmiş bir çadır altında, narin ve dilber bir kızla günü kısaltmamdır.⁹²

Tarafe'nin kavminin yanından ikinci defa ayrılıp gurbetin yolunu tutması Mütelemmis ile Hîre hükümdarı 'Amr b. Hind'in sarayına gitmesiyle olmuştur. Sarayda hükümdarın nedimesi olarak bir süre kalan Tarafe bir gün hükümdarın kız kardeşini hicveden bir şiir inşâd ettiğinde hükümdarın tepkisini çeker. Bunun üzerine hükümdar, dayısı ile Tarafe'yi kardeşi Kâbûs'un bulunduğu yere gönderir ve onun himayesine verir. Kâbûs'un himayesinde daha fazla bulunmaya katlanamayan Tarafe, her ikisini birden hicveden şiirini okur. Eniştesi ve amcasının oğlu 'Abdu'amr, Tarafe'ye öfkeliydi. Tarafe'ye olan öfkesi sebebiyle onun okuduğu hicviyesini 'Amr b. Hind'e gammazlar.⁹³ Daha sonra da 'Amr b. Hind, Tarafe'yi ve Mütelemmis'i Bahreyn'e gönderir.⁹⁴ Gönderirken de içinde ölüm fermanlarının yazılı olduğu mektupları kendilerine verir. Ancak Mütelemmis daha önce hükümdar için inşâd ettiği hicviyeyi hatırlayıp mektupta yazılanlardan şüphelenir ve mektupta bir kötülüğün olabileceğini düşünerek kaygıya kapılır. Sonra Hîre Hristiyanlarından bir çocuğa mektubu okutur ve mektupta kendi ölüm fermanını taşıdığını öğrenir. Mektubu suya atar ve Şam'a kaçar.⁹⁵

Mütelemmis, yeğeni elindeki mektubu açması için zorlar fakat Tarafe hükümdarın herhangi bir olumsuzluğa kalkışamayacağını dayısına söyleyerek aşiretiyle, nesebiyle, kavminin Necid'deki gücüyle övünür. Çünkü kavmi, Necid'de yaşayan kavimlerin en soylusu, en hazırlıklısı ve Araplar arasında en çok süvari birliğine sahip olanıydı. Elindeki mektubu açmayarak Bahreyn'e valiyi görmeye gider.⁹⁶

Bu rivayetin sıhhat derecesi ne kadar doğrudur bilinmez ama Tarafe, gençliğinin baharında henüz 25 yaşındayken hükümdarın yazdığı mektubu okuyan vali tarafından öldürülmüş⁹⁷ ve Hecer'e gömülmüştür.⁹⁸ Erkek kardeşi Mabed b. 'Abd, Havâris'ten (Abdülkays kabilesinden olanlara Havâris denilir.) kardeşinin diyetini almıştır.⁹⁹

⁹² Demirayak vd., *Yedi Askı: Arap Edebiyatının Harikaları*, 58.

⁹³ Atiyye, *el-Edebü'l Arabî ve târihuhû fi'l-asrı'l-Câhilî*, 264.

⁹⁴ Zevzenî, *Şerhu'l-mu'allakâti's-seb*, 45; Yanık, *Tarafe'nin Öldürülmesi*, 76-85.

⁹⁵ Atiyye, *el-Edebü'l Arabî ve târihuhû fi'l-asrı'l-Câhilî*, 265.

⁹⁶ Atiyye, *el-Edebü'l Arabî ve târihuhû fi'l-asrı'l-Câhilî*, 265.

⁹⁷ Demirayak vd., *Yedi Askı: Arap Edebiyatının Harikaları*, 52.

⁹⁸ Şentemerî, *Şerhu'ş-şu'arâ'i's-sitte*, 2/18; Tarafe'nin öldürülmesindeki detaylar için bk. Yanık, *Tarafe'nin Öldürülmesi*, 69-86.

⁹⁹ Kureşî, *Cemheretü eş'âri'l-Arab*, 97.

Tarafe'nin şiirlerinde açık dinî fikir görülmemesine rağmen el-Yesûî (öl.1927), Tarafe'yi Câhiliye Dönemi Hristiyan şairleri arasında zikretmiştir.¹⁰⁰ Mustâvî, şu şiirini örnek göstererek Tarafe'nin putlara taptığı görüşünü dile getirmiştir: (Kâmil)

أَنْصَابُ يُسْفَحُ بَيْنَهُنَّ دَمٌ¹⁰¹

إِنِّي وَجَدْتُكَ مَا هَجَوْتُكَ وَال

“Dedene ve aralarında kan akıtılan¹⁰² putlara yemin olsun ki!

Ben seni hicvetmedim.”

Tarafe, soylu bir aile ve kabile içerisinde dünyaya gelmiş, malını zevkleri uğruna harcıyıp tüketmiş, dünyaya fazla meyletmemiş, fakir yaşamış, evlenmemiş¹⁰³ ve genç yaşında dünyaya veda etmiştir.

4. Tarafe'nin Kişiliği ve Şairliği

Tarafe açık görüşlü, hayatı sanki önüne açılmış kitap gibi gören ve nazmettiği şiirlerinde kendini net bir şekilde ifade eden, zevk ve eğlencede, aylıklık yapmada önde giden bir kişiliğe sahiptir. Gençliğin bütün cesaretini üzerinde toplayan, ihtiyaçların hikmetini ve düşüncelerini hiçe sayan bir delikanlıdır. Muhakkikler ve müsteşrikler onun kendisini, kişiliğini ve şiirini beğendiler. Şiirlerinden çok etkilendiler. Tarafe'nin şiiri, yaşamının bütün ihtişamının apaçık betimlemesiydi. Yaşamında umutları, arzuları, acıları vardı ve yenilikçiydi.¹⁰⁴

Tarafe'ye göre umut, hayatın kendisidir. Eğer umut olmasaydı hayat ve hayattakiler olduğu gibi kalırdı. Umut, hayatın simgesi ve hikmet ışığıdır. Tarafe'nin inşâ ettiği şiirlerinden anlaşılan gerçek kişiliği, ölümün silüeti daima karşısında durmasına rağmen umutla ve yaşama sevinci ile dolu olmasıdır. Kendi ifadesiyle ayıplayanın ayıplamasını, kınayanın kınamasını hiç dikkate almamasıdır.¹⁰⁵

Tâhâ Hüseyin (öl.1973), Tarafe'nin kişiliği hakkında şu değerlendirmeyi yapar: “Ahiret inancı yoktur; sadece hayatın kendilerine bahşettiği ve kendi düşüncelerine göre günah ve ayıptan uzak durarak, nimetlerden faydalanma isteği taşıyan, yaşamlarındaki temel gayeleri, zevk ve hoşâ giden bir şeyin uyandırdığı duygu ahlâkıdır. Tarafe'nin bedeviliği ve inançsızlığa apaçık ve her şeyi bir ölçüde mubah görme meyli kesin çizgilerle bellidir. Bu kişiliğe sahip olan Tarafe düşünen, iyiyi ve

¹⁰⁰ Yesûî, *Şu'arâ'ü'n-Naşrâniyye*, 304.

¹⁰¹ Mustâvî, *Divân Tarafe b. 'Abd* 9.

¹⁰² Kesilen kurban anlamındadır.

¹⁰³ Muhammed eş-Şeyh Mahmûd Sıyâm, “*Tarafe b. 'Abd hayatüh ve şiruh*” (Mekke: Melik Abdülaziz Külliyyetü's-Şerîâ Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Lisans Tezi, 1400/1980), 146.

¹⁰⁴ Şentemerî, *Şerhu's-su'arâ'i's-sitte*, 2/5.

¹⁰⁵ Atiyye, *Tarafe b. 'Abd şâiru'l-emel ve hubbü'l-hayât*, 30/59 (31 Ocak 1911), 135.

doğru yolu arayan ancak hiçbir şeye ulaşamayan bir kimliği yansıtmaktadır. Tarafe, âhîret inancına sahip olmadığı için dünya zevklerine meylinde gayet samimidir.”¹⁰⁶

Tarafe'nin şiirlerindeki ana temalar sevgi, hayatın zevkine varmak, istediklerini yaparak, bu dünyadan gözü açık gitmemektir. Ömrünün baharında öldürülmesine rağmen şiirlerinde kullandığı dil, coşkundur ve ahenk belirgindir. Kadınlarla günü gün etmesi, aşk, meyhanelerde nedimeleriyle gönül rahatlığıyla şarap içip eğlenmesi, avlanmak, süvarilik Tarafe'nin şiirinde olmazsa olmaz öğelerdir. Onun öldükten sonraki etkisi, şöhreti daha da artmış, dünya yaşamında gününü gün ederek yaşamayı seven birçok Arap şairine bu alanda öncü olmuştur.¹⁰⁷

5. Tarafe'nin Şiirleri ve Şairliği Hakkında Söylenenler

Allah, akranı olan birçok çocukta olmayan üstün özellikleri, deha ve kabiliyeti Tarafe'ye daha küçükken ihsan etmişti. Allah, Tarafe'yi aşırı zeki olmakla ödüllendirmiş ve yaşadığı dönemdeki kişiler onu sahip olduğu bu özelliğiyle tanımışlardı. Osman el-Eşnâdenânî, “Gençliğinin baharında öldürülmesine rağmen şiire yenilik getirip şairlerin ilk tabakasına yerleşmesi dikkate şayandır.”¹⁰⁸ demiştir. Haccâc b. Yûsuf es-Sekafî (öl. 95/714) Kuteybe b. Müslim'e (öl. 96/715) Câhiliye Dönemi'nin en mükemmel şairini ve kendi döneminin en mükemmel şairlerini sormuştur. Kuteybe de: “Câhiliye Dönemi'nin şiir kalitesi yönünden en mükemmel şairi İmruülkays'tan sonra Tarafe'dir.”¹⁰⁹ demiştir.

İbn Kuteybe (öl. 276/889), Tarafe'yi “Kasideyi en iyi söyleyen şair.”¹¹⁰ olarak da nitelmiş; el-Kureşî ise “En mükemmel şairdir. Kısa yaşamına rağmen uzun ömürlü olanlar onun ulaştığı zirveye ulaşamamıştır.”¹¹¹ demiştir.

İbn Reşîk el-Kayrevânî (öl.456/1064): “Eğer Tarafe daha uzun yaşasaydı şiiri daha uzun soluklu, şiirdeki değeri de daha eşsiz olurdu. Tarafe yaşamdan az bir pay almasına rağmen şiirden daha fazla pay alarak kendisine ayrıcalıklı bir yer edinmiştir.”¹¹² demiştir.

Kureşî (öl. 775/1373), “Şairler arasında en üstün olan şair ve eşârî-mukillûn'un (az sayıda şiiri bize kadar ulaşan şairler) ilki Tarafe'dir”¹¹³ demiştir.

¹⁰⁶ Tâhâ Hüseyin, *Câhiliye Şiiri Üzerine*, çev. Şaban Karataş (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), 172-173.

¹⁰⁷ Eyuboğlu, *Yedi Askı: Arap Şiirinin İlk Parlak Dönem*, 29-30.

¹⁰⁸ Siyâm, *Tarafe b. 'Abd hayatüh ve şiruh*, 150-151.

¹⁰⁹ Süyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-luga*, 2/481

¹¹⁰ İbn Kuteybe, *eş-Şi'r ve ş-şu'arâ*, 188.

¹¹¹ Kureşî, *Cemheretü eş'ârî'l-Arab*, 45.

¹¹² İbn Reşîk el-Kayrevânî, *Âlâmü'l-keîâm* (Kahire: Mektebetü Hancî, 1344/1926), 16.

¹¹³ Celâleddin es-Süyûtî, *el-Müzhir fi ulûmi'l-luga* (Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1406/1986) 2/487.

Hız. ÂiŖe'ye "Hız. Peygamber (a.s.) herhangi bir Ŗiiri Ŗâhid orak kullandı mı? diye sorulduğunda Hız. ÂiŖe de Tarafe'nin Ŗu beyti hariç herhangi bir Ŗiiri Ŗâhid olarak kullandı." demiŖti:¹¹⁴

سُنْبِدِي لَكَ الْإِيَّامَ مَا كُنْتُ جَاهِلًا وَيَأْتِيكَ بِالْأَخْبَارِ مَنْ لَمْ تُرْوِدْ¹¹⁵

"Günler sana bilmediğin Ŗeyleri gösterecek

Ve (haber toplaması için) yol azığı vermediğin kimse sana haberler getirecektir."

Hız. Ömer'e bir kiŖi Tarafe'nin Ŗu Ŗiirini okudu:

وَلَوْلَا ثَلَاثٌ هُنَّ مِنْ عَيْشَةِ الْفَتَى وَجَدَّكَ لَمْ أَحْفَلْ مَتَى قَامَ عُودِي

"Gencin yaŖamında var olan üç özellik olmasaydı bahtına yemin olsun ki!

Ziyaretime gelenlerin ümitsizliğe düşerek ne zaman yanımdan ayrılacaklarını umursamazdım."

Bunun üzerine Hız. Ömer "Eğer Allah yolunda esir edilirim Allah için alnımı toprağa secde ederek koyarım ve topluluklarla arkadaşlığımı sürdürürüm. Meyvenin en iyisini seçtikleri gibi sözün en iyisini seçerler artık ölsem de gam yemem." dedi.¹¹⁶

Lebîd (öl. 40/660), Kûfe'de Nehd'in meclisine uğradığında kendisine, "Arabın en kaliteli Ŗairi kimdir?" dediler. Lebîd: "Kayıp Kral" (İmruülkays) demiŖtir. "Daha sonra kimdir?" diye sorulduğunda ise Tarafe'yi kastederek "Yirmilik Delikanlı" (İbnü'l-iŖrîn) cevabını vermiŖtir. "Daha sonra kim?" diye sorulduğunda ise baston sahibi yani benim demiŖtir.¹¹⁷

Tarafe'nin Ŗiirleri darbimesel olarak kullanılmıŖtır. Araplar "جار كجار الحداقِي الذي انتصفا" sözünü güzel komŖu için darbimesel yaptılar. Tarafe, iyi komŖuluęuyla tanınan Ebû Dâvûd'u inŖâd ettiği Ŗiirinin bir beytinde darbimesel olan ifadeyi kullanarak metheder.

Hız. ÂiŖe'ye "Hız. Peygamber (a.s.) herhangi bir Ŗiiri tanık olarak kullandı mı? diye sorulduğunda Hız. ÂiŖe de Tarafe'nin Ŗu beyti hariç herhangi bir Ŗiiri Ŗâhid olarak kullandı." demiŖti:¹¹⁸ (Basît)

إِنِّي كَفَانِي مِنْ أَمْرِ هَمَمْتُ بِهِ جَارٌ كَجَارِ الْخُدَّاقِي الَّذِي أَنْصَفَا¹¹⁹

¹¹⁴ Cevâd Ali, *Târîhu'l-Arab kable'l-İslâm* (Bağdat: Câmîatü Bağdad, 1413/1993), 9/539.

¹¹⁵ Mustâvî, *Divân Tarafe b. 'Abd*, 38.

¹¹⁶ İbn Kuteybe, *Uyûnü'l-ahbâr* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l Mısıryye, 1343/1925), 3/308.

¹¹⁷ Abbâsî, *Ŗerhu Ŗavâhidi'l-telhîs: Me'âhidü't-tensîs*, 366.

¹¹⁸ Cevâd Ali, *Târîhu'l-Arab kable'l-İslâm* (Bağdat: Câmîatü Bağdad, 1413/1993), 9/539.

¹¹⁹ Abdulkadir b. Ömer el-Bağdadî, *Hızânetü'l-edeb lübbü lübbü lisânü'l-Arab*, thk. Abdüsselâm Hârûn (Kahire: Mektebü Hancî, 1418/1997), 9/591.

“Niyetlendiğim işte bana yeter, tıpkı el-Huzâkî'nin sıfatı aktarılan komşusu gibi bir komşu.”

“Ma أشبه الليلة بالبارحة” “Bu gece dün geceye ne kadar benzer!” Bu ifade iki şey arasında eşitlik olduğunda söylenir. Tarafe hapsedilmişken kavminin kendine sahip çıkmadığından, dostlarının kendisine yardımcı olmadığından şikâyet eder ve bu ifadeyi hapisshanedeyken arkadaşıyla alay etmek için söylediği şiirinde kullanır:¹²⁰ (Serî’)

1- أَسْلَمَنِي قَوْمِي وَلَمْ يَعْض
2- كُلُّ خَلِيلٍ كُنْتُ خَالِلُهُ
3- كُلُّهُمْ أَرُوغٌ مِنْ تُعَلَّبٍ

لِسَوَاةٍ حَلَّتْ بِهِمْ فَادِحَهُ
لَا تَرَكَ اللَّهُ لَهُ وَاضِحَهُ
مَا أَشْبَهَ اللَّيْلَةَ بِالْبَارِحَةِ¹²¹

1. “Terk etti kavmim beni ve kızmadılar. Başlarına gelen katlanılmayacak utanca.
2. Dost edindiğim tüm dostların Allah bırakmasın bir dişini.¹²²
3. Tilkiden daha hilebaz, hepsi birbirine benziyor.”¹²³

6. Tarafe'nin Hikmet İçerikli Şiiri

Tarafe'nin şu şiiri hikmetli sözleri içeren güzel bir örnektir: (Mutekârib)

1- إِذَا كُنْتُ فِي حَاجَةٍ مُرْسِلًا
2- وَإِنْ نَاصِحٌ مِنْكَ يَوْمًا دَنَا
3- وَإِنْ بَابُ أَمْرِ عَلِيكَ التَّوَى
4- وَذُو الْحَقِّ لَا تَنْتَقِصُ حَقَّهُ
5- وَلَا تَحْرِصَنَّ قُرْبَ امْرِئٍ
6- وَكَمْ مِنْ فَنَى سَاقِطٍ عَقْلُهُ
7- وَآخَرَ تَحْسِبُهُ أَنْوَكًا
8- لَيْسَتْ اللَّيَالِي فَأَقْنَيْنِ

فَأَرْسِلْ حَكِيمًا وَلَا تَوْصِيهِ
فَلَا تَنَأْ عَنْهُ وَلَا تُقْصِيهِ
فَشَاوِرْ أَلْبِيأًا وَلَا تَعْصِيهِ
فَإِنَّ الْقَطِيعَةَ فِي نَقْصِيهِ
حَرِيصٌ مُضَاعٍ عَلَى جَرِصِيهِ
وَقَدْ يُعْجَبُ النَّاسُ مِنْ شَخْصِيهِ
وَيَأْتِيكَ بِالْأَمْرِ مِنْ فَصِيهِ
وَسَرَّ بَلْنِي الدَّهْرُ فِي قُمْصِيهِ¹²⁴

1. “Bir ihtiyacın için elçi gönderdiğinde, hikmet sahibi birine gönder ve tavsiyede bulunma.”¹²⁵
2. Öğüt veren birisi günün birinde sana yaklaşırsa, ondan uzak durma ve onu da kendinden uzaklaştırma.
3. Bir işin çözümü sana güç geldiğinde; danış aklı başında birine ve karşı çıkma görüşüne.
4. Hak sahibinin hakkını eksik verme, çünkü sevgi bağının yok olması, eksik vermektedir.
5. Hırslı olma, çünkü nice hırslı kişi vardır. Hırslıdan dolayı yok olan.

¹²⁰ Mehmet Fehmi, Târih-i Edebiyyât-ı-Arabiyye, 2/584.

¹²¹ Mustâvî, Divân Tarafe b. 'Abd, 19.

¹²² (واضح) kelimesi, kişi gülümsediğinde görünen dişleri için kullanılır.

¹²³ İfade lafzen “bu gece düne ne kadar benziyor” anlamındadır.

¹²⁴ Mustâvî, Divân Tarafe b. 'Abd, 59-60.

¹²⁵ Onun kararını, görüşünü değiştirmeye ya da sınırlamaya çalışma.

6. Nice akli kıt genç vardır ki, insanlar görünüşünü beğenirler.
7. Ahmak sanırsın bir başkasını, ama getirir sana işin hakikatini.
8. Zamani¹²⁶ giydim ve o da yok etti beni; zaman gömlekleri içinde bir gömlek giydirdi bana.¹²⁷

7. Tarafe'nin Şiirleri Nahiv İlminin Kurallarını Tespit Etmede Şâhid Gösterilmiştir

أرى الموتُ يَغْتَنِّمُ الكِرامَ وَيَصْطَفِي عَقِيلَةَ مالِ الفاجشِ الْمُتَشَدِّدِ¹²⁸

“Ölümün soylu insanları seçip aldığını ve aşırı cimri olanın da en değerli malını seçip aldığını görüyorum.”¹²⁹

Tarafe şiirinde “الفاجش” kelimesini “فاعل” kalıbında mastar olarak kullanmıştır. Mastarın ismi fâil kalıbında kullanımı nadirdir.¹³⁰

أَجِي ثِقَةً لَا يَنْتَنِي عَنْ ضَرْبِيَةِ إِذَا قِيلَ: مَهْلًا، قَالَ حَاجِزُهُ: قَدِي¹³¹

“Kılıç vurduğum yerden geri dönmeyen sadık yarenimdir.

Kılıcı kullanana yeter vurma denilirse zaten ben ilk darbede işimi hallederim.”

Şiirde geçen “قَدِي” kelimesi “حَسْبِي” anlamındadır ve kendinden sonra gelen cümle hazfedilmiştir.¹³²

7. Muallakası ve Divanı

Muallaka: “Beğenildiği için herkesin görebileceği bir yere asılan, sergilenen şiir.” demektir.¹³³ Muallakalar yazıldığı dönemin sosyal hayatını, yaşanılan çevrenin doğal özelliklerini birer belgesel gibi canlı betimlemeler olarak ortaya koydukları için defalarca okunmaya değer sanat şaheserleridir. İslâm'ın tebliğinden yaşadığımız şu ana kadar geçen zaman içinde nahiv kurallarını

¹²⁶ Lafzen: geceleri.

¹²⁷ Zamanın içinde yaşadım ve ömrüm tükendi. Zamanın belirlediği bir hayat yaşadım.

¹²⁸ Mustâvî, *Divân Tarafe b. 'Abd*, 34.

¹²⁹ Demirayak vd., *Yedi Askı: Arap Edebiyatının Harikaları*, 59.

¹³⁰ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Müberred el-Ezdî es-Sümâlî, *el-Kâmil fi'l-edeb (fi'l-luğa ve'l-edeb ve'n-nahv ve't-tarîf)* thk. Muhammed Ali ed-Dâllî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 1/464.

¹³¹ Mustâvî, *Divân Tarafe bin Abd*, 37.

¹³² Ebü'l-Feth Osmân b. Cinî el-Mevsilî el-Bağdâdî, *el-Hasâ'is*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: el-Kütübü'l-Mısriyye, ts.), 2/361.

¹³³ Süleyman Tülücü, “Muallakât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30//310-312; Ebû Zeyd el-Kureşî, *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Kahire: Nahdatü Mısır, 1981), 113.

tespit etmede öncelikle tefsir olmak üzere diğer İslâmî ilimlerde temel kaynak olma vasfını hâlâ devam ettirmektedir.¹³⁴

Tarafe'nin en meşhur şiiri kabul edilen muallakası 103 beyit olarak rivayet edilmiştir ve diğer muallaka şiirlerinden daha uzundur. Muallaka, İbn Keysân ve Ebû Bekir İbnü'l-Enbârî tarafından şerh edilmiş, onun şerhi de Osman Reşer tarafından neşredilmiştir (İstanbul 1329/1911).¹³⁵

Latince, Fransızca, Almanca, İngilizce, İspanyolca, Rusça, Farsça ve Hintçe olmak üzere çeşitli dünya dillerine tercüme edilmiştir. Türk okuyucusu, ilk kez tamamı bir arada Şerefeddin Yaltkaya'nın *Yedi Askı* adıyla yayınladığı çevirisi ile tanımıştır.¹³⁶

8. Medih

Medih; bir kişiyi sahip olduğu özellikler, sahip olduğu makam veya elde ettiği başarılarından dolayı takdir etmek ve sahip olduğu güzellikleri saymaktır. Yapılan bu methiye bazen maddi kazanç elde etmek için de olur.

Sözlükte “zem'in zıddı olup güzellikleri güzel bir sözle nitelemek, övmek, methetmek, senâ etmek, bir şeyden veya birinden hoşnut olmak, ondan razı olduğunu dile getirmek, kusur ve ayıplardan uzak tutmak, tezkiye etmek, kıymetini yüceltmek, kutsamak”¹³⁷ gibi anlamlara gelmektedir. Edebi anlamda medih, güzel bir şey üzerine, dille kasıtlı olarak yapılan övgü ve senâdır.¹³⁸ Başka bir ifadeyle bir kimsenin üstün özelliklerini, erdemlerini veya toplum içinde sahip olduğu sosyal konumunu yahut herhangi bir işteki maharetlerini şiir veya nesir olarak açık bir şekilde zikretmektir.¹³⁹

Övgü, Câhiliye Dönemi'nde planlı kasidenin en önemli konularından biriydi ve geleneksel kaside tarzının en önemli bölümünü oluşturmaktaydı.¹⁴⁰

8.1. Tarafe'nin Şiirlerinde Medih

Arap şairinin divanında medih varsa bu ilk evredir ve gelecek evre hiciv evresi olacaktır. Tarafe'nin divanındaki medih evresi hiciv evresine göre sayıca azdır.

¹³⁴ Demirayak vd., *Yedi Askı: Arap Edebiyatının Harikaları*, 7.

¹³⁵ İşler, “Tarafe bin Abd”, 40/14.

¹³⁶ Demirayak vd., *Yedi Askı: Arap Edebiyatının Harikaları*, 8.

¹³⁷ İbn Manzûr, “مدح” *Lisânü'l-'Arab*, 13/50.

¹³⁸ Ali b. Muhammed Şerif Cürçânî, *Kitâbü't-tarîfât* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007), 289.

¹³⁹ Mecdî Vehbe, “مدح” *Mu'cemü'l-Mustalahâtü'l-Arabîyye fi'l-lügati ve'l-âdâb* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1984), 343.

¹⁴⁰ Demirayak, *Arap Edebiyatı Tarihi -III*, 52.

Bu sebepten dolayı Tarafe'nin divanını okuyan bir kişi onun divanında sınırlı sayıda medih içerikli beyitler bulur. Tarafe'nin divanını bilinçli olarak araştıran bir kişi şiirlerinin çoğunun kaybolduğunu ve ona ait olan beyitlerin yalnızca az bir kısmının bize ulaştığını anlar. Tarafe'nin inşâd ettiği diğer şiirlerinin yanında az sayıda gözükten medih şiirlerini yazmakta Tarafe mi beceriksizdi yoksa yazdığı şiirlerin uzun soluklu olmamasından dolayı mı bize ulaşamadı bilinmemektedir. Onun şiirlerini nakledenler Tarafe'nin kaliteli medih şairlerinden olduğuna kanaat getirdiler.¹⁴¹ Bu kanaatin delili: "Velîd (öl. 96/715), el-Ahtal'a: "İnsanlar arasındaki en mükemmel şair kimdir?" diye sormuştu. el-Ahtal ise: "Methettiğinde yücelten, hicvettiğinde rezil eden kişidir." cevabını vermişti. Velîd: "O kimdir?" diye sormuş, el-Ahtal ise: "A'şâ" cevabını vermişti." Velîd: "Sonra kimdir?" dediğinde el-Ahtal: "İbnü'l-işrîn (Tarafe b. 'Abd)." cevabını vermişti."¹⁴² bu sözdür.

Tarafe, gasp ve yağma edilen develerini takip ederken kavimden ve kabilesinden uzak kalarak gurbetin keder ve üzüntüsüyle acı çekerken Sâd b. Mâlik'ten gördüğü güler yüz ve misafirperverlikten övgüyle bahseder:¹⁴³ (Tavîl)

1- أَلَا رَبِّ يَوْمَ لَوْ سَقَمْتُ لَعَادَنِي
2- وَمِنْ عَامِرٍ بِيضٌ كَأَنَّ وُجُوهَهَا
3- ظَلَّلْتُ بِذِي الْأَرطَى فَوْ يَقَّ مُتَّقَبِ
4- تَرُدُّ عَلَيَّ الرِّيحُ نُوبِي قَاعِدًا
نِسَاءٌ كِرَامٌ مِنْ حُيَيِّ وَمَالِكِ
مَصَابِيحُ لَاحَتْ فِي دُجَى مُتَحَالِكِ
بِبَيْئَةِ سَوْءٍ هَالِكًا أَوْ كِهَالِكِ
إِلَى صَدَقِي كَالْحَنِيئَةِ بَارِكِ¹⁴⁴

1. "Doğrusu, hastalandığımda Huyyey ve Mâlik'ten¹⁴⁵ asil kadınların beni ziyaret ettiği nice gün vardır.

2. 'Âmir'den de yüzleri zifiri karanlıkta kandiller gibi parlayan beyaz tenli kadınların...

3. Musakkab'ın biraz üzerinde Zu'l-ertâ'da kötü bir yerde neredeyse ölecek gibi¹⁴⁶ kaldım.

4. Yay gibi ihmiş olan Sadefti'nin yanında otururken rüzgâr elbisemi geri çeviriyordu."¹⁴⁷

¹⁴¹ Hâşimî, Tarafe b. 'Abd hayatüh ve şiruh, 159-160.

¹⁴² İsfahânî, el-Egânî, 8/426.

¹⁴³ Mehmet Fehmi, Târih-i Edebiyyât-ı Arabiyye, 2/589.

¹⁴⁴ Mustâvî, Divân Tarafe b. 'Abd, 68.

¹⁴⁵ Boy isimleridir.

¹⁴⁶ Lafzen: Ölmüş veya ölmüş gibi bir durumda.

¹⁴⁷ Sadefti, Bahreyn Araplarından bir kabile olduğu söylendiği gibi, Kinde kabilesinden oldukları ya da Hadramut'taki bir kabile oldukları da aktarılmıştır. (bk. eş-Şentemerî, s. 96; ed-Dinâvî, s. 198.) Geçirdiği sıkıntılı zamanı bu kabilenin develerinden birinin yanında geçirdiğini belirtiyor ve kendisi uzaklaştırdıkça rüzgârın elbiselerini tekrar tekrar yüzüne çarptığını söylüyor.

Tarafe, kendi kötü durumunu betimledikten sonra ümitsizlik halinde yardımına koşan Sâd b. Mâlik'i metheder:¹⁴⁸ (Tavîl)

- | | |
|---|--|
| 1- رَأَيْتُ سُعُوداً مِنْ شُعُوبٍ كَثِيرَةٍ | فَلَمْ تَرَ عَيْنِي مِثْلَ سَعْدِ بْنِ مَالِكٍ |
| 2- أَبْرَ وَأَوْفَى ذِمَّةً يَعْقِدُونَهَا | وَخَيْراً إِذَا سَاوَى الذُّرَى بِالْحَوَارِكِ |
| 3- وَأَنْمَى إِلَى مَجْدِ تَلِيدٍ وَسُورَةٍ | تَكُونُ ثَرَاثاً عِنْدَ حَيِّ لِهَالِكِ |
| 4- أَبِي أَنْزَلَ الْجَبَّارَ غَامِلٌ رُمُجِه | عَنِ السَّرْجِ حَتَّى حَرَّ بَيْنَ السَّنَابِكِ |
| 5- وَسَيْفِي خُسَامٌ أَخْتَلِي ِدُّبَابِهِ | قَوَانِسَ بَيْضِ الدَّارِ عَيْنِ الدَّوَارِكِ ¹⁴⁹ |

1. “Pek çok kabile birliğinde Sa'd'lar gördüm, gözüm Sa'd b. Mâlik gibisini görmedi.
2. Yaptıkları sorumluluk anlaşmasında en iyi ve en vefalı olandır. Hörgücün tepesi ile omuzlar eşit olduğunda¹⁵⁰ en hayırlı olandır.
3. Atalardan gelen şerefte ve geçmiş nesillerden şimdikilere miras olan¹⁵¹ yüce konumda en yüksek olandır.
4. Atamın mızrağının gövdesi,¹⁵² zorbayı eyerinden düşürdü de sonunda toynak kenarları arasında yere kapaklandı.¹⁵³
5. Kılıcım keskindir; kenarıyla, sürekli darbe vuran zırhlı savaşçıların tolgalarının beyzî küresini¹⁵⁴ koparıyorum.”

Hâşimî: “Bana göre; Tarafe'nin medih şiirlerinin az olmasının temel sebebi kendinin kabile şairi olmasıdır. Methiyenin bütün özelliklerini kendi gönlünde özümsemişti. Kendisi kavminin erdemlerini, kahramanlıklarını ve eyyâmîlerini (savaşlar) canı gönülden terennüm ediyor, dehasının özünü ve sanatının hazinelerini harekete geçiriyor, bütün gücünü kavminin erdemlerini, kahramanlıklarını ve eyyâmîlerini methetmeye sarf ediyordu.”¹⁵⁵ demiştir.

Tarafe, kavminin gaflete düştüğü bir zamanda kavmine el uzatıp karşılıksız yardım eden Katâde b. Mesleme'yi metheder:¹⁵⁶ (Kâmil)

- | | |
|--|--|
| 1- إِنَّ إِمْرَأً سَرَفَ الْفُؤَادِ يَرَى | عَسَلًا بِمَاءِ سَحَابَةٍ تَسْتَمِي |
| 2- وَأَنَا لِمَرْؤٍ أَكْوَى مِنَ الْقَصْرِال | بَادِي وَأَعَشَى الدُّهْمِ بِالدُّهْمِ |
| 3- وَأَصِيبُ شَاكِلَةَ الرَّمِيَّةِ إِذْ | صَدَّتْ بِصَفْحَتِهَا عَنِ السَّهْمِ |

¹⁴⁸ Mehmet Fehmi, *Târih-i Edebiyyât-ı Arabiyye*, 2/590.

¹⁴⁹ Mustâvî, *Divân Tarafe b. 'Abd*, 68.

¹⁵⁰ Kıtık ve zorluk döneminden kinayedir.

¹⁵¹ Lafzen: Ölenin diri yanında olan mirası.

¹⁵² (عامل) kelimesine mızrağın ucu anlamı da verilmiştir.

¹⁵³ Kavminin Perslerle savaşından bahsetmektedir.

¹⁵⁴ bk. Tülin Çoruhlu, “Miğfer”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 30/, 21-23.

¹⁵⁵ Hâşimî, *Tarafe b. 'Abd hayatüh ve şiruh*, 161.

¹⁵⁶ Mustâvî, *Divân Tarafe b. 'Abd*, 68.

4- وَأَجْرُ ذَا الْكَيْلِ الْقَنَاةَ عَلَى	أَنْسَانِهِ فَيَبْطُلُ يَسْتَدْمِي
5- وَتَصُدُّ عَنْكَ مَخِيلَةَ الرَّجُلِ ال	عَرِيضُ مَوْضِحَةٌ عَنِ الْعَظْمِ
6- بِخُسَامِ سَيْفِكَ أَوْ لِسَانِكَ وَال	كَلِمِ الْأَصِيلِ كَأَرْغَبِ الْكَلِمِ
7- أْبَلِغَ قَتَادَةَ غَيْرِ سَائِلِهِ	مِنْهُ الثَّوَابِ وَعَاجِلِ الشُّكْمِ
8- أَنِّي حَمِدْتُكَ لِلْعَشِيرَةِ إِذْ	جَاءَتْ إِلَيْكَ مُرَقَّةَ الْعَظْمِ
9- أَلْقُوا إِلَيْكَ بِكُلِّ أَرْمَلَةٍ	شَعْنَاءَ تَحْمِلُ مَنْقَعِ الْبُرْمِ
1- فَفَتَحَتْ بَابَكَ لِلْمَكَارِمِ حِي	نَ تَوَاصَتِ الْأَبْوَابُ بِالْأَرْمِ
11- وَأَهْنَتْ إِذْ قَدِمُوا التَّلَادَ لَهُمْ	وَكَذَلِكَ يَفْعَلُ مُبْتَنِي النِّعَمِ
12- فَسَقَى بِإِلَادِكَ غَيْرَ مُفْسِدِهَا	صَوَّبُ الْعِمَامِ وَدِيمَةُ تَهْمِي ¹⁵⁷

1. “Akli ermez¹⁵⁸ bir adam, bana sövmeyi bulut suyuna karışmış bal gibi görüyor.
2. Ben devenin boynunun dibinde çıkan hastalığı dağlayan,¹⁵⁹ kalabalık bir topluluğa siyah atlarla saldıran bir adamım.¹⁶⁰
3. Yüzünü oktan çevirdiğinde avı yan tarafından vururum.
4. Kalçası büyük adamın kalçasındaki damarlarına saplarım mızrağı ve (oradan) kan akar durur.
5. Kemiği açığa çıkaran darbe, insanlara kötülük eden adamın kibrini uzaklaştırır senden.
6. Kılıcının keskin tarafıyla ya da dilinle. Akli başında söz, (kişide) daha geniş bir yara gibidir.¹⁶¹
7. Kendisinden istenmeden mükâfatı gelen,¹⁶² hızla karşılık veren Katâde’ye ulaştır mesajımı.
8. Kemiklerinin iliği tükenmiş halde geldiklerinde aşiret için yaptığından dolayı övgüde bulundum sana (mesajımda).
9. Saçları toza bulanmış, toprak kapları taşıyan tüm dul kadınları sana bıraktılar.
10. Kapılar birbirlerine kapanmayı tavsiye ettiğinde¹⁶³ ihsanlar için kapını açtın (onlara).
11. Asıl malını¹⁶⁴ değersiz gördün onlar geldiklerinde; nimet vermeyi benimseyen kimse yapar böyle.
12. İlkbahar¹⁶⁵ yağmuru ve sürekli yağış senin diyarını -bozmadan- sulasın.”

¹⁵⁷ Mustâvî, *Divân Tarafe b. 'Abd*, 81-82.

¹⁵⁸ Lafzen: gönlü gafil.

¹⁵⁹ Dağlayarak iyileştiren.

¹⁶⁰ Beyitte geçen ve ilk (الدهم) kelimesi kalabalık topluluk, ikincisi ise siyah renkli atlar anlamındadır.

¹⁶¹ Sözün, kılıçtan daha yaralayıcı olduğunu belirtmektedir.

¹⁶² ed-Dinâvî, “mükâfatı gelen” diye çevrilen (منه الثواب) ifadesi yerine “ihsanı bol olan” anlamında (جزل العطاء) ifadesini nakleder.

¹⁶³ Tüm kapılar kapandığında anlamındadır.

¹⁶⁴ Atalarından miras kalan mal kastedilmektedir.

¹⁶⁵ İlkbahar anlamına gelen (الربيع) kelimesi yerine “gökyüzünü kaplayan beyaz bulut” anlamında (الغمام) kelimesi de rivayet edilmiştir.

Sonuç

Bu makalede Câhiliye Dönemi'nin en önemli şairleri arasında kabul edilen hayat hikayesi tam olarak bilinmeyen, kısa sayılacak bir hayat yaşamış, şiirleriyle önemli bir konuma sahip olmuş, Tarafe b. Abd Bekrî'nin; ismi, nesebi, lakabı, künyesi, aile bireyleri, şairliği ve medih şiirleri incelenmiştir. Ayrıca nahiv kurallarının tespit edilmesinde şâhit gösterilen şiirlerinden, darbimesel olarak kullanılan şiirlerinden, hikmet içerikli şiirlerinden özellikle de günümüze kadar ulaşan ve divanında yer alan medih şiirlerinden örnekler verilmiştir.

Tarafe'nin Bahreyn'de doğduğu bilinmesine rağmen doğum ve ölüm tarihleri tam olarak tespit edilememiştir. Asıl ismi Amr, lakabı ise ilgin anlamına gelen Tarafe'dir. Tarafe şairlerin sayıca çok olduğu Sa'lebe b. Bekir b. Tağlib b. Vâil kabilesinde doğup büyümüştür. Birçok araştırmacı Tarafe'nin şeceresini Araplar'ın büyük dedesi Adnân'a kadar ulaştırmıştır. Babası, şair el-Abd b. Süfyân'dır. Annesi Verde bint Katâde, erkek kardeşleri Ma'bed ile Hâlid, kız kardeşi ise Hırnık'tır. Tarafe'nin kabilesinden meşhur 23 şair yetişmiştir. Kız kardeşi Hırnık, dayısı Mütelemmis, amcası Murakkış el-Asgar ve babasının amcası Murakkış el-Ekber, Tarafe'nin kabilesinden yetişen meşhur şairlerdendir. Daha çocuk yaşta ailesinden, kavminden etkilenerek şiire olan yatkınlığını ve kabiliyetini amcasıyla çıktığı bir yolculukta ilk şiirini inşâd ederek sergilemiş, yaşlılarının çok üzerinde bir sanatsal yeterliliğinin ve yeteneğinin var olduğunu ortaya koymuştur.

Henüz çocuk yaşta babasını kaybetmiş, yetim büyümüş, amcaları babasından kalan miras payını aylak aylak gezip dolaşacağı, sefih bir hayat yaşayacağı ve sahip olacağı malı israf edeceği düşüncesiyle annesine vermedikleri için onları hicvetmiş, yakınlarıyla olan akrabalık ilişkilerini koparmış ve amcalarını hicvettikten sonra sıkıntılı bir hayat yaşamıştır. Kavmiyle ve akrabalarıyla yaşadığı problemler kendisini doğup büyüdüğü yerden koparmıştır.

Bireysel özgürlüğüne düşkün olan Tarafe, kavminin yaşadığı yerden ayrıldıktan sonra Arabistan yarımadasında dolaşmaya başlamış, farklı kültür ve medeniyetlerle tanışmıştır. Kavminden ve akrabalarından ayrı kalması kişiliğini olumsuz yönde etkilemiş, bir müddet sonra sıla özlemi ağır basarak kavminin yanına geri dönmesine sebep olmuştur. Kavmiyle beraber savaflara katılmış, kardeşiyle beraber deve çobanlığı yapmıştır.

Kimseden yardım istemeden, kimseye boyun eğip yalvarmadan fakir ama şerefli bir hayat sürmüş hiç evlenmemiştir. Yaşamının olmazsa olmazlarından olan şarabını içmiş, meyhanelerin müdavimi olmuş, süvarilik yapmış ve kadınlarla gönül eğlendirerek günü gün etmiştir. Özel hayatına müdahale etmeye kalkışanlara da hiciv silahını doğrultarak onları hicvetmiştir.

Tarafe, duyguları aklına hâkim, güçlü, realist bir hayal gücüne sahip şairdir. Şiirlerinde hem nazik üslubu hem de hicvi aynı anda kullanmıştır.

Tarafe'nin kendine özgü bir üslubu vardır. Onun üslubu Câhiliye Dönemi'ndeki diğer şairlerin üslubundan daha farklı ve daha üstündür. Şiirlerinde kelimelerin en güzelini kullanmış kullandığı kelimeleri beyân, kinayeler, vasıflar ve istiarelerle süsleyerek şiirlerine edebî güzellik katmıştır. Bu

sebepten inşâd ettiği şiirlerinin kaliteli olması sebebiyle muallaka şairleri arasında birinci sırada yer alan İmruülkays'tan sonra ikinci sırada yer aldığı söylenmiş ve en iyi kaside inşâd eden şair olarak kabul edilmiştir. Tarafe'nin inşâd ettiği şiirlerini müsteşrikler ve edebiyatçılar beğenerek takdir etmişlerdir. Şiirleri hâlâ okuyanların ve dinleyenlerin gönlünde değerini ve etkisini korumaktadır

Tarafe'nin divanı ve 103 beyitten oluşan muallakası vardır ve diğer muallakalardan daha uzundur. Şiirlerine Câhiliye Dönemi'nin meşhur geleneği "atıl" ile başlayarak, bedevî geleneğe sadık kalmıştır.

Tarafe'nin şiirlerinin çoğu hiciv, vâsif ve hikmet içeriklidir. Tarafe diğerlerinden daha ziyade hiciv şiirinde zirve yapmıştır. İnşâd ettiği medih şiirlerinin sayısı azdır. Bunun sebebi şairin medih şiirlerinin günümüze kadar ulaşmamış olmasındandır.

İnsanlık tarihi kadar eski olan medih şiirleri Arap şiirinde en fazla kullanılan şiir türlerinden biridir. Medih "yermenin zıt anlamlısı olup, güzellikleri güzel bir sözle nitelemek, övmek, methetmek, bir şeyden veya birinden hoşnut olmak, onda hoşnut olduğu özelliği sözle ifade etmek, değerini yüceltmek" gibi anlamlara gelir. Edebi yönden medih veya methiye, takdir ve şükran duygularını dile getirmek, maddi bir menfaat elde etmek ya da çıkar sağlamak için daha çok kişilerle ilgili olmakla beraber, kabilenin, yöneticilerin güzel sıfat ve erdemlerinin anlatılmasıdır. Bedevî hayatın temel karakterinden biri de kişinin kendisini methetmesiydi. Şairler özelden kendilerine genelde kabilelerine ya da kendilerine iyilik yapanlara methiyeler düzerlerdi. Fakat kabileler için inşâd edilen medih şiirleri daha fazladır. Araplar kendilerine ya da kavimlerine yapılan iyiliklerin karşılığını ancak onları yücelterek, onları methederek öderlerdi. Tarafe de kavmi sıkıntıya düştüğü zaman kendilerine yardım eden Katâde b. Mesleme'yi yine diyar-ı gurbette dara düştüğünde Sâd b. Mâlik'ten gördüğü güler yüzü şiirleriyle metheder.

Tarafe, daha küçük yaşta usta bir şair olan Müseyyeb b. Ales'i erkek deve için dişi deve sıfatını şiirinde kullanması sebebiyle eleştirmiştir. Çocuğun eleştirisi karşısında Müseyyeb, "Bu çocuk bir gün dili yüzünden öldürülür" demiştir. Tarafe, Hîre hükümdarı 'Amr b. Hind'i hicvetmiş ve Müseyyeb b. Ales'in dediği gibi yaptığı hicvin bedelini gençliğinin baharında yirmili yaşlardayken hayatıyla ödemiştir.

Tarafe, gerisinde kendisinden daha uzun yaşamış şairlerin gerilerinde bıraktıkları izlerden daha derin izler bırakarak söylemek istediği sözleri söyleyemeden bu dünyadan göçüp gitmiştir:

وَمَا زَالَ عَنِّي مَا كُنْتُ يَشْفُونِي وَمَا قُلْتُ حَتَّى ارْفَضَتْ الْعَيْنُ بَاكِيًا

"Bendedir hâlâ, arzularımı diri tutan gizlediğim ve göz yaşı dökerek ağlayıncaya kadar söylemediklerim."

Kaynakça

- Abkâryûs, İskender Âgâ. *Ravzatü'l-edeb fi't-tabakâti's-şu'arâ'i'l-Arab*. Beyrut: y. y., 1958.
- Ali, Cevâd. *Târîhu'l-'Arab kable'l-İslâm*. 9 Cilt. Bağdat: Câmîatü Bağdad, 2. Basım, 1413/1993.
- Apak, Âdem. *Ana Hatlarıyla İslâm Öncesi Arap Tarihi ve Kültürü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Atiyye, Mahmûd. Tarafe b. 'Abd: Şâ'iru'l-emel ve hubbü'l-hayât. *el-Vesika* 30/59 (31 Ocak 1911), 132-162.
- Atiyye, Muhammed Hâşim. *el-Edebül -'Arab ve târihuhû fi'l-asrı'l Câhilî*. Beyrut: Mustafa Elbânî, 3. Basım, 1355/1936.
- Aycan, İrfan. "Rebâa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34./498-499. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ayyıldız, Esat. *Klasik Arap Şiirinde Emevî Dönemine Kadar Hiciv*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Bedeva, Abdullah. "Tarafe b. el-'Abd'in Şiirlerinde Hikmet". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Haziran 2017), 219-242.
- Cürcânî, Ali b. Muhammed Şerif. *Kitâbü't-tarîfât*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007.
- Çetin, Nihad M. *Eski Arap Şiiri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1973.
- Çetin, Nihad M. "Tarafa", *İslâm Ansiklopedisi*. 11/766-767. İstanbul: Milli Eğitim Basım Evi, 1979.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyat Tarihi*. Erzurum: Fenomen Yayınları, 2017.
- Demirayak, Kenan. v.d.. *Yedi Askı: Arap Edebiyatının Harikaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, İkinci Basım, 2010.
- el-Abbâsî, Abdurrahîm b. Abdurrahmân b. Ahmed. *Şerhi şevâhidi't-telhîs: Me'âhidü't-tensîs*. thk. Muhyiddîn Abdülhamid. 4 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- el-Ânî, Sâmi Mekkî. *Mu'cemü elkâbi's-şu'arâ*. Dubai: Mektebetü'l-Fellâh, 1. Basım, 1402/1982.
- el-Bağdadî, Abdulkadir b. Ömer. *Hizânetü'l-edeb lübbü lübâbü lisânü'l-'Arab*. thk. Abdüsselâm Hârûn. 13. Cilt. Kahire: Mektebü Hancî, 4. Basım, 1418/1997.

- el-Bağdâdî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Lübnan: Dâru Sâdır, 1397/1977.
- el-Bağdâdî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî er-Rûmî. *Sıfatü cezîreti'l-Arab*, thk. Muhammed b. Ali. Sana. Mektebetü'l-İrşâd, 1. Basım, 1410/1990.
- el-Cinî, Ebû'l-Feth Osmân b. el-Mevsilî el-Bağdâdî. *el-Hasâ'is*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Kahire: el-Kütübü'l-Mısıryye, ts.
- el-Cubûrî, Yahya. *eş-Şiru'l Câhilî hasâisuhû ve funûnuhû*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 5. Basım, 1407/1986.
- el-Cumahî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sellâm b. Ubeydillâh b. Sâlim el-Basrî. *Tabakâtü fuhûli's-şu'arâ*. Cidde: Dâru'l Medenî, ts.
- el-Cündî, Ali. *eş-Şâiru'l-Câhilî eş-şâb Tarafe b. 'Abd*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- el-Enbârî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Muhammed. *Şerhu'l-kasâ'idi's-seb'î't-tivâli'l-Câhiliyyât*, thk. Abdüsselam Hârûn. Kahire: Dâru'l-Ma'rife, 5. Basım, 1993.
- el-Endelüsî, Abdillâh b. Abdilazîz b. Muhammed b. Eyyûb b. 'Amr el-Bekrî. *Simtü'l-le'âlî fi şerhi emâli'l-Kâlî*. thk. Abdülaziz el-Meymenî. Kahire: 2 Cilt. Tasvîru Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1354/1935.
- el-Galâyînî, Mustafa. *Ricâlü'l-muallakâti'l-aşr*. Sayda: Mektebetü'l-Asr, 1418/1998).
- el-Hâşimî, Muhammed Ali. *Tarafe b. 'Abd hayatüh ve şiruh*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 2. Basım, 1407/1987.
- el-İsfahânî, Ebû'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *el-Egânî*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru-İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî, 1986, 5/381.
- el-Kayrevânî, İbn Reşîk. *Âlâmü'l-kelem*. Kahire: Mektebetü Hancî, 1. Basım, 1344/1926.
- el-Kureşî, Ebû Zeyd. *Cemheretü eş'âri'l-Arab*. Kahire: Nahdatü Mısır, 1981.
- el-Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1427/2006.
- el-Kurtubî, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî. *Cemheretü ensâbi'l-'Arab*. thk. Abdüsselam Muhammed Hârûn. Kahire: Dâru'l-Ma'rife. 5. Basım, ts.
- el-Merzübânî, Ebû Ubeydillâh Muhammed b. İmrân b. Mûsâ b. Saîd el-Horasânî el-Bağdâdî. *Mu'cemü's-şu'arâ*, thk. Farûk Eslîm. Lübnan: Dâru Sâdır, 1. Basım, 1425/2005.

- el-Mustâvî, Abdurrahman. *Divân Tarafe b. 'Abd.* Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 1424/2003.
- el-Müberred, Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd b. Abdilekber b. Umeyr el-Ezdî es-Sümâlî. *el-Kâmil fi'l-edebe (fi'l-luğa ve'l-edebe ve'n-nahv ve't-tarîf)*. thk. Muhammed Ali ed-Dâllî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1993.
- el-Yesûî, Rızkullâh b. Yûsuf b. Abdilmesîh b. Ya'kûb Şeyho. *Şu'arâ'ü'n-Naşrâniyye*. Beyrut: Matbaatü'l-Âbâi'l-Murselin el-Yesûiyyîn, 1890.
- es-Süyûtî, Celâleddin. *el-Müzhir fi ulûmi'l-luğa*. 2 Cilt. Sayda: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1406/1986.
- eş-Şentemerî, Ebü'l-Haccâc Yûsuf b. Süleymân b. Îsâ el-A'lem en-Nahvî. *Şerhu's-su'arâ'i's-sitte*. 2 Cilt. Dâru'l-Afki'l-Cedîde, 3. Basım, 1403/1983.
- et-Tebrîzî, Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Alî b. Muhammed el-Hatîb. *Şerhu'l-kasâ'idi (Mu'allakâti)'l-aşr*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Müniriyye, 2. Basım, 1352.
- Eyuboğlu, İsmet Zeki. *Yedi Askı: Arap Şiirinin İlk Parlak Dönemi*. İstanbul: Adam Yayınları, 1. Basım, 1985.
- ez-Zebidî, Ahmed Hasan. *Tarihü'l edebi'l-'Arabî*. Mısır: Dâru'n-Nahda, ts.
- ez-Zevzenî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Ahmed. *Şerhu'l-muallakâti's-seb'*, thk. Lecinetü't-tahkîk fi'd-dâri'l-Âlemiyye. Beyrut: ed-Dâru'l-Âlemiyye, 1983.
- Fehmi, Bağdatlı Müderriszâde Mehmet. *Târih-i Edebiyyât-ı Arabiyye*. haz. İsmail Araz, 2 Cilt. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Furat, Ahmet Suphi. *Arap Edebiyatı Tarihi (Başlangıçtan XVI. Asra Kadar)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi.1996.
- Güleç, İsmail. "Hz. Peygamber'in Müslüman Olmayan Şairlere Karşı Tutumu". *Divan Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 20 (2018), 245-268.
- Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-ayn*, thk. Abdülhamid el-Hindâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1424/203.
- Hüseyin, Tâhâ. *Câhiliye Şiiri Üzerine*, çev. Şaban Karataş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1. Basım, 2003.
- İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş. 2 Cilt. Dimaşk: Dâr Yârib, 1. Basım, 1425/2004.

İbn Havkal, *Sûretü'l-arz*. Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hayat, 1996.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemâlüddîn. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

İbn. Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim ed-Dîneverî. *eş-Şi'r ve's-su'arâ*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 1982.

İşler, Emrullah. "Tarafe bin Abd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 40//14. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Krenkow, F. *Dâ'iratü'l-ma'ârifü'l-İslâmî*. b.y.: 1. Basım, 1418/1998.

Kureşî, Ebû Zeyd. *Cemheretü eş'âri'l-'Arab*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Kahire: Nahdatü Mısır, 1981.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Müessesetü'r Risâle, 1427/2006.

Sıyâm, Muhammed eş-Şeyh Mahmûd. "Tarafe b. 'Abd hayatüh ve şiruh", Mekke: Melik Abdülaziz Külliyyetü's-Şerîâ Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Lisans Tezi, 1400/1980.

Vehbe, Mecc. *Mu'cemü'l-Mustalahâti'l-Arabiyye fi'l-lügati ve'l-âdâb*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1984.

Yanık, Nevzat H. "Tarafe'nin Öldürülmesi", *Doğu Esintileri*, 5/2 (Temmuz 2016), 69-86.

Tarafah's Life, Poetry, and the Praise in His Poems

Dr. Sedat TUNA

Extended Summary

In this article, the name, lineage, nickname, identity, family members, poesy and praise poems of Tarafah ibn al-'Abd al-Bakrī, who is considered to be among the most important poets of the Jahiliyyah Period and whose life is not well-known to us, have been examined. In addition, his poems used in determining the syntax rules and used as proverbs, his poems with aphorism and especially those poems that could reach our day and those that are presented in his Diwan have been exemplified.

Although it is known that Tarafah was born in Bahrain, his birth and death dates could not be determined. While his actual name Amr, his nickname is Tarafah, which means tamarix. He grew up in the Banū Bakr ibn Wā'il tribe which has a lot of poets. Many scholars have traced Tarafah's lineage back to the great grandfather of Arabs, Adnân. Tarafah's father is the poet al-'Abd b. Sufyān. His mother is Verde bint Katāde, his brothers are Ma'bed and Hâlid and his sister is Khirniq. 23 famous poets grew up in the same tribe as Tarafah. His sister Khirniq, uncle Mutalammis and Murakkış al-Asgar, and the uncle of his father Murakkış el-Ekber are the famous poets that are from his tribe. He was affected by his family and tribe and showcased his literary capability by writing his first poem during a journey he set off with his uncle Mutalammis and by which, he proved his artistic talents and proficiency.

While he was a kid, his father passed away. His uncles denied him his father's legacy thinking that Tarafah would waste the wealth and live as a lowlife. As a result, Tarafah satirized them stopped communicating with them and started to have some problems in his life. Some of those problems are related to his relatives and as a result, he left his homestead.

After departing from his homestead, he started wandering the Arabian Peninsula while meeting new cultures and civilizations. The absence of his relatives affected him negatively and caused him to return to his homestead. He fought in wars with his tribe and worked as a camel shepherd. He lived a poor but honourable life without submitting to anyone. He has never married anyone. He always drank his wine, spent his time in taverns, rode horses for various reasons and spent time with ladies. If any, he satirized those who tried to intervene in his private life.

Tarafah, is a poet who has a powerful realist imagination while having an emotionally dominant mind. He used both kind and snippy expressions in his poems.

Tarafah has a unique wording of his own. It is superior to that of his contemporary poets and different in a way. He used the best possible words in his poems, and he used various rhetorical techniques to enrich the meaning. Thus, he was considered the second one after Imru' al-Qais who is the first of the Mu'allaqa poets. Tarafah is accepted to be the best eulogy writer. Literature authorities appreciated his poems with great joy. His poems still preserve their importance and effect.

Tarafah has a diwan and a Mo'allakat that is 103 couplets long, which means it is longer than other Mu'allaqas. He started his poems with the ancient tradition of "atlâl".

A majority of Tarafah's poems include satire, wasf and aphorism. His main field of poetry is satire, nonetheless. However, the number of praise poems is relatively low. The primary reason for this is the fact that his praise poems could live up to this day.

Almost as old as the humanity itself, praise poems are one of the most written poem types in the Arabic literature. Praise means "canonizing positive features of someone" while being the opposite of satire. From a literary perspective, praise is telling the virtues and attributes of people, as well as leaders and tribes with the aim of either expressing gratitude or receiving something tangible. One basic characteristic of Bedouin life is praising oneself. Poets have written many praise poems for themselves, their tribes and for those who helped them in their hour of need. The number of praise poems written for tribes is greater. Arabs paid those who helped them by writing praise poems. Tarafah wrote a praise for Katâde b. Mesleme who helped his tribe, and another praise for Sad b. Malik who helped him when he was wandering the Arabian Peninsula. Tarafah satirized a master poet Müseyyeb b. Ales for misusing some adjectives. The master poet, in return, said "this kid is going to die because of his acidity". Later, Tarafah satirized Amr b. Hind, who is the lord of al-Hîrah, and he paid the price of satirizing a lord by his life at his 20's, just like Müseyyeb b. Ales predicted.

Tarafah, passed away from this world without being able to say his last words while still leaving deeper marks than the other poets with longer lives.

I still have those that keep my thoughts alive that

وَمَا زَالَ عَيْبِي مَا كَتَنْتُ بِشَوْفِي

I couldn't say till I cry out with tears

وَمَا قُلْتُ حَتَّى ارْقَصَّتِ الْعَيْنُ بَاكِيًا

Keywords: Arabic Language and Literature, The Jahiliyyah Period, 'Amr b. Hind, The Mu'allaqa Praise.

Vâkıdî'nin Meğâzî'sinde Bedir Gazvesi'yle İlişkilendirdiği Mekkî Âyetlerin Tespit ve Değerlendirmesi

The Determination and Interpretation of the Mekki Verses, Mentioned in Vakidi's Meghazi, Relating to the Battle of Badr

Dr. Mustafa SOYCAN

Millî Eğitim Bakanlığı Bursa, Türkiye.
Ph.D., Ministry of National Education, Bursa, Türkiye.
mustafasoycan16@gmail.com

 0000-0003-3619-0005

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
31 Aralık / December 2021	Araştırma Makalesi / Research Article	21 Şubat / March 2022	15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Soycan, Mustafa. "Vâkıdî'nin Meğâzî'sinde Bedir Gazvesi'yle İlişkilendirdiği Mekkî Âyetlerin Tespit ve Değerlendirmesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 472-497.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1050529>

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

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

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

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

Vâkıdî'nin Meğâzî'sinde Bedir Gazvesi'yle İlişkilendirdiği Mekkî Âyetlerin Tespit ve Değerlendirmesi

Öz ► Vâkıdî, *Kitâbü'l-Meğâzî* isimli eserinde Hz. Peygamber'in gazvelerine detaylı bir şekilde ele almıştır. Gazveleri anlatırken konu hakkında birçok tefsir rivayetine de yer vermiştir. Ancak olayları anlatırken konu bütünlüğünü sağlamak için rivayetlerin senetlerini birleştirdiğinden bu rivayetlerin senetlerini tam olarak tespit etmek mümkün değildir. Ebette onun nakletmiş olduğu tefsir rivayetlerinin birçoğunun konuyla ilişkisini tespit etmek mümkünken Bedir Gazvesi hakkında nazil olduğunu belirttiği Mekkî on üç âyet için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Manaya delaleti açık olmayan, çok anlamlı kelime veya kelime gruplarından oluşan bu âyetlerle ilgili Vâkıdî'nin verdiği bilgiler; tefsir kaynaklarından Mukâtil b. Süleyman, Taberî, Zemaşerî ve Elmalılı Hamdi Yazır; siyer kaynaklarından İbn Hişâm ve İbn Sa'd, hadis kaynaklarından Buhârî ve Müslim'in eserlerindeki bilgilerle karşılaştırılmıştır. Vâkıdî'nin konuyla ilgili verdiği bilgilerin biri hariç diğerleri karşılaştırmaya esas aldığımız kaynaklarda yer almaktadır. Bu da Vâkıdî'nin Meğâzî'sinde yer verdiği tefsir bilgilerinin kendi kişisel yorumları olmadığını ve farklı kaynaklardan derlediğini göstermektedir. Vâkıdî ile farklı mezhep ve fikirlere sahip müfessir, siyer ve hadis müelliflerinin konu hakkında farklı bilgilere yer verseler de bu bilgiler, birbirinin karşıtı değil birbirini tamamlar mahiyettedir.

Anahtar kelimeler: İslâm Tarihi, Vâkıdî, Meğâzî, Siyer, Tefsir, Bedir Savaşı.

The Determination and Interpretation of the Mekkî Verses, Mentioned in Vakidi's Meghazi, Relating to the Battle of Badr

Abstract ► Vakidi described the Prophet's wars in detail in his book called *Kitabü'l-Megazi*. While describing these battles, he also included many commentary narrations on the subject. Since Vakidi combines the documents of the narrations in order to ensure the integrity of the subject while describing the events, it is not possible to determine the documents of these narrations exactly. While it is possible to determine the relevance of most of the commentary narrations conveyed by Vakidi, the same cannot be said for the thirteen Makki verses about the Battle of Badr. The information given by Vakidi about these verses, which are not clear in meaning and consist of polysemous words or phrases and the information in the works of *Mukatil b Süleyman, Taberi, Zemaşeri and Elmalılı Hamdi Yazır* from commentary sources, *Ibn Hisham* and *Ibn Sa'd* from the prophetic biography sources, and *Bukhari* and *Muslim* from the hadith sources were compared. Except for one of the information given by Vakidi on the subject, the others are included in the sources that we use as a basis for comparison. This shows that the commentary information that Vakidi included in his *Meghazi* was not his own personal interpretations, but that he obtained it from different sources. Although Vâkıdî and commentators, prophetic biography and hadith authors of different sects and ideas give different information on the subject, this information is not opposite to each other, but complements each other.

Keywords: Islamic History, Vâkıdî, Meghazi, Prophetic Biography, Commentary, Battle of Badr.

Giriş

Vâkıdî, dinî ilimlerle ilgili birçok eser telif etmiş önemli bir müelliftir. Özellikle günümüze kadar ulaşmış olan *Kitâbü'l-Meğâzî* isimli eseri, temel siyer kaynaklarından birisidir ve müellif bu eserinde Hz. Peygamber'in gazve ve seriyyelerini detaylı bir şekilde ele almıştır. Vâkıdî, gazvelerle

ilgili derlediği bilgileri naklederken sîret-nüzûl ilişkisini tespit etmemize yardımcı olacak birçok tefsir rivayetine de yer vermiştir. Onun verdiği bu bilgilerin büyük çoğunluğunun konularla ilişkisini tespit etmek mümkünken, Bedir Gazvesi hakkında nazil olduğunu belirttiği ve farklı sûrelerde yer alan ve manaya delaletleri kat'î olmayan on üç Mekkî âyet hakkında ayrıca bir değerlendirme yapmak gerekmektedir. Müellifin müteşâbih karakterli bu âyetlerle ilgili verdiği bilgilerin sıhhati hakkında yapılacak bir değerlendirme, eserde verilen diğer bilgilerin değeri hakkında da bir kanaat oluşturacaktır. Vâkîdî, bu âyetlere Bedir Gazvesi'ni anlattığı bölümde yer vermiş ve sık sık telfike başvurduğu için de bu bilgilerin senetlerini tespit etmek tam olarak mümkün değildir.

Araştırmada, Vâkîdî'nin Bedir Gazvesi'ne işaret ettiği veya bu savaş hakkında nazil olduğunu naklettiği Mekkî âyetleri tespit ettikten sonra bu bilgileri karşılaştırmak üzere tefsir kaynaklarından Mukâtil b. Süleyman'ın (ö. 150/767) *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, Taberî'nin (ö. 310/923) *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Zemaşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*¹ ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın (1848-1942) *Hak Dini Kur'an Dili* isimli eserlerine müracaat edilmiştir. Bu dört eserden ilk ikisinin tercih edilmesinin nedeni; bu müelliflerin âyetleri tefsir ederlerken Mushaf tertibini takip etmekle birlikte hem Kur'ân'ın kelam/söz halindeki özelliklerini ön planda tutarak betimleyici bir üslup kullanmaları hem de nüzûl ortamındaki gerçeklikle örtüşecek şekilde anlamlandırmayı esas almış olmalarıdır. Çünkü bu iki müfessire göre tefsirden maksat, Kur'ân'dan yeni anlamlar ve hükümler çıkarmak değil, farklı anlama ihtimallerini ortadan kaldırarak aslî anlamı belirlemektir. Ayrıca Taberî, Vâkîdî ve Mukâtil b. Süleyman'ın rivayetlerine *Târîhu'l-Ümem ve'l-mülûk* adlı eserinde yer verdiği halde hadisçiler tarafından ağır bir şekilde eleştirildikleri için tefsirinde bu iki müelliften nakilde bulunmamıştır. Araştırmada Taberî'nin bu yaklaşımının sonucuna da işaret edilmiştir.¹

Zemaşerî'nin klasik dönem eseri *el-Keşşâf*¹ ise Arap dilinin karakteristik özelliklerine dikkat çekmesi, Kur'ân'daki tasvir ve temsil yoluyla anlatımın önemini ortaya koyması ve tefsir tarihindeki önemi nedeniyle tercih edilmiştir.² Hem klasik tefsir geleneğinden hem de modern dönemin birikiminden yararlanması nedeniyle de Elmalılı Hamdi Yazır'ın "*Hak Dini Kur'an Dili*" başlıklı klasik eserine başvurulmuştur.

Temel siyer kaynaklarından İbn Hişâm'ın *es-Sîre*'si ile İbn Sa'd'ın *et-Tabakât*'ına, (Vâkîdî'nin öğrencisi olması tercih nedenidir.) hadis kaynaklarından ise Buhârî ve Müslim'e başvurulmuştur.

¹ Mustafa Öztürk, *Kur'an'ı Nüzul Dönemiyle Okumak*, editör: Adnan Demircan, Tefsir Geleneğinde Nüzul-Siret İlişkisi, (Ankara: Fecr Yayınları, 2020). 113; İsmail Cerrahoğlu, "Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993). 7/105-107. İsmail Cerrahoğlu, "Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/1, ts. 7-15; Ömer Türker, *Mukâtil b. Süleyman'ın Kur'an'ı Te'vil Yöntemi*, Yüksek Lisans, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. 18; Ömer Türker, "Mukâtil b. Süleyman", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006). 31/135.

² İsmail Cerrahoğlu, "Zemaşerî ve Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26. ts. Ali Özek, "el-Keşşâf", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2002). 25/329-330.

(Konuyla ilgili Müslim'in *Sahih*'inde sadece bir rivayet tespit edilebilmiştir.) Araştırmamızda İbn Hişâm'ın *es-Sîre*'sinin seçilme nedenlerinden birisi de Vâkıdî'nin İbn İshâk'tan intihalde bulunduğu iddiasıdır. Müsteşriklerden Horovitz ve Wellhausen, çağdaş araştırmacılardan Şaban Öz, Vâkıdî'nin İbn İshâk'ın eserinden intihal yaptığı kanaatindedirler.³ Konu özelinde buna da değinilmiştir.

Çalışmada müelliflerin Bedir Gazvesi hakkında nazil olduğunu belirttikleri âyetlerle ilgili bilgilerin bir kısmının kendi görüşleri, bir kısmının da nüzûl ortamıyla ilgili rivayetler olduğu gerçeği de göz önünde bulundurulmuştur.

1. İslam Tarihi Açısından Vâkıdî ve Tarihçiliği

Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî, mevâlî bir ailenin çocuğu olarak (130/747) yılında Medine'de dünyaya gelmiş ve hayatının elli yılını burada ilmî çalışmalar yaparak geçirmiştir. Kur'ân ilimleri, hadis ve fıkıhla meşgul olmakla birlikte asıl uğraş alanını meğâzî ve tabakat oluşturmuştur.⁴

Vâkıdî, meğâzîye dair bilgileri, görgü tanıklarının yakınları olan sahabe çocuklarına ve o dönemle ilgili kişilerin tanıklarına başvurarak elde etmiştir. Yine olayların geçtiği yerleri gidip bizzat gözlemlemiş, Meğâzî'sini yazarken bu gözlemlerinden de yararlanmıştır.⁵ Fakat hayatının ilerleyen dönemlerinde Bağdat'ın ilim merkezi olması ve ilim adamlarının devlet ricali tarafından himaye edilmesi nedeniyle Bağdat'a gitmiştir. (180/796) Hayatının kalan kısmını burada kadılık yaparak geçirmiştir. (ö. 207/823)⁶

Cerh ve ta'dil âlimleri, Vâkıdî'yi meçhul râvilerden münker hadis rivayet ettiği ve sık sık telfike başvurduğu iddiasıyla ağır bir şekilde eleştirmişlerdir.⁷ Bu nedenle kütüb-i sitte ve kütüb-i tis'a'

³ Neşredenin Önsözü, *Kitâbu'l-Meğâzî*, 29-30; Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2006. 377-386; Mustafa Fayda, "Vâkıdî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDY Yayınları, 2012). 42/475.

⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.). 7/603; Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Târîhu'l-Umem ve'l-Mülûk*. (Beyrut: y.y. 1988). 4/436.

⁵ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/604; Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.). 3/6; Mustafa Fayda, "Vâkıdî", *Türkiye Diyanet Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012). 42/471-475.

⁶ İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 7/605, 611; Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 3/4; Ramazan Şeşen, *Müslümanlarda Tarih Coğrafya Yazıcılığı*, (İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, 1998). 28.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *ed-Duafâu's-Sağır*, thk. Mahmûd İbrahim Zâyid, Dâru'l-Va'î, Halep 1396. 1/104; İbn Seyyidünnâs, Ebû'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî, *Uyûnu'l-eser fi fûnûni'l-meğâzî ve's-şemâilî ve's-siyer*, thk: Muhammed el-İd el-Hatrâvî-Muhyiddin Mestû, Kahire: Mektebetu Dâri't-Turâs, 1992. 1/69-71; İmtiaz Ahmed, "Bir Muhaddis Olarak Vâkıdî", trc. Ramazan Özmen, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2000). 434-438.

müellifleri, eserlerinde Vâkıdî'nin rivayetlerine yer vermemişlerdir. Vâkıdî hakkında en sert eleştiriyi Zehebî yapmıştır. Zehebî "Vâkıdî'nin güvenilir birisi olduğu hususunda âlimler arasında neredeyse icmâ hâsıl olmuştur." sonucuna ulaşsa da onu ta'dil edenler ve hakkında kararsız olanlar da vardır.⁸ Bu eleştirilerden dolayı Vâkıdî'nin meğâzî, siyer ve tarih gibi alanlarda rivayetleri alınabileceği fakat akaid ve ahkâm alanında naklettiği bilgilere itibar edilmemesi gerektiği belirtilmiştir.⁹ Bununla birlikte Vâkıdî'nin rivayet ettiği hadislerin birçoğu farklı lafız ve senetlerle sahih hadis kitaplarında yer aldığı tespiti de yapılmıştır.¹⁰

2. Bedir Gazvesi'nin Tarihi Önemi

Bedir Gazvesi, hicretin on dokuzuncu ayında, on yedi Ramazan, (14 Mart 624) Cuma sabahı meydana gelmiştir. Kur'ân'ın bu savaşı "İki ordunun (Bedir'de) karşılaştığı ve hak ile batıl birbirinden ayrıldığı gün." (Enfâl, 8/41) olarak nitelendirmesi İslâm'ın serüvenindeki önemini açıkça ortaya koymaktadır.¹¹ Müslümanlarla Mekke müşrikleri arasındaki ilk gazve olma özelliğini taşıyan bu savaş, Mekke ile Medine arasında yer alan, Medine'ye 160 km. uzaklıkta bulunan ve Bedir ismi verilen bir su kuyusunun olduğu yerde meydana gelmiştir. Savaş alanı olarak seçilen Bedir mevki, Cahiliye döneminde ticaret panayırı kurulduğu bir bölgeydi.¹²

Batn-ı Nahle Seriyesi'nde Amr b. el-Hadramî'nin Müslümanlar tarafından öldürülmesi ve Kureyş ticaret kervanını Müslümanların ele geçirme teşebbüsü, Bedir Gazvesi'nin zahiri sebeplerini oluşturmuştur. Risaletin başlangıcından itibaren müşriklerin hasmane tutumları, hicret sonrası Medine'de Müslümanların siyasi bir güç olarak ortaya çıkmaları ve Mekke müşriklerinin

⁸ Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânü'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*, thk. A. Muhammed Muavvıd-A. Ahmed Abdulmevcûd-Abdulfettah Ebu Sünne, (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1995). 6/276; Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, 389.

⁹ Abdurrahim Arslan, "Uyûnü'l-Eser Yazarı İbn Seyyidinnâs'a Göre Vâkıdî'nin Güvenilirliği", *Harran İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23/39 (2018). 169.

¹⁰ Rıdvan Yarba, "Cerh ve Ta'dîl Âlimlerine Göre Vâkıdî", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 14/2 (Temmuz-Aralık 2014). 143-166.

¹¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Kahire: Dâru Hecer, 2001). 11/171, 201-202, 227-228. Konuyla ilgili diğer bir rivayete göre Bedir Gazvesi on dokuz Ramazan, Cuma günü meydana gelmiştir. Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 11/201. Resûlullah, Medine'ye hicretinin on dokuzuncu ayında, Ramazanın on ikisinde Cumartesi günü Abdullah İbn Mektûm'u yerine vekil bırakarak Medine'den yola çıkmıştır. İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/11-19; Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyârî, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Sakkâ v.dğr. (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1955). 1-2/612, 616; Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/2, 23, 51.

¹² Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/2; İbn Sa'd, *et-Tabakât*, 2/12; Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 6/17-19; 11/204.

Müslümanların varlığını ortadan kaldırma amaçları Bedir Gazvesi'nin asıl sebeplerini oluşturmuştur.¹³

Bedir Gazvesi, savaş hazırlıkları tam ve yaklaşık bin kişiden oluşan Mekke müşrikleriyle; Resûlullah'ın “Siz bu gün, Tâlut'un Câlut'la karşılaştığı gün Talût'un ordusunun sayısı kadarsınız.” diye nitelediği üç yüz on üç kişiden oluşan ve savaş için yola çıkmayan Müslümanlar arasında meydana gelmiş ve Mekkelilerin ağır mağlubiyetiyle sonuçlanmıştır.¹⁴

Bedir Gazvesi'nin sonuçlarını incelediğimiz zaman Kur'ân'ın konuya vermiş olduğu önem daha iyi anlaşılmış olacaktır. Her şeyden önce Bedir yenilgisi Arap Yarımadası'nın en önemli kabilelerinde birisi olan Kureyş için sonun başlangıcı olmuştur. Bu savaşta Mekke aristokrasisinin önde gelenlerinden en nüfuzlu 15-20 kişinin öldürülmesi onlar için ciddi bir tecrübe kaybına neden olmuştur. Bunun etkileri hemen görülmemekle birlikte, başlangıçta Kureyş için önemli bir saygınlık kaybına neden olmuştur. Bu savaş, Müslümanlar açısından siyasal bir olaydan daha fazla sonuçlar doğurmuştur. Bedir galibiyetinin Hz. Peygamber ve müminler için daha derin anlamları vardır. Müslümanlar Mekke'de yaklaşık on yıl boyunca sıkıntı ve muhalefet dolu, yorucu bir süreç geçirmişlerdir. Hicretten sonra Medine'de de birçok zorlukla mücadele etmişler, nihayet Bedir'de elde ettikleri tartışmasız galibiyetle Mekke döneminde nazil olan âyetlerin vaat ettiği “zafer”e ulaşmışlardır. En önemlisi de bu galibiyet onların yaşadıkları zorluklara dayanmalarını sağlayan imanlarını da haklı çıkarıp doğrulamıştır. Bu sonuç Medine ve çevresinde Müslümanlara olan bakış açısını değiştirmiştir. Bu nedenle Bedir'deki zafer, Müslümanlar için yeni bir dönemin başlangıcını teşkil etmiştir.¹⁵ Yine hicret edemeyip Mekke'de kalan ve Müslüman olduklarını gizleyenler de Bedir galibiyeti sonrası Mekke'de kendilerini daha güvende hissetmeye başlamışlardır.¹⁶

Bedir Gazvesi aynı zamanda İslâm savaş ahlakı ve hukukunun da temelini oluşturmuştur. Resûlullah bu savaşa katılan Müslümanların manevi derecelerinin diğer savaşlara katılanlardan daha yüksek olduğunu belirtmiştir.¹⁷ İşte önemi ve sonuçları itibarıyla Bedir Gazvesi, Hz. Peygamber'in diğer savaşlarına nazaran daha fazla ön plana çıkmış ve ilk dönemde telif edilen bütün

¹³ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2/600; Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/19-20; Adem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi 1*, (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011). 255-56; Cafer Acar, *Cahiliye'de ve Risalet Döneminde Savaş Olgusu*, Doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007. 247.

¹⁴ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî. *Sahîh-i Buhârî*, (Kahire: Matbaatus-Selefiyye, 1979). *Kitâbu'l-Meğâzî*, 6; Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 4/491, 11/201; Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/31-36.

¹⁵ W. Montgomery Watt. *Peygamber ve Devlet Adamı Hz. Muhammed*. trc. Ünal Çağlar. (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 2001). 133-134.

¹⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 6/ 23-24, 53-54.

¹⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 21/187; 22/559-564.

eserlere konu edilmiştir. Önemi ve sonuçları dolayısıyla İslâm savaş edebiyatının simgelerinden olmuştur.¹⁸

3. Vâkıdî'ye Göre Bedir Gazvesi Hakkında Nazil Olan Mekkî Âyetler

Mekke döneminde nazil olan, benzer üslup ve muhtevaya sahip dört âyet (Mü'min, 40/77. Yunus, 10/46. Ra'd, 13/40. Zuhruf, 43/41-42.) Resûlullah'a Allah'ın zafer vaadini açıkça bildirmekte ve müşrikleri de uyarıp tehdit etmektedir. Müfessir Mukâtil b. Süleyman, bu dört âyetin tamamının Bedir Gazvesi'ne işaret ettiğini belirtmektedir. Taberî, bu dört âyeti genel anlamda yorumlamış ve Bedir Savaşı'yla ilişkilendirmemiştir. Zemahşerî, (Mü'min, 40/77) ile (Zuhruf, 43/41-42) âyetlerinin Mekke müşriklerinin Bedir Gazvesi'nde cezalandırılacağına işaret ettiğini belirtmiştir. İbn İshâk, İbn Hişâm, Vâkıdî ve İbn Sa'd, eserlerinde bu âyetlerle ilgili herhangi bir rivayete yer vermemiştirler.¹⁹ Bu ve benzeri âyetlerdeki müjde ve uyarıların süreç içerisinde Bedir Gazvesi'yle birlikte tahakkuk etmeye başlaması, Kur'ân'ın ilahi kitap vasfını ve Resûlullah'ın risaletinin hak olduğunu ispat etmeleri nedeniyle öncelikle Bedir Gazvesi'yle ilişkilendirildiğini söyleyebiliriz.

a. Hac, 22/19

Vâkıdî'nin rivayetine göre Bedir günü, müşrikler savaş öncesi Müslümanları mübarezeye çağırılmışlardır. Bu çağrı üzerine Müslümanlar adına Hz. Ali, Hz. Hamza ve Ubeyde b. Hâris, Mekke müşrikleri adına ise Utbe b. Rebâa, Şeybe b. Rebâa ve Velîd b. Utbe karşı karşıya gelmişlerdir. Müslümanların galibiyetiyle sonuçlanan bu mübâreze hakkında "İşte iki hasım taraf ki, Rableri hakkında tartışmaya girmişlerdir. Bunlardan inkâr edenler için ateşten biçilmiştir. Başlarının üstünden de kaynar su dökülür." (Hac, 22/19) âyeti nazil olmuştur.²⁰

Buhârî ve Müslim'in rivayetlerine göre bu âyet, Bedir Gazvesi öncesi mübareze yapan altı kişi hakkında nazil olmuştur.²¹ İbn Hişâm, Bedir Gazvesi öncesi Mekke müşrikleriyle Müslümanlar arasında belirtilen isimler arasında mübâreze yapıldığını nakletmiş fakat hadise hakkında bu âyetin indiğine dair bir bilgiye yer vermemiştir.²² İbn Sa'd, bu âyetin Bedir Gazvesi öncesi mübareze

¹⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Yenda Yayınları, 1997). 2/403-405. Harun Duman, "Savaş Edebiyatı", *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, 58/1 (2018). 99-110.

¹⁹ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*. nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. (Kahire: y.y. 1979). 2/240, 383; 721; 3/796; Taberî, *Câmî'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 12/188, 13/574, 20/367, 20/700-701; Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve uyûni'l-akâvil fi vücûhi't-te'vil*. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016). 5/1077-1079; 3/287; 775, 6/45. Elmalılı, konuyla ilgili bu âyetlerden (Ra'd, 13/40) âyetinin tefsirine yer vermiş, diğer âyetlerin mealini vermekle yetinmiştir. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/187.

²⁰ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/68-70.

²¹ Buhârî, "Kitâbu'l-Meğâzî", 8. Müslim, "Kitâbu't-Tefsir", 54/34. İkisi de bu bilgiyi Ebû Zer'den rivayet etmiştir.

²² İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2/62.

yapanlar hakkında nazil olduğunu nakletmektedir.²³ Mukâtil'e göre bu âyet, hadis ve siyer müelliflerinin aksine Bedir Gazvesi hakkında değil, müminler ile kitap ehli hakkında nazil olmuştur. Bir sonraki âyette inkâr edenler ise Yahudi ve Hıristiyanlardır.²⁴

Taberî, bu âyetle ilgili farklı görüşlere yer vermiş, sonra da kendi görüşünü belirtmiştir. Onun eserinde görüşlerine yer verdiği müfessirlerden bazılarına göre bu âyet, Bedir Gazvesi öncesi mübareze yapanlar hakkında nazil olmuş, bazılarına göre ise müminler ile kitap ehli hakkında nazil olmuştur. Diğer bir görüşe göre ise âyette bahsi geçen iki hasım, cennet ve cehennemdir. Taberî, ilgili âyetin bağlamını dikkate alarak konuya farklı bir yorum getirmiştir. Ona göre, âyette bahsedilen taraflardan birisi inkâr edenler, diğeri de iman edenlerdir. Çünkü bir önceki âyette (Hac, 22/18) Allah, insanları iki sınıfa ayırmış, bir kısmının kendisine itaat edip secde ettiklerini, bir kısmının ise isyan ettiklerini, bu nedenle de bunlara azabın hak olduğunu bildirmektedir. Sonrasında da bu iki grup insanın akibetlerinden bahseden (Hac, 22/19-23) âyetleri gelmektedir. Ayrıca bu âyetin Bedir Gazvesi öncesi yapılan mübareze hakkında indiğini bildiren Ebû Zer'in rivayeti de zayıftır. Bu nedenle âyet genel anlamlıdır ve rivayet edilen bütün sebab-i nüzûlleri ve benzerlerini ihtiva etmektedir.²⁵

Müfessir Zemahşeri'ye göre âyette bahsi geçen iki topluluk, Allah'ın dini ve sıfatları hakkında tartışan müminler ile kâfirlerdir. İbn Abbas, âyetin altı din mensubuna yönelik olduğunu söylemiştir. Rivayete göre kitap ehli müminlere şöyle demiştir: “Bize daha önce peygamber ve kitap gönderildiği için Allah'a sizden daha yakınız.” Müminler de onlara; “Biz Muhammed'e, sizin nebinize ve Allah'ın indirdiği bütün kitaplara iman ettiğimiz için Allah'a daha yakınız. Siz, Hz. Muhammed ve ona indirilenlerin hakikat olduğunu bildiğiniz halde kıskançlığınızdan dolayı onu inkâr ediyorsunuz.” demişlerdir. İşte “Rableri hakkındaki husumet”ten maksat bu tartışmadır.²⁶

Elmalılı'ya göre müminlerle inkâr edenler iki hasım taraftır ve yaratıcıları hakkında birbirleriyle davalı durumdadırlar. Bu âyet, siyak ve sibak itibarıyla değerlendirildiğinde müminler için müjde, kâfirler için uyarılar içermektedir. Elmalılı, âyeti bu şekilde tefsir ettikten sonra şu bilgiye de yer vermektedir. İbn Abbas'ın rivayetine göre bu âyet ve sonrasındaki üç veya dört âyet, Bedir'de mübareze yapanlar hakkında nazil olmuştur.²⁷

Vâkıdî'nin Bedir Gazvesi öncesi yapılan mübareze hakkında nazil olduğunu naklettiği (Hac, 22/19) âyeti hakkında araştırmamızda başvurduğumuz kaynaklar farklı bilgi ve yorumlara yer vermektedirler. İbn Sa'd, Buhârî ve Müslim'e göre bu âyet, savaş öncesi yapılan mübareze hakkında

²³ İbn Sa'd, *Tabâkat*, 2/16.

²⁴ Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 3/120-121.

²⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 16/489-494.

²⁶ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/522-524.

²⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/508-509.

nazil olmuştur. Taberî, âyetin bağlamını dikkate alarak konuyla ilgili rivayetin zayıf olduğunu belirtmiş ve âyeti tıpkı Zemahşerî ve Elmalılı gibi genel bir şekilde yorumlamıştır. Mukâtil'e göre ise ilgili âyet müminler ile ehl-i kitap hakkında nazil olmuştur. İbn Hişâm, savaş öncesi mübareze yapıldığını nakletmekte fakat hadise hakkında her hangi bir âyetin nazil olduğuna dair bir bilgiye yer vermemektedir. Müfessirler, âyetin bağlamını dikkate aldıkları için daha farklı bir şekilde yorumlamışlardır. Bu da âyetlerin anlamını ve rivayetlerin sıhhatini tespit ederken bağlamın önemini ve tefsir dışı kaynaklardaki bilgilerin tefsire katkısının önemini göstermektedir.

b. İbrahim, 14/28-29

Vâkidi'nin bir diğer rivayetine göre “Allah'ın nimetini küfre değişenleri ve kavimlerini helak yurduna, yaslanacakları cehenneme sürükleyenleri görmedin mi? O ne kötü duraktır!” (İbrahim, 14/28-29.) âyetleri, Kureyş'in Bedir günü kavimlerini helak yurduna sürüklediğini dile getirmektedir.²⁸

Buhârî bu âyeti şu şekilde tefsir etmiştir: Allah, Hz. Peygamber'i Kureyş'e nimet olarak göndermiş fakat Kureyş'in büyük çoğunluğu bu ilahi nimeti inkâr ederek Bedir Gazvesi'nde kavimlerini helak yurduna sürüklemiştir.²⁹

Mukâtil'e göre bu iki âyet Medenî'dir ve âyetteki “dâru'l-bevâr” ifadesi Umman lehçesinde “helak yurdu” anlamına gelmektedir. Benî Ümeyye ve Benî Muğîre, Bedir'de kavimlerinin helak olmalarına neden olmuşlardır.³⁰ Taberî'nin bu âyetle ilgili yorumu şu şekildedir: Allah, Kureyş'e kendi içlerinden bir peygamber göndermiş, ama onlar kendileri için bir nimet ve rahmet olan Nebî'yi yalanlayarak nankörlük etmişlerdir. Bu tutumları onları Bedir'de helake sürüklemiştir. Taberî'nin İbn Abbas'tan naklettiği bilgiye göre ise kavimlerini helake sürükleyenler, Rum ülkesine iltica eden Cebele b. Eyhem ve Araplardan ona tabi olanlardır.³¹ Zemahşerî'ye göre de Allah'ın nimetine karşı küfrü tercih edenler Mekke müşrikleridir. Onlar harem beldesinde ikamet edip Allah'ın evinin muhafaza etmelerine ve Hz. Muhammed ile şereflelendirmelerine rağmen üzerlerine düşen şükür ve tazim vazifesini yapmayarak Allah'ın bu nimetine nankörlük etmişlerdir. Bedir günü bir kısmının öldürülmesi, bir o kadarının da esir edilmesi, bu nimetin ellerinden alınmasından başka bir şey değildir.³² Elmalılı, bu âyetin sadece mealini vermiş, herhangi bir yorum yapmamıştır.³³

²⁸ Vâkidi, *Meğâzi*, 1/137.

²⁹ Buhârî, “Kitâbu'l-Meğâzi”, 8.

³⁰ Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 2/406.

³¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, 13/668- 679.

³² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/831.

³³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/203.

Vakıdî'nin Bedir Gazvesi hakkında nazil olduğunu naklettiği (İbrahim, 14/28-29) âyeti hakkında İbn Hişâm ve İbn Sa'd herhangi bir bilgiye yer vermezken, Buhârî, Mukâtil, Taberî ve Zemahşerî, bu âyetin Bedir Gazvesi'nde müşriklerin yenilgi haberini verdiğini belirtmişlerdir.

Vâkıdî, Bedir Gazvesi'nde Mekke müşriklerini safında yer alan bazı kişiler hakkında şu bilgileri vermektedir: Hz. Peygamber, Bedir'den Medine'ye dönerken, kalplerindeki şüpheyi izale edemedikleri için hicret etmeyen ve Bedir'e müşrikler safında katılarak öldürülenler ile Mekke'de kalıp hicret etmeyenler hakkında “*Kendilerine kötülük edip dururken canlarını meleklerin aldığı kimseler, 'Biz hiçbir kötülük yapmadık' diyerek boyun büküp teslim olurlar. Hayır! Allah yaptıklarınızı çok iyi bilmektedir!*” (Nahl, 16/28) âyeti nazil olmuştur.³⁴

Konuyla ilgili olarak İbn İshâk'ın rivayeti şu şekildedir: Mekke'de Resûlullah'a iman edenlerden Hâris b. Rebâa, Akîl b. Esved b. Muttalib b. Esed, Ebû Kays b. Fâkih b. Muğîre, Ebû Kays b. Velîd b. Muğîre, Ali b. Ümeyye b. Halef ve As b. Münebbeh b. Haccâc, ailelerinin ve kabilelerin kendilerini alıkoymaları nedeniyle hicret edememişler ve fitneye düşmüşlerdir. Bu kişiler daha sonra da Bedir Gazvesi'nde Müslümanlara karşı savaşarak öldürülmüşlerdir. İbn İshâk, konu hakkında (Nahl, 16/28) âyetinin değil, (Nisâ, 4/97) âyetinin nazil olduğu bilgisini vermektedir.³⁵

Buhârî'nin rivayetine göre bazı Müslümanlar müşriklerle beraber bulunuyorlar ve savaşlarda müşriklerin safında savaşarak Resûlullah'a karşı müşriklerin sayısını artırıyorlardı. Bu savaşlarda bazıları öldürülüyor bazıları da yaralanıyorlardı. İşte bu kimseler hakkında (Nisâ, 4/97) âyeti nâzil olmuştur.³⁶

Taberî'nin İkrime'den naklettiği rivayete göre (Nahl, 16/28) âyeti hicret etmeyerek Mekke'de kalan ve Bedir Gazvesi'ne zorla götürülerek orada öldürülenler hakkında nazil olmuştur. Taberî'ye göre ise bu âyet, önceki âyetlerle birlikte Mekke müşriklerinden bahsetmektedir. Müşrikler, Resûlullah'la görüşmek isteyen kişilere “*Senin ondan duyacakların eskilerin masallarından başka bir şey değildir.*” diyerek geri çevirmeye çalışıyorlardı. İşte (Nahl, 16/24-29.) âyetleri bunlar hakkında nazil olmuştur.³⁷ Taberî, Bedir'de öldürülen kişilerle ilgili rivayetlere (Nisâ, 4/97) âyetinde yer vermiş ve bu âyeti de herhangi bir sebebe irca etmeden yorumlamıştır.³⁸

Mukâtil'e göre bu âyet “*Harrasûn*” hakkında nazil olmuştur. Mekke'ye hac için gelenleri şehre bir iki günlük bir mesafede karşılayarak Hz. Peygamber ile iletişim kurmalarını engelleyenlere

³⁴ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/72-73.

³⁵ İbn İshâk, *Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Ahmed Ferid, (Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye: Beyrut, 2004). 318-319. İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2/609, 641.

³⁶ Buhârî, “*Tefsîr*”, 4/19.

³⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 14/198-209.

³⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 7/381-391.

“Harrasûn” denilmiştir. On altı kişiden oluşan bu grubun görevi Hz. Peygamber hakkında asılsız iddialarda bulunarak onun hakkında ön yargı oluşturmaktır. Bu propaganda yönteminin fikir babası Velîd b. Muğîre'dir.³⁹ Mukâtil'e göre de içlerinde Velîd b. Velîd b. Muğîre, Kays b. Velîd b. Muğîre, Ebû Kays b. Fâkih b. Muğîre, Velîd b. Ukbe b. Rebîa b. Abdişems, Amr b. Ümeyye b. Süfyân b. Ümeyye, Alâ b. Ümeyye b. Halef'in bulunduğu bir grup, Mekke'de Hz. Peygamber'e iman etmelerine rağmen hicretten geri kalarak münafık olmuş ve müşriklerle beraber Bedir'e gitmişlerdir. Bedir'de öldürülmeleri üzerine de (Nîsâ, 4/97) âyeti nazil olmuştur.⁴⁰

Zemahşerî bu âyeti herhangi bir olaya tahsis etmeyip umumi bir şekilde yorumlamıştır. Ona göre, (Nîsâ, 4/97) âyeti de hicret etmeleri kendilerine farz kılınmasına rağmen bu emri yerine getirmeyenler hakkında nazil olmuştur.⁴¹ Elmalılı, bu âyetin mealini vermekle yetinmiş, herhangi bir yorum yapmamıştır. Elmalılı'ya göre (Nîsâ, 4/97) âyeti Müslüman olmalarına rağmen hicret etmeyenler hakkında nazil olmuştur.⁴²

Vâkîdî'nin Bedir Gazvesi'ne müşrikler safında katılarak öldürülen kişiler ve hicret etmeyenler hakkında nazil olduğunu naklettiği (Nahl, 16/28) âyetiyle ilgili Taberî de aynı rivayete yer vermekte fakat âyeti Mukâtil gibi Mekke dönemindeki olaylarla ilişkilendirmektedir. İbn İshâk ve İbn Hişâm, Bedir Gazvesi'nde böyle bir olayın gerçekleştiğine yer vermekte fakat konuyla ilgili (Nîsâ, 4/97) âyetinin nazil olduğunu nakletmektedir. Zemahşerî, âyetin sebab-i nüzûlü hakkında her hangi bir bilgiye yer vermemiştir.

Vâkîdî'nin Bedir Gazvesi hakkında nazil olduğuna dair rivayet ettiği üç âyeti diğer müelliflerin eserleriyle karşılaştırdığımız zaman şu sonuçlara ulaşılmıştır: Bu üç rivayetin tamamı Vâkîdî'nin rivayetlerine tefsirinde yer vermeyen Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, adlı eserinde yer almaktadır. Taberî bu rivayetlere yer vermekte fakat ilgili âyetleri farklı bir şekilde tevîl etmektedir. Yine Vâkîdî'yi ağır bir şekilde eleştiren Buhârî, üç rivayetten ikisine *Sahih*'inde yer vermiştir. İbn İshâk, bu üç âyetin Bedir Gazvesi hakkında nazil olduğuna dair herhangi bir bilgiye yer vermemektedir. Bu sonuç, Vâkîdî'nin İbn İshâk'ın eserinden intihal yaptığı iddiasını desteklememektedir. Aynı şekilde ilk tefsir kaynaklarından olan ve rivayetlerin senetlerine yer vermeyen Mukâtil de sadece bir âyetin nüzul sebebi hakkında Vâkîdî'yle aynı görüştedir. Vâkîdî'nin öğrencisi İbn Sa'd da üç rivayetten sadece birisine *Tabakât*'inde yer vermiştir. Zemahşerî'nin ise sadece bir âyetle ilgili yorumu, Vâkîdî'nin rivayetiyle aynıdır. Elmalılı, bu âyetlerden sadece birisini tefsir etmiş ve bu âyette verdiği bilgiler Vâkîdî'nin verdiği bilgilerle örtüşmektedir. Bütün bu yorum farklılıklarına; ilgili âyetlerin müteşâbih karakterli olması, bağlamının dikkate alınıp alınmaması,

³⁹ Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 2/463-469.

⁴⁰ Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 1/401.

⁴¹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/241-243; 3/959.

⁴² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/260.

müelliflerin bilgiye ulaşma imkânları ve anlama faaliyetinin subjektifliğinin neden olduğunu söyleyebiliriz.

4. Vâkıdî'ye Göre Bedir Savaşı'na İşaret Eden Mekkî Âyetler

Vâkıdî, Mekke'de nazil olan ve farklı surelerde yer alan on âyetin Bedir Gazvesi'ne işaret ettiğini nakletmektedir. Onun konuyla ilgili naklettiği bu âyetlerin tamamının manaya delaleti kat'î değil, zannîdir.

a. Müzzemmil, 73/11

Vâkıdî, "Nimet içinde yüzen o yalanlayıcıları bana bırak ve onlara biraz süre tanı. (Müzzemmil, 73/11) âyetinin Bedir Gazvesi'nden kısa bir süre önce nazil olduğunu nakletmektedir.⁴³

Konuyla ilgili İbn Hişâm'ın verdiği bilgiye göre "Ey örtüsüne bürünen!" (Müzzemmil, 73/1) âyetinin nazil olmasıyla (Müzzemmil, 73/11-13) âyetlerinin nazil olmasının üzerinden çok fazla bir süre geçmemiş, Mekke müşrikleri Bedir Gazvesi'yle birlikte yaptıklarının karşılığını görmeye başlamışlardır.⁴⁴

Taberî'nin konuyla ilgili Hz. Aişe'den naklettiği rivayete göre bu âyetin nazil olmasıyla Bedir Gazvesi arasında kısa bir süre vardır.⁴⁵ Mukâtil'e göre âyette Mekke müşrikleri tehdit edilmekte ve yaptıklarının karşılığını bir süre sonra görecekları bildirilmektedir. Bedir'de zikredilen süre dolmuş ve müşrikler yaptıklarının cezasını görmeye başlamışlardır.⁴⁶

Zemahşerî'ye göre bu âyet, sefahat içerisinde yaşayan şımarık Kureyş ileri gelenlerini yalanlayıcılar olarak nitelermekte, Hz. Peygamber ve Müslümanlara yaptıkları nedeniyle sert bir şekilde cezalandırılacakları konusunda uarmaktadır. Müfessir, bu âyette Bedir Gazvesi'ne işaret edildiğine dair her hangi bir bilgiye yer vermemiştir.⁴⁷

Elmalılı'ya göre âyette refah sahibi ve zevkine düşkün kimseler olarak nitelenenler, Kureyş ileri gelenleridir. Bu âyette Hz. Peygamber'e "Sen yorulma, acele etme ve onlara biraz mühlet ver, ben onların hakkından gelmeye ve cezalandırmaya yeterim." denilmektedir.

Vâkıdî'nin Bedir Gazvesi'nden kısa bir süre önce nazil olduğunu ve Bedir'e işaret ettiğini naklettiği (Müzzemmil, 73/11) âyetiyle ilgili bilgiye, İbn Hişâm, Mukâtil ve Taberî de eserlerinde yer

⁴³ Vâkıdî, *Kitâbu'l-Meğâzî*, 1/137.

⁴⁴ İbn Hişâm, *es-Sîre*, 1-2/671.

⁴⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 23/381.

⁴⁶ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 4/476-477.

⁴⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/995.

vermişlerdir. Zemahşerî ve Elmalılı âyetin nüzûl sebebine dair herhangi bir bilgiye yer vermemiştir. Aynı şekilde Buhârî ile İbn Sa'd da eserlerinde böyle bir bilgiye yer vermemiştir.

c. A'raf, 7/185

Vakidî'nin konuyla ilgili naklettiği diğer bir rivayete göre “Göklerin ve yerin egemenliği üzerinde, Allah'ın yarattığı her bir nesne üzerinde ve kendi ecellerinin yaklaşmış olabileceği hususunda hiç kafa yormadılar mı? Ona değilse hangi söze inanacaklar?” (A'raf, 7/185) âyeti nazil olmasından Bedir gününe kadar Mekke müşriklerinden çok az kişi ölmüş, Bedir günü ise önde gelenlerinin de bulunduğu yetmiş kişi topluca öldürülmüşlerdir.⁴⁸

Mukâtil, âyetteki “ecellerin yaklaşması” ifadesini Bedir Gazvesi'nin yaklaşması ve müşriklerin orada helak olmaları şeklinde tefsir etmiştir.⁴⁹ Taberî, âyette geçen “ecellerin yaklaşması” ifadesini her hangi bir olayla ilişkilendirmemiş, âyetin müşriklere yaklaşmakta olan ölümden korkmalarını yoksa küfür üzere ölerek Allah'ın azabına uğrayacaklarını hatırlattığını belirtmiştir.⁵⁰ Zemahşerî'ye göre âyet şu mesajları içermektedir: Müşrikler, ölüm ansızın başlarına gelmeden ve azap başlarına çökmeden önce kendilerini kurtaracak şeyleri arasınlar. “Ecellerinin yaklaşması” ifadesiyle kıyametin yaklaştığının kastedilmiş olması da mümkündür.⁵¹

Sadece Vâkidî ve Mukâtil, (A'raf, 7/185) âyetinin müşriklerin Bedir'de öldürüleceklerini önceden haber verip uyardığını belirtmektedirler. Diğer tefsir müellifler bu âyeti Bedir Gazvesi'yle ilişkilendirmemiş, Buhârî, İbn Hişâm ve İbn Sa'd, eserlerinde bu konuda herhangi bir bilgiye yer vermemişlerdir.

d. Duhân, 44/16

Vâkidî'ye göre “Amansız bir şekilde yakaladığımız gün yaptıklarının cezasını hakkıyla vereceğiz.” (Duhân, 44/16) âyeti de Bedir gününe işaret etmektedir.⁵²

Taberî ve Buhârî, konuyla ilgili olarak İbn Mes'ud'dan şöyle bir rivayete yer vermektedirler: Hz. Peygamber, bütün çabasına rağmen Mekke müşriklerinin inkârlarında ısrar etmeleri üzerine tıpkı Hz. Yusuf zamanında olduğu gibi onların kıtlığa maruz kalmaları için beddua etmiştir. Resûlullah'ın duası kabul olmuş ve açlığın etkisiyle Mekke müşrikleri gözlerini ufka yöneltince dumandan başka bir şey göremez olmuşlardır. Onların maruz kaldıkları kıtlık cezası (Duhân, 44/10-11) âyetlerinde dile getirilmiştir. Bu musibet müşriklere ders olmuş, Hz. Peygamber'e gelerek ona iman ettiklerini

⁴⁸ Vâkidî, *Meğâzi*, 1/137.

⁴⁹ Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 2/78.

⁵⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, 10/603.

⁵¹ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/1047-1048.

⁵² Vâkidî, *Meğâzi*, 1/136.

söylemişler ve başlarına gelen sıkıntıyı kaldırması için Allah'a dua etmesini istemişlerdir. Resûlullah'ın duası sonrası Mekkeliler geçim sıkıntısından kurtulmuşlar fakat tekrar küfre dönmüşlerdir. Mekke'de gerçekleşen bu hadise (Duhân, 44/12-16) âyetlerine konu olmuştur. Mekke müşriklerinin Bedir'de aldıkları ağır mağlubiyet, bu nankörlüklerinin cezasından başka bir şey değildir. Kur'ân'ın gelecekte vuku bulacağını belirttiği beş şey Resûlullah'ın hayatında gerçekleşmiştir: Bunlar; Lizâm cezası (Tâhâ 20/129; Furkân 25/77), Rûmların Farslılara yenilmesi (Rûm 30/2), ayın yarılması (Kamer 54/1) ve Duhân sûresinde geçen duhân ve batşe-i kübrâ hadiseleridir.⁵³

Vâkîdî'nin öğrencisi İbn Sa'd'a göre de (Duhân, 44/16) âyetinde bahsi geçen “şiddetli yakalayış” Bedir Gazvesi'dir.⁵⁴

Taberî, “batşe-i kübrâ” ifadesi ile ilgili müfessirlerden iki farklı görüş nakletmektedir. Bir kısmı bu ifadenin “kıyamet günü” anlamına geldiğini, bir kısmı da Bedir Gazvesi'ne işaret ettiğini belirtmişlerdir. Taberî, konuyla ilgili âyetler grubunun üslup, muhteva ve rivayetlerin sıhhatini dikkate alarak “batşe-i kübrâ”nın Bedir Gazvesi olduğu kanaatine ulaşmıştır.⁵⁵

Mukâtil ise bu âyeti şu şekilde yorumlamıştır: Allah Resûlü, Mekke müşrikleri hakkında “Allahum! Tıpkı Hz. Yusuf zamanında olduğu gibi, Kureyş'e karşı yedi yıl sürecek bir kıtlıkla bana yardım et.” diyerek beddua etmiş, bunun üzerine onlar, açlığın şiddetinden kemikleri, köpekleri ve leşleri bile yemeye mecbur kalmışlardır. Açlık onları öylesine etkilemişti ki gökyüzüyle kendileri arasında bir duman olduğunu görmeye başlamışlardı. Bunun üzerine Kureyş müşrikleri Resûlullah'a gelerek yağmur için dua etmesini istemişler ve kendileri de şöyle dua etmişlerdir: “Rabbimiz! Bu azabı (açlığı) bizden kaldır, çünkü biz artık (Allah'ın birliğini tasdik ediyoruz) inanıyoruz” (Duhân, 44/12) Kur'ân'ın onlara yanıtı ise “Nerede onlarda (kıtlık ve açlıktan) öğüt almak! (Duhân, 44/13) şeklinde olmuştur. Kur'ân'ın dediği gibi de olmuştur: “Sonra ondan yüz çevirdiler ve ‘Bu bir öğretilmiş, bu bir delil’ dediler.” (Duhân, 44/14) Mekke müşriklerinden Ukbe b. Ebû Muayt, Hz. Peygamber için deli iftirasında bulunmuş, bazıları da Hz. Peygamber hakkında “Muhammed kendisine vahiy geldiğini iddia ediyor, hâlbuki ona bunları Âmir b. Hadramî'nin kölesi Cebr'den başkası öğretmiyor. Bu köle, Muhammed'e bunları öğretmeye devam ederse onu efendisinden satın alıp cezalandıracağız. Muhammed ona gelecek olan zararı giderebilecek mi göreceğiz.” demişlerdir. Bu iftiralar üzerine Hz. Peygamber “Allahum! Bize sıkıntılarımızı giderecek yağmur ver, bol ve bereketli bir sene geçirmeyi nasip et.” diye dua etmiş ve onların üzerindeki azap kaldırılmıştır. Fakat Mekke müşrikleri inkârlarını sürdürdükleri

⁵³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 21/14-20; Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/136; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/16; Buhârî, “Tefsîr”, 25/5; 44/1-5.

⁵⁴ Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/136; İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/16.

⁵⁵ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 21/20-28.

için Bedir'de en büyük yakalayışla cezalandırılmışlardır. Bu ceza, Mekke müşriklerinin daha önce maruz kaldıkları kıtlıktan daha büyük bir ceza olmuştur.⁵⁶

Zemahşerî'ye göre bu âyette tıpkı "*Fakat o 'bütün felâketleri bastıran felâket' geldiğinde*" (Nâzi'ât 79/34) âyetinde olduğu gibi kıyamet günü kastedilmektedir. Zemahşerî, ilgili âyetteki "büyük yakalayış"ın Bedir günü olduğuna dair bir bilgiye de yer vermiştir.⁵⁷ Elmalılı'ya göre de büyük yakalayış kıyamet günüdür.⁵⁸

Vâkîdî, İbn Sa'd, Buhârî, Mukâtil ve Taberî, (Duhân, 44/16) âyetinde geçen "batşe-i kübrâ" ifadesinin Bedir Gazvesi'ne, Zemahşeri ve Elmalılı ise kıyamet gününe işaret ettiğini ifade etmişlerdir.

e. Furkân, 25/77

Vakîdî, "*De ki: (Ey insanlar!) 'Kulluğunuz ve niyazınız olmasa Allah size ne diye değer versin!' (Ey inkârcular!) Siz O'nun dinini yalan saydığınız için bunun günahı artık yakanızı bırakmayacak!*" (Furkân, 25/77) âyetinin de Bedir gününe işaret ettiğini nakletmektedir.⁵⁹

Buhârî'nin rivayetine göre, Kur'ân'ın gelecekte vuku bulacağını belirttiği beş şey, Resûlullah'ın hayatında gerçekleşmiştir. Bunlardan birisi de lizâm cezasıdır. (Furkân 25/77)⁶⁰

Mukâtil'e göre, Mekke müşrikleri Hz. Peygamber'i yalanladıkları için cezayı hak etmişlerdir. Kur'ân, onları daha önce bu konuda uyarılmış ve âyetlerde haber verdiği üzere de Bedir'de öldürülmüşlerdir.⁶¹

Taberî âyetle ilgili şu bilgileri vermektedir: Bu âyetteki "lizâm" kelimesinin ne anlama geldiği hususunda farklı yorumlar söz konusudur. Müfessirlerden bir kısmına göre bu ifade Bedir'de müşriklerin öldürüleceğini haber vermektedir. Bazı müfessirlere göre ise âyette bir tahsis söz konusu olmadığı için bu kelime savaş anlamına gelmektedir. İbn Abbas'a göre bu kelime ölüm anlamına gelmektedir. Arap dili bilginlerinden bazılarının göre ise bu kelime "Sorumluluk sahibi bütün insanlar, yaptıkları her şeyin karşılığını göreceklerdir." anlamına gelmektedir. Taberî'ye göre ise bu kelime "acele gelecek bir azap" anlamına gelmektedir ve Mekke müşrikleri peygamberi

⁵⁶ Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 3/818-820.

⁵⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/95-97.

⁵⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/61.

⁵⁹ Vâkîdî, *Meğâzî*, 1/136.

⁶⁰ Buhârî, "Tefsîr", 25/5; 44/1-5.

⁶¹ Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 3/243.

yalanladıkları için kendilerini helake sürükleyip yok edici azaplara maruz kalmışlardır. Maruz kaldıkları ilk azap da Bedir Gazvesi'dir.⁶²

Zemahşerî bu âyeti şöyle yorumlamıştır: Allah sadece kendisine kulluk etmeleri şartıyla insanlara değer vereceğine dair hükmümü bildirdiği halde onlar Allah'ı yalanlayarak hükmüne aykırı hareket etmişler, bu yalanlamalarının neticesi mutlaka gelip onları bulacak ve cehenneme sürükleyecektir. Zemahşerî konuyla ilgili olarak Mücahid'den de şu bilgiyi aktarmıştır: "lizâm" Bedir'de öldürülmedir.⁶³

Elmalılı'ya göre "Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım" (Zariyât, 51/56.) âyetinde buyrulduğu üzere yaratılışın hikmeti ibadet ve kulluktur. Bu nedenle ibadet ve kulluk olmadığı takdirde Allah katında insanın hiçbir kıymeti olamaz. Dua olmadığı takdirde Allah yalanlanıp inkâr edilmiştir. Bu da cezayı gerektiren bir sonuç doğurur.⁶⁴

Vâkıdî'nin Bedir Gazvesi'ne işaret eden âyetlerden birisi olarak naklettiği (Furkân, 25/77) âyetiyle ilgili İbn Sa'd, Buhârî, Mukâtil ve Taberî de aynı görüştedir. Zemahşerî, âyeti genel anlamda yorumladıktan sonra âyetle ilgili böyle bir rivayetin varlığına dikkat çekmiş, Elmalılı âyeti herhangi bir sebeple izah etmemiştir.

f. Mü'minûn, 23/64

Vâkıdî'nin rivayetine göre "İçlerinden refah ve bolluk içinde olanları, sonunda cezalandırmaya başladığımızda bakarsın ki onlar feryadı basarlar." (Mü'minûn, 23/64) âyetinde ifade edildiği üzere Mekkeliler Bedir'de Müslümanların kılıçlarıyla cezalandırılmaya başlanmışlardır.⁶⁵

Taberî'ye göre bu âyet, yapageldikleri birtakım kötü işlerden dolayı Kureys'in refah ve bolluk içinde olanlarının azapla kısıvrak yakalayacağını bildirmektedir. Onun bu âyetle ilgili görüşlerine yer verdiği bütün müfessirlerin ortak kanaati âyetteki "azap" Bedir Gazvesi'dir.⁶⁶ Mukâtil'e göre de bu âyette bahsi geçen "azap" Bedir'de Mekke müşriklerinin yaşadıkları ağır mağlubiyetten başka bir şey değildir.⁶⁷

Zemahşerî'ye göre azaptan maksat, Bedir günü öldürülmek ya da Hz. Peygamber'in kendileri hakkında "Allah'ım! Mudar'ın başına sıkıntılar getir! Onlara Hz. Yusuf'un kıtlık yılları gibi kıtlık yılları ver!"

⁶² Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 17/537-540.

⁶³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/905.

⁶⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/114.

⁶⁵ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/137.

⁶⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 17/77-78.

⁶⁷ Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 3/161-162.

diye dua etmesi⁶⁸ ve Allah'ın kendilerini kılıkla imtihan etmesidir. ⁶⁹ Elmalılı, bu âyetin mealini vermekle yetinmiş, herhangi bir yorum yapmamıştır.⁷⁰

Vâkıdî'nin Bedir'e işaret ettiğini naklettiği (Mü'minûn, 23/64) âyeti hakkında Buhârî, İbn Hişâm ve İbn Sa'd, herhangi bir bilgiye yer vermemiş, Mukâtil, Taberî ve Zemahşerî ise âyetin Bedir Gazvesi'ne işaret ettiğini ifade etmişlerdir.

g. Saffât, 37/176-177:

Vâkıdî'nin konu hakkında naklettiği diğer bir rivayete göre Mekke müşriklerinde Nadr b. Hâris (Enfâl/31-32.)⁷¹ âyetlerinde haber verildiği üzere Kur'ân âyetleriyle istihza etmiş ve alaycı bir üslupla ilahi azabı istemiştir. Bunun üzerin onun hakkında “Azabımızın çabuklaştırılmasını mı istiyorlar? İstedikleri başlarına geldiğinde (önceden) uyarılmış olanların sabahı çok kötü olacaktır!” (Saffât, 37/176-177) âyetleri nazil olmuş ve çabucak gelmesini istediği azap da Bedir'de gelmiştir. Vâkıdî'nin diğer bir rivayetine göre Allah Resûlü Hayber'i kuşattığı zaman (Saffât, 37/177) âyetini okumuştur.⁷²

Taberî ve Mukâtil'e göre de müşriklerin acele olarak istedikleri azap Bedir'de onları yakalamıştır.⁷³ Zemahşerî, âyeti Bedir Gazvesi'yle ilişkilendirmemiştir. Ona göre müşrikler, uyarılmalarına rağmen inkârlarını sürdürmüşler, bu nedenle de cezalandırılmışlardır. Diğer müellifler bu âyetle ilgili herhangi bir bilgiye yer vermemişlerdir.⁷⁴

h. Secde, 32/21

Vâkıdî'nin rivayetine göre “Andolsun, dönsünler diye biz onlara (ahiretteki) en büyük azaptan önce (dünyadaki) yakın azabı elbette tattıracağız.” (Secde, 32/21.) âyeti Bedir Gazvesi'ni müşriklerin başına gelen “yakın bir azap” olarak nitelenmektedir.⁷⁵

⁶⁸ Ahmed b. Hanbel, Müsned, 12/202.

⁶⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/641.

⁷⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/5.

⁷¹ Taberî ve Mukâtil'e göre de (Enfâl/31-32.) âyetleri Nadr b. Hâris hakkında nazil olmuştur. Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli ayi'l-Kur'ân*, 11/144-146; Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 2/112-113. Zemahşerî, âyetteki sözleri söyleyenin Nadr b. Hâris olduğunun söylendiğini belirtmektedir. Nadr b. Hâris, daha önceki milletlerin anlatıldığı âyetleri işitince “İstesem bunun benzerini ben de söyleyebilirim!” dermiş. O, Fars bölgelerinden Rüstem ve İsfendiyar hikâyelerini getirir ve bunların Kur'ân kıssalarına denk olduğunu iddia ediyormuş. Aynı şekilde “Ey Allah! Bu (Kur'ân) Gerçeğin ta kendisi ise...” sözünü söyleyen de bu kişidir. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/1125-1127.

⁷² Vâkıdî, *Meğâzi*, 1/133; 2/643.

⁷³ Taberî, 19/ 658-659; Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 3/654-655.

⁷⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/783-785.

⁷⁵ Vâkıdî, *Meğâzi*, 1/137.

Mukâtil'e göre müşriklerin başına gelen "yakın azap", yedi yıl süren açlık ve kıtlık yılları; "büyük azap" ise Bedir Gazvesi'dir.⁷⁶ Taberî'nin verdiği bilgilere göre müfessirler âyette bahsi geçen "yakın azabı" mala ve cana gelecek olan her türlü dünyevi musibet, Mekke müşriklerinin Bedir Gazvesi'nde öldürülmeleri ve Mekkelilerin maruz kaldıkları kıtlık ve kabir azabı şeklinde yorumlamışlardır. Taberî'ye göre âyette herhangi bir tahsis söz konusu olmadığı için müşriklerin başına gelecek olan "yakın azap" Bedir Gazvesi olabileceği gibi diğer dünyevi musibetler de olabilir.⁷⁷

Zemahşerî'nin âyetle ilgili yorumu ise şu şekildedir: "daha yakın azap" öldürülmek, esir edilmek ve yedi yıl boyunca kıtlığa maruz kalmak gibi dünya azaplarıdır. Mücâhid'den (103/721) "Bu, kabir azabıdır." şeklinde bir açıklama nakledilmiştir. "En büyük azap" ise ahiret azabıdır.⁷⁸ Elmalılı'ya göre "yakın azap" dünya, "büyük azap" ise ahiret azabıdır.⁷⁹

Vâkıdî, (Secde, 32/21.) âyetindeki "yakın azap" ifadesinin Bedir Gazvesi'nde müşriklerin uğradığı ağır mağlubiyeti haber verdiğini naklederken, Mukâtil, âyetteki "büyük azap" ifadesini Bedir Gazvesi'yle ilişkilendirmiştir. Taberî, âyetle ilgili naklettiği farklı bilgiler arasında bu bilgiye de yer vermiş ama âyeti bu olaya tahsis etmemiştir. Zemahşerî ve Elmalılı, âyetteki bu ifadeyi her türlü dünyevi musibet olarak yorumlamıştır. Diğer müellifler ise eserlerinde bu âyetle ilgili bilgiye yer vermemiştir.

i. Yunus, 10/109

Vâkıdî'nin konuyla ilgili naklettiği "*Sana ne vahyedilirse ona uy ve Allah hükmünü verinceye kadar sabret. O hüküm verenlerin en hayırlısıdır.*" (Yûnus, 10/109.) âyeti de Bedir Gazvesi'ne işaret etmektedir.⁸⁰

Taberî'ye göre bu âyette Allah, Hz. Peygamber'e şöyle hitap etmektedir: Ey Muhammed! Sana vahyedilen ilahi emirlerin gereğini yerine getir. Kavminin müşriklerinin sana yaptıkları eziyetlere ve kurdukları tuzaklara karşı Allah'ın kesin hükmü gelinceye kadar sabret. O, hüküm verenlerin en hayırlısı ve en adilidir. Allah, Bedir günü Hz. Peygamber ile kavmi arasında hükmünü adaletle vererek vaadini yerine getirmiştir.⁸¹

⁷⁶ Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 3/452.

⁷⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 18/627-631.

⁷⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 5/323.

⁷⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/304.

⁸⁰ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/137.

⁸¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 12/306.

Mukâtil'e göre bu âyet Hz. Peygamber'e indirilen ahkâma uymasını ve müşriklerin yalanlamalarına ve eziyetlerine karşı haklarında hükmünü verinceye kadar sabırlı olmasını emretmektedir. Allah, onlar hakkındaki hükmünü Bedir günü vermiştir.⁸²

Zemahşerî'ye göre bu âyette Hz. Peygamber'e zafer hükmü verilinceye kadar onları İslâm'a davet etmeye devam etmesi, müşriklerin verdikleri rahatsızlığa ve yüz çevirmelerine karşı tahammüllü olması emredilmektedir.⁸³ Elmalılı, bu âyetin mealini vermekle yetinmiş, herhangi bir yorum yapmamıştır.⁸⁴

k. İsrâ, 17/80

Vâkıdî'ye göre "Bana tarafından yardımcı bir güç ver!" (İsrâ, 17/80.) âyeti de Bedir gününe işaret etmektedir.⁸⁵

Mukâtil'e göre âyetteki bu ifade, Hz. Peygamber'in Mekke'nin fethi hususunda Allah'tan yardım istemesini dile getirmekte ve O'nun bu duası Mekke'nin fethiyle kabul olmuştur.⁸⁶ Taberî'ye göre bu âyet, Hz. Peygamber'in hicretini konu etmektedir. Âyet, Hz. Peygamber'in hem Mekke'den ayrılırken hem de hicret yurdunda güvende olmak için yaptığı duayı dile getirmektedir. Taberî, Vâkıdî'ni aksine (İsrâ, 17/76) âyetinin Bedir Gazvesi'ne işaret ettiğini belirtmektedir.⁸⁷

Zemahşerî'ye göre âyetteki bu ifade "Bana hasımlarıma galip gelmemi sağlayacak bir delil ver." veya "İnkâr edenlere karşı İslâm'ı destekleyecek kuvvetli bir mülk ve güç ver." anlamına gelmektedir. Allah, Hz. Peygamber'in bu duasını kabul ederek onu her türlü kötülüğe karşı korumuş ve vaat ettiği şekilde Rum ve Fars krallıklarının hâkimiyetini ona vermiştir. Zemahşerî de Vâkıdî'nin aksine (İsrâ, 17/76) âyetinin Bedir galibiyetini haber verdiğini belirtmektedir. Bu âyette ifade edildiği üzere Mekkeliler düşmanlık ve tuzaklarıyla Hz. Peygamber'i Mekke'den çıkarmaya yeltenmişler, Hz. Peygamber'in çıkarılmasının ardından da Bedir'de helâk edilmişlerdir.⁸⁸ Elmalılı âyetteki bu ifadeyi her hangi bir olayla tahsis etmemiştir. Onun yorumuna göre âyet, Hz. Peygamber'in düşmanlarını mağlup edeceğini ve iman edenlere zafer kazandıracak kudret talebini dile getirmektedir.⁸⁹

⁸² Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 2/252.

⁸³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/353.

⁸⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/547.

⁸⁵ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/137.

⁸⁶ Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 2/546.

⁸⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 15/18-20; 58-60.

⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/1165-1171.

⁸⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/345.

Vâkıdî'nin Bedir Gazvesi'ne işaret ettiğini belirttiği (İsrâ, 17/80) âyetini diğer müfessirler farklı yorumlamışlardır. Onlardan hiçbirisi bu âyeti tefsir ederken Bedir Gazvesi'ne işaret etmemişlerdir. Diğer kaynaklar da bu bilgiye yer vermemiştir. Böylece Vâkıdî, incelediğimiz âyetler içerisinde sadece bu âyette teferrüt etmiştir.

I. Hac, 22/55

Vâkıdî'ye göre “İnkâr edenler ise, kıyamet kendilerine ansızın gelinceye veya sonu olmayan günün azabı kendilerini yakalayınca kadar Kur'an hakkında hep şüphe içinde kalacaklardır.” (Hac, 22/55) âyeti Bedir Gazvesi hakkında nazil olmuştur. Ona göre Bedir Gazvesi'nde müşriklerin aldığı ağır mağlubiyet bu âyette kısır bir günün azabına benzetilmiştir.⁹⁰

Konuyla ilgili İbn Sa'd'ın rivayetine göre de bu âyet Bedir Gazvesi hakkında nazil olmuştur.⁹¹ Mukâtil'e göre âyette sonu olmayan günün azabı olarak nitelenen ceza, Bedir Gazvesi'nde müşriklerin öldürülmelerinden başka bir şey değildir.⁹²

Taberî, konuyla ilgili iki farklı görüşe yer vermekte, ilkinde göre sonu olmayan günün azabından maksat, kıyamet günü, diğer görüşe göre ise Bedir Gazvesi'dir. Bu âyette geçen kısır günün azabından maksat Bedir Gazvesi'dir. Bu iki görüşten ikincisi âyeti tevil için daha uygundur. Çünkü bu âyetteki “yevmü's-sâat” ifadesi kıyamet günü anlamına gelmektedir. “Kısır günün azabı” ifadesini de kıyamet günü olarak kabul ettiğimiz takdirde lafızlar arasında çelişki oluşur ve anlam bozulur. Bu nedenle kısır günün azabını müşriklerin Bedir Gazvesi'nde geceye kalmadan gün içerisinde öldürülmeleri şeklinde tevil edilmelidir.⁹³

Zemahşerî'ye göre de âyetteki “kısır gün” ifadesi Bedir günü anlamına gelmektedir. Savaş gününün mecaz yoluyla bu şekilde nitelendirilmesi, kadınların çocuklarının öldürülerek bir nevi kısır kalmaları nedeniyledir.⁹⁴ Elmalılı, bu âyetin sadece mealini vermiştir.

Vâkıdî'nin rivayetine göre (Hac, 22/55) âyetindeki “kısır gün” ifadesi Bedir Gazvesi'dir. Mukâtil, Taberî ve Zemahşerî de âyetteki ifadenin Bedir Gazvesi'ne işaret ettiğini belirtmişlerdir. İbn Sa'd da Vâkıdî'yle aynı görüştedir.

Vâkıdî, Mekke döneminde nazil olan ve farklı surelerde yer alan on âyeti, Bedir Gazvesi'yle ilişkilendirmiştir. Onun bu âyetlerle ilgili verdiği bilgiler ile araştırmamızda esas aldığımız diğer müelliflerin konu ile ilgili verdiği bilgileri karşılaştırdığımızda şu sonuçlara ulaşılmıştır: Öncelikle

⁹⁰ Vâkıdî, *Meğâzî*, 1/136.

⁹¹ İbn Sa'd, *Tabâkât*, 2/ 6.

⁹² Mukâtil, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, 3/120-121.

⁹³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, 16/615-618.

⁹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/566-567.

bu âyetlerin hiç birisinde doğrudan Bedir Gazvesi'ne delalet eden bir ifade bulunmamakta, üslup ve muhteva olarak Mekkî âyetlerin özelliklerini taşımaktadır. İlgili âyetlerin Bedir Gazvesi'yle ilişkilendirilmesine Mekke döneminde vaat edilen “zafer”in Bedir'de gerçekleşmesinin neden olduğunu söyleyebiliriz. Konuyla ilgili Vâkıdî'nin verdiği iki bilgi, Buhârî'nin verdiği bilgilerle; üç bilgi, İbn Sa'd'ın verdiği bilgilerle; bir bilgi, İbn İshâk'ın verdiği bilgilerle; dokuz bilgi, Mukâtil'in verdiği bilgilerle; sekiz bilgi, Taberî'nin verdiği bilgilerle ve dört bilgi, Zemahşerî'nin verdiği bilgilerle örtüşmektedir. Elmalılı bu âyetlerin çoğunu tefsir etmemiş, tefsir ettiklerini de bu konuyla ilişkilendirmemiştir. Vâkıdî'nin bu on âyetle verdiği bilgilerden sadece bir tanesine diğer kaynakların hiç birisi yer vermemiştir. Bu da Vakıdî'nin konuyla ilgili verdiği bilgilerin hadisçilerin iddia ettikleri gibi uydurma ve zayıf olmadığını, bu bilgilerin farklı ilim dallarına ait müelliflerin eserlerinde de yer aldığını göstermektedir. Bu âyetlerin Mekkî olması, kelime yapılarının çok anlamlılığa elverişli olması ve sebep-i nüzûlleri hakkında yeterli bilginin olmaması nedeniyle farklı yorumları söz konusudur. Bu yorumlar da birbirini tamamlar mahiyettedir.

Vâkıdî'nin çağdaşı İbn İshâk'ta konuyla ilgili sadece bir rivayetin yer alması ve öğrencisi İbn Sa'd'ın sadece üç rivayete yer vermesi, Vâkıdî'nin eserinin tefsir rivayetleri konusundaki zenginliğini ve onun çok yönlü bir âlim olduğunu ortaya koymaktadır.

Sonuç

Vâkıdî, *Meğâzî*'sinde Bedir Gazvesi hakkında nazil olduğunu veya bu savaşa işaret ettiğini belirttiği on üç Mekkî âyete yer vermiştir. Müteşâbih karakterli, çok anlamlı kelime veya kelime gruplarından oluşan bu âyetlerin manaya delaletlerinin kat'î olmaması ve senetlerinin tam olarak tespit edilememesi nedeniyle onun verdiği bu bilgiler, tefsir kaynaklarından Mukâtil b. Süleyman'ın *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*, Taberî'nin *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın *Hak Dini Kur'an Dili* adlı eserlerinde; siyer kaynaklarından İbn Hişâm'ın *es-Sîre* ve İbn Sa'd'ın *et-Tabakât'ında*, hadis kaynaklarından ise Buhârî ve Müslim'in verdiği bilgilerle karşılaştırılmış ve şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Vâkıdî'nin konuyla ilgili verdiği bilgilerden (İsrâ, 17/80) âyeti hariç, diğer âyetleri karşılaştırmaya esas aldığımız kaynakların da Bedir Gazvesi'yle tefsir ettikleri veya bununla ilgili rivayetlere yer verdikleri tespit edilmiştir. (Bu on üç âyetten Buhârî, beşini; Müslim, birini; Taberî, on birini; İbn İshâk, birini; İbn Sa'd, dördünü; Zemahşerî, beşini; Elmalılı ise bir âyeti Bedir Gazvesi'yle ilişkilendirmiş veya bununla ilgili rivayete yer vermiştir.) Bu sonuç, Vâkıdî'nin *Meğâzî*'sinde yer verdiği tefsir bilgilerinin kendi kişisel yorumları olmadığını, farklı kaynaklardan elde ettiğinin açık bir göstergesidir. Vâkıdî ile farklı mezhep ve fikirlere sahip müfessir, siyer ve hadis müelliflerinin konu hakkında farklı bilgilere yer verseler de bu bilgiler, birbirini karşıtı değil birbirini tamamlar mahiyettedir. Bu da müelliflerin eserlerini oluştururken belli bir usul ve metodu takip ettiklerini göstermektedir. Bedir Gazvesi, Hz. Peygamber ve ashâbı için bir dönüm noktası

teşkil ettiği için de ilgili âyetler öncelikle bu savaşla ilişkilendirilmiştir denilebilir ve muhatapları için de anlaşılabilir bir durumdur.

Vâkıdî'nin konu bütünlüğünü sağlamak için senetleri birleştirerek rivayetlere yer vermesi, hadisçilerin iddia ettiği gibi keyfi bir tutumdan kaynaklanmadığı, Vâkıdî'nin kendisinden önceki bazı siyercilerin de takip ettiği bir yöntemi daha da geliştirdiğini göstermektedir.

Vâkıdî'nin konu özelinde verdiği bilgilerin biri dışında hiç birisinin İbn İshâk'ın eserinde yer almaması, intihal iddiasını desteklememektedir. Yine tefsirinde Vâkıdî'nin rivayetlerine yer vermeyen Taberî, konuyla ilgili sadece iki bilgiye yer vermemesi onun farklı kaynaklardan bu bilgilere ulaştığını göstermektedir. Taberî'nin bu tavrında, ilmi gerekçelerden ziyade hadisçilerin olumsuz kanaatinin etkili olduğu görülmektedir.

İlk dönem müfessirlerinden Mukâtil ve Taberî, bu âyetleri nüzûl ortamındaki gerçeklikle örtüşecek şekilde yorumlamış; klasik dönem müfessirlerinden Zemahşerî ile modern dönem müfessirlerinden Elmalılı ise âyetlerden yeni anlamlar ve hükümler çıkartarak bir nevi âyetlerin anlamını genişletmişlerdir.

Bu sonuçlar, âyetlerin aslî anlamını ve rivayetlerin sıhhatini tespit ederken; bağlamı, sîret-nüzûl ilişkisini ve vakıa ile mutabakatını dikkate almanın lüzumunu da açıkça ortaya koymakta ve meğâzîye dair rivayetlerin farklı ilim dallarıyla senkronize edilerek değerlendirilmesinin siyer yazımına muhtava, üslup ve sıhhat açısından zenginlik katacağını göstermektedir.

Araştırmada da tespit edildiği üzere ilk dönem kaynakları ve müellifleri hakkında geçmişte yapılan değerlendirmeler nihai ölçüt olarak kabul edilmemeli ve bu eserler ile müellifleri hakkında, önyargıdan uzak ve objektif bir yaklaşımla daha kapsamlı çalışmalar yapılarak hüküm verilmelidir.

Kaynakça

Apak, Adem. *Ana Hatlarıyla İslâm Tarihi 1*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.

Acar, Cafer. *Cahiliye'de ve Risalet Döneminde Savaş Olgusu*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2007.

Arslan, Abdurrahim. "Uyûnü'l-Eser Yazarı İbn Seyyidinnâs'a Göre Vâkıdî'nin Güvenilirliği". *Harran İlahiyat Fakültesi* 23/39 (2018), 155-170.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *ed-Duafâu's-Sağır*. thk. Mahmûd İbrahim Zâyid. Haleb: Dâru'l-Va'î, 1396.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî. *Sahîh-i Buhârî*. Kahire: Matbaatus-Selefiyye, 1979.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* 7/105-107. İstanbul: TDY Yayınları, 1993.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Tefsirde Mukâtil İbn Süleyman ve Eserleri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 21/1. ts. 1-36.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Zemahşerî ve Tefsiri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26. ts. 59-96.
- Duman, Harun. "Savaş Edebiyatı". *Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*. 58/1 (2018), 99-110.
- Fayda, Mustafa. "Vâkıdî". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* 42/471-475. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Hatîbu'l-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Sa'd, Ebû Abdullah Muhammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. nşr. Mustafa es-Sakkâ v.dğr. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1955.
- İbn İshâk, *Sîretü'n-Nebeviyye*. nşr. Ahmed Ferid. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Seyyidinnâs, Ebû'l-Feth Fethuddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed el-Ya'merî. *Uyûnu'l-eser fî funûni'l-meğâzî ve's-şemâilî ve's-siyer*. thk. Muhammed el-Îd el-Hatrâvî-Muhyiddin Mestû. 2 Cilt. Kahire: Dârü't-Türâs, 1992.
- İmtiaz Ahmed, "Bir Muhaddis Olarak Vâkıdî". trc. Ramazan Özmen, *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2000), 429-440.
- Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîrû Mukâtil b. Süleyman*. nşr. Abdullah Mahmûd Şehhâte. 4 Cilt, Kahire: y.y. 1979.
- Öz, Şaban. *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2006.

- Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ı Nüzul Dönemiyle Okumak*. editör: Adnan Demircan, Tefsir Geleneğinde Nüzul-Siret İlişkisi. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Özek, Ali. "el-Keşşâf," *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* 25/329-330. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.
- Şeşen, Ramazan, *Müslümanlarda Tarih Coğrafya Yazıcılığı*. İstanbul: İsar Vakfı Yayınları, 1998.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Câmi'u'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Dâru Hecer, 2001.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî. *Târîhu'l-Umem ve'l-Mülûk*. 6 Cilt. Beyrut: y.y., 1988.
- Türker, Ömer. *Mukâtil b. Süleyman'ın Kur'ân'ı Te'vil Yöntemi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 1999.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî. *Kitâbü'l-Megâzî*. thk. Marsden Jones. 3 Cilt. Beyrut: y.y., 1984.
- Yarba, Rıdvan. "Cerh ve Ta'dîl Âlimlerine Göre Vâkıdî". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (Temmuz-Aralık 2014). 143-166
- W. Montgomery Watt. *Peygamber ve Devlet Adamı Hz. Muhammed*. trc. Ünal Çağlar. İstanbul: Yöneliş Yayınları. 2001.
- Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Yenda Yayınları, 1997.
- Zehebî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mîzânu'l-İtidâl fî Nakdi'r-Ricâl*. thk. A. Muhammed Muavvıd-A. Ahmed Abdulmevcûd-Abdulfettah Ebû Sünne. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâ'iki ğavâmızı't-tenzîl ve uyûni'l-akâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

The Determination and Interpretation of the Mekki Verses, Mentioned in Vakidi's Meghazi, Relating to the Battle of Badr

Dr. Mustafa SOYCAN

Extended Summary

Vakidi is an important author who has written many works in the field of history and religious sciences. Especially his work called *Kitabü'l-Meğazi*, which has survived up to this day, is one of the main sources of prophetic biography and in this work, the author has discussed the battles which the Prophet attended (*gazve*) and the Prophet didn't attend himself (*seriyye*) in detail. While conveying the information he compiled about the wars, Vakidi also included many interpretation narrations that will help us to determine the relationship between *sirat* and *nüzul*. While it is possible to determine the relationship of most of the information he gave about the subjects, a separate evaluation should be made about the thirteen Meccan verses, which are included in different surahs about the Battle of Badr, all of which do not have definite indications of meaning. The related verses are ambiguous in character and show similarity in style and content, give good news to believers and threaten and warn polytheists. These verses are also convenient to be interpreted differently because they talk about things that will happen in the future, and the words and phrases have very meaningful features. Since Vakidi combines the bills in order not to disturb the integrity of the subject, mostly it is not possible to determine the stocks of these narrations exactly. For this reason, the reliability of the information he gave on the subject was tried to be determined by comparing it with different sources within a plan.

Jarh and ta'dil scholars heavily criticized al-Waqidi for allegedly narrating munkar hadiths from unknown narrators and frequently applying *talfiq*. For this reason, the authors of *kutub-i sitte* and *kutub-i tis'a* did not include the narrations of Vakidi in their works.

In order to determine the authenticity of this information given by Vakidi on the subject, Mukâtil b. Suleiman's (d. 150/767) *Tafsiru Mukatil b. Süleyman*, Taberi's (d. 310/923) *Cami'u'l-Beyan an Tevili Ayi'l-Kur'an*, Zemaşeri's (d. 538/1144) *al-Keşşaf*, and Elmalılı Hamdi Yazır *The works of "Hak Dini Kur'an Dili"* (1848-1942) were applied. The reason for choosing the first two of these four works is; While these authors were interpreting the verses, they not only followed the order of the *Mushaf*, but also used a descriptive style by prioritizing the Qur'an's features in the form of word/verbal and based on the *tafsir* in a way that would overlap with the reality in the environment of revelation. Zamakhshari's classical period work *al-Kashshaf* has been preferred because it draws attention to the characteristic features of the Arabic language, reveals the importance of expression through description and representation in the Qur'an, and is important in the history of *tafsir*. The

classical work of Elmalılı Hamdi Yazır titled "Hak Dini Kur'an Dili" was used, as it benefits from both the classical tafsir tradition and the accumulation of the modern period. Ibn Hisham's es-Sîre and Ibn Sa'd's et-Tabakât, which are among the main sirah sources, and Bukhari and Muslim from the hadith sources, were consulted.

Waqidi states that three of the thirteen verses on the subject were revealed about the Battle of Badr, and that it refers to this battle.

When we compare the three verses (Hac, 22/19; Ibrahim, 14/28-29; Nahl, 16/28) narrated by Waqidi about the Battle of Badr, with the works of other authors, the following conclusions are reached: All of these three narrations are found in Tabari's Camiu'l-Beyan an Tevili Ayi'l-Kur'an, which does not include Vakidi's narrations in his commentary. Although Tabari included these narrations, he interpreted the verses in a different way. Bukhari, who also heavily criticizes Waqidi, included two of the three narrations in his Sahih. Ibn Ishaq does not include any information that these three verses were revealed about the Battle of Badr. Likewise, Muqâtil, who is one of the first sources of tafsir and does not include the documents of the narrations, is of the same opinion with Waqidi about the reason for the revelation of only one verse. Ibn Sa'd, a student of Vakidi, also included only one of the three narrations in his Tabaqat. Zamakhshari's interpretation of only one verse is the same as Vakidi's narration. Elmalılı interpreted only one of these verses and the information he gave in this verse matches with the information given by Vakidi. We can say that the ambiguous character of the related verses, whether their context is taken into account, the possibilities of the authors to access information and the subjectivity of the comprehension activity are the reasons of all these different interpretations.

With the ten verses that Waqidi states as pointing to the Battle of Badr (Muzammil, 73/11; Araf, 7/185; Duhan, 44/16; Furkan, 25/77; Müminun, 23/64; Saffat, 37) /176-177; Sajda, 32/21; Yunus, 10/109; Isra, 17/80; Hac, 22/55, when we compared the information he gave with the works of other authors, the following conclusions were reached: First of all, none of these verses contain an expression that directly addresses to the Battle of Badr, and they have the characteristics of the Meccan verses in terms of style and content. Two points that Vakidi gave information on the subject, with the information given by Bukhari; three points, with the information given by Ibn Sa'd; one point, with the information given by Ibn Ishaq; nine points, with the information given by Mukâtil; eight points coincide with the information given by Tabari and four points match with the information given by Zamakhshari. Elmalılı did not interpret most of these verses and did not relate what he interpreted with this subject. Only one of the information given by Vakidi about these ten verses is not mentioned in any of the other sources. There are different interpretations of these verses due to the fact that they are Makki, their word structures are suitable for polysemy and there is not enough data about their cause.

The fact that the information given by Vakidi on the subject, except for one, is included in the sources we compare, is a clear indication that the tafsir information that Vakidi included in his Meghazi is not his personal interpretation and fabrication, but that he obtained it from different sources. This result also shows that more comprehensive studies should be done while making judgments about the reliability of the authors. Although al-Waqidi and commentators, sirah and hadith authors of different sects and ideas give different information on the subject, this information is complementary to each other, not contradictory. This shows that the authors followed a certain way and method while creating their works. Since the Battle of Badr constituted a turning point for the Prophet and his companions, it can be said that the related verses are primarily associated with this war, and it is understandable for its interlocutors.

The fact that none of the information given by Vakidi on the subject is included in Ibn Ishaq's work, except for one, does not support the claim of plagiarism. Tabari, who did not include the narrations of Vakidi in his commentary, did not include only two points in his commentary on the subject, showing that he reached this information from different sources. In this attitude of Tabari, it is seen that the negative opinion of the hadithists was effective rather than scientific reasons.

The fact that Waqidi's contemporary Ibn Ishaq has only one narration on the subject and that his student Ibn Sa'd only includes three narrations reveals the richness of Waqidi's work in tafsir narrations and that he is a versatile scholar.

In addition, the first period commentators, Mukatil and Tabari, interpreted these verses in a way that coincides with the reality in the environment of revelation: Zemaşeri, one of the classical period commentators, and Elmalılı, one of the modern period commentators, expanded the meaning of the verses by extracting new meanings and statements from the verses.


These results clearly reveal the necessity of taking into account the context, the relationship between the sîret-nuzûl and the agreement of the narrations with the facts, while determining the original meaning of the verses and the authenticity of the narrations.

Keywords: Islamic History, Vakidi, Meghazi, Prophetic Biography, Commentary, Battle of Badr.


Âdiyât Suresini Siyer Rivayetleri Katkısıyla Yeniden Değerlendirme Denemesi

An Attempt to Reassess Surah Al-Âdiyât with the Contribution of Siyar Narratives

Doç. Dr. Ömer MÜFTÜOĞLU

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Assoc. Prof., Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Depart. of Basic Islamic Sciences, Eskişehir, Türkiye.
omuftu@gmail.com
 0000-0001-7137-5772

Dr. Öğr. Üyesi Eyüp KURT

Afyon Kocatepe Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Asst. Prof., Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology, Depart. of Basic Islamic Sciences, Afyon, Türkiye.
ekurt@aku.edu.tr
 0000-0002-0351-9575

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
30 Aralık / December 2021	09 Mart / March 2022	15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Müftüoğlu, Ömer – Kurt, Eyüp. “Âdiyât Suresini Siyer Rivayetleri Katkısıyla Yeniden Değerlendirme Denemesi”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 500-524.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1051061>

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

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

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

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

Yazar Katkıları / Author Contributions: Ömer MÜFTÜOĞLU %50 – Eyüp KURT %50

Âdiyât Suresini Siyer Rivayetleri Katkısıyla Yeniden Değerlendirme Denemesi

Öz ► Âdiyât suresi ilk Mekkî surelerdendir. Tefsir geleneğinde ilk beş ayetinin bir cihad/savaş ortamındaki soluk soluğa koşan atları yahut Arafat'tan Müzdelife'ye oradan da Mina'ya koşuşturan develeri tasvir ettiği düşünülmüştür. İlk beş ayet koşan/savaşan atlar yorumuna sıkınca sonraki altı ayetle bağlantısında zorlanılmıştır. Türkçeye yapılan çevirilerin ekserisinde de aynı düşüncenin devam ettiği görülür. Bu çalışmada Peygamber Efendimizin boyuyla kendi boyunu bir üstünlük yarışı içinde gören ve kulak kulağa giden atlar gibi harıl harıl koştuklarını düşünen Ebu Cehil'in siyer kitaplarına giren sözleri dikkate alınarak Âdiyât suresi yeniden değerlendirilmeye çalışılmıştır. Ebu Cehil böyle düşünen tek kişi değildir. Başka boyların liderleri de onun gibi düşünmektedirler. Bu rekabet ortamı ve Peygamberimizin zuhuruyla gündeme gelen yenilmişlik hissi onların düşmanlığını zirveye taşımıştır. Mekke'nin ilk yıllarındaki şiddetli muhalefetin belki de en önemli birkaç sebebinden biri olan kabile asabiyeti, muhaliflerin kendi kurguları üzerinden eleştirel bir yaklaşımla dile getirilerek surede eleştirilmiştir. Bu yanlış kurgunun sonunda oluşturulan ve Peygamber Efendimizin canına kastetmeye kadar varacak düşmanlığın hesabının sorulacağı kesindir. Allah Teâlâ'nın olup biten her şeyden haberdar olduğu da suredeki son vurgudur. Mevcut siyer rivayetleri surenin nüzul ortamını iyi yansıtabilmektedir. Klasik tefsir literatürüne girmiş yorumlar ve siyer rivayetlerinin katkısıyla Âdiyât suresi yeniden anlamlandırılarak sonuç kısmında bir meal-tefsiri denemesi yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Âdiyât, Cihad Atları, Dabh, Ebu Cehil, Sabah Baskını.

An Attempt to Reassess Surah al-Âdiyât with the Contribution of Siyar Narratives

Abstract ► Surah Al-Âdiyât is one of the first Makkah surahs. In the Tafsir tradition, it was thought that the first five verses depicted horses running with bated breath in a jihad/war environment or camels running from Arafat to Muzdalifa and then to Mina. It was difficult to connect with the following six verses when the first five verses were stuck in the horses' running / fighting interpretation. It is seen that the same idea continues in most of the translations made into Turkish. In this study, the Surah Al-Âdiyât was tried to be re-evaluated by taking into account the words of Abu Jahl, who saw the Prophet's height and height in a race for superiority and thought that they were running like them horses, which entered the Siyar books. Abu Jahl is not the only one who thinks so. The leaders of other tribes also think like him. This competitive environment and the feeling of defeat raised by the appearance of our Prophet have brought their hostility to the top. One of the most important reasons for the violent opposition in the early years of Mecca, tribal anger, has been criticized in the Surah by expressing a questioning approach through the dissidents' fictions. Indeed, the hostility generated at the end of this false fiction and which will lead to the death of our Prophet will be held to account. The last emphasis in the Surah is that Allah Ta'ala is aware of everything going on. The current siyar narrations reflect the environment of the Surah's revelation well. With the help of comments that have entered the classical tafsir literature and the contribution of siyar narrations, Surah Âdiyât has been re-explained the meaning, and a tafsir of interpretation (*meal*) experiment has been conducted in the conclusion section.

Keywords: Al-Âdiyât, Jihad Horses, Dabh, Abu Jahl, Morning Raid.

1. Giriş

Dile getirdiği şeyin vakiyla uyumlu olması, sözü güçlü kılan hususlardan biridir. Muhatap nezdinde güçlü söz, sonuçları açısından daha etkili ve davranışları daha kısa zamanda değiştirecek niteliktedir. Vahiy çok güçlüdür. Gücünü Allah kelamı olmasından alır.¹ Muhatap üzerindeki etkinliğinin sıradan sözlere göre fazla oluşu da çoğunlukla nazil olduğu günlerin öne çıkan ve ilahi müdahale gereken durumlarını konu edinmesinden ve uygulanabilir çözümler sunmasındandır. Peygamber Efendimize gelen vahyin içeriği, muhatapların gündemiyle örtüşür niteliktedir. Bu gündeme, sade bir dil, evrensel bir anlatım, çarpıcı bir üslup ve moral-destek verici öğütlerle müdahale edilmiştir.² Bu bakımdan “İslâm toplumunun tarih boyunca yaşadığı hayatı bütün boyutları ile kavramak isteyenler, vahiy-Hz. Peygamber-toplum arasındaki ilişkiyi dikkate almak zorundadırlar.”³ Bu ilişkiyi dikkate alırken unutulmaması gereken hususların başında; “kâinattaki her şeyin kesin ve sabit kanunlara bağlı olduğu ve bu kanunların zafer ve hezimet farkı gözetmeksizin Hz. Peygamber için de geçerli olduğu”⁴ gelir.

Vahyin ilk muhataplarının, o dönemde gündemde hiç olmayan bir hususu vahyin konu edinmesine dair bir örneğe şahitlik etmedikleri bilinir. Sahabenin Peygamber Efendimize yönelttiği sorular da vakiyla ilgilidir.⁵ İlk nazil olan ayet ve surelerden itibaren son güne kadar durum böyledir. Bu bakımdan, Kur’an’ın her suresi, her ayeti tefsir edilirken nazil olduğu dönemin gündemine dolaylı ya da direkt bir cevap olduğu⁶ unutulmamalı ve vakiya uygun yorumlar oluşturulmaya gayret edilmelidir. Ayetler, nazil oldukları dönemde yaşanan tecrübenin adeta bir resmini bize sunmaktadır.⁷

¹ Peygamberlerine nazil oldukları dönemde Kur’an’dan önceki vahiy mahsulü kitaplar da Allah’ın kelamı olarak çok güçlüydüler. İlgili ayetler için bk. Mâide 5/ 48; En’âm 6/ 91; Meryem 19/ 21.

² Linguistik açıdan Kur’an-ı Kerim’in hem bir dilin hem de bir üslubun yaratıcısı olduğu hususunda bk. Abdullah Draz, *Kur’an’a Giriş*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Kitabiyât Yayınları, 2000), 83.

³ Tahsin Görgün, *İlahi Sözüün Gücü* (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2014), 50.

⁴ Muhammed Gazâlî, *Kur’an’ı Anlamada Yöntem*, çev. Emrullah İşler (İstanbul: Şule Yayınları, 2002), 59.

⁵ Peygamber Efendimize sorulan sorular üzerine nazil olan ayetler hakkında yapılmış bazı çalışmalar burada hatırlanabilir. Ali Akpınar, *Sana Soruyorlar* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016); Hümeysra Aslantürk, “Hz. Peygambere Yöneltilen Sorular Üzerine İnen Ayetlerin İncelenmesi”, *SDÜ Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler Kitabı* (Isparta, 2006), 93-108.

⁶ Kur’an’ın, Mekke ticaret toplumunun dini-ahlaki sorunlarına Hz. Peygamber’in zihni vasıtasıyla verilmiş ilahi bir cevap olduğu hakkında bk. Fazlur Rahman, *İslam ve Çağdaşlık*, çev. Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999), 55.

⁷ Konuyla ilgili olarak bk. Süleyman Gezer, “Kur’an Yorumlarının Mahiyeti Üzerine”, *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2017), 9.

Kur'an'ın sure ve ayetlerin bir kısmının nüzul sebepleri bilinir⁸ ve bunlar hem müstakil kaynaklarda⁹ hem de tefsirlerde kayıtlıdır. Bilinen nüzul sebebi rivayetleri, ayetlerin hangi özel durum üzerine nazil olduğunun anlaşılması açısından son derece kıymetlidir.¹⁰ Tefsir ilminde sebep-i nüzul, ayeti izah ve beyan etmesi bakımından çok önemlidir,¹¹ konuyla ilgili sahih bilgiler müfessir için vazgeçilmez malzemedir.¹² Nüzul sebebi tam bilinmeyen sure ve ayetlerin ise en azından nüzul dönemleri, hangi surenin öncesinde-sonrasında nazil oldukları bellidir. Son zamanlarda bu konuda da yapılan önemli çalışmalar dikkat çekmektedir.¹³

2. Âdiyât Suresinin Nüzul Dönemi

Peygamber Efendimiz Medine'ye hicret etmeden önce nazil olan sureler Mekkî, hicretten sonra nazil olanlar ise Medenî olarak adlandırılır. Surelerden hangilerinin Mekkî, hangilerinin Medenî olduğuna dair Tefsir usulü kitaplarında çeşitli listeler sunulur.¹⁴ İbn Abbâs'a (ö.68/688) dayandırılan ve Suyûtî'nin naklettiği bir liste ile İbn Şihâb Zuhrî (ö.124/742) vasıtasıyla sahâbeden Nu'mân b. Beşir'e dayandırılan¹⁵ listeye göre Âdiyât suresi Mekke'de, on ikinci

⁸ Vâhidî'nin *Esbâbu'n-nuzûl*'ünde 600, Suyûtî'nin *Esbâbü'n-nuzûl*'ünde ise 800 ayete dair nüzul sebebi rivâyeti kaydedilmiştir. Bilgisi için bk. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2012), 68; İbn Âşûr, buldukları rivâyetleri, sıhhatlerini sorgulamadan kullanan ve daha çok ayetin sebep-i nüzulü varmış gibi bir sonucun oluşmasına sebep olan meşhur müfessirlerin hata ettiklerini ve bu yüzden hoş görülemeyeceklerini ifade eder. Bk. Muhammed Tâhir b. Muhammed Tûnusî, *Tahrîr ve't-tenvîr* (Tûnus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984) 1/46.

⁹ Ayetlerin nüzul sebeplerinin incelendiği kaynaklara örnek olarak bkz. Celâluddîn Suyûtî, *Lubâbu'n-nukûl fî esbâbi'n-nuzûl*, Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye (Beyrut, 2002); Ebu'l-Hasen Alî b. Ahmed Nîsâbü'r Vâhidî, *Esbâb-ı Nüzûl*, çev. Necati Tetik-Necdet Çağıl (İstanbul: İhtar Yayıncılık, 1997); Abdülfettah el-Kâdî, *Esbâb-ı Nüzûl*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Fecr Yayınları, 1997); Bedrettin Çetiner, *Fâtîha'dan Nâs'a Esbab-ı Nüzul* (İstanbul Çağrı Yayınları, 2002).

¹⁰ Tefsir usulü kitaplarında ayetlerin nüzul sebeplerini bilmenin faydalarının sayıldığı özel başlıklar oluşturulmuştur. Bunlara örnek olarak bk. Bedruddîn Muhammed b. 'Abdullah Zerkeşi, *Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, tahk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâti (Suudi 'Arabistan: Dâru'l-Hadis, 1980/1400), 22-29; Muhammed Abdulazîm Zerkânî, *Menâhilu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-'Arabî, 1995/1415), 89-103; Tefsir ilminin başlangıçta esbâb-ı nüzulü bilmekten ibaret olduğu konusunda bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 116; Muhammed İsa Yüksek, "Tefsirde Sebeb-i Nüzulün Bağlayıcılığı ve İşlevi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17/34 (2018), 407-438; Esbab-ı Nüzule dair eserlerin toplu bir listesi için bk. Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'an-ı Kerim'in Anlaşılmasında Esbâb-ı Nüzulün Rolü*, 74-89.

¹¹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 116.

¹² İsmail Çalışkan, *Tefsir Usulü* (Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2017), 136.

¹³ Bu husustaki en titiz çalışmalardan birisi şudur: Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi* (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016).

¹⁴ Bunlara örnek olarak bk. Zerkeşi, *Burhân*, 193-194; Celâluddîn Suyûtî, *İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Muessesetu'r-Risâleti Nâşirûn, 2008), 42 vd.; Ayrıca bk. İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 79-88.

¹⁵ Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 72.

sırada nazil olmuştur.¹⁶ Zerkeşî'nin verdiği listede Âdiyât suresi Mekkî surelerdendir ve nüzul sırası olarak on üçüncü sıradadır.¹⁷ Umer b. Muhammed b. Abdu'l-Kâfi'nin (ö. 4/10-11. yüzyıl) Ebu'l-Hasen Fârisî'den (ö.377/987) işittiği bir tertibe Theodor Nöldeke (1836-1930) eserinde yer vermiştir. Hem bu sıralamada hem de Mâverdî'nin sıralamasında Âdiyât suresi, on üçüncü sırada nazil olmuş bir Mekkî suredir.¹⁸ Günümüz kaynaklarının çoğunda¹⁹ ise sure, Mekkîler içinde on dördüncü sıradadır.

Bu konudaki tek farklı rivayet İbn Abbâs'a dayandırılan ve Âdiyât suresinin Medenî sureler arasına yerleştirildiği rivayettir.²⁰ Buna göre Âdiyât suresi Medine dönemine, sondan üçüncü sıraya yerleştirilir.²¹ Tefsir külliyyatında şâz bir görüş olarak kalan bu rivayet fazla itibar görmemiş²² ve kadim tefsirlerden itibaren günümüze kadar Âdiyât suresi ilk Mekkî sureler arasında sayılmıştır.²³ Bazı müfessirler surenin Mekkî ve Medenî olabileceğine dair iki naklin ikisini birden aktarıp tercihte bulunmuş²⁴, bazıları da rivayetler arasında tercih yapmamışlardır.²⁵ Ayrıca surenin nazmı, ayetlerinin kısalığı, mecaz yüklü ifadeleri ve muhteva

¹⁶ Suyûtî, *İtkân*, 80.

¹⁷ Zerkeşî, *Burhân*, I/193.

¹⁸ Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 91,100; Nöldeke'nin yöntemine dair bir itiraz çalışması için bk. Hüseyin Polat, "Theodor Nöldeke'nin Âyet ve Sûreleri Tarihlendirmede Başvurduğu Yöntemlere Eleştirel Bir Yaklaşım-I", *İlahiyat Akademi Dergisi* 10/1 (2019), 87-106.

¹⁹ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, 62, 86-97; Abdulhamit Birişik, "Kur'an: II. Tarihi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/385; Ayrıca bk. Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 94.

²⁰ Ebu'l-Hasen Mâverdî, *Nuket ve'l-uyûn*, thk. Seyyid b. 'Abdi'l-mağşûd, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.) 6/ 323.

²¹ Esra Gözeler, *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*, 65.

²² Ebû Hayyân Âdiyât suresini Medenî sayan müfessirlerden biridir. Bk. *Baħru'l-muħiṭ*, thk. 'Âdil Aħmed 'Abdu'l-mevcûd-'Alî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1993), 8/ 499.

²³ Örnek olarak bkz. Ebu'l-Kâsım Maħmûd Zemaħşeri, *Keşşâf 'an haķā'iki't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķāvil fi vucūhi't-te'vil*, thk. 'Âdil Aħmed 'Abdulmevcûd vdğr. (Riyad: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1418/1998), 6/117; Faħruddîn Râzî, *Mefâtiħu'l-ğayb*, (Beyrut: Dâru'l-Fikr 1401/1981), 32/63.

²⁴ İbn Âşûr, rivayetleri aktarır ve surenin Medenî olmasını tercih eder. Bk. *Taħrîr ve't-tenvîr*, 30/ 497; Surenin Mekkî olduğunun kesin olduğu yönündeki tercih için bkz. *Medħal ile'l-mevsû'ati't-tefsîri'l-me'sûr-ekber cāmi'i li-tefsîri'n-Nebî ve's-sahābe ve't-tābi'in ve tābi'ihim*, nşr. Merkezu'd-dirāsāti ve'l-ma'lümāti'l-Ķur'āniyye bi-ma'ħedi İmām eṣ-Şāṭibiyye (Beyrut: Dâru İbn Ħazm, 2017), 23/ 471.

²⁵ Örnek olarak bk. Ebu'l-Ferec İbnu'l-Cevzî, *Zādu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*, (Beyrut/Dimeşk: Mektebetu'l-İslāmî, 1984) 9/ 206; Muhammed b. Aħmed Ķurṭubî, *Cāmi' li-aħkāmî'l-Ķur'ān*, thk. 'Abdullāh b. 'Abdulmuħsîn Turķi (Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 1427/2006), 22/ 426; Nāşıru'd-dîn Ebu Şaid Beydāvi, *Envāru't-tenzîl ve esrāru't-te'vil*. thk. Muhammed Subhî, Muhammed Aħmed Etraş (Beyrut: Dâru'r-Reşid, 2000), 3/ 560; Şehābeddîn Maħmûd Ālūsî, *Rūħu'l-me'ānî*, (Beyrut: Dâru İhyā'i't-turāsî'l-'Arabî, t.y.), 30/ 214; İbn 'Āşûr, *Taħrîr ve't-tenvîr*, 30/ 497; Elmalılı M. Ħamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 9/ 6014.

açısından ilk sıralarda nazil olan surelere üslubunun benzerliği, ilk dönem Mekkî surelerden birisi olduğu görüşünü desteklemektedir.²⁶

Âdiyât suresinin on iki, on üç ve on dördüncü sıraların hangisi olursa olsun ilk Mekkî surelerden birisi olması, Peygamber Efendimizin vahiy almaya başladığı yılların gündemine atıf yapan mesajları içermesi anlamına gelir. Âdiyât suresinden önce veya sonra gelen surelerin bütününe ortak yapısı, nazil olduğu dönemin öne çıkan olaylarına ilahi bir perspektiften değerlendirmeleri kapsıyor olmasıdır.

3. Âdiyât Suresinin İlk Beş Ayetinin Klasik Yorumu

İlk dönem Mekkî surelerde istiare/mecaz yoğunluklu bir üslup kullanılır. Dönemin yaygın anlatım tarzında istiare/mecazın önemli bir yer tuttuğu hususu ulemanın ortak kanaatidir.²⁷ Daha ziyade vahye muhalif olanların şiddetli karşı koyuşlarına verilen cevaplara yoğunlaştığında Âdiyât suresinden önce ve sonra nazil olmuş surelerde de istiare ve mecaza rastlanır. Bunlar tefsir usulü kitaplarında detaylıca incelenir.²⁸

Mecaz dolu ifadelerin ilk ayetlerde öne çıktığı Âdiyât suresinde, soluk soluğa sürdürüldüğü düşünülen bir yarış, kendilerini bu yarışta hissedenenlerin gerçek durumu ve ahirette karşılaşacakları sona değinilir.

Tefsir külliyatını oluşturan pek çok eserde Âdiyât suresinin ilk beş ayetinde bir sıcak savaş sahnesi/cihad ortamı canlandırıldığı düşüncesi hâkimdir.²⁹ Müfessirleri bu kanaate götüren ilk kelime “dabhan/ ضَبْحًا”dır. Bu kelimenin taklit bir sestem³⁰ türetildiği ve bu taklit sesin de soluk soluğa koşan atlarla köpeklerin³¹ hatta tilkilerin³² ta ciğerlerinden gelen bir ses

²⁶ Zemaşeri, Âdiyât suresinin Mekke’de ‘Asr suresinden sonra nazil olduğunu söyler. Bk. *Keşşâf*, 6/ 417; Surenin üslubunun Mekkî surelere benzediği hususunda bk. Ebu’l-Âlâ Mevdûdî, *Tefhîmu’l-Kur’an*, çev. Muhammed Han Kayanî vdğr. (İstanbul: İnsan Yayınları, 1997), 7/ 207; Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989), 11/ 55, 57; Hayreddin Karaman vdğr. *Kur’an Yolu Türkçe Meal-Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 5/ 621; Zeki Duman, *Beyânü’l-Hak* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 1/ 131.

²⁷ Kur’an ayetlerinde mecaz olgusunun dile getirildiği bazı eserlere örnek olarak bk. Enver Arpa, *İbn Teymiyye’nin Kur’an Anlayışı* (Ankara: Fecr Yayınları, 2002), 165 vd.; Nasr Hâmid Ebû Zeyd, *İlahi Hitabın Tabiatı*, çev. Mehmet Emin Maşalı (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001), 330-335; Hikmet Akdemir, “Kur’an-ı Kerim’de Mecazın Varlığı Problemi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* IV/ 1 (1998), 62-73; İlk dönemlerden itibaren Kur’an’ın mecaz yoğunluklu ifadelerinin öne çıkartılıp incelendiği müstakil bir tefsir örneği olarak bk. Ebû ‘Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’an*, thk. M. Fuâd Sezgin (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1970/1390).

²⁸ Örnek olarak bkz. Suyûtî, *İtkân*, 494 vd.

²⁹ Örnek olarak bk. Beydâvi, *Envârü’t-tenzil*, 3/ 560; Ebu’s-Su‘ûd ‘İmâdî, *İrşâdu’l-‘Âkli’s-Selîm ilâ Mezâyâ’l-Kitâbi’l-Kerîm*, thk. ‘Abdulkâdir Aşmed ‘Atâ’ (Riyad: Mektebetu’r-Riyâdî’l-Hadişe, t.y.), 5/ 566; Âlûsî, *Rûhu’l-me‘ânî*, 30/ 215.

³⁰ Tabiat taklidi seslerden oluşmuş kelimelerin Kur’an’da kullanımı konusunda yapılmış müstakil ilk Türkçe çalışma için bk. Ömer Müftüoğlu, *Kur’an’ın Sesleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2015).

³¹ ‘Abdu’r-rezzâk b. Hemmâm San‘ânî, *Tefsîru’l-‘Kur’ân*, thk. Muştafâ Muslim (Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 1989), 2/ 390; İbn Cüreyc de bu görüştedir. Bk. Muḥammed b. Cerîr Ṭaberî, *Câmi‘u’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-‘Kur’ân*, thk. ‘Abdullâh b.

(ahh ah sesleri) olduğu söylenmiştir.³³ “At” detayına ayette doğrudan bir gönderme bulunmaması, bazı müfessirleri soluk soluğa kalan hayvanın at değil de deve olabileceği yorumuna götürmüştür. Bu durumda bir savaş ortamına değil de hac ibadeti sırasında Arafat’tan Müzdelife’ye doğru ya da Müzdelife’den Arafat’a yahut Mina’ya doğru koşan develere gönderme yapıldığı düşünülmüştür.³⁴ Bu düşünceyi destekleyen bir rivayete de tefsir kitaplarında yer verilir. İbn Abbâs’ın, el-Âdiyât/ الْعَادِيَات kelimesini “Allah yolunda baskın yapan atlar” olarak anlamaktan vazgeçiren sebebin Hz. Ali’nin bir uyarısı olduğu ifade edilir.³⁵

Yerden kıvılcımlar çıkartarak koşabilmenin sadece toynakları olan atlara mahsus olduğu delilini öne çıkararak, soluk soluğa koşan hayvanların develer olamayacağını bunların sadece atlar olabileceğini savunmuşlar, delillerine, sabahın erken saatinde deveyle baskın yapma imkânının bulunmadığını da ilave etmişlerdir.³⁶

Âdiyât suresiyle ilgili olarak tefsirlerde, doğrudan Peygamber Efendimize nispet edilen bir açıklama bulunmaz. Sahabeden İbn Abbas, İbn Mes’ud ve Hz. Ali’ye dayandırılan görüşler ise el-Âdiyât/ الْعَادِيَات kelimesiyle kastedilenlerin atlar mı develer mi olduğu hususuna yoğunlaşmıştır, surenin tamamıyla ilgili değildir.

³³ Abdulmuhsin Turkî (Kahire: Dâru Hecr, 1421/2001), 25/570; Ebu’l-Fidâ İbn Keşîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, thk. Muştafâ Seyyid Muhammed vdğr. (Kahire/Gize: Mu’essesetu Çurtuba, 2000), 14/ 434.

³² Ferrâ’ Beğavî, *Me’âlimu’t-tenzil fi tefsîri’l-Kur’ân*, thk. Muhammed ‘Abdullah Nemir vdğr. (Riyad: Dâru Taybe, 1409/1989), 8/ 507; İbn ‘Atiyye, Dîmaşqî, *Muharreru’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-‘azîz*, thk. Raḥḥâle Fârûk vdğr. (Beyrut: Dâru’l-Ḥayr, 2007) 8/ 673; Ebû Ḥayyân Endelûsî, *Baḥru’l-muḥîṭ*, thk. ‘Âdil Aḥmed ‘Abdulmevcûd vdğr. (Beyrut: Dâru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, 1993), 8/ 499 (İbn Atiyye ve Ebû Ḥayyân, dabh/صنبح sesi çıkaran hayvanlara tavşanı da eklerler.) Kurtübî, *Câmi’ li-aḥkâmi’l-Kur’ân*, 22/ 427.

³³ Mucâhid b. Cebr, *Tefsîru Mucâhid*, thk. Muhammed ‘Abdüsselâm (Kahire: Dâru’l-Fikri’l-İslâmî, 1989), 743; Dahḥâk b. Muzâhim, *Tefsîru Dahḥâk*, thk. Muhammed Şükrî Aḥmed (Kâhîre: Dâru’s-selâm 1999/1419), 982; Ṭaberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/ 573-574; Ebû’l-Hasen ‘Alî b. Ahmed Vâhidî Nisâbüri, *Tefsîru’l-Basîṭ*, thk. Farklı Muhakkikler (Riyad: Câmi’atu’l-İmâm Muhammed), 24/237; Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/ 418-419; İbn Keşîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 14/ 435; Âlûsî, *Rûḥu’l-me’âni*, 30/ 215.

³⁴ Bu görüşte olan müfessirlere örnek olarak bkz. Ebû Muhammed ‘İsmâil b. Abderraḥmân Suddî, *Tefsîru’s-Suddiyyi’l-Kebîr*, thk. Muhammed Atâ Yûsuf (byy.: Dâru’l- Vefâ, 1993/1414), 479; Ebu’l-Hasen Mâverdî, *Nuket ve’l-‘uyûn*, thk. Seyyid b. ‘Abdilmaḥşûd (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, t.y.), 6/ 323; İbn Keşîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 14/ 435; İbn ‘Âşûr, *Tahrîr ve’t-tenvîr*, 30/ 499; Said Havva, surede bahsi geçen hayvanların gazilerin atları mı yoksa Arafat’tan Müzdelife’ye, oradan da Mina’ya hareket halindeki hacıların atları mıdır tartışmalarının üzerinde durulmaya değer olmadığını, haccın da Allah yolunda yapılan cihadın bir çeşidi olduğunu söyler. Bk. *el-Esâs fi’l-Tefsîr*, çev. Abdüsselam Arı (İstanbul: Şamil Yayınları, 1992), 16/337.

³⁵ Bu rivayetin geçtiği tefsirlere örnek olarak bkz. Beğavî, *Me’âlimu’t-tenzil*, 8/ 507; İbn ‘Atiyye, *Muharreru’l-vecîz*, 8/ 672; İbn Keşîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-‘Azîm*, 14/ 435.

³⁶ Bu tartışmaları aktaran müfessirlere örnek olarak bk. Ṭaberî, *Câmi’u’l-beyân*, 25/ 571-574; Ebû Mañşûr b. Muhammed Mâturidî, *Te’vilâtu’l-Kur’ân*, thk. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2010), 10/600-603; Mâverdî, *Nuket ve’l-‘uyûn*, 6/ 323-324; Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/ 418-419.

Âdiyât suresi hakkında söz söylemeyi zorlaştıran hususlardan bir diğeri, ilk beş ayette geçen sekiz kelimenin burada geçen türevlerinin Kur'an'da başka hiçbir ayette kullanılmamasıdır. Bu sekiz kelime, Âdiyât suresindeki formları Kur'an'da tek olan kelimelerdir. Bu kelimeler şunlardır: ³⁷ وَسَطْنَ، نَفَعًا، أَنْزَلَ، الْمُغِيرَاتِ، قَدَحًا، الْمُورِيَاتِ، صَبْحًا، الْعَادِيَاتِ

Âdiyât suresinin ilk beş ayetindeki kelimelerden *الْمُغِيرَاتِ*, *الْمُورِيَاتِ*, ve *الْعَادِيَاتِ*'nin cemi müennes sâlim tarzındaki çoğul halleriyle *أَنْزَلَ* ve *وَسَطْنَ* fiillerinin yine cemi müennes çekimli halleri dikkat çekmektedir.³⁸ Arap dilinde hayvanların da dâhil olduğu “gayr-i âkil” çoğulların, “müfret-müennes” hükmünde oldukları, ilk öğrenilen gramer kurallarındandır.³⁹ Yukarıdaki beş kelimedede açık şekilde görülen müennes-çoğul formula, akıllı varlıkların kastedilme ihtimali elbette vardır.

4. Âdiyât Suresi'nin Nüzul Sebebi Rivayet(ler)i

Âdiyât suresinin nüzul sebebi rivayeti olarak iki ayrı rivayet zinciriyle gelen aslında tek bir nakil vardır. Birinci rivayet Allah Rasülü'nün atlı bir grup gönderdiği ve haber getirmeleri için bir ay beklediği onlardan bir haber gelmemesi üzerine surenin indirildiğiyle ilgilidir.⁴⁰ Bu ilk rivayette atlı grubun kimlerden oluştuğu, kimlere gönderildiği, gönderilme amaçları belli değildir. İkinci rivayet göre atlı birlik, Kinâne oğullarından iki kabile üzerine Münzir İbn Amr el-Ensarî komutasında gönderilmiştir. Bir ay boyunca geri dönmeleri beklenen ancak kendilerinden haber alınamayan atlıların öldürüldüğüne dair şayia çıkaran münafıklara cevap vermek ayrıca gidenlerin selamette olduklarını ifade etmek üzere bu sure nazil olmuştur.⁴¹

³⁷ Bunlar dışında *كُنُودٌ* ve *بُعَيْرٌ* kelimeleri de bu formlarıyla Kur'an'da sadece Âdiyât suresinde geçer. *بُعَيْرٌ* kelimesinin müennes hali olan *بُعَيْرَاتٌ* 'ın İnfîât suresinin 4. ayetindeki kullanımı da ilave edilirse bu kökün Kur'an'ın bütününde iki defa kullanıldığı görülür. Yine *حَبِ الْخَيْرِ* tamlaması da, diğeri Sâd suresinin 32. ayetinde olmak üzere Kur'an'da iki defa geçer. *حَبِ* kelimesi ayrıca *الشَّهَوَاتِ* kelimesine Âl-i İmrân suresinin 14. ayetinde (*حُبُّ الشَّهَوَاتِ*) muzâf olmuştur.

³⁸ Mealinde bu detayın dile getiren Muhammed Esed, *el-Âdiyât/ الْعَادِيَاتِ* kelimesinin müennes formda kullanılmasıyla ilgili olarak “kural olarak, dişilerin damızlık atlara tercih edilmesindedir” açıklamasını yapar. Bk. *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yayınları, 2002), 1297.

³⁹ Bununla birlikte Kur'an özelinde hayvanlardan bahseden bazı ayetlerde bu kurala uyulmadığı da görülür. Örnek olarak Hz. İbrahim'in kuşlarını ifade eden zamir (*هُنَّ*) “müfred-müennes” değil, “cemi-müennes”tir. Bakara suresinin 260. ayetinde, kuşların kastedildiği zamirler ve bağlı oldukları kelimeler şunlardır: *اذْعُهُنَّ، مِثْنَهُنَّ، فَصْرُهُنَّ*; “Kuşların” dile getirildiği Mülk suresi 19. ayette de benzer bir durum vardır. Burada da kuşlara *هُنَّ* zamiri ile atıfta bulunulur.

⁴⁰ Vâhidî, *Esbâb-ı Nuzûl*, 389; Suyûtî, *Lubâbu'n-Nukûl*, 303; Bedrettin Çetiner, *Fâtîha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nuzûl*, II/ 965.

⁴¹ Vâhidî, *Esbâb-ı Nuzûl*, 389; Suyûtî, *Lubâbu'n-Nukûl*, 303; Abdülfettah Kâdî, *Esbâb-ı Nuzûl*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Fecr Yayınları, 3. Basım, 1997), 437; Bedrettin Çetiner, *Fâtîha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nuzûl*, 2/ 965; Muḳâtil b. Suleymân, *Tefsîru Muḳâtil b. Suleymân*, thk. ‘Abdullâh Maḳmûd Şeḫâte (Beyrut: Mu’essesetu'l-Târiḫi'l-'Arabî, 2002), 5/801; Vâhidî, *Tefsîru'l-Basîṭ*, 24/ 237; Ḳurṭubî, *Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, 22/ 428; İbn ‘Âşûr, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/ 497.

Anılan her iki rivayete göre de bu olayın hicretten sonra Medine’de geçtiği kesindir. Ancak Âdiyât suresi yukarıda işaret olunduğu gibi ilk kaynaklardan itibaren Mekkî sureler arasında sayılan ve Mekkî karakteri çok belirgin bir suredir. Nüzul dönemiyle ilgili bu iki farklı rivayetin mevcudiyetinden, ilk beş ayetteki mecaz yoğunluğundan⁴² ve bu mecazlarla ilgili sahabe ve tabiînden doyurucu nitelikte bir nakil gelmemiş olmasından dolayı müfessirlerin Âdiyât suresindeki kelimelerin fonetik yapılarıyla ve bunların mantıksal sonuçlarıyla daha fazla ilgilendikleri söylenebilir.

Kur’an ayetlerinin, nüzul döneminde yaşanan bazı olayları dikkate alarak bunların Peygamber Efendimiz üzerinde oluşturduğu etki, muhatapların davranışlarını anlamlandırma ve gerekçelendirme yönünde değerlendirmeler yaptığı⁴³ herkesin malumudur. Özellikle vahyin gelmeye başladığı ilk yıllarda yaşanan sert muhalefetin gerekçelerine dair atıflar, bu dönemdeki iftiralar ve bunlara verilen cevaplar üzerinden Âdiyât suresinin yeniden düşünülmesi ve lafızlarına bu düşünceyle yaklaşılması, yeni yorumların yapılabilmesine imkân verecektir. Dabh/ضَبْح eden yani soluk soluğa kalan, sabah baskını için elverişli olan hayvanların hangileri olabileceği yönündeki görüşlere, şimdiye kadarki yöntem ve düşünce tarzıyla eklenebilecek yeni bir yorum imkanı yoktur. Bugüne dek dile getirilenlerin vakıyyla uyumlu⁴⁴ olduğunu, surenin ilk beş ayetiyle sonrasındaki altı ayeti iyi ilişkilendirebildiğini gönül rahatlığıyla söylemek de zordur.⁴⁵ Bedir savaşına kadar, kâfirlerle cihad, savaş atları, sabah baskınları gündemde olan şeyler değildir. Bi’setin ikinci, en fazla üçüncü yılına tekabül

⁴² İbn ‘Atıyye, Âdiyât suresinin özellikle ikinci ayetindeki yoğun istiareyi, Katâde, Mücâhid ve İbn Abbas’ın da aralarında olduğu çok sayıda ulemaya dayandırdığı görüşlerle dile getirir. Bk. *Muharreru’l-vecîz*, 8/ 673.

⁴³ “Muhatapların doğru davranışlarının, hangi şartlar altında gerçekleştirildiği bilinen davranışlar olduğu, içinde yaşadığımız sistem çağının kendi nokta-i nazarımızdan tayin ve teşhis edebilmek yani onları tanımlayabilmek için kıssaların bize gerekli imkânı sağladığı” hususunda bkz. Tahsin Görgün, *İlahi Sözü’n Gücü*, 111.

⁴⁴ Son yıllarda üzerine eğilinen konulardan birisi de nas-olgu ilişkisidir. Bu konuda yapılmış bazı çalışmalar burada hatırlanabilir: Muhsin Demirci, *Nas-Olgu İlişkisi Bağlamında Kur’an’da Sosyal Gerçeklik*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008); Hasan Nas, “Nas-Olgu İlişkisi Bağlamında Kur’an’da Rab Kavramının Kullanım Oranı, Biçimi ve Zamanı”. *Darulfunun İlahiyat* 32/ 1 (2021), 65-88; Muhsin Demirci, “Nas-Olgu İlişkisi Açısından Mükerrer Nüzul”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2001), 5-21.

⁴⁵ Mevdûdî, bu garipliğe dikkat çekerek şunları söyler: “Bazı müfessirlerin bu atları gazilerin atları ve onların kâfir topluluğuna hücum etmeleri olarak anlamaları çok gariptir. Hâlbuki bu yemin, insanın nankörlük etmesi karşısında edilmiştir. Bu durumda cihad eden gazilerin atlarını koşturması ve kâfirler topluluğuna hücum etmesi insanın Allah’a nankörlük etmesine delalet etmez. Sonraki ayetler insanın nankörlüğüne ve onun mal, mülk sevgisine çok düşkün olduğuna şahittir. Allah yolunda cihad eden kişiler için bu ifade uygun düşmez.” Bk. *Tefhîmu’l-Kur’ân*, 7/ 210; Muhammed Esed de ilk beş ayetin binek atlarıyla bağlantılı anlaşılmasının sonraki altı ayetle bağdaşmayacağını bu yüzden sonraki altı ayetin dikkate alınarak ilk beş ayetin anlaşılması gerektiğini söyler. Bu durumda Esed’e göre binek atları, şüpheye mahal bırakmayacak şekilde yoldan çıkmış insan ruhunu ve kişiliğini sembolize eder. Bk. *Kur’an Mesajı*, 1297-1298.

eden bu dönemde, Peygamberimiz tebliğini henüz açıktan yapamazken, Müslümanların sayısı bir ordu teşkil edecek kadar değilken⁴⁶ bir cihad meydanı sahnesini o günlerde konuşmak⁴⁷ nüzul ortamının gündemiyle ne denli uyumludur?

Gelinen bu aşamada yapılması gereken, surenin anlaşılmasına katkı sağlayacak nitelikte ve şimdiye kadar devreye alınmamış siyer rivayetleriyle, kadim tefsirlerde dile getirilen alt sıralardaki görüşlerin de yardımıyla yeni bir yorum denemesine imkân vermektir. Siyer kaynaklarında ilk Mekkî yıllara ait her haberin, dönemin yaşanmış her olayının aktarıldığı rivayetin bu ihtiyacı karşılayabilme kabiliyetinin olduğu düşünülmektedir.

Âdiyât Suresinin Tefsirine Katkı Sağlayacağı Düşünülen Siyer Rivayetleri

Kur'an ayetlerinin tefsirini kolaylaştıran katkıların başında nüzul sebebi rivayetleri, Peygamber Efendimizden yahut sahabe ve tabiînden aktarılan rivayetler gelir. Sure veya ayetle ilgili rivayetlerin bolluğu müfessirin işini kolaylaştırır. Bununla birlikte Peygamberimizden veya sahabeden gelen tefsire dair rivayetlerin hayli az olması⁴⁸ da müfessir açısından önemli bir yoksunluktur. Bu yoksunluktan Âdiyât suresinin de nasibini alması, tefsir için ilave desteklerin devreye sokulmasını zorunlu kılmaktadır. Aşağıya alacağımız üç rivayetin buraya taşınma amacı, Âdiyât suresinin ilk ayetlerinin anlaşılmasına katkı sağlayabilecekleri düşüncesidir.

İlk rivayet şöyledir: “Mugîre b. Şu’be, Rasulullah’ı tanıdığı ilk gün Mekke'nin bir sokağında Ebu Cehil b. Hişam’la birlikte yürürken Rasulullah’la karşılaştılar. Rasulullah, Ebu Cehil’e; *Ey Ebu'l-Hakem, Allah'a ve Rasulüne gel, seni Allah'a çağırıyorum*, buyurdu. Ebu Cehil; *Ey Muhammed! Sen artık bizim tanrılarımızı eleştirmekten vaz mı geçtin? Getirdiklerini tebliğ ettiğine şehadet etmemizi istemez misin? Biz, şehadet ederiz ki, sen vazifeni tebliğ ettin. Vallahi, senin söylediklerinin hak olduğunu bilsem de sana tabi olmam*, dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber dönüp gitti. Sonra Ebu Cehil, Mugîre b. Şu’be'ye dönerek; *Vallahi, ben onun söylediklerinin gerçek olduğunu gayet iyi biliyorum. Fakat Kusay oğulları Hicâbe*⁴⁹ bizde olsun, *dediler, peki dedik. Nedve*⁵⁰

⁴⁶ Bu konuda geniş bilgi için bk. Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1995), 92-95.

⁴⁷ Âdiyât suresinin böyle bir cihad/savaş ortamına Müslümanları hazırladığını düşünen çokça müfessir vardır. Bunlara örnek olarak bk. Fahrüddin Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 16/63; Zeki Duman, *Beyânü'l-Hak*, (Ankara Fecr Yayınları, 2008), 1/134; Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 9/6016.

⁴⁸ Hz. Aişe'den Rasulullah'nın sayılı bir miktar ayet dışında Kur'an'ı tefsir etmediği rivayeti için bk. Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 1/ 78; İbn Ebî Hâtim tefsirinin günümüze ulaşan kısmı üzerinden Peygamberimizin sözlü beyanlarıyla Kur'an'dan tefsir ettiği miktarın %4 olduğu tespiti için bkz. Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri* (Ankara, Kitabiyat Yayınları, 2003), 158.

⁴⁹ Hicâbe; Kâbe'nin bakımı, kapısının ve anahtarlarının muhafazası ve kapısının belli zamanlarda ziyaretçilere açılması başta olmak üzere makâm-ı İbrahim'in, hediye edilen kıymetli eşya ile iç ve dış örtülerinin korunması ve

bizde olsun, dediler, peki dedik. Livâ⁵¹ bizde olsun, dediler, peki, dedik. Sikâye⁵² bizde olsun, dediler, peki dedik. Onlar açları doyurdu, biz de doyurduk. Böylece kulak kulağa giden yarış atları gibi (وَكُنَّا كَفَرَسِي رَهَانٍ) yarışuyorduk. Bir gün bizden peygamber çıktı, dediler. Biz böylece yarışı kaybettik. Hayır, vallahi yapamam, dedi.⁵³

Bu ilk rivayetin neredeyse aynısı İbn Hişâm'ın *Sîret*'inde de vardır: “Biz Abdulmenaf boyuyla şeref hususunda anlaşmazlığa düştük. Onlar halka yemek yedirdiler, biz de yedirdik; onlar yaya kalmış kimselere binek verdiler, biz de verdik; onlar halka bağışta bulundular, biz de bulunduk. Sonunda aynı dereceye ulaşıp kulak kulağa giden iki yarış atı (وَكُنَّا كَفَرَسِي رَهَانٍ) durumuna geldiğimizde onlar: “İşte bizden, semadan kendisine vahiy gelen bir peygamber çıktı” dediler. Biz buna ne zaman ulaşacağız? Allah'a ant olsun ki ona asla inanmayız.”⁵⁴

Bu iki rivayette ortaya çıkan hususla ilgili şu değerlendirme önemlidir: “Abdüşemsoğullarının Peygamber Efendimize olan düşmanlığının Yeminliler İttifakı'nda yer alan Mahzumoğulları gibi diğer gruplarınkinden farklı olduğu görülür. Çünkü onlar önemli bir hakikatin ayırdındaydılar. Hz. Peygamber her ne kadar Haşimoğullarından olsa da kabilecilik sistemine göre kendilerinin amcaoğullarıydı. Ayrıca Mahzumoğullarının Hz. Peygamber'e karşı düşmanlığının Abdümenaf oğullarıyla aralarındaki rekabetten doğduğunun da farkındaydılar. Dolayısıyla onların düşmanlığı Haşimoğullarıyla sınırlı kalmayıp Abdümenaf oğullarına hatta Kusay'ın tüm nesline kadar uzanabilirdi. Bu Abdüşemsoğullarının kendilerinin de bu düşmanlıktan nasiplerini alabilecekleri anlamına geliyordu. Tarihçilerin bize aktardığı rivayetlere göre söz konusu hasmane ilişkiler o dönemde de yaygın bir şekilde biliniyordu.”⁵⁵

bakımı gibi önemli hizmetleri ifade eder. Hicâbe, “Kâbe'ye hizmet etmek” anlamındaki sidâne ile birlikte de kullanılmıştır. Bu bilgiler için bk. İbrahim Sarıçam, “Hicâbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/431.

⁵⁰ Nedve; kısaca Mekke'nin yönetilmesi işidir. Bu konuda bk. Ethem Ruhi Fıçlalı, “Dârünnedve”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/555.

⁵¹ Livâ; savaş zamanında ve asker toplandığında bayrak/sancak taşıma görevidir.

⁵² Sikâye; Mekkelilerin ve hac günlerinde Kâbe'yi ziyaret için gelenlerin su ihtiyaçlarının karşılanması görevidir. Bu konuda bk. Mustafa Sabri Küçükaşçı, “Sikâye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/177.

⁵³ Muhammed b. Yesâr b. İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Muhammed Hamidullah (Konya: Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, 1981/1401), 191.

⁵⁴ ‘Abdulmelik b. Hişâm el-Himyeri, *Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Sakā vdğr., (Mısır: Matba'a-i Mustafa Elbâni, 1936/1355) 1/338.

⁵⁵ Wadah Khanfar, *İlk Bahar*, çev. Mehmet Yuşa Solak-Hasan Hacak (İstanbul: Vadi Yayınları, 2000), 142-143.

Âdiyât suresinin ilk ayetlerinin işaret ettiği düşmanlığı açıklayan nitelikteki bu nakillerde “kulak kulağa giden yarış atları gibiydik” ifadelerini önemsiyoruz. Zira surenin ilk ayetlerinde bir yarış ortamı ve koşan atlar için kullanılabilecek ifadelerin yer alıyor olmasının, düşmanlıkta gelinen noktayı, düşmanlık edenlerin örneği üzerinden dile getirmesi ihtimali güçlenmektedir.

Ebu Cehil’in Peygamber Efendimize olan düşmanlığı zirve noktadadır. Ancak zaman zaman bu ikilinin insani ilişkiler içinde olduğunu gösteren rivayetlere de rastlanır. Bu rivayetlerden birine göre Peygamberimiz Ebu Cehil’e rastladığında onunla musafaha yapmıştır. Bu sahneyi gören ve aralarındaki düşmanlığı bilen birisi Ebu Cehil’e; *Bu sâbi ile el sıkışan sen misin?* diye sormuştur. Bu soru üzerine Ebu Cehil; *Allah’a yemin olsun ki ben onun peygamber olduğunu gayet iyi biliyorum. Ancak biz ne zaman Abdümenaf oğullarına tabi olduk da şimdi olalım*, şeklinde cevap vermiştir.⁵⁶

Buraya alacağımız üçüncü rivayet, yukarıya peş peşe alınan iki rivayeti destekler mahiyettedir. Bu üçüncü rivayete göre; Misver b. Mahreme, dayısı⁵⁷ Ebu Cehil’e Peygamber Efendimiz konusunda gerçek düşüncesini sormuş ve aralarında şu diyalog geçmişti:

- “Dayı! Daha Onun iddiasını bile dinlemeden siz Muhammed Peygamber’i yalancılıkla mı itham ediyorsunuz?
- Ey bacımın oğlu! Muhammed bizim aramızda “emin” diye anılan bir gençti. Hiçbir vakit onun bir yalan söylediğini görmüş değiliz.
- Peki neden ona uymuyorsunuz?
- Yeğenim! Biz ve Haşimoğulları bir onur yarışı içerisindeydik. Onlar da yemek yedirip su içirirlerdi biz de... Onlar da koruyup himaye ederlerdi biz de... Her yönden birbirimizin dengiydik. Tam onlarla *kulak kulağa giden iki yarış atı* durumuna gelince onlar kalkıp “Bizden bir peygamber çıktı” dediler. Şimdi biz bunun benzeri bir meziyeti nereden buluruz?”⁵⁸

Kendi kabilesini Peygamber Efendimizin kabilesiyle yarıştıran ve bu yarışı, iki yarış atının burun buruna yahut kulak kulağa aynı hizada sürdürmesine benzeten Ebu Cehil’in tavrı, kişisel bir tavır değildir. Kabileler arası üstünlük yarışı, o dönemde çok ileri düzeydedir. Bu yarışın sadece Ebu Cehil tarafından sürdürülmediği, Abdüşemsoğulları ile Mahzûmoğulları

⁵⁶ İbn Keşir, *Tefsîru'l-Şur'âni'l-Azîm*, III/224.

⁵⁷ Buraya aktarılan rivayette Ebu Cehil, Misver b. Mahreme'nin dayısı olarak sunulmaktadır. Başka kaynaklarda ise Misver'in Abdurrahman b. Avf'in yeğeni olduğu kayıtlıdır. Bk. Habil Nazlıgöl, “Misver b. Mahreme”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/192.

⁵⁸ İbn Kayyim Cevziyye, *Hidâyetu'l-hayârâ fi ecvâbeti'l-yehûd ve'n-nesârâ*, thk. Osman Cum'a, (Mekke: Dâru âlemi'l-Fevâid, 2013), 41.

arasında geçmişten kaynaklanan sert bir rekabetin varlığına dair başka deliller olsa da birazdan aktaracağımız rivayet, işi özetler mahiyettedir:

“Mahzûmoğullarından ve Abdüşemsoğullarından oluşan bir topluluk, Kâbe’de, Hicr’in yanında bir araya gelerek güç ve üstünlükleri hakkında uzunca konuştu ve bu konuşmaların sonucunda kendi aralarında ayrılığa düştüler. Mahzûmoğulları, *biz daha üstün ve güçlüyüz*, dedi. Abdüşemsoğulları ise; *biz sizden daha ziyade şeref ve güce sahibiz*, dedi. Abdüşemsoğullarının lideri olan Attâb b. Esîd b. Ebi'l-Îs⁵⁹ ve Mahzûmoğulları adına tartışan Velid b. Muğîre⁶⁰ arasında tartışma çıktı. Velîd; *benim hem annem hem de babam seninkilerden daha üstün, üstelik nesep itibarıyla da senden daha şerefliyim*, dedi. Esîd ise; *ben de konum itibarıyla senden daha üstünüm, Kureyş içerisinde de nesepçe senden daha şerefliyim*” dedi. Derken münâfere yapmaya (=anlaşamadıkları hususta bir hakeme müracaat etmeye) ve aralarında Sutayh’ın hüküm vermesine karar verdiler. Sutayh, Arapların arabulucu olarak başvurdukları bir kâhindî. Münâferede haksız çıkanın diğerine elli deve vereceği konusunda anlaşılır. Neticede Sutayh, Velîd’in Esîd’den daha üstün olduğuna hükmetti.⁶¹ Böylece Mahzûmoğulları üstün gelmiş oldular.

5. Âdiyât Suresinin Tefsirine Katkı Sağlayacağı Düşünülen Siyer Rivayetlerinin Değerlendirilmesi

Yukarıya alınan rivayetlerden ortaya net bir sonuç çıkmaktadır. Ebu Cehil örneğinde olduğu gibi Peygamber Efendimizin davetine şiddetle karşı çıkanların kendi durumlarını haklı görerek öne sürdükleri bir gerekçe vardır. Bu gerekçe en yalın ifadeyle kabile asabiyetidir. Peygamberimize muhalefet edenleri, bu yaptıklarının doğruluğuna ikna eden kabile asabiyeti düşüncesi, ortaya çıkan yeni durumların kabul veya reddinde ciddi bir dayanak sayılan, o dönemin yaygın bir argümanıdır. Kabile asabiyetine dayandırılan bir muhalefet tarzı hem bunu yapanların yaptıklarını kendilerine haklı gösteren, itirazlarını içlerine sindiren bir gerekçedir hem de ne muhalif ne de destekçi olmayan üçüncü kişilerin yadırgamadığı bir durumdur. Dönemin hâkim düşüncesinde, kabile üyelerinin desteklenmesi, rakip kabilelere mensup olanlara ise muhalefet edilmesi son derece doğaldır ve olması gerektir. Hatta Ebu Talib’in ölümünden sonra “kabilenin en büyüğü” rolüyle şedid muhalif⁶² Ebu Leheb’in bir süre

⁵⁹ Peygamberimizin Huneyn Seferine çıkacağı zaman Mekke’ye vali olarak tayin ettiği bu sahabe hakkında detaylı bilgi için bk. Fahrettin Atar, “Attâb b. Esîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/93.

⁶⁰ Peygamber Efendimizin azılı düşmanlarından birisi olan Velîd b. Muğîre ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Mustafa Fayda, “Velîd b. Muğîre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/33-34.

⁶¹ Ebû Cafer Bağdâdî, *Munemmâk fî Ahbâri Kureyş*, thk. Hurşid Ahmed Faruk, (Beyrut: Âlemu'l-kutub, 1985), 1/ 105.

⁶² Ebu Leheb’in muhalefetinin şiddetiyle ilgili bk. İbn Hişâm, *Siretu'n-Nebeviyye*, 1/376-380.

Peygamberimizi sahiplenir gibi davranması da⁶³ yine aynı düşüncenin ürettiği bir sonuç olarak kimse tarafından yadırganmaz.

Kabile asabiyeti sadece Kureyş'e yahut Arap Yarımadasındaki diğer kabilelere has bir olgu değildir. Başka milletlerde ve din mensuplarında da benzeri uygulamalar vardır. Bunun en güzel örneği Yahudilerin Peygamber Efendimizi reddetmelerine gerekçe olarak ileri sürdükleri "soy farkı"dır. Yahudiler Peygamberimizi, kendi çocukları gibi gayet iyi tanıdıkları⁶⁴ ve peygamber olduğunu çok iyi bildikleri halde, İbrani soyundan gelmediği için kabullenmediklerini söylerler.⁶⁵

Allah Teâlâ'nın kimi peygamber göndereceğini onların onayına sunmak gibi bir acizyet içinde olmadığı, bunu en iyi kendisinin bileceğine dair cevabı⁶⁶ "Peygamber bizim kabilemizden olmadığı için inanmıyoruz" düşüncesine sahip olanlardır. Asabiyetin her şeyin önüne geçtiği bir düşünce tarzında Peygamber olan kişinin yalansız geçmişinin, söylediklerinin son derece doğru⁶⁷, çözüm üreten ve gönülleri etkileyen şeyler olmasının fazla bir önemi yoktur.⁶⁸

Şeref ve üstünlük ölçütü görülen bazı önemli görevlerin tek bir kabilede toplanmayıp büyük kabileler arasında paylaşımı üstünlük yarışını biraz dizginlemiştir.⁶⁹ Abdümenâf oğullarına yetişmeye çalışan diğer kabileler ve özellikle Abdüşems oğulları bu durumu, yarış atlarının yarıştaki hallerine benzetmektedirler. Bu mizansende herkes, rakibini geride bırakan ve hedefe birinci sırada koşan at olmayı arzulamaktadır.

6. Âdiyât Suresinin İlk Ayetlerinde Dile Getirilen Yarış Ortamı

Âdiyât suresinin ilk ayetlerinde dile getirilen ve mecazen atıfta bulunulan husus, kabilelerin rakipleriyle birlikte kendilerini içinde gördükleri bu yarış ortamı olabilir. Yarış o denli şiddetli ve kıran kırana sürdürülmektedir ki, taraflar rakiplerini geride bırakmak için adeta toynaklarını birbiri ardına yere vuran ve bu sürat sebebiyle yerden kıvılcımlar çıkaran atların hırslı koşmaları gibi "soluk soluğa" gitmektedirler.⁷⁰ Hiçbirinin rakiplerinden geri

⁶³ İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebeviyye*, 2/301-302.

⁶⁴ Bakara 2/ 146, En'âm 6/ 20.

⁶⁵ İbn Hişâm, *Sîretu'n-Nebeviyye*, 1/ 226.

⁶⁶ En'âm 6/ 124; Benzer ayetler için bkz. Bakara 2/ 105; Hacc 22/ 75; Şûrâ 42/ 13; Zuhrûf 43/ 31.

⁶⁷ Bu konudaki ayetlere örnek olarak bk. Bakara 2/ 152; Âl-i İmrân 3/ 108; Nisâ 4/ 113; Ra'd 13/ 38.

⁶⁸ Peygamberlerin davetine icabet etmeyenlerin inkâr sebepleri konusunda müstakil bir çalışma için bkz. Abdullah Namlı, "Kur'an'a Göre Peygamberleri İnkâr Sebepleri" *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (2017), 169-197.

⁶⁹ Bu paylaşımında bazı kabilelerin görevleri ile ilgili olarak bk. Adem Apak, "İslam Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetinin Oluşumu", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/1 (2001), 187-188.

⁷⁰ العَادِيَات kelimesinin "süratle gitmek" anlamına geldiği hususunda bk. Ebu Hayyân, *Baḥru'l-muḥîṭ*, 8/ 499; Âlûsî, *Rūḥu'l-me'ânî*, 30/ 214; İbn 'Âşûr, *Tahrîr ve't-tenvîr*, 30/ 498.

kalmaya, yarıştan düşmeye tahammülü yoktur. Tam bu esnada kenarda durup bir kare fotoğraf alınsa burun farkıyla birisi geride diğeri ileride, birisinin hizası yanındakiyle neredeyse aynı çok sayıda atın kafası görünür.⁷¹ Kabile liderleri yarıştığını farz ettikleri soluk soluğa kalmış atların yerinde kendilerinin olduğunu düşünmektedirler.⁷²

Hepsi ilk sırada yarışı tamamlayabilecek durumda olanların varsaydıkları yarışta, uzun süre at başı giden yarışmacılar için durum bir anda değişir. Peygamberimizin peygamber olduğunu açıklamasıyla boylardan birisi, diğerlerinin ulaşması hiç mümkün olmayacak bir üstünlük sağlayarak bu oyununu bitirmiştir.

Kendilerini koşan atlar gibi gören kabileler, iddialı şekilde yarışı sürdürürlerken bir sabah erkenden, adeta baskına uğramış bir topluluğun durumuna düşmüşlerdir. Gerçekte bir baskın durumu yoktur ancak olayın tanıklarının hissiyatı bu şekildedir. Abdümenâf oğullarından birisi, en yakın rakip durumunda onlarla yarışan Mahzûm oğullarından Ebu Cehil’le karşılaşınca yarışın bittiğini, içlerinden birinin Peygamber olduğunu söyleyivermiştir. “Bizden Peygamber çıktı” açıklaması, rakiplerin hiç hesap etmediği, akla hiç gelmeyen, tahminler arasında olmayan bir sabah baskını kadar sonuç verici olmuştur. Bu açıklama, kendilerini yarışta hisseden rakiplerin hepsini yarış dışı bırakmış ve Peygamberimizin kabilesini açık ara birinci yapmıştır. Rakiplerin bu yeni hamle karşısında yapabilecekleri bir şey yoktur. Onlara göre tek seçenek, yarışı kazanana muhalefet hatta daha ileri gidip açıktan düşmanlık/fitne ateşini tutuşturup yakmaktır.⁷³

Yarışın galibini tebrik edip onun üstünlüğünü kabul etmek bir erdemli seçenek olarak önlerindedir ancak onlar düşmanlığı çoğaltmak ve kendi kurdukları yarış ortamında yenik düşmekten kaynaklı sert muhalefeti tercih etmişlerdir.

Yarış ortamı kurgulayanların göz ardı ettikleri bir diğer husus Peygamber Efendimizin kendisini Abdümenâf oğullarının Peygamberi olarak tanımlamamış olmasıdır. Tam tersine O, Allah’ın âlemlere rahmet olarak gönderdiği⁷⁴ birisidir. Dolayısıyla Ebu Cehil gibilerin bu söylemden yola çıkarak kendi asabiyetlerini de okşayacak bir sonuca varmaları mümkünken

⁷¹ İbn Atıyye, tefsirinde yan yana koşan ve birbirlerinin soluklarını duyan iki at tasvirine yer verir. Bk. *Muharreru’l-vecz*, 8/ 672.

⁷² Rekabetin, düşmanlıktan kaynaklandığını, Dabh/ ضَبْح sesinin düşmanlığın zirvede olduğu anlarda nefes alıp verirken çıkan ses olduğu ile ilgili tefsir kitaplarındaki yorumlara örnek olarak bk. Kurtubî, *Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 22/ 426; Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, 30/ 215; Ebû Hayyân, Ebû Ubeyde’den yaptığı nakille Dabh’ın şiddetli düşmanlık anlamına işaret eder. Bk. *Bahru’l-muht*, 8/ 499; Benzer bir değerlendirme için bk. Ebu’s-Su’ûd, *İrşâdu’l-‘Âklı’s-Selîm*, 5/ 566; Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 9/ 6016-6017.

⁷³ فَدْح kelimesinin “düşmanlık, hile ve aldatmaca ateşini tutuşturmak, savaşta oyun kurmak” anlamına, taradığımız tefsirlerden iki tanesi işaret etmiştir. Bunlar için bk. Faḥruddîn Râzî, *Mefâtiḥu’l-jayb*, 16/64; Mâverdi, *Nuket ve’l-‘uyûn*, 6/324.

⁷⁴ Enbiya 21/ 107; Benzer ayetler için bk. Nisâ 4/ 79; A’râf 7/ 158; Sebe 34/ 28; Duhân 44/ 5-6.

bunu değil de yenilgiyi ve düşmanlığı tercih etmeleri büyük bir inadın sonucudur ve nankörlüktür. Peygamber Efendimizin soyu, onun boyuyla üstünlük yarışına giren muhalifleriyle aslında bir kuşak yukarıda yani Kusay'da birleşir⁷⁵. Bu ortak ata üzerinden yeni bir değerlendirme yapmak ve şu sonucu çıkarmak aslında ne kadar da kolaydır: “Tüm insanlığa gönderilen peygamberin, boyuyla boyumuz aynı, Arap olarak milliyetimiz birdir. Onunla aynı soydan gelmiş olmaktan dolayı onurluyuz, onu destekliyoruz.” Böyle düşünüp bu sonuca varabilme imkânı olanlar, bir fırsatı değerlendirmeyerek tam anlamıyla bir nankörlük yapmaktadırlar. Âdiyât suresinin altıncı ayetinde dile getirilen “rabbe karşı nankörlük” bu olabilir.

7. Âdiyât Suresinin Diğer Ayetlerinde Dile Getirilenler

Kendilerini yıllar yılı bir yarış ortamında gibi konumlandıran ve sonunda yenildiklerini düşünenler, yaptıklarının yanlışlığını iyi bilmektedirler. Peygamberle aynı soydan gelme fırsatını tepen bu kişiler, diğer küçük kabilelere söylemedikleri bu yarış durumunu hiç yokmuş sayarak yeni bir değerlendirme yapma imkânına sahiptirler. Onları buna iten temel etken ise birinci kabile olarak her hususta daha çok kazanma hırsıdır. Hâlbuki Allah yolunda harcanmayan mallar kişiye ahirette fayda sağlamaz.⁷⁶ Mallarını sadece biriktirmeyi sevenler ahiretteki hesaplarını zorlaştırırlar.

Peygamber Efendimizin mensup olduğu boyla kendi boylarını yarıştıranların kendi icat ettikleri bu sahte yarışa vahyin ve onun tebliğcisi olan Peygamber Efendimizin hiçbir müdahalesi olmamıştır. Peygamberimizi, mensup olduğu boydan dolayı bir tarafa koyanlar, kendilerini onun karşısına yerleştirerek kendilerince bir mücadele alanı oluşturmuşlardır. Bundan vazgeçmek mümkündür.⁷⁷ Kriteri değiştirerek aynı babanın iki oğlu arasındaki çekememezliği bitirip aynı soydan olduklarını görebilmeleri de hiç zor değildir. Vahye konu olan bu inatçı tutumdur. Açıktan mertçe dile getirilemeyen bu husustan haberdar olduğunu ifade buyuran Allah Teâlâ hesap günü gereğini yapacağını surenin sonunda bildirmiştir.

Sonuç

Kur'an ayetleri, nazil oldukları zamanın öne çıkan ve ilahi müdahale gerektiren soru ve sorunlarını konu edinmiş ve bunlara evrensel nitelikte cevaplar vermiştir. Âdiyât suresi de

⁷⁵ Asıl adı Zeyd olan Kusay'ın; Abdümenâf, Abdüddâr, Abdüşems ve Abdükusay adında dört oğlu ile Hind isimli bir kızının olduğu, kendi döneminde Kinâne ve Kudâa'nın yardımıyla Mekke'nin idaresini ve Kâbe hizmetlerini üzerine aldığı hususunda bk. Ali Osman Ateş, “Kusay b. Kilâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/460-461.

⁷⁶ Bakara 2/ 267; Âl-i İmrân 3/ 92.

⁷⁷ “İnsanın kendisini kuşatan ve tayin edene farkında olarak veya olmayarak teslim olduğu, bu teslimiyeti aşip olup bitenin zorunlu değil, mümkünün formlarından sadece biri olduğunun farkında olarak genel gidişatın üstünde bir bakış sahibi olanların oldukça az olduğu” hususunda bkz. Tahsin Görgün, *İlahi Sözün Gücü*, 123.

erken dönem Mekkî bir sure olarak vahyin ilk yıllarındaki muhalefetin kaynağını tespit eden ve bu düşüncenin yanlışlığını ifade eden bir muhtevaya sahiptir. Surenin ilk ayetlerinde gündeme taşınan ve “yarış atları” başlığıyla ele alınabilecek sahici durum, kendi boylarıyla Peygamber Efendimizin boyunu yarıştıranların kendilerini yenilmiş saymaları ve bundan dolayı Peygamberimizin davetine amansız bir düşmanlığı seçmeleridir. Sure bu düşünce tarzının gerçeklerden uzak ve anlamsız olduğunu dile getirmektedir.

Tefsir geleneğinde el-Âdiyât/ العَادِيَّات kelimesine lügat anlamıyla “yarış atları” yahut “yarişan develer” karşılığı verilince geri kalan meteforik anlatımlar bu düşüncenin devamı olabilecek tarzda anlaşılmiş ve ortaya bir savaş ortamında koşuşan atlar sahnesi konarak kelimeler anlamlandırılmıştır. Bu anlayışla devam edilerek ilk beş ayet uyumlu bir anlam örgüsüyle birbirine bağlanabilse de altıncı ayetten itibaren söylenenlerin baş tarafla uyumunda ciddi zorluklar gündeme gelmiştir. Bu çalışmada yapılmaya çalışılan, siyer rivayetlerinden yardım alarak Âdiyât suresini yeniden değerlendirme denemesidir. Mekke'nin ilk yıllarında Peygamberimizin muhalifleri tarafından dile getirilen inkâr gerekçelerinden en önemlisi olan kabile asabiyetine, yine muhaliflerin dile getirdiği bir yarış ortamı üzerinden cevap verilmiş olabileceği düşüncesinden hareket ederek hem vakıya uygun hem de tefsirlerin tali görüşler arasında saydıkları anlamlarla da destekli bir izah ortaya konmaya çalışılmıştır. Böylece nüzul ortamının öne çıkan yönleri dikkate alınmış olmakta, siyer rivayetlerinin katkısına imkân verilmekte ve vakıya uygun bir anlama çabası gündeme gelmiş olmaktadır. Ayetlerden evrensel bir mesaj olarak şunun da çıkarılması mümkündür: Ey vahyin dile getirdiği hakikatlerle kendi menfaatleri çakışan sonraki her dönemin muhatapları! “Sakin vahye itirazınızı benzer bir gerekçeyle temellendirmeyin yoksa ahirette hesabını veremezsiniz.”

Kelimeleri mümkün olduğunca hedef dilde aynı anlama gelen tek kelimeyle çevirme gayretinde olan bir klasik meal çalışmasının Âdiyât suresini dilimize aktarması hiç kolay değildir. Türkçe meallerin pek çoğunda ilk iki ayet; “atlar ve onların toynaklarından çıkan kıvılcımlar” sahnesine uygun çevrilmiştir.⁷⁸ Nadiren bu anlayışın dışında çeviriler de

⁷⁸ Bu çevirilere birkaç örnek verilebilir: “Uzun soluklarla gazalarda koşan ve tırnaklarından ateş saçan...” 599; Hüseyin Kazım Kadri, *Nûrû'l-Beyân*, haz. Ömer Mahir Alper (İstanbul: Vadi Yayınları, 2019), 599; Bekir Sadak, *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlatımı* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1989), 599; Mustafa Öztürk, *Kur'an-ı Kerim Meali* (Ankara Otto Yayınları, 2008), 599; Salih Akdemir, *Son Çağrı Kur'an* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015), 599; Abdülkadir Şener ve dğr., *Yüce Kur'an ve Tefsirli Meâli* (İzmir: Tibyan Yayınları, 2020), 599; “Soluk soluğa koşanlar dile gelsin” İhsan Eliaçık, *Nüzul Sırasına Göre Yaşayan Kur'an* (İstanbul: İnşa Yayınları, 2014), 107.

yapılmıştır.⁷⁹ Böyle zor bir hamle yerine nispeten daha kolay olan meal-tefsir tarzını kullanarak Âdiyât suresi için şöyle bir çeviri önerilebilir:

1. Peygamberin kabilesiyle kendi kabilelerini en üstün olma konusunda yarışıyor varsayarak yarış atları gibi soluk soluğa koştuklarını düşünenlere yazıklar olsun!
2. At başı giden rakipler gibi kendilerince bu yarış sürdürürken Peygambere karşı düşmanlık ateşlerini her vesileyle sürekli harlayanlara da yazıklar olsun!
3. Bir sabah rakipleri baskın yapar gibi “bizden peygamber çıktı” dediğinde, yenildiklerini düşünenlere de yazıklar olsun!
4. Yıllardır kinlerini köpürterek sürdürdükleri yarış diğer küçük kabileler anlamasın diye adeta tozu dumana katmaktadırlar.
5. Yarıştıkları ve sonunda yenildikleri anlaşılmasın diye, sıradan kabileler gibi toplumun ortasında gözükmeye çalışmaktadırlar.
6. Peygamber kendisiyle akraba kabileden olduğu halde bunu yok sayıp üstün olma peşinde koşan ve Rabbine iman etmeyen bir insan tipi ne kadar da inatçıdır.
7. Bunlara hiç gerek olmadığına, gerçekten de eline geçen fırsatı teperek nankörlük ettiğine kendisi de pekâlâ şahittir.
8. O, rakibinin ticari avantajlarını ve yüksek kârlarını şiddetle elde etmek istediği için yarışta en önde olmayı istemektedir.
9. Düşmanlıklarının hesabını vermek üzere diriltip kabirden kaldırıldığında ve
10. İçinde gizlediği husumetten dolayı saklı gizli yaptıkları açığa çıkarıldığında gerçeğin ne olduğunu o ve onun gibiler anlayacaktır ama iş işten çoktan geçmiş olacaktır.
11. Rableri olan Allah da baştan beri olup biten her şeyden haberdar olduğunu onlara o gün bildirmiş olacaktır.

⁷⁹ Bunlardan bizim ulaşabildiğimiz birkaç örnek şöyledir: “Öfkesinden dolayı soluk soluğa kalan düşmanlara, içindeki kin ateşini etrafındakilere püskürenlere, kin ve öfkeyle sabahlayanlara yazıklar olsun!” Bayraktar Bayraklı, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Meali* (İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007), 33; “Yazıklar olsun (vahye) dinmez bir hınçla saldıranlara ve (içindeki) öfke ateşiyle etrafı tutuşturanlara” Mustafa İslamoğlu, *Hayat Kitabı Kur’an* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2009), 1292; “Andolsun soluyuşlarıyla ses çıkararak koşanlara/nefes nefese saldıranlara...” Yaşar Nuri Öztürk, *Kur’an-ı Kerim Meali* (İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2000), 33; At yerine Müzdelife’den Mina’ya giden develer karşılığını tercih eden bir çeviri için bk. Hasan Elik, Muhammed Coşkun, *İndirildiği Dönemin Işığında Kur’an Tefsiri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 1453-1454.

Kaynakça

- Abdülfettâh el-Kâdî. *Esbâb-ı Nüzûl*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Fecr Yayınları, 3. Basım, 1997.
- ‘Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San‘ânî. *Tefsîru’l-‘Kur‘ân*. thk. Muştafâ Muslim Muhammed. 3 cilt. Riyad: Mektebetu’r-Ruşd, 1989.
- Akdemir, Hikmet. “Kur’an-ı Kerim’de Mecazın Varlığı Problemi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/1 (1998), 62-73.
- Akdemir, Salih. *Son Çağrı Kur’an*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015.
- Akpınar, Ali. *Sana Soruyorlar*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2016.
- Âlûsî, Şehâbeddîn Maḥmûd. *Rûḥu’l-Me‘ânî*. 30 cilt. Beyrut: Dâru İhyâ’i’t-Turâşî’l-‘Arabî, t.y.
- Apak, Adem. “İslam Öncesi Dönemde Mekke İdare Sistemi ve Siyasetinin Oluşumu”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/1 (2001), 177-194.
- Arpa, Enver. *İbn Teymiyye’nin Kur’an Anlayışı*. Ankara: Fecr Yayınları, 2002.
- Aslantürk, Hümeyra. “Hz. Peygambere Yöneltilen Sorular Üzerine İnen Ayetlerin İncelenmesi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Kutlu Doğum Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, Isparta, 2006, 93-108.
- Atar, Fahrettin. “Attâb b. Esîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/93 İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ateş, Ali Osman. “Kusay b. Kilâb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/460-461. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1989.
- Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur’an Meali*. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.
- Bağdâdî, Ebû C‘afer. *el-Munemmāk fî Aḥbâri Kureyş*. tahk. Hurşid Ahmed Fâruk. Beyrut: ‘Âlemu’l-kutub, 1985.

- Beğavî, Ferrâ'. *Me'âlimu't-tenzîl fî tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed 'Abdullah en-Nemîr vdğr. 8 Cilt. Riyad: Dâru Taybe, 1409/1989.
- Beydâvî, Nâşîru'd-dîn Ebu Şâid. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. thk. Muḥammed Subhî Ḥasen vdğr. 3 cilt. Beyrut: Dâru'r-Reşîd, 2000.
- Birişik, Abdulhamit. "Kur'an: II. Tarihi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/ 383-388. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Çalışkan, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Çetiner, Bedrettin. *Fâtîha'dan Nâs'a Esbâb-ı Nüzul*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 2002.
- Dahhâk b. Muzâhim. *Tefsîru Dahhâk*. thk. Muḥammed Şükri Aḥmed. Kâhîre: Dâru's-selâm 1999/1419.
- Demirci, Muhsin. "Nas-Olgu İlişkisi Açısından Mükerrer Nüzul". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2001) 5-21.
- Demirci, Muhsin. *Nas-Olgu İlişkisi Bağlamında Kur'an'da Sosyal Gerçeklik*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2008.
- Draz, Abdullah. *Kur'an'a Giriş*. çev. Salih Akdemir. Ankara: Kitabiyât Yayınları, 2000.
- Duman, Zeki. *Beyânü'l-Hak*. Ankara: Fecr Yayınları, 2. Basım 2008.
- Esed, Muhammed. *Kur'ân Mesajı*. çev. Cahit Koymak-Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yayınları, 2002.
- Ebû Ḥayyân el-Endelüsî. *el-Baḥru'l-Muḥîṭ*. thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd vdğr. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1993.
- Ebu's-Su'ûd el-İmâdî. *İrşâdu'l-'Âkli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm*. thk. 'Abdulqâdir Aḥmed 'Aṭâ', 5 cilt. Riyad: Mektebetu'r-Riyâdî'l-Hadîse, t.y.
- Ebû 'Ubeyde. *Mecâzu'l-Kur'ân*. tahk. M. Fuâd Sezgin. 2 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1970/1390.
- Ebû Zeyd, Nasr Hâmid. *İlahî Hitabın Tabiatı*. çev. Mehmet Emin Maşalı. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2001.

- Elik, Hasan-Coşkun, Muhammed. *İndirildiği Dönemin Işığında Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Baskı, 2016.
- Fayda, Mustafa. "Abdümenâf b. Kusay". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/287-288. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Fayda, Mustafa. "Velîd b. Mugîre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/33-34. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Fazlur Rahman. *İslam ve Çağdaşlık*. çev. Alparslan Açıkgenç vdğr. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Dârünnedve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/555-556. İstanbul: TDV Yayınları 1993.
- Gazâlî, Muhammed. *Kur'an'ı Anlamada Yöntem*. çev. Emrullah İşler. İstanbul: Şule Yayınları, 3. Basım, 2002.
- Görgün, Tahsin. *İlahi Sözü'nün Gücü*. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Gezer, Süleyman. "Kur'an Yorumlarının Mahiyeti Üzerine". *Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (2017), 5-18.
- Gözeler, Esra. *Kur'an Ayetlerinin Tarihlendirilmesi*. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2016.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. 2 cilt. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınları, 1995.
- Havva, Said. *el-Esâs fi't-Tefsîr*. çev. Abdüsselam Arı. İstanbul: Şamil Yayınları, 1992.
- Hüseyin Kazım Kadri. *Nûrû'l-Beyân*. Haz. Ömer Mahir Alper. İstanbul: Vadi Yayınları, 2019.
- İbn 'Âşûr, Muhammed Tâhir et-Tûnusî. *et-Taḥrîr ve't-tenvîr*. Tunus: Dâru't-Tûnusiyye, 1984.
- İbn 'Aṭiyye, ed-Dımaşķi. *el-Muḥarreru'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Raḥḥâle Fârûḳ vdğr. Beyrut: Dâru'l-Ḥayr, 2007.
- İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *Zâdu'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut/Dımeşķ: Mektebetu'l-İslâmî, 1984.
- İbn Hişâm, 'Abdumelik el-Himyerî. *es-Sîretu'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa Sakâ vdğr. Mısır: Matba'â-i Mustafa Elbânî, 1936/1355.

- İbn İshāk, Muhammed b. Yesār. *Siretu İbn İshāk*. tahk. Muhammed Hamidullah. Konya: Hayra Hizmet Vakfı Yayınları, 1981/1401.
- İbn Kayyim el-Cevziyye. *Hidāyetu'l-hayārā fi ecvibeti'l-yehūd ve'n-nesārā*. tahk. Osman Cum'ā Dumeyriyye. Mekke: Dāru 'Aleml-i-Fevāid, 2013.
- İbn Keşir, Ebu'l-Fidā. *Tefsiru'l-Ḳur'āni'l-azīm*. thk. Muşţafā Seyyid Muḥammed vdğr. Kāhire/Gize: Mu'essesetu Ḳurṭuba, 2000.
- İslamoğlu, Mustafa. *Hayat Kitabı Kur'an*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 3. Basım, 2009.
- Karaman, Hayreddin vdğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meal-Tefsir*. 5 cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Kapar, Mehmet Ali. "Ebu Cehil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/117-118. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*. Ankara: Kitabiyât Yayınları, 2003.
- Ḳurṭubî, Muḥammed b. Aḥmed. *el-Cāmi' li-aḥkāmî'l-Ḳur'ân*. thk. 'Abdullāh b. 'Abdu'l-muḥsîn. 11 Cilt. Beyrut: Mu'essesetu'r-Risāle, 1427/2006.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Sikâye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/177-178. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Māturîdî, Ebū Maṣṣūr b. Muḥammed. *Te'vilātu'l-Ḳur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu. 17 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Māverdî, Ebu'l-Hasen 'Ali el-Başrî. *en-Nuket ve'l-uyün*. thk. Seyyid b. 'Abdi'l-maḥşūd. 5 Cilt. Beyrut: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- Mevdûdî, Ebu'l-Âlâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî vdğr. 7 cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 1997.
- el-Medḥal ile'l-Mevsū'ati't-tefsiri'l-me'sūr-ekber cāmi'i li-tefsiri'n-Nebî ve's-sahābe ve't-tābi'in ve tābi'ihim*. nşr. Merkezu'd-dirāsati ve'l-ma'lūmāti'l-Ḳur'āniyye, Beyrut: Dāru İbn Ḥazm, 2017.
- Mucāhid b. Cebr. *Tefsiru Mucāhid*. thk. Muḥammed 'Abdusselām. Kahire: Dāru'l-Fikri'l-İslāmî, 1989.

- Muḳātil b. Suleymān. *Tefsīru Muḳātil b. Suleymān*, thk. ‘Abdullāh Maḥmūd Şehāte. Beyrut: Muessesetu’l-tārīhi’l-‘Arabī, 2002.
- Müftüoğlu, Ömer. *Kur’an’ın Sesleri*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Namlı, Abdullah. “Kur’an’a Göre Peygamberleri İnkâr Sebepleri”. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* Bahar 8/1 (2017), 169-197.
- Nas, Hasan. “Nas-Olgu İlişkisi Bağlamında Kur’ân’da Rab Kavramının Kullanım Oranı, Biçimi ve Zamanı”. *Darulfunun İlahiyat* 32/1 (2021) 65-88.
- Nazlıgöl, Habil. “Misver b. Mahreme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/192. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Öztürk, Mustafa. *Kur’an-ı Kerim Meali*. Ankara: Otto Yayınları, 2008.
- Öztürk, Yaşar Nuri. *Kur’an-ı Kerim Meali*. İstanbul: Yeni Boyut Yayınları, 2000.
- Polat, Hüseyin. “Theodor Nöldeke’nin Âyet ve Sûreleri Tarihlendirmede Başvurduğu Yöntemlere Eleştirel Bir Yaklaşım-I”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 10/1 (2019), 87-106.
- Rāzī, Faḥruddīn. *Mefātīhu’l-ğayb*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru’l-Fikr 1401/1981.
- Sadak, Bekir. *Kur’an-ı Kerim ve Türkçe Anlatımı*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1989.
- Sarıçam, İbrahim. “Hicâbe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/431-432. İstanbul: TDV Yayınları 1998.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur’ân ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 2012.
- Suddī, Ebū Muḥammed ‘İsmāil. *Tefsīru’s-suddiyy’l-kebīr*. thk. Muḥammed Atā Yūsuf. Byy.: Dâru’l- Vefā, 1993/1414.
- Suyūtī, Celāluddīn. *el-İtkān fī ulūmi’l-Kur’ān*. Beyrut: Muessesetu’r-risāleti nāşirūn, 2008.
- Suyūtī, Celāluddīn. *Lubābu’n-nukūl fī esbābi’n-nuzūl*. Beyrut: Muessesetu’l-Kutubi’s-Sekāfiyye, 2002.
- Şener, Abdülkadir ve dğr. *Yüce Kur’an ve Tefsirli Meâli*. İzmir: Tibyan Yayınları, 2020.
- Ṭaberī, Muḥammed b. Cerīr. *Cāmi‘u’l-beyān ‘an te’vīli āyi’l-Ḳur’ān*. thk. ‘Abdullāh b. ‘Abdulmuḥsin. 15 Cilt. Kahire: Dâru Hecr, 1421/2001.

- Vâhidî. Ebu'l-Hasen 'Alî en-Nîsâbûrî. *Esbâb-ı Nüzûl*. çev. Necati Tetik-Necdet Çağıl. İstanbul: İhtar Yayıncılık, 2. Basım. 1997.
- Vâhidî. Ebu'l-Hasen 'Alî en-Nîsâbûrî. *Tefsîru'l-Basîṭ*. thk. Farklı Muhakkikler. Riyad: Cāmi'atu'l-İmām Muḥammed b. Su'ūd, 1430.
- Wadah, Khanfar. *İlk Bahar*. çev. Mehmet Yuşa Solak-Hasan Hacak. İstanbul: Vadi Yayınları, 2000.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1979.
- Yüksek, Muhammed İsa. "Tefsirde Sebeb-i Nüzulün Bağlayıcılığı ve İşlevi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/2 (2018), 407-438.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. thk. Ebu'l-Fadl ed-Dimyâtî. Suûdî 'Arabistân 3. Basım, 1980/1400.
- Zerkânî, Muhammed Abdu'l-'azîm. *Menâhîlu'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-Arabî, 1995/1415.
- Zemaḥşerî, Ebu'l-Kâsım Maḥmûd. *el-Keşşâf 'an ḥakā'iki't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdulmevcûd vdğr. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetu'l-'Ubeykân, 1418/1998.

An Attempt to Reassess Surah al-Âdiyât With the Contribution of Siyar Narratives

Assoc. Prof. Ömer MÜFTÜOĞLU – Asst. Prof. Eyüp KURT

Extended Summary

Surah Al-Âdiyât is one of the first Makkah surahs revealed in the second year of prophethood. In the Tafsir tradition, it has been thought that the first five verses, which contain intense metaphors, depict horses running with bated breath in a jihad/war environment or camels running from Arafat to Muzdalifa and then to Mina. First of all, it is the word *dabh*/ضَبْح that makes the explicators think like this. This word is derived from an imitation sound coming from the lungs during running has brought to mind that the animals are running, maybe horses or camels. The details of sparking sparks from the place mentioned in the continuing verses of the Surah and raiding in the morning have convinced the general that the animals running should be horses, not camels. The narration recorded as the reason for the descent of the Surah also contributed to this result. When the first five verses were stuck in the horses' running / fighting interpretation, connecting with the following six verses was not easy. It is seen that the same thought continues in the vast majority of translations into Turkish. In this study, the Surah Al-Âdiyât was tried to be re-evaluated by taking into account the words of Abu Jahl, who saw the Prophet's height and height in a race for superiority and thought that they were running like them horses, which entered the Siyar books. Abu Jahl says in a nutshell: *"We disagreed with the Abdulmanaf clan about honor. They made the people eat, and we made them eat; they gave a ride to people who were on foot, so we gave; they donated to the public, and so did we. When we reached the same degree and became two racehorses that went from ear to ear, they said, "Here has come a prophet from us who has been revealed to him from heaven." When will we achieve a similar superiority? By Allah, we will never believe in him."*

Abu Jahl is not the only one who thinks so. The leaders of other tribes also think like him. This competitive environment and the feeling of defeat raised by the appearance of our Prophet have brought their hostility to the top. Perhaps one of the most important reasons for the violent opposition in the early years of Mecca, tribal anger, has been criticized in Surah Al-Âdiyât by expressing a critical approach through the dissidents' fictions. Indeed, the hostility generated at the end of this false fiction and which will lead to the death of our Prophet will be held to account. The last emphasis in the Surah is that Allah Ta'ala is aware of everything going on.

It is unnecessary and meaningless to raise separation, competition, race, and defeat while there is an opportunity to establish kinship ties based on the father of these two, Qusay, and to be friends and allies with the stature of our Prophet by not going over the rival brothers

Abdumenaf and Abdushems. What is desired in the Qur'an is to put an end to this meaninglessness.

The article has been tried to re-evaluate the interpretations that entered our tafsir corpus, the narrations in the sources of the siyar, by considering the compatibility of the texts with the phenomenon. As a result of this evaluation, it is brought to the agenda that the Surah can be understood in the following way with an essay in the style of free interpretation (*meal*)-tafsir:

1. Shames those who think they are running out of breath like a racehorse in this race, assuming that they have been competing with the Prophet's tribe/tribe for years to become the supreme tribe/tribe with their stature/people!

2. Shame on those who, as competitors who go on horseback by themselves, continue this race and ignite the fires of hostility against each other on new occasions every day!

3. Shame on those who think that they have been defeated and the race is over when their opponents say, "the Prophet has come out of us," like they are raiding one morning!

4. In the face of this unexpected event, they assume that they have suffered a disastrous defeat in the race they have been running for many years and foam their hatred and add dust to the smoke to cover up the incident under other pretexts so that the other small tribes do not understand that they are in the race.

5. They turn the competition they have been maintaining for many years into an unrelenting hostility and rise to the top in this.

6. How stubborn is a person who opposes the option of believing in the Prophet and opposing the offer of his/her Lord by not taking advantage of this advantage even though the Prophet is from his/her relative tribe.

7. He/she him/herself is a witness that all this is not necessary, that he/she is indeed ungrateful for wasting the opportunity he/she has had.

8. He/she assumed such a racing environment because he/she strongly wanted to achieve the commercial advantages and high profits of his/her competitor in the race, and he/she thought he was in the race.

9. When he/she was raised and lifted out of the grave to give an account, and


10. He/she will understand the truth when the consequences of the enmity that he/she has been hiding in him/her that require punishment are revealed, but it will be too late.

11. On that day, Allah, their Lord, will have informed them that He was aware of everything that happened from the beginning.

Nehcü'l-Belâğa'da Hz. Muhammed (s.a.s.) Tasavvuru

The Imagine of Muhammad in Nahj al-Balagha

Dr. Öğr. Üyesi İsmail METİN

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
Asst. Prof., Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Depart. of Islamic History and Arts, Eskişehir, Türkiye.
dr.ismailmetin@gmail.com
 0000-0001-9456-0479

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
30 Aralık / December 2021	Araştırma Makalesi / Research Article	16 Şubat / February 2022	15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Metin, İsmail. "Nehcü'l-Belâğa'da Hz. Muhammed (s.a.s.) Tasavvuru", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 526-550.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1051359>

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

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

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

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

Nehcü'l-Belâğa'da Hz. Muhammed (s.a.s.) Tasavvuru

Öz ► Nehcü'l-Belâğa, Şerîf er-Radî (ö. 406/1016) tarafından yazıldığı kabul gören edebî eserlerden biridir. Bu kaynak, Hz. Ali'ye atfedilen hutbe, konuşma, vasiyet, mektup, emirname ve veciz sözleri ihtiva etmesi bakımından hem Sünnî hem de Şîî inanç kesimleri tarafından önemli görülmüştür. Hz. Ali'ye nispet edilen bu eserde siyasî, idarî, askerî, dinî, ahlakî ve daha pek çok konuda insanlara tavsiye ve uyarılarda bulunulmuştur. Bu eserde, çocukluktan itibaren Hz. Peygamber'in yanında büyümüş olan Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'e bakış açısı, onu örnek alması ve konuşmalarında ondan bahsetmesi önem kazanmaktadır. Özellikle Alevî telakki ile birlikte Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e dair özdeyişlerde Hz. Muhammed algısı açısından bu eser önemlidir. Bu makalede, "Nehcü'l-Belâğa'da Hz. Muhammed (s.a.s.) Tasavvuru" konusu ele alınmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Hz. Muhammed, Hz. Ali, Şerîf er-Radî, Nehcü'l-Belâğa, Tasavvur.

The Imagine of Muhammad in Nahj al-Balagha

Abstract ► The Nahj al-Balagha (Nahj al-Balāghah) is one of the literary books accepted to be written by Al-Sharîf al-Radî (406/1016). This work was considered important by both Sunni and Shiite groups in terms of containing the khutbah, speech, testament, letter, order and concise words, attributed to Hazrat Ali. In this work, which is attributed to Ali, advice and warnings were given to people on political, administrative, military, religious, moral and many other issues. In this work, growing up with the Prophet from childhood, Hazrat Ali taking the him as an example and mentioning him in his speeches gain importance. Especially with the Alevi view, in the sayings about Ali and Ahl al-Bayt, this work is important in terms of the perception of Muhammad. In this article, the subject of "Concept of the Prophet Muhammad (p.a.s.) in Nahj al-Balagha" is discussed.

Keywords: History of Islam, The Prophet Muhammad, Hazrat Ali, Al-Sharîf al-Radî, Nahj al-Balagha, Vision.

Giriş

Nehcü'l-Belâğa, Hz. Ali'nin hutbe, konuşma, vasiyet, mektup, emirname ve özlü sözlerinden oluştuğu iddia edilen önemli bir kaynaktır. Şerîf er-Radî'nin (ö. 406/1015) derlediği eserin birçok tahkikli basımı yapılarak eser üzerine birtakım şerhler yazılmıştır.¹ Eserin Türkçe çevirilerinin en önde geleni Abdülbaki Gölpınarlı'nın çevirisidir.² Bir diğer önemli Türkçe çeviri ise, Muhammed Abduh'un (1849-1905) şerhli yayımını esas alan ve bir mu'tezile kelâmcısı ve şair olan İbn Ebi'l-Hadîd'in şerhinden yararlanılarak yapılan "Hz. Ali Nehcü'l Belâğa"³ adıyla Adnan Demircan'ın

¹ *Nehcü'l-Belâğa*, Hazırlayan: Şerîf er-Radî, thk. ve şerh: Muhammed Abduh, (Beyrut: Müessesetü'l-Maârif 1410/1990). Bu eserin yanında önemli bir şerh de vardır: İbn Ebi'l-Hadîd (ö. 656/1258), Şerhu Nehci'l-Belâğa, Ta'lik: Hüseyin el A'lemî, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât 1415/1995).

² *Hazret-i Ali Nehcü'l-Belâğa: Hazret-i Ali'nin Hutbeleri, Vasiyetleri, Emirleri, Mektupları, Hikmet ve Vecizeleri*, Hazırlayan: Abdülbaki Gölpınarlı, (İstanbul: Derin Yayınları 2012).

³ *Hz. Ali Nehcü'l Belâğa*, (Hz. Ali'nin Konuşmaları, Mektupları ve Hikmetli Sözleri), Derleyen: Şerîf er-Radî, Çeviren: Adnan Demircan, (İstanbul: Beyan Yayınları 2019). Bu çalışmamızda, biz bu çeviriye dikkate alarak, eserdeki Hz. Peygamber tasavvuru hakkında bilgi vermeye çalışacağız. Esere atıf yaparken kısaca "Nehcü'l-Belâğa" yazıp sayfa numarası vermekle yetineceğiz.

çevirisidir. Bunun yanında, bir heyet tarafından çevrilen başka bir eser de mevcuttur.⁴ Ayrıca, Arapça yayımlanan ve yazar olarak Ali b. Ebî Talib ismi gösterilen başka bir eser daha mevcuttur.⁵

Nehcü'l-Belâğa'da yer alan konuşmaların, hitabelerin ve görüşlerin Hz. Ali'ye (ö. 40/661) aitliği konusunda iki farklı görüş bulunmaktadır. Bu görüşlerden ilkinde göre, metin içeriği Hz. Ali'ye ait olamaz. Çünkü nâsih-mensûh, âm-m-hâss, muhkem-müteşabih gibi bazı kavramlar o dönem sonrasına ait kavramlardır. Ayrıca kitapta birtakım sahabeye yönelik bazı olumsuz ifadelerin bulunması, vâsi ve vasilikten söz edilmesi, bazı metinlerde ve kafiyelerde söz süsleme gibi edebi sanatlarla yer verilmesi, çeviri faaliyetleri sonrası ortaya çıkan “yarasa, tavus kuşu, karınca, çekirge” gibi canlıların tasviri gibi konular eserin Hz. Ali'ye aidiyeti hususunda kuşku uyandırmaktadır. Bunun yanında, eserin Şerif er-Radî'ye aidiyeti konusunda da tartışmalar bulunmaktadır.⁶ Kitabın eksiksiz bir şerhini ortaya koyan İbn Ebî'l-Hadîd ile hemen hemen bütün Şîa âlimleri sözlerin Hz. Ali'ye; bununla birlikte derlemenin ise Şerîf er-Radî'ye ait olduğu hususunda fikir birliği içindedir.⁷

Eserin tamamen Hz. Ali'ye ait olduğunu ileri süren bir görüş de bulunmaktadır. Kitabın içeriğinden ve bazı ifadelerden hareketle, metinlerin Hz. Ali'nin ağzından çıktığı gibi kaydedildiğini savunmanın tamamen doğru olduğunu kabul etmenin zorluğu yanında, kitabın tamamen uydurma veya Hz. Ali'nin görüş ve düşüncelerinden bağımsız oluşturulduğu düşüncesi de isabetli bir yaklaşım olamaz. Eserin hicrî 9.-10. yüzyıllarda yazıldığı göz önünde bulundurulduğunda, Hz. Ali'nin bizzat ağzından çıktığı şekliyle korunmasının oldukça zor olacağı dikkate alınmalıdır. Asıl olan bu tartışmalardan ziyade, yazın ve kültür hayatımızda eserin değerinin olması ve toplumsal etkiyi başarabilmesidir. M. Tayyip Okiç ise *Nehcü'l-Belâğa'nın* Hz. Ali'ye aitliği konusunda Şîilerin herhangi bir tereddütlerinin olmadığını ifade etmektedir. Okiç, eserde Hz. Ali'nin şan ve şerefine yakıştırılmayacak bazı sözlerin yer alışı ve diğer taraftan gerek esas ve gerek teknik yönden kabul edilemez hususların bulunduğu yönündeki düşünceleri ifade eden Sünnîlerin, bu eserin bütünüyle Hz. Ali'ye ait olamayacağını kabul ettiklerini belirtmektedir.⁸ Ayrıca, eserde Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer gibi bazı sahabîlerin eleştirilmesi ve bunun Hz. Ali gibi fesahat ve belâğatıyla tanınan bir kişinin ağzından çıkmasının mümkün olmayacak derecede edebi

⁴ *Nehcü'l Belâğa, Hz. Ali'nin Hutbeleri, Mektupları, Emirnameleri ve Kısa Sözlere*, çev., Beşir Işık, M. Vesim Taylan, Faruk Bozgöz, (Ankara: Birleşik Kitabevi 1990).

⁵ Ali b. Ebî Tâlib, *Nehcü'l-Belâğa*, (İstanbul: Karbon Kitaplar 2016).

⁶ *Nehcü'l-Belâğa*, 9-10.

⁷ İsmail Durmuş, “Nehcü'l-Belâğa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları 2006), 32/538.

⁸ M. Tayyip Okiç, “Kültürümüzde Ehl-i Beyt Sevgisi”. Hazreti Ali el-Murtaza. der. Ömer Menekşe. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 2006), 71.

üsluba aykırı bazı ifadelerin bulunması, bu eserde yer alan bilgilerin Hz. Ali adına uydurulduğu⁹ izlenimi de vermektedir.

Nehcü'l-Belâğa, her ne kadar Hz. Ali'ye nispet edilse de Hz. Ali'nin vefatından yüzyıllar sonra yazılması, içerik, üslup ve muhteva olarak farklı olması nedeniyle bunun doğru olmadığını düşünmekteyiz. Bunun yanında, Nehcü'l-Belâğa'nın herhangi bir hadis, tarih ya da fıkıh kitabı olmadığını da göz önünde bulundurmak gerekir. Bu eserin içinde bulunan metinlerin ve rivayetlerin sıhhati konusunda ise, bunların Şîlik duygusunun yönlendirmesiyle oluştuğunu ve bir kısmının sübjektif yorumlara dayalı türden rivayet olduğunu dikkate almak durumundayız. Aslında biz burada eserin Hz. Ali'ye aitliği konusundan ziyade, bu eserdeki Hz. Muhammed algısı üzerinde durmak istiyoruz.

Metinde geçen ifadelerin Hz. Ali'ye ait olup olmadığı tartışmaları bir yana, kitabın içeriğinin ve edebî kapasitesinin önemli hale geldiği görülmektedir. Çünkü Hz. Ali, İslam tasavvuf düşüncesini derinden etkilemiş bir sahâbîdir. Onun ilmi, ahlakı, zühd ve takvası, yani ibadet hayatına verdiği önem, sûfiler tarafından örnek alınmış ve bu gelenek halinde nesilden nesile devam edegelmiştir. Bu bağlamda gerek Âhî, Bektâşî dervişleri, gerekse diğer tarikat erbabınca Hz. Ali'ye “Şâh-ı Velâyet” ve “Sultânü'l-Evliyâ” lakapları uygun görülmüştür.¹⁰

İslam tarihinin en önemli şahsiyetlerinden biri olan Hz. Ali, Hz. Peygamber ile yakın akrabalığı, ilk Müslümanlardan olması, cesur ve fedakâr bir kahraman olmasının yanında, Hâşimoğulları kabilesinin Hz. Peygamber sonrası temsilcisi konumunda görülmüştür. Bu yüzden Hz. Ali'nin hayatı, şahsiyeti, kahramanlıkları, konuşmaları ve tavsiyeleri önem kazanmıştır. Kendisine nispet edilen Nehcü'l-Belâğa adlı eserdeki Hz. Peygamber vurgusu bu anlamda oldukça dikkate değer bir konudur.

1. Hz. Peygamber'le Yakınlığı

Hz. Ali (Alî b. Ebû Tâlib, ö. 40/661), inancı, ahlakı, cesaret ve korkusuzluğu, kahramanlığı, ibadet hayatı ve yöneticiliği ile Hz. Peygamber'in yanında büyümüş ve onu örnek almış bir kişidir. Bunun yanında, Hz. Peygamber; Hz. Ali'nin hem amca oğlu hem kayınpederi, eşi Hz. Fâtıma'nın babası ve çocukları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in de dedesidir. Aynı zamanda ilk Müslümanlardan olan Hz. Ali, hayatta iken daima Hz. Peygamber'in yanında olmuş ve pek çok defa övgüsüne mazhar olmuştur.

⁹ Avni Erdemir-Hasan Yerkazan, “Hadis Tarihinde ve Edebiyatımızda Hz. Ali'nin Vecizeleri”, *Mehmed Âsım Efendi ve Sünûhât-ı Haydariyye'si*, ed. Halil İbrahim Haksever (Ankara: Sonçağ Yayınları, 2019), 25.

¹⁰ Osman Eğri, “Kültürümüzde Ehl-i Beyt Sevgisi”, *Ehl-i Beyt Sevgisi*, der. Ömer Menekşe (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006), 41.

Hız. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'in oğlu olan Hz. Ali'nin, doğumu hakkında genel itibariyle kaynaklarda ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Bununla birlikte, annesi Fâtıma bt. Esed'in onu Kâbe'nin içinde dünyaya getirdiği nakledilmiştir.¹¹ Hz. Ali'nin hayatının çocukluk ve gençlik dönemlerine ilişkin olarak mübalağalı anlatımların yer aldığı Şiî kaynaklardaki bilgiler istisna edilirse, bu dönemlere ait pek fazla malumatın olmadığı görölmektedir. İslam'ı kabulü sonrası ile ilgili olarak kaynaklarda çok fazla rivayet bulunmaktadır.

Hız. Peygamber, amcası Ebû Talib'in ailevi durumunu ve geçim sıkıntısını bildiğinden, maddi yükünü azaltabileceği düşünceci ile ona yardım etmek istemiş ve Hz. Ali'yi himayesine almıştır.¹² Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in himayesine girdiğinde 5-11 yaşları arasında olduğu rivayet edilmektedir. Hz. Ali'nin Müslüman olduğunda on yaşında olduğu belirtilir.¹³ Hz. Ali, çocukluğundan itibaren Hz. Peygamber'in yanında olmuş, onun terbiyesinde büyümüş, onun peygamberliğini ilk kabul edenlerden biri olarak vefatına kadar onun yanından ayrılmamıştır. Hz. Ali'nin ilk Müslüman erkek olup-olmadığı konusu, tarihçilerin farklı görüş belirttiği bir konudur. Vâkıdî, Hz. Hatice'den sonra "ilk Müslüman" olarak Hz. Ebû Bekir, Hz. Ali ve Zeyd b. Hârise'den hangisinin daha önce İslâm'a girdiği konusunda farklı görüşlerin bulunduğunu belirtmiştir.¹⁴ Hz. Peygamber'in hicretinde fedakârlığı, Hz. Fâtıma (r.ah) ile evliliği münasebetiyle Hz. Peygamber ile yakın akrabalık ilişkileri, Hasan ve Hüseyin'in babası olması Hz. Ali'nin önemli bir konumda olduğunu göstermektedir. Daha sonraki dönemlerde ise gazve ve seriyyelerde yararlılık ve kahramanlık göstermesi dolayısıyla Hz. Peygamber'in övgüsüne mazhar olması oldukça önemlidir.

Hız. Ali'nin yiğitliği, cesareti ve kahramanlığına birçok örnek verilebilir. Her şeyden önce Hz. Ali, Hz. Peygamber'in hicreti esnasında müşrikleri oyalamak için peygamberin yatağında yatarak¹⁵ büyük bir sorumluluk ve cesaret örneği sergilemiştir. Bunun yanında Hz. Ali, Tebük Seferi (9/630) dışında bütün savaşlara iştirak etmiş ve kahramanlık sergilemiştir. Bedir Gazvesi'ne (2/624)

¹¹ el-Fâkihî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk el-Mekkî (ö.272/886), *Ahbârü Mekke fî Qadîmi'd-Dehri ve Hadîsihi*, nşr. Abdulmelik Abdullâh Dehîş, I-VI, (Beyrut: Dâru Hadar, 1414), 3/198.

¹² İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Eyyûb el-Himyeri (218/833), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, (Beyrut, 1391/1971), 1/263-264; Belâzürî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ (279/892), *Ensâbü'l-Eşraf*, thk. Süheyl Zekkar-Riyâd Ziriklî, (Beyrut, 1417/1996), 2/346; Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir (310/922), *Târihu't-Taberî, Tarihi'l-Umem ve'l Müllük*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l İlmiyye, 1987), I/537; Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1348), *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, tahk. Beşar Avvad Ma'ruf, (Beyrut, 1996), 1/110; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi (Hayati ve Faaliyeti)*, çev. Salih Tuğ, (İstanbul: İrfan Yay., 1990), I/66, 88.

¹³ İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk (ö. 151/768), *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I-II, thk. Ahmet Ferid el-Mezîdî, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 182.

¹⁴ İbn Sa'd, Ebû Abdillâh, Muhammed (230/844), *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü'l-İşancî 1421/2001), 3/19-21. Hz. Ali'nin ilk Müslüman olup olmadığı ile ilgili tartışmalar için ayrıca bkz: M. Hanefi Palabıyık, "Mekke Döneminde Hz. Ali", *BELGÜ/1* (Mayıs 2015), s. 134-139.

¹⁵ Urve b. Zübeyr, Ebû Abdillâh el-Esedî el-Kureşî (94/713), *Kitâbü'l-Meğâzî*, thk., cem: Muhammed Mustafa A'zamî, (Riyad: Mektebü't-Terbiyyeti'l-Arabî, 1981), 129.

çıkarken iki sancaktan birini Hz. Ali taşımıştır. Uhud Gazvesi'nde (3/625) ise daima Hz. Peygamber'in yakınında bulunmuş¹⁶ ve kendisini siper etmiştir. Hendek Gazvesi (5/627) ve Hayber'in fethinde (7/628) göstermiş olduğu civanmertlik ve kahramanlıklar dillere destan olmuş ve yüzyıllardır edebi eserlere de konu olmuştur. Özellikle Hayber Seferi'ne çıkarken beyaz renkli sancağı taşıması, birçok teke tek mücadeleye girişmesi ve hepsinde düşmanını öldürmesi¹⁷ ve sonrasındaki kahramanlıkları sonucu Hayber'in fethedilmesi sonucunda Hz. Ali'ye "Hayber Kalesi'nin Fâtihî" denilmiştir.

Hz. Ali'nin çocukluğuna yaptığı göndermeler ve Hz. Peygamber ile yakınlığına ilişkin vurgular Nehcü'l-Belâğâ'da şu ifadelerde ortaya çıkmaktadır:

"Akrabalık, yakınlık ve özel konum yönünden Resûlullah'a (s) karşı durumumu biliyorsunuz. Daha çocukken beni kucağına aldı, bağrıma bastı, yorganıyla örttü, vücuduna dokundurdu ve güzel kokusunu bana koklattı. Yiyeceği çiğner, sonra ağızıma koyardı. Herhangi bir sözde yalan söylediğimi ya da bir işte saçmaladığımı görmedi. Sütten kesildiği zamandan beri Allah, meleklerinden en büyüğünü (Cebrail) ona yaklaştırdı. Gece-gündüz onu, asalet yoluna ve âlemin ahlakının güzelliklerine götürüyordu. Ben de deve yavrusunun annesinin izini takip ettiği gibi onu izliyordum. Her gün benim için ahlakından bir bayrak kaldırıyor ve ona uymamı emrediyordu. Her yıl Hira'ya gidiyordu. Onu sadece ben görüyordum; benden başka kimse onu görmüyordu. O zaman İslam'da Resûlullah (s), Hatice ve üçüncüleri olarak benden başkasını bir araya getiren bir ev yoktu. Vahyin nurunu görüyor, nübüvvet kokusunu kokluyordum. Ona (s) vahiy indiğinde Şeytan'ın çılgınlığını işittim. "Ey Allah'ın Resûlü! Bu çılgılık nedir?" diye sordum Resûlullah (s), "Bu Şeytan'dır. Allah'a ibadet edilmesinden dolayı ümidi kırıldı. İşittiğimi işitiyor, gördüğümü görüyorsun. Ancak peygamber değil, vezirsin. Sen hayır üzeresin" dedi.¹⁸

2. Hz. Peygamber'in Gönderildiği Ortam

Kitap önsözünde, Allah'a hamd ve senâdan sonra Hz. Peygamber'den "Rahmet peygamberi, imamların imamu, ümmetin kandili, keremin aslından ve köklü asaletin soyundan seçilen, köklü övgünün dikildiği yer ve verimli yüceliğin dalı olan Resûlüne..." şeklinde salât ve selamla bahsedilir.¹⁹ Er-Radi'ye göre, Hz. Ali'nin sözlerinde "Peygamberî sözden bir koku" vardır.²⁰ Burada geçen "Peygamberî sözden bir koku" ifadesi ile çocuklukta itibaren Hz. Peygamber'in yanında büyümüş olan Hz. Ali'nin, bütün davranışlarında, sözlerinde ve yaşantısında Hz. Peygamber'i örnek alması kastedilmiştir.

¹⁶ Vâkîdî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer (207/822), *Kitâbü'l-Meğâzî*, I-III, thk: Marsden Jones, (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1989), I/239-240.

¹⁷ Urve b. Zübeyr, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 197; Vâkîdî, *Kitâbü'l-Meğâzî*, 2/654, 657.

¹⁸ *Nehcü'l-Belâğâ*, 223.

¹⁹ *Nehcü'l-Belâğâ*, 27.

²⁰ *Nehcü'l-Belâğâ*, 27.

Söz konusu eserde Hz. Ali, öncelikle genel olarak peygamberlik kavramı ve misyonu üzerinde durmaktadır. Ona göre, Allah elçilerini onlara tahsis ettiği vahiy ile göndermiştir. İnsanlara mazeret bırakmak suretiyle onların lehine kesin delil oluşmasını diye, peygamberleri mahlûkatına karşı kendi varlığının ve kudretinin delili olarak takdim etmiştir. Nehcü'l-Belâğa'da Hz. Ali, insanlara peygamberleri ve özellikle son peygamber Hz. Muhammed'i anlatmıştır. Peygamberlerin özellikleri, neden gönderildikleri, ne şekilde davrandıkları ve Allah'a bağlılıkları gibi hususlarda muhataplarını bilgilendirmiştir. Allah, insanları peygamberleri aracılığıyla ve doğruluk diliyle hak yoluna davet etmiştir. Bundan sonra sözlerine şöyle devam eder:

“Bilmiş olun ki Allah, mahlûkatın her halini açığa çıkardı. O, kullarının iyi korunan sırlarından ve kalplerinde gizlediklerinden habersiz değildir; ancak (peygamberler göndermesi), ‘Onların hangisinin daha güzel amele sahip olduğunu sınaması içindir.’²¹ Böylece sevap mükâfata; cezalandırma da suça denk olacaktır.”²²

Allah bütün peygamberlerini kuvvet sahibi, kararlı, kanaatkâr ve gözleri ve kulakları acı ile dolduran bir fakirlikle göndermiştir. Hz. Ali'ye göre, şayet peygamberlerde güç yetirilemeyen bir kuvvet, etrafında insanların boyunlarının uzandığı bir hükümlerlik olsaydı o zaman bu durum, insanların ibret almasında daha az, kibirlenmelerinde ise daha çok tesirli olacaktı. Allah peygamberlerine tâbi olunmasını, kitaplarının tasdik edilmesini, kendisine itaat edilmesini, emrine boyun eğilmesini, itaatine teslim olunmasını, işlerin sadece O'nun rızası için olmasını ve başka şeyden bir şüphe karıştırılmamasını istedi.²³

Nehcü'l-Belâğa'da, Hz. Peygamber'in gönderildiği ortam ve gönderiliş gayesi hakkında bazı ifadeler ve betimlemeler mevcuttur. Bu ifadeler göre Hz. Peygamber, insanların o dönemde “dinin ipinin koptuğu”, kesin bilginin sütunlarının sarsıldığı, aslın karıştığı, işin dağıldığı, çıkışın daraldığı, kaynağın kör olduğu, çeşitli fitnelerin içinde olduğu bir dönemde gelmiştir. Burada, “Dinin ipinin kopması” ifadesiyle kastedilenin “Hep birlikte Allah'ın ipine sınımsız yapışın; bölünüp parçalanmayın”²⁴ ayetinde zikredilen manevi birliktelik olduğu görülmektedir. İpin kopmasından kastın ise, Müslümanlar arasındaki birlik ve beraberliğin yara aldığı, hatta birbirlerine düşerek fitne ortamlarına zemin hazırlandığı vurgulanmış olabilir. Bu yüzden, şüpheleri bertaraf etmek, apaçık deliller getirmek, ayetlerle sakındırmak ve azapla korkutmak için tanınmış dinle, kendisinden nakledilen hidayete ulaştıran işaretlerle, yazılı kitapla, ışıldayan nurla, parıldayan ışıkla ve açık olan emirle gönderilmiştir.²⁵ Yine Yüce Allah, Hz. Peygamber'i nurla göndermiş, onu seçmek suretiyle öne çıkarmış, sapkınlığı sağa sola kovuncaya kadar yırtıkları onunla yamamış,

²¹ Hûd, 11/7; Mülk, 67/2.

²² Nehcü'l-Belâğa, 151.

²³ Nehcü'l-Belâğa, 217.

²⁴ Âl-i İmrân, 3/103.

²⁵ Nehcü'l-Belâğa, 37.

hakla mücadele edene onunla saldırmış ve onunla zorluğa boyun eğdirmiştir.²⁶ Burada yer alan Hz. Ali'nin Peygamber algısının Allah Rasûlü tarafından da karşılık bulunduğunu söyleyebiliriz. Hz. Ali, Allah Rasûlü'nü nasıl ve hangi pencereden görüyorsa Hz. Peygamber de Hz. Ali'den bu yönünü ön plana çıkartarak bahsetmiştir.

Hz. Peygamber'in uyarıcı olarak gönderildiği zaman ve mekânın tasvirinin yapıldığı bu eserde, Arap toplumunun İslam öncesi kötü bir anlayış üzere oldukları, kötü bir yurttta yaşadıkları, kayaların ve zehirli yılanların arasında ikamet ettikleri, bulanık su içtikleri, kötü yemekler yedikleri ve birbirlerinin kanlarını akıtıp akrabalık ilişkilerini kestikleri anlatılmaktadır.²⁷ Yine Hz. Peygamber, peygamberlerin gönderilmediği ve dillerin birbirleriyle çekiştiği bir dönemde gönderilmiştir. Peygamberlerin hemen peşinden gönderilmesiyle vahiy tamam olup mühürlenmiştir.²⁸

Hz. Ali'ye göre, Hz. Peygamber'in gönderildiği ortam, insanların şaşkınlık içerisinde, dalâlette olmaları ve fitneden dolayı yollarını kaybettiği, arzularının peşinde sürüklendiği, kibrin kendilerini hataya sürüklediği ve tutarsız insanların olduğu bir zemindi. İnsanlık bu depresyon²⁹ ve cehalet kaynaklı belalardan şaşkınlık içindeydi. Böyle bir süreçte Allah O'nu peygamberlerin olmadığı fetret döneminde, amelde sürçmenin ve ümmetlerden cehaletin olduğu bir devirde göndermiştir.³⁰ Benzer şekilde Hz. Ali'ye göre Allah, Hz. Peygamber'i, "peygamberlerin ağacından, ışığın oyuğundan, yücelik perçeminden, Bathâ'nın,³¹ göbeğinden, karanlığın lambalarından ve hikmetin kaynaklarından" seçmiştir.³² Alevî-Bektâşîlerin "Hakk-Muhammed-Ali" nuru aşkına cemlerde çerağ uyandırma erkânı yürüttükleri görülmektedir. Cemlerde çerağ (kandil) uyandırmanın amacı, mü'minlerin gönlünde Allah, Muhammed ve Ali nûrunun, bâtin çerağının uyandırılması ve böylece gönüllerin Allah'ın vahdâniyet, sır ve hikmetlerini kavramaya, anlamaya ve hissetmeye hazırlanmasıdır.³³

Hz. Peygamber öncesi Arap toplumunun yerilerek anlatıldığı Nehcü'l-Belâğa'da Hz. Ali, kendi yaşadığı Peygamber sonrası dönemden de şikâyetçi bir tavırla söz etmektedir. Kendi yaşadığı

²⁶ *Nehcü'l-Belâğa*, 243.

²⁷ *Nehcü'l-Belâğa*, 53-54.

²⁸ *Nehcü'l-Belâğa*, 144.

²⁹ Burada depresyon kelimesinden kastedilenin Müslümanların ve insanlığın Hz. Peygamber sonrası yaşamış olduğu sosyal, dini ve siyasal değişim ve zorluklar olduğunu düşünmekteyiz.

³⁰ *Nehcü'l-Belâğa*, 106.

³¹ Çoğulu Bitâh olan Bathâ kelimesi, Mekke'de bir bölge adı olarak geçmektedir. Bitâh-ı Mekke şeklinde kullanılır ve bu bölgede oturan kişi ve guruplara Kureyşu'l-Bitâh denilir. Bkz. Yâkût el-Hamevî. *Mu'cemü'l-Büldân*. C. I-V. (Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977): 1/444-445.

³² *Nehcü'l-Belâğa*, 117.

³³ Erişim adresi: <https://www.profdrosmanegri.com/alevi-bektasi-erkaninda-ceragin-anlami> (Erişim 16 Ekim 2021).

dönemi “inatçı bir çağ ve nankör bir zaman dilimi” olarak belirten Hz. Ali, bu zamanda iyilik yapanın kötülük yapmış sayıldığını, zalim olanın ise daha fazla serkeşlik yaptığından bahsetmektedir. Bütün bunların sonucunda ise, insanın bildiklerinden yararlanmadığı, bilmediklerini sormadığı ve büyük felaketten korkmadığı görülmektedir.³⁴

İslam öncesi Arap toplumunun içinde bulunduğu durumu açıklayan Hz. Ali, Hz. Peygamber'in aydınlatıcı bir nurla, açık delillerle, zahir yolla ve hidayete erdiren kitapla gönderildiğini belirtir. Hz. Peygamber'in ailesi, ailelerin en hayırlısı, ağacı en hayırlı ağaçtır. Dalları mutedil, meyveleri sarkmıştır.³⁵ Doğumu Mekke'de, hicreti Medine'yedir. Orada zikri yücelmiş ve sesi yükselmiştir. Allah onu yeterli bir delille, şifa veren bir öğütle ve düzelten bir davetle göndermiştir. Onunla bilinmeyen kanunları ortaya çıkarmış, bidatleri onunla kontrol altına almış ve ayrıntılı hükümleri açıklamıştır.³⁶

Hz. Peygamber'in Allah tarafından insanları putlara tapmaktan alıkoyması, Şeytan'a itaatten Allah'a itaate yönelmeleri için gönderildiğini belirten Hz. Ali, Kur'an-ı Kerim'in bu maksatla gönderildiğini vurgular.

3. Hz. Peygamber'e Yakınlık ve Halife Seçimi

Nehcü'l-Belâğa'da, Hz. Ali'nin zaman zaman Hz. Peygamber ile yakınlığına vurgu yaparak kendisini övdüğünü görmekteyiz. Arkadaşlarına yaptığı bir konuşmada “Ben, fitrat üzere doğdum; imanda ve hicrette öne geçtim” şeklindeki ifadesi bunu göstermektedir. Ayrıca, Hâricîler'e yaptığı bir konuşmada, Allah'a iman etmiş olmasından ve Hz. Peygamber ile birlikte katıldığı cihatlardan bahsederek kendisine yapılan “Kâfir” ithamının ne kadar mantık dışı olduğunu belirtmektedir.³⁷ Yine kendisi ile Hz. Peygamber'i karşılaştırarak “Allah'ım! Ben, ilk yönelen, işiten ve icabet edenim. Beni namazda sadece Resûlullah (s) geçmiştir”³⁸ demiştir. Hadis literatüründe Hz. Ali ile ilgili çok hadis zikredilir. Bunlardan birisi; “Mü'min Ali'yi sever, münafık Ali'ye buğz eder”³⁹ hadisidir.

Eserden hareketle Hz. Ali'nin Hz. Peygamber ile yakınlığını halife seçiminde de referans gösterdiğini görmekteyiz. Nitekim Hz. Osman'a biat edildiğinde yapmış olduğu bir konuşmada

³⁴ *Nehcü'l-Belâğa*, 32.

³⁵ İlimin onlardan alınmasının kolaylığını ifade etmek üzere kinayedir. Bkz. *Nehcü'l-Belâğa*, 171, '262 no'lu dipnot'.

³⁶ *Nehcü'l-Belâğa*, 171.

³⁷ *Nehcü'l-Belâğa*, 71.

³⁸ *Nehcü'l-Belâğa*, 142.

³⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., I-LII, (Beyrut: er-Risâletü'l-âlemiyye, 1436/2015) 2/7.

“Biliyorsunuz ki, ben halifelik için başkalarından daha çok hak sahibiyim”⁴⁰ demiştir. Bir konuşmasında ise bu konuyu hikâye ederek şöyle anlatmaktadır:

“Dediler ki: Resûlullah’ın (s) vefatından sonra Sakîfe toplantısının haberleri Müminlerin Emirine (Hz. Ali kastediliyor) ulaşınca, ‘Ensar ne dedi?’ diye sordu. ‘Bizden bir emir, sizden bir emir olsun dediler’ cevabını alınca, ‘Onlara karşı Resûlullah’ın (s) onların iyilerine iyilik yapılmasını ve kötülerinin ise başışlanmasını vasiyet etmesiyle delil getirmediniz mi?’ diye sordu. ‘Bunda onların aleyhine nasıl bir delil var ki?’ dediler. Müminlerin Emiri, ‘Eğer emirlik onlarda olsaydı onlar hakkında vasiyette bulunulmazdı’ dedi. Sonra ‘Kureyş ne dedi?’ diye sordu. Onlar da ‘Kendilerinin Resûlullah’ın (s) ağacı olmalarıyla delil getirdiler’ dediler. Müminlerin Emiri ise ‘Ağacı delil getirdiler ama meyveyi ihmal ettiler’ dedi.”⁴¹

Halifelik konusunda, imamet (yöneticiliğin) Kureyş’in hakkı olduğunu düşünen ve savunan Hz. Ali bunu şöyle ifade eder: “İmamlar ‘Kureyş’ten olup’⁴² Hâşim’in obasına dikildiler, imamet onlardan başkasına uygun olmadığı gibi, başkasının yönetici olması da uygun olmaz.”⁴³

Bu konuşmadan anlaşıldığı üzere, Hz. Peygamber’in vefatı sonrası onun defin işleriyle ilgilenen ve halife seçim süreçlerinin dışında kalan Hz. Ali, daha sonra yaptığı değerlendirmede “Ağaç” metaforundan hareketle kendisinin daha öncelikli olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu yakınlığın daha sonra Sıffin Savaşı’nda taraftarlarına yaptığı konuşmada tekrar edildiğini görmekteyiz. Arkadaşlarını Muâviye yanlılarına karşı savaşa cesaretlendirirken “Biliniz ki, Allah’ın gözetimi altındasınız ve Resûlullah’ın (s) amcasının oğluyla berabersiniz” şeklindeki uyarıları bunu göstermektedir.⁴⁴ “Ali yalan söylüyor” dedikleri için Iraklıları yerdiği bir konuşmasında ise “Kime yalan söylemişim? Allah’a mı? O’na ilk inanan kişiyim! Yoksa Peygamberine mi? Onu ilk tasdik edenim”⁴⁵ diyerek kendisinin ilk inanan kişi olduğunu belirtmektedir.

Hz. Ali’nin, sadece kendisiyle Hz. Peygamber’in yakınlığını ön plana çıkarmadığını görmekteyiz. Hz. Osman’ın Müslümanların bir kısmını rahatsız eden bazı uygulamalardan şikâyet etmeleri üzerine, konu Hz. Ali’ye taşınmış, aracı olarak da Hz. Ali, Hz. Osman’a bu eleştirileri iletmış ve ona şöyle hitap etmiştir:

“Bizim yaptığımız gibi sen de Resûlullah’la (s) arkadaşlık yaptın. Ebû Kuhâfe oğlu (Hz. Ebû Bekir’i kastediyor) ya da Hattâb’ın oğlu (Hz. Ömer) hak ile amel etmekte senden öncelikli değillerdi. Sen, akrabalık

⁴⁰ *Nehcü’l-Belâğa*, 79.

⁴¹ *Nehcü’l-Belâğa*, 75.

⁴² Bu konu ile ilgili bir değerlendirme için bkz. Mehmet Said Hatiboğlu, *Hilafetin Kureyşliliği; İslâm’da İlk Siyasî Kavmiyetçilik*, (Ankara: Kitâbiyât 2005).

⁴³ *Nehcü’l-Belâğa*, 151.

⁴⁴ *Nehcü’l-Belâğa*, 74.

⁴⁵ *Nehcü’l-Belâğa*, 77.

ilişkisi sebebiyle Resûlullah'a (s) onlardan daha yakınsın. Resûlullah'la, onların sahip olamadıkları sıhriyete nail oldun."⁴⁶

Konu imamet ve devlet başkanlığına geldiğinde Hz. Ali'nin Hz. Peygamber ile akrabalığına çokça vurgu yaptığını göz önüne aldığımızda, Hz. Osman ile Hz. Peygamber'in akrabalığının bu konuda gündeme getirilmemesi oldukça düşündürücüdür.

4. Hz. Peygamber Hakkındaki Görüşleri ve Onun Örnekliliği Konusu

Hz. Ali, genel olarak bir peygamber tasviri ortaya koymaktadır. Ona göre peygamberler, Allah'ın en iyi yere bıraktığı, hayırlı yere yerleştirdiği, temiz bir soydan gelen kimselerdir.⁴⁷ Hz. Peygamber'in soyu, soyların en hayırlısı, ailesi de ailelerin en hayırlısıdır. Çünkü Hz. Ali'ye göre o, kutsal bir yerde dünyaya gelmiş, asaletle büyümüştür. O, sakınanın önderi, hidayete erenin basiretidir. Aydınlığı parlayan bir kandil, nuru yükselen bir alev, ışıltısı parıldayan bir çakmaktır. Sîreti istikamet, sünneti olgunluk, sözü hak ile batılın arasını ayırıcı, hükmü ise adalettir.⁴⁸

Hz. Ali, öncelikli olarak Hz. Peygamber'in Allah'ın emrini yerine getiren bir kulu ve elçisi olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁹ En yüce salâtın ve en büyük bereketin Hz. Peygamber üzerine olmasını dileyen Hz. Ali, misyon ve tebliği açısından Hz. Peygamber'in son peygamber olduğunu belirterek, vazife ve sorumluluklarını yerine getirdiğini söyler. Ona göre Hz. Peygamber, kapanmışları açan, hakkı hakla ilan eden, batılların galeyanını defeden ve dalâletlerin hamlelerini bertaraf edendir. Aynı zamanda onun gözündeki Hz. Peygamber, yüklendiği görevi hakkıyla yerine getiren, Allah'ın rızasını gözeterek bu konuda geri adım atmayan, kararlı ve zayıflık göstermeksizin vahyi anlayarak, ahdini koruyarak ve Allah'ın emri gereğince hareket ederek sorumluluğunu yerine getiren bir kimsedir.⁵⁰ Hz. Peygamber'in ateş isteyeninin meşalesini tutuşturan, gece yolunu kaybedenin yolunu aydınlatan bir kişiliğe sahip olduğunu dile getiren Hz. Ali, kalplerin fitnelere daldıktan sonra onunla hidayete erdiğini vurgular. Çünkü Hz. Ali'ye göre Hz. Peygamber, kendisine güvenilen "Emîn" bir kimse, gizlenmiş ilminin hazinedarı, kıyamet gününde şahit, Allah'ın hak ile insanlara gönderdiği bir elçidir.⁵¹

Hz. Peygamber'in ikamet ettiği yerin en hayırlı ikamet; kökünün esenliğin yayıldığı yerdeki en şerefli kök olduğunu vurgulayan Hz. Ali, iyilerin kalplerinin Hz. Peygamber'e yöneltilmiş olduğunu söyler. Yine Allah, Hz. Peygamber ile kinleri gömmüş, düşmanlıkları söndürmüş,

⁴⁶ *Nehcü'l-Belâğa*, 174.

⁴⁷ *Nehcü'l-Belâğa*, 105.

⁴⁸ *Nehcü'l-Belâğa*, 106.

⁴⁹ *Nehcü'l-Belâğa*, 82.

⁵⁰ *Nehcü'l-Belâğa*, 77.

⁵¹ *Nehcü'l-Belâğa*, 78.

birbirine uzak olanları kardeş eylemiş, yakın olanları ayırmış, zilleti aziz, izzeti ise zelil kılmıştır. Ayrıca Hz. Peygamber'in konuşması açıklama, susması ise bir lisan ve bir ifade şeklidir.⁵² Burada dikkatimizi çeken bir husus; Hz. Ali, Hz. Peygamber'i hangi hususiyetleri ile ön plana çıkartıyorsa ya o konuda Hz. Peygamber'in bir iltifatına mazhar olmuştur ya da benzer sözleri kendisi de söylemiştir.

Nehcü'l-Belâğ'a da Hz. Peygamber, aynı zamanda bir tabibe benzetilerek, insanların kendisiyle tedavi imkânı bulduğu bir kimse olarak değerlendirilir. Bu durum şöyle anlatılır: "O, tıbbıyla dolaşan, merhemlerini sağlam yapan ve dağlama aletini ateşte kızdıran bir tabiptir. Tedavisini kendisine ihtiyaç duyan kör kalplere, sağır kulaklara ve konuşamayan dillere uygular. İlacıyla gaflet yerlerini ve şaşkınlık yurtlarını takip eder."⁵³

Hz. Ali, Müslümanların sadece Hz. Peygamber'in söylediklerine itibar etmeleri gerektiğini; çünkü insanların öldükten sonra unutulacağını; fakat onun sözlerinin ebedi kalacağını söylemektedir. Bunu şu şekilde ifade eder: "Bizden ölen ölü; fakat o ölü değildir. Bizden çürüyen çürür, fakat o çürümüş değildir."⁵⁴ Bu sözle, Hz. Peygamber'in "Benim (neslim) Ehl-i Beyt'im kıyamete kadar devam eder" hadisine vurgu yapılmaktadır. Aslında Hz. Ali "Bizden ölen ölü; fakat o ölü değildir. Bizden çürüyen çürür, fakat o çürümüş değildir" hadisine atıf yaparak dolaylı yoldan Fâtıma-Ali evlatlarının da nesillerinin devam edeceğini vurgulamıştır. Gerçekten tarihe baktığımızda sayısız insanların bu dünyada yaşayıp göç ettiklerini biliyoruz. Onların sözleri de kendileri gibi yok olmuştur; ancak Hz. Peygamber'in sözleri/mesajları geçmişte olduğu gibi bugün de, gelecekte de geçerliliğini ve güncelliğini koruyacaktır.⁵⁵

Nehcü'l-Belâğ'a da yer alan konulardan birisi de Hz. Peygamber'in örnekliğidir. İnsanların Resûlullah'dan (s) alacağı örneklik hususu şöyle açıklanmaktadır: "Dünyanın bölgelerinin ondan alınmış olması, kenarlarının başkalarının altına verilmiş olması, dünyanın sütünü emmekten kesilmesi ve süslerinden soyutlanması senin için dünyayı, onun ayıbını, utanç verici şeylerinin ve ayıplarının fazlalığını yermek için delildir." Bu bağlamda, sadece Hz. Peygamber değil aynı zamanda Hz. Musa, Hz. Davud ve Meryem oğlu İsa da kendilerinden örnekler alınacak peygamberler olarak zikredilir.⁵⁶

Başka bir bölümde ise Hz. Peygamber'den şöyle bahsedilir: "En güzel ve en temiz olan Peygamber'ine (s) uy; onda uyan için örnek, teselli arayan için teselli vardır. Kulların Allah katında en sevgilisi peygamberiyle teselli bulan ve onun izini adım adım takip edendir. O, dünyayı dişlerinin kenarıyla kemirdi; ona gözünün ucuyla bile bakmadı; böğrü dünya ehlinin en zayıfı, karnı dünyadan en boş olanıydı.

⁵² Nehcü'l-Belâğ'a, 107.

⁵³ Nehcü'l-Belâğ'a, 117.

⁵⁴ Nehcü'l-Belâğ'a, 91.

⁵⁵ Ali Aksu, "Nehcü'l Belâğ'a'da Hz. Ali'nin Bazı Tavsiye Ve Uyarıları", C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 12/2, (2008), 44.

⁵⁶ Nehcü'l-Belâğ'a, 168-169.

Dünya ona arz edilmiş; ancak onu kabul etmeyi reddetmişti. Münezzeh olan Allah'ın bir şeye buğz ettiğini öğrendiğinde o da ona buğz etmiş; bir şeyi hakir gördüğünü öğrendiğinde o da onu hakir görmüştü; O'nun bir şeyi küçük gördüğünü öğrendiğinde onu kendisi de küçümsemişti. Eğer biz de Allah'ın ve Resûlü'nün küçük gördüğünü büyük görmekten başka bir şey olmasa bile, bunlar Allah'la ayrılığa düşmek ve Allah'ın emrine muhalefet için yeterlidir.”⁵⁷

Yukarıda açıklanan konulara ek olarak Hz. Peygamber'in kişilik özelliklerinin ve ahlaki meziyetlerinin anlatıldığı Nehcü'l-Belâğa'da, onun yemeği yerde yemesi, kölenin oturduğu gibi oturması, ayakkabısını eliyle tamir etmesi, elbisesini kendisinin yamaması anlatılır. Hz. Peygamber, evinin kapısında tasvirleri olan örtü gördüğünde, eşlerinden birisine seslenerek; “Ey falanca! Bunu benden uzaklaştır!” derdi. Hz. Peygamber, kalbiyle dünyadan yüz çeviren, onun anılmasını nefsinde öldüren, dünyanın geçici bir durak olduğu bilincindeydi.”⁵⁸

Hz. Peygamber'in yaşantısına da değinilen Nehcü'l-Belâğa'da, onun dünyayı kötüleyip küçümsemesi, hor ve hakir görmesi üzerinde durulur. Hz. Peygamber, Allah'ın dünyayı kendisinden -isteğiyle- aldığını ve başkasına küçümseyerek bolca verdiğini biliyordu. Bu yüzden kalbiyle dünyadan uzaklaştı, onu hatırlamayı ise kendi içinde öldürdü. Bunun bir sonucu olarak, Hz. Peygamber gösterişli kıyafetler almamak ya da bir makam temenni etmemek için dünyanın süslerinin gözünün önünden kaybolmasını istemiş, müjdeleyici olarak Cennete çağırılmış ve sakındırıcı olarak da Cehennemle korkutmuştur.⁵⁹

Bu anlatımlardan sonra Hz. Ali, tavsiye olarak Hz. Peygamber'e uyulmasını, onun izinin takip edilmesini isteyerek, Allah'ın onu kıyamet için alamet, Cenneti müjdeleyen ve ceza konusunda uyarıcı olarak gönderdiğini söyler. Dolayısıyla ona uyulmalı, onun izinden gidilmeli ve onunla insanları nimetlendirmesinden dolayı şükredilmelidir.

Nehcü'l-Belâğa'da, Hz. Peygamber'den rivayet edilen hadislerin sahihliği, güvenilirliği ve bidat olup olmadığına dair değerlendirmeler bulunmaktadır. Bu konuda şöyle demiştir: “İnsanların elinde hak ve batıl, doğru ve yalan, nâsîh ve mensûh, âm ve hâs, muhkem ve müteşâbih,⁶⁰ korunan ve kuruntu olan vardır. Resûlullah (s) hakkında kendi döneminde yalan söylendi. Bunun üzerine konuşma

⁵⁷ Nehcü'l-Belâğa, 169.

⁵⁸ Nehcü'l-Belâğa, 170.

⁵⁹ Nehcü'l-Belâğa, 121.

⁶⁰ Burada zikredilen “nâsîh ve mensûh, âm ve hâs, muhkem ve müteşâbih” gibi kavramların Hz. Ali döneminden sonra ortaya çıkan terminoloji olması nedeniyle Nehcü'l-Belâğa'nın Hz. Ali'ye ait olamayacağını iddiasında bulunan kişiler olmuştur.

yapmak üzere ayağa kalkarak, “Kim bana bilerek yalan isnat ederse Cehennemdeki yerine hazırlansın”⁶¹ buyurdu.”⁶²

Hz. Ali, Hz. Peygamber’den hadis rivayet eden kimselerin hepsinin iyi niyetli olamayacağını hatta münafık bir kimsenin de hadis rivayet edebileceğini belirtmektedir. Bu kimselerin Resûlullah’ın (s) vefatı sonrası yöneticilik gibi önemli konumlara geldikleri ve dünyaya daldıkları vurgulanır. Bazen de Hz. Peygamber’den duyulan hadisin tam olarak ezberlenmeden hata üzere nakledildiği görülmektedir. Yine Hz. Peygamber’den bir söz işitilmiş fakat daha sonra bu sözün hükmü kaldırılmış (mensûh), fakat râvi olan kimsenin bu durumdan haberi olmamıştır. Son grupta ise hadis rivayet eden kimseler, bütün bu hususlara özen göstererek Hz. Peygamber’den naklederler ki, asıl doğru olan kısım da budur. Yine Hz. Ali’ye göre bütün sahabe, Hz. Peygamber’e soru soran kimseler değildir. Fakat kendisinin aklına takılan bütün hususları sorduğunu ve bunları ezberlediğini belirtir.⁶³

Hz. Ali’nin, Nehcü’l-Belâğâ’da Hz. Peygamber’e zaman zaman dua ettiği görülmektedir. Bu dualardan bazıları şunlardır: “Allah’ım! Gölgende ona geniş yer aç; fazlından kat kat hayır mükâfat ver! Allah’ım! Onun binasını bina yapanların binalarından yüksek yap; katında makamını yücelt; onun nurunu tamamla; onu elçi olarak göndermene karşılık şehadeti kabul edilen, sözü razı olunan, doğru konuşma ve ayırıcı yargı sahibi olarak mükâfatlandır! Allah’ım! Bizi ve onu, rahat bir hayatta ve sürekli nimet içinde, şehvetlerin isteklerine, lezzetlerin arzularına, huzurun bolluğuna, güvenin sonuna ve şeref hediyelerine nail olarak bir araya getir!”⁶⁴

Yine Hz. Ali, ateş isteyen ateşini tutuşturan, yolunu kaybedene işaret ateşi yakan olarak tavsif ettiği Hz. Peygamber’i, kıyamet gününde şâhit ve hak ile gelen rahmet elçisi diye adlandırarak şöyle dua eder: “Allah’ım! Ona adaletinden bir pay ayır! Onu fazlından kat kat hayırla mükâfatlandır! Allah’ım! Onun binasını bina yapanların binalarından daha yüksek kıl! Katında onun konak yerini şereflendir; makamını yücelt! Ona derece, yücelik ve fazilet ver! Bizi, utanmayan, pişmanlık duymayan, doğru yoldan sapmayan, ahdi bozmayan, sapıtmayan, saptırmayan ve ayartılmamış insanlar olarak onun topluluğu içinde dirilt!”⁶⁵

⁶¹ Söz konusu hadisin, diğer hadislerden öncelikli olarak bilinmesinde, lâfzî mütevâtir kabul edilmesi ve hadis rivayeti açısından en çok zikredilen örnek konumunda olması yatmaktadır. Hadis metni için bkz. (Buhârî, “İlim” 38, “Enbiyâ” 50, “Edeb” 109; Müslim, “Zühd” 72).

⁶² *Nehcü’l-Belâğâ*, 170.

⁶³ *Nehcü’l-Belâğâ*, 241.

⁶⁴ *Nehcü’l-Belâğâ*, 78.

⁶⁵ *Nehcü’l-Belâğâ*, 115-116.

5. Hz. Peygamber'in Ailesi ve Ehl-i Beyt'e Bakış

Eserde, Hz. Peygamber'in ailesi; sırrının yeri, işinin sığınağı, ilminin heybesi, hikmetlerin kaynağı, kitapların mağaraları ve dininin dağları⁶⁶ olarak tasvir edilir. Zira Hz. Peygamber, onlarla belini doğrultmuş ve korkusunu gidermiştir. Bu yüzden hiç kimse Hz. Muhammed'in ailesi ile mukayese edilemez. Onlar, dinin temeli, kesin bilginin direğidirler. Aşırıya giden, onların gölgesine sığınır, geride kalan, onlar sayesinde yetiştirilir. Velayet hakkının özellikleri onlarıdır, vasiyet ve miras onlardadır.⁶⁷ Hz. Peygamber'in ailesini ilmin yaşamı ve cehaletin ölümüne benzeten Hz. Ali, onların yumuşak huyluluklarının ilimden kaynaklandığını, susmalarının ise hikmetten olduğunu vurgular. Onlar ne hakka muhalefet ederler, ne de hak hususunda ihtilafa düşerler. Çünkü Hz. Ali'ye göre onlar, İslam'ın direkleri ve sığınma yerleridir.⁶⁸

Ehl-i Beyt hakkında, Kur'ân'ın seçkin ayetlerinin olduğunu söyleyen Hz. Ali, onların Rahmân'ın hazineleri olduğunu, konuştukları zaman doğruyu söylediklerini, sustuklarında ise kimsenin onlardan önce söze başlayamayacağını belirtir.⁶⁹ *Nehcü'l-Belâğa'da*, Hz. Ali tarafından zikredilen ayet-i kerimeler şunlardır: 1. "Allah'ın Kitabına göre, yakın akrabalar birbirlerine daha uygundur."⁷⁰ 2. "İnsanların İbrahim'e en yakın olanı, ona uyanlar, şu Peygamber (Muhammed) ve (ona) iman edenlerdir. Allah mü'minlerin dostudur."⁷¹

Muâviye'ye gönderdiği bir mektupta, Ehl-i Beytin faziletlerinden bahseden Hz. Ali, savaşın kızıyıp insanların (korkudan) çekindiği bir anda Resûlullah'ın (s) Ehl-i Beytini öne sürdüğünü, ashabını da kılıçlardan ve mızraklardan onlarla koruduğu belirtir. Bu duruma örnek olarak, Bedir'de şehit olan Kureyş kabilesinden Ubeyde b. Hâris'i ve Uhud'da şehit olan Hz. Peygamber'in amcası Hz. Hamza'yı, Mu'te savaşında şehit olan ve yine Hz. Peygamber'in amcasının oğlu sahâbî Ca'fer b. Ebû Tâlib'i göstermektedir. Burada Hz. Peygamber'e yakınlık ve savaşlardaki yararlılık konusunda kendisini de isim belirtmeden ima eden Hz. Ali, kendisiyle "ayağının yarıştıramayacağı bir kişiyle" (Muâviye'yi kastediyor) kıyaslanmasını ise hayretle karşılamaktadır.⁷² Burada ismi zikredilen Ubeyde b. Hâris, Hz. Peygamber'den on yaş büyük 561 yılında doğmuş ve Dârülerkam'daki faaliyetlerine başlamadan önce Hz. Ebû Bekir vasıtasıyla İslâm'ı kabul etmiştir. Onun dokuzuncu Müslüman olduğu zikredilir. Bedir Gazvesi'nde Utbe b.

⁶⁶ *Nehcü'l-Belâğa*, 37.

⁶⁷ *Nehcü'l-Belâğa*, 37-38.

⁶⁸ *Nehcü'l-Belâğa*, 263.

⁶⁹ *Nehcü'l-Belâğa*, 284-285.

⁷⁰ el-Enfâl, 8/75.

⁷¹ Âl-i İmrân, 3/68.

⁷² *Nehcü'l-Belâğa*, 269-270.

Rebâ'a'nın karşısına çıkan Ubeyde, Utbe ile yenişemeyip birbirlerini yaralamışlar ve altmış üç yaşındayken aldığı kılıç darbesi yarasıyla iki gün sonra vefat etmiştir.⁷³

Hız. Ali, ensar ve muhacirlerden şehit olanlar hakkında farklı değerlendirmeler yapmıştır. Mesela, "Bizim şehidimiz" diye nitelediği Hız. Hamza'yı kastederek "şehitlerin efendisi" ifadesini kullanmış, "Cennette uçan, iki kanatlı" diye nitelenen kardeşi Ca'fer b. Ebî Tâlib'i ise övmüştür. Devamında Hız. Peygamber'in soy bakımından kendilerinden, fakat onu yalanlayanların karşı taraftan olduğunu; yine "Allah'ın aslanı" dediği Hız. Hamza'yı anarak kendilerinden, "hilflerin aslanı" diye kastettiği Utbe b. Rabî'a'nın ise karşı taraftan olduğunu belirtmektedir. Oğulları Hız. Hasan ve Hız. Hüseyin'i kastederek "Cennet ehlinin gençlerinin efendileri bizden", Mervân b. Hakem'i ve çocuklarını kastederek "Cehennem çocukları ise sizdendir" demiştir. Kişileri karşılaştırmaya ve değerlendirmeye devam eden Hız. Ali, bu defa da konuyu kadınlara getirmiş, eşi Hız. Fâtıma'yı "Âlemlerin kadınlarının hayırlısı bizden" diye nitelerken; Tebbet Sûresi'ndeki ayete telmihte bulunarak, aynı zamanda Ümeyyeoğullarından olan Ebû Leheb'in hanımı Ümm-ü Cemîl'i ise "Odun taşıyan sizden" diye vasıflandırmıştır.⁷⁴

Bir taraftan Ehl-i Beyti öven Hız. Ali, diğer taraftan da İslam'a girişinin sahih olup olmadığına, dine girişlerinde korku ve dünyevî menfaati gözettiklerine gönderme yaparak Muâviye ve taraftarlarını yermektedir. Muâviye'ye gönderdiği bir cevabî mektupta bu durumu açıkça şöyle ifade eder: "Biz Abdümenâf oğullarıyız, sözüne gelince, biz de öyleyiz. Fakat Ümeyye, Hâşim gibi değildir. Harb, Abdulmuttalib gibi; Ebû Süfyan, Ebû Tâlib gibi; muhacir olan talik (esaretten salınmış) gibi; nesebi sahih olan sonradan gelip yapışan gibi; gerçeği gösteren, geveze gibi; inanan da ifsat eden gibi değildir (Nehcü'l-Belâğa, 2019: 275)."

Hız. Ali, Muâviye'nin babası Ebû Süfyân'ın durumunu "istemeyerek Müslüman olan" bir kimse konumunda tutarken, kendisinin ve taraftarlarının doğru yolda olduklarını; Muâviye ve taraftarlarının ise saptırıldıklarını haber vermektedir. Muâviye'nin kendisini Talha ve Zübeyr'i öldürmekle, Âişe'yi kovmakla ve Kûfe ve Basra'ya konmakla suçladığını belirten Hız. Ali, bunun Muâviye ve taraftarlarını ilgilendirmeyeceğini söylemektedir.⁷⁵ Hız. Peygamber, Mekke'nin fethinden sonra Mekke halkına hitaben: "Ey Mekke ahalisi! Bugün size ne yapacağım konusunda ne dersiniz ve benden ne beklersiniz? diye sordu. Onlar da hep bir ağızdan: "Hayır" bekleriz; çünkü sen, kerim bir kardeşin oğlusun." dediler. Bunun üzerine Hız. Peygamber (s) onlara: "İzhebû fe-entümü't-Tuleka" (Haydi gidiniz! Bugün siz serbestsiniz (hürsünüz)!" buyurdu, onları azat etti ve onlara esir muamelesi yapmadı, işte bu nedenle o günkü Mekkeliler "Tuleka" diye isimlendirildi.⁷⁶

⁷³ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, 3/48-49; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, I/256.

⁷⁴ *Nehcü'l-Belâğa*, 284.

⁷⁵ *Nehcü'l-Belâğa*, 335.

⁷⁶ Bkz. İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, IV/54-55; Taberî, *Târihü't-Taberî*, 2/161; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Tarih* (I-XII) Beyrut, 1982, II/ 252.

Hz. Ali burada “Sonradan Müslüman olanlar” diye Ümeyyeoğullarından özellikle Muâviye'nin babası Ebû Süfyan'a gönderme yapmaktadır.

6. Hâricîler'e Karşı Tutumu

Aşırı görüşleri ve faaliyetleriyle tanınan dinî, siyasî ve sosyolojik bir oluşum olan Hâricîler'e karşı Hz. Peygamber'in görüş ve uygulamalarını örnek gösteren Hz. Ali, onların içinde bulunduğu durumu da gözler önüne sermektedir. Tahkim konusunda “Eğer bir hususta anlaşmazlığa düşerseniz onu Allah'a ve Resûl'e götürün (Nisâ, 4/59)” ayetini okuyan Hz. Ali, buradaki Resûl'e götürmekten maksadın, onun sünnetine uymak olduğunu belirterek, eğer Resûlullah'ın (s) sünnetiyle hükmedilirse kendisinin Hâricîler'den daha evla olduğunu söylemektedir.⁷⁷

Hz. Peygamber hiçbir zaman savaşı gerekçesiz olarak başlatan taraf olmamış, hatta karşı tarafın sebep olduğu savaşların başlangıcında dahi barış için mücadele vermiştir. “Ey insanlar! Düşmanla karşılaşmayı temenni etmeyin. Allah'tan afiyet dileyin. Onlarla karşılaştığınızda ise sabredin. Biliniz ki cennet kılıçların gölgesi altındadır ”⁷⁸ mealindeki hadis, Hz. Peygamber'in bu konudaki tavrını belirlemektedir.⁷⁹

Hz. Ali, Hâricîler'e karşı yapmış olduğu bir konuşmada Hz. Peygamber dönemindeki bazı uygulamaları örnek göstererek, toptancı yaklaşımın yanlış olduğunu, bütün bir ümmeti günahkâr olarak nitelemenin doğru olmayacağını ve Müslümanların günah işlese dahi İslam toplumundan dışlanamayacağını belirttiği şu konuşması önemlidir:

“Hata yapıp saptığımı sandığınız için bana karşı çıkıyorsanız, benim sapmam yüzünden neden Muhammed'in (s) bütün ümmetinin sapkın olduğunu kabul ediyor, hatamdan sorumlu tutuyor, günahlarım yüzünden onları tekfir ediyorsunuz? Kılıçlarınız omuzlarınızın üzerindedir; onları iyileşme ve hastalık yerlerine koyuyorsunuz. Günah işleyeni günah işlemeyenle karıştırıyorsunuz. Biliyorsunuz ki, Resûlullah (s) evli olup zina eden recmetti; sonra onun cenaze namazını kıldı; ardından ailesini ona vâris kabul etti. Katili kısasen öldürdü ve mirasını ailesine verdi. Hırsızlık yapanın elini kesti ve evli olmayıp zina edene sopa cezası uyguladı; sonra onlara feyden⁸⁰ pay verdi; bu fiili işleyenler Müslüman kadınları nikâhladı. Resûlullah (s),

⁷⁷ Nehcü'l-Belâğa, 136-137.

⁷⁸ Müslim, Ebû'l-Huseyn b. el-Haccac b. Muslim el-Kuşeyri (261/875), *Sahîhu Müslim*, (İstanbul: Çağrı Yay. 1992). “Cihad”, 6; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as Sicistanî, *Sünenü Ebî Davud*, (İstanbul, 1992), “Cihad”, 89; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr., I-LII, (Beyrut: er-Risâletü'l-âlemiyye, 1436/2015), 2/323

⁷⁹ Veysel Nargül. “İslam Savaş Hukukunun Temel İlkeleri Ekseninde Nehcü'l-Belâğâ”, *Milel ve Nihal*. 8 (3), (20119), 128.

⁸⁰ Fey, İslâm devletinin gayri müslim tebaadan aldığı cizye, haraç ve ticaret malları vergilerinin ortak adıdır. Mustafa Fayda, “Fey”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları 1995), 12/511.

onları işledikleri suçlardan dolayı cezalandırdı; Allah'ın onlar hakkındaki hükmünü uyguladı; ancak İslâm'dan olan paylarını engellemedi ve isimlerini İslam ehlinin arasından çıkarmadı.”⁸¹

7. Hz. Peygamber Sonrası Hayatı Tasviri ve Fitneler Karşısındaki Tutumu

Hz. Ali, Hz. Peygamber'in vefatı sonrası İslam toplumunun eskiye dönüş yaptığını, ayrılıklara düştüğünü ve dünya hayatının geçici ve aldatıcı nimetleri karşısında kendinden geçip dinden uzaklaştıklarını anlatır. Bu düşüncesini yine betimleme şeklinde şöyle ifade eder:

“Allah, Resûlünü (s) yanına alınca, bir topluluk topukları üzerine geriye döndü; görüş ayrılıkları onları mahvetti; dostlara güvendiler; akraba olmayanla ilişki kurdular ve sevmekle emroldukları sebebi terk ettiler. Binayı inşa edildiği temelinden kaldırıp olması gereken yerden başka yere bina ettiler. Onlar, her türlü günahın madenleri ve her girişenin kapılarıdır. Şaşkınlık içinde, bir o yana bir bu yana hareket ettiler. Firavun'un tabilerinin yolundan giderek sarhoşluk içinde kendilerinden geçtiler. Kimisi dünyada ebedî kalacakmış gibi kendini dünyaya vermiş; kimisi de dinden uzaklaşıp ayrılmış...”⁸² Buradaki “topuklar üzerine geriye dönmek” ifadesiyle, “Muhammed yalnızca bir elçidir. Ondan önce de elçiler gelip geçti. Şimdi o ölür veya öldürülürse gerisin geri dönecek misiniz? Kim geri dönerse bilsin ki Allah'a asla bir zarar vermiş olmayacaktır. Allah şükredenleri ödüllendirecektir”⁸³ ayetindeki ilgili kısımlar hatırlatılmaktadır.

Hz. Ali'nin sadık taraftarı olan meşhur Arap cengâveri Mâlik el-Eşter en-Nehâ'yi (ö. 37/657 [?]) Mısır'a vali olarak atadığında, Müslümanların durumunu özetleyen bir mektup göndermiştir. Hz. Ali mektubunda, Hz. Peygamber'in vefatı sonrası Müslümanların yönetim hususunda birbirleriyle çeliştiklerini söyleyerek, Arapların bu işi (yönetim işi) Ehl-i Bey'ten koparacağını ve kendisinden uzaklaştıracağını düşünemediğini yazmıştır. Hemen bir kişiye biat etmek için üşüşmelerinin kendisini korkuttuğunu ileri süren Hz. Ali, insanların İslam'dan döndüklerini ve Muhammed'in (s) dinini yok etmeye davet ettiklerini görünceye kadar kendini (biat etmekten) tuttuğunu ifade etmiştir.⁸⁴

Hz. Peygamber sonrası hayatın ve Müslüman toplumun içinde bulunduğu iç açıcı olmayan durumu, Allah'ın malının elden ele geçen bir mal, Allah'ın kullarının her birinin birer köle, salih insanların ise kendileriyle savaşılan kimseler, fâsıkların ise taraftar haline getirildiği bir dönem olarak adlandırmaktadır. İnsanların ancak maddi çıkar karşılığı Müslüman olduğunu, çevrenin harap olduğunu, şehirlerin ele geçirildiğini ve memleketlerin istila edildiğini belirtmektedir.⁸⁵

⁸¹ *Nehcü'l-Belâğâ*, 138.

⁸² *Nehcü'l-Belâğâ*, 157.

⁸³ Âl-i İmrân, 3/144.

⁸⁴ *Nehcü'l-Belâğâ*, 332.

⁸⁵ *Nehcü'l-Belâğâ*, 333.

Hilafeti döneminde (h.35-40/m.656-661), Hz. Osman'ın katillerinin bulunamaması ve cezalandırılmaması, Cemel ve Siffin hadiseleri gibi iç karışıklıkların yanı sıra Tahkim olayı ve Hâricîler'in ortaya çıkması, Hz. Ali'yi fitnelerle mücadele etmesi zorunluluğuyla baş başa bırakmıştır. Hz. Ali'nin gerek kendi dönemi gerekse daha önceki dönemlerdeki fitnelere ve Müslüman toplumun içinde bulunduğu durumdan rahatsız olduğunu söyleyebiliriz. Bununla ilgili Nehcü'l-Belâğa'da bir adamın ayağa kalkarak Hz. Ali'ye "Ey Müminlerin Emiri! Bize fitneden ve fitneyi Hz. Peygamber'e (s) sorup sormadığından haber ver!" demesi üzerine onun şöyle dediği anlatılır:

"Münezzeh olan Allah, "İnsanlar, imtihandan geçirilmeden, sadece 'İman ettik' demeleriyle bırakılacaklarını mı sandılar"⁸⁶ sözünü indirince anladım ki, Resûlullah (s) aramızda iken imtihan edilmeyeceğiz. "Ey Allah'ın Resûlü! Yüce Allah'ın sana haber verdiği bu imtihan nedir?" diye sordum. Bana "Ey Ali! Ümmetim benden sonra imtihan edilecek" dedi. Ona, "Ey Allah'ın Resûlü! Uhud savaşında Müslümanlardan şehit olanlar şehit olduğunda, şehadet benden uzaklaştırılınca ve bu bana ağır gelince, "Gözün aydın! Şehadet arkadadır" demedin mi?" diye sordum. Bana, "Bu, böyle olacak! O durumda nasıl sabredeceksin?" dedi. Ona, "Ey Allah'ın Resûlü! Bu, sabrın değil, müjde ve şükürün zamanıdır" dedim. "Ey Ali! Topluluk mallarıyla sınanacaklar; dinleriyle Rablerine minnet edecekler, O'nun rahmetini umacaklar; O'nun gücünden emin olacaklar. O'nun haram kıldığını, yalancı şüphelerle ve gaflete düşürücü, arzularıyla helal kılacaklar. Hamrı nebizle,⁸⁷ haksız kazancı hediyeyle, faizi alışverişle helal kılacaklar" dedi. "Ey Allah'ın Resûlü! Bu durumda onları hangi konumda değerlendireceğim? İrtidat konumunda mı yoksa fitne konumunda mı?" diye sordum. "Fitne konumunda" dedi."⁸⁸

8. Hz. Peygamber'in Vefatı

Hz. Peygamber'in vefatı, sahabe açısından son derece üzüntülü ve ilk başta kabullenilmesi oldukça zor olmuştur. Bu olay, başta Hz. Ali gibi akrabalık ilişkisi olan yakınlarını değil bütün Müslümanları üzmüştür. Hatta Hz. Ömer'in bu durumu kabullenmekte zorlandığını görmekteyiz. Amcası Abbas ve oğulları Fazl ve Kusem ile birlikte cenazenin yıkanması ve benzeri hizmetlerle bizzat ilgilenen Hz. Ali, çok sevdiği Hz. Peygamber'in vefatını şöyle anlatmaktadır:

"Ruhu alındığında Resûlullah'ın (s) başı göğsümün üzerindeydi. Kanı avucuma aktı,⁸⁹ yüzüme sürdüm. Onu (s) yıkamayı üstlendim; Melekler de yardımcılarımı. Evde ve avluda bağrışmalar oldu. Meleklerin bir

⁸⁶ el-Ankebût, 29/2.

⁸⁷ Hamr kelimesi, daha çok üzümden yapılan şarap için kullanılırken; Nebiz kelimesi, kuru üzüm, kuru hurma, arpa ve darı gibi maddelerden elde edilen bir içki türünü ifade eder.

⁸⁸ Nehcü'l-Belâğa, 165.

⁸⁹ Rivayete göre Hz. Peygamber hastalandığında biraz kan kusmuştur. Bu kanı da Hz. Ali alıp yüzüne sürmüştür. Bkz. Demircan, Nehcü'l-Belâğa, 231 (360 no'lu dipnot).

grubu iniyor; bir grubu yükseliyordu. Gizli sesleri kulaklarımdan ayrılmadı. Onu mezarına defnedinceye kadar ona salât getiriyorlardı. Hayattayken ve ölüyken, kim ona benden daha layıktır?”⁹⁰

Eşi Fâtıma'nın (r.ah) vefatı sonrası, onu defnettiği sırada çok üzülen Hz. Ali, Müslümanların içinde bulunduğu acı durumdan da şikâyetle bulunmaktadır. Hz. Ali, kendisini teselli ettikten sonra, Hz. Fâtıma'nın, babası Hz. Peygamber ile buluştuğunda ümmetin zulme yardımcı olduğunu haber vereceğini söyler.⁹¹ Hz. Peygamber'i bizzat kendi elleri ile yıkayıp kefenleyen Hz. Ali duygulanarak şu konuşmayı yapar:

“Annem babam sana feda olsun! Başkasının ölümüyle kesilmeyen nübüvvet, göklerin bilgileri ve haberleri senin ölümünle kesildi. Senin dışındakiler için teselli edici oluncaya kadar ehl-i beytini özelleştirdin; insanlar sende eşit oluncaya kadar tebliğini genelleştirdin. Sabrı emredip üzülmeyi yasaklamasaydın senin için göz pınarlarımızı kuruturduk. Hastalığın tedavisi tehir edilir, hüzn ise bize müttefik olurdu. Bunlar, senin için az bile olurdu. Ancak ölüm reddedilemiyor ve kovulamıyor. Annem babam sana feda olsun! Bizi rabbinin yanında an ve bizi unutma....”⁹²

Ölümünden önce insanlara yaptığı konuşmada vasiyetini açıklayan Hz. Ali, vasiyetinde “Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamayı ve Muhammed'in (s) sünnetini kaybetmemeyi”⁹³ sıkı sıkıya tembihlemiştir. İbn Mülcem'in kendisini kılıcıyla yaraladıktan sonra ölümünden önce vasiyet tarzında yine aynı hususları yani “Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamayı, Muhammed'in (s) sünnetine uymayı” tekrar etmiştir.

Hz. Ali, şehit edildiği günün seherinde, otururken uykunun bastırıldığını ve Resûlullah'ın (s) kendisine görüldüğünü ve ona “Ey Allah'ın Resûlü, ümmetinden karşılaştığım bu eğrilik nedir?” diye sitem ettiğini söyler. Bunun üzerine, Hz. Peygamber'in kendisine “Onlara beddua et!” dediğini ve böylece kendisinin de “Allah, onların yerine bana onlardan daha hayırlısını versin; benim yerime de onlara benden daha kötüsünü versin!” diye dua ettiğini anlatır.⁹⁴

Düşmanla karşılaştığında, o günkü toplumun kin ve nefretinden şikâyet eden Hz. Ali, yokluğunda Hz. Peygamber'e olan özlemine, “Allah'ım! Peygamberimizin bulunmayışını, düşmanlarımızın çokluğunu ve arzularımızın dağılmasını sana şikâyet ediyoruz” cümleleriyle ifade ederken, Müslümanlar arasındaki fiili durumun adaletle son bulması için de “Rabbimiz! Bizimle kavmimiz arasında adaletle hükmet! Sen hükmedenlerin en hayırlısını”⁹⁵ ayetini okumaktadır.⁹⁶

⁹⁰ Nehcü'l-Belâğâ, 231.

⁹¹ Nehcü'l-Belâğâ, 236.

⁹² Nehcü'l-Belâğâ, 261.

⁹³ Nehcü'l-Belâğâ, 155.

⁹⁴ Nehcü'l-Belâğâ, 76-77.

⁹⁵ el-A'râf, 7/89.

Sonuç

Hız. Ali neslinden gelen eş-Şerif er-Radî tarafından ele alınan Nehcü'l-Belâğa, Hız. Ali'nin dini, siyasi ve toplumsal konularda birçok söz ve tavsiyesinin bulunduğu iddia edilen edebi bir eserdir. Bu eserde, özellikle Hız. Ali'nin Hız. Peygamber'in örnekliliği ve benliğindeki peygamber tasavvurunun önemli olduğu bir gerçektir. Zira Hız. Ali, Hız. Peygamber'in İslam'ı tebliğinden itibaren çocuk yaşta (9 veya 10 yaşında) Müslüman olmuştur. O, on üç yıllık Mekke dönemini Hız. Peygamber'le birlikte her türlü zorluğa katlanarak geçirmiştir. Hicret ve sonrasında Medine'de de neredeyse Hız. Peygamber'in bütün faaliyetlerine katılmış, gazvelerde ve serriyelerde büyük kahramanlıklar göstermiştir.

Hız. Ali, ilim ve samimiyet, şefkat, cesaret ve kahramanlık konusunda önemli bir kişilik örneği olarak karşımızda durmaktadır. Bu güzel özelliklerin ve vasıfların kaynağının bizzat Hız. Peygamber olduğu bilinen bir gerçektir. Bu yönüyle, gerek Sünnî, gerekse Şii kaynaklarda büyük bir yaklaşım birliği söz konusudur. Eserin içeriğinin Hız. Ali'ye aitliği konusu ve bu konudaki tartışmalardan bağımsız olarak Nehcü'l-Belâğa'da Hız. Peygamber'in örnekliliği konusu işlenmiş, mektup ve tavsiyelerde Hız. Peygamber'e çokça gönderme yapılmıştır. Hız. Ali, kendisi ve Ehl-i Beyt'inin Hız. Peygamber'e yakınlığını çokça dile getirmiştir. Peygamberlik öncesi dönemi anlatan Hız. Ali, vahyin gönderildiği ortamı tasvir ederek, vahiy öncesi ve sonrasını kıyaslamış ve insanlığını Hız. Peygamber'e ihtiyacından bahsetmiştir. Bu durum, Hız. Peygamber'in vefatının Hız. Ali üzerinde bıraktığı üzüntüde de kendini belli etmektedir.

Halife seçim süreçleri, başta Muâviye ve Haricîler olmak üzere muhalifleri ile yaptığı mektuplaşmalarda içinde bulunduğu zamanı şikayet eden ve Hız. Peygamber'in olduğu atmosfere özlem duyan Hız. Ali, fitnelerden ve kargaşalardan da memnuniyetsizliğini ifade etmiştir. Eserin genel muhtevasına bakıldığında, Hız. Peygamber'e ve zamanına büyük bir özlem duyulduğu görülmektedir. Sonuç itibarıyla, Nehcü'l-Belâğa gerek içeriği ve muhtevası, gerekse edebi özelliğiyle kıymetli bir eserdir.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Şuayb el-Arnaût v. dğr., I-LII. Beyrut: er-Risâletü'l-âlemiyye, 1436/2015.

Aksu, Ali. "Nehcü'l Belâğa'da Hız. Ali'nin Bazı Tavsiye Ve Uyarıları". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/2-(2008), 35-54.

⁹⁶ *Nehcü'l-Belâğa*, 273-274.

Ali b. Ebî Tâlib. *Nehcü'l-Belağa*. İstanbul: Karbon Kitaplar, 2016.

Belâzürî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Yahyâ (279/892). *Ensâbü'l-Eşraf*. thk. Süheyl Zekkar-Riyâd Ziriklî. Beyrut: y.y., 1417/1996.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail (256/870). *Sahîhü'l-Buhârî*. I-VIII. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Durmuş, İsmail. "Nehcü'l-Belağa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/538-540. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Ebû Dâvûd. Süleyman b. Eş'as Sicistanî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. İstanbul: y.y., 1992.

el-Fâkihî. Ebû Abdullâh Muhammed b. İshâk el-Mekkî (ö.272/886), *Ahbâru Mekke fî Kadîmi'd-Dehri ve Hadîsihi* (nşr. Abdülmelik Abdullâh Dehîş). I-VI. Beyrut: Dâru Hâdar, 1414.

Erdemir, Avni-Yerkazan, Hasan. "Hadis Tarihinde ve Edebiyatımızda Hz. Ali'nin Vecizeleri". *Mehmed Âsım Efendi ve Sünûhât-ı Haydariyye'si*. ed. Halil İbrahim Haksever. Ankara: Sonçağ Yayınları, 2019.

Eğri, Osman. "Kültürümüzde Ehl-i Beyt Sevgisi". *Ehl-i Beyt Sevgisi*. der. Ömer Menekşe. 37-46. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Eğri, Osman. Erişim adresi <https://www.profdrosmenegri.com/alevi-bektasi-erkaninda-ceragin-anlami> (Erişim 16 Ekim 2021).

Fayda, Mustafa. "Fey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/511-513. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi (Hayatı ve Faaliyeti)*. I-II. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yay., 1990.

Hatiboğlu, Mehmet Said. *Hilafetin Kureyşliliği; İslâm'da İlk Siyasî Kavmiyetçilik*. Ankara: Kitâbiyât, 2005.

Hazret-i Ali Nehcü'l-Belağa: *Hazret-i Ali'nin Hutbeleri, Vasiyetleri, Emirleri, Mektupları, Hikmet ve Vecizeleri*. Hazırlayan: Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Derin Yayınları, 2012.

Hiz. Ali Nehcü'l-Belağa, (Hz. Ali'nin Konuşmaları, Mektupları ve Hikmetli Sözleri), Derleyen: Şerîf er-Radî. Çeviren: Adnan Demircan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.

İbn Ebi'l-Hadîd (ö. 656/1258). *Şerhu Nehcü'l-Belağa*, Ta'lik: Hüseyin el A'lemî, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1415/1995.

İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Eyyub el-Himyerî (218/833). *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. Beyrut: y.y., 1391/1971.

İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk (ö. 151/768). *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. I-II. thk. Ahmet Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye 1424/2004.

İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed (230/844). *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1421/2001.

İbnü'l-Esîr, İzzuddin Ebü'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târîh* (I-XII) Beyrut: y.y., 1982.

Müslim, Ebü'l-Huseyn b. el-Haccac b. Muslim el-Kuşeyri (261/875). *Sahîhu Müslim*. İstanbul: Çağrı Yay., 1992.

Nargül, Veysel. "İslam Savaş Hukukunun Temel İlkeleri Ekseninde Nehcü'l-Belâğa". *Milel ve Nihal* 8 (3), (2011), 115-150.

Nehcü'l-Belâğa. Hazırlayan: eş-Şerif er-Radî. thk. ve şerh: Muhammed Abduh. Beyrut: Müessesetü'l-Maârif, 1410/1990.

Nehcü'l Belâğa. Hz. Ali'nin Hutbeleri, Mektupları, Emirnameleri ve Kısa Sözleri. çev. Beşir Işık, M. Vesim Taylan, Faruk Bozgöz. Ankara: Birleşik Kitabevi, 1990.

Okiç, M. Tayyip. "Hazreti Ali el-Murtaza". *Ehl-i Beyt Sevgisi*. der. Ömer Menekşe. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2006.

Palabıyık, M. Hanefi. "Mekke Döneminde Hz. Ali". *BELGÜ/1* (Mayıs 2015).

Şerîf er-Radî (Derleyen). *Nehcü'l Belâğa: Hz. Ali'nin Konuşmaları, Mektupları ve Hikmetli Sözler*. çev. Adnan Demircan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2019.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir (310/922). *Târîhü't-Taberî, Târîhü'l-Umem ve'l Mülûk*, Beyrut: Darü'l Kütübi'l İlmiyye, 1987.

Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229). *Mu'cemü'l-Büldân*. I-V. Beyrut: Dâru Sâdır, 1397/1977.

Zehebî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Osman (748/1348). *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Beşar Avvad Ma'ruf. Beyrut, 1996.

The Imagine of Muhammad in Nahj al-Balagha

Dr. İsmail METİN

Extended Summary

Hazrat Ali is one of the most important figures in the history of Islam. Hazrat Ali, with his close kinship with the Prophet, being one of the first Muslims, his self-sacrifice and heroism. He was seen in the representative position of the Prophet. That's why St. Ali's life, personality, heroism, speeches and advice gained importance. The emphasis of the Prophet in the work called "Nahj al-Balagha" which is attributed to Hazrat Ali in terms of content and content, is a very remarkable subject in this sense. Nahj al-Balagha, addressed by ash-Sharif al-Radi, who came from the generation of Hazrat Ali is a literary work that allegedly contains many sayings and advice of Hazrat Ali on religious, political and social issues. It is a fact that the example of the Prophet and the conception of the Prophet are important in this work, especially in the case of Hazrat Ali. Because Hazrat Ali became a Muslim at a young age (9 or 10 years old) since the Prophet's message of Islam. He spent the thirteen-year Meccan period with the Prophet, enduring all kinds of hardships. He participated in almost all the activities of the Prophet in the Migration and later in Medina, and showed great heroism in battles and military campaigns.

Nahj al-Balagha is a source claimed to consist of the sermon, speech, testament, letter, order and concise words of Hazrat Ali. There are two different views on the fact that the speeches, inscriptions and views in Nahj al-Balagha belong to Hazrat Ali (d. 40/661). According to the first of these views, the content of the text cannot belong to Hazrat Ali. Subjects such as the presence of some negative expressions towards some Companions in the book, the inclusion of literary arts such as word ornamentation in some texts and rhymes raise doubts about the belonging of the work to Hazrat Ali. In addition, there are debates about the belonging of the work to Al-Sharif al-Radi. There is another view that claims that the work belongs entirely to Hazrat Ali. Based on the content of the book and some expressions, it is difficult to argue that the texts were recorded as they were formed from the words of Hazrat Ali himself. On the other hand, the idea that the book was completely fabricated or that it was created independently of the views and thoughts of Hazrat Ali cannot be a correct approach. Considering that the work was written in the 9th or 10th centuries, it should be taken into account that it would be very difficult to preserve it as it came out of Hazrat Ali's own mouth. The main thing, rather than these discussions, is that the work has a value in our literary and cultural life and that it can achieve social impact.

Although Nahj al-Balagha is attributed to Hazrat Ali, we think that this is not true because it was written centuries after Hazrat Ali's death and it was different in terms of content, style and content. Besides, it should be taken into account that Nahj al-Balagha is not a hadith, history or fiqh book. As for the authenticity of the texts and narrations in this work, we have to take into account that they were formed by the direction of the Shiite sentiment and some of them were narrations based on subjective interpretations. In fact, we wanted to focus on the perception of the Prophet Muhammad in this work, rather than the issue of the work's belonging to Hazrat Ali.

Hazrat Ali stands before us as an important example of personality in terms of knowledge and sincerity, compassion, courage and heroism. It is a known fact that the source of these beautiful features and qualities is the Prophet himself. In this respect, there is a great unity of approach in both Sunni and Shiite sources. Regardless of the subject of the content of the work belonging to Hazrat Ali and the discussions on this subject, the subject of the Prophet's exemplary was discussed in Nahj al-Balagha and many references were made to the Prophet in letters and recommendations. Hazrat Ali frequently expressed the closeness of himself and his Ahl al-Bayt to the Prophet. Hazrat Ali describing the period before the prophethood, described the environment in which the revelation was sent, compared the pre-revelation and post-revelation and talked about the need of humanity for the Prophet. This situation is also evident in the sadness that the Prophet's death left on Hazrat Ali.

In the work in question, Hazrat Ali primarily focuses on the concept of prophethood and its mission. According to him, Allah sent his messengers with the revelation he had allocated to them. In Nahj al-Balagha, Hazrat Ali told people about the prophets and especially about the last prophet, Prophet Muhammad. He informed his interlocutors about the characteristics of the prophets, why they were sent, how they behaved and their devotion to Allah. Allah has invited people to the path of truth through his prophets and with the language of righteousness. Hazrat Ali generally presents a depiction of a prophet. The lineage of the Prophet is the best of the lineages, family is the best of families.

Hazrat Ali primarily emphasizes that the Prophet is a servant and messenger who fulfills Allah's orders. Wishing the greatest blessings to be upon the Prophet Muhammad, Hazrat Ali states that the Prophet is the last prophet in terms of his mission and notification, and says that he fulfilled his duties and responsibilities. According to him, the Prophet is a person who fulfills his duties duly, does not take a step back in pursuit of Allah's consent, understands the revelation without showing weakness, protects his covenant, and fulfills his responsibility by acting in accordance with Allah's command.

In Nahj al-Balagha, Hazrat Ali complains about his time in the election processes of the caliph in his correspondence with his opponents, especially with Mu'awiya and Kharijites. At the same

time, Hazrat Ali, who longed for the atmosphere of the Prophet, expressed his dissatisfaction with the strife and turmoil. Considering the general content of the work, it is seen that there is a great longing for the Prophet and his time. As a result, Nahj al-Balagha is a valuable work in terms of both its content and its literary feature.

Keywords: Islam, The Prophet Muhammad, Hazrat Ali, Al-Sharif al-Radi, Nahj al-Balagha, Vision.

Deizm ve Kelam Açısından Tanrı Tasavvurları Bağlamında Nübüvvetin İmkânı Meselesi

The Question of the Possibility of Revelation in the Context of Conceptions of God in Deism and Kalam

Dr. Arş. Gör. Meryem KARDAŞ

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü
Dr., Res. Asst, Eskişehir Osmangazi University, Faculty of Theology, Depart. of Basic Islamic Sciences, Eskişehir, Türkiye.
ozdemirmeryem@yahoo.com

 0000-0003-1493-3402

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
31 Aralık / December 2021	Araştırma Makalesi / Research Article	13 Mart / March 2022	15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Kardaş, Meryem. "Deizm ve Kelam Açısından Tanrı Tasavvurları Bağlamında Nübüvvetin İmkânı Meselesi", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 552-571.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1051804>

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

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

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

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

Deizm ve Kelam Açısından Tanrı Tasavvurları Bağlamında Nübüvvetin İmkânı Meselesi¹

Öz ► Bu çalışmada İngiliz deizmi özelinde, vahiy konusunda deist düşünce tarafından ortaya konan argümanların, klasik kelâm ekolleri açısından bir analizi yapılmaktadır. Deizm, sadece insan aklından hareketle oluşan doğal dinin, vahye dayalı olarak var olan kurumsal dinlerden daha tam ve mükemmel olduğunu ileri sürmektedir. Bu düşüncelerini temellendirmede Tanrı'nın mükemmel ve değişmez olduğu iddiasından hareket ettikleri görülür. Bu yaklaşımın analizi Eş'arîEş'arî, Maturidî ve Mu'tezilî kelâm ekollerinin Tanrı tasavvurları bağlamında yapılmaktadır. Eş'arîler Tanrı'nın kudret sıfatını, Maturidîler hikmet, Mu'tezilîler ise adalet sıfatını öne çıkararak vahyin imkanını ve gerekliliğini temellendirmeye çalışmışlardır. Bu çalışmada deistik argümanlara cevap oluşturmada mevcut yaklaşımların yeterliliği ve tutarlılığı tespit edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Deizm, Tanrı, Vahiy, Din.

The Question of the Possibility of Revelation in the Context of Conceptions of God in Deism and Kalam

Abstract ► In this study, an analysis is made of the arguments put forward by the British deism about revelation, in terms of classical theological schools,. Deism argues that the natural religion, which is formed only from the reason, is more complete and perfect than the institutional religions that exist based on revelation. It is seen that they act on the claim that God is perfect and unchangeable in grounding their thoughts. The analysis of this approach is made in the context of God conceptions of Ash'ari, Maturidi and Mu'tazilite schools of kalam. Ash'aris tried to justify the possibility and necessity of revelation by emphasizing God's attribute of power, Maturidites of wisdom and Mu'tazilites of justice. In this study, the adequacy and consistency of existing approaches in responding to deistic arguments will be determined.

Keywords: Kalam, Deism, God, Revelation, Religion.

Giriş

Deizmin, tarih boyunca farklı düşünürler tarafından dile getirilen bir tasavvur biçimi olduğu ileri sürülmekle birlikte toplumsal bir hareket olma özelliğiyle tarih sahnesine çıkışı İngiliz deistleri sayesinde. İlk defa İngiltere'de bir grup yazar ve düşünür, öncelikle Hristiyanlık özelinde vahye dayalı dinlere karşı eleştirilerini güçlü bir biçimde dile getirmiş ve doğal dini, vahiy dininden daha üst bir konuma yerleştirmiştir. Ayrıca bu kişiler, henüz şekillenen doğa felsefesindeki yeni yaklaşımlardan hareketle Tanrı ve âlem arasındaki ilişkiye yönelik yorumlarıyla “yaratan ve geri çekilen Tanrı” tasavvurunun yerleşmesine büyük katkı sağlamışlardır.

¹ Bu makale Prof. Dr. Mahmut AY danışmanlığında 2021 tarihinde tamamlanan “*Deistik Argümanlara Karşı Vahyin İmkân ve Gerekliliği: 18. Yy. İngiliz Deizmi ve Kelâmî Açısından Analizi*” başlıklı doktora tezinden faydalanılarak üretilmiştir. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “*Historical Context of Kashshâf Tafsir: A Hermeneutic Analysis*”, supervised by Prof. Dr. Mahmut AY (Ph.D. Dissertation, Ankara University, Ankara/Türkiye, 2021).

Bugün deizm tanımlanırken akla gelen ilk husus, deistlerin “yaratıcı ve geri çekilen” bir Tanrı tasavvurunu benimsiyor oldukları şeklindedir. İngiliz deizmi açısından bu tasavvurun başlangıçtan itibaren tüm deistlerce benimsendiğini söylemek güçtür. Daha ziyade geçirdiği uzun sürecin sonucunda ulaşılan genel bir kanaat olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada öncelikle, İngiliz deizmi özelinde deistlerin sahip oldukları Tanrı anlayışlarının vahyin mevcudiyetine nasıl etki ettiğine değinilecektir. Daha sonra Klasik Kelam ekolleri tarafından vahyin imkânının nasıl ele alındığına yer verilecek ve mevcut yaklaşımların deistik argümanlara cevap oluşturup oluşturamaması açısından bir değerlendirme yapılacaktır.

Deizmin Tanrı ve Vahiy Tasavvuru

İngiliz deistlerinin tanrı tasavvurlarına dair belirtilmesi gereken ilk husus, hemen hepsinin teslis inancını reddediyor olmalarıdır. Yaşadığı dönem içerisinde deist olarak nitelendirilen isimler arasında teslis inancını açıkça reddeden isimlerin başında Mathew Tindal (1656–1739) gelir. Tindal, *A Letter Concerning Trinity and Athanasian Articles* başlığıyla hazırladığı risalesinde bu konuyu işler. Tindal “bir şeye inanması beklenen kimsenin, öncelikle inanılması istenen şeyin ne olduğunu bilmesi gerekir; aksi durumda neye inandığının bir önemi olmaz” şeklindeki yaklaşımıyla teslis inancının açık ve anlaşılır olmadığını belirterek iman esası olarak kabul edilemeyeceğini ileri sürer.²

Hayatının ilk dönemlerinde Aryuşçuluğu³ benimseyen Thomas Chubb da (1679-1747) *The Supremacy of The Father Asserted* ismiyle hazırladığı eserinde Kutsal Kitaptan getirdiği sekiz kanıtlarla tek gerçek Tanrı'nın Baba Tanrı olduğunu, Oğul'un tanrı sayılamayacağını iddia eder. Zira Baba, Oğul'un varlığının mutlak sebebi olup Oğul, varlığını Baba'nın iradesine borçludur.⁴ Chubb, bu konudaki iddialarına dayanarak teslisin doğruluğunu reddeder ve iman esası olarak saymaz. Deistlerin teslisi bir iman esası olarak kabul etmemelerinin temel gerekçesi, bu inancın aklı bir temele dayanmıyor oluşudur. Deistler aklın din alanında hâkimiyet sağlaması için yoğun gayret sarf etmişlerdir. Zira onlar Tanrı'nın varlığının ve sıfatlarının bilgisine de insanın başka bir yardım almaksızın salt akıl ile ulaşabileceğini ileri sürmüşlerdir.

İngiliz deizminin ilk dönem isimlerinden Anthony Collins (1679-1729) insanın kendisine ait kapasite ve kavramlarla Tanrı'nın sonsuz, mükemmel, mutlak âdil, hikmet ve kudret sahibi ve mutlak iyi olduğunu bilebileceğini ileri sürer. Ona göre insan, Tanrı hakkındaki bu bilgilere evrenin

² Mathew Tindal, *A Letter To Reverend To The Clergy of Both Universities Concerning Trinity and Athanasian Creed*, (London: 1694), 3-4.

³ M. S. 260-336 yıllarında yaşamış, Libya kökenli Hristiyan din adamı Arius'a ithafen bu şekilde anılan Aryuşçuluğun temel iddiası Oğul ile Baba'nın bir ve aynı sayılamayacağı şeklindedir. Charles Kannengiesser, “Arianism”, *Encyclopedia of Christian Theology*, 1/ 91-92. Deistlerin Hristiyanlığı ilk haline döndürme çabalarında görüleceği üzere onlar Hristiyanlığın Athenasian amentüsü öncesi var olan yaklaşımları kendilerine temel olarak almışlardır.

⁴ Thomas Chubb, *The Supremacy of The Father Asserted*, (London: 1718), 2-16

her bir parçasında görülen mükemmellikleri gözlemlemek suretiyle ulaşabilir.⁵ Matthew Tindal da benzer şekilde doğanın ışığı olan akıl ile tek bir Tanrı'nın var olduğunu, O'nun mutlak mükemmellikte, mutlak iyi, âdil, kudret sahibi ve mutlu olduğunu bilebileceğini iddia eder.⁶

Deistlerin Tanrı tasavvurlarında öne çıkan özellikler, Tanrı'nın mükemmel, aşkın, mutlak iyi ve mutlak âdil oluşu yönündedir. Bununla birlikte dikkat çeken bir husus, Tanrı'nın zât sahibi bir varlık olarak düşünülmemesidir. Bu yaklaşım özellikle teizm tarafından benimsendiği haliyle Tanrı'nın fiilî sıfatlarının da bulunmayışı noktasında kendisini gösterir. *Tanrı*, daha ziyade insanın zihniyle ulaştığı bir fikir, bir kanâat olarak belirir. Evren ve insan ile olan ilişkisiyse O'nun mükemmel, âdil ve iyi oluşu ekseninde yorumlanmaktadır.

Deistlere göre Tanrı mükemeldir ve mükemmellik değişmez oluşu anlamına gelmektedir. Zira Tanrı hakkında değişimden bahsedildiğinde O'nun mutlak mükemmel olmadığı gibi bir sonuç doğmaktadır. Deistlerde Tanrı'nın mükemmelliği vurgusu, ağırlıklı olarak Tanrı'nın evrenin yasalarına müdahalede bulunup bulunmayacağı açısından değerlendirilmektedir. Söz gelimi doğanın kanunlarında yaşanacak bir değişiklik, Tanrı'nın yaratışında mükemmel davranmadığı anlamına gelecektir. Oysa kendisi mükemmel olan bir varlığın, yarattıkları da mükemeldir.

Matthew Tindal'a göre Tanrı doğayı, hikmetinin ve cömertliğinin bir sonucu olarak değişmeyen yasalarla yaratmıştır. O'nun hikmetinde ve cömertliğinde bir değişiklik olmayacağından doğanın kanunlarında da değişiklik olmayacaktır. Aksi durumda Tanrı'nın mükemmel oluşu tartışmalı hâle gelir. Zira kendisi mükemmel olan bir varlığın yarattıklarının mükemmel olmaması düşünülemez. Bu nedenle Tindal mucize gibi olağanüstü durumları mümkün görmez, zira mucizelerin varlığı Tanrı'nın, keyfî biçimde ve gereksiz yere eylemde bulunduğu anlamına gelecektir, bu ise Tanrı hakkında söz konusu olamaz.⁷

Peter Annet da doğanın değişmeyen kanunlara sahip oluşu ile Tanrı'nın mükemmel oluşu arasında doğrudan bir ilişki kurar. Doğanın kanunlarının geri planında Tanrı'nın ilim ve kudretinin bulunduğunu dolayısıyla tabiatta gerçekleşecek bir değişikliğin doğrudan Tanrı'nın mükemmelliği ile çelişeceğini iddia eder. O, ayrıca bu görüşünün, mucizelerin imkânsızlığına dâir apriori bir delil olduğu kanaatindedir. Tabiatta gözlemlenecek bir değişimin tabiata bu kanunları yerleştirenin yaşadığı bir değişim anlamına geleceğini iddia eder. Ki bu durumda Tanrı'nın mükemmel varlık olduğu iddiası tartışmalı bir hal alır.⁸

⁵ Anthony Collins, *A Vindication of The Divine Attributes*, (London, 1710), s. 3.

⁶ Matthew Tindal, *Christianity as old as Creation*, (London, 1732), s. 13-14. Benzer bir yaklaşım için ayrıca bkz. Peter Annet, *Deism Fairly Stated*, (London, 1746), s. 10.

⁷ Tindal, *Christianity as old as Creation*, s. 22, 51, 100 vd.

⁸ Peter Annet, *Supernatural Examined*, (London, 1747), s. 44. Mükemmellik ile ilgili kurulan bir diğer deistik yorum için ayrıca bkz. William Wollaston, *The Religion of Nature Delineated*, (London, 1738), 95-100.

Bu noktada belirtmek gerekir ki deistlerin tanrı tasavvurlarında belirleyici olan husus, sahip oldukları din anlayışlarıdır. Başka bir ifadeyle onlar tanrı tasavvurlarından hareketle bir din anlayışı oluşturmamışlardır. Deistlerin tüm gayretleri, vahye dayalı dinlerin yanlışlığını ortaya koymak üzerinedir. Bu nedenle onlar tanrı tasavvurlarını, savundukları doğal din anlayışlarını temellendirecek şekilde geliştirmişlerdir. Bu durum, Tanrı'nın mükemmel ve değişmez oluşu noktasında kendisini gösterdiği gibi âdil ve iyi oluşunu temellendirmedeki çabalarında da görülür. Bu yaklaşımı en iyi ifade eden isimlerden biri Tindal'dır.

Tindal, eşyanın birbiri arasında görülen ilişkinin ve bunun sonucunda ortaya çıkan uyumun, Tanrı'nın eylemlerinin tek yasası olduğunu düşünür. O, Tanrı'nın bu eylem tarzı dışında hareket etmesini keyfilik olarak niteler. Oysa ona göre ne Tanrı'nın ne eşyanın ne de insanın doğası değişir. Dolayısıyla tüm bu varlıklar arasında gerçekleşen ilişkiler sonucunda ortaya çıkan görevler de değişmez. Tindal'a göre eğer din denilen şey, bütün bu görevlerin pratik sonucu ise her zaman aynı olmalı ve değişmemelidir. "Hiç kimse –Tanrı tarafından gönderilmiş olsa dahi- bu ilişkiler üzerine kurulu olan dinden başka bir şeyi, insanlara din olarak öğretmez. Yeryüzü er geç yok olacaktır, fakat bu ezeli yasa ne iptal edilebilir ne de değiştirilebilir."⁹

Tanrı'nın âdil ve iyi oluşundan hareketle vahiy dinini kusurlu, doğal dini ise mükemmel olarak gören isimlerin başında Charles Blount (1654-1693) gelir. Blount, zaman-mekân gözetmeksizin tüm insanların hayattaki amacının mutluluk olduğunu ileri sürer. Dinlerin temelde var oluş amacı da insana mutluluğa ulaşmada destek olmaktır. Fakat vahiyler tarihsel olduğu için tüm insanlara bu konuda destek vermekten uzaktır.¹⁰ Anthony Collins de benzer şekilde vahyin tarihselliğine ve yerelliğine dikkat çeker. Söz gelimi Eski Ahit, yalnızca Yahudilere gelmiştir. Hristiyanlık da asırlar boyunca dünyanın büyük kısmına ulaşamamıştır. Bu nedenle vahye dayalı dinler, gerçek din olan doğal dinin taşıdığı evrensellikten uzaktır. Collins'e göre Tanrı'nın insanları evrensel olan doğal din yerine vahye dayalı dinlerle baş başa bırakmış olması O'nun eylem tarzının kusurlu olduğu anlamına gelecektir.¹¹ Bu ise tanrısallıkla bağdaşmamaktadır.

Görüldüğü üzere deizmin tanrı tasavvuru hakkında öne çıkan temel husus O'nun mükemmelliğidir. Mükemmel oluşunun değişmezliği anlamına geldiğini düşünen deist tasavvurun arka planında ise vahye karşı bir alternatif olarak gördükleri ve hatta vahiyden üst bir konum atfettikleri doğal din anlayışlarını temellendirme arzusu bulunmaktadır. Fakat doğal dinin

⁹ Tindal, *Christianity as old as Creation*, s. 20, 51.

¹⁰ Charles Blount, *The Oracles of Reason/Miscellaneous Works of Charles Blount*, (London, 1695), s. 198

¹¹ Anthony Collins, *A Letter to The Reverend Dr. Rogers On Occasion of His Eight Sermons Concerning The Necessity of Revealed Religion*, (London, 1727), s. 64-65.

kurumsal/vahye dayalı dinlerden üstte olduğu savunulurken Tanrı'nın insan ve âlem ile bağı bulunmayan bir varlık olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Kelâm Ekollerinin Tanrı ve Vahiy Tasavvurları

Kelam ekolleri, aralarındaki çeşitli nüanslara rağmen, insanın aklıyla Tanrı'nın var ve bir olduğu fikrine ulaşabileceği konusunda ittifak halindedirler.¹² Bu konuda deizmle paralel oldukları söylenebilir. Fakat kelâmda Tanrı, deizmde olduğu gibi sadece aşkın ve yüce bir varlık olarak görülmez. Aynı zamanda âlem ve insan yaşamıyla ilişkili olması bakımından içkin olarak da tasavvur edilir. Dolayısıyla Tanrı, bizatihi mevcut, ezelî-ebedî ve yaratılmışlara hiçbir şekilde benzememekle birlikte; yaratan, rızıkta bulunan, insanı her an ve mekânda gören, duyan, dualarına cevap veren bir varlık olarak görülür. Kelâm ekollerine göre Tanrı'nın bu şekildeki tasavvuru, ilahi olanı hakıyla takdir etmede çok daha isabetlidir. Bunun yanı sıra kelâm açısından akıl, Tanrı hakkında bilgi edinmenin bir yolu olarak kabul edilse de tek yolu olarak görülmez; zira vahiy bu konudaki en temel kaynak olarak kabul edilir.

Kelâm'da vahiy konusu genellikle nübüvvet başlığı altında değerlendirilir. Kelâmcılar, vahiy imkânsız gören Berâhime gibi deistik düşünceyle oldukça paralel fikirlere sahip olan ekol ve görüşlere¹³ karşı vahyin imkân dâhilinde olduğunu temellendirmeye çalışmışlardır. Onlar nübüvvetin/vahyin imkân dâhilinde oluşunu öncelikle ontolojik zeminden hareketle temellendirmeye çalışırlar. Kelâma göre varlık temelde Zorunlu ve mümkün olmak üzere iki kategoriye ayrılmaktadır ve Zorunlu olan tek bir varlık bulunur: Allah. O'nun dışında kalan her şey mümkün kategorisindedir, dolayısıyla nübüvvet pekâlâ mümkündür. Bununla birlikte “nübüvvetin imkânı” ifadesi, nübüvvetin imkânsız/müstahil olduğunu iddia eden görüşlere yönelik olduğu kadar nübüvvetin vacip olduğunu iddia eden görüşlere karşı da yapılan bir değerlendirmedir. Bu nedenle kelâmcıların nübüvvetin imkânını hangi görüşe yönelik temellendirdiğine dikkat etmek gerekir.

Bu çalışmada Eş'arî, Mu'tezilî ve Maturidî ekollerinin nübüvvet temellendirmelerine yer verilecektir. Bahsi geçen ekoller, Tanrı'ya yönelik tasavvurlarının şekillenmesinde öne çıkardıkları isim-sıfatlar ekseninde vahyin gerekliliğini temellendirmişlerdir. Buna göre Eş'arîlerin kudret; Maturidîlerin hikmet ve Mu'tezilîlerin ise adalet sıfatlarından hareket ettikleri görülür.

¹² Akılla Allah'ı bilmenin gereği hakkında bazı kelam âlimlerinin görüşleri için bkz. İbn Fûrek, *Makalâtu Mucerredu*, s. 255. Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, c. 1, s. 64, 70; Mâturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 172-173.

¹³ Berâhime ve diğer deistik düşünce sahipleri için bkz. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1998), s. 12-13; 26-27; Abdurrahman Bedevi, *Min Târihi'l-İlhad fi'l-İslam*, (Kahire: Sina Li'n-Neşr, 1993), s. 35-36; . Orhan Koloğlu, “Kelam ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1, (2014), s. 162.

İlahi Kudretin Gereği Olarak Nübüvvet

Nübüvvetin imkânı konusunda Tanrı'nın merkezde bulunduğu delillendirme çabalarının en önemlisi Eş'arî ekolüne aittir. Eş'arî âlimler, Tanrı'nın kudret, irade, maliku'l-mülk oluşu, âmir oluşu gibi sıfatlarına diğer ekollerden daha fazla vurgu yapmışlardır. Bu yoğun vurgunun arkasında, nübüvvetin imkânını; hem müstahil olduğunu iddia eden Berâhime vb. deistik gruplara hem de Mu'tezile içerisinde rastlanan vacib olduğu görüşüne karşı savunma arzusu yer alır.

Eş'arî düşüncede irade ve kudret sıfatları, Tanrı tasavvurlarının merkezinde yer alır.¹⁴ İnsanın fiilleri, hüsun-kubuh, tabiatta gözlemlenen işleyiş gibi doğa ve insan ile ilgili tüm konular da söz konusu tasavvurun altında şekillenir. Eş'arî (ö. 324), Allah'ın irade sıfatının mümkün kategorisine giren her şeyi kapsadığını ileri sürer. Tanrı'nın dilemediği bir şeyin, hükümranlılığı altında var olması mümkün değildir. Zira böyle bir durum söz konusu olsaydı Allah hata ve gaflet içinde bulunmuş veya bir aciziyet, güçsüzlük içerisinde olmuş olurdu. Bu ise O'nun için düşünülemez.¹⁵ Bu yorumla ilahi kudret, evrendeki bütün varlıkları kapsayacak tarzda genişletilmekte ve bu kudretin dışında olduğu söylenebilecek herhangi bir mümkünattan bahsetmek imkânsız addedilmektedir.¹⁶ Burada önemli olan husus, Allah'ın sıfatları arasında iradenin ve onunla bağlantılı olarak kudretin diğer sıfatlar karşısında öncelikli bir zemine çekilmesidir. Başka bir deyişle Tanrı'ya yönelik tasavvurun belirlenmesinde birincil sırayı almasıdır. İnsanın fiilleri konusunda Eş'arî kelâmının, insana herhangi bir kudret atfetmek hususunda son derece tereddüt içerisinde davranması da ilahi iradenin ve kudretin mümkün olan her alana nüfuz ettiğinin önemli bir yansıması olarak okunabilir.

Eş'arî, nübüvvet konusuna, Allah'ın insanlara yol gösterme amacıyla peygamber ve vahiy göndermesinin bir vucubiyet taşımadığını belirtmekle başlar. Ona göre vahiy gönderilmesi de gönderilmemesi de Allah açısından aynıdır. Nübüvvetin gerçekleşmiş olması ancak Allah'ın lütfunun bir sonucudur; fakat gerçekleşmemesi de imkan dahilinde olup insanlar açısından bakıldığında herhangi bir haksızlık durumu meydana getirmez. Ona göre Allah, inkârcıları yarattığı gibi kabul etmeyeceklerini bilmesine karşın insanlara peygamber gönderebilir ve bu sefeh bir eylem değildir. O, Allah'ın vahiy göndererek insanları haberdar ettiği hususları herhangi bir vahiy göndermeden de haberdar etmeye muktedir olduğunu ve her iki durumun da O'nun hikmetinin tezahürü olduğunu söyler.¹⁷ Burada bir hususa dikkat çekmek gerekir. Eş'arî, nübüvvetin Allah'ın kudreti dahilinde bulunduğu için mümkün olduğunu belirtirken aslında Mu'tezile tarafından savunulan peygamber göndermenin Allah'ın üzerine vacip olduğu görüşüne karşı bir cevap

¹⁴ Mahmut Ay, Kelam'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları, *Eskişeyh Dergisi*, 31, (2015), s. 34.

¹⁵ Eş'arî, *el-Lum'a*, çev. Kılıç Aslan Mavil & Hikmet Yağlı Mavil, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), s. 65.

¹⁶ Ali Mebrûk, *Teolojiden Tarih Felsefesine Nübüvvet*, (İstanbul: Mana, 2014), s. 176-177.

¹⁷ İbn Fûrek, *Mucerredu Makâlâti's-Şeyh Ebi'l Hasan el-Eş'arî*, nşr: Daniel Gimaret, (Beyrut: 1987), s. 174-175.

geliştirmiştir. Dolayısıyla bu yaklaşımda, Berâhime gibi nübüvveti müstahil addedenlerin dolaylı olarak muhatap kabul edildikleri görülür.

Eş'arî'nin fikirlerinin devam ettiricisi olan isimlerin başında Bâkılânî (ö. 403) gelir. Bâkılânî, Allah'ın maliku'l-mülk olması sebebiyle insanlara peygamber ve vahiy göndermesinin mümkün olduğunu söyler.¹⁸ İlhadi olarak vafettiği görüşlere karşılık bir reddiye olması amacıyla yazdığı eserinde Berâhime'nin iddialarını detaylıca incelemiştir. O, vahiy göndermenin imkan dahilinde olduğunu belirtirken Berâhime'nin şu görüşüne yer verir: "Allah'ın, peygamberi inkâr edeceğini, kötöleyeceğini, yalanlayacağını bildiği kimseye elçi göndermesi sefeh bir fiildir, saçmalaktır. Allah abesle iştiğal olmaktan müstağni olduğuna göre nübüvvet mümkün değildir."¹⁹

Buna göre Berâhime'nin, nübüvvet karşıtlıklarını temellendirmede Allah'ın hakîm ve ilim sahibi oluşundan hareket ettikleri görülür. Bâkılânî, Berâhime'nin bu yaklaşımıyla aslında bir tutarsızlık ve bir usulsüzlük örneği sergilediklerini ileri sürer. Ona göre Allah'ın iman etmeyeceklerini bildiği kimseye peygamber göndermesi yanlışsa, peygamberi kabul edeceğini bildiği kimseye elçi göndermesi zorunlu demektir. Bu durumda Bâkılânî'ye göre Berâhime kendisini nefyetmektedir. Ayrıca onların delillendirmelerinden hareket edilirse, Allah'ın inanmayacağını, nimetlerini inkâr edeceğini, vahyin fayda sağlamayacağını bildiği kimseyi de yaratmaması gerekir. Oysa durum bunun tersidir, zira Allah inanmayacağını bildiği insanları da yaratmıştır. Bu ise, sefeh/abes bir durum değildir.²⁰ Başka bir deyişle Allah'ın inkâr edeceği bilinen kimseyi yaratması da vahyi kabul etmeyeceği bilinen kimseye peygamber göndermesi de hikmetli bir iştir.²¹

Bir diğer Eş'arî kelamcısı Cuveynî (ö.478), vahiy gönderilmesinin aklî hükümler noktasında bir lütuf olduğunu belirterek peygamberlikle gerçekleşen yol göstermenin insanlara bir lütuf olduğunu ileri sürer. Cuveynî 'ye göre vahiy/ peygamber göndermek "iki zıddın bir araya gelmesi, cinslerin dönüştürülmesi vb. hususlar gibi imkânsız" kabilinden değildir. Allah açısından yarattıklarına bir takım şer'î hükümler belirlemede de bir imkânsızlık yoktur. Bu noktada Cuveynî, nübüvvetle ilgili iki hususa dikkat çeker. İlk hususa göre, iyi ve kötünün akıl ile bilineceğini reddetmek gerekir. Bu halde nübüvvet zorunlu olarak mümkün olur. İkinci hususa göre ise vahiy göndermek zulüm ve bizatihi kötü kabul edilir. Fakat nübüvvetin bir başka şeyle bağından dolayı kötü addedilmesi yanlıştır, zira o, Allah'ın insanlara lütfu olması açısından imkânsız değildir. Akıl sahibi kimseler kendilerine bir peygamber geldiğinde aklın hükümlerine bağlı olarak onu kabul eder. Nitekim

¹⁸ Bakıllani, *el- İnsaf*, nşr. Muhammed Zahid el-Kevseri, (Kahire: Mektebetu Ezheriyyeti li't-Turas, 2000), s. 58.

¹⁹ Bakıllani, *et-Temhid fi'r-Reddi Ala'l Mülhidetu'l Muattıla ve'r-Rafıza ve'l Havaric ve'l-Mu'tezile*, thk. Muhammed Hudeyri, Muhammed Abdu'l-Hadi Ebû Rîde, (Dar'ul-Fikri'l-Arabi, t.y), s. 105.

²⁰ Bakıllani, *Temhid*, s. 106.

²¹ Bakıllani, *Temhid*, s. 105-106; Muzaffer Barlak, *Kelam'da Nübüvvet Tartışmaları*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları), 2015, s. 226.

nübüvvet akıl açısından imkânsız bir şey olsaydı bu kimselerin onu reddetmesi gerekirdi.²² Böylece Cuveyni, nübüvvetin akıl açısından da mümkün olduğunu ispatlamış olmaktadır.

Gazzâlî de diğer Eş'arî kelâmcılar gibi nübüvveti mümkün kategorisinde değerlendirir. O, ayrıca vahiyde bulunmayı Allah'ın kelâm sıfatıyla da ilişkilendirir. Allah, mütekellim olduğu için ses, harf, rakam ve benzeri şeyleri yaratarak Kelâm-ı Nefsî' oluşunu kullarına izhar edebilir. Dolayısıyla vahiy göndermek suretiyle mütekellim oluşunu göstermesi pekâlâ mümkündür.²³ Gazzâlî bu yorumuyla aslında Tanrı'nın sadece yaratan ve geri çekilen bir varlık olmayıp sahip olduğu Kelâm-ı Nefsî gereği insanlarla iletişimde de bulunan fail bir yaratıcı oluşunu öne çıkarmaktadır.

Eş'arî tasavvurda Tanrı'nın insan ve evrenle ilişkisinin ve nübüvvetin imkânının ağırlıklı olarak irade ve kudret sıfatları ekseninde şekillendiği görülmektedir. Bu tasavvurda eksik kalan husus, nübüvvetin aynı zamanda insanın durumu ve ihtiyaçlarıyla olan bağının yeterince öne çıkarılmamasıdır.²⁴ Bu durum Eş'arî kelâmında gerçek anlamda irade sahibi olanın yalnızca Allah olduğu ve insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olmadığı şeklinde formüle edilen kesbe dayalı kader anlayışında da görülmektedir.²⁵ Bu bakış açısına göre mutlak irade ve kudret sahibi olan Allah'ın iyi şeyleri olduğu kadar kötü şeyleri de irade etmesi mümkündür. Kötülüğü dilemesi Allah açısından bir olumsuzluk meydana getirmez.²⁶ O dilediği için nübüvvet imkân sahasına girmiştir. İnsanın peygamberlerin yol göstericiliğine ihtiyaç duyması nübüvvetin gerçekleşmesi için yeter sebep teşkil etmemektedir. Vahyin gönderilmiş olması ancak Allah'ın lütfunun bir sonucudur. Bu yaklaşıma göre Allah'ın dilemesini ve peygamber göndermesini gerektiren bir sebep olmadığından nübüvvetin gerçekleşmemesi de pekâlâ mümkündür.

²² Cuveyni, *Kitabu'l-İrşad*, s. 251-252.

²³ Gazzâlî, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), s. 143.

²⁴ Eş'arî düşüncede Allah'ın fiilleri herhangi bir amaç ya da gaye ile illetlendirilemez, zira böyle bir illetlendirme, O'nun açısından bir eksiklik anlamına gelecektir. Yine onlara göre ilahi fiiller olabilirlik kapsamında olduğu, herhangi bir amaca matuf olmadığı için bu fiillerin varlığa çıkmasını gerektirecek bir tercih sebebinin bulunması gerekir ki, bu tercih sebebi de her türlü şarttan bağımsız ve mutlak olan ilahi iradedir. Ali Mebrûk, *Nübüvvet*, s. 199.

²⁵ Kesb; kulların "fiillerinin yaratıcısı olduğu" görüşünü reddedip; kulların, fiillerinin yaratıcısı değil kazananı olduğunu savunan, ilk olarak Dırar b. Amr veya Ebu Hanife tarafından öne sürüldüğü iddia edilen fakat sistemli bir şekilde Eş'arî ekolünce savunulan kader konusuyla alakalı bir teoridir. Bu teorinin oluşmasının geri planında yaratılan her şeyin tek bir faili olduğu dolayısıyla insanın fiillerinin de Tanrı tarafından yaratıldığı temel tezi yer alır. İnsanın, fiilleriyle olan ilişkisi Tanrı tarafından yaratılan eylemlerini kazanmaktan ibarettir. Mu'tezili düşünürler tarafından insanın hür iradesini yok saydığı gerekçesiyle reddedilir. B. Topaloğlu & İ. Çelebi, "Kesb", *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 184. Bu konuda ayrıca bkz. İbn Fûrek, *Mâkâlat*, s. 90 vd.; Cuveynî, *İrşad*, s. 161-171.

²⁶ Bu konuda Eş'arî'nin görüşleri için bkz. Eş'arî, *el-Lum'a*, çev. Kılıç Aslan Mavil & Hikmet Yağlı Mavil, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016) s. 129.

İrade vurgusu Tanrı'nın insan ve evrenle bağ kuran aktif bir fail olduğunu temellendirmesi açısından oldukça önemli ve isabetlidir. Yaratan ve geriye çekilen değil kullarının hayatı hakkında iradede bulunan, yaşamlarına ve dahi tarihe dahil olan bir tasavvura zemin hazırlamaktadır. Ancak vahyin, Allah ve insan arasındaki ilişkinin zemini olduğu göz önüne alındığında, nübüvvetin insan açısından gerekliliğinin vurgulanması beklenmektedir. Bu nedenle Allah'ın vahiy gönderirken herhangi bir ahlaki gerekçenin bulunmaması ve insanın ihtiyaçlarının dikkate alınmaması dinamik bir ilişkinin imkânına gölge düşürmektedir.

Ayrıca, Eş'arî keliminde konuyla ilgili bir başka hususu da göz önünde bulundurmak gerekir. Söz konusu kelim anlayışına göre bir şeyin iyi ve kötü oluşu bizatihi varlıklarında bulunan bir nitelik dolayısıyla olmayıp vahiy tarafından belirlenmektedir.²⁷ Bu durumda iyi ve kötünün bilinmesi için vahyin zorunlu olması gerekmektedir. Fakat Eş'arî düşüncede vahiy adeta fazladan gerçekleşen bir lütuftur. Zira Allah'ın dilemesinde dışsal bir faktör söz konusu değildir. Başka bir deyişle vahiy yalnızca bir lütuftur olarak gerçekleşiyorsa insanın vahiy olmadan kendi aklıyla neyin iyi neyin kötü olduğunu bilebilmesi gerekmektedir. Aksi durumda insan bir belirsizlik ortamı içerisinde yol bulmak durumunda kalır. Vahyin gönderimini salt Allah'ın dilemesi açısından temellendirme, insanın ihtiyaçlarının göz ardı edilmesi, Tanrı-insan arasında güvene dayalı bir ilişkinin kurulmasını zorlaştırmaktadır.

İlahi Hikmetin Gereği Olarak Nübüvvet

Maturidî kelâmında Tanrı'nın insan ve âlem ile ilişkisi, hikmet sıfatı üzerinden temellendirilmiş, diğer isim/sıfatlar bu zemin üzerinden değerlendirilmiştir. Bununla birlikte Maturidî kelimcileri de nübüvvetin uluhiyyet açısından imkânında Allah'ın kudretini, ilmini ve iradesini vurgulamış fakat tüm bu sıfatlar hikmet ile ilişkisi bağlamında değerlendirilmiştir.

Hikmet kelimesi “h-k-m” kökünden türer ve ilim ve akılla hakka isabet etmek anlamına gelir. Allah için hikmet, eşyayı bilmesi ve sağlam bir şekilde yaratması anlamlarında kullanılır. İnsanın hikmeti ise eşyayı tanınması ve hayırlı işler yapmasıdır.²⁸ Daha genel bir ifadeyle değerlendirecek olursak hikmet; “bir şeyin hakikatine isabet etmek ve onu ait olduğu yere koymak” demektir. Hakîm de isabet eden ve her şeyi ait olduğu yerine koyandır.

Belirtmek gerekir ki Maturidî, hikmeti açık bir şekilde tanımlamaz. O, Tanrı'nın hikmeti konusunda detaylara yer vermese de bu konunun onun kelâmi görüşlerini derinden etkileyen ve şekillendiren bir unsur olduğu eserlerinde kendini açıkça gösterir.²⁹ Maturidî'nin eserlerinde

²⁷ Eş'arî, *el-Luma*, s. 129.

²⁸ İsfehâni, *Müfredat (Kur'an Kavramları Sözlüğü)*, s. 300.

²⁹ Ulrich Rudolph, “Maturidî'nin İlahi Hikmet Anlayışı”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev. Y. Öztürk & E. Kabakçı, (2018/2), s. 778.

hikmet; isabet, ilim, akıl, fıkıh gibi anlamlarda kullanılmaktadır.³⁰ Tanrı'nın hikmetine dair yaptığı yorumlar göz önüne alındığında hikmetle kast ettiğinin en temelde "Tanrı'nın evreni yaratırken başboş, amaçsız değil bir gayeye binaen yaratması" olduğu görülür.³¹

Maturidî'nin hikmete dayanan kelâm anlayışı, nübüvvetin uluhiyyet açısından değerlendirilmesinde de mevcuttur. Bu konuyla ilgili olarak Maturidî, Allah'ın Hakîm oluşundan hareket eder. Allah'ın hakîm olması amaçsız bir eylemde bulunmayacağı, fiillerinin abeslik ve keyfilikten uzak olması demektir.³²

Maturidî, Yaratıcı'nın varlığını kabul etmeyen kimsenin nübüvveti reddetmesinin olağan olduğunu, bu kimselere karşı öncelikle Tanrı'nın varlığının delillendirilmesinin gerektiğini ifade eder. Tanrı'nın varlığının kabulünün ardından nübüvvet temellendirilebilir.³³ O, nübüvvetin uluhiyyet açısından imkânını Allah'ın Hakîm oluşuyla açıklarken, vurgusu O'nun amaçsız bir iş yapmayacağı üzerindedir. Allah'ın hakîm oluşu, fiillerinin keyfilikten, abeslikten uzak olup, belli bir amaca göre gerçekleştiği anlamına gelir.³⁴ Maturidî, Allah'ın varlığını kabul etmesine karşın, O'nun peygamber göndererek emir-yasak bildiriminde bulunmasını reddeden kişilere bu durumda "âlemin yaratılmasının da bir anlamı ve bir hikmeti kalmayacağı" iddiasıyla karşı çıkar. Zira bu yaklaşıma göre evren, yalnızca yaratılmak ve ardından yok edilmek üzere varlığa getirilmiş demektir. Maturidî bu yaklaşımın Tanrı açısından amaçsızlık anlamına geleceğini, dolayısıyla O'nun hakîm oluşuyla uyuşmayacağını ileri sürer. Allah tüm yaratılmışları, kendileri için takdir edilen kudretlerinin bitimine kadar varlıklarını sürdürmeleri gayesiyle yaratmıştır. İnsanoğlu varlığını sürdürmek için kendi istek ve arzularının peşinden gider. Maturidî'ye göre tüm insanlar için geçerli olan bu durumun bir çatışma ve kargaşa yaratması kaçınılmazdır. Peygamber göndermek suretiyle insanlara bir takım emir-yasak bildiriminde bulunarak aralarında yaşanacak çatışmaların önlenmesi sağlanmıştır. Dolayısıyla vahiy, düzene dayalı bir yaşam için gereklidir.³⁵ Bir diğer ifadeyle Maturidî, var olmak ile varlığın devamını sağlayan değerler arasında doğrudan bir bağ kurmuştur. Bu nedenle nübüvvetin "yok oluşa karşı varlığın devamını sağlayacak kurucu bir prensip" olarak değerlendirilmesi mümkündür.³⁶

Maturidî nübüvvetin imkânını, doğrudan evrenin yaratılmış olmasıyla ilişkilendirerek Tanrı'nın varlığını ve yaratıcılığını kabul eden fakat vahiy/nübüvveti inkâr eden yaklaşımların tezat

³⁰ Hanifi Özcan, "Maturidî'ye Göre Hikmet Terimi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 2, s. 6, (1988), s. 43-44.

³¹ Maturidî, *Kitâbu't Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu, (İstanbul: İsam, 2014), s. 57.

³² Maturidî, *Kitabu't Tevhid*, s. 272.

³³ Maturidî, *Kitabu't Tevhid*, s. 272.

³⁴ Maturidî, *Kitabu't Tevhid*, s. 272.

³⁵ Maturidî, *Kitabu't Tevhid*, s. 272-273.

³⁶ İbrahim Aslan, İmam Maturidî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 12:2 (2014), s. 43.

ve abesliğini göstermiştir. Zira ona göre vahiy, evrenin yaratılmasının ve varlığını sürdürmesinin vazgeçilmez bir unsurudur. Bu yaklaşımıyla Maturidi'nin, vahyin gönderimini sadece epistemoloji temelinde değerlendirmede, adeta varoluş sistemi içerisinde değerlendirerek ontolojik açıdan zorunlu gördüğü söylenebilir.

Nübüvvetin uluhiyyet açısından imkânı konusunda Maturidî'nin hikmet sıfatı üzerinden hareket etmesi, vahiy gönderiminin sadece Tanrı açısından değerlendirilmediğini gösterir. Vahyin Tanrı ve insan arasındaki iletişimin bir zemini olarak iki yöne sahip olması gibi hikmet de yalnızca uluhiyeti öne çıkaran bir isim/sıfat olmayıp insanın durumunu da dikkate alan bir tercihtir. Zira hikmet, bir yönüyle Allah'ın ilkesel ve gayeli davrandığını gösterirken bir yönüyle de insanın hayatını sağlıklı bir şekilde devam ettirmede vahye duyduğu gereksinimi gösterir. Diğer bir ifadeyle nübüvvet ve vahiy, insanoğlunun hayatını belli bir düzen içerisinde devam ettirebilmesi için ihtiyaç duyduğu yönlendirmelerdi ve bu nedenle en başta insan için bir öneme sahiptir.

Maturidî, nübüvvetin imkanını ayrıca Allah'ın lütuf sahibi oluşuyla da ilişkilendirir. Ona göre insana vahiy yoluyla bir takım helal ve haramların bildirilmesi yanında dünya hayatında ihtiyaç duyulan çeşitli hususların söz gelimi zehirli yiyecekler, meslekler ve sanatlar, tıp ilmi gibi pratik bilgilerin de bildirilmesi Allah'ın insana yönelik lütfunun bir göstergesidir.³⁷ Fakat Allah'ın lütufta bulunması aynı zamanda O'nun hakîm oluşunun bir sonucudur. Zira Maturidî'nin düşünce sisteminde hikmet, Allah'ın bütün fiillerine şâmil olan şemsiye bir kavramdır. Başka bir deyişle lütuf ve rahmet olan bir fiil aynı zamanda hikmet kavramı altındadır. Hikmetin bir kısmı, bizatihi hikmet olma niteliğiyle adalete karşılık gelirken bir kısmı ise lütuf ve merhamete karşılık gelir. Bu nedenle Allah'ın vahiy yoluyla insanlara bildirimde bulunması hem hikmet hem de lütuf ve rahmettir.³⁸

Nübüvvetin imkânı konusunda hikmet odaklı söylem tarzını bir başka Maturidî âlim Ebu'l Mûin en-Nesefî de de görmek mümkündür. Nesefî, âlemde görünen uyum ve düzenin gerisinde hikmet, ilim ve kudret sahibi olan Allah'ın peygamber göndermesinin etkisine dikkat çeker. O, vahiy gönderimini imkânsız addeden kimseleri 'sefipler' olarak niteler ve bu kimselerin hatalı bir Tanrı tasavvurundan hareket ettiklerini ileri sürer. Bu kişilere göre teklif, emir-nehî, vaad-vaîd gibi hususlar Allah'a bir fayda sağlamayan ve O'ndan bir zararı gidermeyen şeylerdir. Dolayısıyla bu gibi hususların Allah'a izafe edilmesi O'nun abes/saçma bir iş yaptığı anlamına gelir, oysa Allah bu eylemlerle itham edilemez.³⁹ Nesefî, söz konusu kimselerin bu kanaate şahit âlem ile gayb âlemi arasında fayda ve zarar açısından yaptıkları kıyasla ulaşımlardır. Fakat Nesefî, bu tarz bir kıyasın hatalı olduğunu ileri sürer ve reddeder. Zira onların bu yaklaşımına göre Allah'ın âlemi yaratırken

³⁷ Maturidî, *Kitabu't-Tevhid*, s. 275-276.

³⁸ Hülya Alper, *İmam Maturidî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), s. 117-118.

³⁹ Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tabıratu'l Edille*, c. 2, thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003). s. 1-2.

de bir fayda aramış olması gerekir. Oysa bu bâtıldır. Bundan dolayı fayda-zarar kıyasından hareketle yapılan vahiy/nübüvvet reddi yanlıştır.⁴⁰

Nesefî de İmam Maturidî gibi nübüvvetin imkânını Allah'ın hakîm oluşuyla açıklarken evrenin yaratılması ve yaratılışının ardından varlığının devamı noktasından hareket eder. Allah, insanoğluna yol gösterici olması için bir din göndermediğinde; kendileri için iyi ve kötü olan hususları bildirmedeğinde insanlar varlıklarının devamını gerektiren şeylere bir sınır tanımaksızın koşacak ve diğer insanları dikkate almadan bencilce bir tutumla yalnızca kendi varlığı için gereken şeyleri önemseyecektir. Nesefî'ye göre bu davranış tarzının sonu, zorunlu olarak kaos, çatışma ve nihayetinde nesillerin tükenmesidir.⁴¹ Bu yorumuyla Nesefî yaratma ve vahiy arasında birbirini tamamlayan bütünsel bir ilişkinin olduğunu ifade etmektedir.

Nesefî, Berâhime'nin nübüvveti itiraz sadedinde dile getirdiği; "Allah'ın inanmayacaklarını bildiği kimselere peygamber göndermesinin sefeh/hikmetsiz bir iş olduğu" iddiasını da ele alır. Nesefî bu itiraza onların akıl yürütmelerinden hareketle cevap verir ve "o halde nübüvveti kabul edecekleri bilinen kimselere peygamber gönderilmesinin hikmetsiz sayılamayacağını" belirtir. Ona göre şahit âlemden gâîb âleme delil getirmek, yalnızca her iki âlemin de mana açısından eşit olmaları halinde söz konusu olur.⁴² Dolayısıyla bu konularda Allah'ın âlim oluşundan hareket etmek hatalı bir sonuca götürür.

⁴⁰ Ebu'l-Muin en-Nesefî, *Tabsıratu'l Edille*, c. 2, s. 9.

⁴¹ Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 15; Nesefî, *Bahrü'l-Kelam*, çev. Ramazan Biçer, (İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010), s. 93. Maturidî âlimlerinin, nübüvvetin Allah'ın hikmetinin bir sonucu olduğu noktasında aynı görüşte oldukları söylenebilir. Bununla birlikte Maverâünnehir bölgesinden bazı Maturidî düşünürlerin peygamber gönderilmesini vâcib/zorunlu gördükleri ifade edilir. Nesefî'de bu zorunluluk muktediyatu hikmeti'l Bâri şeklinde ifade edilir. Bu bağlamda diğer ekollerle bir kıyas yapıldığında Eş'ariler nübüvveti, ilahi bir lütuf olarak görürler; fakat lütufta bulunma noktasında Allah'a herhangi bir vücûbiyet atfetmezler. Başka bir deyişle nübüvvet, zorunlu olmayan ilahi bir lütuftur; var olmaması da pekâlâ düşünülebilir. Mu'tezile âlimleri de nübüvveti ilahi bir lütuf olarak görmüşlerdir, fakat aslah prensibi gereği lütufta bulunmayı Allah üzerine vacip saymışlardır. Zira kulların yararına olan bir şeyi Allah'ın yerine getirmemesi düşünülemez. Dolayısıyla uluhiyet açısından bakıldığında peygamber gönderilmemesi söz konusu değildir. Maturidî âlimlerinin, nübüvvetin Allah'ın hikmeti gereği vâcib olduğunu söylemeleri Mu'tezile'nin söylemiyle paralellik arz eder görünmektedir. Fakat Nesefî, hikmet gereği vâcib oluşun Allah üzerine bir zorunluluk anlamına gelmediğini ileri sürer. Ona göre bununla kast edilen; nübüvvetin bilfiil gerçekleşmiş olmasıdır. Ona göre Allah'ın ezeli ilmi gereği gerçekleşeceği bilinen ve gerçekleşmesinde hikmet bulunan bir şeyin var olmaması düşünülemez. Başka bir deyişle Maturidî kelamcılar, risaletin Allah'ın ezeli ilminde sabit olduğunu ve O'nun ezeli ilminde olacağını bildiği hikmetli bir şeyin ilmiyle çelişmemesi için zorunlu olarak vuku bulacağını söylemişlerdir. Maturidî âlimlerin hikmeti, ezeli ilimle bağlantılı olarak değerlendirmekle Mu'tezile'den farklılıklarını göstermeye çalıştıkları görülse de, Allah'ın hikmetli olmayan bir fiil yapmasının sefahlik anlamına geleceği, dolayısıyla O'nun zâtı gereği hikmetten uzak olduğunu ileri sürerek nübüvveti gerekli görmeleri, Mu'tezilî düşünceyle paralel görülmesine imkân tanır.

⁴² Nesefî, *Tabsıra*, c. 2, s. 24-25.

Maturidî düşüncede vahiy gönderiminin Allah'ın hakîm oluşuyla ilişkilendirilerek temellendirilmesi gerek Allah'ın eylemlerindeki gayeliliği gerekse insanın nübüvvetin yol göstericiliğine duyduğu ihtiyacı temellendirmesi açısından oldukça tutarlıdır. Ayrıca bu yaklaşım Tanrı'yı sadece yaratma eylemiyle sınırlandıran deist düşünceye karşı Tanrı'nın fiillerindeki amaçlılığı öne çıkararak vahyin yaratmanın ayrılmaz bir parçası olduğunu ortaya koymak suretiyle önemli bir cevap sunmaktadır. Bu hususun yanı sıra Tanrı ve insan arasında dinamik bir ilişkinin imkanına zemin hazırlaması açısından da oldukça isabetli bir yorumdur.

İlahi Adaletin Gereği Olarak Nübüvvet

Kendisini *Tevhid ve Adalet Ehli* olarak niteleyen Mu'tezile'nin bu iki temel kavramı öne çıkarmalarının geri planında, bir yandan Tanrı'nın ulûhiyetini koruma bir yandan da O'nun insan ve âlem ile olan ilişkisini adalet zemininde temellendirme gayreti bulunur. Dolayısıyla onlar, bu iki esas üzerine temellenen belli bir ahlaki ilke çerçevesinde kelâm üretmişlerdir. Gerek zât-sıfat problematiğinde gerekse antropomorfizm karşıtlığında görülen tenzih vurgularıyla ulûhiyeti; kulların eylemlerinin yaratıcısı olduğu iddiasıyla da insanın fiillerindeki hürriyetini öne çıkararak her bir varlığın otonomluğunu koruyarak kalam üretme gayretinde olmuşlardır.

Mu'tezile'nin kalam sisteminin odağında bulunan adalet ilkesi, Tanrı ve insan arasındaki ilişkiyi ahlaki bir zemin üzerine yerleştirme çabasıdır.⁴³ Nitekim Mu'tezile'nin adalet odağı etrafında gelişen ahlak anlayışlarıyla ilgili ürettikleri literatür, onların "bir tür metafizik ahlak veya ahlak adına metafizik yapmak" şeklinde değerlendirilmiştir.⁴⁴ Onların adalet vurgu yapmalarının öncelikli sebebi, Tanrı'nın ulûhiyetini en doğru haliyle tasavvur etme isteğidir. Mu'tezile'ye göre Allah, tabiatı gereği, bizatihi âdildir, bu nedenle asla kötü fiiller işlemekle nitelenemez, zira O'nun bütün eylemleri hasen kategorisindedir.⁴⁵ Kâdî Abdulcebbar, bu konuda şunları söyler: "Biz Allah'ı adl ve hakîm diye nitelendirdiğimiz zaman bununla, O'nun asla çirkin fiil işlemediğini, çirkin işleri tercih etmediğini, kendisine vacip olan şeyleri ihlal etmediğini ve yaptıklarının tümünün hasen olduğunu kast ederiz."⁴⁶

Mu'tezile de diğer kalam ekolleri gibi nübüvveti öncelikle mümkün kategorisinde değerlendirir. Bu konuda tarih boyunca peygamberlerin gelmiş olmasını, vahiy gönderiminin bizatihi delili olarak yorumlarlar.⁴⁷ Bununla birlikte vahyin/nübüvvetin imkânı konusu Allah'ın âdil oluşuyla temellendirilir. Bu konuda Kâdî Abdulcebbar'ın şu sözleri oldukça açıklayıcıdır: "Allah,

⁴³ Abdunnasır Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), s. 43.

⁴⁴ Mahmut Ay, "Kelâm'da Tanrı Tasavvurları", s. 30.

⁴⁵ Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, s. 43.

⁴⁶ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi, (İstanbul:Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), c.2, s. 8; Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. M. M. Kasım, (Kahire: 1962), c. 15, s. 36-37.

⁴⁷ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muhtasar fi Usuli'd-Dîn*, çev. Hulusi Arslan, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017), s. 120.

bizim salâhımızın şer'iyâtla ilgili olduğunu bildiğinde, üzerine vacip olanı ihlal edici olmamak için bunları (şer'iyâtı) bize öğretmesi gerekir. Çünkü adlin gereği, üzerine vacip olanı ihlâl etmemektir.”⁴⁸

Nübüvvet konusunda Mu'tezile'nin yaklaşımıyla ilgili olarak tartışmalı olan husus, onların vahiy gönderimini Allah'ın üzerine vacip addetmeleridir. Bu görüş, temelde Allah'ın dinle ilgili konularda kulları için en iyi olanı yaratması gerektiği şeklindeki aslah teorisinin bir sonucudur. Aslında bu prensibin Mu'tezile tarafından benimsenmesinin geri planında Allah'ın kötülük işleyip işlemeyeceğiyle ilgili tartışmalar yer almaktadır. Bazı Mu'tezilî âlimler, Allah'ın kötülük işleyecek bir kudrete sahip olmadığını savunur, bu nedenle onlar Allah'ın en iyiyi (aslahı) yerine getirmesinin üzerine vacib olduğunu iddia eder.⁴⁹ Buna karşın bu görüş, tüm Mu'tezilîler tarafından benimsenmemiştir. Bu konuda daha ılımlı olan Mu'tezilî âlimlere göre Allah'ı, kötülüğü işleyebilecek kudretle nitelemek mümkün olsa da O, bunu tercih etmez.⁵⁰ Aslah konusunda kötülükle ilgili olarak gündeme gelen bu farklılıklara karşın Mu'tezile'nin çoğunluğu Allah'ın kullarının *dinleriyle* ilgili hususlarda insanlar için en iyi olanı yerine getirmesinin O'nun üzerine vacip olduğu görüşünü benimsemiştir.⁵¹

Kâdı Abdulcebbar, vacibi; “bilen kimsenin yapması gerektiği halde yapmadığında ayıplanmayı hak ettiği eylem” olarak tanımlar. Bu nedenle bilen kimsenin vâcibi yerine getirmesi, kötünden uzak durması gerekir.⁵² Bu husus vahiy gönderimi açısından yorumlandığında şöyle bir durumla karşılaşılır: Vahiy gönderilmediğinde insanların zararlarla karşılaşması söz konusudur. Bu zararın ortaya çıkmaması için Allah'ın peygamber göndermesi vaciptir. Bu konu Kâdı Abdulcebbar tarafından şöyle ifade edilmiştir: “Allah'a sadece kullarına sorumluluklarını yerine getirebilmeleri için imkân verme (temkin), lütufta bulunma, hak edene sevap verme ve çekilen ızdıraplardan dolayı karşılığını verme gibi *tekliften* dolayı gerekli olan şeyler vaciptir.”⁵³

Kadı Abdulcebbar'ın bu görüşlerini esas aldığımızda Mu'tezile'ye göre vahiy gönderimi, insanların maslahatını sağlaması sebebiyle iyi/hasen olduğu, hasen/iyi olan gerçekleştirmenin de ilah olmanın gereğinden oluşu sebebiyle vacibliğin gündeme geldiği görülür. Şayet “iyi olmasaydı, kaçınılmaz olarak kabih (çirkin/kötü) olurdu”.⁵⁴ Bununla birlikte buradaki vücubiyetin, ontolojik açıdan değil aklî ve ahlâki açıdan bir zorunluluk olarak nitelendirildiğine dikkat etmek gerekir.

⁴⁸ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, c. 2, s. 420.

⁴⁹ Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Robert Brunschvig, “Mutezile ve Aslah”, *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-ek-i*, ed. Recep Alpyağıl, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014) c. 2, s. 241-245.

⁵⁰ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 29-30.

⁵¹ Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. M. Dalkılıç & Ö. Aydın. İstanbul: Kalcı, 2005), s.209.

⁵² Kâdı Abdulcebbar, *Muhtasar*, s. 79.

⁵³ Süt, *Mu'tezile ve Ahlak*, s. 65; Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 420.

⁵⁴ Kâdı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 422.

Aslında Mu'tezile'nin "vacip"le kast ettiği "hikmetin gerektirdiği şeydir". Hikmet ise insanların yararına olduğundan Allah'ın kulları yaratmasını ve ardından onları mükellef kılmasını gerektirmiştir. Bunu yapmak O'na vaciptir. Bu vacibi ise başkası değil, bizzat Allah kendi zatına gerekli kılmıştır.⁵⁵ Bu noktada Mu'tezile'nin nübüvvetin imkânıyla ilgili yaklaşımlarında göze çarpan hususun vahiy gönderiminin zemininde insanın maslahatının başka bir deyişle duyduğu ihtiyacın yer alıyor olması önemlidir. Görüldüğü üzere vücûb, hasen olma kaydına bağlıdır, hasen oluşu ise kullarla ilgilidir, yani "nübüvvetten maksat ve amaç Allah'a değil, kullara râcidir, onlarla ilgilidir".⁵⁶

Vahiy gönderiminin geri planında insanların maslahatının bulunduğu yaklaşımı, Mu'tezile kelâmında Allah'ın lütuf sahibi oluşuyla da ilişkili olarak yorumlanır. Lütuf, teklif bağlamında gündeme gelir. Kâdı Abdulcebbâr teklifin mahiyetini şöyle açıklar: "Allah'ın insanı yaratmasında, yaşatmasında, güç ve kudret vermesinde, fitratına kötüye karşı arzu ve iyiye karşı isteksizlik duyma özelliği koymasında mutlaka bir gayesi vardır. O'nun amacı ya kötülüğe teşvik olur; bu durumda teklif câiz olmaz. Çünkü kötülüğe teşvik kötüdür ve Allah'ın kabih bir şey yapmayacağı açıktır. Bu durumda geriye O'nun maksadının teklif (tercih kullanma) olması ve söz konusu teklifle bizi başka şeyle ulaşılmayan bir dereceye yükseltmesi kalmaktadır."⁵⁷ Bu yaklaşıma göre teklif, Allah'ın insanı yarattıktan sonra ona iyiye yönelmesini sağlayacak ahlakî-dinî sorumluluklar yüklemesidir.⁵⁸ Bu noktada lütuf, "insanın iyiye doğru yönelmesinde Allah'ın kullarına gösterdiği yardım" olarak belirir. Kâdı Abdulcebbâr lütufu "kişinin vâcibi seçmesini ve kabihten sakınmasını yahut da insanın vâcibi tercihe ve kötü olanı terke daha yakın olmasını sağlayan şey"⁵⁹ olarak tanımlar. Dolayısıyla vahiy de insanı iyiye yönlendiren ve kötüden sakındıran olması nedeniyle ilahi bir lütuftur. Kâdı Abdulcebbâr teklif ortaya çıktığında lütfun zorunlu (vâcib) olduğunu ifade eder. Dolayısıyla ilahi lütfun bir örneği olarak vahiy gönderimi vaciptir. Başka bir deyişle Allah insanı yarattıktan ve iyiye yönelmekle mükellef kıldıktan sonra ona yardımda bulunmak zorundadır. Aksi takdirde maksadı ile çelişkili bir durum ortaya çıkar.⁶⁰

Sonuç

Deizmin ortaya çıkışında, Rönesans ve Reformasyon süreci sonrası felsefede hümanizmin merkezi bir konum kazanmasının etkileri büyüktür. Ayrıca doğa felsefesinde yaşanan kırılmalar

⁵⁵ Akçay, "Nübüvvetin İmkânı", s. 238.

⁵⁶ Ali Mebruk, *Nübüvvet*, s. 301.

⁵⁷ Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 340.

⁵⁸ Eğer Allah insanı amaçsız yaratsaydı, O'nun yaratması bilgece olmazdı, çünkü amaçsız bir eylem (abes) aklı olmaktan uzak olurdu, bu ise Allah için düşünülemez. Abdu'l Kerim Osman, *Nazariyyatu't-Teklif*, (Beirut: Muessesetu'r-Risale, 1971), s. 388.

⁵⁹ Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 354.

⁶⁰ Kâdı Abdulcebbâr, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 358.

sonucu tabiatta değişmeyen yasaların mevcut olduğu düşüncesi deizmin Tanrı ve insan tasavvurunun şekillenmesine önemli katkılar sağlamıştır. Bu hususu özellikle Tanrı'nın mükemmel oluşunu değişmezlikle eş anlamlı şekilde yorumlamalarında görmek mümkündür. Böylece İngiliz deistlerin yorumlarıyla “yaratan ve geri çekilen” tanrı anlayışı deizmin temel karakteristiği haline gelmiştir.

Vahiy gönderimi, deist düşünce açısından bakıldığında Tanrı'nın değişmezliğine aykırı bir durum yaratmaktadır. Bu nedenle deistler vahye dayalı dinlerin değil, sadece insan aklına dayalı olarak oluşan doğa dinin üstün ve hakikî din olduğunu savunmuşlardır.

Kelâm ekollerine göre yaratan fakat sonrasında yarattıkları ile bağ kurmayan bir tasavvur, Tanrı'nın iradesini, kudretini, fail oluşunu, en geniş ifadesiyle zât oluşunu dışlaması nedeniyle oldukça eksik, sınırlı ve hatalı bir tasavvurdur. Bu nedenle onlar, Tanrı'nın insan ve âlem ile ilişkisine zemin hazırlayan sıfatları öne çıkararak aktif bir fail oluşunu göstermeye çalışmışlardır. Fakat Eş'arî düşünce tarafından Tanrı'nın kudretine yapılan vurgunun ve diğer sıfatlarının kudret ekseninde yorumlanmasının, insanın vahye olan ihtiyacını temellendirmesinde yeterince güçlü bir argüman sunmadığı görülmektedir. Maturidî ve Mu'tezilî ekoller tarafından ortaya konan hikmet ve adalet sıfatları ekseninde yapılan vahyin gerekliliğini temellendirme çabaları ise Allah ve insan arasındaki ilişkiyi ahlakî ilkelere dayandırmaları ve insanın vahye olan ihtiyacını öne çıkarmaları açısından çok daha isabetlidir. Başka bir deyişle bu yaklaşım, vahyin, gerek Tanrı'nın objektif gerçekliğinin bir yansıması oluşunu gerekse insanın hayatı boyunca ihtiyaç duyacağı rehber oluşunu daha bütüncül açıdan ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- Akçay, Mustafa. “Bir Kelam Problemi Olarak Nübüvvetin İmkânı”. *Sakarya ÜİFD*, 3/2001, 217-246.
- Alper, Hülya. *İmam Maturidî'de Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Âmidî, Seyfeddin. *Ebkârü'l-Efkâr fî Usulî'd-Dîn*. C. 4. Thk. Ahmed Muhammed el-Mehdi. Kahire: Dar'ul Kutub, 2004.
- Annet, Peter. *Deism Fairly Stated*. London, 1746.
- Annet, Peter. *Supernatural Examined*. London, 1747.
- Aslan, İbrahim. “İmam Maturidî'nin Deist Eleştirilere Karşı Nübüvvet Savunusu”. *Kelam Araştırmaları Dergisi*. 12/2 (2014), 33-54.

- Ay, Mahmut. “Kelam’da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları”. *Eskiye Dergisi*. 31 (2015), 22-50.
- Bâkılânî. *el- İnsaf*. Nşr. Muhammed Zahid el-Kevseri. Kahire: Mektebetu Ezheriyyeti li’t-Turas, 2000.
- Bâkılânî. *et-Temhid fi’r-Reddi Ala’l Mülhidetu’l Muattıla ve’r-Rafıza ve’l Havaric ve’l-Mu’tezile*. Thk. Muhammed Hudeyri, Muhammed Abdu’l-Hadi Ebû Rîde. Dar’ul-Fikri’l-Arabi, t.y.
- Barlak, Muzaffer. *Kelam’da Nübüvvet Tartışmaları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları: 2015.
- Bedevi, Abdurrahman. *Min Târihi’l-İlhâd fi’l-İslam*. Kahire: Sina Li’n-Neşr, 1993.
- Blount, Charles. *The Oracles of Reason/Miscellaneous Works of Charles Blount*. London, 1695.
- Brunschvig, Robert. “Mutezile ve Aslah”. *Din Felsefesi Açısından Mutezile Gelen-ek-i (II)*. Ed. Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Chubb, Thomas. *The Supremacy of The Father Asserted*. London: 1718.
- Collins, Anthony. *A Letter to The Reverend Dr. Rogers On Occasion of His Eight Sermons Concerning The Necessity of Revealed Religion*. London, 1727.
- Collins, Anthony. *A Vindication of The Divine Attributes*. London, 1710.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu’l-Mevâkıf*. C. 3. Çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Eş’arî, Ebu’l-Hasan. *İlk Dönem İslam Mezhepleri*. Çev. M. Dalkılıç & Ö. Aydın. İstanbul: Kabcacı, 2005.
- Gazzâli. *İtikadda Orta Yol*. Çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- İbn Fûrek. *Mucerredü Makâlati’ş-Şeyh Ebi’l Hasan el-Eş’arî*. Nşr: Daniel Gimaret. Beyrut: 1987.
- İbn Hümam, Kemal. *Kitabu’l-Müsamere*. İstanbul:1370.
- Kâdı Abdulcebbâr. *Şerhu’l-Usuli’l-Hamse*. C. 2. Çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013.
- Kâdı Abdulcebbâr. *El-Muğni fi ebvâbi’t-Tevhid ve’l-Adl*. C. 15. Thk. M. M. Kasım. Kahire: 1962.
- Kâdı Abdulcebbâr. *El-Muhtasar fi Usuli’d-Dîn*. Çev. Hulusi Arslan. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Kannengiesser, Charles. “Arianism”, *Encyclopedia of Christian Theology*. C. 1. Ed. Jean-Yves Lacoste. New York: Routledge, 2005.

- Koloğlu, Orhan. “Kelam ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1 (2014), 159-193.
- Kutluer, İlhan. *Akıl ve İtikad*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.
- Maturidî. *Kitâbu't-Tevhid*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İsam, 2014.
- Mebrûk, Ali. *Teolojiden Tarih Felsefesine Nübüvvet*. İstanbul: Mana, 2014.
- Nesefî, Ebu'l-Mûin. *Tabsıratu'l-Edille*. C. 2. Thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Nesefî, Ebu'l-Mûin. *Bahru'l-Kelâm*. Çev. Ramazan Biçer. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2010.
- Osman, Abdu'l Kerim. *Nazariyyâtü't-Teklif*. Beyrut: Muessesetu'r-Risale, 1971.
- Özcan, Hanifi. “Maturidî'ye Göre Hikmet Terimi”. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 2/6 (1988), 42-46.
- Rudolph, Ulrich. “Maturidî'nin İlahi Hikmet Anlayışı”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Çev. Y. Öztürk & E. Kabakçı. 17/34 (2018/2), 777-786.
- Sâbunî, Nureddin es-. *el-Bidaye fi Usuli'd-Din*. Çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İFAV, 2017.
- Süt, Abdunnasır. *Mu'tezile ve Ahlak*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Taftazanî. *Şerhu'l-Akaid*. Çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- Tindal, Mathew. *A Letter To Reverend To The Clergy of Both Universities Concerning Trinity and Athanasian Creed*. London: 1694.
- Tindal, Mathew. *Christianity as old as Creation*. London, 1732.
- Wollaston, William. *The Religion of Nature Delineated*. London, 1738.

The Question of the Possibility of Revelation in the Context of Conceptions of God in Deism and Kalam

Dr. Meryem KARDAŞ

Extended Summary

As an intellectual movement, Deism started in England during the end of the 17th century and beginning of the 18th century, and later spread to Germany, France and America. At the background of the conception of a God that “created and withdrew” lies the English deists’ description of the God as perfect and unchanging. When claiming that through pure reason it is possible to reach the existence of God and knowledge of his attributes, English deists ignored the question of whether this conception of human mind overlaps with the objective reality of the God.

This study reaches the conclusion that English deists’ conception of God does not leave room for revelation. Because, they advocate that the intervention of an unchanging God into time and history will contradict His perfectness. But, the important point here is that deists expanded their conception in a way to treat revelation as unnecessary and impossible. In other words, rather than shaping their understanding of revelation based on their understanding of God, they developed a conception of God that fits their understanding of revelation. Indeed, the main objective of the deistic thought has been to demonstrate how the religions based on revelation are imperfect and flawed, while the natural religion reached through reason is perfect and complete.

The deists’ idea that revelation is unnecessary is advocated in the Islamic society by those groups, called Behaime. Therefore, considering the similarities in their arguments, this study has also discussed how schools of kalam argued for the necessity of revelation.

Schools of kalam agree on the necessity of basing an inquiry into the God’s existence and attributes, first and foremost on reason. In that context, schools of kalam believe that in order for this knowledge reached through the human reasoning to correspond to the God’s objective existence, it must be supported by revelation. Therefore, revelation has been viewed as a necessary element to have a healthy conception of God. Moreover, scholars of kalam did not highlight God’s perfectness as part of his main attributes. As the defenders of teistic thought, they developed their ideas based on the God’s personhood.

In their conception based on the Quranic revelation, Kalam scholars, in addition to defending that the God is transcendental and exalted, also viewed him as related and intrinsic to the man and universe. Through this approach, kalam scholars sought to demonstrate not only that the God is a being that exists, but also a being that possesses omnipotence, will, wisdom and justice. Because, in

their view, a god that exists with these attributes can truly represent godhood and can be truly seen as an agent.

This study discusses the possibility of revelation based on the views of three schools of kalam. The conception of God centered on the divine omnipotence, advocated by the Eş'ari school, the conception of God centered on hikma, advocated by Maturidi school, and the conception of God centered on justice, advocated by Mu'tezile.

Ash'ari school explains the possibility of revelation mainly based on the God's possession of omnipotence. In this view, as God possesses absolute power, he can send revelation if he decides so. No responsibility can be placed on Him in this issue. Revelation is only a result of his will and power. This approach ignores the necessity of revelation for the men. Therefore, it does not offer a strong counter-argument to the deists' theses.

The concept of hikma in Maturidi thought aims to emphasize how Allah's actions are geared towards a certain purpose. Therefore, they defend the view that the God did not create the universe aimlessly, and to prevent it from vanishing it is necessary to send revelation. As such, they pointed to the existence of a relationship between creation and revelation, based on a purpose. Revelation is an important signpost that helps people lead their lives in a healthy manner. Therefore, in the Maturidi thought, the men's need for revelation is taken into account in the justification of the possibility and necessity of revelation.

As the Mu'tezile school bases all of its thought systems on the God's being just, it also defends the possibility and necessity of revelation, through justice. According to Mu'tezile scholars, since Allah is absolutely just, he must do what is best for men. This obligation here stems from Allah's very ontological existence. Revelation is a must both to help the men verify the knowledge reached through reason, and to deter the men from evil. Therefore, in their argumentation for the necessity of revelation, Maturidi and Mu'tezili schools are better at emphasizing the men's need for revelation. The current study highlights these issues.

Keywords: Kalam, Deism, God, Revelation, Religion.

İnanç ve Siyaset Kısılcığında Eğitim: Fâtımîler Döneminde Medreseler

Education in The Clamp of Faith And Politics: Madrasahs During The Fatimids

Dr. Münir ECER

Van/Turkey

munirecer2010@gmail.com

 0000-0002-0486-1460

Prof. Dr. Eyüp ŞİMŞEK

Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Prof., Atatürk University, Faculty of Theology, Department of Philosophy and Religious Studies, Erzurum, Türkiye.

eyupsimsek@atauni.edu.tr

 0000-0002-4393-7616

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

Kabul Tarihi / Accepted

Yayın Tarihi / Published

01 Ocak / January 2022

03 Mart / March 2022

15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Ecer, Münir – Şimşek, Eyüp. “İnanç ve Siyaset Kısılcığında Eğitim: Fâtımîler Döneminde Medreseler”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 574-600.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1051830>

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

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

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

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

Yazar Katkıları / Author Contributions: Münir ECER %50 – Eyüp ŞİMŞEK %50

İnanç ve Siyaset Kıskaçında Eğitim: Fâtımîler Döneminde Medreseler*

Öz ► Bu çalışmanın temel amacı, İslâm eğitim geleneğinde önemli bir dönüm noktasını başlatan medreselerin Şii/İsmâîlî devlet olan Fâtımîlerin bünyesinde ortaya çıkışını inanç ve siyaset bağlamında ele almak ve tartışmaktır. Araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması kullanılmıştır. Elde edilen bulgular kodlanmış ve üç temaya ulaşılmıştır. Bunlar medreselerin ortaya çıkışında ve yaygınlaşmasında Fâtımîlerin rolü, Fâtımîler döneminde medreselerin kuruluşunun tarihsel ve pedagojik süreci ve bu dönemde kurulan medreselerdir. Çalışmada hem medreselerin ortaya çıkıp yaygınlaşması ve Fâtımîlerin hüküm sürdüğü topraklarda kurulması aşamalarında, hem de Fâtımî idaresi altında kurulan medreselerin eğitim müfredatında iki önemli unsurun belirleyici ve yönlendirici bir rol oynadığı tespit edilmiştir. Bunlar; inanç ve siyasettir. Ulaşılan bu tespit, temalar etrafında tartışılmış ve sonuçlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Medrese, Fâtımîler, İsmâîlîler, İnanç ve Siyaset.

Education in The Clamp of Faith And Politics: Madrasahs During The Fatimids

Abstract ► The main purpose of this study is to examine and discuss the emergence of the Madrasahs, which started an important turning point in the Islamic education tradition, within the Fatimids, the Shiite/Ismaili state, in the context of belief and politics. Case study, one of the qualitative research methods, was used in the research. The findings were coded and three themes were reached. These are the role of the Fatimids in the emergence and spread of the madrasahs, the historical and pedagogical process of the establishment of the madrasahs in the Fatimids period and the madrasahs established in this period. In the study it has been determined that two important elements played a decisive and guiding role both in the stages of the emergence and spread of madrasahs and their establishment in the lands where the Fatimids ruled and in the education curriculum of the madrasahs established under the Fatimid administration. These are faith and politics. This finding was discussed and concluded around the themes.

Keywords: Religious Education, Madrasah, Fatimids, Ismailis, Faith and Politics.

* Bu makale Prof. Dr. Eyüp Şimşek danışmanlığında 2021 yılında tarafımızdan tamamladığımız “Fâtımîler Döneminde Eğitim” başlıklı doktora tezi esas alınarak üretilmiştir. / This article is extracted from my doctorate dissertation entitled “Education During The Fatimids”, supervised by Prof. Dr. Eyüp Şimşek (Ph.D. Dissertation, Atatürk University, Erzurum/Türkiye, 2021).

1. Giriş

İslâm eğitim tarihinde medreselerin ortaya çıkışı, önemli bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Zira daha önce ev, câmî, tekke, dükkan gibi mekânlarda sürdürülen eğitim faaliyetleri, IV/X. yüzyıldan itibaren kurulmaya başlanan medreseler ile birlikte hem yapısal, hem de eğitimsel olarak sistematik ve özgün bir kuruma kavuşmuştur. Devlet desteği ile kurulan ve belli bir vakıf sistemine de bağlı hale getirilen medreselerde, hem öğrenci ve hocaların tüm temel ve tali ihtiyaçlarının karşılanması sağlanmış, hem de üst düzey dinî ve yer yer beşerî ve aklî ilimler ile oluşturulmuş eğitim içeriği ile dönemin ihtiyaçlarına cevap verebilecek entelektüel ilim adamlarının yetiştirilmesi için çalışılmıştır.

Bununla beraber gerek medreselerin kuruluş sürecinde, gerek yaygınlaşmasında ve gerekse bu medreselerde sürdürülen eğitim faaliyetleri esnasında bazı itikâdî ve siyasî amaçların da mevcut olduğu bilinmektedir. Bunlardan önemli bir tanesi, 297/909 yılında, bugün Tunus olarak bilinen Kuzey İfrîkiyye topraklarında kurulan Fâtımî Devleti'nin Şî/İsmâîlî öğretiyi yaygınlaştırmak ve İslâm coğrafyasının siyasî liderliğini üstlenmek amacıyla yaptığı çalışmalarla mücadele etmektir. Bu anlamda medreselerin yaygınlaşması, Sünnî öğretiyi güçlendirme ve Abbâsî hilâfetini destekleme yolunda bir vizyon üstlenmiş ve bu yolda önemli bir işlev görmüştür. Fâtımîler de kendilerine karşı olarak ortaya çıkan ve 'Medrese' diye isimlendirilen bu eğitim kurumları ile mücadele edebilecek ilmî çalışmaları hızlandırmanın yanı sıra, bu kurumların kendi hüküm sürdükleri topraklarda ortaya çıkmasının da önüne geçmeye çalışmıştır. Ancak süreç içerisinde yine itikâdî ve siyasî rollerin etkisiyle Fâtımîlerin bünyesinde de medreseler ortaya çıkmış ve hem Sünnî inancının öğretilerine, hem de Abbâsî hilâfetine hizmet eden eğitim faaliyetlerinin burada da yürütüldüğü görülmüştür. Böylece Fâtımîler, medrese isimli eğitim kurumlarının yaygınlaşmasını engelleyememiş ve bu kurumlar Fâtımîlerin bünyesinde de yaygınlaşmıştır.

Medreselerin ortaya çıkışı ve yaygınlaşması sürecine ilişkin literatür incelendiğinde; Medreselerin kuruluşu, yapısı ve işleyişi,¹ fizikî yapısı,² medreselerde verilen eğitimin içeriği,³

¹ Güray Kırpık, "Bağdat Nizamiye Medresesi'nin Kuruluşu, Yapısı ve İşleyişi", *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum* (İstanbul, 2008), 685-698; Abdülazim Ramazan, *Tarihü'l-Medaris fi Mısri'l-İslâmiyye* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1992); Aydın Sayılı, *Ortaçağ İslam Dünyasında Yüksek Öğretim Medrese*, ts.; Muhammed Esad Talas, *Nizamiye Medresesi ve İslam'da Eğitim-Öğretim* (Samsun: Etüt Yayınları, 2000); Ahmet Ocak, *Nizamiye Medreseleri* (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993); Şakir Gözütok, "Medreselerin Ortaya Çıkışı ve İlk Medreseler", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler* (Muş: M.Ş.Ü. Yayınları, 2013), 199-216; Mehmet Dalkılıç, "Medreselerin Ortaya Çıkmasına Zemin Hazırlayan Tarihsel Süreç", *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler* (Muş: M.Ş.Ü. Yayınları, 2013), 233-246; Seda Demir, "İslam Coğrafyasında Erken Dönem Medrese Bileşenleri Üzerine", *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/3

Medrese eğitiminde Paydaşlar,⁴ medreselerin etkisi⁵ ve medreselerin diğer coğrafyalara yayılması⁶ şeklinde temalandırılabilir çalışmaların mevcut olduğu görülmektedir. Medreselerin Fâtımî Devleti'nin hüküm sürdüğü Mısır topraklarında kurulması ve yaygınlaşması konusunun ise, özellikle medreselerin kurulması ve çeşitli coğrafyalara yayılması bağlamında önem taşıyan hassas bir konu olduğu düşünülmektedir. Zira medreselerin bu topraklarda eğitim faaliyetlerine başlaması itikâdî, siyasî ve eğitimsel bazı gelişmelerde kritik bir rol oynamıştır. Bu anlamda Şîî/İsmâîlî öğretinin güç kaybına uğraması, Fâtımîlerin halifelik iddiasının ortadan kaldırılması ve ilerleyen süreçlerde bu topraklarda ortaya çıkan Eyyûbiler ve Memlûkler'in eğitim alanındaki gelişme ve ilerlemelerinin nüvesinin oluşturulmasında, medreselerin burada ortaya çıkmasının önemli bir etkisi söz konusudur. Bu sebeple Fâtımî Devleti'nde medreselerin ortaya çıkış sürecinin ve bu devletin hüküm sürdüğü Mısır topraklarında kurulan ilk medreselerin ele alınarak bu konularda inanç ve siyasetin rolünün ortaya konulmasının önem arz ettiği ve medreseleri konu alan çalışmalar için önemli bir boşluğu doldurarak hem literatüre hem de din eğitimi alan yazınındaki din eğitimi tarihi araştırmalarına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Dolayısıyla çalışmanın temel problemi şu şekilde ifade edilebilir:

“Fâtımîlerin hüküm sürdüğü bölgelerde medrese olarak adlandırılan eğitim kurumlarının ortaya çıkış süreci ve yaygınlaşmasında inanç ve siyasetin nasıl bir etkisi olmuştur?”

Bu temel problem cümlesi etrafında cevap aranan alt problemler de şunlardır:

- İslâm dünyasında medreselerin ortaya çıkışı ve yaygınlaşması ile bu gelişmelerde Müslüman devlet ve toplumları arasındaki inanç ve siyasetin etkisi nasıl olmuştur?

(2021), 1678-1691; Beytullah Kaya, “Nizamiye Medreseleri ve Eğitim Geleneği”, *İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (2019), 49-66.

² Mehmet Sağlam, “Political Context of the 11th -16th centuries Anatolia Shaped Medrese Education and It's Architecture”, *Journal of Education and Future* 1/1 (2012), 143-171.

³ Osman Demirci, “Medrese Geleneğinde Kelâm İlminin Meşrûiyeti Sorunu”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD)* 3/2 (2016), 7-36; Osman Demirci, “Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmi”, *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2013), 253-270.

⁴ Bekir Biçer, “Kuruluş Devrinde Nizâmiye Medreselerinin Müderrisleri”, *Tarih Okulu Dergisi* XVI (2013), 263-287; Birol Yıldırım - Ahmet Karakuş, “Medrese-Tekke Bütünlüğünde Yetişmiş Bir Alim Tipi: İmam Gazzâlî Örneği”, *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6/16 (2018), 67-106; İbrahim Balık, “Türkiye Selçuklularında Medrese Öğrencilerinin Sosyo-Ekonomik Durumları”, *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 13 (2020), 135-148.

⁵ Abdurrahman Acar, “Selçuklu Medreseleri ve İslam Kültür ve Medeniyetine Kazandırdıkları”, *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu* (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007), 351-364.

⁶ Harun Yılmaz, *Zengi ve Eyyubi Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017); Hayati Tetik, “Eğitim Kurumları Olarak Selâhaddîn Eyyûbî Döneminde Medreseler”, *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 265-286; Eymen Şahin Selâm, *el-Medârisu'l-İslâmiyye fî Mısır fî'l-Asri'l-Eyyûbî ve Devruhâ fî Neşri'l-Mezhebi's-Sünnî*, 1999.

- Fâtımîler döneminde medreselerin ortaya çıkmasını hazırlayan tarihsel süreç ve bu sürecin inanç ve siyaset ile ilgili arka planı nasıldır?
- Fâtımîler döneminde kurulan medreseler, bu medreselerin eğitimsel amaç ve içeriklerinin belirlenmesi ve uygulanmasında inanç ve siyasetin etkileri nelerdir?

Bu ana ve alt problemler etrafında çalışmanın temel amacı Sünnî öğretiyi yaymaya çalışan ve kurulduğu ilk dönemde Abbâsî halifeliğini destekleyen medreselerin bu paradigmaya muhalif olan Fâtımîlerin bünyesinde kurulmasını hazırlayan süreci tartışmak ve böylece burada kurulan medreselerdeki itikâdî ve siyasî gelişmelerin izlerini ortaya koymaktır.

2. Yöntem

Araştırılan konuya ilişkin veri toplama kaynakları kitap, dergi, makale, sicil gibi dokümanlardan oluştuğu için çalışmada bir bilimsel araştırma yöntemi olan nitel yöntem kullanılmıştır. Nitel yöntemin bir deseni olan “durum çalışması”nın araştırma için uygun bir desen olduğu düşünülmüş ve tercih edilmiştir. Durum çalışması; etkinlik, olay ve olguların etrafı ve derinlikli bir şekilde incelendiği bir desendir. Burada bir çalışma problemi, bağlı bulunduğu durum çerçevesinde derinlemesine çalışılarak etrafı bir şekilde betimlenir, yorumlanır ve sonuçlar elde edilmeye çalışılır.⁷ Çalışmada Fâtımîler döneminde ortaya çıkan bir olgusal eğitim kurumu olarak medreseler, kuruluş süreci ve ortaya çıkan kurumlar esas alınarak bu olgu ve gelişmelerin dönemin inanç ve siyaset ile ilgili gündemi bağlamında derinlemesine ve etraflıca araştırıldığından, durum çalışması deseninin kullanılması uygun görülmüştür.

Araştırmanın veri toplama kaynakları da basılmış ve yayınlanmış eserlerden oluşmaktadır. Bu anlamda durum çalışmasında da, çoklu veri kullanımına bağlı bir imkân olarak bu tür kaynakların kullanımı söz konusudur.⁸ Buna literatürde doküman incelemesi ya da belgesel tarama ismi de verilmektedir. Doküman incelemesi; nitel araştırma yönteminin bir tekniği olarak canlı tanıkların ulaşılmaz ya da erişilmez olduğu durumlarda araştırma konusuna ilişkin kitap, dergi, makale, gazete, mektup, rapor vs kaynaklardan veri elde edilmesi sürecidir.⁹ Bu anlamda araştırma konusuna ilişkin tespit edilen ve taranan dokümanlar; çalışmanın yoğunlaştığı zaman aralığında

⁷ John W. Creswell, *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, çev. Yüksel Dede (Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 2017), 187; John W. Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir (Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020), 100; Bruce L. Berg - Howard Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, çev. Eren Can Aybek (Konya: Eğitim Yayınevi, 2019), 304-305; Şener Büyüköztürk vd., *Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2018), 268-269.

⁸ Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 99.

⁹ Sait Gürbüz - Faruk Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayınları, 2018), 430-431; Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar-İlkeler-Teknikler* (Ankara: Nobel Yayınları, 2012), 183; Fatma Çapçioğlu - Öznur Kalkan Açıkgöz, “Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri”, *Bilimsel Araştırma Süreçleri: Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş*, ed. Özcan Güngör (Ankara: Grafiker Yayınları, 2018), 213-214.

kaleme alınan kaynaklar ve modern dönem de dahil olmak üzere sonraki dönemlerde ortaya çıkan kaynaklar olmak üzere iki kategoriye ayrılarak incelenmiştir.

Kaynaklardan elde edilen verilerin analizi durum çalışması ve doküman incelemesindeki veri analizi basamakları¹⁰ göz önünde bulundurularak beş adımda gerçekleştirilmiştir. Birinci adımda veriler toplanmış ve analize tabi tutulmak üzere hazırlanmıştır. İkinci adımda bu veriler içerisinde araştırma konusuna uygun olan bilgiler işaretlenmiş ve sistematik olarak not alınmıştır. Üçüncü adımda bu bilgiler küçük paketler haline getirilerek kodlanmıştır. Dördüncü adımda kodlar bir araya getirilerek temalar üretilmiştir. Son olarak beşinci adımda da temalar bir bütün halinde ele alınıp işlenmiş, yorumlanmış ve sonuçlara ulaşılmıştır.

Çalışmanın geçerlik ve güvenilirliğinin sağlanması için de yine durum çalışması desenindeki geçerlik¹¹ ve güvenilirlik¹² kriterlerine uygun olarak çeşitli hususlar göz önünde bulundurulmuştur. Bu anlamda çalışmanın geçerliğinin sağlanması için Fâtımîler ve medreseler ile ilgili kaynaklar, muhalif kesimler tarafından kaleme alınanları da dahil olmak üzere tarafsız bir tutum içerisinde incelenmeye çalışılmıştır. Elde edilen kodlar ve temalar yorum ve betimlemelerle desteklenmiştir. Ayrıca çalışma, alan dışından denetleyicilerin de inceleme ve görüşlerine sunulmuş nesnel bir yorum ve değerlendirmenin ortaya çıkmasının sağlanmasına özen gösterilmiştir. Çalışmanın güvenilirliğinin sağlanmasına gelindiğinde ise, öncelikle veri analizinin her bir adımında iç kontrol yapılarak bulgu ve notlar karşılaştırılmış, herhangi bir sapmanın meydana gelmemesine dikkat edilmeye çalışılmıştır. Öte yandan temalar ile verilerin tutarlılığının gözden kaçmaması için de belli aralıklarla karşılaştırma ve yeniden gözden geçirme işlemleri gerçekleştirilmiştir.

3. Bulgular

Araştırmaya ilişkin verilerin analizinden sonra elde edilen veriler ışığında tema ve bulgular iki başlıkta ele alınacaktır. Bunlar; Medreselerin kuruluş ve yaygınlaşmasında Fâtımîlerin rolü, Fâtımîler döneminde medreselerin ortaya çıkışı süreci ve bu dönemde kurulan medreselerdir.

¹⁰ Lawrence W. Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar* (Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 2014), II/674; Creswell, *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, 197; Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 102-103; Gürbüz - Şahin, *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*, 435.

¹¹ Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, II/672; Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 55, 252-255; Creswell, *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, 201-202; Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar-İlkeler-Teknikler*, 191.

¹² Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, II/665-669; Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri*, 53; Creswell, *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*, 203.

3.1. Medreselerinin Kuruluş ve Yaygınlaşmasında Fâtımîlerin Rolü

İslam tarihinde eğitim ve öğretimin sürdürüldüğü ortamlar, süreç içerisinde ihtiyaçların karşılanması adına geliştirilen yenilikler ile beraber tekâmül ederek medreselerin kurulmasıyla birlikte zirveye ulaşmıştır. Zira ilk dönemlerde ev, bâdiye, dükkan gibi mekânlarda sürdürülmeye çalışılan eğitim faaliyetleri,¹³ ilme yönelik yoğun bir talebin ortaya çıkması ve bu mekânların yetersiz kalması ile birlikte II/VIII. yüzyılda mescit ve câmilere taşınmaya başlamıştır. Bu mekânlarda ibadetler ve çeşitli diğer fonksiyonların yanı sıra devlet adamları tarafından âlim ve müderrisler istihdam edilmiş ve öğrenim görmek isteyenlerin yaş, statü, ırk, renk, dil gibi herhangi bir ayırım gözetmeksizin ücretsiz bir şekilde eğitim almaları sağlanmıştır.¹⁴ Bundan sonraki aşama da öğrencilere ücretsiz bir eğitim imkânı sağlamakla birlikte yiyecek, içecek, barınma vs ihtiyaçlarının da karşılandığı, sadece sistematik eğitim faaliyetlerine has kılınmış, bu anlamda bünyesinde eğitim ile doğrudan irtibatı bulunmayan fonksiyonların yer almadığı medreselerin ihdas edilmesi olmuştur.¹⁵

Medrese ismi verilen bu kurumların ilk olarak ne zaman ortaya çıktığı ile ilgili kaynaklarda tartışmalı bilgiler mevcuttur. İbn Hallikân, bu kurumun ilk kez Selçuklu veziri Nizâmülmülk tarafından 457/1064-1065 yılında Nizâmiye ismiyle Bağdat'ta kurulduğunu haber vermiştir.¹⁶ Subkî, bu iddiayı Zehebî'nin de ortaya attığını ifade etmiş ve bunun doğru olmadığını savunmuştur. Ona göre henüz Nizâmülmülk'ün doğumundan önce bile Nişabur'da medrese ismi verilen dört adet eğitim kurumu var olmuştur. Bunlar; Beyhâkiyye Medresesi, Gazneli Mahmûd'un kardeşi Nasr tarafından kurulan Sa'diyye Medresesi, Ebû Sa'd el-İstirâbâzî tarafından kurulan bir medrese ve Ebû İshâk el-İsferâyinî için kurulan başka bir medresedir.¹⁷ İlk medreselerin bunlar

¹³ İslâm tarihinde ortaya çıkan bu eğitim ortamları için bkz. Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim- Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım (İstanbul: Damla Yayınevi, 2013), 21-100; George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 44-76; Ziya Kazıcı, *Anahatlarıyla İslâm Eğitim Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 17-19; Şakir Gözütok, *Resulullah Döneminde Eğitim ve Öğretim* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2014), 139-165; Mustafa Köylü, "Medrese Öncesi Eğitim Kurumları", *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, ed. Mustafa Köylü - Şakir Gözütok (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 75-106.

¹⁴ Eyup Şimşek, "Camilerde Eğitim", *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*, ed. Mustafa Köylü, Şakir Gözütok (İstanbul: Ensar Yayınları, 2017), 130-131.

¹⁵ Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, 73; Şakir Gözütok, *İslâm'ın Altın Çağında İlim* (İstanbul: Nesil Yayınları, 2012), 189.

¹⁶ Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed B. Muhammed B. Ebî Bekr İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, ed. İhsân Abbâs (Beirut: Dâru Sâdır, 1978), II/129.

¹⁷ Tacüddin Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, ed. Abdülfettâh Muhammed - Muhammed et-Tenâhî (Dâru İhyâi Kütübî'l-Arabiyye, 1918), IV/314.

olduğuna dair veriler Makrizî tarafından da nakledilmiştir.¹⁸ Gazneli Mahmûd'un kardeşi Nasr'ın söz konusu bölgeye vali olarak tayin edildiği 389/999 yılı esas alınır, bu medreselerin Nizâmiye medreselerinden yarım asırdan daha fazla bir süre önce kurulduğunu söylemek mümkündür. Ancak veriler, bu tarihten önce de medreselerin mevcut olduğunu göstermektedir. Buna göre Samanoğulları döneminde İsmâil b. Ahmed (ö.295/907) tarafından Buhara'da bir medrese kurulmuştur ve tarihteki ilk medresenin bu olduğu tespit edilmiştir.²⁰

Her ne kadar Nizâmiye medreselerinden önce 'medrese' ismi ile anılan eğitim kurumlarının mevcut olduğu aşikâr olsa da, bu kurumların ilk kez Nizâmiye ile birlikte sistematik bir şekilde dizayn edilip popüler kılındığı bir vâkiadır. Zira Nizamülmülk döneminde sadece Bağdat'ta değil; Belh, Nişabur, Herat, İsfahan, Basra, Merv, Taberistan ve Musul'da da bu medreseler açılmış ve disiplinli bir eğitim hizmeti sunulmaya çalışılmıştır.²¹ Yanı sıra bu medreselerde verilen eğitimle pek çok siyasî, sosyal, ekonomik ve pedagojik çıktılar da elde edilmesi hedeflenmiştir. Bunlar arasında belli mezheplerin öğretilerinin yaygınlaştırılması, din işlerini yürütecek donanımlı kişilerin yetiştirilmesi, halkın gönlünün manevî olarak fethedilmesi, ilim sahibi kimselerin denetim altında tutulması gibi hedefler yer almaktadır.²² Dolayısıyla Nizâmiye ile birlikte medreseler hem devlet desteği ile disiplinli bir kurum haline getirilmiş, hem belli bir amaç ve içeriğe göre hizmet vermeye başlamış, hem de bu medreseler yaygınlaştırılarak bir bütünlük ve uygulama birliği sağlanmaya çalışılmıştır.

İslâm dünyasında yaygınlaşmaya başlayan bu medreselerin önemli bir hedefi de, söz konusu dönemde Şia propagandası ile ortaya çıkarak İslâm'ın gerçek özünün zâhirî ve bâtinî öğretide saklı bulunduğunu, asıl halifelüğün de Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin soyundan gelen kendilerinin hakkı olduğunu savunan ve bunu yaygınlaştırmak için olağanüstü gayret ve yöntemlere başvuran Fâtımîler ile ilmî zeminde mücadele etmektir.²³ Şia inancının bir kolu olan İsmâiliyye

¹⁸ Takiyuddîn Ahmed b. Ali el-Makrizî, *el-Mevaiz ve'l-İ'tibar Bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, ed. Muhammed Zinhûm - Medîha eş-Şerkâvî (Kâhire: Mektebetü'l- Medbûlî, 1997), III/436.

¹⁹ Erdoğan Merçil, "Mahmûd-ı Gaznevî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 2003), XXVII/363.

²⁰ Şakir Gözütok, *İslâm'ın Altın Çağında İlim*, 200; Gözütok, "Medreselerin Ortaya Çıkışı ve İlk Medreseler", 210.

²¹ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, IV/313.

²² Çelebi, *İslâm'da Eğitim- Öğretim Tarihi*, 81; Nâci Ma'rûf, *Neş'etü'l-Medârisi'l-Müstakille fi'l-İslâm* (Bağdat: Matbaatu'l-Ezher, 1966), 10; Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hristiyan Batı*, 73; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Pegem Yayınları, 2010), 43-44.

²³ George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 239; Claude Cahen, *İslamiyet: Doğuştan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar*, çev. Esat Nermi Erendor (İstanbul: Bilgi Yayınları, 1990), 181; Fredirick S. Starr, *Kayıp Aydınlanma: Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı*, çev. Yusuf Selman İnanç (İstanbul: Kronik Yayınları, 2019), 506; Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 154; Şakir Gözütok, *İslam Medeniyetinde Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019), 183; Bertold Spuler, "Doğuda Hilafetin Çöküşü", çev. Hamdi Aktaş, *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*, ed. P. M. Holl vd. (İstanbul: Hikmet Yayınları, 1988), 160; Abdülkerim Özaydın, "Nizamiye Medresesi", *TDV İslâm*

mensuplarının III/XI. yüzyılın ortalarından itibaren ilk kez Suriye'nin ücra bir kasabası olan Selemiyye'de başlatıp²⁴ “ed-Da'vetü'l-Hâdiye” ismini verdikleri²⁵ ve temel olarak Şii/İsmâîlî din yorumunu yaymayı amaçladıkları eğitim faaliyetleri sürecinde elde edilen başarılar neticesinde 296/909 yılında Kuzey İfrîkiyye bölgesinde Fâtımîler devleti kurulmuştur. Bu gelişmeyle beraber söz konusu eğitim faaliyetlerinin yanı sıra halifelik iddiasında da bulunan Fâtımîler, Abbâsî topraklarına yakınlaşmak ve bu devleti ortadan kaldırarak Müslüman dünyanın yegâne lideri olmak için²⁶ 358/969 yılında Mısır'ı ele geçirmiştir.²⁷

Mısır'ın ele geçirilmesinden sonra, İsmâîlî inancını yayma ve halifelik iddialarını güçlendirme yolundaki çalışmalar Fâtımîler tarafından önemli ölçüde hızlandırılmıştır. İsmâîlî inancını yaymak için öncelikle kendilerinin kurduğu Kâhire şehrinde el-Ezher adında bir câmi inşa edilmiş ve burada İsmâîlîliğin zâhirî ve şer'î konuları kapsamında Şia imâmet öğretisi, İsmâîlî fıkıh konuları, Şia tarihi ve önemli şahsiyetlerinin eğitimi için ders halkalarının düzenlenmesi sağlanmıştır.²⁸ 378/988 yılına gelindiğinde, dönemin veziri Ya'kûb b. Killîs'in girişimleri ile bu câmide kaynaklara göre 35 ya da 37 fakih istihdam edilmiş ve burada sistematik bir şekilde İsmâîlî fıkıh konularının

Ansiklopedisi (İstanbul, 2007), XXXIII/188; Ayşe Çekiç, “Selçuklulardan Eyyubilere Sünnî-İslam Devlet Siyasetinde Mısır'ın Yeri ve Önemi”, *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 128; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 43-44; Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, 426.

²⁴ Jamel A. Velji, *An Apocalyptic History of The Early Fatimid Empire* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016), 19; Farhad Daftary, “The Early Ismaili Imamate: Background To the Establishment of The Fatimid Caliphate”, *The Fatimid Caliphate: Diversity of Tradition*, ed. Farhad Daftary - Shainool Jiva (London: I.B. Tauris Publishers, 2018), 15-16; Aydın Çelik, “Fatimiler Devletinin Kuruluşu”, *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* XV/2 (2005), 443.

²⁵ Abdülmün'im Mâcid, *es-Sicillâtü'l-Mustansiriyye* (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1953), 206.

²⁶ Eymen Fuâd Seyyîd, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye fî Mısır* (Kâhire: Mektebetü'l-Üsra, 2007), 123; Hasan İbrâhîm Hasan, *el-Fâtımiyyûn fî Mısır* (Kâhire: el-Matbaatu'l-Emiriyye, 1932), 80-81; Muhammed Süheyl Takkûş, *Târîhu'l-Fatımiyyîn fî Şimâli İfrîkiyye ve Mısır ve Bilâdi'sh-Şâm* (Beirut: Dâru'n-Nefâis, 2007), 176; Nihat Yazılıtaş, *Fâtımî Devleti Tarihi* (İstanbul: Kriter Yayınları, 2010), 36, 77-78; Eymen Fuâd Seyyîd, “Fâtımîler”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara, 1995), XII/229.

²⁷ Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb İbn Miskeveyh, *Tecâribu'l-Ümem ve Te'âkubu'l-Himem*, ed. Seyyîd Kisrevî Hasan (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), V/264; Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*, ed. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1995), XIV/197; İdris İmâdü'd-Dîn el-Kureşî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnu'l-Âsâr 6: Ahbârü'd-Devleti'l-Fâtımiyye*, ed. Mustafa Gâlib (Beirut: Dâru'l-Endülüs, 1984), 155; Seyyîd, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye fî Mısır*, 139.

²⁸ Farhad Daftary, *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri*, çev. Ahmet Fethi (İstanbul: Alfa Tarih Yayınları, 2017), 338-339; Muhammed Abdullah İnân, *Târîhu Câmii'l-Ezher fi'l-Asri'l-Fâtımî* (Kâhire, 1942), 41-42; Mahmûd Ebu'l-Uyûn, *el-Câmiu'l-Ezher: Nebzetün fî Târîhihi* (Kâhire: Matbaatu'l-Ezher, 1949), 19; Muhammed Abdülmün'im Hafâcî - Ali Ali Subh, *el-Ezher fî Elfi 'Âm* (Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2011), I/41-42; Muhammed el-Bûhî, *el-Ezher Târîhu ve Tatavvuruhu* (Kâhire, 1964), 26; Michael Brett, *The Fatimid Empire* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017), 104; Hugh Kennedy, *The Prophet And The Age of The Caliphates* (Edinburgh: Pearson Longman Yayınları, 2004), 319; Khamis Abdulgader, *Everyday Life in Cairo in The Fatimid Era* (Karabük: Karabük University Institute of Social Sciences Department of History, Doctoral Thesis, 2019), 67; Muhammed İskenderânî, “el-Medrese ve'd-Devle fi'l-Asreyni'l-Fâtımî ve'l-Eyyûbî”, *el-İctihâd* 4 (1989), 149; Hasan, *el-Fâtımiyyûn fî Mısır*, 127.

öğretimi için çalışılmıştır.²⁹ Ayrıca bu dönemde Mısır'da bulunan Amr b. Âs,³⁰ İbn Tolun,³¹ Hâkim,³² Maks ve Râside³³ câmilerinde de İsmâîlî inancının zâhîrî konularına yönelik öğretim faaliyetleri yürütülmüştür. Yanı sıra Kâhire sarayında bâtinî öğretilerin özel olarak seçilen bireylere sistematik bir şekilde öğretilmesine yönelik başka bir eğitim kademesi de oluşturulmuştur.³⁴ Bu kapsamda ayet ve hadislerin te'vîli, zâhîrî konuların bâtinî karşılığı, peygamberlerin sözlerinin altında yatan te'vîli mânâ ve Hz. Ali başta olmak üzere tüm imamların öğretileri işlenmiştir.³⁵ Kâhire'de 395/1004-1005 yılında inşâ edilen Dâru'l-Hikme isimli müstakil eğitim ve araştırma kurumunda da bu konulara ilişkin dersler sürdürülmüştür.³⁶ Câmilerde zâhîrî, saray ve Dâru'l-Hikme'de de bâtinî eğitim alan bireylerin önemli bir kısmı Dâî diye isimlendirilip Müslüman coğrafyanın farklı kesimlerine gönderilerek birer eğitimci rolü üstlenip faaliyet yürütmeleri sağlanmıştır. Dâîler, gittikleri bölgelerde yürüttükleri eğitim çalışmaları ile hem İsmâîlî inancı

²⁹ el-Makrizî, *el-Mevaiz ve'l-İ'tibar Bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, III/213-216; Takiyüddin Ahmed b. Ali el-Makrizî, *İttiâzu'l-Hunefâ bi-Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyin el-Hulefâ*, ed. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl (Kâhire, 1966), I/267; Ebu'l-Abbâs Ahmed el-Kalkaşandî, *Subhu'l- A'şâ* (Kâhire: Dâru'l- Kütübi'l-Mısriyye, 1922), III/367; Takkûş, *Târîhu'l- Fatımiyyîn fi Şimâli İfrîkiye ve Mısır ve Bilâdi's- Şâm*, 236; İnân, *Târîhu Câmii'l-Ezher fi'l- Asri'l- Fâtımî*, 42-43; Hasan, *el-Fâtımiyyûn fi Mısır*, 127; Yazılıtaş, *Fâtımî Devleti Tarihi*, 128.

³⁰ el-Kureşî, *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnu'l-Âsâr 6: Ahbâri'd- Devleti'l-Fâtımiyye*, 232; el-Makrizî, *el-Mevaiz ve'l-İ'tibar Bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, III/383-384; Takiyüddin Ahmed b. Ali el-Makrizî, *Kitâbü'l-Mukaffâ el-Kebîr*, ed. Muhammed el-Ya'lavî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1991), I/605; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, VII/30; Daftary, *İsmâililer: Tarihleri ve Öğretileri*, 338-339; Takkûş, *Târîhu'l- Fatımiyyîn fi Şimâli İfrîkiye ve Mısır ve Bilâdi's- Şâm*, 236; Corci Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, çev. Nejdet Gök (İstanbul: İletişim Yayınları, 2012), II/528.

³¹ Takkûş, *Târîhu'l- Fatımiyyîn fi Şimâli İfrîkiye ve Mısır ve Bilâdi's- Şâm*, 219.

³² el-Makrizî, *el-Mevaiz ve'l-İ'tibar Bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, III/213; el-Makrizî, *İttiâzu'l-Hunefâ bi-Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyin el-Hulefâ*, I/267; el-Kalkaşandî, *Subhu'l- A'şâ*, III/367; İnân, *Târîhu Câmii'l-Ezher fi'l- Asri'l- Fâtımî*, 42-43; Muhammed Kâmil Hüseyin, *fi Edebi Mısri'l- Fâtımiyye* (Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 45; Takkûş, *Târîhu'l- Fatımiyyîn fi Şimâli İfrîkiye ve Mısır ve Bilâdi's- Şâm*, 236; Yazılıtaş, *Fâtımî Devleti Tarihi*, 128.

³³ Hüseyin, *fi Edebi Mısri'l- Fâtımiyye*, 45.

³⁴ el-Makrizî, *el-Mevaiz ve'l-İ'tibar Bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, II/121; Paul E. Walker, "Fatimid Institutions Of Learning", *Journal Of The American Research Centre In Egypt* 34 (1997), 182.

³⁵ Kâdî b. Muhammed en-Nu'mân, *Te'vîlü'd-Deâim* (Beyrut: Kâdî b. Muhammed, 2006), I/9-10, 16-18, 105, 109, 169, 251; Sikatü'l-İmâm 'Alemü'l-İslâm ed-Dâî, *el-Mecâlisü'l-Mustansiriyye*, ed. Muhammed Kâmil Hüseyin (Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 31-36, 161-164, 175-194; Ebû Muhammed el-Murtazâ Abdusselâm b. Hasan el-Kayserânî İbn Tuveyr, *Nüzhetü'l- Mukleteyn fi Ahbâri'd-Devleteyn*, ed. Eymen Fuâd Seyyîd (Beyrut: Dâru Sâdır, 1992), 110-111; el-Makrizî, *el-Mevaiz ve'l-İ'tibar Bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, II/121-122; el-Makrizî, *İttiâzu'l-Hunefâ bi-Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyin el-Hulefâ*, III/337; Daftary, *İsmâililer: Tarihleri ve Öğretileri*, 212.

³⁶ İbn Tuveyr, *Nüzhetü'l- Mukleteyn fi Ahbâri'd-Devleteyn*, 110; el-Kalkaşandî, *Subhu'l- A'şâ*, III/366; Hüseyin, *fi Edebi Mısri'l- Fâtımiyye*, 42; Muhammed Abdullah İnân, *Hâkim Biemrillâh ve Esrâri'd-Dâ'veti'l-Fâtımiyye* (Kâhire: Dâru'n-Neşri'l-Hadîs, 1937), 165; Farhad Daftary, *İsmâililer in Medieval Muslim Societies* (London: I.B. Tauris Publishers, 2005), 74; Daftary, *İsmâililer: Tarihleri ve Öğretileri*, 286; Brett, *The Fatimid Empire*, 134; İskenderânî, "el-Medrese ve'd-Devle fi'l-Asreyni'l-Fâtımî ve'l-Eyyûbî", 149; Yazılıtaş, *Fâtımî Devleti Tarihi*, 137.

etrafında teşekkül eden öğretilerin yayılmasına, hem de Fâtımî devletinin meşru halifelik kurumu olduğunun benimsenmesine katkı sağlamışlardır.³⁷

Fâtımîlerin Abbâsî devleti özelinde Sünnî dünya ile olan ilmî mücadelesi bununla sınırlı değildir. Zira bu dönemde özellikle Abbâsî Bağdat'ında bulunan Beytü'l-Hikme'de aklî ve beşerî ilimlerin pek çok dalı ile ilgili hatırı sayılır çalışmalar yapılmıştır. Fâtımîler, siyasî olarak mücadele ettikleri Abbâsîlere ilmî anlamda da bir üstünlük sağlayabilmek, halifelik iddiasında buldukları Müslüman coğrafyanın entelektüel bir merkezi haline gelebilmek için Dâru'l-Hikme'yi kurmuşlardır.³⁸ Dâru'l-Hikme'de, dinî ilimlerin yanı sıra lügat, nahiv, tarih, edebiyat, felsefe, mantık, tıp, gök bilimleri, matematik ve optik alanlarında öncü çalışmaların yapılması için girişimlerde bulunmuşlardır. Ayrıca bu alanlarla ilgili herhangi bir yerde çalışmalar yaptığı bilinen âlimleri tespit etmişler ve bu âlimleri Mısır'a davet ederek hem istihdam etmiş, hem de çalışmalarını desteklemişlerdir.³⁹ Bununla birlikte Dâru'l-Hikme'de büyük bir kurumsal kütüphane de oluşturmuşlardır. Kütüphaneye farklı ilimlerden ve alanlardan eserleri alarak⁴⁰ hem yapılan çalışmalarda kaynaklara kolay bir şekilde ulaşılması, hem de buradaki eğitim faaliyetlerinin paydaşı olan hoca ve öğrenciler için ders materyali oluşturulmasını sağlamışlardır.

Fâtımîler tarafından geliştirilen bu eğitim ortam ve faaliyetleri, Sünnî İslâm anlayışının merkezi olan Abbâsî devletini çeşitli arayışlara yönlendirmiştir. Bunun için Kâdir Billâh (380/991-422/1031) ve Kâim Biemrillâh (422/1031-467/1075) dönemlerinde Fâtımîlerin soyunun Hz Peygamber'e ve Hz. Ali'ye değil, aslen Mecûsî olan Meymûn b. Kaddâh'a dayandığı ve dolayısıyla halifelikte hiçbir suretle hak sahibi olamayacakları iddiasına dayanan çeşitli bildirimler yayınlanmış

³⁷ Dâîlerin aldıkları eğitimin amaç, içerik, metot ve değerlendirme unsurları ile kişisel, meslekî ve pedagojik yeterlikleri için bkz. Münir Ecer, *Fâtımîler Döneminde Eğitim* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 47-66, 111-128.

³⁸ Ecer, *Fâtımîler Döneminde Eğitim*, 166-167.

³⁹ el-Makrizî, *İttîâzu'l-Hunefâ bi-Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyin el-Hulefâ*, II/56; el-Makrizî, *el-Mevaiz ve'l-İ'tibar Bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, II/274-275; Heinz Halm, *The Fatimids And Their Traditions Of Learning*, çev. Azizeh Azodi (London: I.B.Tauris Publishers, 2001), 68-70; İnân, *Târihu Câmi'i'l-Ezher fi'l-Asri'l-Fâtımî*, 51; İnân, *Hâkim Biemrillâh ve Esrârü'd-Dâ'veti'l-Fâtımiyye*, 232; Daftary, *İsmâililer: Tarihleri ve Öğretileri*, 286; Zeydan, *İslam Uygurlukları Tarihi*, II/194; Afaf Lutfi Al-Sayyid Marsot, *History Of Egypt: From The Arab Conquest To The Present* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 18-19; Hasan, *el-Fâtımiyyûn fi Mısır*, 137; Mahmut Kaya, "Dâruhikme", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 1993), VIII/537.

⁴⁰ el-Makrizî, *el-Mevaiz ve'l-İ'tibar Bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, II/274-275; İbn Tuveyr, *Nüzhetü'l-Mukleteyn fi Ahbâri'd-Devleteyn*, 127; Mustafa Gâlib, *Târihu'd-Dâ'veti'l-İsmâiliyye* (Dımaşk: Dâru'l-Yakaza, 1953), 164; İsmail E. Erünsal, *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphane* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 418; Johannes Pedersen, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*, çev. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 128; Hasan, *el-Fâtımiyyûn fi Mısır*, 137.

ve bu bildirilerin Sünnî, Şîî ve Mu'tezilî bazı ilmî çevreler tarafından da desteklenmesi sağlanmıştır.⁴¹

Nizâmiye medreselerinin kurulması ve yaygınlaştırılmasında da böyle bir arayış ve girişimin etkisinin olduğu anlaşılmaktadır. 450/1048-1049 yılında Büveyhî asıllı bir komutan olan Arslan el-Besâsîrî'nin Fâtımîler adına Bağdat'a girerek Abbâsî halifesini devirmesi ve burada bir yıl boyunca Fâtımî halifesi adına hutbe okutmasıyla beraber⁴² bu mücadeleye Selçuklular da dahil olmuştur. Tuğrul Bey'in Bağdat'a gelerek Besâsîrî'yi bertaraf edip Abbâsî halifesine tahtını ve itibarını teslim etmesinden sonra⁴³ Selçuklu ve Abbâsî ittifakının Fâtımîlere karşı olan önemli bir hamlesi de 457/1064-1065 yılında kurulan ve 459/1066-1067 yılı itibarıyla aktif bir şekilde eğitim faaliyetlerine başlayan Nizâmiye Medreselerinin ihdas edilmesi olmuştur. Bu medreselerin kuruluş ve yaygınlaşma sürecinde önemli bir sebep olarak zikredilen Fâtımîlerin bâtinîlik ideolojisiyle mücadele etme hususu bunu doğrulamaktadır.⁴⁴ Böylece medreselerin kurulmasının Fâtımîlerin ilmî ve politik mücadelelerine yönelik olan sebebi, itikâdî ve siyasî bir tarihi arka plana

⁴¹ Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvahid eş-Şeybani 'İzzuddin el-Cezeri İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil Fi't-Târîh*, ed. Muhammed Yusuf er-Rakkaka (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), VIII/73; İmaduddin Ebi'l-Feda İsmail İbn Ömer el-Kureşi ed-Dîmeşki İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Daru Hicr, ts.), XI/537; el-Makrizî, *el-Mevaiz ve'l-İ'tibar Bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, III/43; Cemâlüddîn Ebu'l-Mehâsin Yûsuf el-Atabekî İbn Tağrıberdî, *en-Nücûmu'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, ed. Fehim Muhammed Şaltut (el-Hey'etü'l- Mısıriyyeti'l-Âmme, 1970), IV/229-230; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l- Meşâhîr ve'l-A'lâm*, ed. Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1991), XXIII/11; Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb Fi Fünûni'l-Edeb*, ed. Müfid Kumayhâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), XXVIII/39-40; İbn Haldun, *Mukaddime*, ed. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2015), I/183; Farhad Daftary - Jiva Shainool, *The Fatimid Caliphate: Diversity of Tradition* (London: I.B. Tauris Publishers, 2018), 3-4; Bernard Lewis, *The Origins Of İsmâ'ilism: A Study of The Historical Background of The Fatimid Caliphate* (Cambridge: W. Heffer&Son Ltd, 1940), 8; Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, II/525; Maşide Kamit, "Kaim-Biemrillah Hilafetinde Sünni ve Şii İktidar Mücadelesi", *İstem* 24 (2014), 204.

⁴² Muhammed Kâmil Hüseyin, *Sîretü'l-Müeyyed fi'd-Dîn Dâ'î'd-Duât: Tercemetü Hayâtihi bi-kalemihi* (Kâhire: Darü'l-Kâtib el-Mısırî, 1949), 180; Ebu Ya'la Hamza İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Tarihi Dimaşk* (Beyrut: Matbaatü'l-Abai'l-Yusev'iyîn, 1908), 87-88; Tacuddîn Muhammed b. Ali b. Yusuf İbn Müyesser, *el-Münteka Min Ahbari Mısır*, ed. Eymen Fuâd Seyyîd (Kâhire: Fransız Şark İlimleri Enstitüsü, 1981), 18-19; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil Fi't-Târîh*, VIII/342; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, I/192; el-Makrizî, *İttiâzu'l-Hunefâ bi-Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyin el-Hulefâ*, II/254; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XV/756-757; Gâlib, *Târîhu'd-Dâ'veti'l-İsmâ'iliyye*, 176.

⁴³ İbnü'l-Kalânîsî, *Zeylû Tarihi Dimaşk*, 89-90; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil Fi't-Târîh*, VIII/345; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, I/192.

⁴⁴ George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*, 239; Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*, 426; Cahen, *İslamiyet: Doğuşundan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar*, 181; Starr, *Kayıp Aydınlanma: Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı*, 506; Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 154; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 43-44; Şakir Gözütok, *İslam Medeniyetinde Eğitim Felsefesi*, 183; Bertold Spuler, "Doğuda Hilafetin Çöküşü", 160; Özaydın, "Nizamiye Medresesi", XXXIII/188; Çekiç, "Selçuklulardan Eyyubilere Sünni-İslam Devlet Siyasetinde Mısır'ın Yeri ve Önemi", 128.

dayanmakta ve bu sebebin gerisinde uzun bir süreç yatmaktadır. Ancak takip eden süreç, medreselerin kurulmasında bir motivasyon kaynağı olan Fâtımîlerin söz konusu mücadelesinin medreselere yenik düştüğünü göstermektedir. Zira görüleceği üzere medreseler Fâtımîlerin hüküm sürdüğü topraklarda da kurulmuş ve bizzat İsmâîlî öğretisi ve Fâtımî halifelik iddiasının aleyhinde çalışmalar yaparak yaygınlaşmıştır.

3.2. Fâtımîler Döneminde Medreselerin Ortaya Çıkış Süreci

Pedagojik açıdan etkin, öğrenci ve hocaların ihtiyaçlarının dönemin en iyi şartlarıyla karşılandığı, fizikî açıdan teşekküllü Nizâmîye Medreseleri, 459/1066-1067 yılında kuruluşundan sonra Müslüman coğrafyanın farklı yerlerinde ilgi görmüş ve çeşitli yerlerde şubeleri açılmıştır.⁴⁵ Ancak bu coğrafyanın batı tarafında, özellikle Mısır topraklarında bulunan Fâtımîlerin, kendi hüküm sürdükleri bölgede medrese olarak isimlendirilen bu eğitim kurumlarına itibar etmedikleri, dolayısıyla medreselerin ilk aşamada bu bölgede ortaya çıkmadığı göze çarpmaktadır.

Fâtımîlerin kendi topraklarında medreselerin kurulmasına izin vermemiş olmalarının başlıca sebebi, yukarıda da ifade edildiği üzere bu kurumların kendilerine karşı olarak ortaya çıkması, kendi ilmi çalışma ve mücadelelerinin bu eğitim kurumları ile bertaraf edilmek istenmesidir. Fâtımîlerin bu dönemdeki eğitim kurumları, amaçları, içeriği ve uygulanan özgün metotlarına bakıldığında bunların kendi inanç ve siyaset ile ilgili hedeflerine yeterince hizmet ettiği anlaşılmaktadır. Karşı safta yer alan Sünnî paradigmanın yaygınlaştırdığı medreseler de eğitim amaç, içerik ve yöntemleri ile kendi düşüncelerine hizmet etmiş ve Fâtımîlerin ideolojik olarak tasvip edip desteklemeyecekleri bir yapıya sahip olmuştur. Böylece Fâtımî topraklarında medreselerin kurulması ve yaygınlaşmasına karşı bir direncin mevcut olduğu ortaya çıkmaktadır.

Medreselerin Bağdat'ta ilk olarak ortaya çıktığı ve yaygınlaşmaya başladığı döneme, yani 457/1064-1065 yılı ve takip eden süreçte Fâtımîlere mercek tutulduğunda, bu dönemde Mustansır Billâh'ın (427/1036-487/1094) halife, Müeyyed Fî'd-Dîn eş-Şirâzî'nin de eğitim ve öğretim işlerinin başında bulunan en yetkili kişi (Dâ'd-Duât) olduğu görülmektedir. Bu dönemde İsmâîlî inancı ve Fâtımî halifeliği Batı Hindistan bölgesine kadar götürülmüş ve çeşitli başarılar elde edilmiştir.⁴⁶ Bununla birlikte yukarıda da yer verilen, Besâsîrî tarafından Abbâsî hilâfetinin karargahı olan Bağdat'ın ele geçirilmesi ve burada bir yıl süreyle Abbâsî hilâfetinin sekteye uğratılarak Fâtımîlerin adına hutbe okutulmasının arka planında da etkin bir girişimci ve stratejik

⁴⁵ es-Sübkî, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, IV/313.

⁴⁶ Mâcid, *es-Sicillâtü'l-Mustansiriyye*, 142; Daftary, *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri*, 222; Daftary, *İsmaililer in Medieval Muslim Societies*, 80; Bernard Lewis, "Fatimiler ve Hindistan Yolu", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* XIV/1-4 (1952), 358; Seyyîd, "Fâtımîler", XII/231.

hamleleriyle ilgi çeken bir eğitimci olan eş-Şirâzî vardır.⁴⁷ Söz konusu dönemde Fâtımîlerin sahip olduğu bu güce ve elde etmiş olduğu bu başarılarla bakılınca, medreselerin bu topraklarda kurulmasının önüne rahat bir şekilde geçilebildiği görülmektedir. Zira bu dönemde Fâtımîler siyasî olarak güçlü bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla bu devletin bünyesinde medreselerin rahat bir şekilde nüfuz ederek kurulmasının önünde siyasî engeller de mevcut olmuştur.

Fâtımîlerin siyasî olarak güçlü olduğu ve etkin hamleler yaptığı, Müslüman coğrafyanın çeşitli yerlerinde eğitim aracılığıyla kendi propagandalarını yürüttükleri bu dönemde kendi topraklarında kurulamayan medreselerin ilerleyen süreçlerde burada da ortaya çıktığı görülmüştür. Tarih kaynakları, Fâtımîlerde bizzat devlet eliyle medreselerin kurulduğu ve kendi inanç yapıları ve siyasî amaçlarının hilafına hareket ederek Sünnî inanç ve fıkıh öğretilerine ilişkin dersleri içeren bu kurumların Fâtımî topraklarında da yayıldığı bilgisini nakletmiştir. Bu gelişme, Fâtımîlerin siyaset sahnesinde güç kaybına uğradığı, bu dönemde ortaya çıkan özgün eğitim kurum ve faaliyetlerinin zayıflamaya yüz tuttuğu ve devletin yönetiminde artık Sünnî devlet adamlarının söz sahibi olmaya başladığı bir döneme denk gelmiş ve artık önü alınamamıştır. Böylece medrese ismi verilen kurumların Fâtımî hakimiyetinin sürdüğü topraklarda ortaya çıkması, siyasî olarak güçlü olan veya galip gelen tarafın Sünnî paradigma olmasıyla mümkün olmuştur. Görüleceği üzere bu galibiyetin etkisiyle bu topraklarda ortaya çıkan medreseler ve burada verilen eğitimin içeriği, söz konusu galibiyet ve başarının pekişmesi için araçsallaştırılmıştır.

Fâtımî topraklarında ilk medrese, ileride detayları ele alınacağı üzere 532/1137 yılında kurulmuştur. Nizâmiye'nin kuruluşu olan 457/1064-1065 yılı göz önünde bulundurulduğunda, medreselerin bu topraklara 75 yıl sonra geldiği ortaya çıkmaktadır. Fâtımîlerin yıkıldığı 567/1171 yılı göz önünde bulundurulduğunda ise bu kurumların Fâtımîlerin sonlarına doğru kurulmaya başladığı görülmektedir. Medrese ismiyle bilinen ve belli bir eğitim amaç ve içeriğine sahip bu kurumlara karşı direnen Fâtımîlerin bu direncinin, güç kaybı ve halifelerinin devlet yönetimindeki etkisinin azalmasıyla kırıldığı anlaşılmaktadır. Özellikle istikrar sahibi, fakat Sünnî inancı benimsemiş komutan veya devlet adamlarından medet umularak bu şahsiyetlerin vezirlik makamına getirilmesiyle beraber Fâtımîlerin hüküm sürdüğü Mısır topraklarında medreseler kurulmaya başlanmıştır.⁴⁸ Öte yandan Fâtımîlerin İsmâîlî inanç öğretilerini yaygınlaştırmak için çeşitli bölgelerde yürüttüğü eğitim faaliyetlerinde de bir bölünme ve ayrışma yaşanmış,⁴⁹

⁴⁷ Ömer Tokuş, "Arslan el- Besasiri ve İbrahim Yınal İsyanlarının Gizli Kahramanı Fatımi Daisi Müeyyed Fi'd-Din Hibbetullah eş-Şirazi", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 31/2 (2016), 589.

⁴⁸ Seyyîd, *ed-Devletü'l-Fâtımiyye fi Mısır*, 267.

⁴⁹ Mâcid, *es-Sicillâtü'l-Mustansiriyye*, 111-112; İbn Müyesser, *el-Münteka Min Ahbari Mısır*, 59-60; en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb Fi Fünûni'l-Edeb*, XXVIII/157; el-Makrizî, *el-Mevaiz ve'l-İ'tibar Bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, II/194; İbn Tağriberdî, *en-Nücâmu'z-Zâhire fi Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, V/142-177; Daftary, *İsmâililer: Tarihleri ve Öğretileri*, 19-20.

dolayısıyla bu dönemde Fâtımîlerin eğitim ile ilgili girişim veya başarılarında da bir aksama meydana gelmiştir.

Bu dönemde ortaya çıkan medreseler bir sonraki bölümde ele alınarak medreselerdeki eğitimin inanç ve siyaset arasındaki yerinin ya da bu iki yapıya olan katkısının izleri pekiştirilecektir.

3.3. Fâtımîler Döneminde Kurulan Medreseler

Görüldüğü üzere medreselerin Fâtımî topraklarına girmesi ve bu topraklarda kurulması uzun bir sürecin ardından ve Fâtımîler açısından hayli geç bir döneme denk gelen bir zaman diliminde mümkün olmuştur. Esasında kuruluş amaçları ve eğitim içeriği itibarıyla Fâtımîlerin benimsediği Şîî/İsmâîlî inanç ve İslam dünyasının halifelîği iddiasına muhalif olan bu eğitim kurumlarının Fâtımîlerin bünyesinde hiç kurulmamış olması beklenirken bunun mümkün olması, Sünnî inanç çevrelerinin elde ettiği siyasî başarı ve üstünlüğünün bir eseri olarak yorumlanabilmektedir. Bu anlamda medreselerin Fâtımîlerin her açıdan zayıf düştüğü bir dönemde ortaya çıkması, bu medreselerin en önemli özelliği olarak belirlemektedir. Başka bir özellik de, bu medreselerde hiçbir suretle Şîa inancına ait ilmî çalışmalara ya da derslere yer verilmemiş olmasıdır.⁵⁰ Medrese olarak isimlendirilen eğitim kurumlarının özellikle dinî ilimlere ilişkin eğitim içeriğinde genel bir ilke olarak Sünnî akaid ve fıkıh derslerine yer verilmesi geleneği burada da sürdürülmüştür. Sünnî devlet adamları eliyle Fâtımî devletinin bünyesinde medreselerin kurulması ve bu medreselerde Sünnî inanç anlayışına uygun bir eğitim verilmesi, bu inancın ve öğretilerinin Mısır'da yaygınlaşması ve İsmâîlî inanç anlayışının ortadan kaldırılması açısından önemli bir işlev görmüştür.⁵¹ Dolayısıyla medreselerin kurulması ve yaygınlaştırılmasıyla beraber buradaki eğitim içeriği de siyasî üstünlüğün pekişmesine hizmet etmiştir.

Fâtımîler döneminde ilki 532/1137 yılında olmak üzere bu devletin yıkılışına kadar dört adet medresenin kurulduğu tespit edilmiştir. Bunlar; Ebû Tâhir b. Avf, Hâfız es-Silefî, Nâsırıyye ve Kumhiyye medreseleridir. Bu bölümde söz konusu medreseler çalışmanın amaçlarına göre ayrı ayrı ele alınarak temel yapısı ve eğitim içeriği hakkında bilgi verilecektir.

3.3.1. Ebû Tâhir b. Avf Medresesi

Bu medrese, 532/1137 yılında hem Fâtımî idaresi altında hem de Mısır topraklarında kurulan ilk medresedir ve İskenderiye şehrinde kurulmuştur.⁵² Medresenin buraya atanan müderrisinin

⁵⁰ Walker, "Fatimid Institutions Of Learning", 189.

⁵¹ Muhammed Süheyl Takkûş, *Târihu'l-Eyyûbiyyîn fi Mısır ve Bilâdi's-Şâm ve İklîmi'l-Cezîre* (Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2008), 35.

⁵² en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb Fî Fünûni'l-Edeb*, XXVIII/169; Seyyîd, "Fâtımîler", XII/232.

ismi ile isimlendirildiği anlaşılmaktadır. Zira Kalkaşandî'nin kayıt altına aldığı bir sicilde Ebû Tâhir b. Avf'ın ilmî donanım ve yetkinliğinden ötürü bu medresenin başına getirildiği bilgisine ulaşılmıştır.⁵³ Bununla birlikte medreseye yine İbn Avf'tan ötürü *Avfiyye*,⁵⁴ Halife el-Hâfız dönemine denk geldiği için *Hâfiziyye*⁵⁵ isminin verildiği de nakledilmektedir.

Ebû Tâhir b. Avf, daha önce evini öğrencilere ve ilmî çalışmalara açarak özellikle Mâlikî fıkıhının öğretiminde bir otorite olarak kabul edilen Ebûbekir Muhammed b. Velîd et-Turtûşî'nin (ö.520/1126) öğrencisidir. Turtûşî, ilmî çalışmalarını Fâtımîlerin sahip olduğu ve yaymaya çalıştığı inancın öğretileri ile mücadele etmeye ve bu inancın İslâm dini ile örtüşmediğini kanıtlamaya adanmıştır.⁵⁶ Bu çalışmaları sebebiyle Fâtımîler tarafından bir süre alıkonulduğu bilgisi de mevcuttur.⁵⁷ İbn Avf, bu medresede aldığı eğitimin de etkisiyle Mâlikî fıkıh dersleri ve hadis ilmi ağırlıklı bir eğitim vermiştir.⁵⁸

Bu medresede verilen eğitimin içeriğinde olduğu gibi, kuruluşunda da Sünnî inancının elde ettiği başarının etkisi söz konusudur. Bu anlamda medresenin kurucusu, dönemin Sünnî olan veziri Rıdvan b. Velahşî'dir.⁵⁹ İbn Velahşî, bu medresede Sünnî inancının ve fıkıh öğretilerinin ders olarak okutulması için bu girişimi başlatmıştır. Öte yandan medresenin söz konusu dönemde Mısır'da yaygınlaşmaya başlayan Ermeni nüfus ile meydana gelen veya gelebilecek inanç ile ilgili bozukluklar ile de mücadele ettiği bildirilmektedir.⁶⁰

3.3.2. Hâfız es-Silefi Medresesi

Bu medrese, ilkinden yaklaşık 14 yıl sonra, 544/1149-1150 yılında İskenderiye'de kurulan Fâtımîler döneminin ikinci medresesidir.⁶¹ Mısır bölgesindeki bu ikinci medresenin kurulmasında da Sünnî inanca mensup bir vezirin etkisi olmuştur. Nitekim bu medreseyi dönemin veziri Âdil b.

⁵³ el-Kalkaşandî, *Subhu'l- A'sâ*, X/458-459.

⁵⁴ Hâlid B. Abdurrahman el-Kâdî, *el-Hayâtü'l-İlmiyye fi Misri'l- Fâtimiyye* (Beyrut: Dârü'l- Arabiyye'l- Mevsu'at, 2008), 149.

⁵⁵ el-Kalkaşandî, *Subhu'l- A'sâ*, X/458; Takkûş, *Târîhu'l- Fatimiyyîn fi Şimâli İfrîkiye ve Mısır ve Bilâdi's- Şâm*, 411.

⁵⁶ Maribel Fierro, "Al-Turtushi And The Fatimids", *The Fatimid Caliphate: Diversity Of Tradition*, ed. Farhad Daftary - Shainool Jiva (London: I.B. Tauris Publishers, 2018), 123-125.

⁵⁷ Celâlüddin Abdurrahman b. Ebûbekr es-Suyûtî, *Hüsni'l-Muhâdara fi Târîhi Mısır ve'l-Kâhire*, ed. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm (Dâru lhyâi'l-Kütübi'l'Arabiyye, 1967), I/452.

⁵⁸ İbn Müyesser, *el-Münteka Min Ahbari Mısır*, 130; el-Makrizî, *İttiâzu'l-Hunefâ bi-Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtimiyyin el-Hulefâ*, III/167; Cemâlüddîn eş-Şeyyâl, *Târîhu Medîneti'l-İskenderiyye fi'l-Asri'l-İslâmî* (Kâhire: Daru'l-Maarif, 1966), 43; Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 154-155.

⁵⁹ en-Nüveyrî, *Nihâyetü'l-Ereb Fi Fünûni'l-Edeb*, XXVIII/169.

⁶⁰ Seyyîd, *ed-Devletü'l-Fâtimiyye fi Mısır*, 591; Seyyîd, "Fâtımîler", XII/232.

⁶¹ el-Makrizî, *Kitâbü'l-Mukaffâ el-Kebîr*, I/708; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*, I/105; Seyyîd, "Fâtımîler", XII/235.

Sellâr kurmuştur. Kendisine nispetle bu medreseye *Âdiliyye Medresesi* denilmiş⁶² olsa bile medrese, ismini burada yoğun bir şekilde ders okutan müderristen almıştır.⁶³ Ebû Tâhir Sadruddîn Ahmed b. Muhammed b. Silefe es-Silefî, aslen İsfahanlı olup Nizâmiye medreselerinde yetişmiş, ilmî birikim ve aktif faaliyetleri ile öne çıkmış bir şahsiyettir.⁶⁴ Bu medreseyi yönetmesinde ve buradaki eğitim faaliyetlerinde tecrübe sahibi olduğunun anlaşılmasının yanı sıra Mısır'daki ilk medreseler üzerinde Nizâmiye medreselerinin etki ve katkısı da ortaya çıkmaktadır.

İskenderiye şehrinde daha önce kurulan İbn Avf medresesinde Mâlikî fıkıhı ağırlıklı eğitim verilirken bu medresede Şâfiî fıkıhına yönelik dersler verilmiştir.⁶⁵ Böylece bu şehirde iki önemli Sünnî fıkıh ekolünün öğretileri pekiştirilmeye çalışılmıştır. Silefî'nin şahsî ilgi ve uzmanlık alanlarından birinin de hadis ilmi olmasından ötürü burada hadis derslerinin de okutulduğu bilgisi mevcuttur.⁶⁶ Bununla birlikte zaman zaman tarih ve siyer⁶⁷ ile nahiv⁶⁸ derslerine yönelik faaliyetler de yapılmıştır. Ayrıca bu Silefî'nin kadınlara yönelik eğitim faaliyetleri de düzenlediğine ilişkin bilgiler de kaynaklarda bulunmaktadır.⁶⁹

3.3.3. Nâsırıyye Medresesi

Mısır bölgesinde ve Fâtımî idaresi altında kurulan üçüncü medrese olan Nâsırıyye Medresesi, Fâtımîlerin son veziri ve daha sonra bu devleti yıkıp yerine Eyyübîleri kuran Selahaddîn el-Eyyübî tarafından Muharrem 566/Eylül-Ekim 1171 yılında Fustat şehrinde, Amr Câmiinin yakınlarında kurulmuştur.⁷⁰ Eyyübî, Fâtımîlerin zayıfladığı ve bu devletin Zengîlerin desteği ile ayakta durduğu bir zamanda burada vezirlik yapmıştır. Vezir olduğu süre zarfında Nureddîn Zengî'nin de destek ve yönlendirmesiyle bu topraklarda Fâtımî/İsmâîlî inanç ve ideolojinin ortadan kaldırılması ve Sünnî inanç öğretilerinin yaygınlaştırılarak Abbâsî hilafetinin tesis edilmesi için dinî, siyasî, askerî,

⁶² el-Makrizî, *Kitâbü'l-Mukaffâ el-Kebîr*, VI/397; el-Kâdî, *el-Hayâtü'l-İlmiyye fi Mısri'l- Fâtımiyye*, 150.

⁶³ el-Makrizî, *İttîâzu'l-Hunefâ bi-Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyin el-Hulefâ*, III/198; eş-Şeyyâl, *Târîhu Medîneti'l-İskenderiyye fi'l-Asri'l-İslâmî*, 43.

⁶⁴ Mehmet Efendioğlu, "Silefî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul, 2009), XXXVII/198.

⁶⁵ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVI/368; Takkûş, *Târîhu'l- Fatımiyyîn fi Şimâli İfrîkiye ve Mısır ve Bilâdi's- Şâm*, 413; Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 154-155.

⁶⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil Fi't-Târîh*, X/104; el-Kâdî, *el-Hayâtü'l-İlmiyye fi Mısri'l- Fâtımiyye*, 150-151.

⁶⁷ el-Kâdî, *el-Hayâtü'l-İlmiyye fi Mısri'l- Fâtımiyye*, 150-151.

⁶⁸ el-Makrizî, *Kitâbü'l-Mukaffâ el-Kebîr*, VI/397.

⁶⁹ Delia Cortese, "Transmitting Sunni Learning İn Fatimid Egypt: The Female Voices", *The Fatimid Caliphate: Diversity Of Tradition*, ed. Farhad Daftary - Shainool Jiva (London: I.B. Tauris Publishers, 2018), 177-178.

⁷⁰ el-Makrizî, *İttîâzu'l-Hunefâ bi-Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyin el-Hulefâ*, III/319; el-Makrizî, *el-Mevaiz ve'l-İ'tibar Bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, III/438; eş-Şeyyâl, *Târîhu Medîneti'l-İskenderiyye fi'l-Asri'l-İslâmî*, 45; Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, 61.

içtimâî ve ilmî pek çok çalışma yapmıştır. Bu medrese de söz konusu çalışmalar çerçevesinde burada kurulan ilk medrese olarak işlev görmüştür.⁷¹

Medresede verilen eğitim de Eş'arî itikadı ve Şafîî fikhî olmuştur.⁷² Burada dönemin bilinen âlimlerinden İbn Zeyyîn en-Neccâr istihdam edilmiş ve Fâtımîlerin yıkılışından sonra Eyyûbiler döneminde de varlığını sürdüren bu medresede uzun süre müderrislik yapmıştır. Kendisine nispetle buraya *İbn Zeyyîn Medresesi* denildiği de kaynaklarda nakledilmiştir.⁷³ Ayrıca burada hadis dersleri de okutulmuştur.⁷⁴

3.3.4. Kumhiyye Medresesi

Selahaddîn Eyyûbî'nin vezirliği döneminde Sünnî inancının Mısır'a yerleştirilmesi için kurulan ikinci medrese, Nâsırıyye ile aynı yılda, mekan olarak da yakın bir yerde kurulan Kumhiyye Medresesi'dir.⁷⁵ Bu medrese, kaynaklarda Eyyûbî'nin vezirliği için zikredilen medreseler arasında sonuncusu olarak yer almaktadır. Nitekim aynı yıl içerisinde Fâtımîlere son verilmiş ve bu topraklarda Eyyûbîler Devleti kurulmuştur. Dolayısıyla Fâtımîler döneminde 'medrese' olarak isimlendirilen dört eğitim kurumu mevcut olmuştur.

Bu medreseden önce kurulan Nâsırıyye Medresesi'nde Şafîî fikhının öğretimine ağırlık verilmişken bu medrese Mâlikî fikhına tahsis edilmiş, bu ekolün öğretileri ders olarak verilmiştir.⁷⁶ Böylece Fustat'ta hem Şâfîîliğin, hem de Mâlikîliğin güçlenmesi için çalışılmıştır.

Fâtımîler döneminde kurulan medreselere bir bütün olarak bakıldığında, bu medreselerin hem kuruluşunda hem de eğitim içeriğinde inanç ve siyasetin etkili olduğu görülmektedir. Zira medreselerde tamamen Sünnî inancının itikadî ve fikhî öğretileri merkeze alınarak eğitim faaliyetleri düzenlenmiştir. Bununla beraber medreselerin kurulmasında ve aktif bir şekilde eğitim ile ilgili işlevleri yürütmesinde Şîî/İsmâîlî yapılanmayı esas alan Fâtımîlerin zayıflamasıyla devlet yönetiminde söz sahibi olmaya başlayan Sünnî vezirler rol oynamıştır.

⁷¹ el-Makrizî, *el-Mevaiz ve'l-İ'tibar Bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, II/48-49; ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l- Meşâhîr ve'l-A'lâm*, XXXIX/29; Takkûş, *Târîhu'l- Fatimiyyîn fi Şimâli İfrîkiye ve Mısır ve Bilâdi's- Şâm*, 521; Takkûş, *Târîhu'l-Eyyûbiyyîn fi Mısır ve Bilâdi's-Şâm ve İklîmi'l- Cezîre*, 35; İskenderânî, "el-Medrese ve'd-Devle fi'l-Asreyni'l-Fâtîmî ve'l-Eyyûbî", 153.

⁷² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil Fi't-Târîh*, X/32; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, XVI/448; Takkûş, *Târîhu'l- Fatimiyyîn fi Şimâli İfrîkiye ve Mısır ve Bilâdi's- Şâm*, 522; Takkûş, *Târîhu'l-Eyyûbiyyîn fi Mısır ve Bilâdi's-Şâm ve İklîmi'l- Cezîre*, 35.

⁷³ el-Makrizî, *el-Mevaiz ve'l-İ'tibar Bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, III/438.

⁷⁴ Zeydan, *İslam Uygarlıkları Tarihi*, II/180.

⁷⁵ el-Makrizî, *el-Mevaiz ve'l-İ'tibar Bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*, III/439; Seyyîd, *ed-Devletü'l-Fâtimiyye fi Mısır*, 304; Şevki Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabi 7 Asru'd-Düvel ve'l-İmarat: Mısır (Kâhire: Daru'l-Maarif, 1990)*, 81.

⁷⁶ el-Makrizî, *İttîâzu'l-Hunefâ bi-Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtimiyyin el-Hulefâ*, III/319; Takkûş, *Târîhu'l-Eyyûbiyyîn fi Mısır ve Bilâdi's-Şâm ve İklîmi'l- Cezîre*, 35.

Sonuç

Bu çalışmanın temel amacı, Fâtımîler döneminde kurulan medreseleri ve hem bu medreselerin kuruluşunu hazırlayan süreçte, hem de kurulmasıyla beraber yürüttüğü eğitimin içeriğinde inanç ve siyasetin rolünü incelemektir.

İlk olarak Samanoğulları döneminde örneklerine rastlanmaya başlayan medreseler, 457/1064-1065 yılında Nizâmîye adı altında yeni, sistematik, disiplin sahibi ve belli amaçlar çerçevesinde kurulmasıyla beraber zirveye ulaşmıştır. Bu medreselerde öğrenci ve hocaların her türlü ihtiyaçları karşılanmış ve eğitim faaliyetleri sadece bu faaliyetlere münhasır kılınmış teşekküllü yapılarda gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Bu dönemden sonra medreseler İslâm dünyasında kendisinden söz ettirmeye başlamış ve sahip olduğu eğitim içeriği ile de dikkat çekmiştir. Zira bu kurumlarda dinî eğitim olarak tamamen Sünnî inanç anlayışı ve bu inancın fikhî ekolleri çerçevesinde eğitim verilmiştir. Ayrıca bu içerik ile dönemin Sünnî İslâm halifet devleti olan Abbâsîlerin desteklenmesi ve güçlendirilmesi amaçlanmış, bu amaçla dönemin halifelik iddiasında bulunan diğer bir devlet olan Şîî/İsmâîlî Fâtımîler ile hem ilmî, hem de siyasî olarak mücadele edilmeye çalışılmıştır.

Fâtımîler, bu medreselerin kurulduğu dönemde hem benimsedikleri Şîî/İsmâîlî inancın öğretilerini ilmî olarak yaygınlaştırma, hem de siyasî arenada oldukça güç sahibi bir konumda olduklarından bu medreselerin kendi topraklarında kurulmasının önüne geçebilmiştir. Ancak söz konusu iki hususta güç kaybının yaşanmasıyla beraber, tarihsel süreç içerisinde medreselerin bu topraklarda, hem de Fâtımî devlet adamlarının izin ve girişimi ile ortaya çıktığı görülmüştür. Bu anlamda İsmâîlîliğin güç kaybına uğraması ve devlet yönetiminde Sünnî vezirlerin etkin olması, medreselerin Fâtımî idaresi altında kurulmasını kaçınılmaz hale getirmiştir. Dolayısıyla Fâtımîlerin hüküm sürdüğü topraklarda medreselerin kuruluşunu hazırlayan tarihsel süreçte olduğu gibi, kuruluşunda da inanç ve siyasetin etkili olduğu görülmektedir. Bununla birlikte medreseler, Sünnî anlayışın bu topraklarda güçlendirilmesinde de önemli bir işlev görmüş, bu dönemde kurulan medreseler bir gelenek olarak daha sonra Eyyûbîler ve Memlûkler döneminde de devam etmiştir.

Fâtımîler döneminde kurulan medreselere bakıldığında, kuruluşunda etkili olan siyasî belirleyicilerin yanı sıra eğitim içeriklerinde de bunun etkisinin olduğu ortaya çıkmaktadır. Zira bu dönemde kurulan dört medresede de Sünnî inancı çerçevesinde Mâlikî veya Şâfî fıkıh ekollerinin öğretileri ve hadis ilminin öğretildiği, bu içeriklerin revaçta olduğu tespit edilmiştir. Fâtımîlerin ortadan kaldırılarak bu topraklarda Abbâsî hilâfeti adına siyasî çağrıda bulunulmasında medreseler itikâdî ve ilmî bir fonksiyon üstlenmiştir.

Medreseler yaygınlaşmaya başladıkları dönemde, bu dönemin İslam dünyasının iki etkin halifelik iddiasında bulunan Abbâsî ve Fâtımî devletlerinin mücadelesinde önemli bir konu ve eğitim kurumu olarak işlev görmüştür. Abbâsî hilâfetinin Fâtımîlere karşı galip gelmesi ve Fâtımîlerin ortadan kaldırılarak yerine Sünnî, Abbâsî halifeliğine bağlı bir devletin kurulmasında medreselerin de işlev gördüğü ortaya çıkmıştır. Böylece medreselerin hem kuruluş gerekçelerinde, hem yaygınlaşmasında, hem Fâtımî idaresi altında ortaya çıkmasında, hem de eğitim amaç ve içeriklerinin belirlenerek bu içeriklerin uygulanmasında inanç ve siyasetin rol oynadığı görülmüştür.

Kaynakça

- Abdulgader, Khamis. *Everyday Life in Cairo in The Fatimid Era*. Karabük: Karabuk University Institute of Social Sciences Department of History, Doctoral Thesis, 2019.
- Acar, Abdurrahman. “Selçuklu Medreseleri ve İslam Kültür ve Medeniyetine Kazandırdıkları”. *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyete Katkıları Sempozyumu*. 351-364. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007.
- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Pegem Yayınları, 16. Basım, 2010.
- Balık, İbrahim. “Türkiye Selçuklularında Medrese Öğrencilerinin Sosyo-Ekonomik Durumları”. *Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Dergisi* 13 (2020), 135-148.
- Berg, Bruce L. - Lune, Howard. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Eren Can Aybek. Konya: Eğitim Yayınevi, 4. Baskı., 2019.
- Berkey, Jonathan P. *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Bertold Spuler. “Doğuda Hilafetin Çöküşü”. çev. Hamdi Aktaş. *İslam Tarihi Kültür ve Medeniyeti*. ed. P. M. Holl vd. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1988.
- Biçer, Bekir. “Kuruluş Devrinde Nizâmiye Medreselerinin Müderrisleri”. *Tarih Okulu Dergisi* XVI (2013), 263-287.
- Biröl Yıldırım - Karakuş, Ahmet. “Medrese-Tekke Bütünlüğünde Yetişmiş Bir Alim Tipi: İmam Gazzâlî Örneği”. *AKRA Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi* 6/16 (2018), 67-106.
- Brett, Michael. *The Fatimid Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Büyüköztürk, Şener vd. *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 24. Baskı., 2018.

- Cahen, Claude. *İslamiyet: Doğuştan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar*. çev. Esat Nermi Erendor. İstanbul: Bilgi Yayınları, 1990.
- Cortese, Delia. “Transmitting Sunni Learning In Fatimid Egypt: The Female Voices”. *The Fatimid Caliphate: Diversity Of Tradition*. ed. Farhad Daftary - Shainool Jiva. London: I.B. Tauris Publishers, 2018.
- Creswell, John W. *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. çev. Yüksel Dede. Ankara: Eğiten Kitap Yayınları, 3. Baskı., 2017.
- Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri*. çev. Mesut Bütün - Selçuk Beşir Demir. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2020.
- Çapçioğlu, Fatma - Açıkgöz, Öznur Kalkan. “Nitel Araştırmalarda Kullanılan Araştırma Teknikleri”. *Bilimsel Araştırma Süreçleri: Yöntem, Teknik ve Etiğe Giriş*. ed. Özcan Güngör. Ankara: Grafiker Yayınları, 2018.
- Çekiç, Ayşe. “Selçuklulardan Eyyubilere Sünni-İslam Devlet Siyasetinde Mısır’ın Yeri ve Önemi”. *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2018), 119-138.
- Çelebi, Ahmed. *İslâm’da Eğitim- Öğretim Tarihi*. çev. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yayınevi, 4. Baskı., 2013.
- Çelik, Aydın. “Fatımîler Devletinin Kuruluşu”. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* XV/2 (2005), 433-453.
- Daftary, Farhad. *Ismailis in Medieval Muslim Societies*. London: I.B. Tauris Publishers, 2005.
- Daftary, Farhad. *İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri*. çev. Ahmet Fethi. İstanbul: Alfa Tarih Yayınları, 2017.
- Daftary, Farhad. “The Early Ismaili Imamate: Background To the Establishment of The Fatimid Caliphate”. *The Fatimid Caliphate: Diversity of Tradition*. ed. Farhad Daftary - Shainool Jiva. 10-21. London: I.B. Tauris Publishers, 2018.
- Daftary, Farhad - Shainool, Jiva. *The Fatimid Caliphate: Diversity of Tradition*. London: I.B. Tauris Publishers, 2018.
- Dalkılıç, Mehmet. “Medreselerin Ortaya Çıkmasına Zemin Hazırlayan Tarihsel Süreç”. *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*. 233-246. Muş: M.Ş.Ü. Yayınları, 2013.
- Dayf, Şevki. *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi 7 Asru'd-Düvel ve'l-İmarat: Mısr. Kâhire*: Daru'l-Maarif, 1990.
- Demir, Seda. “İslam Coğrafyasında Erken Dönem Medrese Bileşenleri Üzerine”. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/3 (2021), 1678-1691. <https://doi.org/10.33206/mjss.825800>

- Demirci, Osman. "Medrese Geleneğinde Akâid ve Kelâm İlmi". *KADER Kelam Araştırmaları Dergisi* 11/1 (2013), 253-270.
- Demirci, Osman. "Medrese Geleneğinde Kelâm İlminin Meşrûiyeti Sorunu". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (KTUİFD)* 3/2 (2016), 7-36.
- Ebu'l-Uyûn, Mahmûd. *el-Câmiu'l-Ezher: Nebzetün fî Târîhihi*. Kâhire: Matbaatü'l-Ezher, 1949.
- Ecer, Münir. *Fâtımîler Döneminde Eğitim*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Efendioğlu, Mehmet. "Silefi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. XXXVII. İstanbul, 2009.
- ed-Dâî, Sikatü'l-İmâm 'Alemü'l-İslâm. *el-Mecâlisü'l-Mustansırıyye*. ed. Muhammed Kâmil Hüseyin. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.
- el-Bûhî, Muhammed. *el-Ezher Târîhu ve Tatavvuru*. Kâhire, 1964.
- el-Kâdî, Hâlid B. Abdurrahman. *el-Hayâtü'l-İlmiyye fî Mısri'l- Fâtımiyye*. Beyrut: Dâru'l- Arabiyeti'l-Mevsu'at, 2008.
- el-Kalkaşandî, Ebu'l-Abbâs Ahmed. *Subhu'l- A'şâ*. Kâhire: Dâru'l- Kütübi'l-Mısriyye, 1922.
- el-Kureşî, İdris İmâdü'd-Dîn. *Uyûnu'l-Ahbâr ve Fünûnu'l-Âsâr 6: Ahbârü'd- Devleti'l-Fâtımiyye*. ed. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru'l-Endülüs, 1984.
- el-Makrizî, Takiyuddîn Ahmed b. Ali. *el-Mevaiz ve'l-İ'tibar Bi-Zikri'l-Hitat ve'l-Âsâr*. ed. Muhammed Zinhûm - Medîha eş-Şerkâvî. Kâhire: Mektebetü'l- Medbûlî, 1997.
- el-Makrizî, Takiyüddin Ahmed b. Ali. *İttiâzu'l-Hunefâ bi-Ahbâri'l-Eimmeti'l-Fâtımiyyin el-Hulefâ*. ed. Cemâlüddîn eş-Şeyyâl. Kâhire, 1966.
- el-Makrizî, Takiyuddîn Ahmed b. Ali. *Kitâbü'l-Mukaffâ el-Kebîr*. ed. Muhammed el-Ya'lavî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1991.
- en-Nu'mân, Kâdî b. Muhammed. *Te'vîlü'd-Deâim*. Beyrut: Kâdî b. Muhammed, 2006.
- en-Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdülvehhâb. *Nihâyetü'l-Ereb Fî Fünûni'l-Edeb*. ed. Müfid Kumayhâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- Erünsal, İsmail E. *Orta Çağ İslâm Dünyasında Kitap ve Kütüphane*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2. Baskı., 2020.
- es-Suyûtî, Celâlüddin Abdurrahman b. Ebûbekr. *Hüsnu'l-Muhâdara fî Târîhi Mısır ve'l-Kâhire*. ed. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm. Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-'Arabiyye, 1967.
- es-Sübkî, Tacüddin Ebû Nasr Abdülvehhâb b. Ali b. Abdülkâfi. *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*. ed. Abdülfettâh Muhammed - Muhammed et-Tenâhî. Dâru İhyâi Kütübi'l-'Arabiyye, 1918.

- eş-Şeyyâl, Cemâlüddîn. *Târîhu Medîneti'liskenderiyye fi'l-Asri'l-İslâmî*. Kâhire: Daru'l-Maarif, 1966.
- ez-Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l- Meşâhîr ve'l-A'lâm*. ed. Abdüsselâm Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1991.
- Fierro, Maribel. "Al-Turtushi And The Fatimids". *The Fatimid Caliphate: Diversity Of Tradition*. ed. Farhad Daftary - Shainool Jiva. London: I.B. Tauris Publishers, 2018.
- Gâlib, Mustafa. *Târîhu'd-Dâ'veti'l-İsmâiliyye*. Dimaşk: Dâru'l-Yakaza, 1953.
- Gözütok, Şakir. *İslam Medeniyetinde Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2019.
- Gözütok, Şakir. *İslâm'ın Altın Çağında İlim*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2012.
- Gözütok, Şakir. "Medreselerin Ortaya Çıkışı ve İlk Medreseler". *Medrese Geleneği ve Modernleşme Sürecinde Medreseler*. 199-216. Muş: M.Ş.Ü. Yayınları, 2013.
- Gözütok, Şakir. *Resulullah Döneminde Eğitim ve Öğretim*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2014.
- Gürbüz, Sait - Şahin, Faruk. *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları, 5. Baskı., 2018.
- Hafâcî, Muhammed Abdülmün'im - Subh, Ali Ali. *el-Ezher fi Elfi 'Âm*. Kâhire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 3. Baskı., 2011.
- Halm, Heinz. *The Fatimids And Their Traditions Of Learning*. çev. Azizeh Azodi. London: I.B.Tauris Publishers, 2. Baskı., 2001.
- Hasan, Hasan İbrâhîm. *el-Fâtımiyyûn fi Mısır*. Kâhire: el-Matbaatu'l-Emiriyye, 1932.
- Hüseyn, Muhammed Kâmil. *fi Edebi Mısri'l- Fâtımiyye*. Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Hüseyn, Muhammed Kâmil. *Sîretü'l-Müeyyed fi'd-Dîn Dâ'd-Duât: Tercemetü Hayâtihi bi-kalemihi*. Kâhire: Darü'l-Kâtib el-Mısri, 1949.
- İbn Haldun. *Mukaddime*. ed. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 11. Baskı., 2015.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed B. Muhammed B. Ebî Bekr. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*. ed. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1978.
- İbn Kesîr, İmaduddin Ebi'l-Feda İsmail İbn Ömer el-Kureşi ed-Dımeşki. *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. ed. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Daru Hicr, ts.
- İbn Miskeveyh, Ebû Ali Ahmed b. Muhammed b. Ya'kûb. *Tecâribu'l-Ümem ve Te'âkubu'l-Himem*. ed. Seyyîd Kisrevî Hasan. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Müyesser, Tacuddîn Muhammed b. Ali b. Yusuf. *el-Münteka Min Ahbari Mısır*. ed. Eymen Fuâd Seyyîd. Kâhire: Fransız Şark İlimleri Enstitüsü, 1981.

- İbn Tağrıberdî, Cemâlüddîn Ebu'l-Mehâsin Yûsuf el-Atabekî. *en-Nücûmu'z-Zâhire fî Mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. ed. Fehim Muhammed Şaltut. el-Hey'etü'l- Mısriyyeti'l-Âmme, 1970.
- İbn Tuveyr, Ebû Muhammed el-Murtazâ Abdusselâm b. Hasan el-Kayserânî. *Nüzhetü'l- Mukleteyn fî Ahbâri'd-Devleteyn*. ed. Eymen Fuâd Seyyîd. Beyrut: Dâru Sâdır, 1992.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fî Târîhi'l-Mülûk ve'l-Ümem*. ed. Muhammed Abdülkâdir Atâ - Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Baskı., 1995.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebu'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvahid eş-Şeybani 'İzzuddin el-Cezeri. *el-Kâmil Fi't-Târîh*. ed. Muhammed Yusuf er-Rakkaka. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Kalânîsî, Ebu Ya'la Hamza. *Zeylû Tarihi Dimaşk*. Beyrut: Matbaatü'l-Abai'l-Yusev'iyîn, 1908.
- İnân, Muhammed Abdullah. *Hâkim Biemrillâh ve Esrârü'd-Dâ'veti'l-Fâtımiyye*. Kâhire: Dârü'n-Neşri'l-Hadîs, 1937.
- İnân, Muhammed Abdullah. *Târîhu Câmii'l-Ezher fi'l- Asri'l- Fâtımî*. Kâhire, 1942.
- İskenderânî, Muhammed. "el-Medrese ve'd-Devle fi'l-Asreyni'l-Fâtımî ve'l-Eyyûbî". *el-İctihâd* 4 (1989).
- Kamit, Maşide. "Kaim-Biemrillah Hilafetinde Sünni ve Şii İktidar Mücadelesi". *İstem* 24 (2014), 179-207.
- Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi: Kavramlar-İlkeler-Teknikler*. Ankara: Nobel Yayınları, 23. Basım., 2012.
- Kaya, Beytullah. "Nizamiye Medreseleri ve Eğitim Geleneği". *İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/14 (2019), 49-66.
- Kaya, Mahmut. "Dârulhikme". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. VIII/537-538. İstanbul, 1993.
- Kazıcı, Ziya. *Anahatlarıyla İslâm Eğitim Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 5. Baskı., 2018.
- Kennedy, Hugh. *The Prophet And The Age of The Caliphates*. Edinbugh: Pearson Longman Yayınları, 2. Baskı., 2004.
- Kırpık, Güray. "Bağdat Nizamiye Medresesi'nin Kuruluşu, Yapısı ve İşleyişi". *İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's- Selâm) Uluslararası Sempozyum*. 685-698. İstanbul, 2008.
- Köylü, Mustafa. "Medrese Öncesi Eğitim Kurumları". *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*. ed. Mustafa Köylü - Şakir Gözütok. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.

- Lewis, Bernard. "Fatımiler ve Hindistan Yolu". *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* XIV/1-4 (1952).
- Lewis, Bernard. *The Origins Of Isma'ilism: A Study of The Historical Background of The Fatimid Caliphate*. Cambridge: W. Heffer&Son Ltd, 1940.
- Mâcid, Abdülmün'im. *es-Sicillâtü'l-Mustansırıyye*. Kâhire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1953.
- Makdisî, George. *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitim*. çev. Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Baskı., 2015.
- Makdisi, George. *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim: İslâm Dünyası ve Hıristiyan Batı*. çev. Ali Hakan Çavuşoğlu - Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Baskı., 2018.
- Marsot, Afaf Lutfi Al-Sayyid. *History Of Egypt: From The Arab Conquest To The Present*. Cambridge: Cambridge University Press, 2. Baskı., 2007.
- Ma'rûf, Nâcî. *Neş'etü'l-Medârisi'l-Müstakille fi'l-İslâm*. Bağdat: Matbaatu'l-Ezher, 1966.
- Merçil, Erdoğan. "Mahmûd-ı Gaznevî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXVII/362-365. Ankara, 2003.
- Neuman, Lawrence W. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*. Ankara: Yayınodası Yayıncılık, 7. Baskı., 2014.
- Ocak, Ahmet. *Nizamiye Medreseleri*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993.
- Özaydın, Abdülkerim. "Nizamiye Medresesi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XXXIII/188-191. İstanbul, 2007.
- Pedersen, Johannes. *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*. çev. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Baskı., 2013.
- Ramazan, Abdülazim. *Tarihü'l-Medaris fi Mısri'l-İslâmiyye*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1992.
- Sağlam, Mehmet. "Political Context of the 11th -16th centuries Anatolia Shaped Medrese Education and It's Architecture". *Journal of Education and Future* 1/1 (2012), 143-171.
- Sayılı, Aydın. *Ortaçağ İslam Dünyasında Yüksek Öğretim Medrese*, ts.
- Selâm, Eymen Şahin. *el-Medârisü'l-İslâmiyye fi Mısır fi'l-Asri'l-Eyyûbî ve Devruhâ fi Neşri'l-Mezhebi's-Sünnî*, 1999.
- Seyyîd, Eymen Fuâd. *ed-Devletü'l-Fâtımiyye fi Mısır*. Kâhire: Mektebetü'l-Üsra, 2007.
- Seyyîd, Eymen Fuâd. "Fâtımîler". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. XII/228-237. Ankara, 1995.

- Starr, Fredirick S. *Kayıp Aydınlanma: Arap Fetihlerinden Timur'a Orta Asya'nın Altın Çağı*. çev. Yusuf Selman İnanç. İstanbul: Kronik Yayınları, 2. Baskı., 2019.
- Şimşek, Eyup. "Camilerde Eğitim". *Ana Hatlarıyla İslam Eğitim Tarihi*. ed. Mustafa Köylü, Şakir Gözütok. İstanbul: Ensar Yayınları, 2017.
- Takkûş, Muhammed Süheyl. *Târîhu'l- Fatımiyyîn fî Şimâli İfrîkiye ve Mısır ve Bilâdi's- Şâm*. Beyrut: Dâru'n- Nefâis, 2. Baskı., 2007.
- Takkûş, Muhammed Süheyl. *Târîhu'l-Eyyûbiyyîn fî Mısır ve Bilâdi's-Şâm ve İklîmi'l- Cezîre*. Beyrut: Daru'n-Nefâis, 2008.
- Talas, Muhammed Esad. *Nizamiye Medresesi ve İslam'da Eğitim-Öğretim*. Samsun: Etüt Yayınları, 2000.
- Tetik, Hayati. "Eğitim Kurumları Olarak Selâhaddîn Eyyûbî Döneminde Medreseler". *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 265-286. <https://doi.org/10.31463/aicusbed.614992>.
- Tokuş, Ömer. "Arslan el- Besasiri ve İbrahim Yınal İsyanlarının Gizli Kahramanı Fatımi Daisi Müeyyed Fi'd-Din Hibbetullah eşŞirazi". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 31/2 (2016), 569-594.
- Velji, Jamel A. *An Apocalyptic History of The Early Fatimid Empire*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2016.
- Walker, Paul E. "Fatimid Institutions Of Learning". *Journal Of The American Research Centre In Egypt* 34 (1997), 179-200.
- Yazılıtaş, Nihat. *Fâtımî Devleti Tarihi*. İstanbul: Kriter Yayınları, 2010.
- Yılmaz, Harun. *Zengi ve Eyyubi Dımaşk'ında Ulema ve Medrese (1154-1260)*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Zeydan, Corci. *İslam Uygarlıkları Tarihi*. çev. Nejdet Gök. İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı, 2012.

Education in The Clamp of Faith And Politics: Madrasahs During The Fatimids

Dr. Münir ECER – Prof. Dr. Eyüp ŞİMŞEK

Extended Summary

The emergence of educational institutions called Madrasahs in the tradition of Islamic education is an important turning point for the history of religious education. Situations such as the development, expansion or loss of power of these institutions and the education curriculum they adopted within the framework of the prevailing conditions of each period is an important research area for religious education studies. It is important to research and reveal these issues as a network of relations with time and space, as it reveals new horizons for the understanding of these educational institutions. In this sense, when the establishment and dissemination process of the madrasahs is examined, it is seen that, in addition to meeting some of the needs and expectations in the Islamic education tradition, it is aimed to spread the Ismailism, a branch of the Fatimids' Shiite belief, and to respond to the attempt to make this belief dominant, with Sunni beliefs and teachings, and to struggle in this way.

Due to this purpose, these educational institutions, which are called madrasahs, are not located in the geography where the Fatimids ruled, due to their educational structure and curriculum aimed at fighting Ismaili or esoteric thought, as well as trying to develop and spread Sunni thought intensively, in other words, although the Fatimids resisted these institutions, it is expected that madrasahs will try to prevent their activities. However, contrary to expectations, these institutional education environments bearing the name of "madrasah" managed to emerge and become widespread within the body of the Fatimids in a fully-fledged way, along with the curriculum in question, and to continue these activities by processing the Sunni faith teachings. However, the madrasahs were also increased quantitatively under the influence of some political moves under the Fatimid administration, and accordingly their educational content was diversified, and after the collapse of this state, it became an effective educational institution with the understanding adopted by the states belonging to the Sunni faith and the policies it developed. When this information is analyzed, it is revealed that two main issues played a decisive role in the process of the emergence of madrasahs under the rule of Fatimids and becoming an effective and influential educational institution in this geography. These; the prevailing faith and the prevailing political structure in that period. The main purpose of this article is to discuss the emergence of the madrasahs, which started an important turning point and process in the Islamic educational tradition, within the framework of the Fatimids, a state that adopted the Ismailism, which is one of the sub-branches of the Shia belief, in the context of belief and politics.

In the process of researching this context and grounding the study, three problem questions were started and solutions were sought by revealing these problems. These; The emergence and spread of madrasahs in the history of Islam and the influence of belief and politics among Muslim states and societies in these developments, the historical process that prepared the emergence of madrasahs in the Fatimids period, and what kind of background this process had regarding faith and politics, and the madrasahs established in this period, What are the effects of belief and politics on the determination and implementation of the educational goals and contents of these madrasahs.

Case study, one of the qualitative research methods, was used in the study. Case study is a research method in which a research problem in the literature is researched and discussed in depth within the framework of its context, and results are obtained with comments and descriptions. The sources used to collect data in the research were historical works publishes. It has been tried to reach other basic sources related to the subject, especially the works written during the period of the study. These works were scanned using document analysis or documentary scanning techniques and the findings were revealed as data. The findings were first coded and then three basic themes were produced from these codes.

These are the role of the Fatimid State in the emergence and spread of madrasahs, the historical and pedagogical background of the emergence of madrasahs in the Fatimids period, and the madrasahs established in this period until the collapse of the Fatimids. In the first part of the findings, the emergence and spread of madrasahs as a reaction to the educational efforts of the Fatimids with the attempt to spread the Ismaili teaching and to make their own caliphate dominant during the establishment of the madrasahs were analyzed. In the second part, the reaction of the Fatimids to these educational institutions, called madrasahs, which pose a threat to them and which is thought to limit their educational activities, their resistance to the spread of these institutions in the regions where they rule, and the failure of this belief-based attitude in the process with new political developments and the emergence of madrasahs in these regions. Status is discussed along with its background. In the third and last part, the madrasahs that emerged until the collapse of this state within the body of the Fatimids are discussed. Issues such as the names, establishment process, stakeholders, educational structure and curriculum of these madrasahs were discussed and analyzed within the framework of the prevalent belief school and dominant policy of the period. In the study, it has been concluded that the widespread belief schools of the period and the dominant political structure played an active role both in the stages of the emergence and spread of the madrasahs and their establishment and spread in the lands where the Fatimids ruled, and in the education curriculum of the madrasahs established under the Fatimid administration.

Medine Külliye-i İslâmiyye Medresesinin Açılması Üzerine İslâmcı Aydınların Etki ve Katkısı (1908-1918)

The Effects and Contributions of the Islamist Intellectuals to the Madina-i Kulliyeh-i İslamiye Madrasa (1908-1918)

Dr. Nesrin AKTARAN

İstanbul, Türkiye

PhD., İstanbul, Türkiye.

nesrinaktaran@gmail.com

 0000-0001-8264-4675

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Type Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

01 Ocak / January 2022

Kabul Tarihi / Accepted

04 Mart / March 2022

Yayın Tarihi / Published

15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Aktaran, Nesrin. "Medine Külliye-i İslâmiyye Medresesinin Açılması Üzerine İslâmcı Aydınların Etki ve Katkısı (1908-1918)", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 602-626.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1052014>

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

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

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

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

Medine Külliye-i İslâmiyye Medresesinin Açılması Üzerine İslâmcı Aydınların Etki ve Katkısı (1908-1918)

Öz ► Bu çalışma II. Meşrutiyet Dönemi (1908-1918) İslamcı aydınların Medine-i Külliye-i İslâmiyye Medresesinin kurulmasına dair etki ve katkısını ve buna dair gelişmeleri konu edinmiştir. Çalışma, İslamcı aydınların zikredilen medreseye dair belirttikleri görüş, öneri ve çalışmaları ve buna dair sonuçları tespit etmeyi amaçlamıştır. Tarih araştırması yöntemi kullanılarak hazırlanan çalışmada İslamcı aydınlar ait Sebülü'r-Reşad, Sırat-ı Müstakim mecmuaları ana kaynak olarak incelenmiştir. İslamcı aydınların Medine-i Külliye-i İslâmiyye Medresesinin açılmasına yönelik etki ve katkılarının tespiti adına çalışma öncelikle İslamcı aydınların merkeze uzak vilayetlerde medreselerin açılması için Devletten ve Müderrislerden beklentileri üzerinde durmuştur. İslamcı aydınların yaptıkları çalışmaların ne derece etkili olduğu sorusuna yanıt aranmış ve Medine-i Külliye-i İslâmiyye Medresesinin eğitime bir an evvel başlaması için kurulum aşamasından itibaren siyasi, sosyal ve ekonomik açıdan takip ettikleri gelişmeler ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, İslamcı Aydınlar, Medrese, Medine, Külliye-i İslâmiyye, II. Meşrutiyet.

The Effects and Contributions of the Islamist Intellectuals to the Madina-i Kulliye-i Islamiye Madrasa (1908-1918)

Abstract ► This study focused on the influence and contribution of Islamist intellectuals to the establishment of the Medina-i Kulliye-i Islamiye Madrasa during the II. Constitutional Era (1908-1918) and developments in this regard. The study aimed to determine the opinions, suggestions and studies of Islamic intellectuals about this madrasah and the results about it. In the research prepared by using the method of historical research, the journals of Sebülü'r-Reşad and Sırat-ı Müstakim belonging to Islamic intellectuals were examined as the main source. In order to determine the effects and contributions of the Islamist intellectuals to the Madina-i Kulliye-i Islamiye Madrasa, the study primarily focused on the expectations of the Islamist intellectuals from the State and the professors for the establishment of madrasahs in the provinces far from the center. An answer was sought to the question of how effective their work was, and the political, social and economic developments they followed from the establishment stage of Medina-i Kulliye-i Islamiye Madrasa to start education as soon as possible were discussed.

Keywords: Religious Education, Islamic Intellectuals, Madrasahs, Medine-i Külliye-i Islamiyye, II. Constitutional Monarchy, Reform.

Giriş

II. Meşrutiyet Dönemi'nin önemli fikir hareketleri arasında İslamcılık akımı da yer almış; bu akımın temsilcisi olan aydınlar ahlak, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim vb. konularda İslami değerleri ön planda tutarak siyasi, dinî ve kültürel bir duruş ve düşünce ortaya koymaya çalışmışlardır. Zira onlar Osmanlı Devleti'nin içerisinde bulunduğu olumsuz durumdan eğitim ile kurtulacağını düşünmüşler bu nedenle medreseler üzerinde önemle durmuşlardır.¹ Konu ile ilgili görüşlerini kendi imkânlarıyla meydana getirdikleri basın yayın organları üzerinden belirtmişler özellikle

¹ İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997), 29.

dönemin uzun ömürlü mecmuaları arasında yer alan Sırat-ı Müstakim ve Sebilü'r-Reşad aracılığı ile seslerini yetkili kişilere duyurmaya çalışmışlardır.

İslamcı aydınların düşüncelerine bakıldığında aralarında bazı konularda fikrî ayrılıkların olduğunu ancak bunların aslî meselelerde olmadığını söylemek mümkündür. Zira onlar Batı, İslam medeniyeti, eğitim ve özellikle medreselerin ıslahı konusunda hemfikir olmuşlar; medreselerin eskiden olduğu gibi iyi bir seviyeye gelmesi için çalışmalarda bulunmuşlardır.²

İslamcı aydınların medreselerin geneline yönelik yaptığı çalışmalar, özel konferanslar, ilmi istişare toplantıları yetkililerin harekete geçmesinde önemli rol üstlenmiştir. Bu anlamda İslamcı aydınların yetkili kişiler üzerinde etkili olduğu, Meşihat makamına bağlı Ders Vekâleti Dairesi'nin 5 Mart 1914 tarihinde yaptığı açıklamadan anlaşılmaktadır.³

Ders Vekâleti beyan ettiği yazıda mütefekkirîn olarak İslamcı aydınlardan söz etmiş; onların medreselerin ıslahına yönelik gördükleri lüzumdan dolayı uzun makaleler yazdıklarını, layihalar hazırladıklarını ve programlar düzenlediklerini belirtmiştir. Yazıda onların görüşlerinin Devlet tarafından dikkate alındığı ve medreselerde yenilenmeye gidildiği ifade edilmiştir. Bu durum İslamcı aydınların medreseler için gösterdikleri çabanın devlet yetkilileri tarafından takdir edildiğini göstermektedir. Bunun Osmanlı Devleti genelindeki medreselere ilişkin olduğu gibi Medine-i Külliye-i İslâmiyye Medresesi özelinde de geçerli olduğunu söylemek mümkündür. Zira İslamcı aydınlar o dönem medreselere dair öneri ve taleplerini sadece merkezde ya da taşrada yer alan kurumlar için olmamış; Devlet'in uzak bölgelerindeki medreseleri de kapsamıştır. Bu anlamda onlar Osmanlı Vilayetlerinde, Arap topraklarında ve özellikle Mekke ve Medine şehirlerinde İslam medreselerinin açılmasını istemişlerdir.

Tüm bu verilerden yola çıkan çalışmamız; İslâmî aydınların sadece merkezde değil genel olarak bütün Osmanlı topraklarında, bilhassa Hicaz bölgesinde, özelde ise Mekke-i Mükerrreme ve Medine-i Münevvere'de kurulmasını istedikleri medreseler üzerinde durmuştur. Bu anlamda İslâmî aydınlar, merkeze uzak vilayetlerde de medreseler açılmasını talep etmişler; Devlet'ten ve müderrislerden bu konuda harekete geçmelerini istemişlerdir. Onların bu ısrarlı tutumu, nihayetinde ses getirmiş ve Devlet 19 Nisan 1913 tarihinde Medine Külliye-i İslâmiyye Medresesi için harekete geçmiştir. İslâmî aydınlar bu medresenin takipçisi olmuşlar ve Medrese ile ilgili kuruluşundan nizamnamesine, eğitiminin içeriğinden maddi sıkıntılarına kadar yaşanan tüm gelişmeleri mecmualarında duyurmuşlardır.

² Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı*, İstanbul: Simavi Yayınları, 1991, 20; M. Saffet Sarıkaya, "Osmanlı Türkiye'sindeki İslamcılık Düşüncesine Genel Bir Bakış", *Araştırmalar: İnsan Bilimleri Araştırmaları* 1 / 1 (1999), 108.

³ İMMA, MMTD, nr. 2203, 3 "Ders Vekâleti Celilesinin Mühim Bir Teşebbüsü: Makâm-ı Muallâ-yı Müftii'l-Enâmiye", 419.

Çalışmada İslamcı aydınların diğer İslam vilayetlerinde medrese talepleri ile Medine-i Külliye-i İslâmiyye medresesinin açılmasında etki ve katkıları üzerinde durulmuş; bu anlamda *Sırat-ı Müstakim*⁴ ve *Sebilü'r-Reşad*⁵ mecmualarındaki yazıları esas alınmıştır. Çalışma ile ilgili önemli araştırmalar arasında ise Fethi Tevetoğlu'nun "Hicaz'da İlk Modern Eğitim Kuruluşları ve Türkler"⁶ adlı makalesi yer almış ve çalışmaya kaynaklık etmiştir. Makale ayrıca Medine'de yer alan eğitim kurumlarından bahsetmiştir. Araştıma açısından diğer önemli bir çalışma Zeki Salih Zengin'in "II. Meşrutiyet Döneminde Kudüs ve Medine'de İki Eğitim Kurumu: Medrese-i Külliye ve Selahaddin Eyyubî Külliye-i İslamiyesi"⁷ adlı makalesi olmuştur. Makalede Hicaz bölgesinin dini ve etnik yapısı ile siyasi olaylar birlikte değerlendirilmiş; Medine-i Külliye-i İslamiyye Medresesinin kurulmasına duyulan ihtiyaç ve kurulma süreci incelenmiştir.

Medine-i Külliye-i İslâmiyye Medresesini İslamcı aydınlar ve onların basın yayın organlarında yazdıkları makaleleri kapsamlı bir şekilde ele alan müstakil bir çalışmanın eksikliği bu araştırmanın hazırlanmasının arkasında yatan temel neden olmuştur. Son olarak İslamcı aydınların bu medresenin müfredatına, çalışma prensiplerine, kadro istihdamlarına, ders kitaplarına, öğrenci seçimlerine dair söylemleri söz konusu mecmualarda yer almamıştır. Bunun nedeni İslamcı aydınların merkez ya da taşrada yer almış olmasına bakmaksızın tüm medreselere yönelik zikredilen hususlarda belirttikleri görüşlerinin ortak olduğu ve bu nedenle Medine-i Külliye-i İslâmiyye Medresesi özelinden tekrar yazma ihtiyacını hissetmedikleri düşünülebilir.

İslâmcı Aydınların Medrese Algısı

İslâmcılık akımı, siyasi bir ideoloji olarak II. Meşrutiyet Dönemi'nde belirginleşmiş; Müslümanları eğitim ve düşünce anlamında ittihad-ı İslâm çatısı altında toplama amacında olmuştur. Bu akımın mensupları olan İslâmcı aydınlar İslâmi değerleri ön planda tutarak İslâm âlemini cahillikten, taklitten ve Batı sömürsünden kurtarabilmek için eğitim öğretim faaliyetlerine önem vermişler; özellikle medreseler üzerinde ısrarla durmuşlardır. Zira onlara göre medreseler Osmanlı Devleti'nin yükselmesinde olumlu katkılar sağlamış; dinin anlaşılmasında, halkın dinî, ahlaki anlamda eğitilmesinde ve Müslümanların birliğinin, huzurunun korunmasında uzun yıllar

⁴ *Sırat-ı Müstakim*, II. Meşrutiyet'ten hemen sonra 14 Ağustos 1908 tarihinde Ebu'l-Ûlâ Zeyne'l-Âbidin ve Eşref Edip tarafından yayımlanmaya başlanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Abdullah Ceylan, "Türk Yayın Hayatında Sıratı Müstakim ve Sebilürreşad Mecmualarının Yeri", *Türk Kültürü Dergisi Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü* 29/335, Ankara, (1991), 162.

⁵ *Sırat-ı Müstakim* dergisi, 8 Mart 1912 tarihinde çıkan 183. sayısından sonra formatını büyük oranda koruyarak *Sebilü'r-Reşad* adını almış ve yayın hayatını 1925 yılına kadar sürdürmüştür.

⁶ Fethi Tevetoğlu, "Hicaz'da İlk Modern Eğitim Kuruluşları ve Türkler", *Türk Kültürü Aylık Dergisi* 281 (Eylül 1986), 548.

⁷ Zeki Salih Zengin, "II. Meşrutiyet Döneminde Kudüs ve Medine'de İki Eğitim Kurumu: Medrese-i Külliye ve Selahaddin Eyyubî Külliye-i İslâmiyesi", *Bellefen* 81/291 (Ağustos 2017), 590.

önemli bir rol üstlenmiştir. Bu bağlamda medreselerin yeniden ıslah edilmesi ile Devlet'in eskiden olduğu gibi güçlü, halkın da bilinçli olacağını ve cehaletten kurtulacağını düşünmüşlerdir.⁸

İslâmcı aydınlar bu düşüncelerini dönemin aylık ya da haftalık yayın organları olan gazete ve mecmualarda belirtmişler; çok sayıda makale, haber ve ıslah önerileri ile medreseleri gündemde tutmaya gayret etmişlerdir.⁹ Onlar özellikle dönemin uzun soluklu mecmuaları arasında yer alan *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebilü'r-Reşad* üzerinden görüş ve düşüncelerini yoğun bir şekilde ortaya koymuşlardır. Eğitim-öğretime dair düşüncelerini bu neşriyatla yetkili kişilere duyurmaya çalışmışlar, medreselerin ıslahı için çeşitli talep ve önerilerde bulunmuşlardır.¹⁰

İslâmcı aydınların medreselere dair bu öneri ve talepleri, sadece merkezde ya da taşrada yer alan kurumlar için olmamış; Devlet'in uzak bölgelerindeki medreseleri de kapsamıştır. Bu anlamda onlar Osmanlı vilayetlerinde, Arap topraklarında özellikle kutsallığına inandıkları Hicaz bölgesinde bulunan medreselerin ıslahını istemiş ya da yeni İslâm medreselerinin kurulmasını talep etmişlerdir.¹¹

1. Merkez Uzak Vilayetlerde Medrese Talebi

Osmanlı Devleti; 1839 yılında ilan edilen Tanzimat Fermanı ile devlet düzeni, toplumsal ve zihinsel yapıda değişim, ıslah, yenileşme vb. faaliyetler ile köklü değişimlerin yaşandığı bir süreç içerisine girmiştir. Ancak bu süreçte diğer geleneksel kurumlar gibi medreseler de yapılan ıslah ve yenileşme çalışmalarının içerisine alınmamış, değişimin dışında tutulmuştur.¹² Bu durum II. Meşrutiyet'e kadar sürmüştür; yapılan çalışmalar, münferit birkaç ıslahattan öteye gidememiştir.¹³ Bu sebeple medreselerdeki sorunlar, çözülmeyi bekleyen meseleler arasında yer almaya devam etmiş; İslâmcı aydınlar, buna bir son vermek adına konu üzerinde çalışmalar yapmışlardır. Onlar öncelikle eğitimin gerekliliğine dair görüşler ileri sürmüşler; eğitimin önemini ortaya koyan fikirler dile getirmişlerdir.

⁸ Halim Sabit, "İslah-ı Medaris Münasebetiyle", *Sırat-ı Müstakim* 5/124 (11 Ocak 1911), 325; "Fransızlar Hacca Giden Müslümanları Men Etmek İstiyorlar: Sebilü'r-Reşad", *Sebilü'r-Reşad* 12/ 287 (12 Mart 1914), 18; Abdürreşid İbrahim, "Çin Müslümanları: Âlem-i İslam", *Sırat-ı Müstakim* 3/66 (9 Aralık 1909), 218; Alimcan el-İdrisi, "İslah-ı Medaris Hakkında", *Sırat-ı Müstakim* 5/122 (5 Ocak 1911), 293.

⁹ Kırımlı Ya'kub Kemâl, "İslam'da Seyahate Verilen İhtimam", *Sırat-ı Müstakim* 2/39 (3 Haziran 1909), 200.

¹⁰ Mehmet İpşirli, "Osmanlı İstanbul'unda Geleneksel Eğitim ve Ulema", *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi, Eğitim Bilim ve Teknoloji*, haz. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İBB Kültür A.Ş., 2015), 42.

¹¹ Hüseyin Vassaf, "Hicaz Valisi Beyefendi'ye Açık Mektup", *Sırat-ı Müstakim* 5/111 (20 Ekim 1910), 122.

¹² Zeki Salih Zengin, "II. Meşrutiyet Döneminde Osmanlılarda Medreselerin İslah Çalışmaları (Teşkilat ve Ders Programları)", *Diyanet İlmî Dergi* 34/2 (Nisan- Mayıs-Haziran 1998), 44.

¹³ Mefail Hızlı, "Anadolu'daki Osmanlı Medreseleri: Bir İcmal", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2/4 (2004), 372.

Bu konuda Mahmud Tarzi, bütün Müslümanların eğitim alması gerektiğini ifade ederek herkesin konuyla meşgul olmaya başlamasının zaruri olduğunu ifade etmiş;¹⁴ Mehmed Akif ise “Bedene göre gıda ne ise kuvve-i akliyyeye göre ilim odur.”¹⁵ diyerek eğitimin önemine vurgu yapmıştır.

Sâmizâde Süreyya ise Müslümanların eski dönemde olduğu gibi terakki ve teali edebilmesi için maarife intisap etmesi gerektiğini ve ancak maarif yoluyla boyunlarında bulunan esaret bağından kurtulacaklarını ifade etmiştir.¹⁶ Müftüzâde M. Es’ad da eğitimin önemi konusunda benzer bir açıklama yapmış ve Müslümanlara dinî ve millî vazifelerini layıkıyla bildirecek öğretmenlerin varlığı ile felaketlerden korunacaklarına vurgu yapmıştır.¹⁷

İslamcı aydınların eğitimin üzerinde bu derece durması Kur’an-ı Kerim’in ilk hitabının Oku¹⁸ emri ve Hz. Peygamberin “ilim öğrenmek kadın-erkek her Müslümana farzdır”¹⁹ sözlerine olan inançları gereği olmuştur. Onlar bu emirleri hayata geçirmek için çaba sarf etmişler; yazılarında buna çare bulma gayreti içerisinde olmuşlardır. Zira İslamcı aydınlar bu düşüncelerinin eğitim kurumları vasıtasıyla olacağına inanmışlar; buna da ancak çağın ihtiyaçları ile donanmış yeni medreselerin açılıp faaliyete başlaması ile ulaşılabileceği düşüncesinde olmuşlardır.²⁰

Onlar medreseler ile devletin terakki edeceğini²¹, halkın cahillikten kurtulacağını²² ve misyonerlerin faaliyetlerinden korunacaklarını²³ ifade etmişler; Müslümanların ilim ve irfan seviyelerinin kemale ereceğini dile getirmişlerdir.

¹⁴ Mahmud Tarzî, “Mekâtib-i Afganistan’dan”, *Sırat-ı Müstakim* 5/107 (22 Eylül 1910), 49.

¹⁵ Mehmed Akif, “Müslümanlık’la Medeniyet-Hürriyet-i İlm”, *Sırat-ı Müstakim* 5/130 (2 Mart 1911), 425.

¹⁶ Sâmizâde Süreyyâ, “Alem-i İslâm’da İntibah”, *Sırat-ı Müstakim* 5/126 (2 Şubat 1911), 361.

¹⁷ M. Esad, “Millet İrşada Muhtacdır”, 390.

¹⁸ Kur’ân-ı Kerîm Meâli, çev. Halil Altuntaş -Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), Alak 96/1.

¹⁹ İbn Mace, *Es-sunen*, Mukaddime, 17.

²⁰ Görüseli Hatib Hafız Ali, “Lisân-ı Arabî”, *Sırat-ı Müstakim* 4/99 (28 Temmuz 1910), 355; Abdurreşid İbrahim Efendi, “Müslümanlar Çalışırsa Yaşayacak, İlerleyecek!”, *Sırat-ı Müstakim* 4/99 (28 Temmuz 1910), 356; İsmail Hakkı Milaslı, “Milletlerin Terakkisinde Elif-Banın Hissesi”, *Sebilü’r-Reşad* 17/431-432 (24 Temmuz 1919), 119-122.

²¹ “Âlem-i İslam’a Bir Tebşir: Medaris-i İslamiyye’de Bir Hatve-i Tekâmül”, *Sırat-ı Müstakim* 3/76 (17 Ocak 1910), 377; Mehmet Akif Ersoy, *Safahat* (İstanbul: Fide Yayınları, 2007), 350.

²² M. Ali Münir, “İnhitâtât-ı İctimâ’iyye”, *Sırat-ı Müstakim* 3/58 (14 Ekim 1909), 86; M. Ali Münir, “İnhitâtât-ı İctimâ’iyye”, *Sırat-ı Müstakim* 3/65 (2 Aralık 1909), 196; Mehmed Said Halim Paşa, “Akvâm-ı İslâmiyyenin Esbâb-ı İnhitâtı”, *Sebilü’r-Reşad* 15/370 (19 Eylül 1918), 105; Akçuraoğlu Yusuf Bey, “Rusya’da Sâkin Türklerin Hayât-ı Medeniyeye, Fikriyye ve Siyâsiyyelerine Dair”, haz. H. Eşref Edip, *Sırat-ı Müstakim* 2/39 (3 Haziran 1909), 202.

²³ Bir Genç Müslüman, “Ulemâ-yı Kirâmın Devlethanelerinde İstirahatleri ile Millet Cehaletten Kurtulamaz”, *Sebilü’r-Reşad* 10/239 (10 Nisan 1913), 84; Ahmet Atyû, “Misyonerler Çalışmakla İntişâr-ı İslam’ın Önüne Durabilirler mi?”, *Sebilü’r-Reşad* 8/204 (1 Ağustos 1912), 432; Ahmed Vasfi Zekeriya, “Müslümanlar Nasıl Mekteplere Muhtaç”, *Sırat-ı Müstakim* 6/137 (20 Nisan 1911), 105.

İslâmcı aydınların medreselere yükledikleri bu misyonlar nedeniyle merkeze uzak vilayetlerde bulunan eğitim kurumlarını da kapsayacak şekilde talep ve önerilerde bulunmuşlardır.²⁴ *Sırat-ı Müstakim* mecmuasında Ahmed Agayef 3 Kasım 1910 tarihinde düşüncelerini şu cümlelerle belirtmiştir:

“...Bir de maârif mes’alesi, yalnız İstanbul ahalisine ve hatta bütün Osmanlığa âid bir mes’ele olmayıp fevka’t-tasavvur bir mâhiyet ve azameti hâizdir. Takriben 350 milyon Müslimîni muhtevi ve azameti hâizdir...”²⁵

Agayef, bu sözleriyle sadece İstanbul’da bulunan kişilerin değil tüm İslâm âlemindeki Müslümanların eğitim alması gerektiğini savunmuştur. İslâmcı aydınlar ayrıca dinin müdafaasını hakıyla yapacak, bölgedeki Müslüman topluluklarını Osmanlı Hilâfeti etrafında toplayacak ve Osmanlı Devleti’ne hizmet edecek aydın fikirli bireylerin yetiştirilmesini de hedeflemiştir.²⁶

İslâmcı aydınlar tüm bu hedeflerine ulaşmak için Devlet yetkililerinden, medrese müderrislerinden, ulema ve âlimlerden harekete geçmeleri gerektiği ile ilgili düşünce ve beklentilerini ortaya koymuşlardır. Konunun daha anlaşılır olması için İslâmcı aydınların devlet ve ulemadan beklentilerini içeren yazılara bakmak fayda sağlayacaktır.

1.1. Devlet’ten Beklentileri

İslâmcı aydınlar, merkeze uzak Osmanlı vilayetlerinde, özellikle Arap topraklarında yeni medreseler açılmasını talep etmişler; o bölgelere dinî eğitimi ulaştırmayı ve Müslümanların arasındaki irtibatı kuvvetlendirmeyi hedeflemiştir.²⁷ Hedeflerine ulaşmak için de yetkili kişilerin harekete geçmesini istemişler ve onlara çağrılarda bulunmuşlardır. Bu şekilde daha hızlı yol alınabileceğini düşünmüşlerdir. Bu anlamda M. Ali Münir 19 Ağustos 1909 tarihinde *Sırat-ı Müstakim* mecmuasında yazdığı makalesinde İslâm vilayetlerinde hiç olmazsa sekiz on tane dârü’l-ülüm açılmasını istemiş; günün şartlarını, icaplarını karşılayacak derslerin, kitapların hazırlanmasını ve Kur’an vesilesiyle asırlardır Müslümanların ortak dili olan Arapçanın umumileştirilmesini talep etmiştir.²⁸ Böylece üç yüz milyon müntesibi olan İslâm âleminin eğitim, düşünce ve duygu ile birbirlerine bağlanmaları gerektiğini belirtmiştir.

²⁴ İbnülemin Mahmud Kemal, “Serbesti-i Mezahib”, *Beyanü’l-Hak* 1/26 (29 Mart 1909), 600; Hafız Ali Efendi, (İlhâmî), “Debre Kongresi’nden Bir Yaprak”, *Sırat-ı Müstakim* 2/49 (25 Mart 1909), 368.

²⁵ Ahmed Agayef, “Dârü’l-Hilâfe’de Maarif-i İbtidaiyyenin Hâli ve Sûret-i İslahı”, *Sırat-ı Müstakim* 5/113 (3 Kasım 1910), 151.

²⁶ Ahmed Zâid, “İslah-ı Medaris-Bugün Ne Suretle Kabil Olabilir?”, *Sırat-ı Müstakim* 5/128 (16 Şubat 1911), 392.

²⁷ İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, 29; M. Salih Vecdi, “Medâris-i Hususiyeye Muhtacız”, *Sebilü’r-Reşad* 11/267 (23 Ekim 1913), 104; el-İdrisî, “İslah-ı Medâris Hakkında”, 293.

²⁸ M. Ali Münir, “İsmail Gaspirinski Bey Hazretleri’ne”, *Sırat-ı Müstakim* 2/52 (19 Ağustos 1909), 410.

Bunun gerçekleşmesi için de yazısının devamında Müslümanların vereceği zekâtların yanı sıra vakıfların maddi yönden tüm yapılacakları karşılayacağını ancak eksik olanın maddi yetersizlik olmadığını problemin ilmî plan ve programa sahip girişimlerin yetersizliğinden kaynaklandığını beyan etmiştir.²⁹ O, bu sözleriyle devletin harekete geçmesi gerektiğini belirtmiş ve yetkililere sesini duyurmaya çalışmıştır. Yine aynı tarihte İlhamî adıyla yazılan başka bir makalede her vilayette birer medrese açılması gerektiği ile ilgili fikirler ortaya konmuştur.³⁰

İlhamî, vatan sevgisinin ve dinin korunması için mükemmel medreselerin vücuda getirilmesi gerektiğini ifade etmiş; bunun da ancak her vilayette eksikleri giderilmiş birer medrese kurulması ile olacağını belirtmiştir. Yazısının devamında bu girişimde geç kalınması durumunda İslâm'ın merkezi olan Hükümet-i Aliyye-i Osmaniyenin tehlikeye gireceği uyarısında bulunmuştur. O da diğer İslâmcı aydınlar gibi bu sözlerini yetkili kişilere duyurmaya çalışmıştır.

Belirtilen iki yazara ait makalelerin yayımlanmasından yaklaşık iki buçuk ay sonra aynı mecmuada Abdül'ebed Süreyya da konuya ilişkin görüşlerini paylaşmış ve yetkililere seslenerek eğitimin tüm bölgelere götürülmesi gerektiği konusunda şu ifadeleri kullanmıştır:

“...Vakt-i hazırda merkez-i Hilâfette, memâlik-i İslâmiyye'nin zengin şehirlerinden addolunan Mısır'da, Hindistan'da birer mübeşşir mektebi tesis olursa ona da razı oluruz. Biz şimdi zaman-ı İslâm'da bir teşebbüs, bir çalışmak eseri bulmak istiyoruz. Şimdilik bu da kâfidir...”³¹

İslâmcı aydınlar bu düşüncelerini pekiştirmek adına Cezayir, Beyrut vb. vilayetlerde özel teşebbüsler ya da cemiyetler vasıtası ile açılan İslâm medreselerinden bahsetmiş; bu medreselerin İslâm âlemine faydalarından söz etmişlerdir.

Bu anlamda Cezayir'de kurulacak medrese sayesinde bölgedeki Müslümanların Fransız kültüründen korunup kendi İslâmî benliklerini kaybetmeyecekleri belirtilmiş; Cezayirli ruh ve kalplerini ilim ve İslâm ahlakı ile temizleyebilecekleri ifade edilmiştir.³² Diğer bir örnek ise Beyrut'tan verilmiş; ilim sahibi kişilerin bir araya gelerek “el-Câmi'atü'l-İslâmiyye” adında büyük bir İslâm medresesi kuracağı duyurulmuş; İslâmcı aydınların bu haberden duydukları memnuniyet ifade edilmiştir.³³

²⁹ Münir, “İsmail Gaspirinski Bey Hazretleri'ne”, 410; “Matbûât-Müslümanlar Ne Vakit Uyanacak”, *Sebilü'r-Reşad* 11/261 (11 Eylül 1913), 15; Mustantik Muâvini Nazmi vd., “Osmanlı Donanması”, *Sırat-ı Müstakim* 2/45 (15 Temmuz 1909), 304.

³⁰ İlhamî, “Debre Kongresi'nden Bir Yaprak -mâba'd-“, *Sırat-ı Müstakim* 2/52 (19 Ağustos 1909), 411.

³¹ Abdülebed Süreyya, “Mektep ve Bu Sâyede Din-i İslam'ın İntişarı”, *Sırat-ı Müstakim* 3/61 (4 Kasım 1909), 137.

³² “İslâm Âlemine, Avrupa Matbuatı Arasından Bir Nazar- Tunus Mektubu”, *Sırat-ı Müstakim* 6/141 (18 Mayıs 1911), 173.

³³ “Afrika: Afrika'da Büyük Bir İslam Kongresi”, *Sebilü'r-Reşad* 11/274 (11 Aralık 1913), 224.

İslâmcı aydınların tüm bu söylemlerine bakıldığında onların Devlet yetkililerinden İslam vilayetlerinde daha fazla ve daha nitelikli okulların açılmasını istedikleri anlaşılmaktadır. Onlar bu okullarda Müslümanlar arasındaki irtibatı kuvvetlendirecek, çağın gerektirdiği ders ve kitapları barındıracak, Arapçayı yaygınlaştıracak, Müslümanları Batı ülkelerinin yıkıcı faaliyetlerinden ve kültürlerinden koruyacak nitelikte bir eğitim verilmesini talep etmişlerdir.

Bu konuda sorumlu gördükleri Maarif Nezâretini, Şeyhülislâm Efendi'yi ve Ders Vekâletini muhatap almışlar; yazılarında beklenti ve önerilerini belirtmişler, yol göstermişler, diğer İslam vilayetlerinden örnekler vermişler ve muhtemel bir aksi durum için uyarılarda bulunmaya devam etmişlerdir.³⁴ Zira İslâmcı aydınlar medreselerin ancak Devlet ricali tarafından dikkate alınması durumunda İslâm ruhuna uygun okullar hâline geleceğine inanmışlar; yetkililerin harekete geçmesi için konuyu sürekli gündemde tutmuşlardır.³⁵ Bunun yanı sıra katkı sağlamaları için ulema ve medrese müderrislerine de seslenmişlerdir.

1.2. Müderrislerden Beklentileri

İslâmcı aydınlar; müderrisleri ilim ve maarif yolunda hizmet eden, Müslümanlara yol gösteren, rehberlik yapan, dinî anlamda üstlendikleri görevi hakkıyla yerine getiren kişiler olarak görmüşlerdir.³⁶ Bu sebeple İslâm memleketlerinin her köşesinde bulunan ulemanın el birliği ile çalışmasının önemi üzerinde durmuşlar; uzak vilayetlerdeki medreseler için bizzat ulemanın da harekete geçmesini beklemişlerdir. Bu konuda *Sebilü'r-Reşad* mecmuasında yayımlanan bir makalede Lazkiye'den bir yazar, ulemanın Hilâfetin merkezinden çıkarak diğer vilayetlere gitmeleri konusunda düşüncelerini ortaya koymuştur.³⁷ Yazısında adını belirtmemiş olan yazar, taşralara gitmenin ulemaya farz olduğunu ifade ederek bu fikrin talebelere duyurulmasını istemiş; bu yolla İslâm'ın derdine çare bulunabileceğini ummuştur. Aynı mecmuada İbnü'l-assam Rıza da İslâm

³⁴ A(ayın).N., "Alem-i İslâm'da Beşâir-i İntibâh", *Sırat-ı Müstakim* 7/172 (21 Aralık 1911), 258; "Alem-i İslâma Bir Tebşîr-Medaris-i İslamiyye'de Bir Hatve-i Tekâmül", *Sırat-ı Müstakim* 3/76 (17 Şubat 1910), 378; Mehmed Fahreddin, "İctimâiyât-Feminizm Mes'elesi-2", *Sırat-ı Müstakim* 8/196 (6 Haziran 1912), 260; "İlk ve Son Ümidimiz Nereye Bağlı", *Sebilü'r-Reşad* 9/227 (16 Ocak 1913), 333; M. Şemseddin, "Programların Tanziminde Hükümetin Hak ve Vazifesi", *Sebilü'r-Reşad* 9/212 (26 Eylül 1913), 69.

³⁵ S (sin). M. Tevfik, "Mekâtib- Hind Yolunda-4", *Sırat-ı Müstakim* 8/207 (22 Ağustos 1912), 489.

³⁶ Abdürreşid İbrahim, "Ahval-i Müslimin ve Ulema Hakkında: Bursa'da İlmiye Kulübünde", *Sırat-ı Müstakim* 4/87 (5 Mayıs 1910), 152-154; Kazanlı Halim Sabit, "Ulema ve Avam", *Sırat-ı Müstakim* 2/48 (5 Ağustos 1909), 342; Abdürreşid İbrahim, "Ahval-i Âlem-i İslam Hakkında", *Sırat-ı Müstakim* 4/85 (21 Nisan 1910), 119; M. Tevfik, "Mekâtib- Hind Yolunda -30- İttihad-ı Ulema-ı A'lâm ve Cihad Hakkındaki Fetvaları", *Sebilü'r-Reşad* 10/244, (15 Mayıs 1913), 167.

³⁷ Lazkiye, "İstanbul'un Hakiki Uleması ile Dârülfünûn İlahiyat Şu'besi ve Medresetü'l-Vâizin'in Genç ve Fedâkâr Talebelerinin Nazargâh-ı Dikkatlerine", *Sebilü'r-Reşad* 11/281 (29 Ocak 1914), 335.

memleketlerinin her köşesinde bulunan ulemanın bir an önce bir araya gelerek el birliği ile çalışması gerektiğini belirtmiş; ancak bu şekilde vatanın kurtulacağını ifade etmiştir.³⁸

M. Şemseddin de benzer görüşlere sahip olduğunu *Sebilü'r-Reşad* mecmuasında yazdığı makalesinde dile getirmiş ve ulemaya neden el birliği ile medreselerin ıslahı hususunda projeler hazırlamadıklarını sormuş; cevaben yaptıkları çalışmalarını yetkili kişiler ile paylaşabileceklerini ifade etmiştir.³⁹

Şeyh Muhammed Abduh ise konuyu daha geniş bir perspektiften ele almış ve Müslüman vilayetlerindeki âlimlerin, hatiplerin, imamların, vaizlerin bir araya gelerek çalışması gerektiğini vurgulamıştır. Abduh'a göre bu ulema, dünyanın farklı noktalarında merkezler açarak orada bulunan halkı eğitmeli, diğer milletlerden bu derece geride kalmanın nedenini araştırmalı, ilim ve fenni herkese ulaştırmalı, dini bidatlerden kurtarmalıdır.⁴⁰

Abduh, yazısının devamında âlimlerin kendi aralarında iletişimin ve haberleşmenin olmadığını vurgulamış; gerek İstanbul'daki gerek Osmanlı Devleti'nin diğer vilayetlerindeki ve gerekse diğer İslâm ülkelerindeki ulemanın arasındaki iletişim kopukluğundan şikâyet etmiştir. Onları harekete geçip birbirleriyle irtibat kurmaya, bu suretle İslâm dünyasının sorunlarına ortak çözümler üretmeye davet etmiştir.⁴¹

İslâmcı aydınlar, zikredilen tüm bu görüşleriyle; Arap vilayetlerinde yeni medreselerin açılacağına ve beklentilerinin karşılık bulacağına inanmış; Müslüman halkın ihtiyaç duyduğu irşadın yapılması ve bunu sağlayacak nitelikli müridlerin yetişmesi için gerekli ortamın oluşacağına inanmışlardır. Onlar bu sebeple basın-yayın organlarında yetkililere seslenmiş; ulemayı da bu beklentileri doğrultusunda harekete geçirmeye çalışmışlardır. Onlardan İslâm beldelerinde yeni medreseler kurulmasını istedikleri Devletin yanında yer almalarını beklemiş; bunun yanı sıra özellikle Hicaz bölgesi içerisinde yer alan Mekke ve Medine'de bir medresenin kurulmasına da önyak olmalarını istemişlerdir.

1.3. Mekke-Medine'de Medrese Talebi

Hicaz bölgesinde bulunan Mekke ve Medine şehirleri İslâm tarihi boyunca Müslümanlar için önemli merkezler olarak bilinmiş ve kutsal topraklar olarak kabul edilmiştir.⁴² Bu sebeple İslâm ülkelerinin hükümdarları ile Osmanlı Devleti'nin padişahları Mekke ve Medine'de oturan muhtaç

³⁸ İbnülâssam Rıza, "Bütün Ulema-i İslamiyye'nin Nazar-ı Dikkatine: Bütün Müslümanları Toplayacak Bir Kuvve-i İlmiyye Lazım", *Sebilü'r-Reşad* 8/189 (18 Nisan 1912), 124; F. Kâmil, "Aynen Varaka", *Volkan* 1/8 (18 Aralık 1908), 3.

³⁹ M. Şemseddin, "İ'tiraf ve İşhâd Makalesi Münasebetiyle", *Sebilü'r-Reşad* 9/234 (6 Mart 1913), 450.

⁴⁰ Şeyh Muhammed Abduh, "Tefsir-i Şerif Tercümesi", *Sebilü'r-Reşad* 11/286 (5 Mart 1914), 409.

⁴¹ Abduh, "Tefsir-i Şerif", 410.

⁴² Zekeriyâ Kurşun, "Hicaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/437-439.

kimselere, imam, müezzin, kayyım, ferraş vb. din görevlilerine her sene hac mevsimi yaklaşınca maddi yardım ve çeşitli hediyeler göndermişlerdir.⁴³ Mahmil⁴⁴ ve surre⁴⁵ olarak bilinen bu âdet uzun yıllar devam etmiş ve Müslümanlar arasındaki rabıtayı, sevgi ve saygıyı arttırmıştır. Bunun yanı sıra Devlet, siyasi olarak da Hicaz üzerindeki nüfuzunu hatırlatmış; meşruiyetini pekiştirmiştir.

İslâmcı aydınlar Hicaz bölgesi ile Hilâfetin merkezi olan İstanbul'un irtibatının devam etmesini istemiş, yazdıkları makalelerde Mekke ve Medine ile ilgili çeşitli konulara değinmişlerdir. Bunlar arasında Hicaz demir yolu, hacıların durumu, eğitim konuları bulunduğu gibi İslâm âlemine öğüt, öneri ve nasihat içeren yazılar da yer almıştır.⁴⁶

Bu anlamda Mehmed Âlim, 15 Temmuz 1909 tarihinde yazdığı makalesinde “...Kat’iyyen diyebilirim ki biz ma’şer-i İslâm’ın terakkiyatını arzu ediyor isek Mekke-i Mükerrerme’ye ehemmiyet verelim... En mühim mekteplerimiz orada açılmalı, bezûr-i ittihâd bütün dünyaya oradan saçılmalıdır...”⁴⁷ diyerek bölgenin İslâm âlemi için ne kadar önemli olduğunu vurgulamıştır.

Abdürreşid İbrahim, Sırat-ı Müstakim mecmuasında 3 Mart 1910 tarihinde Mekke’de açılan bir mektepten bahsetmiş; islahatın başlamakta olduğunu duyurarak memnuniyetini ifade etmiştir.⁴⁸ O, bu haberle Devlet’in o bölge için harekete geçtiğini dolayısıyla yeni bir medrese için de adım atılabileceğini ümit etmiştir.

İslâmcı aydınlar bu konuda yazmaya devam ederken Dahiliye Nezâreti, 3 Mayıs 1910 tarihinde Mekke-Medine, Taif ve Cidde’de yeni okulların açılması için harekete geçmiş ve Sadâretten talepte bulunmuştur.⁴⁹ Bu talepten üç gün sonra konuya ilişkin cevap gelmiş; Mekke-i Mükerrerme ve Medine-i Münevvere’de dinî ilimlerin ve Arapça eğitimin verileceği bir medresenin; yine Mekke-i Mükerrerme ve Taif’de ziraat, ticaret, sanayi ve diğer çeşitli dallarda eğitim verecek okulların açılacağı ifade edilmiştir. Yazının devamında bu kurumların açılmasını önceledikleri ancak bunu bir

⁴³ İbrahim Ateş, “Osmanlılar Zamanında Mekke ve Medine’ye Gönderilen Para ve Hediyeler”, *Vakıflar Dergisi* 13 (1981), 113-170.

⁴⁴ Mekke- Medine’ye surre adıyla gönderilen para ve hediyelerin konulduğu, develere yüklenen bir çeşit vasıta. Ayrıntılı Bilgi için bk. Abdülkadir Özcan, “Hac Osmanlı Dönemi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/400-408. Münir Atalar, Surre Alayları kitabına da bakılmalı. Bu konudaki ilk çalışma.

⁴⁵ Ş. Tufan Buzpınar, “Surre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/567-569.

⁴⁶ Ahmed Cemal, “Hicaz Mektupları: Hicaz Demiryolu 1”, *Sebilü’r-Reşad* 12/287 (12 Mart 1914), 17; “Hicâz: Mekke-i Mükerrerme’de Medrese-i İslamiyye”, *Sebilü’r-Reşad* 12/292 (16 Nisan 1914), 111; “Hicâz: Medine-Mekke Hattı”, *Sebilü’r-Reşad* 12/295 (7 Mayıs 1914), 168; Aksekili Ahmed Hamdi, “Medine-i Münevvere’den Âlem-i İslam’a Hitab-Müslümanlar Uyanın! Fırsat Bu Fırsattır!” *Sebilü’r-Reşad* 12/309 (2 Eylül 1914) 398.

⁴⁷ Mehmed Alim, “Mekke-i Mükerrerme ve Cera’id-i Arabiyye”, *Sırat-ı Müstakim* 2/45 (15 Temmuz 1909), 296.

⁴⁸ Abdürreşid İbrahim, “Devr-i Âlem”, *Sırat-ı Müstakim* 3/78 (3 Mart 1910), 420.

⁴⁹ Osmanlı Arşivi, (BOA), *Maarif Nezareti Mektubi Kalemi* [MF.MKT.], No. 1151, Gömlek No. 84, 1. H. 22.04.1328/ 3 Mayıs 1910.

sonraki yılın bütçesine koyarak yapabilecekleri belirtilmiştir.⁵⁰ Görülüyor ki Hükûmet bu kurumların açılmasını uygun görmüş ancak maddi yetersizliklerden dolayı aynı sene değil bir sonraki yılın bütçesinde bu kurumlar için tahsisat ayrılabilceğini ifade etmiştir.

Şeyhülislâmlık makamı da söz konusu medrese ve diğer eğitim kurumları üzerinde durmuş; 13 Temmuz 1910 tarihinde bu kurumlar için ayrılacak olan tahsisatın bir sonraki yılın bütçesine konulup konulmadığının bilgisini bir dilekçe ile almak istemiştir.⁵¹ Bu şekilde Şeyhülislâmlık, Maarif Nezâreti'ne gönderdiği belge ile konunun takipçisi olacaklarını vurgulamış; Hicaz bölgesinde açılması planlanan eğitim kurumları konusunda Hükûmete destek mesajı vermiştir.

İslâmcı aydınlar hız kesmeden konu üzerinde ısrarcı tutumlarını sürdürmeye devam etmişlerdir. *Sırat-ı Müstakim* mecmuasında 15 Aralık 1910 tarihinde yayımlanan ve isim belirtilmemiş bir makalede yazar; ittihad-ı İslâm'ın öneminden bahsettikten sonra Devlet'in bekası isteniyorsa millet uğrunda, vatan yolunda, terakki ve medeniyet peşinde fedakârca gayret edilmesi gerektiğini anlatmıştır.⁵² Yazar ayrıca yetkililerden Hicaz bölgesinde bir İslâm medresesinin kurulmasını rica etmiş; Hicaz bölgesinde Müslümanlar arasındaki dayanışmayı maddi ve manevi bir şekilde kuvvetlendirecek bir medresenin açılmasını istemiştir.⁵³ Zira ona göre bu medreseye dünyanın her köşesinden Müslüman talebeler gelecek; zamana uygun, bilgili kişiler ve hatipler olarak eğitim alacak ve tahsil sonrası memleketlerine giderek İslâm dinine hizmet edeceklerdir.

Âlim Cân el-İdrisî de konu hakkında 5 Ocak 1911'de görüşlerini ortaya koymuş; "*Bugün maalesef i'tirâfa mecburuz ki koca Arabistan'ın tekmi'l Suriye ve Cezîretü'l-Arab kıtalarının bize irtibatı pek zaîf ve gevşektir, hatta hemen hemen elimizden gitmek üzeredir.*"⁵⁴ diyerek gelinen noktaya işaret etmiş ve konunun aciliyetini duyurmaya çalışmıştır.

İslamcı aydınların bu şekilde Hicaz bölgesinde ısrarla bir medresenin açılmasını istiyor olması o tarihe kadar Devlet'in istenen eğitim kurumlarını açma konusundaki niyetini gerçekleştirmediğini göstermektedir. Nitekim Devlet maddi imkânsızlıklardan dolayı 1913 tarihine kadar o bölgede medreseler konusunda somut bir adım atamamıştır. Ancak İslâmcı aydınlar, Hicaz bölgesine eğitimin gitmesi için hem Müslüman halkın hem de Devlet'in harekete geçmesini istemiş; sebeplerini ve faydalarını yazılarında ortaya koymaya devam etmişlerdir.

⁵⁰ Osmanlı Arşivi, (BOA), *Maarif Nezareti Mektubi Kalemi [MF.MKT.]*, No. 1152, Gömlek No. 12. Hicri 25.04.1328/ 6 Mayıs 1910.

⁵¹ Osmanlı Arşivi, (BOA), *Maarif Nezareti Mektubi Kalemi [MF.MKT.]*, No. 1156, Gömlek No. 20. Hicri 05.07.1328/ 13 Temmuz 1910.

⁵² "Hutbe-i Arafât ve İttihad-ı İslâm", *Sırat-ı Müstakim* 5/119 (15 Aralık 1910), 245.

⁵³ "Hutbe-i Arafât ve İttihad-ı İslâm", 245.

⁵⁴ el-İdrisî, "İslah-ı Medaris Hakkında", 294.

2. Medine Külliye-i İslâmiyyenin Kurulması ve İslâmcı Aydınların Görüşleri

II. Meşrutiyet Dönemi'nde İslâmcı aydınlar tarafından Hicaz bölgesinde yeni bir medrese açılması talebi, yoğun bir biçimde gündeme getirilmiş; medresenin gerekliliği konusunda gerekçeler ortaya konmuştur. Onların bu ısrarlı tutumu ve talepleri nihayet ses getirmeye başlamış ve yetkililer yeni bir medresenin açılması konusunda adım atmaya karar vermiştir. Bu adımla Medine Külliye-i İslâmiyyenin kurulması kararı alınmıştır.

Bu kararda İslâmcı aydınların etkili olduğunu 5 Mart 1914 tarihinde Ders Vekâleti tarafından Meşihat Makamına sunulan gerekçeli yazıdan anlaşılmaktadır. Yazı, “Makam-ı Mualla-yı Müftii'l-Enâmiye” başlığını taşımış ve medreselerin ıslahını ısrarla isteyen İslâmcı aydınlardan “mütefekkirîn” olarak bahsedilmiş ve onların vesilesiyle bu gelişmelerin yaşandığı getirilmiştir.⁵⁵

Ders Vekâletinin beyan ettiği yazıda İslâmcı aydınların medreselerin ıslahına yönelik gördükleri lüzumdan dolayı uzun makaleler yazdıkları, layihalar hazırladıkları ve programlar düzenledikleri belirtilmiştir. Onların öneri ve isteklerinin Ders Vekâletince daha önce de dikkate alındığı ve medreselere yeni dersler eklenerek yenilenmeye gidildiği ifade edilmiştir. Yazıda ayrıca yenilenmeye devam edileceğinin de üzerinde durulmuş, gelecek için daha geniş ve esaslı teşebbüsler yapılacağı duyurulmuştur. Bu durum İslâmcı aydınların medreseler için gösterdikleri çabanın devlet yetkilileri tarafından takdir edildiğini ve onları ıslah için harekete geçirdiğini göstermesi açısından önemlidir.

Konunun daha iyi anlaşılması için çalışmanın bu bölümünde Medine Külliye-i İslâmiyyenin resmî makamlar tarafından yayımlanan nizamnamesi ele alınmış ve Medresenin kuruluş amacı, nedeni ve nizamnamenin içeriği üzerinde durulmuştur. Çalışmada ayrıca resmî makamlarca yayımlanan bu nizamname hakkında İslâmcı aydınların tutumu ele alınmış; dergi ve gazetelerde yer alan konu ile ilgili görüşleri değerlendirilmiştir.

2.1. Medine Külliye-i İslâmiyye (Dâru'l-Ulûm) ve Nizamnamesi

Evkaf Nezâreti tarafından Medine'de yeni bir eğitim kurumunun açılması için ikinci bir girişim gerçekleştirilmiş; bir medresenin kurulması tekrar gündeme getirilmiştir. Bu doğrultuda hazırlanan Nizamname; 17 Nisan 1913 tarihinde Meclis-i Vükelâda⁵⁶, iki gün sonra da Meclis-i Mahsusta uygun bulunduktan sonra 19 Nisan 1913 tarihinde yayımlanmıştır. Böylece Hicaz bölgesinde yeni bir medrese olan Medine Külliye-i İslâmiyyenin kurulmasına karar verilmiştir.

⁵⁵ İMMA, MMTD, nr. 2203, 3 “Ders Vekâleti Celilesinin Mühim Bir Teşebbüsü: Makâm-ı Muallâ-yı Müftii'l-Enâmiye”, 419

⁵⁶ Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclisi Vükela Mazbataları [MV.]*, No. 231, Gömlek. 75, Hicri 10.05.1331/ 17 Nisan 1913.

Açılacak bu yeni medreseye ait nizamnamenin ilk maddesinde, “*Medine-i Münevvere’de Medrese-i Külliye namıyla Evkaf Nezâreti tarafından leylî bir dâru’l-ulûm te’sis olunacaktır.*”⁵⁷ denilerek Medresenin yatılı bir okul olarak açılacağı duyurulmuştur. Külliye’ye ait Nizamname’nin bir sonraki maddesinde ise medresenin kuruluş amacı “*talebenin hakâyık-ı celile-i İslâmiyyeyi neşr ve ta’mime te’mîn-i ehliyeti*” denilerek talebenin yüce İslâm dinine ait hakikatleri yaymak ve herkese bildirmek için eğitileceği ifade edilmiştir.⁵⁸ Bununla birlikte medresenin kuruluş amaçları genel olarak şöyle sıralanabilir:

- a. İslâm’ın hakikatlerini yayma konusunda yeterli donanıma sahip kimseler yetiştirmek,
- b. Bölge halkının eğitim imkânlarından istifade etmesini sağlamak,
- c. Hac amacıyla farklı ülkelerden gelen Müslümanlar üzerinde Osmanlı Devleti’nin bölgeyi ihmal etmeyerek imarına çalıştığı fikrini güçlendirmek,
- d. Arap-Türk ilişkilerinde yaşanması muhtemel siyasi bölünmelerin önüne geçmek.⁵⁹

Bu amaçlar doğrultusunda kurulan Medresenin Nizamnamesi’nde eğitimin iptidai (ilkokul) ve tâli (ortaokul) olmak üzere iki kısımdan oluşacağı ve eğitim dilinin de Arapça olacağı bildirilmiştir.⁶⁰ Bu kuruma ait Nizamname’nin diğer maddelerinde Medresenin idaresi ile ilgili konu yer almış; bunun için Medine’de şehrin mülki ve askerî yetkilileri ile Medresenin müdürü ve ileri gelen ulemeden oluşan Heyet-i İdare oluşturulması istenmiştir. İstanbul’da ise Meclis-i İdare-i Merkeziye olarak Evkaf nâzırı başkanlığında on kişilik yetkili bir organ oluşturulması kararlaştırılmıştır. Medine’de kurulan ve bu yeni Medresenin idari işlerine bakacak olan idare heyetinin görevleri arasında merkez teşkilatının talimatlarını yerine getirmek, üç ayda bir Medrese ile ilgili rapor hazırlayıp göndermek ve kurumun gelişmesi ile kurumsal anlamda alınması gereken tedbirleri merkeze bildirmek gibi görevler yer almıştır.⁶¹

Nizamname’de belirtilen bu hususlardan sonra Medreseye müdür olarak Abdülaziz Çaviş atanmıştır. Çaviş⁶² İslâmcı kimliği ile tanınmış bir isim olarak İstanbul’dan Medine’ye öncelikle bu kurum ile ilgili mevcut durumu tespit etmek için gitmiştir. Çaviş’in Medine’ye gittiği o tarihte bu kurum için bir Nizamname’nin oluşturulmasına rağmen binanın henüz inşa edilmediği, Çaviş’in yolculuğu esnasında yanında devlet tarafından görevlendirilmiş olan Şekip Aslan’ın yazdığı anılarından anlaşılmaktadır. Şekip Aslan bu durumu, devlet tarafından Medine-i Münevvere’de

⁵⁷ Medine’deki Dâru’l-Ulûm, *Düstur Tertib-i Sani* 7, (Matba-i Amire, 1329), 319-322.

⁵⁸ Medine’deki Dâru’l-Ulûm, *Düstur Tertib-i Sani* 7, 319-322.

⁵⁹ Zeki Salih Zengin, “II. Meşrutiyet Döneminde Kudüs ve Medine’de İki Eğitim Kurumu: Medrese-i Külliye ve Selahaddin Eyyubî Külliye-i İslamiyesi”, 90.

⁶⁰ Medine’deki Dâru’l-Ulûm, *Düstur Tertib-i Sani* 7, 319-322.

⁶¹ Medine’deki Dâru’l-Ulûm, *Düstur Tertib-i Sani* 7, 319-322.

⁶² Abdülaziz Çaviş 1876 yılında İskenderiye’de dünyaya gelmiştir. İstanbul’da gazetecilik yapmış ve *Sebilür’r-Reşad* mecmuasında İslami konular üzerine 200’den fazla makale yazmıştır. Hayatı hakkında daha fazla bilgi için bk. Muhammed Eroğlu, “Abdülaziz Çaviş”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 1/187.

kurulacak yeni Medrese için vakfedilecek bir bina inşa etmek amacıyla görevlendirildiklerini, bu okul için uygun bir yer seçip 3 Aralık 1913'te bir temel atma töreni yaptıklarını yazmıştır.⁶³

Çaviş; Medine-i Münevvere Muhafızı ile birlikte törenden sonra Külliye-i İslâmiyye Medresesi için neler yapılabileceği, kurumun kaç öğrenciye eğitim verebileceği, maddi anlamda ihtiyaç duyulan kaynağın miktarı gibi konuların tespiti için çalışmalar yapmış ve bir rapor hazırlamıştır.⁶⁴ Rapora göre o dönemde Medine'de bulunan iptidai ve idadi derecesinde eğitim veren kurumlarda⁶⁵ toplam 738 öğrencinin bulunduğunu ancak bunun yeterli bir sayı olmadığı, dolayısıyla kurulacak olan Medreseye ilk yıl için 500 talebenin kayıt edilmesi gerektiği ifade edilmiştir.

Çaviş, raporunda Medresenin bir sonraki yıl eğitime başladığında belirlenen yıllık bir milyon kuruşluk (10 bin lira) bütçeye 10 bin lira daha ihtiyaç duyulacağını yazmış ve bunu Dahiliye Nezâretine göndermiştir. Dahiliye Nezâreti yaptığı incelemenin ardından 23 Aralık 1913 tarihinde Çaviş'e gönderdiği cevapta belirtilen miktarın bütçelerinde bulunmadığını, paranın kaynağının Nizamname'nin 14. maddesinde⁶⁶ belirtildiği üzere Evkaf Hazinesinde olduğunu, dolayısıyla ondan istenmesi gerektiğini belirtmiştir.⁶⁷ Bu yazışmalardan, Medrese için düşünülen bütçenin temini konusunda sıkıntıların başladığı hatta bu durumun, eğitime başlamasına engel bir sebep teşkil edebileceği anlaşılmaktadır.

Hazırlanan bu Nizamname doğrultusunda bina inşaatı başlamış ve tamamlanmıştır. Ancak faaliyete geçip eğitime başladığına dair açık bir bilgiye ulaşılamadığından açılmadığını söylemek mümkündür. Fethi Tevetoğlu, Medine Külliye-i İslâmiyyenin müdürü olarak atanan Abdülaziz Çaviş'in 1914 yılında Türk Hükûmeti tarafından I. Dünya Savaşı'nın başlaması üzerine İstanbul'a geri çağrıldığını ve yeni bir vazife verilerek Berlin'e gönderildiğini belirtmiştir.⁶⁸ Aynı şekilde eğitim tarihçisi Zengin de Abdülaziz Çaviş'in bir yıl aradan sonra ailesiyle birlikte İstanbul'a döndüğünü, dolayısıyla bu Medresenin faaliyete geçmediğini, akim kaldığını belirtmiştir.⁶⁹

⁶³ Emir Şekip Arslan, *İttihatçı Bir Arap Aydınımın Anıları*, çev. Halit Özkan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 67.

⁶⁴ Osmanlı Arşivi,(BOA), Dahiliye İdare [DH. İD] No. 190, Gömlek No. 15. Hicri 24-01-1332/ 23 Aralık 1913.

⁶⁵ Bu kurumlar hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Fethi Tevetoğlu, "Hicaz'da İlk Modern Eğitim Kuruluşları ve Türkler", 541-548.

⁶⁶ Nizamnamenin 14. maddesi: "Medrese-i Külliyyenin vâridâtı Evkaf Hazinesinden verilecek senevî bir milyon kuruş ile hibe ve vasiyet ve vakıf ve hedâyâ ve teberru'âtan ibarettir." Medine'deki Dâru'l-Ulûm, *Düstur Tertib-i Sani* 7, 319-322.

⁶⁷ "Dârülfünun-ı İslami (Nizamname-i Esasi)" *Sebilür'r-Reşad* 11/276 (25 Aralık 1913), 248.

⁶⁸ Fethi Tevetoğlu, "Hicaz'da İlk Modern Eğitim Kuruluşları ve Türkler", *Türk Kültürü Aylık Dergisi* 281 (Eylül 1986), 548.

⁶⁹ Zengin, "II. Meşrutiyet Döneminde Kudüs ve Medine'de İki Eğitim Kurumu: Medrese-i Külliye ve Selahaddin Eyyubî Külliye-i İslamiyesi", 601.

2.2. İslâmcı Aydınların Medine Külliye-i İslâmiyye Medresesi Hakkında Düşünceleri

Medine Külliye-i İslâmiyye ile ilgili yayımlanan Nizamname İslâmcı aydınlar tarafından genel itibarıyla olumlu karşılanmış ve Nizamname'nin çıkışından itibaren yazılarında duydukları memnuniyet dile getirilmiştir. Medresenin ilk temel atma töreninden yaklaşık üç ay önce M. Tevfik 18 Eylül 1913 tarihinde yazdığı makalesinde Medresenin kurulacağı haberini vermiş ve Külliye ile ilgili şu açıklamada bulunmuştur:

“Medîne-i Münevvere’de büyük ve İslâmî bir dârü’l-fünûnun te’sîsi takarrur etmiştir. Evlâd-ı müslimîn burada pek güzel dersler telâkkî etmek sûretiyle az zaman içinde hem ulûm-ı dîniyye hem de fünûn-ı dünyeviyye ile mücehhez olup halkı irşâda muvaffak olacaklardır. Bu dârü’l-fünûnun projesi yapılmış ve karşılık masârıfı da ta’yîn edilmiştir. Ahvâl-i hâzıra akabinde hemen işe başlanılacaktır.”⁷⁰

Tevfik’in bu sözlerinden medresenin inşaatına henüz başlanmadığı, başlanması için de devlet erkânının bölgeye gelmesinin beklendiği anlaşılmaktadır. Söz konusu bu yazıdan yaklaşık iki buçuk ay sonra medrese için resmi bir tören yapılmıştır. Yapılan resmi törenden bir gün sonra 4 Aralık 1913 tarihinde yayımlanan “Medine’de İslâm Dârü’l-fünûnu” başlıklı makalede yazar, haberi Medine’den bildirdiğini belirtilmiş ve törende bölgenin ileri gelenleri, devlet adamları, aşiret reisleri, idareciler, silahlı kuvvetler, muhafız ve kumandanların Râye Mescidi yakınında Davudiye bölgesinde bir araya geldiğini ifade etmiştir.⁷¹ Yazıda ayrıca tören esnasında ilk temel taşının kurum müdürü olarak atanan Şeyh Abdülaziz Çaviş tarafından konulduğu ve yetkili kişilerin konuşmaları sonrası merasimin sona erdiği anlatılmıştır. İslâmcı aydınlar törenin duyurusundan yaklaşık 20 gün sonra 25 Aralık 1913 tarihinde yayımladıkları haberde şu bilgilere yer vermişlerdir:

“Medine-i Münevvere’de şehrin haricinde Bâbü’ş-şâmî cihetindeki Davud Paşa’nın vakıf bahçesi derûnunda inşâsı mukarrer olup bin üç yüz otuz iki sene-i hicriyyesinin birinci günü (Cumartesi Teşrinisâni 16)⁷² vaz’-ı esâs-ı resmî icrâ edilen Dârü’l-fünûn-ı İslâmînin Nizamname-i esâsîsi...”⁷³

⁷⁰ M. Tevfik, “Zemîndâr Gazetesi Sahibinin Muâvedeti”, *Sebilü’r-Reşad* 11/262 (18 Eylül 1913), 27.

⁷¹ “Şuûn-Medine’de İslam Dârülfünûn’u”, *Sebilü’r-Reşad* 11/273 (4 Aralık 1913), 207.

⁷² Haberde verilen tarihlere bakıldığında 16 Teşrinisani 1329 Cumartesi günü, 1 Muharrem 1332 tarihine tekabül etmeyip yılın son günü olan 29 Zilhicce 1331 gününe denk gelmektedir. Tarihin daha akılda kalıcı olması için Hicri yılın ilk günü yazılmış olabileceği akıllara gelmektedir. Bk. TTK Tarih Çevirme Kılavuzu.

⁷³ “Terbiye ve Ta’lim-Dârülfünûn-ı İslâmî”, *Sebilü’r-Reşad* 11/276 (25 Aralık 1913), 248.

Yayımlanan yazıda bu şekilde açıklama yapıldıktan sonra 16 maddelik Medine Külliye-i İslâmiyye Medresesinin Nizamnamesi yayımlanmıştır. İslâmcı aydınlar bu kurumun her gelişmesini kamuoyuna haber verdikleri gibi Medresenin yaşadığı maddi sıkıntıları da mecmualarından duyurmuş ve çözüm aramışlardır. Bu anlamda Medresenin inşaatının devam etmesi için gereken maddi desteği sağlamaya çalışmışlardır. 22 Ocak 1914 tarihinde mecmualarında yer verdikleri bir yazıda “Müslümanlar için Müşterek Bir Vazife” başlığı ile durumu ortaya koymayı amaçlamışlardır.⁷⁴

Yazıda Peygamber’imizin Ravza-i Mutahhara’sının yanında bulunan vakıf tarafından hac döneminde okutturulacak hatimler ve dualarda kurum için yapılacak birer lira bağış mukabilinde bağış sahiplerinin isimlerine de yer verileceği duyurulmuştur. Bu şekilde elde edilen tüm gelirin ise Medine-i Münevvere’de inşaatına başlanmış olan Medrese-i Külliye-i İslâmiyye’nin ihtiyacına tahsis ve sarf olunacağı ifade edilmiştir.

Yazının devamında verilen isimlerin bağışı yapan kişilere ait olabileceği gibi hayatta olan başka kişilerin ya da vefat etmiş yakınlarının da olabileceği açıklanmış; isimlerin Vakıf Nezâreti tarafından kaydedilerek muhafaza edileceği vurgulanmıştır. İslâmcı aydınlar bu şekilde kişilere güven vermeyi ve katılımı arttırmayı hedeflemişler; Medrese için gereken miktarın bir an önce toplanmasını arzu etmişlerdir.

Mecmuada aynı gün “Hindlilerin Mürâcaatı”, başlıklı başka bir haber yayımlanmış; Medine Külliye-i İslâmiyye Medresesi’nin inşaatı hakkında bilgi verilmiştir. Yazıda Hükûmetin bu Medreseyi iki yıl içerisinde tamamlayacağı ancak Medresede bir an evvel eğitimin başlamasını istediği belirtilmiş, bunu da geçici bir binada yapacakları duyurulmuştur.⁷⁵ Mecmuada yer alan haberde Hükûmetin altı ay sonra eğitime başlanacağı şeklinde karar aldığı duyurusu yapılmış ancak Hintli Müslümanlar ile Mısırlıların bu süreyi beklemek istemediği ve bir ay sonra eğitime başlanacak şekilde gereken maddi yardımın kendileri tarafından sağlanacağı ifade edilmiş, bunun için de müracaatta buldukları belirtilmiştir. Bu anlamda toplanan miktarın teslimi için de Medrese Müdürü Abdülaziz Çaviş’i Medine’ye davet etmişlerdir. Bu haberden, sadece Medine’deki Müslümanların değil tüm İslâm âleminin bu Medreseye ne kadar önem verdiği ve maddi manevi bir araya gelerek eğitime başlanması için çaba harcadığı görülmektedir.

Medine Külliye-i İslâmiyye Medresesi ile ilgili İslâmcı aydınların mecmualarında duyurdukları haber bunlarla sınırlı kalmamış; 26 Şubat 1914 tarihinde yer alan yazıda bu kurumun bütün İslâm memleketlerinden gelecek talebelerle daha da önem kazanacağı ifade edilmiştir.⁷⁶ Yazıda ayrıca

⁷⁴ “Müslümanlar için Müşterek Bir Vazife”, *Sebilü’r-Reşad* 11/280 (22 Ocak 1914), 319.

⁷⁵ “Hicaz-Hindlilerin Müracaatı”, *Sebilü’r-Reşad* 11/280 (22 Ocak 1914), 319.

⁷⁶ “Şuûn-Hicaz: Medine-i Münevvere Merkez-i İrfân Oluyor”, *Sebilü’r-Reşad* 11/285 (26 Şubat 1914), 408.

Devlet tarafından alınan yeni bir karar duyurulmuştur. Duyuruya göre Medine civarındaki tüm mekteplerin Medine Külliye-i İslâmiyye Medresesine tâbi olacakları haberi verilmiştir.

3 Aralık 1913 tarihinde temeli atılan Medine Külliye-i İslâmiyye'nin bir yıl sonra eğitime açılması karar verilmesine rağmen bu kurum eğitime başlayamamıştır. Bunun nedenlerine bakıldığında Devlet'in içerisinde bulunduğu I. Dünya Savaşı sebebiyle maddi imkânsızlıklar içerisinde olması ve eğitici ile talebe yetersizliğini saymak mümkündür. Zira 26 Kasım 1914 tarihli *Sebilü'r-Reşad* mecmuasının haberinde Devlet'in savaşa katılmasını emrettiği kişiler arasında ulema-yı müderrisîn, muallimîn, talebe-i ulûm ve fûnûnun da olacağı duyurulmuştur.⁷⁷

3 Aralık 1914 tarihinde yani Medine Külliye-i İslâmiyye Medresesi'nin temelini atılmasından tam bir yıl sonra Medresenin açılmasının kararlaştırıldığı tarihte *Sebilü'r-Reşad* mecmuasında yer alan bir haberde Medine'de seyyidlerin, ulemanın ve önde gelen kişilerin de aralarında olduğu otuz bin kişinin gönüllü olarak savaşa katılacağı bilgisine yer verilmiş; canları ve malları ile birlikte sancak-ı şerif altında bir araya gelerek savaş meydanına gitmek için başvuruda buldukları duyurulmuştur.⁷⁸

Haberden on beş gün sonra aynı gazetede Medine-i Münevvere'den tekrar bahsedilmiş; gönüllü olan bu 30 bin kişinin, trenlere binerek cihad meydanına doğru hareket ettikleri bildirilmiştir.⁷⁹ İslâmcı aydınlara ait bu yayın organlarında verilen haberlere bakıldığında talebe, müderris, ulema ve halktan oluşan binlerce kişinin savaş meydanlarına gittiği görülmektedir. Bunun sonucunda o dönem eğitimin hem maddi yetersizliklerden hem de eğitici ve talebe bulma sıkıntısından dolayı sekteye uğramış olabileceğini söylemek mümkündür.

Sonuç

II. Meşrutiyet Döneminde (1908-1918) İslamcı aydınlar Osmanlı Devleti'nin eskisi gibi güçlü olması, Müslümanlar arasındaki bağın kuvvet kazanması için eğitimin gerekliliğine inanmışlar ve özellikle medreseler üzerinde durmuşlardır. Onlar medreselerin sadece merkezde değil tüm Osmanlı topraklarında, bilhassa Hicaz bölgesinde açılmasını talep etmiş; Devlet'ten ve müderrislerden bu konuda harekete geçmelerini ısrarla istemişlerdir. Onların bu ısrarlı tutumunu anlamak adına kurulacak medresenin İslâm âlemine ve özellikle bölgeye getireceği faydaları göz önünde bulundurmak gerekmektedir.

İslamcı aydınlar bilhassa Hicaz bölgesinde özelde ise Mekke-i Mükerrerme ve Medine-i Münevvere'de kurulmasını istedikleri medreseler üzerinde durmuş ve getireceği yararları Sırat-ı

⁷⁷ "Meclis-i Âli-i İlmî'nin 'Cihad-ı Ekber' Hakkındaki Beyanname", *Sebilü'r-Reşad* 13/315 (26 Kasım 1914), 19.

⁷⁸ "Harb-i Umûmî-Bu Hafta Zarfındaki Vaz'iyet-i Umûmiyye", *Sebilü'r-Reşad* 13/316 (3 Aralık 1914), 32.

⁷⁹ "Şuûn-Cihad-ı İslâm-Medine-i Münevvere", *Sebilü'r-Reşad* 13/318 (7 Aralık 1914), 48.

Müstakim ve Sebilü'r-Reşad mecmualarında yazmışlardır. Onlara göre eğitimi sadece İstanbul'da bulunan kişiler değil tüm İslâm âlemindeki Müslümanlar almalıdır. Zira eğitim yoluyla İslâm dininin müdafaasını hakkıyla yapacak, Osmanlı Devleti'ne hizmet edecek aydın fikirli bireyler yetişecektir. Böylece Müslümanlar arasındaki irtibat kuvvetlenecek, Müslüman toplulukları Osmanlı Hilafeti etrafında toplanacak; Müslümanlar Batı ülkelerinin yıkıcı faaliyetlerinden ve onların kültürlerinden korunacaktır.

İslamcı aydınların Müslüman âlemi için hedefledikleri bu hususların dikkate alındığını söylemek mümkündür zira Devlet, 19 Nisan 1913 tarihinde Medine Külliye-i İslâmiyye Medresesi için harekete geçmiş ve bu kurumun nizamnamesini yayınlamıştır. 3 Aralık 1913 tarihinde temel atma töreni ile medresenin bina inşaatına başlanmış ve tamamlanmıştır. Ancak Devlet'in içerisinde bulunduğu I. Dünya Savaşı nedeniyle maddi imkânsızlıklar, talebe yetersizliği vb. nedenlerden dolayı medrese faaliyete geçememiştir.

Kaynakça

- Abduh, Muhammed. "Tefsir-i Şerif Tercümesi". *Sebilü'r-Reşad* 11/286 (5 Mart 1914), 408-411.
- Agayef, Ahmed. "Dârü'l-Hilâfe'de Maarif-i İbtidaiyyenin Hâli ve Sûret-i Islahı". *Sırat-ı Müstakim* 5/113 (3 Kasım 1910), 149-152.
- Akçuraoğlu, Yusuf. "Rusya'da Sâkin Türklerin Hayât-ı Medeniyye, Fikriyye ve Siyâsiyyelerine Dair". haz. H. Eşref Edip, *Sırat-ı Müstakim* 2/39 (3 Haziran 1909), 202-209.
- Akif, Mehmed. "Müslümanlık'la Medeniyet-Hürriyet-i İlm". *Sırat-ı Müstakim* 5/130 (2 Mart 1911), 425-426.
- Aksekili, Ahmed Hamdi. "Medine-i Münevvere'den Âlem-i İslam'a Hitab-Müslümanlar Uyanın! Fırsat Bu Fırsattır!". *Sebilü'r-Reşad* 12/309 (2 Eylül 1914) 398-402.
- Alim, Mehmed. "Mekke-i Mükerrreme ve Cera'id-i Arabiyye". *Sırat-ı Müstakim* 2/45 (15 Temmuz 1909), 296-297.
- Arslan, Emir Şekip. *İttihatçı Bir Arap Aydınının Anıları*. çev. Halit Özkan (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 67.
- Ateş, İbrahim. "Osmanlılar Zamanında Mekke ve Medine'ye Gönderilen Para ve Hediyeler". *Vakıflar Dergisi* 13 (1981), 113-170.
- Atyû, Ahmet. "Misyonerler Çalışmakla İntişâr-ı İslam'ın Önüne Durabilirler mi?". *Sebilü'r-Reşad* 8/204 (1 Ağustos 1912), 432-435.

- Bir Genç Müslüman. "Ulemâ-yı Kirâmın Devlethanelerinde İstirahatleri ile Millet Cehaletten Kurtulamaz". *Sebilü'r-Reşad* 10/239 (10 Nisan 1913), 84-87.
- Buzpınar, Tufan. "Surre". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/567-569.
- Cemal, Ahmed. "Hicaz Mektupları: Hicaz Demiryolu 1". *Sebilü'r-Reşad* 12/287 (12 Mart 1914), 17.
- Ceylan, Abdullah. Türk Yayın Hayatında Sıratımüstakim ve Sebilürreşad Mecmualarının Yeri". *Türk Kültürü Dergisi Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü* 29/335, Ankara (1991), 161-165.
- Eroğlu, Muhammed. "Abdülaziz Çaviş", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 1/185-192.
- Ersoy, Mehmet Akif. Safahat. İstanbul: Fide Yayınları, 2007.
- Fahredden, Mehmed. "İctimâiyât-Feminizm Mes'elesi-2". *Sırat-ı Müstakim* 8/196 (6 Haziran 1912), 260-261.
- Göriceli, Hatib Hafız Ali. "Lisân-ı Arabî". *Sırat-ı Müstakim* 4/99 (28 Temmuz 1910), 355-356.
- Hızlı, Mefail. "Anadolu'daki Osmanlı Medreseleri: Bir İcmal". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 2/4 (2004), 371-409.
- İbrahim, Abdürreşid. "Çin Müslümanları: Âlem-i İslam". *Sırat-ı Müstakim* 3/66 (9 Aralık 1909), 217-218.
- İbrahim, Abdürreşid. "Müslümanlar Çalışırsa Yaşayacak, İlerleyecek!". *Sırat-ı Müstakim* 4/99 (28 Temmuz 1910), 354-357.
- İbrahim, Abdürreşid. "Ahval-i Âlem-i İslam Hakkında". *Sırat-ı Müstakim* 4/85 (21 Nisan 1910), 119-120.
- İdrisi, Alimcan. "İslah-ı Medaris Hakkında". *Sırat-ı Müstakim* 5/122 (5 Ocak 1911), 292-294.
- İlhami, Hafız Ali. "Debre Kongresi'nden Bir Yaprak". *Sırat-ı Müstakim* 2/49 (25 Mart 1909), 368.-370.
- İlhami. "Debre Kongresi'nden Bir Yaprak -mâba'd-". *Sırat-ı Müstakim* 2/52 (19 Ağustos 1909), 411-412.
- İpşirli, Mehmet. "Osmanlı İstanbul'unda Geleneksel Eğitim ve Ulema". *Antik Çağ'dan XXI. Yüzyıla Büyük İstanbul Tarihi, Eğitim Bilim ve Teknoloji*, haz. Coşkun Yılmaz (İstanbul: İBB Kültür A.Ş., 2015), 34-46.
- Kâmil, F. "Aynen Varaka". *Volkan* 1/8 (18 Aralık 1908), 3-5.
- Kara, İsmail. *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1997.

- Kemal, İbnülemin Mahmud. Serbesti-i Mezahib”. *Beyanü'l-Hak* 1/26 (29 Mart 1909), 600-602.
- Kurşun, Zekeriya. “Hicaz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 17/437-439.
- Lazkiye. “İstanbul’un Hakiki Uleması ile Dârülfünûn İlahiyat Şu’besi ve Medresetü’l-Vâizin’in Genç ve Fedâkâr Talebelerinin Nazargâh-ı Dikkatlerine”. *Sebilü’r-Reşad* 11/281 (29 Ocak 1914), 333-356.
- M. Şemseddin. “Programların Tanziminde Hükümetin Hak ve Vazifesi”. *Sebilü’r-Reşad* 9/212 (26 Eylül 1913), 69-71.
- M. Şemseddin. “İ’tiraf ve İşhâd Makalesi Münasebetiyle”. *Sebilü’r-Reşad* 9/234 (6 Mart 1913), 450-455.
- M. Tevfik, S (sin). “Mekâtîb- Hind Yolunda-4”. *Sırat-ı Müstakim* 8/207 (22 Ağustos 1912), 489.
- Milashı, İsmail Hakkı. “Milletlerin Terakkisinde Elif-Banın Hissesi”. *Sebilü’r-Reşad* 17/431-432 (24 Temmuz 1919), 119-122.
- Müftizade, M. Esad. “Millet İrşada Muhtacdır”. *Sebilü’r-Reşad Mecmuası* 10/258 (21 Ağustos 1913), 388-390.
- Münir, M. Ali. “İnhitâtât-ı İctimâ’iyye”. *Sırat-ı Müstakim* 3/58 (14 Ekim 1909), 86-87.
- Münir, M. Ali. “İsmail Gaspirinski Bey Hazretleri’ne”. *Sırat-ı Müstakim* 2/52 (19 Ağustos 1909), 410-411.
- N., A(ayın). “Alem-i İslam’da Beşâir-i İntibâh”. *Sırat-ı Müstakim* 7/172 (21 Aralık 1911), 258-259.
- Nazmi vd. “Osmanlı Donanması”. *Sırat-ı Müstakim* 2/45 (15 Temmuz 1909), 303-305.
- Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezareti Mektubi Kalemi [MF.MKT.]*, No. 1151, Gömlek No. 84, 1. H. 22.04.1328/ 3 Mayıs 1910.
- Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezareti Mektubi Kalemi [MF.MKT.]*, No. 1152, Gömlek No. 12. Hicri 25.04.1328/ 6 Mayıs 1910.
- Osmanlı Arşivi (BOA), *Maarif Nezareti Mektubi Kalemi [MF.MKT.]*, No. 1156, Gömlek No. 20. Hicri 05.07.1328/ 13 Temmuz 1910.
- Osmanlı Arşivi (BOA), *Meclisi Vükela Mazbataları [MV.]*, No. 231, Gömlek. 75, Hicri 10.05.1331/ 17 Nisan 1913.
- Osmanlı Arşivi (BOA), *Dahiliye İdare [DH. İD]* No. 190, Gömlek No. 15. Hicri 24-01-1332/ 23 Aralık 1913.
- Sabit, Halim. “İslah-ı Medaris Münasebetiyle”. *Sırat-ı Müstakim* 5/124 (11 Ocak 1911), 320-335.

- Sabit, Halim. "Ulema ve Avam". *Sırat-ı Müstakim* 2/48 (5 Ağustos 1909), 340-344.
- Said Halim Paşa. "Akvâm-ı İslâmiyenin Esbâb-ı İnhitâtı". *Sebilü'r-Reşad* 15/370 (19 Eylül 1918), 105-107.
- Sebilü'r-Reşâd. "Fransızlar Hacca Giden Müslümanları Men Etmek İstiyorlar: Sebilü'r-Reşâd". 12/ 287 (12 Mart 1914), 18-19.
- Sebilü'r-Reşâd. "Matbûât-Müslümanlar Ne Vakit Uyanacak". 11/261 (11 Eylül 1913), 15-17.
- Sebilü'r-Reşâd. "Afrika: Afrika'da Büyük Bir İslam Kongresi". 11/274 (11 Aralık 1913), 223-224.
- Sebilü'r-Reşâd. "İlk ve Son Ümidimiz Nereye Bağlı". 9/227 (16 Ocak 1913), 333-334.
- Sebilü'r-Reşâd. "Hicâz: Mekke-i Mükerrreme'de Medrese-i İslamiye". 12/292 (16 Nisan 1914), 111-112.
- Sebilü'r-Reşâd. "Hicâz: Medine-Mekke Hattı". 12/295 (7 Mayıs 1914), 168.
- Sebilü'r-Reşâd. "Şuûn-Medine'de İslam Dârülfünûn'u". 11/273 (4 Aralık 1913), 207.
- Sebilü'r-Reşâd. "Müslümanlar için Müşterek Bir Vazife". 11/280 (22 Ocak 1914), 319-320.
- Sebilü'r-Reşâd. "Hicaz-Hindlilerin Müracaatı". 11/280 (22 Ocak 1914), 319.
- Sebilü'r-Reşâd. "Meclis-i Âlî-i İlmî'nin 'Cihad-ı Ekber' Hakkındaki Beyannamesi". 13/315 (26 Kasım 1914), 19.
- Sebilü'r-Reşâd. "Harb-i Umûmî-Bu Hafta Zarfındaki Vaz'iyet-i Umûmiyye". 13/316 (3 Aralık 1914), 32.
- Sebilü'r-Reşâd. "Şuûn-Cihad-ı İslâm-Medine-i Münevvere". 13/318 (7 Aralık 1914), 48.
- Sırat-ı Müstakim. "Âlem-i İslâm'a Bir Tebşir: Medaris-i İslamiyye'de Bir Hatve-i Tekâmül". 3/76 (17 Ocak 1910), 377-378.
- Sırat-ı Müstakim. "İslâm Âlemine, Avrupa Matbuatı Arasından Bir Nazar- Tunus Mektubu". 6/141 (18 Mayıs 1911), 173-174.
- Sırat-ı Müstakim. "Alem-i İslâma Bir Tebşir-Medaris-i İslamiyye'de Bir Hatve-i Tekâmül". 3/76 (17 Şubat 1910), 378-380.
- Sırat-ı Müstakim. "Hutbe-i Arafât ve İttihad-ı İslâm". 5/119 (15 Aralık 1910), 245.

- Süreyya, Abdülebed. “Mektep ve Bu Sâyede Din-i İslam’ın İntişarı”. *Sırat-ı Müstakim* 3/61 (4 Kasım 1909), 137-138.
- Süreyya, Samizade. “Alem-i İslâm’da İntibah”. *Sırat-ı Müstakim* 5/126 (2 Şubat 1911), 361-362.
- Tarzî, Mahmud. “Mekâtib-i Afganistan’dan”. *Sırat-ı Müstakim* 5/107 (22 Eylül 1910), 49.
- Tevetoğlu, Fethi. “Hicaz’da İlk Modern Eğitim Kuruluşları ve Türkler”. *Türk Kültürü Aylık Dergisi* 281 (Eylül 1986), 541-549.
- Vassaf, Hüseyin. “Hicaz Valisi Beyefendi’ye Açık Mektup”. *Sırat-ı Müstakim* 5/111 (20 Ekim 1910), 122-123.
- Vecdi, M.Salih. “Medâris-i Hususiyyeye Muhtacız”. *Sebilü’r-Reşad* 11/267 (23 Ekim 1913), 104-106.
- Ya’kub Kemâl, Kırımlı. “İslam’da Seyahate Verilen İhtimam”. *Sırat-ı Müstakim* 2/39 (3 Haziran 1909), 200-201.
- Zaid, Ahmed. “İslah-ı Medaris-Bugün Ne Suretle Kabil Olabilir?”. *Sırat-ı Müstakim* 5/128 (16 Şubat 1911), 392.
- Zekeriya, Ahmed Vasfi. “Müslümanlar Nasıl Mekteplere Muhtaç”. *Sırat-ı Müstakim* 6/137 (20 Nisan 1911), 105-106.
- Zengin, Zeki Salih. “II. Meşrutiyet Döneminde Kudüs ve Medine’de İki Eğitim Kurumu: Medrese-i Külliye ve Selahaddin Eyyubî Külliye-i İslâmiyyesi”. *Bellefen* 81/291 (Ağustos 2017), 590-623
- Zengin, Zeki Salih. “II. Meşrutiyet Döneminde Osmanlılarda Medreselerin İslah Çalışmaları (Teşkilat ve Ders Programları)”. *Diyanet İlmî Dergi* 34/2 (Nisan- Mayıs-Haziran 1998), 43-52.

The Effects and Contributions of the Islamist Intellectuals to the Madina-i Kulliye-i Islamiye Madrasa

Dr. Nesrin AKTARAN

Extended Summary

The Islamism movement, which started to exist as a political, social, moral and religious ideology in the Ottoman Empire from the 19th century, was among the important intellectual movements in the 2nd Constitutional Monarchy Period (1908-1918). The Islamist intellectuals as the representatives of this movement, wanted to bring Islamic values to the forefront, bring it to life again and to save the Islamic world from ignorance, imitation and Western exploitation with a rational method. They believed that all of these could be achieved through education and they especially focused on madrasahs.¹ Because, according to them, madrasahs contributed positively to the rise of the Ottoman Empire; It has played an important role in understanding religion, educating the people religiously and morally, and protecting the unity of Muslims for many years.² In this context, they thought that with the reformation of madrasahs, the State would be as strong as it used to be, and the people would be conscious and would be rid of ignorance.³ In order to bring these ideas to life, they published many articles, news and improvement suggestions in *Sırat-ı Müstakim* and *Sebilü'r-Reşad* magazines, and they tried to make their voices heard by the State authorities.⁴ The suggestions and demands of Islamic intellectuals regarding madrasahs were not only for institutions located in the center or in the countryside; It also included madrasahs in remote areas of the State. In this sense, they wanted Islamic madrasahs to be opened in Ottoman provinces, Arab lands and especially in the cities of Mecca and Medina. That is due to their belief that not only people in Istanbul but all Muslims in the Islamic world were supposed to receive education. In addition, in this way, enlightened individuals who will defend the religion of Islam properly and serve the Ottoman Empire will be raised. Thus, the relations between Muslims will be strengthened, Muslim communities will gather around the Ottoman Caliphate; It will be protected from the destructive activities of Western countries and their cultures. It is possible to say that these subjects, which Islamist intellectuals aimed for the Muslim world, were taken into account by the State, due to the fact that the authorities took action for the Medina Kulliye-i Islamiyye Madrasah on April 19, 1913 and published the regulation of this institution. With the ceremony to build the foundation on December 3, 1913 the construction of the madrasa building was started and completed. Islamist intellectuals closely followed every development related to the Medina Kulliye-i Islamiyye, by including them in their journals; has been a guide for the aforementioned institution to start education as soon as possible; By announcing the news they published to the entire Islamic world, they served the public to adopt the Madrasah both materially and spiritually.

Introduction and Research Questions & Purpose

Based on all these data, the study deals with the influence and contribution of Islamic intellectuals in the Second Constitutional Period (1908-1918) to the establishment of the Madina-i Kulliyeh-i İslamiyye Madrasah. In the study, answers were sought to the questions of what benefits the Islamic intellectuals provided in the opening of the Madina-i Kulliyeh-i İslamiyye madrasah; what kind of work they did, what their effects and contributions were. Because, according to Islamic intellectuals, this madrasa was not only an educational institution, but also an institution with strategic goals containing political and religious messages. This study's importance is due to its aim to determine the effect of Islamic intellectuals on authorized persons by taking all these subjects into account.

Literature Review

In the study, Sırat-ı Müstakim and Sebilü'r-Reşad magazines were examined as primary sources. Articles, news and reports written by Islamic intellectuals were examined from these journals. Among the important researches related to the study, Fethi Tevetoğlu's article "The First Modern Educational Institutions in the Hijaz and Turks"⁵ was included and was a source of this study. The article also mentioned the educational institutions in Medina. Another important study in terms of research was Zeki Salih Zengin's article titled "Two Educational Institutions in Jerusalem and Medina in the Second Constitutional Era: Madrasa-i Kulliyeh and Selahaddin Eyyubi Kulliyeh-i İslamiyye".⁶ In the article, the religious and ethnic structure of the Hejaz region and the political events were evaluated together; The need for the establishment of the Madina-i Kulliyeh-i İslamiyye Madrasah and its establishment process were examined.

Therefore, the main reason behind the preparation of this research is the lack of an independent study that comprehensively covers the Madina-i Kulliyeh-i İslamiyye Madrasah and the Islamist intellectuals and the articles they have written and published. In the study, which was prepared by using the historical research method, the copies of Sırat-ı Müstakim and Sebilü'r-Reşad magazines limited to the date range of 1908-1918 were obtained. While dealing with these journals, a search was made according to article titles and articles related to the subject were determined. The study consists of two parts in order to determine the effects and contributions of Islamist intellectuals towards the opening of the Madina-i Kulliyeh-i İslamiyye Madrasah. In the first part, the perception of the Islamic intellectuals about the madrasa was discussed and the expectations from the State and the professors for the establishment of madrasahs in the provinces far from the center were emphasized. In the second part, the views of Islamic intellectuals on the establishment of the madrasah, their thoughts about the madrasah and the regulation of the madrasah are discussed.

Results and Conclusions

Islamist intellectuals tried to get the authorized persons into action with the media and to keep the issue on the agenda regarding the opening of the Medina-i Kulliye-i Islamiyye Madrasah. The reason for their sensitivity on this matter was that their belief that the Ottoman Empire would be saved from collapse and the Islamic society from its backwardness in the face of the West, thanks to the spirit of unity to be achieved by the proliferation of these and similar madrasahs. As a result of these studies, the State took action for the Medina Kulliye-i Islamiyye Madrasa on April 19, 1913 and published the regulation of this institution. With the ceremony of the construction of the foundation, on 3 December 1913, the construction of the madrasah building was started and completed. However, due to the financial difficulties, insufficient demand etc. that occurred as a result of World War 1, in which the State was involved, the madrasah could not be put into operation.

درجة الصوت المطلوبة في التعبير عن الإرادة في المذهب الحنفي "عقد البيع نموذجًا"

Hanefi Mezhebinde İrade Beyanında Gereken Ses Seviyesi (Satış Akdi Örneği)

The Degree of Sound Required To Express Will in the Hanafi Doctrine the Sales Contract as a Case Study

Dr. İbrahim ALBAKKAR

Sakarya Üniversitesi SBE. Temel İslâm Bilimleri İslam Hukuku Anabilim Dalı
Sakarya University, Institute of Social Sciences, Department of Islamic Law, Sakarya, Türkiye.
ealbakkar81@gmail.com

 0000-0002-3061-0147

Makale Bilgisi / Article Information		
Makale Türü / Article Type	Derleme / Composition	
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
08 Mayıs / May 2021	18 Ekim / October 2021	15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Albakkar, İbrahim. "Hanefi Mezhebinde İrade Beyanında Gereken Ses Seviyesi (Satış Akdi Örneği)", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 628-650.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.930134>

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

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

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

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

درجة الصّوت المطلوبة في التعبير عن الإرادة في المذهب الحنفي "عقد البيع نموذجًا"

الملخص ◀ تتناول هذه الدراسة مسألة تحديد درجة الصّوت المطلوبة في التعبير عن الإرادة عمومًا وفي عقد البيع خصوصًا وفق المذهب الحنفي، فبدأت بالكشف عن الأصل الذي تم الاستناد إليه في تحديد درجة الصّوت في التعبير عن الإرادة عمومًا، ثم انتقلت إلى عرض نموذج من عقود المعاملات المالية وهو عقد البيع، فتكلّمت عن نشأة عن اشتراط درجة صوت معيّنة في هذا العقد، وعن بيان موقف فقهاء الحنفية وأجماهم في ذلك، وما مر به هذا الشرط تاريخيًا من وضع بعض الصّوابط له. وقد خلصت هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها: أنّ الأصل الذي تم الاستناد إليه في هذه المسألة هو حدّ الجهر والمخافتة في الصّلاة، وأنّ نشأة الحديث عن ذلك في عقد البيع كان في القرن الرابع الهجري من قبل أبي نصر البلخي، وأن اشتراط درجة صوت معيّنة قد مرّ في القرنين السادس والسابع من الهجرة بذكر بعض من الصّوابط، وهذه الصّوابط بعضها قد تلقّاه من خلف من العلماء بالقبول وبعضها لم يلق قبولًا.

الكلمات المفتاحية: الفقه، عقود، إرادة، بيع، صوت، سماع.

Hanefi Mezhebinde İrade Beyanında Gereken Ses Seviyesi (Satış Akdi Örneği)

Öz ► Bu çalışmada, Hanefi mezhebi çerçevesinde ses seviyesinin genelde iradeyi ifade etmesi, özelde ise satım akdine tesirinin belirlenmesi hususu ele alınmıştır. Öncelikle literatürde ses seviyesinin iradeyi ifade etmesine ilişkin genel kural tespit edilmeye çalışılmış ardından mali işlemlerden özellikle de diğerlerine kıyas edilebildiği ölçüde satım akdinden örnek verilmeye çalışılmıştır. İlk olarak satım akdinde konuşmanın gerçekleşmiş olması yönüyle şart koşulan ses seviyesi ele alınmış, ardından bu şartın ileri sürüldüğü bazı kurallar açıklanmaya çalışılmıştır. Bu çalışmada bir dizi sonuçlara ulaşılmıştır. Bunlardan en önemlisi, Hanefi hukukçuların iradeyi ifade etmesi yönüyle ses seviyesinde dayandıkları temel hususun, namazdaki kıraatin gizli veya açıklığını tayin eden ses seviyesi olmasıdır. İlk kez hicrî 4. asırda satım akdindeki ses seviyesinin belli bir düzeyde olması gerektiğiyle ilgili görüş belirten Ebû Nasr el-Belhî'dir. Satım akdinde belli bir ses seviyesinin şart koşulması, bazı kurallarla düzenlenerek hicrî 6. ve 7. asırlarda da devam etmiştir. Sonraki dönem fakihlerden bazıları bu kuralları kabul ederken bazıları da bu kurallara itibar etmemiştir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Akitler, İrade, Satım, Ses, İşitme.

The Degree of Sound Required To Express Will in the Hanafi Doctrine (the Sales Contract as a Case Study)

Abstract ► This study deals with the question of determining the degree of sound required in the expression of will in general and in the sales contract, especially in the Hanafi doctrine. The study moved from top to bottom; it began to reveal the origin on which the sound was based in the expression of will in general. It then moved on to offer a model of financial transaction contracts, particularly the sales contract. Then it moved to indicate the position and directions of the Hanafi scholars. This study concluded with a series of results, the most important of which is: the essentials on which Hanafi scholars based their expression of will on was the limit of speaking out and being murmuring while reading in prayer. The first mention of the requirement of a degree of sound in sales contract was in the 4th century AH by Abu Nasr al-Balkhi. The Hanafi scholars agree on the requirement to hear the voice with a difference among them in determining the scope of those covered by this term.

Keywords: jurisprudence, contracts, will, sale, voice, hearing.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. وبعد فإن الإرادة من الأمور الخفية التي تكمن في نفس الإنسان، ولكي تُنتج هذه الإرادة أثرها الشرعي كان لا بد لها من أن تتخذ مظهرًا خارجيًا مستقلًا يُعبّر عن خلالها عنها، وكان لهذا المظهر وسائل متعدّدة ومتنوعة يأتي في مقدّمها اللفظ؛ وذلك لدلالته الجازمة على مقصد صاحبه ولوضعه أصالةً للمتخاطب.

هذا ولقد أولى الفقهاء عناية خاصة لبيان درجة الصّوت المطلوبة في التعبير اللفظي، وذلك لما ينبني على هذا الظهور من أحكام، فعلى سبيل المثال: نجدهم يبحثون حول ظهور وخفاء القراءة في الصلاة ويربطون أثر ذلك الظهور أو الخفاء بصحتها، فإذا كان هذا هو الحال في الصلاة التي هي صلة بين العبد وربّه فمن باب أولى أن يكون هناك أثر لمقدار درجة الصّوت في التعبير عن الإرادة في علاقات الأشخاص فيما بينهم؛ كالطلاق والرجعة والإقرار والاستثناء والمعاملات المالية..، وفي مقدّمة تلك العلاقات التعبير عن الإرادة في إبرام العقود الماليّة عمومًا وعقد البيع خصوصًا؛ وذلك لكثرة مزاولته في الحياة اليوميّة ولما يترتب على تلك المزاوله من حقوق وواجبات.

وبما أنّ التعبير عن الإرادة في عقود المعاملات يقع بين أطراف متعدّدة كان لا بدّ لهذا اللفظ من أن يتخذ صورة معيّنة أثناء توجيهه من الشخص المخاطب إلى الشخص المخاطب كي يكون -هذا اللفظ- مُعتبرًا؛ لأنّ الطّرف المخاطب هو الجزء المتمم لهذا التعبير، والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: ما هي درجة الإظهار المطلوبة كي يتحقّق هذا الاعتبار؟ إذ من المعلوم أنّ درجات الصّوت التي تصدر عن الإنسان تختلف في شدّتها وضعفها وجهرها وخفوتها؟

يأتي هذا البحث للإجابة عن هذا السؤال وفق ما قرره علماء المذهب الحنفي، واتّخذ البحث عقد البيع نموذجًا لأنّه يمثل بقيّة عقود المعاملات الماليّة من هذه الناحية.

أهميّة الدّراسة

تأتي قيمة هذه الدّراسة من خلال عرضها لصورة مصعّرة عن كيميّة نشوء جانب فقهي وتطوره عبر الزمن ضمن مؤسّسة فقهيّة وهي المذهب الحنفي، وفي الوقت نفسه تقدّم نموذجًا مصعّرًا عن نشوء وتطوّر باقي الجوانب الأخرى في تلك المؤسّسة؛ حيث إنّ هذه الدّراسة تناولت الأصل الذي استند إليه فقهاء الحنفيّة في تحديد درجة الصّوت المطلوبة في التعبير عن الإرادة عمومًا، ومن ثمّ نشوء الحديث عن هذا الموضوع في عقد البيع خصوصًا والمراحل التي مرّ به.

الدّراسات السّابقة

لم أجد - فيما وقفت عليه - من تناول موضوع تحديد درجة الصّوت في التعبير عن الإرادة، فضلًا عن عدم إيجاد من تناول المراحل التي شهدها هذا الموضوع.

حدود الدّراسة

حدود هذه الدّراسة هي التّعبير عن الإرادة بين حاضرين، واتّخذت عقد البيع نموذجًا لها، واقتصرت على المذهب الحنفي دون غيره.

1. تمهيد

1.1. تعريف الصّوت وعناصره ودرجاته

تعريف الصوت: الصّوت في اللّغة هو مصدر (صات- يصوت) وهو "جنس لكلّ ما وفر في أذن السّامع"¹ قال الجرجاني:² "الصّوت: كفيّة قائمة بالهواء يحملها إلى الصّماخ"³ أي إلى الأذُن، وهو - أي الصّوت - عام يشمل كلّ ما يصدر عن الإنسان أو عن غير الإنسان؛ يقال: سمعت صوت الرّجل، وسمعت صوت الدّابة،⁴ وسمعت صوت خرير المياه، وغير ذلك.

والصّوت في الاصطلاح يختص بما يصدر عن الإنسان، فهو "يخرج من داخل الرّئة إلى خارجها مع النّفس مُستطيلًا مُمتدًا مُتصلاً بمقطع من مقاطع حروف الحلق واللّسان والشّففتين"⁵ ويطلق على عمليّة الخروج هذه "النّطق" وهو كما قال القهستاني:⁶ "النّطق في المتعارف أصوات مقطعة يظهرها اللّسان وتعيها الأذان، ولا يكاد يُقال إلّا للإنسان."⁷ ويطلق على عملية الاستقبال لهذا الصّوت "السّماع" الذي هو حسّ الأذن، يقال: سمع فلان الصّوت إذا أدركه بأذنه، وقد يكون بقصد أو بغير قصد.⁸

عناصر الصّوت: ممّا تقدّم نعلم أنّ للصّوت عدّة عناصر؛ العنصر الأوّل: جسم يصدر عنه، والعنصر الثّاني: وسط ينتقل من خلاله وهو الهواء، والعنصر الثّالث: جسم يستقرّ به وهو الأذن.

¹ أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تح. عبد السلام هارون، (بيروت: دار الفكر، 1979م)، 318/3.

² هو علي بن محمد بن علي الجرجاني، من كبار العلماء بالعربية، ألف نحو خمسين مصنفًا، منها "التعريفات" و"شرح مواقف الإيجي" و"مقاليد العلوم" و"شرح السراجية" وغير ذلك. توفي سنة (816هـ). ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، ط. 15 (بيروت: دار العلم للملايين، 2002م)، 7/5-8.

³ علي بن محمد الجرجاني، التعريفات، ط. 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م)، 135.

⁴ عثمان بن جني، سر صناعة الإعراب، ط. 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م)، 23/1.

⁵ أحمد بن محمد الطحطاوي، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، تح. محمد عبد العزيز الخالدي، ط. 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م)، 220.

⁶ هو شمس الدين محمد القهستاني، فقيه حنفي، كان مفتيًا ببخارى. من مصنفاته: "جامع الرموز" في شرح النقاية مختصر الوقاية لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود، توفي سنة (953هـ). ينظر: الزركلي، الأعلام، 11/7.

⁷ شمس الدين محمد القهستاني، جامع الرموز، (الهند: قران، 1316هـ)، 165.

⁸ ينظر: محمد ابن منظور، لسان العرب، ط. 3 (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، 163/8.

درجات الصّوت: إنّ الأصوات التي تصدر عن الإنسان ليست في سوية واحدة؛ فهي تختلف قوّة وضعفًا، والفقهاء يتناولون تلك الدّرجات أثناء حديثهم عن القراءة في الصّلاة فيقسّمونها إلى جهر ومخافتة؛ أما الجهر فهو أن يُسمع صاحب الصّوت من بجواره، وأما المخافتة فهي أن يُسمع نفسه، وما دون ذلك هو مجمعة ودندنة.⁹

2.1. تعريف التّعبير

التّعبير في اللّغة هو التّبيين، يقال: عبّر عَمَّا في نفسه: أي أعرب وبيّن. وقولهم: اللّسان يعبّر عَمَّا في الصّميم أي: يبيّن.¹⁰ واستعمال الفقهاء لهذا المصطلح لا يخرج عن معناه اللّغوي.¹¹

3.1. تعريف الإرادة

الإرادة في اللّغة بمعنى الطّلب والاختيار،¹² وفي الاصطلاح: القصد إلى الثّبيء والاتّجاه إليه،¹³ وعرفها السنهويّ بأنّها: "عمل نفسي يعتقد به العزم على شيء معيّن." ¹⁴ هذا ويستخدم الحنفيّة الإرادة والقصد والثّبيء بمعنى واحد.¹⁵

هذا وقد يُعبّر عن الإرادة بتعابير أخرى كالرّضا والاختيار، فالرّضا وهو قريب من معنى الإرادة وقد يُطلق أحدهما على الآخر، وهو بمعنى: إثارة الثّبيء واستحسانه،¹⁶ أمّا الاختيار: فهو عند الحنفيّة أعمّ من الرّضا، لأنّ الاختيار هو "القصد إلى أمر متردّد بين الوجود والعدم داخل في قدرة الفاعل بترجيح أحد الجانبين على الآخر." ¹⁷ فهو بذلك يشمل ما كان فيه رغبة وما لم يكن فيه رغبة.

يُستفاد من هذا الكلام أنّ الإرادة من الأمور التّفسيّة الباطنة، لذا لا يمكن أن يُوقف على حقيقتها ويُتحقّق من وجودها إلّا إذا خرجت إلى حيّز الوجود من خلال التّعبير عنها بفعل ماديّ يدلّ عليها.

2. درجة الصّوت المطلوبة في التّعبير عن الإرادة والأصل الذي استندت إليه

من خلال تتبّع نصوص المذهب الحنفي من أجل الوقوف على الحدّ الأدنى للصّوت المطلوب في التّعبيرات اللفظية والذي يمكن أن يُعبّر عن خلاله بين الثّبيء المضمره المهملة وبين ظهورها الخارجيّ الذي يؤدّن بترتب الآثار الشرعيّة وُجد أنّهم يذكرون هذه المسألة ضمن حدّ المخافتة والجهر في القراءة في الصّلاة، حيث اعتبروا أنّ الحدّ المطلوب للقراءة في الصّلاة هو الأصل في ذلك، ومن ثمّ قاسوا

⁹ محمد بن محمد الباقي، العناية شرح الهداية، (بيروت: دار الفكر)، 330/1.

¹⁰ ابن منظور، لسان العرب، 530/4.

¹¹ الموسوعة الفقهيّة الكويتية الصادرة عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية. ط.2 (دار السلاسل: الكويت 1983م)، 214/12.

¹² أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت: المكتبة العلمية)، 245/1.

¹³ عثمان الزيلعي، تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق، ط.2 (القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، 1313هـ)، 2: 228؛ مصطفى أحمد الزرقا، المدخل الفقهي العام،

ط.1 (دمشق: دار القلم، 1998)، 451/1.

¹⁴ عبد الرزاق السنهوي، الوسيط، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت)، 174.

¹⁵ ينظر: الطحطاوي، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، 215.

¹⁶ محمد أمين بن عمر الشهير بابن عابدين، رد المختار على الدر المختار، ط.2 (بيروت: دار الفكر، 1992)، 507/4.

¹⁷ ينظر: عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، (دار الكتاب الإسلامي، د. ت)، 384/4.

عليه بقية التعبيرات اللفظية، فعلى سبيل المثال يذكر الإمام الكاساني (587هـ) خلاف فقهاء المذهب في بيان حدّ المخافتة في الصّلاة ثمّ يقول بعد ذلك: "وعلى هذا الخلاف كلّ حكم تعلق بالأنطق من البيع والتّكاح والطلاق والعنق والإيلاء واليمين والاستثناء وغيرها."¹⁸ وكذلك يذكر ابن نجيم (970هـ) بعد أن ساق الخلاف في حدّ المخافتة في الصّلاة فيقول: "وكذا كلّ ما يتعلّق بالأنطق كالتّسمية على الذّبيحة ووجوب السّجدة بالتّلاوة والعنق والطلاق والاستثناء"¹⁹ وهذا الأمر – أي نقل الخلاف الحاصل في مجال حدّ القراءة في الصّلاة إلى بقية التعبيرات اللفظية – سارت عليه معظم كتب المذهب.²⁰

وبناء عليه كان لا بدّ من أجل أن نصل إلى معرفة درجة الصّوت المطلوبة في التعبير عن الإرادة من معرفة حدّ الصّوت المطلوب في القراءة في الصّلاة، ومن خلال البحث حول هذه المسألة تمّ العثور عدّة آراء في المذهب أشهرها رأيان؛ الرّأي الأوّل يُنسب لأبي الحسن الكرخي (340هـ)،²¹ والرّأي الثّاني يُنسب لأبي جعفر الهندواني (362هـ)،²² وفيما يلي بيان هذين الرّأيين:

الرّأي الأوّل: يكتب أصحاب هذا الرّأي بمجرد تحريك اللّسان بالقراءة مع تصحيح الحروف وأدائها على وجهها بخروجها من مخرجها، حتّى وإن لم يسمّع صاحبها نفسه،²³ فمن قام بذلك صحّت صلاته، وبناء على هذا الأصل من قال لزوجه أنت طالق ولم يُسمع نفسه إلّا أنّه قام بتصحيح الحروف وقع طلاقه، ومن حلف يمينًا أو أقرّ إقرارًا تمّ خافت بعد ذلك مستثنياً في يمينه أو إقراره عمل هذا الاستثناء عمله وترتّب عليه آثاره الشرعيّة.²⁴

حجّة أصحاب هذا الرّأي: يُعلّون ذلك بأنّ اللّسان هو أداة الكلام فحسب، والكلام يتمّ بمجرد أن تؤدّي هذه الأداة عملها، أمّا بالنسبة للسمع فهو أمر منفصل عن الكلام وأداته الأذن، وهو – أي السمع – ليس من مقومات الكلام؛ إذ يمكن للكلام أن يقوم بدونه، ودليل ذلك أنّ الشّرع اعتبر كلام من به صمم قائماً بالرّغم من أنّه لا يسمع كلام نفسه،²⁵ ومنه يُعلم أنّ التعبير اللفظي يكون تاماً إذا خرج من مخارجه ولا يؤثّر فيه قصور درجة الصّوت؛ فالقراءة فعل اللّسان والسمع فعل السّمع، جاء في المحيط البرهاني:

¹⁸ علاء الدين أبو بكر بن مسعود الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، ط.2، (دار الكتب العلمية، 1986م)، 162/1.

¹⁹ زين الدين بن إبراهيم المعروف بابن نجيم المصري، البحر الرائق شرح كنز الدقائق، ط.2 (بيروت: دار الكتاب الإسلامي، د.ت)، 356/1.

²⁰ ينظر: علي المرغيناني، الهداية في شرح بداية المبتدي، تج. طلال يوسف، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 1:55. محمود بن أحمد ابن مازة، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، تج. عبد الكرم سامي المندي، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2004 م)، 297/1؛ عثمان الزيلعي، تبيين الحقائق، 127/1؛ علي بن محمد الحدادي، الجوهر النيرة، ط.1 (القاهرة: المطبعة الخيرية، 1322هـ)، 56/1؛ إبراهيم بن محمد الحلبي، ملتقى الأبحر، تج. خليل المنصور، ط.1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م)، 157؛ عبد الرحمن بن محمد (شيعي زاده)، مجمع الأثر في شرح ملتقى الأبحر، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، 104/1.

²¹ هو عبيد الله بن الحسين بن دلال بن دهم من كرخ جُدّان، انتهت إليه رئاسة الحنفية، صنف "المختصر" و"الجامع الكبير" و"الجامع الصغير" وكتاب "الأشربة". توفي سنة (340هـ). ينظر: قاسم ابن قطلوبغا، تاج التراجيح، تج. محمد خير يوسف، ط.1 (دمشق: دار القلم، 1992م)، 200.

²² هو محمد بن عبد الله بن محمد أبو جعفر الهندي البليخي الحنفي، كان من الأعلام، ولقب لكمالته في الفقه بأبي حنيفة الصغير، توفي ببخارى سنة (360هـ). ينظر: قاسم ابن قطلوبغا، تاج التراجيح، 265.

²³ ومن أبرز أنصار هذا الرّأي أيضاً أبو بكر الأعمش والقُدوري والكاساني والبايرقي. ينظر: أحمد القدوري، مختصر القدوري، تج. كامل عويضة، ط.1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م)، 29؛ الكاساني، بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، 161/1؛ البايرقي، العناية شرح الهداية، 331/1.

²⁴ البايرقي، العناية شرح الهداية، 331/1.

²⁵ ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع، 162/1؛ ابن مازة، المحيط البرهاني، 297/1؛ البايرقي، العناية شرح الهداية، 331/1.

"حكى عن الكرخي أنه يجزيه، وبه كان يفتي الفقيه أبو بكر الأعمش؛²⁶ لأنّ القراءة فعل اللسان وذلك بإقامة الحروف لا بالسَّماع، فإنّ السَّماع فعل السَّماع"²⁷ وإلى هذا أشار الإمام محمد في الأصل فقال: "وإن كان وحده ليس بإمام قرأ في نفسه إن شاء وإن كان في صلاة يجهر فيها بالقرآن، وإن شاء جهر وأسمع أذنيه."²⁸ فلو كان السَّماع داخلًا في القراءة لاكتفى بقوله: "قرأ في نفسه" ولكن قوله "وأسمع أذنيه" تكرارًا.²⁹

وقد اعترض على أصحاب هذا الرأي بأنّ تصحيح الحروف يمكن أن يتمّ بواسطة الكتابة ورغم ذلك لا يُطلق على تصحيح الحروف بهذه الطريقة قراءة لغياب الصّوت عنه.

وقد أجب على ذلك بأنّ الكرخي قد قيد اعتبار تصحيح الحروف بأنّه قراءة فيما لو كانت الأداة المصحّحة له هي اللسان دون غيره من الأدوات.³⁰

الرأي الثاني: يقوم هذا الرأي على أنّ اللفظ لا يُعتبر شرعًا إلا إذا رافقه درجة صوت تصل إلى حدّ السَّماع، وأدنى ذلك الحدّ هو أن يُسمِع الشَّخص نفسه، وأما ما كان دون ذلك من الاقتصار على تصحيح الحروف وخروجها من مخرجها فليس بكلام ولا قراءة.³¹

وبناء على ذلك يكون الصّوت عنصرًا مقوّمًا في التعبير بوجوده وينعدم بانعدامه، فمن قال لزوجته أنت طالق ولم يُسمِع نفسه لم يقع طلاقه حتّى وإن قام بتصحيح الحروف، وكذلك من حلف بيمينًا أو أقرّ إقرارًا ثمّ خافت بعد ذلك مستثنئيًا في يمينه أو إقراره فلا عبرة بهذا الاستثناء ولا تترتب عليه الآثار الشرعيّة.³²

حجّة أصحاب هذا الرأي: يعللون ذلك بأنّ حدّ الكلام يطلق على ما هو مسموع ومفهوم، فمجزّد حركة اللسان بدون صوت مسموع وحروف مفهومة لا يُسمّى قراءة أو كلامًا لا لغة ولا عرفًا، وإمّا يُسمى إيماء،³³ جاء في بدائع الصناعات "مطلق الأمر بالقراءة ينصرف إلى المتعارف، وقدر ما لا يسمع هو لو كان سمعًا لم يعرف قراءة.. إنّ الكلام في العرف اسم لحروف منظومة دالّة على ما في ضمير المتكلّم، وذلك لا يكون إلا بصوت مسموع".³⁴ وجاء في فتح القدير "واعلم أنّ القراءة وإن كانت فعل اللسان لكن فعله

²⁶ هو سليمان بن مهران الأسدي الملقب بالأعمش، تابعي مشهور، نشأ وتوفي في الكوفة، كان عالما بالقرآن والحديث والفرائض، كان رأسا في العلم النافع والعمل الصالح. توفي سنة (148هـ). ينظر: الزركلي، الأعلام، 3/135.

²⁷ ابن مازة، المحيط البرهاني، 1/296.

²⁸ محمد بن الحسن الشيباني، الأصل، تج. محمد بويوكال، ط. 1، (لبنان: دار ابن حزم، 2012م)، 6/1.

²⁹ ابن مازة، المحيط البرهاني، 1/297.

³⁰ ينظر: الباري، العناية شرح الهداية، 331/1؛ العيني، البناية، 2/301.

³¹ ومن أبرز أنصار هذا الرأي: الحلواني ومحمد بن الفضل البخاري والزبيعي والحداوي، وكتب الفتاوى كالحيرية والهندية، وذكر ابن مازة أن هذا القول أخذ به عامة المشايخ. ينظر:

ابن مازة، المحيط البرهاني، 1/297؛ عثمان الزبيعي، تبين الحقائق، 1/127؛ الحداوي، الجوهرة البيرة، 1/56؛ الشيخ نظام جماعة من علماء الهند، الفتاوى الهندية، ط. 2،

(بيروت: دار الفكر، 1310هـ)، 1/72؛ خير الدين الرملي، الفتاوى الحيرية، ط. 2، (مصر: المطبعة الميرية، 1300هـ) ص 13.

³² الباري، العناية شرح الهداية، 1/331.

³³ الكاساني، بدائع الصناعات، 1/162؛ الباري، العناية شرح الهداية، 1/331؛ كمال الدين محمد السيواسي (ابن الهمام)، فتح القدير، (بيروت: دار الفكر)، 1/331.

³⁴ الكاساني، بدائع الصناعات، 1/162.

الَّذِي هُوَ كَلَامٌ وَالْكَلَامُ بِالْحُرُوفِ وَالْحَرْفُ كَيْفِيَّةٌ تَعْرُضُ لِلصَّوْتِ وَهُوَ أَحْصَى مِنَ التَّنْفُسِ فَإِنَّهُ التَّنْفَسُ الْمَعْرُوضُ بِالْقَرْعِ، فَالْحَرْفُ عَارِضٌ لِلصَّوْتِ لَا لِلتَّنْفُسِ، فَمَجْرَدُ تَصْحِيحِهَا بِلَا صَوْتٍ إِيمَاءٌ إِلَى الْحُرُوفِ بَعْضَلَاتِ الْمَخَارِجِ لَا حُرُوفٍ فَلَا كَلَامٌ.³⁵

وإلى جانب رأي الهندواني في اشتراط أن يكون الصّوت مسموعًا كان هناك رأيان آخران اشتراط السّماع أيضًا؛ إلا أن أحدهما كان متساهلاً في رأيه أكثر مما ذكره الهندواني والآخر كان متشدّدًا، وفيما يلي عرض موجز لهذين الرّأيين:

الرّأي الأوّل: اكتفى بأن يكون اللفظ الّذي يصدر عن صاحبه قابلاً للسّماع حكماً حتّى وإن لم يُسمع حقيقة،³⁶ كما لو منعه من السّماع جلبه أصوات كانت محيطه به فاختلط تعبيره بتلك الأصوات، أو منعه من السّماع صمم أصابه، وهذا الرّأي هو لبشر بن غياث المريسي (228هـ)،³⁷ ومن العلماء من أرجع هذا الرّأي إلى رأي الهندواني الّذي ذكرناه؛ لأنّ الصّوت بعد وجوده سوف يُسمع ما لم يمنع من ذلك مانع،³⁸ جاء في فتح القدير بعد أن ساق رأي المريسي: "ولعلّه -أي رأي المريسي- المراد بقول الهندواني بناء على أنّ ظاهر سماعه بعد وجود الصّوت إذا لم يكن مانع."³⁹ وقد ردّ على ذلك ابن نجيم واعتبره قولاً مستقلاً فقال: "وهو -أي قول ابن الهمام- خلاف الظّاهر بل الظّاهر من عباراتهم أنّ في المسألة ثلاثة أقوال."⁴⁰

وأما الرّأي الثّاني فهو رأي الإمام الحلواني (448هـ)،⁴¹ ومفاده أنّه لم يكتف بالسماع الحقيقي ولا الحكمي بل اشترط زيادة على ذلك سماع من كان بقره أيضاً،⁴² وقد ذكر بعض العلماء أنّ هذا القول في حقيقته لا يخالف قول الهندواني لأنّ ما كان مسموعاً له يكون مسموعاً لمن هو في قره أيضاً.⁴³

بعد عرض هذه الأقوال نجد أنّ الاختصار على أحدها ومن تمّ القياس عليه في تحديد درجة الصّوت المطلوبة في التعبير عن الإرادة هو محلّ نظر؛ وذلك أنّ درجة الصّوت في التّعبيرات اللفظية يختلف حدّها المطلوب باختلاف أثرها المترتب عليها، فبعض هذه التّعبيرات لا يتعدّى أثرها الشّخص المتكلّم حيث تكون بين العبد وربّه كالعبادات، فهذه لا إشكال إن أخذ فيها بالرّأي الأوّل، ولكن هناك بعض التّعبيرات يتعدّى أثرها الشّخص المتكلّم إلى شخص آخر؛ كالتصرّفات القويّة التّعاقديّة الّتي تتوقّف على القبول مثل البيع والشّراء والإجارة وما شابهها من العقود، فهذا النوع من التّعبيرات يعتبر فيه الشّخص -القابل- الّذي وجه إليه هذا التّعبير هو الجزء المتّمّ كي ينتج التّعبير أثره، وهذا لا يمكن أن يتحقّق بمجرد تصحيح الحروف وخروجها من مخارجها ما لم يكن ذلك التّعبير مسموعاً

³⁵ ابن الهمام، فتح القدير، 331/1.

³⁶ ينظر: الكاساني، بدائع الصنائع، 1: 162؛ ابن الهمام، فتح القدير، 331/1.

³⁷ هو بشر بن غياث بن عبد الرحمن المريسي، من أصحاب أبي يوسف، له تصانيف وروايات عن أبي يوسف، كان من أهل الورع والزهد، لكن رغب عنه الناس لاشتهاره بالكلام وخوضه فيه. توفي سنة (228هـ). ينظر: ابن قطلوبغا، تاج التراجم، 143-144.

³⁸ ينظر: ابن الهمام، فتح القدير، 331/1؛ ابن نجيم، البحر الرائق، 357/1.

³⁹ ابن الهمام، فتح القدير، 331/1.

⁴⁰ ابن نجيم، البحر الرائق، 357/1.

⁴¹ هو عبد العزيز بن أحمد بن نصر، شمس الأئمة الحلواني، إمام الحنفية في وقته ببخارى، توفي سنة (448هـ) بكسّ" ودفن ببخارى. ينظر: ابن قطلوبغا، تاج التراجم، 189.

⁴² ينظر: ابن مازة، المحيط البرهاني، 1/297؛ ابن الهمام، فتح القدير، 331/1.

⁴³ ينظر: ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار، 534/1.

للطرف الآخر، يضاف إلى ذلك أنّ بعض التعبيرات قد يؤدي خفاؤها إلى حقوق ضرر بالآخرين كعزل الوكيل دون علمه مثلاً، فمثل هذا النوع من التعبيرات الأولى أن يؤخذ فيه بالرأي الثاني الذي يشترط سماع الصوت، وذلك أن الإسلام قد فرق بين العبادات والمعاملات من حيث المنهج والتشريع؛ فالعبادات محورها هو قلب العبد، والغرض منها هو التّعبّد والتّقرب إلى الله، بينما المعاملات فإنّها تقع بين الناس فيما بينهم ولا يمكن لعزم القلب وحده أن ينشئها، والأصل فيها هو تحقيق مصالح العباد، ومما يؤيد هذه التّفرة ما ذكره الإمام الكاساني معللاً أخذه برأي الكرخي في بيان حدّ السّماع في القراءة قائلاً: "لأنّ هذا أمر بينه وبين ربّه فلا يعتبر فيه عرف التّاس".⁴⁴ فهذا التّص يُشعر بوضوح بأن معايير العبادات تختلف عن معايير باقي التّصرفات، لذا نجد الإمام الكاساني نفسه في مكان آخر قد رجّح رأي الهندواني على رأي الكرخي في اشتراط كون الاستثناء في الطّلاق مسموعاً؛ جاء في بدائع الصّنائع "وأما كون الاستثناء مسموعاً فهل هو شرط؟ ذكر الكرخي أنّه ليس بشرط.. وذكر الفقيه أبو جعفر الهندواني أنّه شرط ولا يصح الاستثناء بدونه.. والصّحيح ما ذكره الفقيه أبو جعفر"⁴⁵ وفي هذا إشارة إلى أنّ الصّوت يختلف شرطه باختلاف المحلّ، ويؤكّد ذلك ما جاء في المحيط البرهاني "وذكر القاضي الإمام علاء الدّين في شرح مختلفاته"⁴⁶ أنّ الصّحيح عندي أنّ في بعض يكتفي بسماعه، وفي بعضها يشترط سماع غيره، مثلاً في البيع لو أدنى المشتري صماخه من فم البائع فسمع يكتفي، ولو سمع البائع بنفسه ولم يسمعه المشتري لا يكتفي"⁴⁷ ولعلّ هذا هو الأقرب إلى نزعة الشّريعة في بناء أحكامها بين العباد على الأوصاف الطّاهرة المنضبطة، وذلك أنّ الصّوت المسموع ينبئ عن إخراج الإرادة المكنونة في سريرة الشّخص إلى العالم الخارجيّ ليشعر بما غيره ويدركها حقيقة.

3. درجة الصّوت في التّعبير عن الإرادة في عقد البيع

1.3 نشأة اشتراط درجة صوت معيّنة في التّعبير عن الإرادة في عقد البيع

بعد أن استعرضنا الأصل الّذي سار عليه فقهاء الحنفية في تحديد درجة الصّوت في التّعبير عن الإرادة عمومًا ننتقل إلى الحديث عن اشتراط درجة صوت معيّنة في التّعبير عن الإرادة في عقد البيع خصوصًا.

من خلال مطالعة كتب فقهاء الحنفية من أجل الوقوف على أوّل ذكر لاشتراط درجة صوت معيّنة في عقد البيع نجد أنّ أوّل ذكر لذلك كان في القرن الرابع الهجري من قبل أبي نصر البلخي (305هـ)،⁴⁸ حيث جاء في كتاب الفتاوى: "وسئل أبو نصر عن رجل قال لرجل بعني عبدك، فقال: بعت، فقال المشتري: اشتريت، ولم يسمع البائع قول المشتري؟ قال: للبائع أن ينقض البيع ما لم

⁴⁴ الكاساني، بدائع الصّنائع، 1/162.

⁴⁵ المرجع السابق، 3/153.

⁴⁶ ولعل المقصود هو علاء الدين محمد السمرقندي، حيث جاء في كشف الظنون: مختلف الرواية للشيخ الإمام علاء الدين محمد بن عبد الحميد المعروف بعلاء، العالم السمرقندي المتوفى: سنة 552. ينظر: مصطفى جلي المشهور باسم حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، (بغداد: مكتبة المنى، 1941م)، 2: 1636.

⁴⁷ ابن مازة، المحيط البرهاني، 1/297.

⁴⁸ هو محمد بن محمد بن سلام، المعروف بأبي نصر، من أهالي بلخ، وهو من أعيان الحنفية من أقران أبي حفص الكبير. ينظر: عبد القادر القرشي، الجواهر المضبية في طبقات الحنفية، (كراتشي: مير محمد كتب خانه)، 2/117.

يكن جواباً يسمع".⁴⁹ والذي يلاحظ من هذا النصّ أنّه لا بدّ للتعبير أن يكون مسموعاً، ويلاحظ أيضاً أن اشتراط السّماع هنا كان مقتصرًا على القبول فقط، دون التّطرق للإيجاب.

ومن الجدير بالذكر هنا أنّه من خلال مطالعة كتب الحنفية المصنفة بعد ذلك لم يتمّ العثور على من يعزو ولادة هذا الشرط إلى أبي نصر، وإمّا الذي وُجد في تلك النصوص أنّها تعزو ولادة هذا الشرط للقاضي الإمام علاء الدين السمرقندي (552)، ولعلّ أوّل من أتى على ذكر ذلك - كما تبين من خلال مطالعة كتب الفقهاء - هو صاحب المحيط البرهاني وذلك في النصّ الذي تمّ ذكره قريباً هنا، ثمّ توالى نصوص الفقهاء بعد ذلك على ذكر علاء الدين السمرقندي وإغفال ذكر أبي نصر البلخي،⁵⁰ ولعلّ السبب في ذلك يعود إلى ما اتّسم به كتاب المحيط البرهاني من شهرة وانتشار بعد القرن السادس.

2.3 موقف فقهاء الحنفية من اشتراط درجة صوت معينة في عقد البيع

أما عن موقف فقهاء الحنفية حول هذا الشرط في عقد البيع فيمكن عرض ذلك وفق الاتجاهات الآتية:

الاتجاه الأوّل: هو تلقي هذا الشرط بالقبول، وهو ما ذهب إليه العديد من فقهاء الحنفية،⁵¹ وقد ذكر صاحب الدر المختار - وهو من أنصار هذا الاتجاه - تعليلاً لغويّاً يدور حول مفهوم حدّ الكلام فقال: "الكلام من الكلم وهو الجرح؛ سُمّي به لأنّه يؤثّر في نفس السامع فتكليمه فلائلاً لا يحصل إلّا بسماعه"⁵²

الاتجاه الثاني: هو تضييف هذا الشرط؛ حيث نقلت جملة من كتب الحنفية القول المنسوب إلى القاضي علاء الدين -الذي يشترط السّماع- بصيغة التّضعيف؛ حيث نقلته مسبوفاً بكلمة "قيل" وهذه الكلمة كما هو معلوم إمّا تفيد التّضعيف، والذي يبدو من خلال مطالعة كتب الفقهاء أنّ أوّل نقل لهذا التّضعيف جاء في كتاب الكافي شرح الوايي لعبد الله بن أحمد النّسفي (710)⁵³ حيث قال: "وقال الهندواني والفضلي.. وأدنى المخافتة أن يسمع نفسه إلّا مانع... وعلى هذا الخلاف كلّ ما يتعلّق بالتّطرق.. وقيل في بعض التّصرفات يكفي سماعه، وفي بعضها شرط سماع غيره كما في البيع، قال في المحيط: الأصحّ قول الشّيخين"⁵⁴ ثمّ بعد ذلك

⁴⁹ نصر بن محمد السمرقندي، الفتاوى، تج. محمد سالم هاشم، ط. 1، (بيروت: دار الكتب العلمية، 2017هـ)، ص 327.

⁵⁰ على سبيل المثال ينظر: ابن العلاء الإندريسي الدهلوي، الفتاوى التاريخانية، ط. 1 (مكتبة زكريا بديوبند: الهند، 2010)، 56/2؛ ابن نجيم البحر الرائق، 357/1؛ ابن عابدين، رد المختار، 535/1.

⁵¹ ومن الفقهاء الذين ارتضوا هذا الشرط: نصر بن محمد السمرقندي (373)، والصادر الشهيد (536)، وعلاء الدين السمرقندي (552)، والعتابي (586)، والغزوني (600)، ويوسف السجستاني (638)، وشيخي زاده (1078)، والطحطاوي (1231)، وابن عابدين (1252). ينظر: نصر بن محمد السمرقندي، الفتاوى، ص 327؛ الفتاوى الصغرى للصدر الشهيد نقلاً عن لجنة من علماء الهند، الفتاوى الهندية، 3: 3؛ أحمد بن محمد بن عمر العتابي، الفتاوى العنابية، دار الكتب المصرية برقم (193)، مخطوط [ب/62]؛ جمال الدين الغزوني، الحاوي القدسي، مكتبة الأزهر برقم (3488)، مخطوط، [ب/161]؛ يوسف السجستاني، منية المفتي، مكتبة الأزهر برقم (385) خاص (7587) عام، فقه حنفي، مخطوط [ب/36]؛ شيخي زاده، مجمع الاخر: 5/2؛ أحمد الطحطاوي، حاشية الطحطاوي على مراقي الدر المختار، (بولاق: القاهرة)، 234/1؛ ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار، 535/1.

⁵² ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار، 535/1.

⁵³ هو عبد الله بن أحمد بن محمد النّسفي، أبو البركات، له عدة مصنفات منها: "المصنف" و"المنافع شرح النافع" و"الكافي شرح الوايي" و"كنز الدقائق" وغيرها. توفي ببغداد سنة (710هـ). ينظر: ابن قطلوبغا، تاج التراجم، 174-175.

⁵⁴ عبد الله بن أحمد النّسفي، الكافي شرح الوايي، مكتبة الأزهر برقم (2499) قضاء (35439)، مخطوط [ب/31].

توالت معظم النصوص مضغفة لهذا الشرط حتى القرن الثالث عشر تقريباً،⁵⁵ ولعل تعاقب تلك النصوص في التضعيف إنما كان لعظيم ما يتمتع به كل من الإمام السفي ومن قبله ابن مازة -صاحب المحيط البرهاني- من مكانة لدى من أتى بعدهم، ولكن من خلال الرجوع إلى كلام صاحب المحيط البرهاني لم نجد منه ترجيحاً أو تصحيحاً صريحاً لقول من الأقوال، وإنما الذي وجدناه هو عرض لجميع الآراء، حيث يقول: "وإن كان وحده وكانت صلاة يجهر فيها بالقراءة قرأ في نفسه إن شاء.. وحكي عن الفقيه أبي جعفر الهندواني والشيخ الإمام الجليل أبي بكر محمد بن الفضل البخاري أنه لا يجزيه ما لم يسمع نفسه، وبه أخذ المشايخ.. قال الشيخ الإمام الأجل شمس الأئمة الحلواني رحمه الله: الأصح أنه لا يجزيه ما لم يُسمع أذناه ويسمع من بقريه.. وذكر القاضي الإمام علاء الدين في شرح مختلفاته أنّ الصحيح عندي أنّ في بعض يكتفي بسماعه، وفي بعضها يشترط سماع غيره، مثلاً في البيع لو أدنى المشتري صماخه من فم البائع فسمع يكفي، ولو سمع البائع بنفسه ولم يسمعه المشتري لا يكتفي"⁵⁶ ولربما قوله "به أخذ المشايخ" هي التي جعلت بعض الفقهاء ينقلون عنه أنه قد رجح قول الهندواني،⁵⁷ إلا أنّ مجرد ذكره لهذه العبارة ضمن السياق الذي ذكرت فيه لا يفيد ترجيحاً لذلك القول، وعلى فرض أنه يفيد ترجيحاً فإنه يقتصر على القراءة في الصلاة والله أعلم، لا سيما أنّ صاحب المحيط البرهاني نفسه ينقل خلاف ذلك أثناء حديثه حول ما ينعقد به البيع فيقول: "ولو قال لغيره: بعث منك هذا العبد بكذا فقال المشتري: اشتريت ولم يسمع البائع كلام المشتري لا ينعقد البيع بينهما، فسماع المتعاقدين كلامهما في البيع شرط انعقاد البيع بالإجماع"⁵⁸

وإلى جانب هذين الاتجاهين قد نجد في نصوص بعض الفقهاء اضطراباً في المسألة، وذلك أنه قد يصرح بشرط السماع في مكان من كتابه ثم يضعف هذا الشرط في مكان آخر، ومثال على ذلك ما جاء في فتح القدير "وقيل الصحيح في البيع أنه لا بدّ أن يسمع المشتري"⁵⁹ فهذه العبارة -كما يتضح منها- تنفيذ التضعيف، إلا أنه ورد في مكان آخر في نفس الكتاب: "قوله البيع ينعقد بالإيجاب والقبول؛ يعني إذا سمع كل كلام الآخر"⁶⁰

⁵⁵ ومن المضغفين لهذا الشرط: الزيلعي (742هـ)، العيني (855هـ)، ملا خسرو (885هـ)، سراج الدين ابن نجيم (1005هـ)، الحصكفي (1088هـ)، عبدالقادر الرافي (1323هـ). ينظر: العيني، البناية، 2: 302؛ عثمان الزيلعي، تبين الحقائق، 1/127؛ ملا خسرو، درر الحكام شرح غرر الأحكام، (دار إحياء الكتب العربية)، 1/82؛ سراج الدين عمر ابن نجيم، النهر الفائق، تج. أحمد عزو عناية، ط. 1 (بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م)، 1/229؛ علاء الدين الحصكفي، الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تج. عبد المنعم خليل إبراهيم، ط. 1 (دار الكتب العلمية: بيروت، 2002)، 74؛ عبد القادر الرافي، تقارير الرافي على رد المختار، ط. خاصة (عالم الكتب: الرياض، 2003)، 89/1.

⁵⁶ ابن مازة، المحيط البرهاني، 1/297.

⁵⁷ ينظر: ابن الهمام، فتح القدير، 1/331؛ ابن عابدين، رد المختار على الدر المختار، 1/534.

⁵⁸ ابن مازة، المحيط البرهاني، 6/269.

⁵⁹ ابن الهمام، فتح القدير، 1/331.

⁶⁰ المرجع السابق، 6/248.

ولعل النص الأخير هو الذي يعبر عن اتجاه ابن الهمام حول اشتراط السماع في عقد البيع؛ لأن النص الأول إنما ورد ذكره أثناء الحديث عن القراءة في الصلاة، بينما النص الآخر ورد أثناء الحديث عن انعقاد البيع.

ومن الملاحظ أيضاً أن جميع الاتجاهات السابقة لم يأخذ أحدها برأي الكرخي الذي يكتفي بمجرد تصحيح الحروف في القراءة في الصلاة، وبهذا يتضح أنّ ما نُقل من نصوص تعمّم الخلاف الحاصل بين الكرخي والهندواني في تلك المسألة على سائر التعبيرات اللفظية بما في ذلك عقد البيع لم يكن دقيقاً.

3.3 المراحل التي مرّ بها شرط السّماع في عقد البيع

كنا قد علمنا أنّ أول ذكر لاشتراط درجة صوت معيّنة في عقد البيع تمّ العثور عليه كان في القرن الرابع الهجري، إلا أن نصوص الفقهاء بعد ذلك لم تكتف بذكر هذا الشرط فقط، بل أخذت تتسع بذكر أمور جديدة حوله، ومن تلك الأمور:

أولاً: أن تكون درجة الصوت مسموعة في كلّ من الإيجاب والقبول وأنّ الإجماع منعقد على ذلك، ومن خلال مطالعة كتب الفقهاء يمكن القول: لعلّ أول ذكر لهذا الإجماع كان في القرن السادس الهجري من قبل الصدر الشّهيد (536هـ)⁶¹ في كتابه الفتاوى الصغرى، جاء في الفتاوى الهندية "ومنها - أي شرائط الانعقاد - سماع المتعاقدين كلامهما وهو شرط انعقاد البيع بالإجماع، فإذا قال المشتري اشتريت ولم يسمع البائع كلام المشتري لم ينعقد البيع هكذا في الفتاوى الصغرى."⁶² فهذا النصّ ذكر بشكل صريح أنّ السّماع يشترط في كلّ من الإيجاب والقبول وأنّ عليه الإجماع، ولم يتمّ العثور على ذكر لذلك قبل الصدر الشّهيد، ثمّ توالت نصوص الفقهاء على نقل الإجماع على ذلك، ومن تلك النصوص ما ذكره افتخار الدّين البخاري (542)⁶³ بقوله: "سماع كلّ واحد من العاقدين كلام الآخر شرط صحة البيع بالإجماع"⁶⁴ وقد دُكر نحو هذه العبارة في العديد من كتب الفقهاء.⁶⁵ إلا أنّ دعوى الإجماع هذه هي محلّ نظر؛ فقد ذكر صاحب المحيط البرهاني "وإذا قال: بعث فلاناً الغائب فحضر في المجلس فلان، وقال: اشتريت يصحّ"⁶⁶ وفي نص آخر من نفس الكتاب يقول: وحكي عن الفقيه أبي جعفر الهندواني .. أنّه لا يجزيه ما لم يسمع نفسه، وبه أخذ المشايخ"⁶⁷ فهذان النصان يتعارضان مع دعوى الإجماع، لا سيما أنّهما قد وردا في نفس الحقبة التاريخية - تقريباً - لافتخار الدّين البخاري، وعلى فرض اعتبار أنّ كتاب المحيط البرهاني كان في حقبة متأخرة عن افتخار الدين فهذا يعني أنّ الإجماع لم يستمر أو أنّ بعض الفقهاء كابن مازة قد حاد عنه!

⁶¹ هو عمر بن عبد العزيز بن عمر بن مازة، لقب برهان الأئمة ويعرف بـ"الحسام الشّهيد"، من مصنفاته: "الفتاوى الصغرى" و"الفتاوى الكبرى" و"الجامع الصغير المطول"، استشهد سنة (536هـ). ينظر: ابن قطلوبغا، تاج التراجم، 218.

⁶² لجنة من علماء الهند، الفتاوى الهندية، 3/3.

⁶³ هو طاهر بن أحمد بن عبد الرشيد افتخار الدين البخاري كان عديم النظر في زمانه، شيخ الحنفية بما وراء النهر من أعلام المجتهدين في المسائل، توفي سنة (542هـ). ينظر:

محمد عبد المحي اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، (مصر: دار السعادة، 1324هـ)، 84.

⁶⁴ افتخار الدين طاهر البخاري، خلاصة الفتاوى، مكتبة الأزهر برقم (1950) مكتبة الراجعي (26789)، مخطوط، [1/122].

⁶⁵ ينظر على سبيل المثال: ابن مازة، ابن مازة، المحيط البرهاني، 269/6؛ لجنة من علماء الهند، الفتاوى الهندية، 3/3؛ ابن نجيم البحر الرائق، 288/5.

⁶⁶ ابن مازة، ابن مازة، المحيط البرهاني، 270/6.

⁶⁷ المرجع السابق، 296/1.

ثانيًا: أن تكون درجة الصّوت مسموعة عادة لمن هم في مجلس العقد، فإذا تحققت تلك الدّرجة لم يسع المتعاقد الآخر أن يدّعي بعدها عدم السّماع، ولعلّ أوّل ذكر لهذا الضّابط كان في القرن السّادس المحجري من قبل احمد بن محمد بن عمر العتايي (586هـ)⁶⁸ في الفتاوى العتايّية حيث قال: "فلو سمع أهل المجلس وقال البائع: لم أسمع ولم يكن به صمم ولا وقر لم يصدّق"⁶⁹ ثمّ توالى كتب الفقهاء مؤكّدة هذا الضّابط الموضوعي - "سماع أهل المجلس" - لدرجة الصّوت.⁷⁰

ثالثًا: ومن الضّوابط الّتي ذكرت في تلك الحقبة أيضًا أن يكون الصّوت مفهومًا، والّذي يبدو من خلال مطالعة كتب الفقهاء أنّ أوّل من ذكر هذا الضّابط كان في القرن السّادس المحجري من قبل الإمام جمال الدّين الغزنوي (593)⁷¹ حيث قال: "...وسمع كلّ واحد منهما قول الآخر وفهم انعقد البيع"⁷² فمن خلال هذا النّص يتّضح أنّ صاحبه لا يكتفي بمجرد أن يسمع كلّ من العاقدين العاقد الآخر ولا حتّى بسماع أهل المجلس، بل لا بدّ أيضًا من فهم السّامع لما يسمع، قال ابن نجيم: "وشرط في الحاوي القدسي السّماع والفهم"⁷³

رابعًا: أضاف الإمام الزّاهديّ (658)⁷⁴ ضابطًا آخر إلى السّماع وهو حاسة الرّؤية، جاء في القنية: "رجل في البيت فقال للّذي في السّطح: بعته منك بكذا، فقال: اشتريته، صحّ إذا كان كلّ واحد منهما يرى صاحبه ولا يلتبس الكلام للبعيد"⁷⁵ فالّذي يفهم من هذا النّص أنّ الإمام الزّاهدي لا يكتفي بأن يكون الصّوت مسموعًا ومفهومًا، بل لا بدّ من أن يرافق ذلك الصّوت رؤية كلّ واحد من الطّرفين الطّرف الآخر، ويؤكّد هذا الكلام ما قاله أيضًا في نفس السّياق: "ولا يجوز أن يناديه من بعيد أو من وراء جدار"⁷⁶ إلّا أنّه من خلال البحث في الكتب الّتي صنف بعد ذلك لم يتمّ العثور على من تبنّى هذا الضّابط، وكأنّ هذا القول لم يلق قبولًا، وأنّ نصوص الفقهاء كانت تكتفي بما يندفع به الالتباس بين المتعاقدين حتّى وإن لم ير أحدهما صاحبه، جاء البحر الرّائق: "وقد تقرّر - أي في أمثال هذه الصّور - على أنّه إن كان البعد بحال يوجب التباس ما يقول كلّ واحد منهما لصاحبه يمنع وإلا فلا، فعلى هذا السّتر بينهما الّذي لا يمنع الفهم والسّماع لا يمنع."⁷⁷

⁶⁸ هو أحمد بن محمد بن عمر العتايي، نسبه إلى العتايية محلة ببخارى، من مصنفاته: "الزيادات و"جوامع الفقه" و"شرح الجامع الكبير" و"شرح الجامع الصغير" توفي سنة (586هـ). ينظر: ابن قطلوبغا، تاج التراجم، 103.

⁶⁹ احمد بن محمد بن عمر العتايي، الفتاوى العتايية، دار الكتب المصرية رقم (193)، مخطوط [62/ب].

⁷⁰ ينظر على سبيل المثال: ابن مازة، المحيط البرهاني في الفقه النعماني، 6: 269؛ العيني، النباية، 6/8؛ ابن نجيم البحر الرائق، 288/5؛ شلخي زاده، مجمع الامر: 5/2.

⁷¹ هو أحمد بن محمد بن محمود الغزنوي، بلغ درجة الرياسة في المذهب، من مصنفاته: "المقدمة الغزنوية" توفي في حلب سنة (593هـ). ينظر: اللكنوي، الفوائد البهية في تراجم الحنفية، 40.

⁷² جمال الدين الغزنوي، الحاوي القدسي، مكتبة الأزهر رقم (3488)، مخطوط، [161/ب].

⁷³ ينظر: ابن نجيم البحر الرائق، 288/5.

⁷⁴ هو مختار بن محمود الزاهدي الغزبيني من خوارزم، من مصنفاته: "شرح مختصر القدوري" و"الثنية" و"زاد الأئمة" و"المجتبى"، توفي سنة (658هـ). ينظر: ابن قطلوبغا، تاج التراجم، 296.

⁷⁵ مختار بن محمود الزاهدي، فنية المنية لتتيم الغنية، مكتبة جامعة الملك سعود رقم (7384/2/1564)، مخطوط، [129/ب].

⁷⁶ المرجع السابق.

⁷⁷ ابن نجيم البحر الرائق، 294/5.

4. درجة الصّوت المطلوبة في التعبير عن الإرادة في الدّراسات القانونيّة الحديثة ومقارنتها بالمذهب الحنفي

تؤكّد الدّراسات القانونيّة على أنّ الإرادة ظاهرة نفسية وأما هي جوهر التصرف القانوني، وأنّ العقد في حقيقته هو عبارة عن تلاقي إرادتين، وحتى يكون لهذه الإرادة قيمة قانونيّة يجب أن تظهر إلى العالم الخارجي من خلال الإفصاح عنها، وفي حال عدم ظهورها فإنّه لا يترتب عليها أي أثر قانوني.⁷⁸

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا: هل يُكتفى بمجرد الإظهار المادّي للإرادة لكي تعمل عملها أم لابدّ لهذا الإظهار من أن يجتاز مراحل أخرى؛ منها الوصول إلى الشّخص المخاطب؟

إنّ الدّراسات القانونيّة تفرّق بين التعبير الموجه إلى شخص معيّن وبين التعبير غير الموجه، ويمكن بيان ذلك على النحو الآتي:

أولاً: التعبير غير الموجه (الإيدان المقرّر): إنّ توجيه التعبير لطرف آخر ليس ضرورة لازمة لكلّ إظهار، بل ثمة تعابير لا يتطلّب فيها ذلك، حيث يُكتفى فيها بمجرد الظهور لنتج آثارها بصورة نهائية، والإرادة في هذه الحالة يكون لها قيمة ذاتية ولو لم يعلم بما الشّخص المخاطب، ومثال على هذه التعابير "الوصية"؛ حيث يكفي ظهورها لتكون نافذة حتى ولو جهل وجودها الورثة أو الموصى لهم.

ثانياً: التعبير الموجه (الإعلام المنشئ): فمن التعابير ما لا يُكتفى فيه بمجرد الإظهار، بل يجب أن يأخذ وجهة معيّنة من خلال توجيهه إلى شخص معيّن وإعلامه به؛ فعلم هذا الشّخص هو جزء متمم من ذلك التعبير لينتج آثاره. ومثال على ذلك إعلام الموكل للوكيل بعزله.⁷⁹

ومن خلال إمعان النّظر في هذه التفرقة نجد أنّها تتوافق مع ما تمّ ذكره سابقاً في معرض التّرجيح بين الأقوال الواردة في المسألة في المذهب الحنفي، وذلك أنّ درجة الصّوت في التّعابير اللفظية يختلف حدّها المطلوب باختلاف أثرها المترتب عليها، فبعض هذه التّعابير يمكن أن يؤخذ فيها بالرأي الأول، وبعض التّعابير يتعدى أثرها الشّخص المتكلّم إلى شخص آخر؛ كالتصرّفات القوليّة التعاقدية التي تتوقّف على القبول مثل البيع والشّراء والإجارة وما شابهها من العقود، فهذا النوع من التّعابير يعتبر فيه الشّخص - القابل - الذي وجه إليه هذا التعبير هو الجزء المتمم كي ينتج التعبير أثره، وهذا لا يمكن أن يتحقّق ما لم يكن ذلك التعبير مسموعاً للطرف الآخر.

وشرط السّماع في إبرام العقود بين حاضرين يتوافق مع النّصوص الواردة في القانون المدني، فمن خلال الرّجوع إلى نصوص القانون المدني السّوري نجد أنّها تنصّ في المادّة (92) في معرض الحديث عن ركن الرّضا - ضمن أركان العقد - على الآتي: "يتمّ العقد بمجرد أن يتبادل طرفان التّعبير عن إرادتين متطابقتين..". وهذه المادّة يمثّلها أيضاً نصوص القانون المدني في العديد من الأقطار والدّول،

⁷⁸ ينظر: علي فيلاي، الالتزامات، النظرية العامة للعقد، (الجزائر: موفم للنشر والتوزيع، 2010م)، 96؛ زايد أحمد رجب البشيشي، طرق التعبير عن الإرادة في القانون المدني دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي، (مصر: دار الكتب القانونية، 2010م)، 17.

⁷⁹ ينظر: وحيد الدين سوار، التعبير عن الإرادة، 71-72.

فعلى سبيل المثال ما ورد ذكره في القانون المدني المصري في المادة (89) واللّبي في المادة (89) والعراقي في المادتين (85 و 90) والسّوداني في المادة (73) واللّبناني في المادتين (165 و 178)،⁸⁰ وأصل هذه المادة مُستمدّ من القانون المدني السّويسري.⁸¹ والذّي يلحظ من هذه المادة أمران:

الأوّل: أنّ هذه المادة وسّعت مفهوم الصّيغة ولم تقصرها على الكلام، شأنها في ذلك شأن ما هو مقرّر في المذاهب الفقهيّة من قبول التّعبير بالإشارة والكتابة والتعاطي والسكوت المحتفّ بالقرائن ودلالة الحال كلّ بضوابطه كما هو مبسوط في تلك الكتب. والثاني: أنّها استخدمت لفظ "التبادل" وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على ضرورة سماع المتعاقدين بعضهما في حال اتخذا الكلام سبباً في التعبير، وعلى ضرورة حصول الرّؤية والعلم في حال اتخذا سبباً آخر - كالإشارة مثلاً- في التعبير.

خاتمة

بعد هذا العرض لاشتراط درجة صوت معيّنة في التّعبير عن الإرادة عموماً وفي التّعبير عنها في عقد البيع خصوصاً يمكن أن نصل إلى التّنتائج الآتية:

- 1- إنّ الأصل الذّي استند إليه فقهاء الحنفية في التّعبير كان هو حدّ الجهر والمخافتة في الصّلاة، وهذه المسألة هي مسألة خلافية؛ حيث اختلف بعضهم بتصحيح الحروف، واشترط بعضهم الآخر أن يسمع الشّخص نفسه.
- 2- بعد عرض نماذج من النصوص من مختلف الأبواب الفقهيّة يتّضح أنّ ما نقل من تسوية بين حدّ الجهر والمخافتة في الصّلاة وبين درجة الصّوت المشروطة في سائر التّعبيرات هو محلّ نظر؛ حيث إنّ التّعبير عن الإرادة تختلف فيه درجة الصّوت المطلوبة باختلاف المحلّ.
- 3- إنّ أوّل ذكر لاشتراط درجة معينة من الصّوت كان في القرن الرّابع الهجري من قبل أبي نصر البلخي، وليس كما شاع في معظم الكتب أنّه في القرن السادس من قبل علاء الدّين السمرقندي.
- 4- إنّ فقهاء الحنفية يشترطون درجة صوت معيّنة في عقد البيع؛ ففريق منهم يشترط في ذلك أن يكون الصّوت مسموعاً للغير، وفريق منهم يكتفي بأن يسمع العاقد نفسه، إلّا أن هذا الفريق الأخير قد تأثّر - فيما يبدو- بما نقله النّسفي من ترجيح صاحب المحيط البرهاني لهذا القول، وقد تبين من خلال البحث أنّ صاحب المحيط البرهاني لم يرجّح ذلك.
- 5- إنّ شرط السّماع مرّ في القرنين السادس والسّابع من الهجرة بذكر بعض من الضّوابط، وهذه الضّوابط بعضها قد تلقّاها من خلف من العلماء بالقبول؛ كضابط سماع أهل المجلس وأن يكون الصّوت مفهومًا، وبعضها لم يلق قبولاً؛ كضابط الرّؤية بين المتعاقدين.

⁸⁰ ينظر: أنور العمروسي، الموسوعة الوافية في شرح القانون المدني، (مصر: دار العدالة، 2015م)، 1: 265.

⁸¹ ينظر: وحيد الدين سوار، التعبير عن الإرادة، 655.

- 6- إنَّ نقل الإجماع في مسألة من المسائل - سواء أكان على صعيد مذهب من المذاهب أم على صعيد جميع المذاهب- يحتاج إلى إعادة بحث وتقصي لأقوال العلماء.
- 7- إنَّ العرض الَّذِي تمَّ تقديمه خلال هذا البحث لما مرَّ به عقد البيع من مراحل يبيِّن لنا أنَّ هناك بعض المسائل والأحداث قد ورد ذكرها في بعض الكتب بطريق النَّقل عمَّن سبق دون أن يتحقَّق ناقلها من صحَّتها.
- 8- أن الدراسات القانونية الحديثة تتوافق مع الأقوال الواردة في المذهب الحنفي حول تقرير إعلام الإرادة.

قائمة المراجع

- ابن جني، عثمان. سر صناعة الإعراب. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م.
- ابن عابدين، محمد أمين. رد المختار على الدر المختار. ط.2. بيروت: دار الفكر، 1992م.
- ابن فارس، أحمد. معجم مقاييس اللغة. تح. عبد السلام هارون. بيروت: دار الفكر، 1979م.
- ابن قطلوبغا، قاسم. تاج التراجم. تح. محمد خير يوسف. ط.1. دمشق: دار القلم، 1992م.
- ابن مازه، محمود. المحيط البرهاني في الفقه النعماني. تح. عبد الكريم الجندي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2004م.
- ابن منظور، محمد. لسان العرب. ط.3. بيروت: دار صادر، 1414هـ.
- ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. البحر الرائق شرح كنز الدقائق. ط.2. بيروت: دار الكتاب الإسلامي، د.ت.
- ابن نجيم، سراج الدين عمر. النهر الفائق. تح. أحمد عزو عناية. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2002م.
- الإنديرتي، ابن العلاء. الفتاوى التتارخانية. ط.1. مكتبة زكريا بديوبند: الهند، 2010.
- البابرتي، محمد بن محمد. العناية شرح الهداية. بيروت: دار الفكر.
- البخاري، افتخار الدين طاهر. خلاصة الفتاوى، مكتبة الأزهر برقم (1950) مكتبة الرافعي (26789)، مخطوط.
- البخاري، عبد العزيز. كشف الأسرار شرح أصول البزدوي. بيروت: دار الكتاب الإسلامي.
- البشيشي. زايد أحمد رجب. طرق التعبير عن الإرادة في القانون المدني دراسة مقارنة بالفقه الإسلامي. مصر: دار الكتب القانونية، 2010م.
- الجرجاني، علي بن محمد. التّعاريف. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م.
- حاجي خليفة، مصطفى جلي. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. بغداد: مكتبة المثنى، 1941م.

- الحدادي، علي بن محمد. الجوهرة النيرة. ط.1. القاهرة: المطبعة الخيرية، 1322هـ.
- الحصكفي، علاء الدين. الدر المختار. تح. عبد المنعم خليل إبراهيم. ط.1. دار الكتب العلمية: بيروت، 2002م.
- الحلي، إبراهيم بن محمد. ملتقى الأبحر. تح. خليل المنصور. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1998م.
- الرافعي، عبد القادر. تفريرات الرافعي على رد المختار. ط. خاصة. عالم الكتب: الرياض، 2003م.
- الرملي، خير الدين. الفتاوى الخيرية. ط.2. مصر: المطبعة الميرية، 1300هـ.
- الزاهدي، مختار بن محمود. قنية المنية لتتميم الغنية. مكتبة جامعة الملك سعود برقم (7384ف/2/1564)، مخطوط.
- الزرقا، مصطفى أحمد. المدخل الفقهي العام. ط.1. دمشق: دار القلم 1998م.
- الزركلي، خير الدين. الأعلام. ط.15. بيروت: دار العلم للملايين، 2002م.
- الزيلعي، عثمان. تبين الحقائق شرح كنز الدقائق. ط.2. القاهرة: المطبعة الكبرى الأميرية - بولاق، 1313هـ.
- السجستاني، يوسف. منية المفتي. مكتبة الأزهر برقم (385) خاص (7587) عام، فقه حنفي، مخطوط.
- السمرقندي، نصر بن محمد. الفتاوى. تح. محمد سالم هاشم. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 2017هـ.
- السنهوري، عبد الرزاق. الوسيط. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الشيبياني، محمد بن الحسن. الأصل. تح. محمد بوينوكال. ط.1. لبنان: دار ابن حزم، 2012م.
- الشيخ نظام وجماعة من علماء الهند. الفتاوى الهندية. ط.2. بيروت: دار الفكر، 1310هـ.
- شيخ زاده، عبد الرحمن بن محمد. مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر. بيروت: دار إحياء التراث العربي.
- الطحطاوي، أحمد بن محمد. حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح. تح. محمد عبد العزيز الخالدي. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.
- الطحطاوي، أحمد. حاشية الطحطاوي على مراقي الدر المختار. بولاق: القاهرة.
- العتابي، أحمد بن محمد بن عمر. الفتاوى العتابية. دار الكتب المصرية برقم (193)، مخطوط.
- العمروسي، أنور. الموسوعة الوافية في شرح القانون المدني. مصر: دار العدالة، 2015م.
- الغزنوي، جمال الدين. الحاوي القدسي. مكتبة الأزهر برقم (3488)، مخطوط.

- فيلاي، علي. الالتزامات. الجزائر: موفم للنشر والتوزيع، 2010م.
- الفيومي، أحمد بن محمد. المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. بيروت: المكتبة العلمية.
- القدوري، أحمد. مختصر القدوري. تح. كامل عويضة. ط.1. بيروت: دار الكتب العلمية، 1997م.
- القرشي، عبد القادر. الجواهر المضية في طبقات الحنفية. كراتشي: مير محمد كتب خانة.
- القهستاني، شمس الدين محمد. جامع الرموز. الهند: قزان، 1316هـ.
- الكاساني، أبو بكر بن مسعود. بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع. ط.2. بيروت: دار الكتب العلمية، 1986م.
- اللكنوي، محمد عبد الحي. الفوائد البهية في تراجم الحنفية. مصر: دار السعادة، 1324هـ.
- المرغيناني، علي. الهداية في شرح بداية المبتدي. تح. طلال يوسف. بيروت: دار احياء التراث العربي.
- ملا خسرو. درر الحكام شرح غرر الأحكام. بيروت: دار إحياء الكتب العربية.
- النسفي، عبد الله بن أحمد. الكافي شرح الوافي، مكتبة الأزهر برقم (2499) قضاء (35439)، مخطوط.
- وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية الكويتية، الموسوعة الفقهية الكويتية. ط.2. دار السلاسل: الكويت 1983م.

Kaynakça

- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Înâye Şerhu'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Buhâri, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed. *Keşfü'l-Esrâr 'an Usûli Fahri'l-İslâm el-Bezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kitabu'l-İslami, ts.
- Buhârî, Tâhir b. Ahmed İftihâruddîn Abdurreşîd. *Hulâsatü'l-Fetâvâ*. NO:(26789). Mısır: Ezher Üniversitesi Kütüphanesi.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Dâru'l-Kütubi'l-İlmiyye, 1983.
- Dihlevî, Âlim Alaaddin. *el-Fetâva't-Tatarhâniyye*. Hindistan: Maktabtu Hüseyin, 2010.
- el-Mevsûatü'l-fikhiyye el-Kuveytiyye, Kuveyt: Dâru's-selâsil.
- Feyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Ali. *el-Misbâhu'l-Munîr*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiiyye.
- Gaznevi, Muhammed. *el-Havi'l-Kudsi*. NO:(3488) Mısır: Ezher Üniversitesi Kütüphanesi.
- Haci Halife, Mustafa. *Keşfu'z-Zunûn an Esâmi'l-Kutubi ve'l-Funûn*. Bağdat: Mektebetu'l-Musennâ, 1941.

- Haddâdî, Radiyyüddîn Ebû Bekr. *el-Cevheretü'n-neyyire ala Muhtasari'l-Kudûrî*. Beyrut: Matbaatu'l-Hayriyye, 1322.
- Halebî, İbrahim b. Muhammed. *Mülteka'l-ebhur*. thk. Halil Mansur. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1998.
- Haskafî, Ali. *ed-Durrü'l-muhtâr şerhu Tenvîri'l-ebzar*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2002.
- İbn Âbidin, Muhammed Amin b. Ömer. *Radd al-Muhtâr ala ad-Durr al-Mukhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1992.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *Sırru sinâ'ati'l-i'râb*. thk. Muhammed Hasen İsmâil-Ahmed Rüşdî Şahâte Âmir. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 2000.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekerıyyâ. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1979.
- İbn Kutluboğa, Zeynuddîn Kasım. *Tâcu't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazân Yûsuf. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed. *Lisânu'l-Arab*. Beyrut: Daru Sadr, 1414.
- İbn Mâze, Burhânüddîn Mahmud b. Ahmed. *el-Muhîtu'l-Burhânî fi'l-Fıkhî'n-Nu'mânî*. thk. Abdulkerim Sâmi el-Cündî. Beyrut: Dâru Kutubu'l-İlmîyye, 2004.
- İbn Nüceym, Sirâcuddîn Ömer b. İbrâhîm. *en-Nehru'l-fâik*. thk. Ahmed İzzu İnâye. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 2002.
- İbn Nüceym, Zeynüddin b. İbrahim. *el-Bahru'r-Râik Şerhu Kenzi'd-Dekâik*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Kitabu'l-İslam, ts.
- Kâsânî, Alâuddîn Ebû Bekir b. Mesud. *Bedâi'u's-Senâi' fi Tertibi's-Şerâi*. Beyrut: Dâru Kutubu'l-İlmîyye, 1986.
- Kuduri, Ahmed. *el-Muhtasar*. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1997.
- Kuhistanî, Şemsüddin el-Horasânî. *Câmi'u'r-rumûz fi şerhi'n-Nükâye*. Hindistan: Kazan, 1316.
- Kureşi, Abdülkâdir. *el-Cevâhirü'l-muğıyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*. Karaçi: Mir Muhammed Kütüphanesi.
- Leknevî, Muhammed Abdülhay. *El-Fevâidü'l-behiyye fi terâcimi'l-hanefiyye*. Mısır: Matbaatü Saadet, 1324.
- Mergînânî, Ali b. Ebî Bekir. *el-Hidâye fi Şerhi Bidâyeti'l-Mubtedi*. thk. Talâl Yusuf. Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Molla Hüsrev, Muhammed Efendi. *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Ğureri'l-aşkâm*. Beyrut: Dâri İhyâ-i Kutubi'l-Arabiyy, ts.

- Râfiû, Abdülkâdir b. Mustafa. *Takrîrâtü'r-Râfi'î*. Riyad: Alemu'l-Kütüb, 2003.
- Remli, Hayreddin. *el-Fetâva'l-Hayriyye*. Mısır: Matbaatü'l-Miriyye, 1300.
- Semerkandî, Nâsır b.muhammed. *el-Feteva*. thk. Muhammed Haşim. Beyrût: Dâru 'İlmi'l-Melâyîn, 2017.
- Senhûrî, Abdürrezzâk Ahmed. *el-Vasît fi şerhi'l-Kânûni'l-medenî el-cedîd*. Beyrut: Dâri İhyâ-i Kutubi'l-Arabiyy, ts.
- Sicistânî, Yûsuf b. Ahmed. *Münyetü'l-müftî*. NO:(7587). Mısır: Ezher Üniversitesi Kütüphanesi.
- Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Asl*. thk. Mehmet Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm 2012.
- Şeyh Nizâm v.dğr. *el-Fetâva'l-Hindiyye*. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1310.
- Şeyhzade, Abdurrahman b. Muhammed. *Mecmau'l-enhur fi şerhi mülteka'l-ebhur Mecmaü'l anhur*. Beyrut: Dar-u İhya'it-Tura, ts.
- Tahavi, Ahmed b. Muhammed. *Haşiyetü't-Tahtavi Ala Meraki'l-Felah*. thk. Muhammed Khalidi. Beyrut: Dâru Kutubu'l-İlmiyye, 1997.
- Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed. *Haşiyetü Tahtavi ala ad-Durr al -Mukhtâr*. Mısır: Bula, ts.
- Zâhidî, Muhtar b. Mahmud. *Kunyetü'l-Münye*. NO: (7348)Suûd İslâm Üniversitesi Kütüphanesi.
- Zerka, Mustafa b. Ahmed. *el-Madhalu'l-Fikhi*. Şam: Dâru'l-Kalem, 1998.
- Zeyla'î, Osman. *Tebyînü'l-Hakâik Şerhu Kenzi'd-Dekâik ve Şerhu'ş-Şilbî*. Bûlâk: Matba'u'l-Kubrâ el-Emîriyye, 1313.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayruddîn b. Mahmûd. *el-A'lâm*. 2. Baskı. Beyrût: Dâru 'İlmi'l-Melâyîn, 2002.

Hanefi Mezhebinde İrade Beyanında Gereken Ses Seviyesi (Satış Akdi Örneği)

Dr. İbrahim ALBAKKAR

Geniş Özet

İnsan iradesi içsel ve gizli olduğundan şer'i etkisinin doğabilmesi için kendini ifade eden müstakil ve harici bir görüntüye ihtiyacı vardır. Bu görüntünün ise çok sayıda ve çeşitli yolları bulunmaktadır. Bu yollardan en önemlisi "lafız"dır. Lafız karşılıklı konuşmalarda asıl olup, söz sahibinin maksadını beyan etmede kesinlik arz etmektedir. Bunun içindir ki üzerine birtakım hükümlerin bina edildiği bu konuda fakihler lafzi tabirlerde sesin seviyesine özel bir ehemmiyet vermişlerdir. Örnek olarak, onların namazdaki kıraatin gizli ya da âşikâr olması etrafında durduklarını ve sesin âşikâr ya da gizli olmasını namazın sıhhatiyle ilintilediklerini görürüz. Kulun rabbiyle bağlantı hali olan namazda durum buysa insanların sosyal hayatında karşılaştıkları boşanma rec'at ikrâr istisna malî işler gibi konularda iradelerini gösteren sesin seviyesi hakkında araştırma yapmaları doğaldır. Bunların önünde genel olarak akitlerin sağlamlığını sağlayan irade beyanları ile özel olarak satış akitleri gelir ki bunlar günlük hayatın vazgeçilmezleri olup üzerlerine birçok hak ve görevler terettüp ettiği bilinmektedir. Bütün bunların yanında muamele akitlerinde insan iradesinin ifade edilmesi farklı taraflar arasında ortaya çıktığından dolayı bu lafzın muhataptan muhataba yönelirken belirli bir şekle bürünmesi muteber kabul edilmesini sağlayacaktır. Çünkü muhatap bu ifadenin tamamlayıcısı durumundadır. İnsandan sudûr eden ses ise şiddetlilik, zayıflık, seslilik ve gizlilik bakımlarından değiştiğinden bu noktada akla gelen soru "Bu muteberliğin gerçekleşebilmesi için gereken ses seviyesi ne olmalıdır?" sorusudur. İşte bu çalışmamız bu sorunun ardına düşmekte ve Hanefi mezhebi alimlerinde bu sorunun cevabına odaklanarak "Hanefi mezhebinde genel anlamda ve özel olarak satış akitlerindeki irade beyanı sırasında aranan ses seviyesi" konusunu ele almaktadır. Çalışmamız öncelikle genel anlamdaki irade beyanında ses seviyesi belirlemedeki dayandığı temeli ortaya çıkarmakla başlamıştır. Akabinde bir malî muamele olan akitlerden satış akdi örneği vererek -bu açıdan diğer muamele akitlerini de içine alacak biçimde- bu akitteki belirli ses seviyesinin şart koşulduğu konudan bahsetmektedir. Ardından Hanefi fakihlerinin bu konudaki yönelim ve konularını açıklamaya başlamaktadır. Bunun akabinde bu şartın yol açtığı kurallar ve kaidelerin açıklanmasına geçilerek naklettikleri bilgilerin sıhhatini incelemeyen sadece nakille yetinilen mezhep içi nakillerin durumu gözden geçirilmiştir.

Bu çalışmamızda ortaya koyduğumuz sonuçları şöyle özetlemek mümkündür:

1. Hanefi fakihlerinin irade beyanında dayandıkları temel namazdaki aşıkılık ve gizlilik sınırındır. Bu hususun üzerinde ihtilaf edilmiş olup bazıları harflerin düzgün çıkartılmış olmasını bazıları ise kişinin kendisinin sesini bizzat duymuş olmasını esas alırlar.

2. Fıkıh kitaplarındaki örneklere bakınca namazdaki aşıkılık ve gizlilik sınırıyla diğer fıkhi tabirlerdeki ses seviyesini birbirine kıyas ederek bu konuda bir değerlendirmeye gitmek tartışılması gereken bir husus olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü iradeyi beyan meselesi yerine göre değişebilecek bir konudur. Namazla kıyaslanması uygun değildir.

3. Sesin belirli bir seviyede olması konusundaki ilk görüşlerin Hicri dördüncü asırda Ebu Nasr El-Belhi tarafından ortaya atıldığı doğru olup, Hanefi kitaplarının çoğunda geçtiği gibi Hicri altıncı asırdaki Alauddin es-Semerikandi tarafından ortaya atıldığı doğru değildir.

4. Hanefi fakihler satış akitlerinde belirli bir ses seviyesini şart koşmuşlardır. Bazıları sesin başkaları tarafından duyulmasını, bazıları ise bizzat satışı yapanın (âkit) kendisinin duymasını şart görmüşlerdir. Bu sonuncuların Nesefi'nin el-Muhitu'l-Burhani yazarının tercihi olarak naklettiği bilgiden etkilendiği aşıkardır. Halbuki bu bilgi doğru olmayıp el-Muhitu'l-Burhani yazarı bu görüşü tercih etmemiştir.

5. Satış akdinde belirli bir ses seviyesinin şart görülmesi Hicretin altı ve yedinci asırlarında bazı kural ve kaidelerle birlikte söz konusu edilmiştir. Bu kuralların bir kısmı -meclistekilerin işitmesi kuralı gibi- halef ulema tarafından kabul görmüş, bazıları ise -alan ve satanın birbirlerini görmeleri kuralı gibi- kabul görmemiştir.

6. Herhangi bir meselede ister tek bir mezhep isterse tüm mezhepler düzleminde icma olduğunun nakli iyice incelenmesi gereken bir husustur.

7. Bu çalışma boyunca bazı kitaplarda önceki kitap ve ulemeden nakil şeklinde karşılaştığımız birçok nakili incelediğimizde nakledicinin bilginin sıhhatini incelemeyen naklettiği hususunu tespit etmemiz kaçınılmaz olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Akitler, İrade, Satım, Ses, İşitme.

The Degree of Sound Required To Express Will in the Hanafi Doctrine the Sales Contract as a Case Study

Dr. İbrahim ALBAKKAR

Extended Summary

The will is one of the psychological things that are introverted, and for this will to produce the legitimate effect, it had to take an independent external appearance through which it is expressed, that is because it is a sign of the owner's purpose and his originality to talk. Therefore, the jurists paid special attention to demonstrating the degree of sound required in verbal expression, and that is because of the judgments that this apparition is based on. For example, we find scholars looking for the vocality and concealment of reading in prayer and linking the effect of that vocality or concealment to its validity. Suppose this is the case in prayer, which is a link between the worshipper and God. In that case, it is a matter of the first instance that there should be an effect of voice in expressing the will in people's relationships, such as divorce, return of the wife, recognition, exception, financial transactions, and other relationships. However, at the forefront of those relationships is the will to conclude financial contracts in general and the sales contract in particular because of its frequent practice in daily life and the consequent rights and duties of such a practice.

Since the will in transaction contracts falls between multiple parties, this word had to take a certain picture while directing it from the person addressing to the person who managed to be considered because the addressed party was the complementary part of this expression.

The question arises here: What degree of demonstration is required for this consideration to be achieved? It is well known that the degrees of sound that come from man vary in intensity, weakness, orality, and timidity.

This research comes to answer this question as decided by Hanafi scholars. It addressed the study of determining the degree of sound required in the expression of will in general and in the sales contract, especially in the Hanafi doctrine. The study in view has moved from top to bottom; it began to reveal the origin on which the voice level was based in the expression of will in general, and then moved on to present a form of financial transaction contracts, particularly the sales contract. The rest of the other transaction contracts of this kind can be measured against this contract. I talked about the emergence of talk about requiring a certain degree of voice in this contract and then moved on to the statement of the position and trends of the Hanafi jurists. I then

moved on to the view of the controls that are required and revealed some of the sayings in the doctrine that the scholars had merely conveyed from their previous scholars without investigating the validity of those sayings.

This study came out with a set of results:

1. The origin on which the Hanafi jurists based the expression was the limit of vocality and fear in prayer, and this issue is controversial; some simply correct the letters, and others have required that the person himself be heard.

2. After presenting examples of texts from different doctrinal doors, it is clear that the transfer of a breaking threshold between the limit of speaking and the lowering the voice during prayer and the conditional degree of sound in other expressions is a matter of consideration, as the expression of will varies the degree of sound required by the context.

3. The first mention of the requirement of a certain degree of sound was in the 4th century AH by Abu Nasr al-Balkhi, not as was rumored in most books that in the sixth century by Aladdin Samarkandi.

4. The Hanafi scholars require a certain degree of voice in the sales contract; a group of them requires that the voice be heard for others, and another group of them are content that the contractor can hear himself, but this latter team appears to have been influenced by Al-Nasfiyye who conveyed what Al-Burhani of The Muhit regarding this statement, and it was found through the research that the Al-Burhani did not outweigh this.

5. The requirement of a certain degree of voice in the sales contract has passed in the sixth and seventh century AH by referring to some controls, some of which have been received by approvement by the succussing scholars, such as that those attending the discussion can hear clearly and the voice should be understood. Some conditions have not been totally accepted, such as that the contractors can see each other.

6. Transferring the consensus on an issue - whether at the level of a certain doctrine or at the level of all doctrines - needs to be re-examined and investigated by scholars.

7. The presentation made during this research to the stages of the sales contract shows us that some of the issues and events that have been mentioned in some books by means of quoting have already been carried out without verification of their authenticity.

Keywords: jurisprudence, contracts, will, sale, voice, hearing.

Değişim ve Dönüşüm Kavramları Çerçevesinde Nübüvvetin Bireyin ve Toplumun İnşası Açısından Değeri

The Value of Prophecy in Terms of the Construction of the Individual and Society in the Framework of the Concepts of Change and Transformation

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf OKŞAR

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Anabilim Dalı.
Asst. Prof. Hatay MKU, Faculty of Theology, Department of Islamic Theology and History of Islamic Sects Hatay, Türkiye.
yusufoksar@mku.edu.tr

 0000-0002-9060-3272

Doç. Dr. Necmettin ÇALIŞKAN

Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı Anabilim Dalı.
Assoc. Prof., Hatay MKU, Faculty of Theology, Department of Tafsir, Hatay, Türkiye.
ncaliskan@mku.edu.tr

 0000-0003-2877-115X

Makale Bilgisi / Article Information		
Makale Türü / Article Type	Derleme / Composition	
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
16 Kasım / November 2021	12 Mart / March 2022	15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Okşar, Yusuf-Çalışkan, Necmettin. “Değişim ve Dönüşüm Kavramları Çerçevesinde Nübüvvetin Bireyin ve Toplumun İnşası Açısından Değeri”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Eylül 2021), 652-680.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1024681>

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

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

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

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

Değişim ve Dönüşüm Kavramları Çerçevesinde Nübüvvetin Bireyin ve Toplumun İnşası Açısından Değeri¹

Öz ▶ Tarihi bir gerçeklik olarak ortaya çıkan peygamberlik müessesesinin bireysel ve toplumsal düzlemde oluşturduğu anlam ve etki, risâletin temel gerekçesini oluşturmaktadır. Toplumlar, peygamberlerin gelişiyile bireysel ölçekte psikolojik, toplumsal düzeyde ise sosyo-kültürel bir meydan okumanın muhatabı olmuştur. Bu bağlamda peygamberin gelişiyile başlayan sürecin toplumun değişimine veya dönüşümüne olan katkısının ortaya konulması önem arz etmektedir. Çalışmada, risâletin bireysel ve toplumsal ölçekte oluşturduğu değerın anlaşılmasına katkı sağlayacağı için değişim ve dönüşüm kavramları arasındaki ayrım üzerinde durulmuştur. Betimsel nitelikli bu çalışmada literatür taraması, ulü'l-azm peygamberlerin risâleti çerçevesinde yapılmıştır. Çalışmada ayrıca kutsal metinlerde ve kıssalarda yer alan peygamberlerin mücadelelerinin toplumsal düzeyde nasıl bir dönüşümü ortaya çıkardığı hususu araştırılmıştır. Araştırma bulgularına göre peygamberlerin gelişi, toplumun değişimine süreç içerisinde önemli katkılar sunmuşsa da daha derin ve nitelikli değişimi ifade eden toplumsal dönüşümün beklenen oranda gerçekleşmediği tespit edilmiştir. Ayrıca dönüşüm olgusunun sahâbi ve havari kavramlarına yüklenen anlam doğrultusunda değer kazandığı görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Kalam, Tefsir, Peygamberlik, Değişim, Dönüşüm.

The Value of Prophecy in Terms of the Construction of the Individual and Society in the Framework of the Concepts of Change and Transformation

Abstract ▶ The meaning and effect of the prophethood as a historical reality on the social and individual level constitute the most basic reason for the prophecy. With the advent of the prophet, society became the subject of a psychological challenge at the individual level and a socio-cultural challenge at the social level. It is important to reveal the contribution of the process that started with the coming of the Prophet to the change or transformation of the society. Determining the distinction between the concepts of change and transformation in the study will contribute to the understanding of the value created by the prophecy on an individual and social scale. We aim to reveal the existence of the vertical development brought about by prophecy in society. In the study, the distinction between the concepts of change and transformation is emphasized, as it will contribute to the understanding of the value created by the prophecy on an individual and social scale. In this descriptive study, the literature review was carried out within the framework of the prophecy of the ulul-azm prophets. In this respect, although the arrival of the prophets contributed significantly to the change of society in the process, it was determined that the social transformation, which expresses a deeper and qualified change, did not occur at the desired rate. In addition, it was seen that the phenomenon of transformation gained value in line with the meaning attributed to the concepts of Companions and Apostles.

Keywords: Kalam, Tafsir, Prophecy, Change, Transformation.

¹ Bu çalışma, 19-20 Haziran 2021 tarihlerinde Gaziantep'te düzenlenen "6. Uluslararası Zeugma Bilimsel Araştırmalar Kongresi"nde "Değişim ve Dönüşüm Kavramları Çerçevesinde Nübüvvetin Bireye ve Topluma Olan Etkileri" başlığıyla sunulan sözlü bildiri esas alınarak hazırlanmıştır. / This study was produced based on the paper titled "The Effects on the Individual and Society of Prophecy in the Framework of the Concepts of Change and Transformation" presented at the "6th International Zeugma Conference on Scientific Researches" held in Gaziantep on 19-20 June 2021.

Giriş

Peygamberlik, ilahi dinlerin temel inanç esaslarından biridir. Bu nedenle kelimelerin ilminin ana konularından birini teşkil etmektedir. Özellikle kelimelerin âlimleri açısından peygamberliğin imkânı ve gerekliliği tartışmalarına sağlıklı cevaplar verilmesi ve buna karşı çıkan muarızların delillerinin çürütülmesi, kelimelerin temel amaçlarının başında gelmektedir. Diğer taraftan çok farklı yönlerden ele alınsa da nübüvvet kavramının ilişkili olduğu en önemli nokta, insanlığın ahlaki ve sosyal dönüşümündeki etkisidir. Toplumların nebevi ilkelerden uzaklaştığından dolayı sosyal ve ahlaki sorunların arttığı düşüncesi, kelimelerin âlimleri tarafından genel olarak kabul görmüştür.² Günümüzde yaşanan sosyo-psikolojik ve ahlaki erozyonların ıslahı açısından da göz önünde bulundurulması gereken nebevi ilkeler ciddiyetle üzerinde durulması gereken mesajlar içermektedir. Bu itibarla peygamberlik kavramı yalnızca teolojik bir tartışma değil aynı zamanda bireyi ve toplumu ilgilendirmesi açısından da birtakım tahlillerin aktarılması gerekmektedir. Buradaki problemin amaç ile bağlantısı yukarı yönlü olarak nitelediğimiz bu dönüşümün, peygamberlerin risaletiyle ilgisini kurmaktır. Her ne kadar bazı peygamberler yaşadıkları dönem içerisinde bu başarıyı elde etmiş gibi görünmeseler de onların ortaya koyduğu ilahi ilkelerin değiştirme ve dönüştürme gücü, toplumda etkisini sürdürmüştür.

Din olgusunun dolayısıyla peygamberin bir toplumda zuhur edişinin toplumsal tekâmül açısından ne anlam ifade ettiği sorusu önemlidir. Zira bu soruya verilecek olumlu veya olumsuz her cevap izaha muhtaçtır. Dinin, toplumsal dönüşümü ve gelişimi etkilediği yönünde çeşitli yaklaşımlar vardır.³ Dinin toplumsal dönüşümü ve gelişimi olumsuz yönde etkilediği savına göre din, sahip olduğu muhafazakâr ve korumacı ilkeler ile değişimin önündeki en büyük engeldir. Onlara göre özellikle geleneksel/kutsayıcı bir yaklaşımla dini algılayanlar ve yaşayanlar düşünüldüğünde bu durum daha net anlaşılacaktır. Ancak tarihsel süreç içerisinde insanoğlunun değişim dinamiği açısından inişli-çıkışlı bir eğri gösterdiği de ortadadır.⁴ Burada dikkat edilmesi gereken husus, nübüvvetin zuhuruna paralel olarak sosyal gelişimin ister maddi isterse manevi olsun nasıl bir görünüm arz ettiğidir. Zira nübüvvet sonrası kurumsallaşan din anlayışının tepkisi ve korumacılığı nebevi vahiyden bağımsız bir seyir izleyebilmektedir. Buna karşın deistik bir anlayışla meseleyi hep

² Bkz. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî *Kitâbü't-Tevhîd*, haz. B. Topaloğlu, M. Aruçi, Ankara: İsam Yayınları, 2005, 223 vd.; Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, çev. A. Bülent Baloğlu vdğr., Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, 247 vd.; Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, 240-244.

³ Geniş bilgi için bkz. Yılmaz Arı, "Din Ve Otorite Kavramları Bağlamında Sünnilikte Dini Otorite", *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler* (Mayıs-2021), Edit. F. Rençber, Y. Arı vd., Ankara: Gece Kitaplığı ss. 163-188.

⁴ Geniş bilgi için bkz. Ahmet Faruk Sinanoğlu, "Toplumsal Değişim ve Din", *Hikmet Yurdu* 1/2 (2008), 28; Ejder Okumuş, "Toplumsal Değişim ve Din", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 8/30 (2009), 327; Yılmaz Arı, "Toplumsal Değişim ve Din", *Asya Studies* 5/16 (2021), 135 vd.

dinin negatif yönlü taraflarının olduğunu söylemek de çözümsüzlük olabilmektedir. Zira bu yaklaşım insanı yaşamsal gayeden ve uhrevi beklentilerden uzaklaştırmak kaydıyla manen birtakım krizlere götürebilmektedir.⁵ Bu yönüyle peygamberlik müessesesinin bireysel ve toplumsal etkilerini değişim ve dönüşüm olgusunun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacak şekilde değerlendirmek gerekmektedir.

Bu araştırmada nübüvvetin bireysel ve toplumsal etkileri, değişim ve dönüşüm kavramları çerçevesinde ele alınacaktır. Bu itibarla yapılacak çalışmada öncelikli olarak peygamberin geldiği toplumun ve içinde bulunduğu şartların nübüvvet sonrasında nasıl bir değişim ve dönüşüm geçirdiğinin tespiti hedeflenmektedir. Ayrıca değişimin genel toplumsal gelişim düzeyinde olduğu kadar bireysel insani olgunlaşma bazında da gerçekleştiği kabulünden yola çıkarak dinin insan-ı kâmil hedeflerini peygamberlerin örnekliğinde nasıl hayata geçirdiği de izah edilecektir. Konu, toplumdaki kültürel çeşitliliğin artışı, adalet ve eşitlik kavramları bağlamında iyi ve kötü algısının değişimi, toplumsal statü farklılıklarıyla tutum ve davranışların farklılaşması gibi başlıklar altında irdelenecektir. Özellikle çalışmanın başlığında neden sadece değişim ya da dönüşümden birinin tercih edilmeyip de her iki kavramın birlikte kullanımının sebepleri üzerinde durulacaktır. Zira değişim sathi bir görünüme sahip olsa da dönüşüm ciddi bir ruhi ve zihni tekâmülü ve olgunlaşmayı ihtiva etmektedir. Özellikle İslam tarihi açısından sahâbîlerin bazılarının dönüştüğünü bazılarının da değiştiğini söylemek durumundayız. Bu noktada sahâbe kavramına da farklı bir zaviyeden bakmaya gayret edilecek ve bu isimlendirmenin değerli olduğunu altı çizilecektir. Böylece değişim ve dönüşüm arasındaki farklar daha somut anlatılacaktır. Ayrıca benzer örneklerden havarilerin ve ulû'l-azm peygamberlerin kavimlerinin bireysel tutumları da araştırma çerçevesinde ele alınacaktır. Bu çalışma epistemik bir ayrım üzerinden peygamber-birey-toplum ilişkisini ele alması dolayısıyla özgün bir yaklaşıma sahiptir. Zira her peygamberin ortaya koyduğu ideallerin birey ve toplum açısından ortaya çıkardığı sonuçların derinlemesine tahlili böyle bir yaklaşımla mümkün olabilecektir. Çalışmada yer alan tahliller bu konuda var olan bir boşluğu doldurma amacı gütmeye yanında bundan sonra yapılacak sosyo-psikolojik ve teolojik araştırmalara da yeni bir metot önerisi sunmak amaçındadır. Ayrıca ileride yapılması muhtemel daha spesifik ve derinlemesine çalışmalara da bir basamak teşkil etmektedir.

1. Değişim ve Dönüşüm: Kavramsal Analiz

Fert ve toplumun dünya ve ahiret saadeti için ilahi birtakım emirlerin peygamberler vasıtasıyla insanlara ulaştırılması Allah'ın sünnetidir yani süregelen bir adettir. Bu sebeple ilahi vahye muhatap olan peygamberlerin huzur ve güven ortamını tesis etme noktasında büyük çaba sarf

⁵ Bkz. Emre Dorman, "Tarihsel ve Teolojik Açıdan Deizm ve Eleştirisi", *Din Karşıtı Çağdaş Akımlar ve Deizm*, ed. Vecihi Sönmez vd., Van: Ensar Neşriyat, 2017, 234.

ettikleri ve Kur'an'ın ifadesiyle bu noktada azim sahibi oldukları belirtilmektedir.⁶ Genel olarak adaletsizlik ve zulme karşı olmak suretiyle ilk önce toplumda yer tutan ideolojilere ve Kur'an'ın ifadesiyle zalim yöneticilere⁷ karşı çıkmış olan bu elçiler, bozulmuş sosyal yapıları tekrar tesis etmeye çalışmışlar ve insanları hem ruhsal hem de bedensel açıdan olgunluğa ulaştırmaya gayret etmişlerdir.

Kur'an'da bu durum birçok yerde farklı ifadelerle ortaya konmuş ve insanlar fikren ve ahlaken terbiye olmaya çağrılmışlardır. Kur'an'da bu çağrı, “Soyumuz içinden, onlara senin âyetlerini okuyacak, kitabı ve hikmeti öğretecek, onları temizleyecek bir elçi çıkar rabbimiz! Çünkü yalnız sensin kudret ve hikmet sahibi.”⁸, “Ey Âdemoğulları! İçinizden âyetlerimi size anlatacak peygamberler gelir de (onları dinleyerek) kim kötülükten sakınıp kendini ıslah ederse, onlara korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir.”⁹ ve “O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratmasında değişme olmaz. İşte doğru din budur; fakat insanların çoğu bilmezler.” âyetleriyle anlatılır.

Bu itibarla bireyin kendisinden başlayarak onları ilahi fitrata döndürme yani doğru yola iletme çabaları, öncelikle ferdin aslına dönmesi gerektiğini ifade etmektedir. Sünnetullah (toplumsal yasalar) gereği yaratılışa uygun davranış ve tutumlar geliştiremeyen toplumlar her türlü sıkıntıya ve belaya maruz kalmakta ve hatta helak olmaktadır.¹⁰ İlahi lütfun gereği olarak her kavme bir uyarıcı gönderilmiş, bireysel ve toplumsal dönüşüm bizzat o elçilerin örneğinde inşa edilmeye çalışılmıştır. Ancak istenen dönüşüm çoğu zaman sathi değişimlerle sınırlı kalmış ve Kur'an'ın deyimiyle ancak derin kavrayışa sahip olanlar akıl erdirmekte¹¹ ve toplumda pek az kimse aklını kullanmaktadır.¹² İşte bu azınlık, yaratılış amacına uygun bir dönüşümün zamanı ve mekânı aşan olgun insanlığın (insan-ı kâmil) örneği olmuşlardır. Bu noktada evrensel ahlakın ve erdemli davranışların toplamı bizim dönüşüm diye kavramsallaştırdığımız durumu ortaya koymaktadır.

Değişim ve dönüşüm kavramları Arapçada birden fazla kelimeyle ifade edilmektedir. “Tağayyür” (kendi içinde değişim), “tekallub” (tersine çevirme), “tebeddül” (eşitler arası değişim), “tahavvül” (halden hale geçiş) kelimeleri bunların en önemlileridir. Bu itibarla konumuz açısından

⁶ el-Ahkâf, 46/35.

⁷ Bkz. Bakara 2/258-124; Yunus 10/90-93.

⁸ el-Bakara 2/129.

⁹ el-A'râf 7/35.

¹⁰ Âl-i İmrân 3/137. Ayrıca geniş bilgi için bkz. Abdülkâfi Güneş, “Kur'an'da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 5/1 (2005), 70.

¹¹ “O, dilediğine hikmeti verir ve kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nâil olmuş demektir. Bunu ise ancak derin kavrayış sahibi olanlar düşünüp anlarlar.” el-Bakara 2/269. Ayrıca bk. Âl-i İmrân 3/7, 190; el-Mâide 5/100; Yusuf 12/111; ez-Zümer 39/9, 18, 21 vs.

¹² “Ancak inkâr edenler, Allah'a karşı yalan düzüp-uyduruyorlar. Onların çoğu akıl erdirmezler.” Mâide 5/103. “Yine onlara, Göklerden su indirip de onunla ölü toprağa hayat veren kimdir? Diye sorsan, hiç tereddütsüz “Allah'tır” derler. De ki: Hamd Allah'a mahsustur; ama onların çoğu akıllarını kullanmazlar.” el-Ankebût 29/63. Ayrıca bk. el-Furkân 25/44.

“tağyir/tağayyür” çifti öne çıkmaktadır. Kendi içinde değişimi ifade eden kavram “tağyir” olarak kullanılıncaya değişim demek iken “tağayyür” olarak kullanıldığında dönüşüm anlamında kullanılmaktadır.¹³ Bu kavram çifti aynı zamanda “değişim olarak belirli koşullardaki ani dönüşümü ifade eder ki bu, herhangi bir şey üzerinde ortaya çıkan çok açık bir tezahürdür ve kozmik fenomen olarak bilinen hayatın tüm meselelerinde ve farklı canlılarda olabilir. Değişim ise, dönüşüm sürecinden kaynaklanabilecek riskleri ve olumsuzlukları en aza indirecek şekilde kelimenin tam anlamıyla planlanmış kasıtlı sistematik bir dönüşüme işaret eder.”¹⁴ Değişim ve dönüşüm kavramları İng. “Change (değişim)” ve “transform (dönüşüm)” şeklinde farklı birer anlam biçimi olarak kullanılmaktadır.¹⁵

Öyleyse değişim ve dönüşüm arasındaki sosyal/ictimai anlamdaki fark nedir? Sorusunun kavramsal olarak cevabı ideal insan ve toplumun vücuda getirilmesi noktasında hayati öneme matuf olmaktadır. Bu itibarla “sosyal değişim: Herhangi bir zamanda ve yerde meydana gelen bir olgudur ve araştırmacılar onu dilde, inançlarda veya tutumlarda, sosyal bir olguda belirli bir süre boyunca meydana gelen farklılıklar gibi diğer sosyal sistemler veya kurumlar olarak tanımlarlar. Bu durum gözlenen ve tahmin edilen ve dış etkenlere bağlı olarak meydana gelen tağyire karşılık gelmektedir.”¹⁶ Ancak iki kavram arasındaki sosyo-filolojik yakınlık, onlar arasında net bir ayırım yapmayı güçleştirmektedir. Zira bu iki kavram çoğu zaman eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Buna karşın aralarında sıkı bir ilişki ve anlamsal akrabalık varsa da değişim; bir zaman dilimi içerisindeki değişikliklerin bütünü olarak tarif edilebilir.¹⁷ Dönüşüm ise, var olduğu durumdan başka bir biçime girme, başka bir şekil/durum alma, suret ve kabuk değiştirme, tahavvül, inkılap ve transformasyondur.¹⁸ Buna göre değişim; sathî, yüzeysel, anlık, küçük çaplı ve basit olaylar sonucu meydana gelen değişikliklerin ürünüdür. Ancak dönüşüm kavramı/olgusu değişimi de içine alacak şekilde zincirleme büyük olayların ve dramatik değişimlerin toplamı olarak ortaya çıkan güncel

¹³ Bkz. Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl Askerî, el-Furûk’ü’l-Luğaviyye, Kahire: Dârü’l-İlm ve’s-Sekâfe li’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 1997, 313. Ayrıca bkz. <https://www.hasanews.com/6538409.html> Erişim 11 Mart 2021.

¹⁴ Genel olarak, "değişim" bir şeyin bir durumdan diğerine ani ve kesin bir şekilde tersine çevrilmesi anlamına gelir ve sonuçlar çevreleyen koşullarla olan bağlantısına bağlıdır. "dönüşüm" ise önceki düşünce ve kavrayışa dayalı bir dönüşümü ifade eder; bu dönüşümdeki hata payı kolaylıkla hesaplanır. Dar bir alandadır ve kontrolü kolaydır. Bkz. <https://e3arabi.com/> Erişim 12 Mart 2021.

¹⁵ Bkz. <https://www.etymonline.com/word/change>; <https://www.etymonline.com/word/transform> Erişim 11 Mart 2021.

¹⁶ İzzet Seyyid Ali, “El-Kiyemu beyne’t-teğayyuri ve’t-teğyiri’l-mefahimi ve’l-hasaisu ve’l-eliyeti”, *Mecelletu Cemiatu Dımaşk* 27/1 (2011), 604 vd.; Bkz. <https://e3arabi.com/?p=691447> Erişim 12 Mart 2021.

¹⁷ Geniş bilgi için bkz. <http://www.damascusuniversity.edu.sy/mag/human/images/stories/601-634.pdf> Erişim 12 Mart 2021; Ş. Haluk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: TDK Yayınları, 2011), 610.

¹⁸ Akalın, *Türkçe Sözlük*, 715.

durumu izah etmek için kullanılmaktadır. Dönüşüm ve değişimi arasındaki farklı belirlemede ortaya konan şu açıklamalar dikkate değerdir:

“Dönüşüm ve değişim; fiziki, sosyal, kültürel, ruhsal alanlarda farklı biçimlerde cereyan eder. Bir maddenin sıvı halden katı hale geçmesi, geniş aileden çekirdek aileye geçiş, çeşitli kutlamalarımızın farklı kültürlerin etkisiyle başkalaşması; düşünce, algılama, tavır ve yaşayışımızda geçmiş hayatımızdan farklı tutumlar sergilememiz bunlara birer örnektir. Bunlardan bazısı kısa sürede değişime uğrarken bazısının değişmesi yılları aşan bir sürede olabilmektedir ki biz buna dönüşüm demekteyiz.”¹⁹ Bireylerin değişimi yanında toplumların da ciddi değişimlere ve bir bakıma daha derinlikli olmak kaydıyla bir dönüşüme uğradığı açıktır. Auguste Comte’un, “Üç Hal Nazariyesi/Kanunu veya Üç Durum Yasası” bu itibarla toplumsal değişimi birbirini takip eden 3 evrede ele almıştır. Ona göre Toplumlar; Teolojik (doğa olaylarının açıklanmasında tanrısal ve ilahi iradeye inanılan dönem), Metafizik (burada bilginin yerini soyut güçler devralmıştır) ve Pozitif (artık bilgi empirik olarak ele alınmakta ve rasyonellikle beraber katı nesnellik öne çıkmıştır) dönem olmak üzere üç aşamadan geçmiştir.²⁰ Bununla birlikte sosyoloji biliminin konusu olmak üzere değişim kavramı Emile Durkheim F. Tönnies gibi sosyologlar da insanın sosyal ve ruhi yapısını dikkate almak suretiyle değişim fenomeni üzerinde durmuşlardır.²¹ Bu bağlamda sosyolojik yönü açısından kavram her ne kadar değişim ve dönüşüm arasındaki ince farkı görmezden gelse de etimolojik açıdan mezkur ifadelerde Arapça söz konusu olduğunda bazı farkların olduğu görülmektedir.

Değişim ve dönüşüm kavramları olumlu ve olumsuz olarak ikiye ayrılabilir. Buna göre eğer bir dönüşüm travmatik/acılı/kaotik olursa bu durum olumsuz birtakım dönüşümlere neden olabilmektedir. Artık kişi, duygusal ve düşünsel manada başka biridir ki buradaki değişimden ziyade büyük bir başkalaşma durumu söz konusudur.²² Örneğin; Yusuf İslam/Cat Stevens da bir umre yolculuğu sonrasında Müslüman olmuş ve hayatında radikal bir dönüşüm yaşamıştır. İşin ilginç yanı başlarda sakal ve sarık gibi şekilsel bir forma bürünen ünlü şarkıcı daha sonra bundan vazgeçmiş ve bıraktığı şarkı söyleme işine de geri dönmüştür. Yusuf İslam, hala Müslümandır ama ilk andaki derin dönüşümün ortaya çıkardığı kişi kendi içerisinde tekrar bir dönüşüm geçirmiştir diyebiliriz.

Diğer taraftan olumlu dönüşüm, bizim bu bölümde vurgulayacağımız makul değişimlerin duygularla birleşerek ortaya çıkardığı erdemli görüntüye tekabül etmektedir. Burada dönüşüm aklı ve eleştirel yaklaşımın kişisel dönüşüm içerisinde katalizör görevi görmek suretiyle ahlaki bilinç

¹⁹ Oya Erdoğan, “Değişim ve Dönüşüm” (Erişim 25 Ocak 2021).

²⁰ Auguste Comte, *Pozitif Felsefe Dersleri*, çev. Ümit Meriç, Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 1967, 216-217.

²¹ Geniş bilgi için bkz. Ergün Yıldırım, *Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi*, İstanbul: Bilge Yayınları, 1999, 37 vd.; Yasemin Apalı, “Toplumsal Değişme Bağlamında Bilginin Değişimi ve Dönüşümü”, *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi SBE Dergisi*, 8/17 (2016), 396.

²² Dücan Cündioğlu, “Değişim ve Dönüşüm” (Erişim 25 Ocak 2021).

açısından ideal insanı ortaya çıkarmasını kastetmekteyiz. Öfke ve nefret, yerini huzur ve kendine güvene bırakmıştır. Kişi yeni durumuyla barışık olduğundan kendisi gibi olmayanı aşağılamak veya tekfir etmek yerine, iyi bir örnek olarak toplumsal kolektivizme/adalete/hošgörüye katkıda bulunur. Hz. Ömer bunun en güzel örneklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun adaleti ile temayüz etmesinin arkasında yatan gerçek, olumlu bir dönüşümle birlikte İslam'a girmesidir. Kişi bu noktada aklı hep devrede olduğundan inançtan nefret etmez ve genel dinginlik halini üzerinde taşır.

Olumlu dönüşüm, dogma sahibinin kendi köhneleşmiş inançları ile hesaplaşabilmesi halinde gerçekleşebilir. Kur'ân'da sapkın putperest inançlarından heva ve heveslerine uyararak ayrılmak istemeyen Mekkeli Müşriklerin durumu şu şekilde tasvir edilmektedir: *“Onlara (müşriklere): Allah'ın indirdiğine uyun, denildiği zaman onlar, «Hayır! Biz atalarımızı üzerinde bulduğumuz yola uyarız» dediler. Ya ataları bir şey anlamamış, doğruyu da bulamamış idiyeler?”*²³ Âyet Müşriklerin kendi yanlış inançları içerisinde doğruyu görmekten aciz oluşlarının nedenini aklını kullanmamalarına ve eleştiri yapamamalarına son tahlilde kendi vicdanlarıyla hesaplaşamamalarına bağlamaktadır.

2. Risâlet Çerçevesinde Peygamberliğin Sosyo-Psikolojik Etkileri

Bu bölümde Peygamberlerin birey ve toplumları üzerindeki etkileri, ulü'l-azm olarak adlandırılan peygamberlerle, Ashâb-ı Kehf örneği başlıkları çerçevesinde incelenecektir. Örnekler değişim ve dönüşüm kavramlarının genel semantik ve sosyo-kültürel anlam örgülerine dayanılarak tahlil edilecektir.

2.1. Hz. Muhammed Dönemi

Hz. Muhammed (as)'dan sonra yaşanan kaotik süreçlerle ilgili yapılan değerlendirmelerde üzerinde çok konuşulmayan belki de kafa da yorulmayan olgulardan biri de sahâbenin psiko-sosyolojik durumunun tahlili meselesidir. Onun vefatının ardından hatta ölüm yatağında iken²⁴ sahâbilerin arasında yaşanan tartışmaların ve son noktada meydana gelen iç savaşların faillerinin bizzat sahâbilerin kendileri olduğunun hesaba katılmaması bu değerlendirme önündeki en büyük engel olarak öne çıkmaktadır. Bu itibarla sahâbi kavramına yüklenen mana ile onların davranışları arasındaki bazı çelişkilerin dikkatlice incelenmesi ve gerekli sonuçların çıkarılması dini ve tarihi bilinçlenme açısından değerlidir. Ayrıca bu konu çalışmamızda değişime ve dönüşüme yüklenen anlamların ne ifade ettiğini de ortaya koyacaktır.

²³ el-Bakara 2/170.

²⁴ Kırtas Hadisesi: Hz. Muhammed (sav)'in vasiyet yazdırmak istemesini konu alan olaydır. Geniş bilgi için bk. Şaban Öz, “Kırtâs Hadisesi ve İlgili Rivayetlerin Tenkîdi -İbn Sa'd Özelinde-“, *Hikmet Yurdu* 2/3 (2009), s. 275-278.

Dönüşüm ile değişim arasındaki farkı zaman ve keyfiyet açısından değerlendiren Düzgün'e göre dönüşüm duygusal bir süreci içerisine alan uzun bir zaman dilimi sonucunda ortaya çıkan bir durumdur. Zira Hz. Muhammed'in vefatından sonra ortaya çıkan krizlerin ve iç savaşların da nedeni budur. Eğer duygusal bir dönüşümle İslam ümmeti birbirine bağlanmış olsaydı kaoslar ve buhranlar ortaya çıkmayabilirdi.²⁵

Düzgün'ün işaret ettiği bu yaklaşım aslında sahâbe kavramına yüklenen anlamı gözden geçirmemiz gerektiğini göstermektedir. Bu itibarla Ebû Reyve (ö.1970), ehl-i sünnetin sahâbe algısını eleştirmiş ve şunları kaydetmiştir: "Sahâbeden kabul edilen kimseler içerisinde zekâtlar hususunda peygambere birtakım serzenişlerde bulunanlar, ona eziyet edenler, Mescid- Dırâr'ı²⁶ yapanlar bulunmaktadır." Ayrıca Tebuk Seferine katılmayıp daha sonra mazeret beyan edenler olmuştur.²⁷ Anlaşılan o ki savaşa katılmayanların birçoğu yalan yere yeminler edip bahaneler uydurdukları için kınanmışlardır. Ayrıca Ebu Reyve, Münafikûn sûresine işaret ederek sahâbe hakkındaki toptancı algıyı eleştirmektedir. Ashabı tenkit etmekten uzak durmanın, hadis ilminde birtakım problemlere de yol açtığına değinmiştir.²⁸ Ancak ehl-i sünnet âlimleri ekseriyetle olumsuz vakalar içerisinde adı geçen sahâbeleri zikretmekten imtina etmişlerdir. Eleştiriye açık bu durum saygının genelleştirilmesine yol açmıştır. Sahâbeyi aşağılamak ve küçümsemek ne kadar yanlış bir tutumsa onlarla ilgili birtakım olumsuzlukları görmezden gelmek de doğru değildir. Zira bu noktada sahâbenin doğru anlaşılması İslam medeniyet tarihi açısından daha sıhhatli bir bakış açısı geliştirmemize imkân tanıyacaktır. Objektif yapılacak değerlendirmeler, sahâbenin düşebileceği hataların izhar edilmesiyle yanlışların tekrar edilmemesine imkân tanıyacaktır. Örneğin Taberî'nin (310/922), Muaviye ve Ebu Zerr arasında geçen bazı olayları, bununla birlikte Halife Hz. Osman ile ilgili bir takım rivayetleri eserine almayı istemediğini söylemesi²⁹ onun önde gelen sahâbeler hakkında olumsuz bazı hususları dile getirmekten imtina ettiğini göstermektedir. Ebû Reyve'nin bu yaklaşımına benzer bir şekilde Saîd b. Müseyyeb de bir tanım yapmıştır. Ona sahâbi kavramının biri için kullanılabilmesi için Hz. Peygamber'le birkaç yıl geçirmiş olması ve gazvelere iştirak etmesi gerekmektedir. Diğerlerinin ise sahâbi sayılamayacağını belirterek, bu görüşünü Enes b. Mâlik (ö.

²⁵ Ş. Ali Düzgün, "Sahâbenin Değişimi ve Sahâbenin Dönüşümü" (Erişim 25 Ocak 2021).

²⁶ Münafıklarca Medine'de inşa edilen mescit. Müslümanlara zarar verme amacıyla yapıldığı için Kur'an'da Mescid-i Dırâr olarak nitelenmiş ve daha sonra bu adla anılmıştır. Hz. Peygamber (a.s), münafıkların amacını bildiren vahiy üzerine bu mescidi yaktırarak Müslümanlar arasında fitne kaynağı olmasına izin vermemiştir. Hüseyin Algül, "Mescid-i Dırâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/272.

²⁷ et-Tevbe 9/95; Ebû Ca'fer İbn Cerîr et-Taberî, *Câmi'ül-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (B.y.: Müessesetü'r-risâle, 1420/2000), 14/427.

²⁸ Mahmûd Ebu Reyve, *Edvâ' ale's-sünneti'l-Muhammediyye* (Kâhire: Dâru'l-me'ârif, 1994), 326; Arıca bk. Mustafa el-A'zamî, "Sahâbenin Tamamı Güvenilir İnsanlardır", çev. Enbiya Yıldırım, *CÜİFD* 1 (1996), 315-316.

²⁹ Geniş bilgi için bk. Mithat Eser, "İfrat ve Tefrit Arasında Sahâbe Algısı", *Sahâbe Kimliği ve Algısı, Tartışmalı İlmî Toplantı* (Sakarya, 27-28 Nisan 2013), 261-262.

93/709)’ten gelen bir rivayetle de desteklemiştir.³⁰ Buna göre her ne kadar onu gören bazı bedeviler var olsa da onunla sohbet etmedikleri için sahâbi sayılamazlar.³¹

H. Muhammed (sav)’i uzaktan da olsa gören veya onunla çok az zaman geçiren kimseler sahâbi olarak kabul edilmiştir.³² Ancak H. Peygamber’in sahâbi olarak hitap ettiği kimseler onun yakın arkadaşları olup onun güvenine ve derin bağlılığına mazhar olmuş kişilerdir.³³ Buna rağmen sahâbe birçok konuda bizzat Resûlullah tarafından eleştirilmiş ve kınanmıştır. Öyle ki bu eleştirilerin dozu bazen ciddi bir şekilde artmış ve Peygamberimizin yanlış fiilleri yapanlara karşı sert sözleri olmuştur. Örneğin “bazılarına ne oluyor ki şöyle şöyle yapıyorlar”, “insanlara ne oluyor ki”, “benden değildir”, “bizden değildir”, “veyl/yazıklar olsun” ve “sizin hayırlınız değildir” gibi ifadeler hadis kaynaklarında sıkça geçmektedir. Bu söylemlere bakıldığında dönüşümün sancılı olduğunu her ne kadar sahâbe değişmiş bile olsa istenilen düzeyde bir toplumsal dönüşümün sağlanmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Bu itibarla dönüşümün zamansal olarak kısıtlı bir süreyi değil geniş bir zaman dilimini içerisine aldığı ve kişinin yaşamı boyunca bu olguyla iç içe olduğunu söyleyebiliriz. Peygamberin Müslümanların bir kısmına yönelik sert eleştirilerinin de arkasında yatan gerçek neden ahlaki anlamda bir dönüşüm vaadinde bulunan İslam dininin tesis etmeye çalıştığı toplumun bilgi ve düşünce anlamında sahip olacağı yüksek seviyeye dikkat çekmektir. Bu eleştiriler bazen; peygamberin tavsiyelerine kulak asmamak, dinde aşırı bir takım eğilimlere sahip olmak, namaz gibi ibadetlere karşı ciddiyetle yaklaşmamak ve çoğu zaman da amelleri terk etmek, dünya malına tamah etmek, yalan söylemek, büyü gibi bir takım şeytani fiillerle meşgul olmak, sözünde durmamak ve emri bi’l-ma’rûf nehiy ani’l-münker’den kaçınmak gibi dini ve ahlaki fiiller olabilmektedir. Bazen de sosyal ve aile hayatına dair uyarılar olmaktadır. Bu noktada kadınlara karşı olumsuz davranış ve tutumlar, küçük çocuklara karşı takınılan merhametsiz eğilimler, hayvanlara karşı kötü muameleler, başkalarına karşı büyüklenenler, kabilecilik ve ırkçılık güdenler eleştirilmiş ve hatta kınanmış ve tövbeye davet edilmiştir.³⁴

Burada vurgulanan husus; ideal örnekler incelendiğinde sahâbi kavramının olumlu manada bir dönüşüm geçirmiş kişiler için kullanılmış olduğudur. Yoksa toptancı bir yaklaşımla sevgi ve nefret

³⁰ Recep Bilgin, “Said b. Müseyyeb’in Hayatı, Kişiliği ve Hadis İlmindeki Yeri”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018/2), 556.

³¹ Takıyyüddîn Osmân b. Abdirrahmân İbnü’s-Salâh, *Mukaddimetü İbni’s-Salâh*, thk. Nûruddîn İtr (Suriye: Dâru’l-fikr, 1986), 294.

³² H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi*, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 64.

³³ Eser, “İfrat ve tefrit Arasında Sahâbe Algısı”, 258.

³⁴ Recep Bilgin, “Hadislerde H. Peygamber’in Eleştirileri”, *Antakiyat* 3/2 (2020), 166 vd.

ikilemi içerisinde tarihi okumak anakronizme³⁵ neden olabilmektedir.³⁶ Bu nedenle sahâbi tanımı konusunda farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Herhangi bir kimse ile kurulan yakın dostluk ve arkadaşlık anlamına gelen sahâbi,³⁷ genel olarak “Hz. Muhammed’i gören ve onunla sohbet eden Müslümanlar” için kullanılan bir tanımdır.³⁸ Onun sohbetine katılan ve onunla bir zaman dilimi içerisinde beraber kalan kimseler³⁹ için dar anlamıyla kullanılan bu kavram, daha sonra onu gören kimseleri de içine alacak şekilde genişletilmiştir. Buna karşın usulcüler sahâbi ismini; Hz. Muhammed ile uzun süre görüşen, onun tedrisatına katılan ve ondan hadis alan kimselere vermektedirler.⁴⁰ Gazzâlî de *el-Müstaşfâ* adlı eserinde bir kimsenin sahâbi ünvanını alması için onu kısa süre görüp tanışmasını kabul etmeyerek daha uzun bir zaman diliminde beraber olmaları gerektiğini aktarmıştır.⁴¹ Buna uygun bir tanım da Mâtürîdî tarafından yapılmış ve sahâbeyi derece bakımından diğer Müslümanlardan üstün tutmuştur.⁴²

Bu itibarla sahâbi kavramını muhacir ve ensâr açısından da bir değerlendirmeye tabi tutmak mümkündür. Buradaki dönüşüm unsuru muhacir açısından sahip olduğu rahat ve görece varıl ortamdaki her türlü zorluğu göze almak suretiyle inandığı değerler uğruna vazgeçebilmesini sağlayan ruhsal ve psikolojik karakter üstünlüğüne ulaşmış olması durumudur. Aynı şekilde ensâr kavramı da bu çerçevede ele alınabilir. Zira burada da benzer bir dönüşüm sürecine tanık olmaktadır. Bu aynı zamanda epistemik anlamda değişim ve dönüşüm kelimelerinin mana ve

³⁵ Bir olayın tarihi ve çağı üzerinde yanlışlık, tarih ve çağları birbirine karıştırma. İlhan Ayverdi & Ahmet Topaloğlu, *Kubbealtı Lugatı* (İstanbul: Kubbealtı, 2010), 55.

³⁶ İslam düşünce tarihinde sahâbeye atfedilen dini konum, Hz. Peygamber’i sağlığında görmüş, onun manevi eğitiminden nasiplenmiş, dini ve fikri tecrübesine bilfiil şahit insanlar olmalarından kaynaklanmaktadır. Onların karizması, vahyin nüzulünü yaşamaları, İslam’ın ilk muhatabı olmaları, Hz. Peygamber’in rehberliğinde yetişmeleri, ilk İslam tebliği zamanında zorluk çekmeleri, Resûlullah’ın vefatından sonra İslam davetinin bayraktarlığını yapmaları, İslam’ın uzak coğrafyalara ulaşmasında katkı sağlamalarından kaynaklanmaktadır. M. Zeki İçsan, “Dinî Bir Otorite Olarak Sahâbe Algısı”, *Tartışmalı İlmî Toplantı* (Sakarya, 27-28 Nisan 2013), 205.

³⁷ İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Beyrut: Dâru sâdir, 1414/1994), 1/519.

³⁸ Geniş bilgi için bk. Nuri Tuğlu, “İmam Mâtürîdî’nin Sahâbe Anlayışı”, *IV. Şeyh Şa‘ban-ı Velî Sempozyumu (Hanefilik-Mâtürîdilik)* (5-7 Mayıs 2017), 1/409.

³⁹ İbn Kesir, *İhtîşârî ‘ulûmi’l-‘hadîs*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrût: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiye, ts.), 180.

⁴⁰ Seyyid Şerif Cürçani, *et-Ta‘rifât*, thk. M. A. Maraşlı (Beyrut: Darü’n-nefâis, 2012), 207; Râgib el-İsfahânî, *Müfredât*, çev. A. Güneş-M. Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları 2010), 579.

⁴¹ Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Müstaşfâ*, thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi (B.y.: Dâru’l-kütübi’l-‘ilmiyye, 1413/1993), 131.

⁴² Bu yaklaşımına istinaden Mâtürîdî, “Resûlullah’ın (s.a.v.) huzurunda seslerini yükseltmelerinin, yanında sözü yüksek sesle söylemenin ve ona ismiyle hitap etmelerinin ihtimali yoktur. Bunlar ancak nifak ve şirk ehlinin fiilidir” demek suretiyle söz konusu âyette yer alan ifadelerin nüzul sebebiyle ilgili Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer isminin verilmesine karşı çıkmıştır. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerikandî, *Te‘vilâtü’l-‘Qur‘ân*, thk. M. Mansur Vanlıoğlu, ed. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Darü’l-mîzân, 2009), 14/60.

derinlik bakımından kavramsallaşma sürecine benzer bir durumu da ihtiva etmektedir. Sıcak bir çalışmada buradaki kavramlaşma sürecini şöyle izah etmektedir:

“Enes b. Mâlik'in belirttiğine göre ilk defa Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan ensâr ismi de aynı fonksiyona sahiptir. Mekkeli muhacirlere kucak açan, severek onlara yardımcı olup kendilerine sığınanları nefislerine tercih eden hakkıyla iman etmiş Medineli Müslümanlara örneğin mûînûn/müsteânûn (مُعِينُونَ/مُسْتَعَانُونَ) veya muzâhirûn (مُضَاهِرُونَ) gibi ensârla yakın anlam taşıyan başka bir isim verilmemiştir. Oysaki Kur'ân'da (ع و ن) kökü 11 kez, (ظ و ر) kökü ise 59 kez geçmektedir. Yardım (avn) ve destek olma (zahr) ötesinde; zorlukla başa çıkma, düşmana karşı yardım etme ve muzaffer olma anlamlarını taşıyan (ن ص ر) kökünden türeyen nasîr veya nâsır sıfatının çoğul formu Kur'ân'da ensâr şeklinde ıstılahlaştırılmıştır. Bu kelime aynı (ن ص ر) kökten elde edilen “نَاصِرِينَ”, “الْمُنْصُورُونَ” ve “مُنْتَصِرِينَ” şeklindeki kurallı çoğul formlardan farklı olarak أَفْعَالٌ vezninde cemi mükesser olarak gelmiştir. Bu yapı, kök anlamına ek olarak hem Arap dili hem de Kur'ân bütünlüğü içerisinde farklı bağlamsal manaların da ortaya konulmasına imkân tanımaktadır. Kökü ve tercih edilen çoğul vezni bu kelimeye, Kur'ân'ın tesis etmeyi amaçladığı medeniyeti ve oluşturmayı hedeflediği nesli inşa etmek için gerekli ve fonksiyonel anlamlar yüklemektedir.”⁴³

İkinci Akabe Biatı'nda Hz. Peygamber'in yanında bulunan amcası Abbâs b. Abdilmuttalib'in (ö. 32/653) onlara yaptığı uyarılar, Medineli Müslümanların yaptıkları yardımın sadece fedakârlık değil zorluklarla başa çıkmayı ve düşmanla karşı karşıya gelmeyi içerdiğini net bir şekilde göstermektedir. Akabe Biatları'nda yeri geldiğinde Kureyş'le, Roma'yla ve Sâsânîler'le savaşmayı göze alarak Hz. Peygamber'e biat eden bu topluluk hem bu sözün hakkını vermiş hem de kelime kökünün ifade ettiği diğer anlam olan düşmana karşı muzaffer olma anlamının da tahakkuk etmesine en kısa zamanda vesile olmuştur.”

Genel ahlak düzeyini anlama açısından Benî Mustalik gazvesinde cereyan eden birbirinden bağımsız iki olay önemlidir. Zira sahâbenin bazılarının birtakım tavırları, karakter dönüşümü açısından bazı fikirleri anlamamıza imkân sağlayacaktır. İlki; muhacir ve ensar arasında savaş sonunda Mureysi suyu yakınında cereyan eden tartışmada kılıçlar çekilmiştir. Ancak Hz. Peygamber'in “Bırakın şu cahiliye adetlerini” uyarısı üzerine olay yatışmış ve sona ermiştir. Ancak Peygamber'in cahiliye dönemini alışkanlıkları üzerinden yaptığı uyarı dönüşümün bazı Müslümanlar için istenilen düzeyde seyretmediğini göstermektedir.⁴⁴

⁴³ Ahmet Sait Sıcak, “Kur'ân'da Dînî Normlar ve Sosyal Realite Açısından Evliliğin Sürdürülebilirliği: Hz. Nûh, Hz. Lût ve Firavun'un Eşleri Örneği”, Uluslararası aile ve Değerler Sempozyumu, ed. Recai Doğan vdğr., (7-9 Ekim Bişkek-Kırgızistan), 49.

⁴⁴ Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu't-Taberî*, thk. M. Ebu Fadl İbrahim (Kâhire: Dârü'l-me'ârif, 1387/1967), 2/604-610.

Ayrıca mezkûr ifadelerde belirttiği üzere Ebu Reyve'nin eleştirisine uygun olarak "ifk hadisesi"⁴⁵ etrafında cereyan eden olaylar da konuyu açıklamaktadır. Zira ifk hadisesi, bir iftiranın toplum ve peygamber nezdinde nasıl bir noktaya taşındığını ve Allah'ın âyet ile müdahale edeceği kadar bir krize dönüştüğünün tasviridir. Ciddi bir ahlaki buhran ve yozlaşma olarak ele alınması gereken olayda sahâbenin dönüşüm ile ilgisi göz önüne alınarak anlaşılmalıdır. Olay kısaca şu şekilde cereyan etmiştir:

Mustalikoğullarının, Müslümanlara saldırmak üzere bir askeri birlik topladığı haberini alan Hz. Muhammed (as), bir gözcü göndererek olayın doğruluğunu teyit etmek üzere savaş hazırlığına başlar. Hâris b. Ebî Dırâr'ın başında bulunduğu düşman ordusunu Mureysî suyu yakınlarında mağlup eden İslam ordusu bolca ganimet elde etmiştir. Bunun farkında olan birçok münafık da savaştan gelir elde etmek üzere İslam ordusuna katılmıştır.⁴⁶ Hendek Savaşı'nda ağır bir yenilgi alan Mekkeli Müşrikler İslam'ın aleyhine olabilecek her olayı değerlendirmeye çalışmaktaydılar. İşte bu savaş sonrasında meydana gelen bir olay onlar için büyük bir fırsattı zira işin ucunda Hz. Muhammed (as)'in aile hayatının taciz edilmesi söz konusuydu. Savaş sonrasında Hz. Aişe ile Safvan b. Muattal'ın ordunun arkasından bir süre sonra beraber olarak Medine'ye dönmeleri büyük bir iftiranın ve dedikodunun yayılmasına neden olmuştur. Başını münafıkların çektiği bu söylentiye göre Hz. Peygamber'in eşi yüz kızartıcı bir suç işlemiş ve iffetini kirletmiştir. Ancak olayın aslını Hz. Aişe şöyle anlatmaktadır: Her savaş öncesinde eşlerinden hangisi yanına götüreceğine dair Resûlullah bir kura çekerti. İşte bu kuralardan biri de gazve öncesinde bana çıktı. Ben hevdecimin⁴⁷ içinde bulunur ve onunla yolculuk ederdim. İşte savaş dönüşü Medine yakınlarında ordu bir mola verdi. Ben de doğal ihtiyacımı gidermek üzere mola yerinden biraz uzaklaştım. Ama döndükten sonra gerdanlığımı düşürdüğümü fark ettim ve onu aramak üzere geri döndüm. Ararken vakit kaybettiğim için döndüğümde ordu ayrılmıştı. Beni de hevdecimin içinde zannettikleri için beklemeye gerek duymadılar. Hevdecî yüklenenler de hafif ve küçük biri olduğum için içeride olmadığımı fark etmediler. Beklerken uyuya kalmıştım. Geriden gelen Safvan b. Muattal beni tanıdı ve uyandırdı. Allah'a yemin ederim ki biz onunla tek kelime konuşmadık. Beni deveye bindirdi ve deveyi önden çekerek Medine'ye ulaştırdı."⁴⁸

⁴⁵ Bk. Mustafa Fayda, "İfk Hadisesi", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/507-509.

⁴⁶ Geniş bilgi için bk. Recep Erkocaaslan, "Beni Mustalik Gazvesinin Sebepleri Üzerine Bazı Mülâhazalar", *İSTEM: İslam Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi* 10/19 (2012), 273-289.

⁴⁷ Devenin sırtına konan, kadınlara mahsus, üstü kubbeli bir çeşit sepet, mahfe. Ayverdi, *Kubbealtı Lugatı*, 500.

⁴⁸ Geniş bilgi için bk. Ebû's-Saâdat Mecdüddîn Mübarek b. Muhammed İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-târîh* (Beirut: Darül-kütübil-İlmiyye 1987), 2/83-85.

Olayın bu şekilde gelişmesine rağmen Abdullah b. Übey'in başını çektiği münafık bir grup başta olmak üzere şehirde dedikodu yayılmıştır.⁴⁹ Kur'ân'ın "usbe" diye nitelediği bu grubun⁵⁰ kimlerden oluştuğu net belli olmasa da sayılarının kırka yakın olduğu tahmin edilmektedir.⁵¹

Bu hadisede âyetlerin gecikmesi meseleyi daha kaotik hala çevirmiştir. Zira Hz. Peygamber kendi tahkikatını yapma durumunda kalmıştır. Burada cereyan eden istişarelerde bazı sahâbenin tavırları değişim-dönüşüm diyalektiği açısından kayda değerdir. Bir tarafta olayı kendilerine malzeme yapmaya çalışan cahil ve kötü niyetli kimseler diğer tarafta da âyet gelmemiş olmasına rağmen yapıcı sözlerle Hz. Peygamber'i rahatlatmaya çalışan olgun sahâbe Ayrıca Hz. Ömer'in Peygamber'in konuyu kendisine danışması üzerine âyetle mutabık ifade ettiği "Allah! Allah! Bu büyük bir iftiradır" sözüdür. Zira Yüce Allah daha sonra gönderdiği Nûr sûresi 16. âyetindeki "Onu duyduğunuzda: «Bunu konuşup yaymamız bize yakışmaz. Hâşâ! Bu, çok büyük bir iftiradır» demeli değil miydiniz?" ifadeleri Allah'ın Hz. Ömer'in bu olgun tavrına bir teyit olarak okunabilir.⁵²

Bu örnek, Kur'ân'ın icaz tarafının insanları ahlak ve karakter açısından dönüştürme gücüne sahip yegâne kitap olmasına yorulabilir. Bilindiği üzere Kur'ân'ın icaz yönü "Kur'ân-ı Kerîm'de bulunan edebî üstünlüğü, fesâhat, belâğat ve muhteva zenginliği sebebiyle bir benzerinin ortaya koymaktan muhatabı aciz bırakması" olarak tanımlanmaktadır.⁵³ Ancak burada vurgulanmak istenen husus; mezkûr tanıma ilaveten onun psikolojik/aklî/beyanî etki gücü ve karaktere olan yansımadır. Bu açıdan Hz. Ömer'in İslam dinini kabul edişi bunun en tipik örneğidir.

Her ne kadar Hz. Ömer'in Müslüman oluşu Hz. Peygamber'e suikast yapmaya karar vermesi üzerine gelişen olaylar şeklinde aktarılsa da bunun pek isabetli olmadığı söylenebilir. Buna göre; sahâbeden Habbâb b. Eret, abisi Hz. Ömer'den Müslüman olduğunu gizleyen Fatıma'ya zaman zaman Kur'ân öğretmekteydi. Bu günlerden birinde Hz. Muhammed'e suikast yapmak üzere Safa Tepesi'ne giden Ömer'e Ebû Nuaym'ın "Bunu yapma yoksa Benî Abdimenâf seni bırakmaz. Sen git önce kız kardeşini düzelt!" uyarısı üzerine kardeşinin evine yönelerek burada Taha sûresi'nin okunduğunu duyması ve etkilenecek Müslüman olmasıdır.⁵⁴ Birçok problemi içerisinde barındıran bu rivayet ile

⁴⁹ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınevi, 1995), 1/244.

⁵⁰ Kur'ân'da grup ve topluluk ifade eden kelime ve kavramlar için bk. Ahmet Sait Sıcak & Necmettin Çalışkan, "Yeni Bir Dünya'nın Kur'ânî Umdeleri", *Turkish Studies* 12/8 (2017), 175.

⁵¹ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-kütübî'l-Misriyye, 1384/1964), 12/198.

⁵² Mehmet Azimli, *Siyeri Farklı Okumak* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 34.

⁵³ Yusuf Şevki Yavuz, "İcâzu'l-Kuran", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/403.

⁵⁴ İbn-i Hişâm, *es-Siyretü'n-Nebeviyye*, haz. Ömer Abduselam Tedmürî (Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Ârabî, 1990), 1/370; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, çev. M. Yazgan (İstanbul: Beyan Yayınları, 2017), 100-103.

ilgili uzun tahlillere girilmeyecektir. Ancak makul olan rivayet üzerinden birtakım değerlendirmeler bulunmak uygun olacaktır.⁵⁵

Hiz. Ömer'in Müslüman olma sürecinin Kâbe'de Kur'an dinleyerek gerçekleştiği kendisinin ve Mekkeli ravilerin aktarımlarından anlaşılmaktadır. Mezkûr rivayet ise daha ziyade Medineli ravilerin aktarımlarında geçmektedir.⁵⁶ Ancak Hiz. Ömer gibi müstesna bir kişiliğin olumlu bir dönüşüm olarak tasnif ettiğimiz yaklaşıma uygun bir biçimde Müslüman olduğunu söylemek daha makul görünmektedir. Müslüman olmadan bir gece önce bizzat Hiz. Peygamber'in dilinden Hakka sûresini dinlemesi ve orada geçen ifadeleri bilişsel bir iman süzgecinden geçirmesi onun hayatında büyük bir dönüşüme vesile olmuştur. Sûredeki yüksek belagat ve kafiye yanında içerdiği manalar bakımından da Hiz. Ömer'i etkilemiştir.⁵⁷

Bu ortamda Hiz. Muhammed'in olayın içerisindeki *Safvan b. Muattal* hakkındaki hayır içeren sözleri üzerine Abdullah b. Übey'i cezalandırmak isteyen Evsliler ile onu korumaya çalışan Hazreçlilerin varlığı da kabile asabiyetinin halen kişiliklerde varlığını göstermesi, dönüşümden yeterince nasibini almayan kişilerin tasviridir. Kabile taassubunun bazı sahâbenin karakterine yansıdığı görülmektedir.⁵⁸ Zaten Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan halifelik/siyasi liderlik tartışmasında da bu anlayış etkindir. Bu durumda dönüşümün sahâbi unvanını belirlemedeki etkisini göz önünde bulundurmak durumundayız. Hiz. Peygamber'i her gören ve Müslüman olduğunu ikrar eden kimselerden öte, karakter ve duygu açısından olgun bir karaktere

⁵⁵ Ahmed Ağırakça, "Hiz. Ömer'in Müslüman Olması Meselesi ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi", *Artuklu Akademi Dergisi* 4/1 (2017), 3-16.

⁵⁶ Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, 134.

⁵⁷ Ömer der ki: "Ben, Müslüman olmadan önce, Resulullah'a sataşmak için evden çıkıp, kendisini buldum. O, Mescid-i Haram'a benden önce varmıştı. Namaza durdu, ben de varıp arkasında, ayakta durdum. Resulullah el-Hakka sûresini (1-37. âyetler) okumaya başladı. Dinlediğim kelamın belagatine, düzgünlüğüne, derli-topluluğuna hayran oldum. Kendi kendime: "Bu, Vallahi, Kureyşlilerin dediği gibi, bu bir şair galiba!" dedim. O sırada, Resûlullah, sûrenin şu âyetlerini okudu: "Gördüğünüz, görmediğiniz şeylere and ederim ki: Hiç kuşkusuz, o (Kur'an), Allah katında çok şerefli bir Resulün (Allah'tan telakki ettiği) sözüdür! O, bir şair sözü değildir! Siz ne az inanırsınız!" (el-Hakka: 38-41) Ben, yine, kendi kendime: "Galiba, bu bir kâhindir! (Baksana, içimden geçirdiklerimi anladı.)" dedim. Resûlullah şu âyetleri okumaya devam etti: "O (Kur'an), bir kâhin sözü de değildir! Siz ne kadar kıt düşünürsünüz! O (Kur'an), âlemlerin Rabbi tarafından indirilmiştir. Eğer, (Peygamber, söylemediğimiz) bazı sözleri bize karşı kendiliğinden uydurmuş olsaydı, elbette, onun kuvvet ve kudretini alıverir, sonra da muhakkak onun şah damarını koparırdık! O vakit, sizden hiçbiriniz, buna mâni de olamazdınız! Şüphesiz yok ki, o (Kur'an), fenaliktan korunanlar için kâfi bir öğüttür. İçinizde onu yalan sayanlar bulunduğunu, elbette Biz de biliyoruz. Muhakkak ki, o (Kur'an), kâfirler üzerine bir hasrettir! (Bir iç yarasıdır/pişmanlıktır) Hiç kuşkusuz, o (Kur'an) kesin bilginin tam gerçeğidir. O halde, o büyük Rabbini, Kendi ismiyle tespih (ve tenzih)e devam et!" (el-Hakka 42-52) Resulullah'ın sûreyi böylece okuyup bitirmesinden itibaren, kalbime İslam'ın meyli düşmüştü." Bk. M. Hanefi Palabıyık, "Hiz. Ömer'in Müslüman Oluşu", *Ekev Akademi Dergisi* 12/37 (2008), 141.

⁵⁸ Azimli, *Siyeri Farklı Okumak*, 343.

sahip Peygamber döneminde yaşamış, onunla her türlü mücadeleye katılmış/kaçmamış ve Kur'ân'ın inşa edici eğitiminden azami ölçüde istifade etmiş kimselere verilmelidir.

Değişim-dönüşüm diyalektiği açısından olgun sahâbi karakteristiğine uymayan diğer bir örnek olay ise Huneyn Gazvesi'nde ele geçirilen ganimetlerin Ci'râne denilen bölgede paylaşılması sırasında vuku bulmuştur. Temim Kabilesinden Zülhuveysıra (Hurkûs b. Zühayr) adında biri taksimatın gerçekleştirilmesinden sonra gelip herkesin duyacağı bir üslup ve hiddet içerisinde Hz. Muhammed (sav)'e “*Ey Muhammed adil ol! Senin adil olmadığını görüyorum.*” diyerek çıkmıştır. Bunun üzerine Resulullah; “*Yazık sana! Ben adil olmazsam kim adil olacak! Adil olmayan (ben veya sen) zarar ve hüsrana uğrar.*” cevap vermiştir.⁵⁹ Hz. Ömer gibi sahâbeden bazıları onu öldürmek için Hz. Peygamber'den izin istemişler ancak o izin vermeyerek şöyle demiştir: “*Bu tavrın öyle taraftarları olacak ki, bunların namazı karşısında sizden biri kendi namazını az görecek; bunların orucu karşısında kendi orucunu az bulacak. Bunlar Kur'ân okuyacaklar; ama Kur'ân boğazlarından aşağıya inmeyecek. Bunlar, okun avı delip süratle çıktığı gibi İslam'dan süratle çıkacaklar.*”⁶⁰ Zülhuveysıra'nın, Hz. Peygamber'i adaletli olmamakla itham etmesi, kendi çıkarları, heva ve hevesleri uğruna insanların ne kadar cüretkâr olabileceklerinin işaretleri olarak değerlendirilmiş ve zihinlerde yer alan sahâbi imajına uymayan bir davranış olarak tarihteki yerini almıştır.

2.2. Hz. Nuh Dönemi

Hz. Nuh, risalet halkası içerisinde "ulü'l-azm" (azim sahibi) olarak vasıflandırılan peygamberlerden biridir. Büyük bir azim, sabır ve kararlılıkla toplumunu saplandığı cehalet bataklığından kurtarmaya çalışmış, müstesna karakterlerden biridir.⁶¹ Yaşadığı toplumun kendisinin bütün uyarılarına rağmen hayra ve güzele doğru dönüşümü ve terakkiyi kabul etmemesi Allah'ın gazabını da beraberinde getirmiştir. Bu helak karakter inşası açısından süfli arzularından sıyrılmayı başarmış ancak toplum tarafından dışlanan gemi halkını ayıklama/kurtarma amacının ibretlik hikâyesidir. Tufan felaketi gelmeden önce Hz. Nuh'un kavminin genel karakteristiği yozlaşmış bir toplumun bütün özelliklerini içinde barındırmaktaydı. Öyle ki toplumun geneli;

⁵⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u-ş-şahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (Beyrut: Dâru tavki'n-necât, 2. Basım, 1422/2001), “Menâkıb”, 25, “Meğâzî”, 61; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u-ş-şahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), “Zekât”, 47.

⁶⁰ Buhârî, “Menâkıb”, 25; Müslim, “Zekât”, 47; İbn Mâce Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvînî, *Sünenu İbn Mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi't-türâsi'l-‘Arabiyye, 1395/1975), “Sünnet”, 12.

⁶¹ “Biz Nûh'u, “*Kendilerine can yakıcı bir azap gelmeden önce halkını uyar' diyerek kavmine gönderdik. Şöyle dedi: “Ey kavmim! Şüphesiz ben size gönderilmiş apaçık bir uyarıcıyım. Allah'a kulluk edin; O'na karşı gelmekten sakının ve bana itaat edin ki Allah bir kısım günahlarınızı başlasın ve size belirli bir vadeye kadar süre tanısin. Şüphesiz Allah'ın belirlediği vade geldiğinde artık ertelenmez. Keşke bilseydiniz!”* Nûh 71/1-4.

putperestliğin, zalimliğin ve kötülüğün, fâsıklığın/günahkârlığın ve kibrin her türlüsüne sahipti.⁶² İlginçtir ki bu toplum içerisinde Hz. Nuh'un insanlık çağrısına ilk uyanlar görece olarak hor görülen ve ezilen kesimdi. Bu durum da toplumun mal ve nüfuz bakımında üstün olanların alaylarına da maruz kalmaktalardı.⁶³ Dönüşümün sahip olunan sosyo-kültürel kategorilerden bağımsız gerçekleşen bir akıl ve kalp/gönül işi olduğu ortaya çıkmaktadır. Âyette adı geçen "ileri gelenler" epistemik açıdan olumlu görünse de burada tabir toplumda nüfuz sahibi olmuş ve bu üstünlüklerini meşru/gayri meşru her türlü menfaat için kullanabilen kimselere işaret olacak şekilde vurgulanmaktadır. Zira onlar kendileri gibi olmayan ve düşünmeyenleri "ayak takımı" olarak adlandırmakta ve aşağılamaktaydılar. Onlara göre üstünlük ve iyilik sahip olunan metaa/zenginliğe bağlıydı. Asalet de bu zenginliğin bir sonucu olarak toplumun üstünde olmayı ifade ediyordu. Ancak bu noktada karakter açısından oldukça problemlili ve olumsuz unsurları da kendilerinde toplamış bu insanlar için dönüşümün gerçekleşmesi de çok zor görünmektedir. Kur'ân'ın ifadesiyle "*Onlar sağırlar, dilsizler ve körlerdir. Bu sebeple onlar (hakka/doğruya) geri dönemezler.*"⁶⁴ Bu yüzdendir ki ilahi buyruklar yalnızca tarihin seyrini değiştirmemişler aynı zamanda toplumun ve bireyin derin dönüşümünün ve medeniyet sürecinin vazgeçilmez unsurları olmuşlardır. Ezilmişin, mazlumun ve kimsesizin elinden tutan bu çağrının sessiz çoğunluğun vicdanında her zaman yer bulması da bundan kaynaklanmaktadır.⁶⁵ Tarih boyunca da aristokratik faşizme karşı değişim ve dönüşüm yanlıları olan ezilmiş halk tabakası, toplumsal dönüşümün önde gelen unsurları olagelmıştır. Öyle ki Hz. Muhammed (as)'e ilk tabi olanlar arasında köle Bilal! Fakir Ammar! Ve daha ziyade toplumsal tabakanın altında kalmış ve kötü muameleye uğramış/uğramakta olan kadınlar vardı.

2.3. Hz. İbrahim Dönemi

Kur'ân'da anlatılan kıssalar ve örnek olaylar; insanlar ve topluluklar üzerinden muhataplara birtakım dersler ve ibretler vermek amacıyla okunmalıdır.⁶⁶ İnsanlık tarihinin iyilik ve kötülük mücadelesi çerçevesinde öne çıkan örnek şahsiyetlerden biri de Hz. İbrahim'dir. İlahi dinlerin ortak atası olarak kabul edilen bu müstesna kişilik dönüşüm ile kastettiğimiz olgunun somutlaşmış halidir.

⁶² Hamdi Gündoğar, "Hz. Nuh'un Nübüvvet Mücadelesi", ed. H. Gündoğar vd., *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu* (27-29 Eylül Şırnak, 2013), 344-345.

⁶³ "Kavminin ileri gelen inkârcıları, "Biz seni sadece bizim gibi bir insan olarak görüyoruz. Sana sığınış görüşlü ayak takımımızdan başkasının uyduğunu da görmüyoruz. Sizin bize karşı bir üstünlüğünüzü de kabul etmiyoruz, bilakis sizin yalancı olduğunuz kanaatini taşıyoruz" dediler." Hûd 11/27.

⁶⁴ el-Bakara 2/18.

⁶⁵ Zeki Tan, "Nuh Süresi Bağlamında Küresel Ahlak Bunalımına Hz. Nuh'un Mesajının Katkısı", *İstem* 8/16 (2010), s. 115.

⁶⁶ "Andolsun onların (geçmiş peygamberler ve ümmetlerinin) kıssalarında akıl sahipleri için pek çok ibretler vardır. (Bu Kur'an) uydurulabilecek bir söz değildir. Fakat o, kendinden öncekileri tasdik eden, her şeyi açıklayan (bir kitaptır); iman eden toplum için bir rahmet ve bir hidayettir." (Yusuf 12/111).

Kur'ân bu durumu “üsve-i hasene” olarak niteleyerek, fikren ve ruhen dönüşmüş bir karakterin özelliklerini anlatır. Hz. İbrahim, karakter-inanç diyalektiğindeki dönüşümün sembolü olarak okunmalıdır.⁶⁷

Kur'ân bu karakteri özetle; tevhit/hanif üzere olması⁶⁸, Allah'ın dostu/halilullah olarak vasıflanması⁶⁹, yumuşak huylu ki bu birçok peygamberin genel niteliğidir⁷⁰, halim/sabırlı⁷¹, Allah'tan çokça korkan birisi⁷², alçakgönüllü ve samimi⁷³, doğru sözlü⁷⁴, temiz kalpli⁷⁵, misafirperver⁷⁶, vefalı⁷⁷, salih bir kul olması⁷⁸ gibi üstün vasıflarla donanmış biri olarak tasvir edilmiştir.

Ayrıca onun, atalarının (bizzat babasına karşı gelmek suretiyle)⁷⁹ yozlaşmış adetlerine karşı ortaya koyduğu başkaldırı, değişim-dönüşüm diyalektiği içerisinde değerlendirilmesi gereken bir örnektir. Zira o, aklının yettiği andan itibaren kavminin sapkın putperestliğine ve göksel cisimleri Tanrı edinmelerine karşı net bir tavır takınmıştır.⁸⁰ Onun rüşdü ve akli melekelerinin yetkinliği mezkûr olumlu dönüşüm kavramının ontolojik karşılığı şeklinde temellendirilebilir.

⁶⁷ “İbrahim'de ve onunla beraber olanlarda, sizin için gerçekten güzel bir örnek vardır. Onlar kavimlerine demişlerdi ki: «Biz sizden ve Allah'ı bırakıp tapıklarınızdan uzağız. Sizi tanımıyoruz. Siz bir tek Allah'a inanıncaya kadar, sizinle bizim aramızda sürekli bir düşmanlık ve öfke belirmiştir.» Şu kadar var ki, İbrahim babasına: «Andolsun senin için mağfiret dileyeceğim. Fakat Allah'tan sana gelecek herhangi bir şeyi önlemeye gücüm yetmez» demişti. (O müminler şöyle dediler:) Rabbimiz! Ancak sana dayandık, sana yöneldik. Dönüş de ancak sanadır.” (el-Mümtehine 60/6).

⁶⁸ en-Nahl 16/120.

⁶⁹ en-Nîsâ 4/125.

⁷⁰ Al-i İmrân 3/159.

⁷¹ Hûd 11/75.

⁷² et-Tevbe 9/114.

⁷³ Hûd 11/75.

⁷⁴ Meryem 19/41.

⁷⁵ es-Saffât 37/84.

⁷⁶ ez-Zâriyât 51/24-27.

⁷⁷ er-Rûm 30/17-18.

⁷⁸ el-Bakara 2/130.

⁷⁹ “İbrahim, babası Âzer'e: Birtakım putları tanrılar mı ediniyorsun? Doğrusu ben seni de kavmini de apaçık bir sapıklık içinde görüyorum, demişti.” En'âm 6/74. Geniş bilgi için bk. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 235 vd.

⁸⁰ Muhammed Tayyib en-Neccâr, *Tarihu'l-enbiya fi davi'l-Çur'âni'l-Kerim ve's-Sünneti'n-Nebeviyye* (Riyad: Mektebetu'l-me'ârif, 1983), 98.

3.4. Hz. Musa Dönemi

Hz. Musa, İsrâiloğulları kavmine gönderilen peygamberlerden biri ve belki de en önemlisidir. İlginç bir hayat hikâyesi olan Hz. Musa,⁸¹ Allah'ın emir ve yasaklarını Mısır kralları Firavun'a⁸² karşı büyük bir cesaretle dile getirmiştir. Mısır Firavunlarının zulmünden kurtardığı halkı ise her fırsatta onu büyük hayal kırıklıklarına uğratmıştır. Allah'ın yardımını her rahata ulaştıklarında unutan ve gerisin geriye eski inkârcı ve sapkın tutumlarına dönen bu kavmin Tevrat'taki anlatımı da bu duruma uygundur. Zira bir yandan Ahd-i Atık'te mukaddes/kutsanmış/üstün/seçkin bir millet olarak tasvir edilen⁸³ ancak bununla birlikte birçok yönden de eleştirilen ve yaptıkları kötülükler ortaya konulan bir kavimdir. Çünkü onlar; Hz. Musa ve Harun'a karşı gelmiş⁸⁴ Allah'ın yasakladığı şirk günahına düşerek, Yahve'yi bırakıp Baal ve Molok gibi ilâhlara, altın buzağıya bile tapmış⁸⁵ gayri meşru ilişkilere dalmış⁸⁶ Allah'a verdikleri sözü tutmamış, ahitlerini bozmuş, ibadethâneleri yerle bir etmiş, Allah'ın elçilerini öldürmüş⁸⁷, kendi uydurdukları tanrılardan korkmuş, Allah'ın emir ve yasaklarını ve şeri hükümleri terk edip başka halkların şeriatlerine ve yasalarına tabi olmuşlardır.⁸⁸

⁸¹ Necmettin Çalışkan, "Kehf Sûresi Bağlamında Hz. Mûsâ ve Sâlih Kul (Hızır) Kıssası ve Antakya'da Hızır İnanıcının Sosyo-Kültürel Etkileri", *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/18 (2015), 243-262.

⁸² Mısır'daki eski imparatorluk döneminden (yaklaşık MÖ. 2400) itibaren rastlanan bu kelime aslında krallık sarayını ve orada oturanları ifade ediyordu. 18. sülâle dönemi ortalarına kadar Firavun Mısır kralının lakabı olarak değil "saray" anlamında kullanılmıştır. Per'ao kelimesinin "kral" anlamında kullanılmasına ise milâttan önce 1370'lere doğru yazılan metinlerde rastlanmaktadır. 22. sülâleden önce, kralın adı zikredilmeksizin kullanılan bu kelime söz konusu sülâle dönemi (MÖ. 950-730) metinlerinde kralın adının başında bir unvan olarak yer alır. Ö. Faruk Harman, "Firavun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/118.

⁸³ Çıkış, 19/5-6.

⁸⁴ "Hep birlikte Musa'yla Harun'un yanına varıp, "Çok ileri gittiniz!" dediler..." Çölde Sayım 16/3.

⁸⁵ "Buyurduğum yoldan hemen saptılar. Kendilerine dökme bir buzağı yaparak önünde tapındılar, kurban kestiler. 'Ey İsraililer, sizi Mısır'dan çıkararak ilahınız budur!' dediler." Çıkış, 32/8; 1. Kırallar 12/30; 2. Kırallar 17/16; 2. Tarihler 11/15; Nehemya 9/18; Mezmurlar 106/19; Hoşea 8/5-6; Elçilerin İşler 7/41. "Rab'bin gözünde kötü olanı yapan İsraililer Tanrıları Rab'bi unutup Baallar'a ve Aşera putlarına taptılar." Hâkimler 3/7.

⁸⁶ "Gidyon ölünce İsraililer yine Rabbe vefasızlık ettiler. Baalların ardınca zina yaptılar. Baal-Berit'i ilah edindiler" (Hâkimler 8/33); "İsraililer Şittim'de yaşarken, erkekleri Moavlı kadınlarla zina etmeye başladı." Çölde Sayım 25/1.

⁸⁷ "İlyas, "Rabbe, Her Şeye Egemen Tanrı'ya büyük bir istekle kulluk ettim" diye karşılık verdi, "Ama İsrail halkı senin antlaşmanı reddetti, sunaklarını yıktı ve peygamberlerini kılıçtan geçirdi. Yalnız ben kaldım. Beni de öldürmeye çalışıyorlar." 1. Kırallar; "Çalmak, adam öldürmek, zina etmek, yalan yere ant içmek, Baal'a buhur yakmak, tanımadığınız başka ilahların ardınca gitmek, bütün bu iğrençlikleri yapmak için mi bana ait olan tapınağa gelip önümde duruyor, güvenlikteyiz diyorsunuz?" Yeremya 7/9-10.

⁸⁸ "Bütün bunlar kendilerini Mısır Firavun'un boyunduruğundan kurtarıp Mısır'dan çıkararak Tanrıları Rabbe karşı günah işledikleri için İsraililer'in başına geldi. Çünkü başka ilahlara tapmışlar, Rabbin İsrail halkının önünden kovmuş olduğu ulusların törelerine ve İsrail krallarının koyduğu kurallara göre yaşamışlardı. Tanrıları Rabbin onaylamadığı bu işleri gizlilik içinde yapmışlar, gözcü kulelerinden surlu kentlere kadar her yerde tapınma yerleri kurmuşlardı. Her yüksek tepenin üzerine, bol yapraklı her ağacın altına dikili taşlar, Aşera putları diktiler. Rabbin onların önünden kovmuş olduğu ulusların yaptığı gibi, bütün tapınma yerlerinde buhur yaktılar. Yaptıkları

Sıkıntılı hallerde değişmiş ve inanmış gibi görünen ancak musibet ve imtihan geçip rahata ve refaha kavuşunca da eski şımarıklıklarına ve sapkınlıklarına dönen bu topluluğun içerisinde Allah'ın söylemiyle çok az insan dönüşmüştür. Bunların içlerinden pek azı peygamberlerinin mesajına kulak vermiş ve gönülden tasdik etmişlerdir.⁸⁹ Bu durum Kur'ân'da "Sözlerini bozmalarından, Allah'ın âyet ve delillerini inkâr etmelerinden, peygamberleri haksız yere öldürmelerinden ve 'Sabit fikirliyiz,' demelerinden ötürü, evet inkârlarından ötürü Allah onların anlayışlarını mühürledi. Bunun için pek azı inanırlar."⁹⁰ şeklinde anlatılır. Âyette yer alan sabit fikirlilik Mekkeli Müşriklerin atalarının dinine olan bağnazca tutumlarının kadim bir tekrarı olarak okunmalıdır.⁹¹

İnsanlık tarihinin en büyük değişimcileri⁹² olarak ifade edebileceğimiz bu elçilerin ve müjdecilerin insanoğlunun hayatına hem sosyal hem de psikolojik yönleriyle istikamet verdiğini söyleyebiliriz. Ulü'l-azm peygamberlerin kendi risâlet görevlerini yerine getirmeden önce nefsen ve zihnen buna hazırlandıkları, ilahi metinlerden öğrenebildiğimiz nadide bilgilerdendir. Önce peygamberlerin kendileri psiko-sosyal bir terbiyeden geçmişlerdir. Bir bakıma bu dönüşümü kendilerinde başlatmışlardır.

2.5. Hz. İsa Dönemi

Değişim-dönüşüm diyalektiği açısından sahâbi örneğine benzer bir durumu Hz. İsa'nın havarileri üzerinde görülmektedir. Yaşadıkları toplumun sosyal ve kültürel baskısına aldırılmayarak buldukları inanç çıkmazı ile yüzleşebilen bu insanlar için Kur'ân, Müslüman kavramını kullanır. Hz. İsa risalet görevini hakıyla yerine getirmedeki ısrarı ve azmi, inkârcıların ona zarar verme durumunu ortaya çıkarmıştır. İnanıklarını söyleyen mümin arkadaşlarını büyük bir imtihan beklemekteydi. "İsâ onlardaki inkârcılığı sezince, "Allah'a giden yolda bana yardımcı olacaklar kimlerdir?" diye sordu. Havârilere, "Allah'ın yardımcıları biziz; Allah'a inandık, şahit ol ki bizler Müslümanlarız. (Havârilere devamla:) "Rabbimiz! İndirdiğine inandık ve Peygamber'e tâbi olduk; artık bizi şahitlerle beraber yaz" dediler."⁹³ Bu âyete göre dönüşenler/samimiyetle inananlar hesaplarını Allah'ın dini lehine yapan fedakâr insanlardır. Bu insanların bir kısmı balıkçılık ve çamaşırcılık⁹⁴ gibi gündelik işlerle

kötülüklerle Rabbi öfkeliendirdiler." 2. Kırallar 17/7-12); "Bana yüzlerini değil, sırtlarını çevirdiler. Onları defalarca uyarmama karşın dinlemediler, yola gelmediler. Bana ait olan bu tapınağa iğrenç putlarını yerleştirerek onu kirllettiler." (Yeremya 32/33-34).

⁸⁹ el-A'râf 7/138-140.

⁹⁰ en-Nisâ 4/155.

⁹¹ "Onlara: "Allah'ın indirdiğine uyun." denildiği zaman: "(Hayır,) bilakis biz, babalarımızı üzerine bulduğumuz (ve alıştığımız âdetlerimize) uyarız." derler. Babaları hiçbir şey akletmemiş ve doğru yolu bulamamış olsalar bile mi (onların yoluna uyacaklar)?" el-Bakara 2/170; Mâide 5/104)

⁹² Ali Şeriatî, *Dünya Görüşü ve İdeoloji*, çev. Kenan Çamurcu (Ankara: Fecr Yayınları, 2011), 221-22.

⁹³ Âl-i İmrân 3/52; ayrıca bk. Sâf 61/14.

⁹⁴ Ahmet Sait Sıcak, "Ashâbü'l-Karye Kıssası Hakkındaki Rivâyetlerin ve Tefsir Anlatılarının Sıhhati, Bağlayıcılığı ve Telif Süreci", *Antakiyat* 4/1 (2021), 75.

uğraşırken bir kısmı da yüksek makam sahibi kimselerdi. İnanıkları din uğruna her türlü dünyevi arzu ve ihtiraslardan vazgeçebilecek bir erdem sahiplerine dönüşmeleri peygamberlik misyonunun bu itibarla nasıl bir fonksiyonu icra edebildiğinin örneklerinden biridir.

2.6. Ashâb-ı Kehf Örneği

Burada üzerinde durulması gereken bir başka örnek de Ashâb-ı Kehf kıssasıdır. Bu kıssa, inandığı değerler uğruna dünyadan/metadan/zevkten vazgeçme, bir ölüm ve ondan tekrar uyanışı manevî-ruhanî dönüşüm olarak temsil eder. Kur'ân'da hangi peygambere tabi olduklarına dair açık bir bilgi olmayan mağara ashabının dönüşüm bağlamında ortaya koyduğu ilkeler şöyledir:

- İnançın ve adanmışlığın geldiği zirve noktadır.

- İnançında sebat etmenin temsildir. Zira bu topluluk inançlarını yaşayabilecekleri yer konusunda kendi yurtlarını terk etmekten imtina etmemişlerdir. Aynı örnek Hz. Muhammed (as)'in Mekke'den göç etmesine neden olan özgür düşünce ve inancın yaşanamaz olmasında ortaya konulabilecek tavır olarak mevcuttur. Bu bozulan ve yozlaşan bir toplumdaki uzaklaşılmasına dair de bir örnektir. Zira Hz. Muhammed (as)'in Hirâ ve Sevr mağarası metaforu kadim zamanlarda yaşayan Ashâbu'l Kehf'te de vücut bulmuştur.⁹⁵

- Yalnızca dost bilinmesi gereken ve yardımcı olarak sığınılacak tek varlığın Allah olduğunun bilincinde olmadır.

- Yaşın doğruyu ve yanlış ayırt etmede -avantaj olduğu gerçeğini yadsımayarak- bir kıtas olmadığının göstergesidir.

- Beyan ehli olmak. Bu noktada doğruyu bütün saflığı ile dillendirmenin duyuşsal manada bir karakter haline gelmesi söz konusudur.⁹⁶

Sonuç

Peygamberler hem inanç hem de ahlaki yönden fert ve toplumların değişimini ve dönüşümünü sağlamak için gönderilmişlerdir. Bütün peygamberler gönderildikleri toplumu değiştirmek için mücadele etmiştir. Bu mücadelede örnek bir toplum oluşumunda peygamberlerin başında Hz. Muhammed gelmektedir. Hz. Peygamber, Arap Cahiliye toplumu gibi örf ve adetlerine taassup derecesinde bağlı bir topluma gönderilmiştir. 23 yıl gibi bir zaman diliminde sahâbi topluluğunun

⁹⁵ Muhammed Tâhir b. Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1404/1984), 15/268; Abdülkerîm Yûnus el-Hatîb, *et-Tefsîru'l-Ķur'ânî li'l-Ķur'ân* (Kâhire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, ts.), 8/200.

⁹⁶ İbn Âşûr, *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*, 15/273; Şuayib Özdemir & Rahime Kavak, "Ashab-ı Kehf Kıssasında İfade Edilen Örnek İnsan Modeli", *Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshab-ı Kehf Sempozyumu*, ed. S. Küçükdağlı & S. Yakar (K.Maraş, 20-22 Eylül, 2013), 499-502.

oluşumu, değişimin en belirgin göstergelerindendir. Sahâbe için inanç yönünden değişim ve dönüşümlerinde istenen düzeyde bir seviyeye geldikleri söylenebilir de ahlaki ve kültürel açıdan tüm toplumu kapsayacak şekilde mutlak bir dönüşümden bahsetmek zordur. Çoğu sahâbenin Kur'ân ve nebevî ilkeler çerçevesinde değiştikleri ve dönüştükleri görülmüştür. Özellikle Hz. Peygamberle yakın temasta olan ve onun rahle-i tedrisinden geçen sahâbe ferdi hataları müstesna, istenen düzeyde bir dönüşümü sağladıkları sonucuna ulaşılmıştır. Ancak Hz. Peygamber döneminde sahâbe arasında Kur'ân ve nebevî ilkeler çerçevesinde duygusal ve zihni bir dönüşümü tamamlayamamış ve Hz. Peygamber tarafından da uyarılmış ve eleştirilmiş kişilerin varlığı, dönüşümün istenen düzeyde olmadığını ortaya koymaktadır.

Sahâbi kavramına yüklenen mana ile dönüşüm arasındaki irtibatın tespitinde bu kavramın tanımıyla ilgili ihtilafların giderilmesi önem arz etmektedir. Hz. Peygamber'i uzaktan da olsa gören tüm Müslümanların sahâbi kavramına dâhil edilmesi, dönüşüm havzasını genişleteceği için bu yönde mutlak bir dönüşümün olmadığı ortaya çıkmaktadır. Hz. Peygamber'in rahle-i tedrisinden geçen ve onunla uzun süre birlikte olan sahâbi topluluğu açısından toplumsal manada bir dönüşümün gerçekleştiği söylenebilir.

Hz. Nuh toplumunun ileri gelenleri kendilerini değişime tamamen kapatmışlardır. Olumsuz bütün özellikler sosyo-kültürel açıdan toplumun genlerine işlemiştir. Toplumun olumsuz özelliklerinden tamamen etkilenmeyen mal ve nüfuz bakımından alt tabakadaki bazı insanların değişimi ve dönüşümü daha kolay olmuştur. Ancak bu dönüşümlerin de ferdî özellikler taşıdığı görülür. Hz. Nuh toplumu, kolektif olarak kendisini değişime tamamen kapattığı için tufanla karşılaşmıştır. Peygamber soyundan gelen Hz. Musa'nın toplumu İsrailoğulları da sıkıntılı hallerde değişmiş ve inanmış gibi görünmüş ancak musibet ve imtihan geçip rahata ve refaha kavuşunca da eski şımarıklıklarına ve sapkınlıklarına dönen bu topluluk özelliğine bürünmüştür.

Peygamberlerin fert ve toplumların dönüşümlerindeki etkileri, onların çok çalışması ya da başarılı bir peygamber olmalarıyla değil içinde buldukları toplumların inanç ve ahlaki yapılarıyla yakından ilgilidir. İnanç ve ahlaki yönden tamamen dejenere olmuş ve karakter bozukluğu fert ve toplumların ruhlarına işlemiş toplumlarda değişim, daha durağan bir seyir göstermektedir. Hz. Peygamber'in "İnsanların Câhiliye devrinde hayırlı olanları İslâm devrinde de hayırlıdır" sözü, daha önce iyi olanların Müslüman olduktan sonra dönüşümü daha kolay sağladıklarını gösteren önemli bir sosyolojik tespittir. Aslında buna benzer durumları günümüz insanı açısından da gözlemlemekteyiz. Dini duygunun -ki bu dolaylı olarak risaletin ortaya koyduğu yaşam biçimine işaret etmektedir- insanın özünü ve hayattan beklentileri/hedeflerini ortaya çıkaran kişiliğine yönelik bütünün bir parçasıdır. Dolayısıyla dini duygunun kişiliğin de üzerinde yer alan daha derin bir bütünleşmeye imkân vermektedir. Böylece birey kişiliğini geliştirme ve ruhsal olgunlaşma

noktasında dönüşümsel bir rol oynayabilmektedir.⁹⁷ Bu bir bakıma sahâbi ve havari kavramlarının değişimle başlayan sürecin olumlu bir dönüşüm noktasında kişilik inşasının somut bir örneğine de işaret etmektedir.

Sonuç olarak bu çalışma günlük hayatta ve genel olarak da bilimsel sahada da çoğu zaman benzer anlamlar yüklenerek kullanılan değişim ve dönüşüm kavramlarının içerdiği ince nüans üzerinden ortaya konulan sosyo-teolojik birtakım temellendirmeleri içermektedir. Bu yönüyle toplumsal ve bireysel anlamda meydana gelen olgu ve olaylara yönelik değerlendirmeleri yeni bir bakış açısı kazandırma amacını gütmektedir. Bu minvalde ileride yapılacak çalışmalarda daha derinlemesine ve spesifik tahliller yapılmasına yönelik birtakım imkanlara matuf olabile potansiyeline sahiptir. Ayrıca bu çalışma daha ziyade kelimeler ve tefsir kaynakları merkeze alınarak yapılmıştır. Daha sonraki çalışmalarda sosyal veya psikolojik dönüşüm olgusu bu metodik yaklaşımla ilgili alanlar göz önüne alınarak değerlendirilebilir. Son olarak çalışma belli bir peygamber grubunu esas almış olması açısından derinlikli bir çalışma imkanına ulaşamamıştır. Bundan sonraki çalışmalarda daha spesifik ve derinlemesine tahliller yapılabilir.

Kaynakça

- Ağırakça, Ahmed. “Hz. Ömer’in Müslüman Olması Meselesi ve Rivayetlerin Değerlendirilmesi”. *Artuklu Akademi Dergisi* 4/1 (2017), 1-20.
- Akalın, Ş. Haluk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: TDK Yayınları, 2011.
- Algül, Hüseyin. “Mescid-i Dirâr”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/272-273. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ali, İzzet Seyyid. “El-Kiyemu beyne’t-teğayyuri ve’t-teğyiri’l-mefahimi ve’l-hasaisu ve’l-eliyeti”. *Mecelletu Cemiati Dımaşk* 27/1 (2011), 601-634.
- Apalı, Yasemin. “Toplumsal Değişme Bağlamında Bilginin Değişimi ve Dönüşümü”. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi SBE Dergisi* 8/17 (2016), 395-405.
- Arı, Yılmaz. “Din Ve Otorite Kavramları Bağlamında Sünnilikte Dini Otorite”. *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*, Ed. F. Rençber, Y. Arı vd., Ankara: Gece Kitaplığı, 2021, 163-188.
- Arı, Yılmaz. “Toplumsal Değişim ve Din”, *Asya Studies* 5/16 (2021), 131-142.

⁹⁷ Bkz., R. A. Emmons, “Din ve Kişilik”, çev. Gülüşan Göcen, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2014), 178.

- Askerî, Ebû Hilâl Hasan b. Abdullah b. Sehl, el-Furûkü'l-Luğaviyye, Kahire: Dâru'l-İlm ve's-Sekâfe li'n-Neşr ve't-Tevzi', 1997.
- Ayverdi, İlhan & Topaloğlu, Ahmet. *Kubbealtı Lugatı*. İstanbul: Kubbealtı, 2010.
- Azimli, Mehmet. *Siyeri Farklı Okumak*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Bağcı, H. Musa. *Hadis Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009.
- Bilgin, Recep. "Hadislerde Hz. Peygamber'in Eleştirileri". *Antakiyat* 3/2(2020), 164-177.
- Bilgin, Recep. "Said B. Müseyyeb'in Hayatı, Kişiliği ve Hadis İlmindeki Yeri". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2018/2), 537-564.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. Beyrût: Dâru tavki'n-necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Comte, Auguste. *Pozitif Felsefe Dersleri*. Çev. Ümit Meriç. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 1967.
- Cürcani, Seyyid Şerif. *et-Ta'rifât*. thk. M. A. Maraşlı. Beyrut: Darü'n-nefâis, 2012.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitâbü'l-İrşâd*. Çev. A. Bülent Baloğlu vdğr. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Çalışkan, Necmettin. "Kehf Sûresi Bağlamında Hz. Mûsâ ve Sâlih Kul (Hızır) Kıssası ve Antakya'da Hızır İnançının Sosyo-Kültürel Etkileri". *Toplum Bilimleri Dergisi* 9/18 (2015): 243-262.
- Düzgün, Ş. Ali. "Sahâbenin Değişimi ve Sahâbenin Dönüşümü". <https://www.youtube.com/watch?v=gKCa2qCKJPE>. 20 Ocak 2021.
- Dorman, Emre. "Tarihsel ve Teolojik Açından Deizm ve Eleştirisi". *Din Karşısı Çağdaş Akımlar ve Deizm*. Ed. Vecihi Sönmez vd., Van: Ensar Neşriyat, 2017, 217-242.
- Ebû Reyve, Mahmûd. *Edvâ' ale's-sünneti'l-Muhammediyye*. Kâhire: Dâru'l-me'ârif, 1994.
- Emmons, R. A. "Din ve Kişilik". Çev. Gülüşan Göcen. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2014), 165-187.
- Erdoğan, Oya. "Kadın ve Aile". *Değişim ve Dönüşüm*. <http://www.kadinveaile.com/degisim-ve-donusum/>. 25 Ocak 2021.
- Erkocaaslan, Recep. "Beni Mustalik Gazvesinin Sebepleri Üzerine Bazı Mülahazalar". *İSTEM: İslam Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi* 10/19 (2012), 273-289.

- Eser, Mithat. "İfrat ve Tefrit Arasında Sahâbe Algısı". *Sahâbe Kimliği ve Algısı, Tartışmalı İlmî Toplantı* (Sakarya, 27-28 Nisan 2013), 257-275.
- Fayda, Mustafa. "İfk Hadisesi". *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 21/507-509. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Müstaşfâ*. Thk. Muhammed Abdüsselam Abdüşşâfi. B.y.: Dâru'l-kütbi'l-İlmiyye, 1413/1993.
- Gündoğar, Hamdi. "Hz. Nuh'un Nübüvvet Mücadelesi". Ed. H. Gündoğar vd. *Uluslararası Hz. Nuh ve Cudi Dağı Sempozyumu* (27-29 Eylül Şırnak 2013), 343-349.
- Güneş, Abdülbaki. "Kur'an'da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/1 (2005), 61-93.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. Çev. M. Yazgan. İstanbul: Beyan Yayınları, 2017.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. Çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınevi, 1995.
- Harman, Ö. Faruk. "Firavun". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/118-121. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Hatîb, Abdülkerîm Yûnus. *et-Tefsîru'l- Kur'ânî li'l- Kur'an*. Kâhire: Dâru'l-fikri'l-'Arabî, ts.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir. *Tefsîru't-tahrîr ve't-tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1404/1984.
- İbn Kesir, Ebû'l-Feda İsmail b. Ömer b. Kesir el-Karşi el-Basrî ed-Dimeşki. *İhtişâri 'ulûmi'l-ğadîs*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrût: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid er-Rebei el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Kahire: Dâru İhyâi't-türâsi'l-'Arabiyye, 1395/1975.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru sâdır, 1414/1994.
- İbn-i Hişâm. *es-Sîyretü'n-Nebeviyye*. haz. Ömer Abduselam Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-kitâbi'l-'Arabî, 1990.
- İbnü'l-Esîr, Ebü's-Sâdat Mecdüddîn Mübarek b. Muhammed el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târîh*. Beyrut: Darül-kütübil-İlmiyye, 1987.
- İbnü's-Salâh, Takıyyüddîn Osmân b. Abdirrahmân. *Mukaddimetü İbni's-Salâh*. thk. Nûruddîn İtr. Suriye: Dâru'l-fikr, 1986.

- İsfahânî, Râgîb. *Müfredât*. çev. A. Güneş & M. Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- İşcan, M. Zeki. “Dinî Bir Otorite Olarak Sahâbe Algısı”. *Sahâbe Kimliği ve Algısı, Tartışmalı İlmî Toplantı* (Sakarya, 27-28 Nisan 2013), 205-218.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi’ li-aḥkâmi’l- Qur’ân*. Kahire: Dârü’l-kütübi’l-Mısriyye, 1384/1964.
- Kutsal Kitap, “Eski Ahit”. <https://kutsal-kitap.net/bible/tr/index.php?mc=1>. 20 Ocak 2021.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te’vilâtü’l-Qur’ân*. thk. M. Mansur Vanlioğlu. Ed. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Daru’l-mîzân, 2009.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Kitâbü’t-Tevhîd*. Haz. B. Topaloğlu, M. Aruçi. Ankara: İsam Yayınları, 2005.
- Mustafa el-A’zamî. “Sahâbenin Tamamı Güvenilir İnsanlardır”. Çev. Enbiya Yıldırım. *CÜİFD* 1 (1996), 315-332.
- Müslim, Ebû’l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nîsâbü’rî b. Haccâc. *Sahîhu Müslim*. Thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi’t-türâsi’l-‘Arabî, 1375/1956.
- Neccâr, Muhammed Tayyib. *Tarihu’l-Enbiya fî davi’l-Qur’ani’l-Kerim ve’s-Sünneti’n-Nebeviyye*. Riyad: Mektebetü’l-me‘ârif, 1983.
- Okumuş, Ejder. “Toplumsal Değişme ve Din”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 8/30 (2009), 323-347.
- Özdemir, Şuayib & Kavak, Rahime. “Ashab-ı Kehf Kıssasında İfade Edilen Örnek İnsan Modeli”. *Uluslararası İnanç Turizmi ve Eshab-ı Kehf Sempozyumu*. Ed. S. Küçükdağlı-S. Yakar (K. Maraş, 20-22 Eylül 2013), 497-504.
- Öz, Şaban. “Kırtâs Hadisesi ve İlgili Rivayetlerin Tenkîdi -İbn Sa’d Özelinde-“. *Hikmet Yurdu* 2/3 (2009), 275-286.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû’l-Fazl) Fahrüddîn. *el-Muhassal*. Çev. Hüseyin Atay, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Palabıyık, M. Hanefi. “Hz. Ömer’in Müslüman Oluşu”. *Ekev Akademi Dergisi* 12/37 (2008), 137-148.

- Sıcak, Ahmet Sait & Çalışkan, Necmettin. “Yeni Bir Dünya’nın Kur’ânî Umdeleri”. *Turkish Studies* 12/8 (2017), 171-184.
- Sıcak, Ahmet Sait. “Kur’ân’da Dînî Normlar ve Sosyal Realite Açısından Evliliğin Sürdürülebilirliği: Hz. Nûh, Hz. Lût ve Firavun’un Eşleri Örneği”. *Uluslararası Aile ve Değerler Sempozyumu*. Ed. Recai Doğan vdğr.. (7-9 Ekim Bişkek-Kırgızistan), 45-59.
- Sıcak, Ahmet Sait. “Ashâbü’l-Karye Kıssası Hakkındaki Rivâyetlerin ve Tefsir Anlatılarının Sıhhati, Bağlayıcılığı ve Telif Süreci”. *Antakiyat* 4/1 (2021), 67-104.
- Sinanoğlu, Ahmet Faruk. “Toplumsal Değişim ve Din”. *Hikmet Yurdu* 1/2 (2008), 23-29.
- Şeriati, Ali. *Dünya Görüşü ve İdeoloji*. çev. Kenan Çamurcu. Ankara: Fecr Yayınları, 2011.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Câmi’ül-beyân ‘an te’vîli’l-Kur’ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. B.y.: Müessesetü’r-risâle, 1420/2000.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu’l-Taberî*. Thk. M. Ebu Fadl İbrahim. Kâhire: Dârü’l-me‘ârif, 1387/1967.
- Tan, Zeki. “Nuh Süresi Bağlamında Küresel Ahlak Bunalımına Hz. Nuh’un Mesajının Katkısı”. *İstem* 8/16 (2010), 113-134.
- Tuğlu, Nuri. “İmam Mâturîdî’nin Sahâbe Anlayışı”, IV. *Şeyh Şabân-ı Velî Sempozyumu (Hanefîlik-Mâturîdîlik)* (5-7 Mayıs 2017), 1/408-415.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İ’câzu’l-Kuran”. *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 21/40406. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yıldırım, Ergün. *Değişen Din Anlayışının Sosyolojisi*, İstanbul: Bilge Yayınları, 1999.
- Cündioğlu, Dücane. “Değişim ve Dönüşüm”. <https://www.youtube.com/watch?v=rhZ-BnAv1Ys>. 25 Ocak 2020.
- <https://www.etymonline.com/word/change> Erişim 11 Mart 2021.
- <https://www.etymonline.com/word/transform> Erişim 11 Mart 2021.
- <https://www.hasanews.com/6538409.html> Erişim 11 Mart 2021.
- <https://e3arabi.com/?p=691447> Erişim 12 Mart 2021.

The Value of Prophecy in Terms of the Construction of the Individual and Society in the Framework of the Concepts of Change and Transformation

Asst. Prof. Yusuf Okşar – Assoc. Prof. Necmettin Çalışkan

Extended Summary

Prophecy is one of the basic belief principles of divine religions. Therefore, it constitutes one of the main subjects of the science of kalam. Especially in terms of kalam scholars, giving healthy answers to the debates on the possibility and necessity of prophethood and refuting the evidence of those who oppose it are among the main objectives of the science of kalam. On the other hand, although it is handled from many different aspects, the most important point related to the concept of prophethood is its effect on the moral and social transformation of humanity. The prophetic principles, which should be considered in terms of the improvement of the socio-psychological and moral erosions experienced today, contain messages that should be seriously considered. In this respect, the concept of prophethood should be evaluated not only in terms of theology but also in terms of socio-psychological transformation. The connection of the problem here with the purpose is to establish the relation of this transformation, which we describe as upwards, with the prophethood of the prophets. Although some prophets did not seem to have achieved this success during their lifetime, the power of changing and transforming the divine principles revealed by them continued to affect society and sometimes led to dramatic transformations. Especially in the title of the study, why not only one of the change or transformation is preferred, but the reasons for the use of both concepts will be emphasized. Because although the change has a superficial appearance, the transformation includes a serious spiritual, physical and mental evolution and maturation. In terms of Islamic history, we have to say that some of the Companions have transformed and some have changed. At this point, it will be tried to look at the concept of Companions from a different point of view and it will be underlined that this nomenclature is valuable. Thus, the differences between change and transformation will be explained through more concrete examples. In this context, the individual and socio-psychological attitudes of the tribes of the apostles, Prophet Noah, Prophet Abraham, and Prophet Moses will also be discussed within the framework of the research.

The efforts of the individual to return them to the divine nature, that is, to guide them to the right path, starting from himself, meaning that the individual must first return to his originality. Societies that fail to develop behaviors and attitudes in accordance with the sunnatullah (social laws) are exposed to all kinds of troubles and troubles and even perish. As a requirement of divine grace, a stimulus was sent to each tribe, and individual and social transformation was tried to be

built in the example of those ambassadors. However, the desired transformation has mostly been limited to superficial changes, and as the Qur'an puts it, only those who have deep understanding make sense and very few people in the society use their minds. This minority has become the example of mature humanity (insan-i kamil) who transcends time and space for a transformation in line with the purpose of creation. At this point, the sum of universal morality and virtuous behavior reveals the situation we conceptualize as transformation. We can say that there is an important nuance between these two concepts, even though it is not very familiar at first or is used synonymously in daily conversations. In this respect, change; is the product of changes that occur as a result of superficial, superficial, instantaneous, small-scale, and simple events. However, the concept/phenomenon of transformation is used to explain the current situation that emerges as the sum of big chain events and dramatic changes, including change.

When the ideal examples are examined, it is seen that the concept of Companions is used for people who have undergone a positive transformation. Otherwise, reading history in a dichotomy of love and hate with a wholesale approach may cause anachronism. For this reason, different approaches have emerged about the definition of Companions. Another example is seen in the life story of Prophet Noah. So much so that the society in which he lived did not accept the transformation towards good and beautiful and progress despite all his warnings, which brought with it the wrath of Allah. This ruin is an exemplary story of the purpose of saving the ship's people who managed to get rid of their malevolent desires in terms of character building but were excluded by society. Before the flood disaster came, the general characteristic of Prophet Noah's people contained all the features of a corrupt society. Likewise, similar examples and examples in terms of character building can be read from the life stories of Prophet Abraham, Prophet Moses, and Jesus in particular with the Apostles.

Prophets were sent to ensure the change and transformation of individuals and societies both in terms of belief and morality. All prophets struggled to change the society they were sent to. In this struggle, the Prophet Muhammad comes first among the prophets in the formation of an exemplary society. In determining the connection between the meaning attributed to the concept of Companions and the transformation, it is important to resolve the conflicts regarding the definition of this concept. It turns out that there is no absolute transformation in this direction since the inclusion of all Muslims who saw the Prophet, even from afar, in the concept of companions will expand the transformation basin. It can be said that a social transformation has taken place in terms of the community of the Companions who passed through the Prophet's teaching and stayed with him for a long time. In addition, a situation similar to the example of the Companions in terms of the dialectic of change-transformation is seen on the apostles of Jesus Christ. The Qur'an uses the term "Muslim" for these people, who can face the dilemma of their faith by ignoring the social and cultural pressure of the society they live in. On the other hand, the Companions represent giving up

the world/commodity/pleasure for the sake of the values they believe in, death and re-awakening from it as a spiritual-spiritual transformation.

We can say that these ambassadors and heralds, which we can describe as the greatest changes in the history of humanity, gave direction to human life both socially and psychologically. It is one of the rare pieces of information that we can learn from divine texts that the prophets of Ulu'l-azm were prepared for this spiritually and mentally before fulfilling their prophetic duties. First, the prophets themselves underwent a psycho-social upbringing. As the embodied personalities of the motto "change yourself first" in order to change something, the prophets are a mercy for humanity.

Keywords: Kalam, Tafsîr, Prophecy, Change, Transformation.

Mekke Şerifleri Literatürü Üzerine Bir Değerlendirme

A Review on the Mecca Sharifs Literature

Dr. Öğr. Üyesi Tuğba AYDENİZ

Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
Asst. Prof., University of Karabük, Islamic Sciences Faculty, Department of Islamic History and Arts, Karabük, Türkiye.
tugbaaydeniz@karabuk.edu.tr

 0000-0002-3170-9675

Makale Bilgisi / Article Information		
Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Yayın Tarihi / Published
13 Aralık / December 2021	Derleme / Composition Kabul Tarihi / Accepted 04 Mart / March 2022	15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Aydeniz, Tuğba. "Mekke Şerifleri Literatürü Üzerine Bir Değerlendirme", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 682-710.

<http://doi.org/1051702/esoguifd.1035654>

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

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

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

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

Mekke Şerifleri Literatürü Üzerine Bir Değerlendirme

Öz ► Mekke ve Medine'yi içine alan Hicaz bölgesi, Arap yarımadasının en önemli bölümüdür. Bu bölgenin en mühim şehri olan Mekke, 4./10. yüzyılın ortalarına kadar merkezden tayin edilen bir vali tarafından idare edilmiştir. Bu valiye Mekke emîri denilmiştir. Abbâsiler zamanında 4./10. yüzyılın ortasından itibaren ise Mekke'yi idareleri altına alan şeriflere mahsus olarak kullanılmıştır. Bu şerifler Benî Hasan soyundan gelmektedir. Bu itibarla, Mekke emirliği vazifesini, soyu Hz. Hasan'a dayanan aileler üstlenmiştir. Hicaz üzerine yapılan çalışmalara bakıldığında zengin bir literatürün olduğu söylenebilir. Ancak Mekke'nin idaresinden mesul olan Mekke şerifleri hakkında yapılan araştırmalara ağırlık veren literatür değerlendirmesinin yapıldığını söylemek zordur. Mekke şerifleri hakkında derli toplu bir literatür taraması araştırmacılar için önemli bir imkân ve kolaylık sağlamaktadır. Aynı zamanda yeni inceleme ve araştırmaların dikkate alınması için de gereklidir. Bu çalışmada, Mekke Emirliğini ve emirlerini (şerifleri) konu edinen akademik literatür, kitap, tez ve makale tasnifleri çerçevesinde belirlenen anahtar kavramlarla dijital veri tabanlarından tespit edilip değerlendirilmeye çalışılmıştır. Makalenin kapsamı Türkçe ve Arapça literatür ile çerçevelenmiş, konu, 4./10. yüzyıldan 13./19. yüzyılın sonuna kadarki dönemi ele alan çalışmalarla sınırlandırılmıştır. Makalenin hacmi dikkate alınarak 20. yüzyıl Mekke şeriflerinin durumunu konu edinen çalışmalar kapsam dışında tutulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslâm Tarihi, Historiyografya, Mekke, Mekke Emirliği, Mekke Şerifi.

A Review on the Mecca Sharifs Literature

Abstract ► The Hijaz region, which includes Mecca and Medina, is the most important part of the Arabian peninsula. Mecca, the most important city of this region, was administered by a governor appointed from the central government. This governor was called the Emir of Mecca during the 'Abbāsids until 4th/10th century. The title of the Emir of Mecca had been used exclusively for the sharif who rule the city since the middle of 4th/10th century. The sharifs are descended from Beni Hasan. When it is looked at the studies on the Hijaz, there has been very rich academic literature. However, there has been few studies about the Mecca sharifs. A comprehensive literature review of the studies on the sharifs of Mecca provides important for researchers to do new quality studies. From this point of view, this article aims to determine literature the Mecca sharifs and to review of it. Therefore, the academic literature on the Emirate of Mecca and its emirs (sharifs) has been tried to be determined and collected from digital databases with keywords from book, thesis and article classifications in Turkish and Arabic academic literature. The scope of the study is limited with the period from the 10th century to the end of the 19th century. A study of the 20th century literature is not included due to the need for a stand-alone study.

Keywords: Islamic History, Historiography, Mecca, Emirate of Mecca, Sharif of Mecca.

Giriş

Müslümanlar tarafından kutsal kabul edilen Mekke, Medine ile birlikte Haremeyn-i şerîfeyn (korunmuş yer) tabir edilen iki harem beldenin ilkidir. Mekke ve Medine'nin bu müstesna pozisyonu, İslâm âleminin burayı ibadet maksatlı ziyaretleri ile daha da önemli hale gelmiştir. Bu durum, kutsal beldelere hizmet etmeyi, buraya hâkim olan Müslüman idareciler için de bir saygınlık sebebi haline getirmiştir.

Mekke ve Medine'ye hâkimiyet için gereken yegâne şart, buraya hâkim olan hükümdarın adının hutbede zikredilmesidir.¹ Bununla birlikte tarihî süreç içerisinde Hz. Peygamber'e hürmeten bu beldelerin idaresinin daha ayrı ve özel bir muameleye tabi tutularak farklı bir statüye sahip olduğu görülmektedir.

Bu makalede, Mekke'deki bu farklı ve hususi idarenin sahibi olan Mekke şerifliği hakkında kısaca bilgi verildikten sonra önemli ve dikkate değer olan, aynı zamanda ulaşılabilen, Mekke Emirliği/şerifleri ile ilgili kaynak eserler ve araştırmalar üzerinden bir değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır. Lisansüstü tezlerin hem makale hacmini aşması hem de bu çalışmaların tümünün görülememesi sebebiyle sadece künyelerinin verilmesi tercih edilmiştir. Makalede ayrıca Mekke şerifleri üzerine yapılan Türkçe ve Arapça kaynak ve araştırma eserlerine literatür olarak yer verilmiştir.² Literatür tespitinde akademik veri tabanları üzerinden anahtar kavramlar kullanılarak kitap, tez ve makale kategorilerinde tarama yapılmıştır. Bu taramalarda Türkçe ve Türkiye'de yapılan çalışmalar için YÖK Ulusal Tez Merkezi (<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi>) ile ULAKBİM'in (<https://dergipark.org.tr/tr>) sitesi ve Diyanet İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi (<http://www.isam.org.tr>) veri tabanı kullanılmıştır. Türkçe kaynaklar için Mekke, Şerifler, Hicaz, Mekke şerifi, Mekke Emirliği, Mekke Emareti ve Mekke şeriflerinin isimleriyle yapılan taramada elde edilen kaynak eserler ve araştırmalar çalışmaya dâhil edilmiştir. Burada 06.10.2021-06.12.2021 tarihleri arasında yapılan taramada elde edilen sonuçlar kullanılmıştır.

Arapça literatür için ise çeşitli akademik disiplinlerde temel referans kaynaklarından kabul edilen veri tabanı Dar Almandumah (<http://mandumah.com/>), elektronik akademik literatür açısından önemli bir akademik veritabanı olan Almanhal (<http://almanahal.com>), Mısır merkezli kitap, makale ve tezleri barındıran dijital veritabanı (<http://srv2.eulc.edu.eg>), The Arabic Union Catalog (AUC) (<https://www.aruc.org>) ve Suriye merkezli bir arama motoru olarak

¹ Hutbenin dinî fonksiyondan başka siyasî bir öneme sahip olması Hz. Peygamber'den sonradır. İlk halife olarak biat alan Hz. Ebû Bekir (öl. 13/634) irad ettiği hutbede, devlet başkanı olarak izleyeceği yol haritasını açıklamıştır. Ondan sonra bu bir gelenek olarak benimsenmiş ve devam etmiştir. Abbâsîler zamanında toprakların çok büyümesi ile halifeler cuma namazlarını kıldırılmayı bırakmış, hatip olarak tayin edilen bir âlimin halifenin adını zikretmesi hilâfetin alâmet-i fârikalarından birisi haline gelmiştir. Dolayısıyla bundan sonraki uygulamalarda hilâfet merkezi ve diğer merkezlerde hutbe okunması halifenin başa geçtiğinin ilanı için gerekli olduğu gibi bir hükümdarın halife tarafından tasdik edilmesi de yine hutbede adının geçmesi ile mümkün olmuştur. Bu açıdan bakıldığında hutbe meşruiyet için yegâne araç olarak kabul edilmiştir. Mustafa Baktır, "Hutbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/425-428.

² Bu makale, bir biyografi çalışması niteliği taşımamaktadır. Aynı zamanda sadece Mekke, Haremeyn veya Hicaz tarihi olarak yazılan ve Mekke şeriflerine dair bir bilgi ihtiva etmeyen yayınlar da değerlendirmeye dâhil edilmemiştir. Buna ilaveten, 20. yüzyıla dair araştırmalar da ayrı bir makale hacminde olduğu için burada ele alınmamıştır.

(<http://mohe.gov.sy/>) sitelerinde tarama yapılmıştır. Arapça kaynaklar için kullanılan anahtar kelimeler, Mekke şeriflerinin isimleri başta olmak üzere, الشریف الحسن بن أبي نمي, ابو نمي, مكة، الحجاز، , اشرف مكة، شريف مكة امير مكة، الحرمین dir. Burada 06.10.2021-06.12.2021 tarihleri arasında yapılan taramada elde edilen sonuçlar kullanılmıştır.

Makalede sadece Mekke'nin tarihi üzerine yazılanlar değerlendirme haricinde bırakılarak Mekke Emirliği merkezli ya da Mekke şeriflerini içine alan çalışmalar incelenmiştir.

1. Seyyid ve Şerif Kavramlarının Ortaya Çıkışı

Seyyid kelimesi, efendi, mâlik, önde olan, faziletli gibi anlamlara gelir. Bu mânâlardan hareketle insanların efendisi olarak da kullanılmıştır.³ Nitekim Hz. Peygamber döneminde de bu anlamıyla kullanılmıştır. Hz. Peygamber torunları Hasan (öl. 49/669) ve Hüseyin'i (öl. 61/680) "Cennet gençlerinin seyyidleri" olarak göstermiştir.⁴ Seyyid, terim olarak Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fâtıma'nın (öl. 11/632) çocukları olan Hasan ve Hüseyin'in soyundan gelenlere verilmiştir. Şerif kelimesi ise lügatte ulu, yüce, kavmi içinde önde kabul edilen gibi mânâlara gelir.⁵ Bu kelime de Hz. Peygamber döneminde seyyid ile benzer kullanıma sahiptir. Terim olarak ise Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fâtıma'nın çocukları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in soyundan gelenlere tahsis edilmiştir. Seyyid ve şerif kelimelerinin terim anlamları ile kullanılması Abbâsîler döneminde başlamış, Fâtımîler zamanında yaygın hale gelmiştir. Böylece seyyid, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin soyundan gelenlere tahsis edilirken şerif, Hz. Hasan soyundan gelen Mekke emirleri ve Hz. Hüseyin soyundan gelen Medine emirleri için kullanılır olmuştur.⁶

Mekke'nin idaresinden mesul olan emirlere (358/969) senesinden itibaren şerif denilmişse⁷ de zaman içinde Mekke'de idareci olan emirlere seyyid ve şerif tabirinin birlikte kullanıldığı, kimi hükümdarların mektuplarında da emirlere hitapta şerif kelimesinin tercih edildiği ancak seyyidin de kullanıldığı bilinmektedir.⁸ Bu durumun Osmanlı döneminde de devam ettiği Mekke emirlerine yazılan menşurlarda görülmektedir.⁹ Ancak şunu belirtmek gerekir ki, 20. yüzyılın ortalarından itibaren Mekke emirleri için şerif ve seyyid kullanımını değişiklik göstermiştir. Mekke emirleri için

³ Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*, thk. Abdüsselâm Muhammed Harun (Beyrut:Dâru'l-Cil, t.y.), 3/114; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadır, t.y.), 3/228-229; Şemseddin Sâmî, *Kamûs-ı Türkî* (Dersaadet: 1316/1898), "Seyyid", 3/755.

⁴ Ayhan Işık, *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakübü'l-Eşrâfîlik Müessesesi* (Ankara: İlâhiyât, 2021), 44.

⁵ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *es-Sihah tâcü'l-luga ve sıhahî'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar (Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1377), 4/1379- 1380.

⁶ Mustafa Sabri Küçükbaşçı, *Abbasiler'den Osmanlılar'a Mekke-Medine Tarihi* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2007), 119.

⁷ Mustafa S. Küçükbaşçı, "Tarihî Süreçte Seyyid ve Şerif Kavramlarının Kullanımı", *Osmanlı Araştırmaları* 33 (2009), 111.

⁸ Küçükbaşçı, "Seyyid ve Şerif Kavramlarının Kullanımı", 116-119.

⁹ Feridun Ahmed Bey, *Münşeâtü's-Selâtin* (İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1274/1858), 1/500-501, 614.

şerif kelimesinin yaygın kullanılması, şerifin Hz. Hasan'ın soyundan gelenlere, seyyidin ise Hüseyinler'e mahsus hâle gelmesi önceki kullanımlardan farklı bir durumun ortaya çıktığını göstermektedir. Bu şekildeki "yanlış kullanım" tekrarlanarak bugüne kadar devam etmiştir.¹⁰

2. Mekke'nin İdaresine Genel Bir Bakış

Arap yarımadasının kuzeyinde yer alan Mekke, Allah'a ibadet için yapılan ilk mabed olan Kâbe'nin burada olması sebebiyle ayrı bir öneme sahiptir. Mekke, arazinin tarım için elverişli olmaması ve iklim itibarıyla kurak ve sıcak bir yapıya sahip olmasından dolayı ticaretin daha çok geliştiği bir bölge olmuştur.¹¹

Mekke, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn (11-40/632-661) dönemlerinde Medine'den gönderilen ve emîr adı verilen valiler tarafından¹², Emevîler döneminde ise başşehir Şam'dan atanan valiler tarafından idare edilmiştir. Bu dönemde valiler umumiyetle Ümeyyeoğulları'ndan seçilmiş ve hac emirliği görevi de kendilerine verilmiştir. Abbâsîler zamanında bu sistem muhafaza edilmiştir. Abbâsî halifeleri, Mekke'yi Medine'den müstakil idare etmeyi şehrin kontrolünü sağlama açısından daha elverişli bulmuşlardır. Bu dönem valiler güçlü kimseler olmalarının yanında Abbâsî ailesi ve onlara yakın kimseler ve Mısır'a hâkim olan ailelerden tercih edilmiştir.¹³

3. Mekke Şerifliğinin Tesisi

Abbâsîlerin iktidara gelmelerinde katkıları olmasına rağmen siyaseten dışlanan ve takibe uğrayan Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in soyundan gelenlerin, idareye karşı muhalif tavrının bu süreçte giderek kuvvet kazandığı ve çeşitli hâkimiyet arayışlarında buldukları görülür. Bunlardan Hz. Hasan'ın soyundan gelen Muhammed b. Süleyman'ın Mekke'de hilafetini ilan ettiği isyan dikkati çeker.¹⁴ Bu isyanın neticeye ulaştığını söylemek mümkün olmamakla birlikte iktidara karşı girişimler bununla sınırlı kalmamıştır.

Tüm bu girişimler (256/869) senesinde ortaya çıkan Karmatî hareketinin, Basra ve Kûfe başta olmak üzere hac yollarını tahrip etmesi, kutsal beldelerin tehdit altında kalması ve hac güvenliğinin ortadan kalkması ile farklı bir tarafa yönelmiştir. Karmatî hücumları sebebiyle Abbâsî

¹⁰ Küçükaşcı, "Seyyid ve Şerif Kavramlarının Kullanımı", 126. Küçükaşcı, bu ilk yanlış kullanımın İsmail Hakkı Uzunçarşılı'ya ait olduğunu belirtirken daha sonra bu yanlışın tekrarlanarak yaygınlık kazandığına işaret etmektedir. Aynı yer.

¹¹ Şemseddin Sâmî, *Kamûs-ı Türkî*, "Mekke", 6/4385-4386; Hakkı Dursun Yıldız, "Arabistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/254.

¹² Hz. Peygamber, Mekke'nin fethinin akabinde ilk Mekke valisi olarak Attâb b. Esîd'i (öl. 13/634) tayin etmiştir.

¹³ Küçükaşcı, *Mekke-Medine Tarihi*, 91-92.

¹⁴ Küçükaşcı, *Mekke-Medine Tarihi*, 95-96.

hilafeti güç kaybederken diğer yandan da iktisâdî mânâda sıkıntılar baş göstermiştir. Bu karışıklık, Hz. Hasan'ın soyundan gelen Hasenîlerin güç kazanmasını sağlamıştır. Nitekim Karmatîlerin Hicaz'ı terk etmeleri (339/950-951) ve Mekke'de Abbâsî halifeleri ile beraber hutbede adları zikredilen İhşîdîlerin yıkılması (358/969) ile Hasenîler, Mekke'de idareyi ele geçirmek için mücadele başlatarak güçlerini daha da artırmışlar ve burada hâkimiyete muvaffak olmuşlardır.¹⁵

Girişte de ifade edildiği gibi tarih boyunca Müslüman devletler için Hicaz'a hâkim olmak, Müslüman dünyada liderliği elde etmenin yegâne yolu olmuştur. Bu sebeple Abbâsîler'in güç kaybetmesi İslâm âleminde söz sahibi olmayı isteyen Fâtımîler için bulunmaz bir fırsata dönüşmüştür. (341/953) senesinde iktidara gelen Fâtımî halifesi Muiz-Lidînillah, Haremeyn'e hâkim olarak İslâm dünyasının temsilcisi olmayı hedefleyerek bu muazzam güce talip olmuştur. İşte bu imkân, Hasenîlerin Benî Mûsâ kolundan Cafer b. Muhammed, Mekke'nin idaresini (358/969) senesinde Fâtımî halifesinin adını anarak Hicaz'da Mekke emirliğini ilan etmesi ile gerçekleşmiştir.¹⁶ Fâtımî halifesi Muiz-Lidînillah da Cafer b. Muhammed'in emirliğini tasdik etmiştir. Bu şekilde tesis ve ilan edilen Mekke şerifliğinin ilk ailesi Benî Mûsâ (Benî Cafer) olmuştur. Bundan sonra Mekke şerifi ismi, Mekke'yi idare eden Hasenîler için kullanılmaya başlanmıştır. Böylece babadan, dededen, oğullarla erkek torunlara verasetle intikal eden bu vazife, sülalenin, Arap toplulukları içinde mühim bir yer kazanmasına yol açmıştır.¹⁷ Hutbelerde halifeden sonra Mekke idarecileri olan şeriflerin isimlerinin zikredilmesi benimsenmiş ve Mekke emîri önceden Mekke valilerini ifade etmiş olsa da Cafer b. Muhammed'in hâkimiyetini ilanından sonra Hz. Hasan'ın soyundan gelerek burayı idare edenler için kullanılmıştır.¹⁸ Mekke'yi idare eden şerifler, (358-454/969-1062) yılları arasında idarede olan Hasanoğullarının Benî Musa kolu, (455-596/1063-1200) yılları arasında Benî Süleyman ve Hevâşim diye bilinen Benî FüleYTE kolu ve son olarak (596-1342/1200-1924) yılları arasında emirlik yapan Katâde ailesinden oluşmaktadır.¹⁹ (991/1584) senesinde Şerif II. Ebû NümeY'in vefatı ile Mekke idaresinde söz sahibi olmak isteyen, aynı soydan üç aile ortaya çıkmıştır: Zevî Zeyd, Zevî Berekât ve Zevî Abdullah (Zevî Avn). Bu üç aile

¹⁵ Ebu'l-Berekât Zeynüddîn Muhammed b. Ahmed İbn İyâs, *Bedâ'ü'z-zühûr fi vekâ'i'd-dühûr 930/1524*, thk. Muhammed Mustafa (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1402/1982), 4/90; H. Lammens, "Mekke", *İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1970), 7/635-636.

¹⁶ Ahmed Sibâi, *Târîhu Mekke* (Riyad: el-Emânetü'l-Amme li'l-İhtifâl, 1419/1999), 1/220; Küçükaşçı, *Mekke-Medine Tarihi*, 121-122.

¹⁷ Süleyman Abdülganî Mâlikî, *Bilâdü'l-Hicâz münzü bidâyeti 'ahdi'l-Eşrâf hattâ sukûti'l-Hilâfeti'l-Abbâsiyye fi Bağdad* (Riyad: Dâretü'l-Melik Abdülazîz, 1403/1983), 30; Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mekke Emirliği", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/572.

¹⁸ Mâlikî, *Bilâdü'l-Hicâz*, 30; Küçükaşçı, "Mekke Emirliği", 28/572.

¹⁹ Fâik Bekr es-Savvâf, *el-Alâkât beyne'd-Devleti'l-Osmaniyye ve'l-iklimi'l-Hicaz fi'l-fetreti mâ beyne 1293-1334 (m. 1876-1916)* (Cidde: Dârü'l-Muhammedî, 1426/2005), 47. Katâde b. İdrîs hakkında bilgi için bk. Hayrettin Yücesoy, "Katâde b. İdrîs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/23-24; Mustafa Sabri Küçükaşçı, *Abbasiler'den Osmanlılar'a Mekke-Medine Tarihi* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2007), 102-105.

iktidarı paylaşılar da (1245/1830) itibariyle Mekke emirleri daha ziyade Zevî Zeyd ve Zevî Avn ailelerinden gelmiştir. Osmanlı Devleti'ne 1916'da isyan eden Şerif Hüseyin de (öl. 1931) Zevî Avn ailesindedir.²⁰ Dolayısıyla tarihî süreçte bu kutsal beldelerin, dışarıdan bir idareci ile yönetilmek yerine, Hz. Ali (öl. 40/661) ve Hz. Fâtıma'nın evliliğinden doğan Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in soyundan gelen, kendilerine seyyid ve şerif unvanı verilenler tarafından idare edilmesi benimsenmiştir.

4. Mekke Emirliği/Şerifleri ile İlgili Arapça Literatür Değerlendirmesi

Mekke'yi, yukarıda işaret edilen dinî, manevî, siyasî faktörler çerçevesinde, yazdıkları kitapların konusu yapan pek çok müellif olmuştur. Bu şekilde, Mekke'nin İslâm'ın intişarından önceki tarihinden başlayarak müellifin yaşadığı çağa kadar olan zamanı içine alan çok sayıda Mekke tarihi yazılmıştır.²¹ Literatüre bakıldığında, Mekke şerifleri üzerine yazılan müstakil çalışmalar mevcut olduğu gibi Mekke tarihi üzerine yazılan kaynak kitapların bazılarında Mekke şerifleri ile ilgili bilgilere ulaşmak mümkündür. Bunların içerisinde en önemli eserlerden birisi iki ciltlik *Şifâ'ü'l-garâm bi-ahbâri'l-Beledi'l-harâm* isimli Mekke tarihidir. Mekke'nin tarihi, siyasî ve sosyal yapısına dair önemli bilgiler içeren eserde, Mekke valilerine de muhtasar bir şekilde değinilmiştir. Müellifin *el-İkdü's-semîn fi târihi'l-beledi'l-emîn* isimli eseri de yine Mekke'nin ilim ve kültür tarihi üzerine olup daha ziyade ansiklopedik bir hüviyete sahiptir. Sekiz ciltten müteşekkil olan kitapta, Mekke'nin önemli şahsiyetleri hakkında biyografik bilgiler mevcuttur. Yazarın kendi dönemine kadar ele aldığı Mekke şerifleri hakkındaki bilgiler ise muhtasardır. Eserde ayrıca Mekke şeriflerinin hanımlarının biyografilerine de yer verilmiştir.²² Aynı müellif *el-Mukni'* isimli eserinde Mekke emirlerini, "*vülâtu Mekke min eşrâf*" başlığı altında bir liste olarak vermiştir.

Mekke tarihi üzerine yazılan eserlerin çoğuna *Tarihu Mekke* isimli kitabın kaynaklık ettiği görülmektedir. İki ciltten müteşekkil olan eserde Mekke emirleri üzerine zengin bilgiler mevcuttur. Eserin ikinci cildi Hicaz'da Osmanlı döneminden bahsetmektedir. Bu sebeple Mekke emiri II. Ebû Nümeyle başlayan kısım bu cildin başlangıcını oluşturmaktadır. Bu ciltte aynı zamanda Hicaz'ın Osmanlı'nın elinden çıkışına kadar olan hadiseler de yer verilmiştir. Dolayısıyla eserde kronolojik bir sıra takip edildiği söylenebilir.²³ *İfâdetü'l-enâm bi-zikri ahbâri beledillâhi'l-harâm* isimli 7 ciltlik hacimli eserin 3. ve 4. ciltleri Mekke emirlerine ayrılmıştır. Emirlerin biyografileri, müellifin kullandığı eserlerin karşılaştırılarak verilmiştir. Bununla birlikte söz konusu eser bir

²⁰ Zekeriyâ Kurşun, "Hâşimîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/412-415.

²¹ Mekke-Medine tarihinin kaynakları hakkında bir değerlendirme için bk. Küçükbaşçı, *Mekke-Medine Tarihi*, 17-34.

²² Takıyyüddin Fâsî'nin (öl. 832/1429) hayatı ve eserleri hakkında bilgi için bk. Cevat İzgi, "Fâsî, Takıyyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/212-213.

²³ Ahmed Sibâî, *Târihu Mekke* (Riyad: el-Emânetü'l-Amme li'l-ihitfâl, 1419/1999), 1.

biyografi kitabı olarak değerlendirilmemeli, Mekke tarihi olarak kabul edilmelidir.²⁴ Yine, Mısırlı tarihçi tarafından kaleme alınan *es-Sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk* adlı eserde müellif Mısır'a hâkim olan devletlere yer verirken, yaşadığı zamana kadarki Memlûk sultanlarından da bahsetmektedir.²⁵ Bu eserin 3. cildinde Mekke şerifleri hakkında önemli bilgiler mevcuttur.²⁶

Tarihçi Muhibbüddin İbn Fehd'in (öl. 954/1547) *Neylü'l-münâ bi-zeyli Bülûgi'l-kurâ li-tekmileti ithâfi'l-verâ*²⁷ isimli eseri, babası İzzeddin İbn Fehd'in (öl. 922/1516) eseri *Bülûgu'l-kurâ*'ya yazdığı zeyl olmakta birlikte, Hicaz'ın (923/1517) tarihinde Osmanlı hâkimiyetine geçişi ve (949/1542) senesine kadar olan hadiseleri ele aldığı önemli bir çalışmadır. Müellif, bu dönemde Mekke'deki siyasî ve sosyal hadiseleri kronolojik olarak yazmıştır. Hicaz'ın Osmanlı idaresine geçişine dair bilgilerde İbn İyâs'ın (öl. 930/1524) *Bedâ'iu'z-zühûr*'una ve Cezîrî'nin *Dürerü'l-ferâ'id*'ine sıkça başvurmuştur. Bunların dışında Memlûkler döneminin sonları ve Osmanlı'nın Suriye ve Mısır'ı topraklarına dâhil etmesi ile ortaya çıkan yeni duruma dair bilgiler için İbn Tolun'un (öl. 953/1546) *Müfâkehetü'l-hillân fi havâdisi'z-zamân* isimli eserinden de sınırlı da olsa istifade edilebilir.

Mısır'ın Osmanlı topraklarına dâhil edilmesi (923/1517) ve sonrasında yaşananlara dair en detaylı bilgileri veren ve kaynaklık teşkil eden eser, meşhur bir Memlûk tarihçisine ait olup *Bedâ'iu'z-zühûr* ismini taşımaktadır.²⁸ Memlûklerin son dönemine ve Osmanlı'nın Mısır'daki ilk dönemine şahitlik ettiği için mühim bir yere sahiptir. *Bedâ'iu'z-zühûr fi vekâ'i'i'd-dühûr*'un son cildi, Sultan I. Selim'in (öl. 926/1520) Mısır'ı Osmanlı topraklarına ilhak etmesi ile Mekke Şerifi Ebû Nüme'ye'in (öl. 992/1584) padişaha tabiiyetini bildirmesini detaylıca ele alır.²⁹ Müellifin gördüklerini ve güvenilir kimselerden dinlediklerini eserine yazması, dönemin en önemli kaynaklarından olmasının sebepleri arasındadır. Müellif kendinden sonraki Arap ve Osmanlı tarihçilerini etkilemiş önemli bir isimdir.³⁰

²⁴ Abdullah b. Muhammed el-Gazî el-Mekkî el-Hanefî, *İfâdetü'l-enâm bi-zikri ahbâri beledillâhi'l-harâm*, thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş (Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 1430/2009).

²⁵ Makrîzî (öl. 845/1442) hakkında bilgi için bk. Eymen Fuâd Seyyid, "Makrîzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/448-451.

²⁶ Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali, *Kitâbü's-sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk* 845/1442, nşr. Muhammed Mustafa Ziyâde (Kahire: Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1957).

²⁷ Bk. Sâmî es-Sakkâr, "İbn Fehd, Muhibbüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/486-487.

²⁸ İbn İyâs, Zeynüddîn Muhammed b. Ahmed, *Bedâ'iu'z-zühûr fi vekâ'i'i'd-dühûr*, thk. Muhammed Mustafa (Kahire: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1402/1982).

²⁹ Bu cilt, Türkçe'ye tercüme edilerek yayımlanmıştır. Bk. İbn İyâs, *Yavuz'un Mısır'ı Fethi ve Mısır'da Osmanlı İdaresi*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2016).

³⁰ Muhammed Harb Abdülhamid, *I. Selim'in Suriye ve Mısır Seferi Hakkında İbn İyâs'da Mevcut Haberlerin Selimnamelerle Mukayesesi (XVI. Asır Osmanlı-Memlûklü Kaynakları Hakkında Bir Tetkik)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Tarih Bölümü Yeniçağ Kürsüsü, Doktora Tezi, 1980), 168.

Mekke Şerifi Berekât'ın (öl. 931/1525), Sultan I. Selim'e tabiiyet bildirmek için gönderdiği oğlu Ebû Nüme'ye yapılan merasime ve dönemin diğer hadiselerine şahitlik eden isimlerden olan ve aynı zamanda daha sonra Kanuni Sultan Süleyman'a (öl. 974/1566) Mekke şerifinin elçisi olarak gönderilen Nehrevâlî'nin (öl. 990/1582) Mekke şerifinin protokoldeki yeri, unvanları, gelirleri, merkez ile ilişkileri hakkında önemli bilgiler aktaran eseri, *el-İ'lâm bi-a'lâmi Beytillâhi'l-harâm* zikredilmesi gereken mühim çalışmalar arasındadır.³¹ (985/1577)'de Sultan III. Murad'a (öl. 1003/1595) takdim edilen eser, Mekke'nin faziletlerinden ve şehirdeki önemli yerlerden bahsetmesinin dışında Kâbe'deki tamiratlara, Memlûklerin ve Osmanlıların Mescid-i Harâm'a yaptıklarına değinir. Bilhassa merkez ile idari münasebetler, hediyeleşmeler, Mekke şerifinin vazifeleri gibi konularda başvurulacak bir kaynaktır. Eser aynı zamanda Nehrevâlî'nin, bürokrasi ve Mekke şerifi ile yakın münasebeti olduğunu göstermektedir. Eserde Şerif Berekât, Şerif Ebû Nüme ve Şerif Ahmed (öl. 961/1554) dönemlerine dair bilgilere de ulaşılabilir.³²

Tarih araştırmalarında çok kullanılan eserlerden birisi de *Hulâsatü'l-keâm fi beyâni ümerâ'i'l-beledi'l-harâm*'dır. Müellifi, tarihçi ve aynı zamanda Mekke müftüsü olup (1304/1886) tarihinde vefat etmiştir. Ağırlıklı olarak tarih alanında eserler kaleme alan müellif, Mekke'nin idari tarihine dair eserine Attâb b. Esîd'in Hz. Peygamber tarafından Mekke'ye vali tayin edilmesi ile başlayarak (1296/1879) tarihî hadiseler ile nihayet vermiştir.³³ Bu çalışmanın "(1095/1684) yılına kadar olan kısmı, Sincârî'nin tarihinin bir muhtasarı olmakla beraber son iki asırdan bahseden bölüm tamamen kendi telifi olup, Mekke emirleri ve bilhassa Vehhâbîler'in siyâsi faaliyetleri için orijinal bir kaynak ve XIX. yüzyıl Mekke tarihine dair yegâne eser"³⁴ olarak değerlendirilmiştir.

el-Alâkât beyne'd-Devleti'l-Osmaniyye ve'l- İklîmi'l-Hicaz fi'l-Fetreti mâ beyne 1293-1334 (m. 1876-1916) isimli eser de Arap beldelerinin Memlûklerden Osmanlı'ya geçişi hakkında bilgi verir.³⁵ Müellif, Hicaz vilayetinin imtiyazlarına ayrı bir başlık tahsis etmiştir. Bu kısımda, Mekke şerifinin konumu, şerif ailelerinin isimleri ve Mekke emirliğinin nakli meselesi gibi konulara temas eder. Ayrıca Osmanlı Devleti'nin bazı görevlileri ile Mekke şerifleri arasında kimi zaman yaşanan çekişmelere

³¹ Bk. Mustafa S. Küçükaşçı, "Kutbeddin Nehrevâlî (Mekkî) ve Türk Tarih Yazımındaki Yeri", *Ortaçağ Tarihçiliğinde bir Duayen Prof. Dr. Abdülkerim Özeydin'a Armağan*, ed. Ebru Altan vd. (İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020), 482-499.

³² *el-İ'lâm*, Şair Bâkî (öl. 1008/1600) tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. Ayrıca Nehrevâlî'nin yeğeni eseri muhtasar hale getirmiş, kitap, *İ'lâmü 'ulemâ'i'l-a'lâm bi-binâ'i'l-Mescidi'l-harâm* ismiyle neşredilmiştir.

³³ Ahmed b. Zeynî Dahlân, *Hulâsatü'l-keâm fi beyâni ümerâ'i'l-beledi'l-harâm*, Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1305/1886.

³⁴ İrfan Aycan, "Dahlân, Ahmed b. Zeynî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/417.

³⁵ Fâik Bekr es-Savvâf, *Alâkât beyne'd-devleti'l-Osmaniyye ve'l-İklîmi'l-Hicaz fi'l-fetreti mâ beyne 1293-1334 h. (1876-1916 m.)* (Cidde: Dâru'l-Muhammedî, 1426/2005).

yer verir ve bunları değerlendirir. Ardından Sultan II. Abdülhamid dönemi (öl. 1918) ve Sultan Mehmed Reşad (öl. 1918) dönemini içine alacak şekilde Hicaz'da yaşanan hadiseleri ele alır.³⁶

el-İşrâf 'alâ târîhi'l-eşrâf isimli üç ciltlik eser de işaret edilmesi gereken çalışmalardandır.³⁷ Bu eserde, Benî Mûsâ ailesinden başlayarak Mekke emirliğinin nihayetine kadar Mekke'de emirlik yapmış isimler hakkında bilgiler mevcuttur. Eserin birinci cildinin büyük kısmı ve ikinci cildi, tamamen Benî Katâde'ye münhasırdır. Müellif, bu alanda yazılmış çoğu kaynaktan istifade etmiş, çağdaş eserleri de bibliyografyaya dâhil ederek nitelikli bir yayın ortaya çıkarmıştır.³⁸ *el-Osmâniyyûn ve tekvînu'l-'Arabi'l-hadîs* isimli eser ise Osmanlı'nın Arap topraklarındaki hâkimiyetini merkeze alan bir çalışmadır. Eser zengin bir bibliyografyaya sahiptir. Kitabın sonunda Osmanlı idaresinde Mekke şeriflerinin tabakaları ve isimleri ve vazifede oldukları süreyi gösteren bir kısım yer almaktadır.³⁹ Mekke emirleri üzerine önemli bilgilere yer veren bir diğer kaynak da *Menâihu'l-kerem fî ahbâri Mekke ve'l-Beyt ve vülâti'l-harem* isimli 6 ciltlik eserdir.⁴⁰ Eserin 3. cildinde Hicaz'ın Osmanlı hâkimiyetine geçişine yer verilmiştir. Ayrıca Osmanlı padişahları kronolojik olarak verilirken Hicaz tarihi ve Mekke emirlerinin icraatları birlikte ele alınmıştır. Dolayısıyla hangi Osmanlı padişahı döneminde Mekke'ye ne gibi hizmetler yapıldığını takip etmek mümkündür. Bununla birlikte metin aralarında şiirlere de yer verilmiştir. Müellif, birçok kaynaktan aldığı bilgileri karşılaştırmalı olarak kullanmıştır. Bu sebeple sayfa altlarında yer alan dipnotlar kimi zaman metinden daha fazla yer tutmaktadır. Kaynakları arasında yer alan bazı isimler, Ali b. Abdülkadir et-Taberî (öl. 1070/1660)⁴¹, el-'İsâmî, Muhibbî, Muhammed Ferid Bek Muhâmî'dir.

Tarihî hadiseleri kronolojik sırayla ele alan kaynak eserlerin dışında, Mekke şerifleri hakkında araştırma yapanlar için biyografi kitapları da önemli bir yere sahiptir. Burada bahsedilecek ilk eser, tarihçi ve münşî Kalkaşendî'nin (öl. 821/1418) en önemli çalışmalarından birisi olarak şöhret bulan *Subhu'l-a'sâ fî sinâatil-inşâ* adlı hacimli kaynak eserdir. Bilindiği üzere Kalkaşendî, bu eserini, bürokratik gelişme ve katiplerin yetişmesi gayesi ile ansiklopedik olarak kaleme almıştır. Eserin hususiyetlerinden birisi de Memlûk dönemine ve aynı zamanda daha öncesine ait olan belgelerden bizleri haberdar etmesidir.⁴² Kalkaşendî, birçok kaynaktan istifade ederek hazırladığı eserinin 4. cildinde, Mekke emirliği yapan aileler hakkında bilgilere yer vermiştir. Bir başka biyografik kaynak

³⁶ Savvâf, eserinde arşiv belgelerine de kısmen yer vermiştir bu yüzden kitapta menşur örnekleri mevcuttur.

³⁷ Eserin müellifi Âtik b. Gays el-Bilâdî'nin (öl.2010) hayatı hakkında bilgi için bk. Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Bilâdî, Âtik b. Gays", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2016) Ek-1/198-199.

³⁸ Âtik b. Gays Bilâdî, *el-İşrâf 'alâ târîhi'l-eşrâf*, (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1423/2002).

³⁹ Seyyâr Cemîl, *el-Osmâniyyûn ve Tekvînu'l-'Arabi'l-hadîs* (Beyrut: Müessesetü'l-Ebhasi'l-Arabiyye, 1989).

⁴⁰ (1125/1713) senesinde vefat eden müellifin eseri için bk. Ali es-Sincârî, *Menâihu'l-kerem fî ahbâri Mekke ve'l-Beyt ve vülâti'l-Harem*, dirâse ve thk. Macide Faysal Zekeriyâ (Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1419/1998).

⁴¹ Biyografi için bk. Mustafa Fayda, "Ali et-Taberî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/454.

⁴² Mehmet İpşirli, "Kalkaşendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/263-265.

Reyhânetü'l-elibbâ ve zehretü'l-hayâti'd-dünyâ'dır.⁴³ Kitapta, edip, âlim, şair biyografilerinin yanında Mekke şeriflerinin terceme-i hâlleri, Mekke emirlerinin şairlere ve âlimlere yaklaşımları üzerine faydalı bilgiler mevcuttur. Bilhassa Mekke Şerifi Hasan (öl. 1009/1601) ve Şerif İdris (öl. 1034/1625) hakkında verilen bilgiler dikkate değerdir.

Arap dilinin önde gelen isimlerinden olan ve aynı zamanda tarihçi yanı sıra da bilinen Muhibbî (öl. 1111/1699) ise ulema ailesine mensup olmasının yanında yetiştiği ortam ve yaşamış olduğu yüzyıl itibarıyla bilhassa Osmanlı dönemi Hicaz'ına dair önemli bilgiler kaleme almış bir isimdir. Onun (1100/1689) yılında Mekke'ye gittiğinde kadı naibliği teklifini değerlendirmesi, Mekke'nin ilmî ortamından istifade etmesine sebep olmuştur.⁴⁴ En iyi bilinen *Hulâsatü'l-eser fi a'yâni'l-karni'l-hâdî 'aşer* isimli kıymetli biyografi eseridir. Alanında çok önemli bir kaynak olan *Hulâsatü'l-eser*, (1001-1100/1592-1688) yılları arasında yaşamış meşhur isimlerin terceme-i hâllerini kapsamaktadır. Eserin ilk cildi, Mekke şeriflerinin biyografilerini muhtevirdir.

Arif Abdülganî'nin *Tarihu Ümerâ-i Mekke* isimli eseri de biyografik niteliktedir. Eser, Mekke şeriflerinin terceme-i hâllerini muhtevirdir. Dolayısıyla derli toplu şekilde kaleme alınan şerif biyografilerine buradan ulaşılabilir. Abdülganî, Muhibbî'nin *Hulâsatü'l-eser*'ini ve Fâsî'nin *Şifâ*'sını sıklıkla kullanmıştır.

5. Mekke Emirliği/Şerifleri ile İlgili Türkçe Literatür Değerlendirmesi

Mekke şerifleri üzerine Türkçe yazılan en eski araştırma, *Mekke-i Mükerrerme Emirleri* ismini taşımaktadır. Eser, 14 başlıktan oluşan kısa bölümlerden müteşekkildir. Arabistan yarımadasının coğrafi olarak kısa bir tanıtımından sonra şerif-seyyid kavramları, nakîbüleşraflık müessesesi, Osmanlı padişahlarının Hicaz'a surre göndermeleri, Osmanlı döneminde Mekke emirlerinin tahsisatları, atanmaları, elkabları ele alınmıştır. Şeriflerin biyografilerine ise kitabın son bölümünde yer verilmiştir. Kitapta terceme-i hâli verilen ilk şerif, Yavuz Sultan Selim'in Hicaz'ı Osmanlı hâkimiyetine dâhil ettiği zaman Mekke şerifi olan Berekât b. Muhammed'dir. Bundan başka Osmanlı Devleti tarafından atanan son Mekke şerifi Şerif Ali Haydar'ın (öl. 1935) biyografisine kadar şerif biyografileri mevcuttur. Eserin ekler kısmında ise şerif ailelerinin soy ağaçlarına dair birkaç çizelge yer almaktadır.⁴⁵

⁴³ Şehâbeddin Hafâcî'nin (öl. 1069/1659) biyografisi ve eser hakkında bilgi için bk. Ali Şakir Ergin, "Hafâcî, Şehâbeddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 15/72-73; aynı mlf. "Reyhânetü'l-elibbâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/42-43.

⁴⁴ İsmail Durmuş, "Muhibbî, Muhammed Emîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/35-37.

⁴⁵ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Mekke-i Mükerrerme Emirleri* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1972). Müellif, eserini arşiv kayıtları, bazı Osmanlı tarihi kitapları ve birkaç Fransızca eser ve ansiklopedi maddesinden istifade ederek kaleme almıştır.

Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi'nin muhtelif maddeleri de Mekke şerifleri ile doğrudan ilgilidir. Ansiklopedide Şerif Katâde b. İdrîs (öl. 618/1221?), Şerif Ebû'l-Fütûh el-Mûsevî (öl. 430/1039), Şerif Ebû Nümeý (öl. 992/1584), Şerif Hasan b. Ebû Nümeý (öl. 1010/1601), Şerif Abdülmuttalib b. Galib (öl. 1303/1886), İbn Avn (öl. 1274/1858), Muhammed b. Abdülmûîn, Şerif Hüseyin'in (öl. 1930) biyografileri yer almaktadır. Ayrıca seyyid maddesinde Mekke şerifleri hakkında bilgi mevcuttur. Ansiklopedinin Mekke maddesi üç bölümden oluşmaktadır ve son kısım olan Mekke Emirliği bölümü emirler hakkında değerli bilgilere sahiptir.

Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti Vehhabî Hareketi ve Suud Devleti'nin Ortaya Çıkışı isimli araştırmayı da burada zikretmek gerekir. Vehhâbîliğin ortaya çıkışı, Vehhâbîlerin Ahsa ve Hicaz'ı ele geçirmeleri ile gelişen hadiseler ve bu olaylarda Osmanlı idaresi tarafından Mekke şerifine verilen rol, kitapta ele alınan önemli konular içerisindedir.⁴⁶

Osmanlı tarihinin ana kaynaklarından olan vekayinâmeler içinde 16. yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı tarihi için önemli olan Selânikî Mustafa Efendi'nin *Tarih-i Selânikî (971-1008/1563-1600)* isimli eserinde Mekke Şerifi Ebû Nümeý ve Şerif Hasan hakkında bilgiler yer almaktadır. Yine, Osmanlı'nın ilk resmî vak'anüvisi olan Na'îmâ Efendi'nin *Ravzatü'l-Hüseyin fi ahbâri'l-hafikayn* isimli kaleme alınan ancak *Târih-i Na'îmâ* olarak şöhret bulan kıymetli eserinde Mekke şerifleri hakkında değerli bilgiler mevcuttur. Bilindiği üzere Na'îmâ Efendi söz konusu eserinde (1000-1070/1592-1660) senesi hadiselerini ele almıştır. Bu zaman diliminde emirlik vazifesi yürüten Mekke şeriflerinin mahalli idareciler ve payitaht ile aralarındaki ilişkilerde ortaya çıkan bazı sıkıntılar, şeriflerin Mekke'de yaptıkları bazı usûlsüzlükler ve halka karşı yaptıkları bazı haksız uygulamalar eserde yer bulmuştur.

Osmanlı araştırmalarında birinci el kaynaklar arasında yer alan Uşşâkî-zâde Seyyid İbrahim Hasîb Efendi'nin *Tarih-i (1106-1124/1694-1712)* ise 17. yüzyılın sonu 18. yüzyılın başında yaşamış bir ilmiye mensubunun elinden çıkmıştır. İki cilt şeklinde neşredilen eserde, Mekke Şerifi Said'in emirlikten azli ve yerine tayin olunan Şerif Abdurrahim'den bahsedilmektedir.⁴⁷ Yine aynı dönem için önemli bir kaynak olan *Zübde-i Vekaiyât*, Defterdar Sarı Mehmed Paşa tarafından, "gerçekleri sebep ve neticeleri ile ortaya koymak gayesiyle" kaleme alınmıştır.⁴⁸ Eserde, Mekke Şerifi Sa'd ve oğlu Şerif Said'in tayin ve azli hakkında bilgilere yer verilmekle birlikte Şerif Sa'd'ın Mekke ve Cidde'deki diğer idareciler ile olan anlaşmazlıkları, Mekke ahalisine karşı müstebid tavrı ve merkezle yaşadığı sıkıntılar da anlatılmaktadır.

⁴⁶ Zekeriyâ Kurşun, *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998).

⁴⁷ Uşşâkîzâde es-Seyyid İbrâhîm Hasîb Efendi, *Uşşâkîzâde Târihi*, haz. Raşit Gündoğdu (İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2005), 1/534, 2/774.

⁴⁸ Defterdar Sarı Mehmed Paşa, *Zübde-i Vekaiyât Tahlil ve Metin (1066-1116/1656-1704)*, haz. Abdülkadir Özcan (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995), 9.

19. yüzyılın önde gelen âlimlerinden Ahmed Cevdet Paşa'nın (öl. 1312/1895), kaleme aldığı *Tarih-i Cevdet* de (1774-1826) yılları hadiselerini içine almaktadır. Tarihî hadiseleri ibret nazarıyla ve herkes tarafından anlaşılacak şekilde yazmayı şiar edindiğini söyleyen Ahmed Cevdet Paşa⁴⁹, Necd'de zuhur eden Vehhâbîlik'ten başka Mekke şerifi ve buradaki ahalinin durumuna, Mekke şerifinin idari işlerdeki rolüne, İstanbul ile münasebetlerine dair bazı bilgileri aktarır.

Osmanlı tarihleri içinde önemli bir yeri olan bir başka kaynak *İzzî Tarihinde* ise Şerif Sa'd ve Şerif Said hakkında bilgiler yer almaktadır. Dolayısıyla şeriflerin İstanbul ile münasebetleri ve yazışmaları, Mekke'deki vazifeleri gibi konularda istifade edilebilir. Bilindiği üzere İzzî Süleyman Efendi (öl. 1168/1755), vak'anüvis ve aynı zamanda yazmış olduğu telif ve tercüme eserler ile meşhur bir âlimdir. Eserini (1157/1744) senesinden itibaren yazmaya başlamıştır.⁵⁰ Yine bir vak'anüvis tarihi olan Mehmed Hâkim Efendi'ye ait *Osmanlı Tarihi*'nde de Mekke-i Mükerrreme emirlerinin tayin usûllerine dair bilgiler mevcuttur. Ayrıca Mekke şerifine çeşitli vesileler ile gönderilen hediyeler, şeriflerin Mekke'de bazı tayinlerde oynadıkları rol gibi konulara dair bilgiler yer almaktadır.⁵¹ Şerifler hakkında önemli bilgilere yer veren bir diğer eser, (1065-1104/1654-1693) yılları hadiselerini anlatan *İsâ-zâde Tarihi*'dir. Müellif, Kâtib Çelebi'nin *Tuhfetü'l-kibâr*, Mehmed Halîfe'nin *Tarih-i Gilmânî*, Atâ'i'nin *Hadâiku'l-Hakaik* gibi eserlerinden istifade etmiştir. Şerif Sa'id ve Şerif Sa'd ve Şerif Ahmed'in emirliği, şerif ailesinin diğer üyelerinin emirlik beklentisi sebebiyle aralarında çıkan çekişmeler, Mekke halkının bundan etkilenmesi, merkezle şeriflerin münasebetleri gibi konular eserde yer almaktadır.⁵²

18. yüzyıl tarihlerinden olup ve Kâtib Çelebi'nin *Takvimü't-Tevârih* isimli eserinin genişletilmesi ile ortaya çıkarılan *Mür'î't-Tevârih* de burada zikredilmesi lazım gelen çalışmalardandır. Eserin kaynakları arasında Subhî ve İzzî Tarihleri, Hâkim Tarihi bulunsa da müellif sadece buradan aldığı bilgileri kullanmamıştır. Bu sebeple (1143-1191/1730-1777) yıllarını içine alan *Mür'î't-Tevârih*, başvuru kaynaklarındandır.⁵³ Üç cilt halinde yayımlanan eserin ilk iki cildinde Mekke şerifinin vazifelerinden örnekler, vefat eden şerifin yerine emir tayini (c. 3), Mekke ve Medine'de zuhur eden bazı karışıklıklar, urban tarafından çıkarılan kargaşanın bastırılmasında Mekke şerifinin rolü ve katkısı, şeriflerin aile içi çekişmeleri sebebiyle ortaya çıkan karışıklık ve bunun Mekke halkı üzerindeki tesirleri (c. 2) gibi konular yer almaktadır.

⁴⁹ Ahmed Cevdet Paşa, *Târîh-i Cevdet*, haz. Mehmet İpşirli (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018), 1/11.

⁵⁰ İzzî Süleymân Efendi, *İzzî Tarihi (Osmanlı Tarihi 1157-1165/1744-1752)*, haz. Ziya Yılmaz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), LI-LIII.

⁵¹ Mehmed Hâkim Efendi, *Hâkim Efendi Tarihi (Osmanlı Tarihi 1166-1180/1752-1766)*, haz. Tahir Güngör (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), I-II.

⁵² *İsâ-zâde Târîhi (Metin ve Tahlil)*, neşre haz. Ziya Yılmaz (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1996).

⁵³ Ayrıntılı bilgi için bk. Şem'dânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi, *Mür'î't-Tevârih*, haz. Münir Aktepe (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1976), 1/XVII-XXIV.

Bilindiği üzere, coğrafi konumunun Avrupa-Hindistan ticaret yolu üzerine bulunması sebebiyle stratejik bir pozisyonda olan Yemen, topraklarının bereketi, ticaretinin gelişmişliği ve İstanbul'dan uzaklığı yüzünden kontrol edilmesi zor bir bölge olarak kalmıştır. Bu sebeple Yemen'in Osmanlı hâkimiyetine girmesi uzun sürmüş, Yemen valilerinin çıkardıkları isyanlardan dolayı da bu hâkimiyet kolay olmamıştır. Bu isyanlar içinde devleti en çok meşgul eden, Zeydi imam Mutahhar'ın isyanıdır. Bu yüzden Yemendeki isyanların bastırılmasında Mekke şerifinin lojistik desteğine ihtiyaç duyulmuş, kendisinden sık sık asker ve mühimmat istenmiştir.⁵⁴ Bu açıdan Yemenle ilgili çalışmaların Mekke şerifliği üzerine yapılan araştırmalarda görülmesi lazımdır. Nitekim *Yemen'de Osmanlı Hakimiyeti ve Rumûzî Tarihi* isimli araştırma bu kapsamda önemlidir. Bu çalışma, *Rumûzî Tarihi*'nin tenkidli metin olan kısmı hariç müstakil basılmış,⁵⁵ daha sonra tenkidli metin de birlikte iki ciltlik bir yayım olarak neşredilmiştir.⁵⁶ Altı bölümden müteşekkil eserin ikinci, üçüncü ve dördüncü bölümleri Mekke şerifleri ile ilgilidir.

Mekke Emirliği ve Mekke şerifleri üzerine çalışanlar için seyahatnameler de istifade edilecek ana kaynaklardır. Evliya Çelebi'nin (öl. 1095/1695) *Seyahatnamesinin* dokuzuncu cildinde kayda değer bilgiler yer almaktadır. Evliya, Mekke Şerifi Sa'd'ın yanındaki adamları ile Mekke'de firarı ve Şerif Berekât'ın Mekke emiri olmasına dair gördüklerini kaydetmiştir.⁵⁷ Ayrıca şeriflerin gelirleri ile ilgili bilgilere yer vermiş, emirlerin görevleri ve mesuliyetleri, Mekke'deki Osmanlı paşası ile ilişkileri, İstanbul ile münasebetleri gibi konularda önemli bilgileri kaydetmiş ve değerlendirmelerde bulunmuştur.⁵⁸

Seyahatnameler içinde John Lewis Burckhardt'ın (öl. 1232/1817) Arabistan seyahatine de işaret etmek gerekir. Burckhardt'ın, 1814 Temmuzundan 1815 Haziranına kadar Arabistan topraklarında yapmış olduğu seyahatler, Hicaz tarihi ve Mekke şerifleri ile ilgilenen araştırmacılar için değerli gözlemler taşımaktadır. Kitapta, Hicaz'ın toplumsal yapısına dair tespitlerin yanında Mekke şerifliği yapan Katâde ailesi, bu dönem Mekke şerifliği yapanlar ve kendisinin orada

⁵⁴ Tuğba Aydeniz, *Osmanlı Devleti'nde Mekke'nin Yönetimi (1517-1617)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiye Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 140-144.

⁵⁵ Hulûsi Yavuz, *Kâbe ve Haremeyn İçin Yemen'de Osmanlı Hakimiyeti (1517-1571)* (İstanbul: Serbest Matbaası, 1984).

⁵⁶ Hulûsi Yavuz, *Yemen'de Osmanlı İdâresi ve Rumûzî Târîhi 2* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003).

⁵⁷ Bu konu hakkında bk. Carl Max Kortepeter, "A Source for the History of Ottoman-Hijaz Relations: The Seyahatnâme of Awliya Chalaby and The Rebellion of Sharif Sa'd b. Zayd in the Years 1671-1672/1081-1082", *Mesadiru Tarihi el-Cezireti'l-Arabiyye*, ed. Abdelgadir Mahmud Abdalla vd. (Riyad: Riyadh University Press, 1399/1979), 2/229-246.

⁵⁸ *Evliya Çelebi Seyahatnamesi Anadolu, Suriye, Hicaz (1671-1672)* 9, (İstanbul: Devlet Matbaası, 1935). Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesinden yola çıkılarak hazırlanan iki kitap için bk. Evliya Çelebi Seyahatnâmesi Hac Kitabı, yay. haz. Asiye Yılmaz Yıldırım, Zeynep Süslü Berktaş (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010); Yavuz Sultan Selim'in Hicaz'ı ilhaki sonrası çıkarılan kanun ve Mekke emirinin gelirleri için ayrıca bk. Seyit Ali Kahraman, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nde Yavuz Sultan Selimşah* (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2018), 158-160, 237.

bulunduğu dönem vazifede olan Mekke şeriflerinin mahallî görevliler ve merkezle olan ilişkilerine, Mekke şeriflerinin aile içi çekişmelerine yer verilmiştir.⁵⁹

Hicaz seyahatnameleri içinde Süleyman Şefik Söylemezoğlu'na (öl. 1946) ait olan eser de kaynak niteliğine sahiptir. Babasının surre emini olarak tayin edilmesi üzerine Süleyman Şefik Bey'in (1307/1890) senesinde babasının Hicaz seyahatine iştirak etmesi neticesinde ortaya çıkan eserde Mekke Şerifi Galib'in Vehhâbîler ile olan mücadelesi de yer almaktadır.⁶⁰

Sonuç

Bu çalışmada, Mekke emirliği/şerifleri üzerine Türkçe ve Arapça literatürde yer alan ve ulaşılabilen kaynak eserler ve araştırma/inceleme türünde yapılan çalışmaların tespiti ve bazılarının değerlendirilmesi hedeflenmiştir. Bu değerlendirmelerde lisansüstü tezler, makale hacmini aşması sebebiyle ele alınarak tetkik edilmemiş, liste halinde verilmesi ve gerekli ise üzerinde kısa bilgi verilmesi tercih edilmiştir.

Her iki literatürde Hicaz üzerine çok sayıda çalışma yapıldığı tespit edilmiştir. Ancak kapsayıcı bir literatür değerlendirmesi mevcut değildir. Mekke ve Hicaz üzerine yapılan Türkçe kaleme alınan araştırmalarda Hicaz'ın Osmanlı hâkimiyetine girişine kadar olan dönem ile Arabistan'da Vehhâbîliğin ortaya çıkması ve bu toprakların adım adım Suûd ailesinin hâkimiyetine girmesi, Şerif Hüseyin isyanı ve 20. yüzyılda bu topraklarda yaşanan gelişmelerin ağırlıklı olarak çalışıldığı görülmektedir. Yakın dönem konularının daha çok tercih edilmesinde arşiv belgelerinin zenginliğinin etkili olduğu düşünülebilir. Türkçe literatürde Mekke emirliği ile ilişkili lisansüstü tezlerin tarih bölümleri ağırlıklı ve yakınçağ tarihinde Hicaz üzerine olduğu görülmektedir. Bu tezlerde Mekke ve Medine'nin Osmanlı dönemindeki idaresi üzerine çalışılmıştır. Müstakil olarak Mekke şeriflerini ele alan tez ise Osmanlı Devleti'nde Mekke'nin Yönetimi (1516-1517) isimli doktora tezidir. Bu çalışma, Mekke şerifleri merkezlidir ve Hicaz'ın Osmanlı hâkimiyetine geçişinin hemen sonrasındaki ilk yüzyılda Mekke'yi, şerifler üzerinden ele almaktadır.

Arapça kaleme alınan araştırmalara bakıldığında Hicaz tarihinin, İslâm öncesi dönemden bugüne kadar, siyasî tarihin yanında eğitim, iktisat ve sosyal hayat başlıklarının ele alındığı görülmektedir. Osmanlı döneminde Hicaz üzerine yapılan çalışmalarda Hicaz'ın Osmanlı hâkimiyetine girdiği Yavuz Sultan Selim dönemi, Sultan Abdülhamid dönemi, Şerif Hüseyin'in Osmanlı'ya isyanı ve sonrasındaki gelişmeler gibi konular tercih ağırlıktadır. Bu dönemler dışında araştırma, Osmanlı hâkimiyetinde Hicaz için yok denecek kadar azdır. Ayrıca Mekke şerifleri

⁵⁹ John Lewis Burckhardt, *Arabistan Seyahatleri (Temmuz 1814-Haziran 1815) -Hicaz topraklarında Batılı bir Seyyahın Gözlemleri-*, çev. Yusuf Yazar (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019).

⁶⁰ Yazma halinde olan seyahatname günümüz Türkçesiyle yayımlanmıştır. Süleyman Şefik Söylemezoğlu, *Hicaz Seyahatnâmesi*, yay. haz. Ahmet Çaycı, Bayram Ürekli (İstanbul: İz yayıncılık, 2012), 13.

merkezli çalışmalar da bu açıdan sınırlıdır. Söz konusu sınırlılık çerçevesinde, yapılacak yeni çalışmaların dönemin tarihini ve sosyal hayatını bütün yönleri ile tespit etmede önemli bir ihtiyacı karşılayacağı söylenebilir. Bunun yanında ulaşılabilen Mekke şerifleri üzerine yapılan Arapça lisansüstü tezlerde ağırlığın, doktora tezlerinde olduğu ve bu araştırmaların çoğunun kitap haline getirildiği tespit edilmiştir. Bu tezlerin kaynakçalarında arşiv belgesi kullanımının arttığı görülmüştür. Bu da araştırmalarda birinci el kaynak kullanımının kıymeti ve önemi açısından dikkate değerdir.

Bu makalede yapılan literatür ağırlıklı değerlendirmelerin diğer dilleri de kapsayacak şekilde genişletilmesi alan tarihi yazımı açısından önemlidir.

Ekler

Arapça ve Türkçe Literatür

Kaynak Eserler (Kronolojik)

- Kalkaşendî, Ahmed b. Ali. *Subhu'l-a'şâ fi sinâ'ati'l-inşâ*. şerh ve thk. Muhammed Hüseyin Şemseddin. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1987.
- Makrîzî, Takıyyüddin Ahmed b. Ali. *Kitâbü's-sülûk li-ma'rifeti düveli'l-mülûk*. nşr. Muhammed Mustafa Ziyâde. 4 Cilt. Kahire: Lecnetü't-Telif ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1957.
- Fâsî, Takıyyüddin. *el-'ikdü's-semîn fi târihi'l-beledi'l-emîn*. thk. Fuad Seyyid. 8 Cilt. Kahire: Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1385/1966.
- Fâsî, Takıyyüddin. *Şifâü'l-garâm bi-ahbâri'l-Beledi'l-harâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1985.
- Fâsî, Takıyyüddin. *el-Mukni' min ahabâri'l-mülûk ve'l-hulefâ ve vülâti Mekkete's-şürefâ*. thk. Muhammed Altunci. Dımaşk: Dâru'l-Mellâh, 1406/1986.
- Haydar Çelebi Ruznâmesi (Feridun Ahmed Bey, Münşeâtü's-selâtin içinde)
- Feridun Ahmed Bey. *Münşeâtü's-selâtin*. 2 Cilt. İstanbul: Dârüt-Tıbbâti'l-Âmire, 1274.
- Nehrevâlî, Kutbeddîn. *el-İ'lâm bi-a'lâmi Beytillâhi'l-harâm*. nşr. F. Wüstenfeld. Göttingen: Medresetü'l-Mahruse, 1858.
- İbn İyâs, Zeynüddîn Muhammed b. Ahmed. *Bedâ'i'u'z-zühûr fi vekâ'i'id-dühûr*. thk. Muhammed Mustafa. 5 cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1402/1982.
- İbn İyas. *Yavuz'un Mısır'ı Fethi ve Mısır'da Osmanlı İdaresi*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2016.
- İbn Fehd, Muhibbüddin. *Kitâbu Neyli'l-münâ bi-zeyli Bülûgi'l-kurâ li-tekmileti İthâfi'l-verâ*. thk. Muhammed Habib Hile. 2 Cilt. Mekke: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 1420/2000.
- İbn Fehd. *el-Cevâhiru'l-hisân fi menâkıbi's-Sultan Süleyman b. Osman*. thk. Muhammed b. Selâme el-Atavî. Amman: Ervika li'd-Dirâsât ve'n-neşr, 1439/2018.
- Solakzâde, Mehmed Hemdemî. *Tarih-i Solakzâde*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1297.
- İbn Tolun, Ebü'l-Fazl Şemseddin Muhammed b. Ali b. Ahmed Salihi. *Müfâkehetü'l-hillân fi havâdisi'z-zaman*. yay. haz. Halil Mansur. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1998.
- Lütfî Paşa. *Tevârîh-i Âli Osman*. haz. Âli Bey. İstanbul: Matbaa-i Âmire 1341.

- Atâî, Nev'îzâde. *Hadâiku'l-hakaik fî tekmileti's-Şekaik: Zeyl-i Şekâik*. nşr. Abdülkadir Özcan. 2 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Şükrî-i Bitlisî. Selîm-nâme. yay. haz. Mustafa Argunşah. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları, 1997.
- Selânikî Mustafa Efendi. *Tarih-i Selânikî (971-1008/1563-1600)*. haz. Mehmet İpşirli. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1999.
- Hasan Bey-zâde Ahmed Paşa. *Hasan Bey-zâde Târîhi Tahlil-Kaynak Tenkidi*. haz. Şevki Nezih Aykut. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2004.
- Kara Çelebi-zâde Abdülaziz Efendi. *Ravzatü'l-Ebrâr Zeyli (Tahlîl ve Metin)*. haz. Nevzat Kaya. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2003.
- Hafacî, Şehabeddin Ahmed b. Muhammed b. Ömer, *Reyhânetü'l-elibbâ ve zehretü'l-hayâti'd-dünyâ*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. 2 Cilt. Kahire: Matbaatu İsa, 1967.
- Peçevî İbrahim Efendi. *Tarih-i Peçevî* (önsöz ve indeks Fahri Ç. Derin, Vahit Çabuk). İstanbul: Enderun Kitabevi, 1980.
- Evliya Çelebi Seyahatnamesi Anadolu, Suriye, Hicaz (1671-1672)*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1935.
- Evliya Çelebi Seyahatnâmesi Hac Kitabı. yay. haz. Asiye Yılmaz Yıldırım-Zeynep Süslü Berktaş. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010.
- Defterdar Sarı Mehmed Paşa. *Zübde-i Vekaiyât Tahlil ve Metin (1066-1116/1656-1704)*. haz. Abdülkadir Özcan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.
- Muhibbî, Muhammed Emin b. Fazlullah. *Hulâsâtü'l-eser fî a'yâni'l-karni'l-hâdi'aşer*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru sadr, ty.
- İsâ-zâde Târîhi (Metin ve Tahlil)*. neşre haz. Ziya Yılmaz. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1996.
- Na'îmâ Mustafa Efendi. *Târîh-i Na'îmâ (Ravzatü'l-Hüseyn fî Hulâsati Ahbâri'l-Hâfikayn)*. haz. Mehmet İpşirli. 4 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007.
- Uşşâkîzâde es-Seyyid İbrâhîm Hasîb Efendi. *Uşşâkîzâde Târîhi*. haz. Raşit Gündoğdu. 2 Cilt. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2005.
- İzzî Süleymân Efendi. *İzzî Tarihi (Osmanlı Tarihi 1157-1165/1744-1752)*. haz. Ziya Yılmaz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Mehmed Hâkim Efendi. *Hâkim Efendi Tarihi (Osmanlı Tarihi 1166-1180/1752-1766)*. haz. Tahir Güngör. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

- Subhî Mehmed Efendi. *Subhî Tarihi Sâmi ve Şâkir Tarihleri ile Birlikte (İnceleme ve Karşılaştırmalı Metin)*. haz. Mesut Aydın. İstanbul: Kitabevi, 2007.
- Şem'dânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi. *Mür'it-Tevârih*. haz. Münir Aktepe. 3 Cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1976.
- Burckhardt, John Lewis. *Arabistan Seyahatleri (Temmuz 1814-Haziran 1815) -Hicaz topraklarında Batılı bir Seyyahın Gözlemleri-*. çev. Yusuf Yazar. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019.
- Hicaz Vilâyet Salnâmesi [H.1303-M.1886]*. haz. Selman Soydemir vd. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2008.
- Dahlân, Ahmed b. Zeynî. *Hulâsâtü'l-keâm fi beyâni ümerâi'l-beledi'l-harâm*. Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1305/1886.
- Eyüb Sabri Paşa. *Mir'atü'l-Haremeyn*. Haz. Ömer Faruk Can, F. Zehra Can. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Söylemezoğlu, Süleyman Şefik. *Hicaz Seyahatnâmesi*. yay. haz. Ahmet Çaycı-Bayram Ürekli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Mehmed Süreyya. *Sicill-i Osmanî*. yay. haz. Nuri Akbayar. sdl. Seyit Ali Kahraman. 6 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Târîh-i Cevdet*. 5 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Cevdet Paşa. *Tezâkir 1-12*. yay. Cavid Baysun. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Basım, 1986.
- Mekkî, Muhammed el-Emin. *Hulefâ-i İzâm-ı Osmaniye Hazretlerinin Haremeyn-i Şerifeyn'deki Âsâr-ı Mebrûre ve Meşkûre-i Hümayûnları*. Dersaadet: Matbaa-i Osmaniye, 1318.
- Esad Efendi. *Osmanlılarda Töre ve Törenler (Teşrifat-ı Kadime)*. sad. Yavuz Ercan. İstanbul: Tercüman Gazetesi, 1979.
- Kâmil Paşa. *Târîh-i Siyâsî-i Devlet-i Aliyye-i Osmâniyye*. İstanbul: Matbaa-i Ahmed İhsan, 1327.
- Abdullah b. Muhammed el-Gazi el-Mekki el-Hanefî. *İfâdetü'l-enâm bi-zikri ahbâri beledillâhi'l-harâm maa ta'lîkihî el-müsemma bi-itmâmi'l-keâm*. dirâse ve tahkik. Abdülmelik b. Abdullah Dehîş. 7 Cilt. Mekke: Mektebü'l-Esedî, 1430/2009.
- Hicaz Eyaleti Salnameleri*. Hicaz: Mekke-i Mükerrreme Hicaz Vilayeti Matbaası, ty.
- Ali Suat. *Bir Osmanlı Bürokratin Suriye, Irak ve Arabistan Seyahatnamesi*. haz. N. Ahmet Özalp. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019.
- Stitt, George. *Son Mekke Emiri Şerif Ali Haydar Paşa Anlatıyor Osmanlı Arabistan'ı Nasıl Kaybetti?* çev. Yusuf Selman İnanç. İstanbul: Kronik Kitap, 2018.

Kral Abdullah. *Biz Osmanlı'ya Neden İsyân Ettik?* terc. Halit Özkan. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.

İbrahim Rifat Paşa. *Mir'âtü'l-Haremeyn*. 3 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısırî, 1925.

Araştırma ve İncelemeler (Kronolojik)

Kamil, Ekrem. "Hicri Onuncu -Miladi On Altıncı- Asırda Yurdumuzu Dolaşan Arab Seyyahlardan Gazzi-Mekki Seyahatnamesi". *Tarih Semineri Dergisi* 1/2 (1937), 5-89.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. "Hicaz Vali ve Kumandanı Osman Nuri Paşanın Uydurma Bir İrade İle Mekke Emiri Şerif Abdülmuttalib'i Azletmesi". *Bellekten* 10/39 (Temmuz 1946), 497-537.

Mughul, Muhammad Yakub. "Portekizlilerle Kızıldeniz'de Mücadele ve Hicaz'da Osmanlı Hâkimiyetinin Yerleşmesi Hakkında Bir Vesika". *Belgeler* 2/3-4 (1965), 37-48.

Tekindağ, M.C. Şehabettin. "Süveys'de Türkler ve Selman Reisin Arızası". *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi* 9 (1968), 77-80.

Wensinck, A. J. "Mekke". *İslâm Ansiklopedisi*. 7/630-643. Ankara: Millî Eğitim Bakanlığı, 1970.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Mekke-i Mükerrerme Emirleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1972.

Özbaran, Salih. "Osmanlı İmparatorluğu ve Hindistan Yolu: Onaltıncı Yüzyılda Ticâret Yolları Üzerinde Türk-Portekiz Rekâbet ve İlişkileri". *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Dergisi* 31 (1977), 65-146.

Enîs, Muhammed. *ed-Devletü'l-Osmaniyye ve ş-Şarkü'l-Arabî: 1514-1914*. Kahire: Mektebetu Saîd Rafet, 1977.

Barbir, Karl K. "The Ottoman And The Muslim Pilgrimage: 1517-1800". *Türk-Arap İlişkileri: Geçmişte, Bugün ve Gelecekte: I. Uluslararası Konferansı Bildirileri (Ankara 18- 22 Haziran 1979)*. 76-81. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Türkiye Ortadoğu ve Araştırma Enstitüsü, 1979.

Ateş, İbrahim. "Osmanlılar Zamanında Mekke ve Medineye Gönderilen Para ve Hediyeler". *Vakıflar Dergisi*. 13 (1981), 113-170.

Mâlikî, Süleyman Abdülganî. *Bilâdü'l-Hicâz münzü bidâyeti ahdi'l-Esrâf hattâ Sukûti'l- Hilâfeti'l-Abbâsiyye fî Bağdât*. Riyad: Dâretü'l-Melik Abdulaziz, 1403/1983.

Beşâviri, Muhammed Esad. *İmaretu's-Şerif Galib b. Mesaid fî Mekke fî Mekke 1202-1228 h/1787-1812 m*. Riyad: Câmîiatu Melik Suûd, Külliyyetu'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 1984.

Yavuz, Hulûsi. *Kâbe ve Haremeyn İçin Yemen'de Osmanlı Hakimiyeti (1517-1571)*. İstanbul: Serbest Matbaası, 1984.

Mughul, Muhammad Yakub. *Kanunî Devri*, Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

DİA. "Abdülmuttalib b. Galib". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/273. İstanbul: 1988.

- Cemîl, Seyyâr. *el-Osmâniyyûn ve tekvînu'l-Arabi'l-hadîs*. Beyrut: Müessesetü'l-Ebhasi'l-Arabiyye, 1989.
- Abdülğanî, Arif. *Tarihu ümerâ-i Mekketi'l-Mükerreme*. Dımaşk: Dârü'l-Beşâir, 1413/1992.
- Emecen, Feridun. “Berekât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/486-487. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Seyyid Muhammed. “Cerâye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/390-391. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Bedr, Abdülbâsıt. *Târîhu's-şâmil li'l-Medîneti'l-Münevvere*. 3 Cilt. Medine: y.y., 1414/1993.
- Baltacı, Cahit. “Ebû'l-Fütûh el-Müsevî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/321. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Emecen, Feridun M. “Hicaz'da Osmanlı Hâkimiyetinin Tesisi ve Ebu Nüme”. *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Enstitüsü Dergisi* 14 (1994), 87-120.
- Emecen, Feridun. “Ebû Nüme”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/204-205. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Faroqhi, Suraiya. *Hacılar ve Sultanlar: Osmanlı Döneminde Hac: 1517-1638*. yay. haz. Ayşen Anadol. çev. Gül Çağalı Güven. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1995.
- Özcan, Abdülkadir. “Hac (Osmanlı Dönemi)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/400-408. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Buzpınar, Ş. Tufan-Küçükaşçı, M. Sabri. “Haremeyn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/153-157. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kurşun, Zekeriya. “Hâşimîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/412-415. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kurşun, Zekeriya. *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998.
- Sincârî, Ali. *Menâihu'l-kerem fi ahbâri Mekke ve'l-Beyt ve vülâti'l-harem*. dirâse ve thk. Macide Faysal Zekeriya. 6 Cilt. Mekke: Câmîatu Ümmi'l-Kurâ, 1419/1998.
- Ayaz, Fatih Y. *Bahrî Memlukler Döneminde Haremeyn Hizmetleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Kurşun, Zekeriya. “Hicaz (Osmanlı Dönemi)”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/437-439. İstanbul: 1998.
- Kurşun, Zekeriya. “İbn Avn, Muhammed b. Abdülmuîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/341 İstanbul: 1999.

- Kurşun, Zekeriya. "Osmanlı Devleti İdaresinde Hicaz (1517-1919)". *Osmanlı Ansiklopedisi*. ed. Güler Eren. 1/ 316-325. Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, 1999.
- Sibâî, Ahmed. *Târîhu Mekke*. 2 Cilt. Riyad: Emânetü'l-Amme li'l-İhtifal, 1419/1999.
- Gamidi, Abdullah b. Abdirrahman. *el-Vücûdu'l-Osmanî fi Mekketü'l-Mükerreme (923-973 h/1517-1566 m.* Hartum: Câmîatu Neelain, Külliyyetu'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 2000.
- Keşmirî, İbtisâm binti Muhammed Salih b. Abdirrahman. *Mekketü'l-mükerreme min bidâyeti'l-hükmi'l-Osmânî ilâ nihâyeti'l-karni'l-âşir el-hicrî/es-sâdisi aşri'l-milâdî (923-1000 h.)/(1517-1591m.) Dirâse Siyâsiye-Hazâriyye*. Mekke: Câmîatu Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1422/2001.
- Yücesoy, Hayrettin. "Katâde b. İdrîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/23-24. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Muhammed Mahmud Halef. *el-Hayâtu't-ticariyye ve'l-iktisadiyye fi'l-Hicaz fi asri devleti'l-Memâlik 648-923 h/1250-1517 m.* İrdib: Câmîatu'l-Yermuk, Külliyyetu'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Muhabbet, Nahle binti Şahhat Ömer. *el-Hayatu'l-içtimaiyye fi vilayeti'l-Hicaz zamani'l-hükmi'l-Osmani fi'l-fetreti ma beyne âmi (923-1157 h/1517-1744 m)*. Medine: Külliyyetu't-terbiyyeti li'l-Benât, Yüksek Lisans Tezi, 2002.
- Bilâdî, Âtik b. Gays. *el-İşrâf 'alâ târihi'l-eşrâf*. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1423/2002.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Mekke Emirliği" (Mekke maddesi içinde). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/572-575. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Osmanlı Dönemi" (Mekke maddesi içinde). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/563-572. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Bozkurt, Nebi-Küçükaşçı, M. Sabri. "Mekke". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/555-563. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Yavuz, Hulûsi. *Yemen'de Osmanlı İdâresi ve Rumûzî Târîhi*. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.
- Osmanoğlu, Ahmed Emin. *Hicaz Eyaletinin Teşekkülü (1841-1864)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Âl-i Zeyd, eş-Şerîf Mesud Muhammed. *Tarihu Mekketel mükerreme fi ahdi'l-eşrâf âl-i Zeyd 1041-1299 h./1631-1881 m.* Kahire: Dâru'l-Kahire, 2005.
- Savvâf, Fâik Bekr. *Alâkât beyne'd-Devleti'l-Osmaniyye ve'l-iklimi'l-Hicaz fi'l-fetreti mâ beyne 1293-1334 h. (1876-1916 m.)*. Cidde: Dâru'l-Muhammedî, 1426/2005.
- Şerif Mes'ud Muhammed Âl-i Zeyd. *Târîhu Mekke-i Mükerreme fi ahdi'l-İşrâfi âl-i Zeyd (1014-1299 h./1631-1881 m.)*. Kahire: Dâru'l-Kahire, 2005.

- Küçükaşcı, Mustafa S. “Mensubiyet İle Asabiyet Arasında Âl-i Fâtıma”. *Türklük Araştırmaları Dergisi* 18 (2005), 46-70.
- Buzpınar, Ş. Tufan. “Nakîbüleşraf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/322-324. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Barthold, Vasilij Vladimiroviç. *Halife ve Sultan*. çev. İlyas Kamalov. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2006.
- Elkabashi, An’am Mohamed Osman. *Osmanlı Medinesi: XVI.YY’da Mukaddes Bir Şehrin İdarî, Sosyal ve Ekonomik Yapısı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri. *Abbasiler’den Osmanlılar’a Mekke-Medine Tarihi*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2007.
- Küçükaşcı, Mustafa S. “Üsküdar’ı Ziyaret Eden Şerifler”. *Üsküdar Sempozyumu IV*. ed. Coşkun Yılmaz. 2/473-484. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2007.
- Bostan, İdris. “Selman Reis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/444-446. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kurşun, Zekeriya. “Suûdîler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/584-587. İstanbul: 2009.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri. “Seyyid”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/40-43. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri. “Tarihî Süreçte Seyyid ve Şerif Kavramlarının Kullanımı”. *Osmanlı Araştırmaları* 33 (2009), 87-129.
- Bilge, Mustafa L. “Şerîf Hasan b. Ebû Nümei”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/584-585. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Özcan, Azmi. “Şerîf Hüseyin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/585-586. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Aydeniz, Tuğba. *Osmanlı Devleti’nde Mekke’nin Yönetimi (1517-1617)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Levent, Aysel. *Eyüp Sabri Paşa ve Mir’atü’l-Harameyn’e Göre Hicaz*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Nezzâr, Ulvân Abdullah. *et-Tetavvurâtu’-dâhiliyye fi’l-Hicaz ve alâkatuhû hâriciyye (1803-1858)*. Bağdat: Câmîatu’l-Mustansiriyye, Doktora Tezi, 2011.

- Da'da', Sehr binti Ali Muhammed. *Vulâtu'l-Hicaz fi'l-asrı'l-Osmanî fi'l-fetreti (933-1287 h/1517-1870 m): Dirâse, tarihiyye, hadâriyye*. Mekke: Câmîiatu Ümmü'l-Kura, Külliyyetu Şeriatı'l-İslâmiyye, Doktora Tezi, 2012.
- Barlak, Hasan. *Dinî ve Siyasî Yönden Osmanlı Devleti İdaresinde Hicaz (1876-1909)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Küçükaşçı, Mustafa S. "Osmanlı Döneminde Yazılan Mekke Tarihlerinin Türk Tarihi Bakımından Değerine Dair". *XI. Milli Türkoloji Kongresi Bildirileri*. yay. haz. A. Azmi Bilgin. 2/427-428. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür Daire Başkanlığı, 2015.
- Akalın, Durmuş. "Yemen'in Kuzeyinde Osmanlı İdaresinin Yeniden Tesis Edilmesi ve Mekke Şerif Muavini Kıbrıslı Tevfik Paşa (1848-1851)". *Akdeniz İnsani Bilimler Dergisi* 5/1 (2015), 17-42.
- Ali, Muhammed Abdul'âl Muhammed. *'Alâkatu beyne'l-Hicaz ve'd-devleti's-Su'ûdiyyeti'l-ûlâ (1162-1233 h/1749-1818 m)*. İskenderiye: Câmîiatu İskenderiye, Külliyyetu'l-Âdâb, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Şerif, Ahmed Hüseyin Ahmed. *el-'ilâmu bi-i'lâmi Beytillâhi'l-harâm li's-şeyh Kudbuddin Mekkî el-Hanefî el-müteveffâ sene 995/1582 dirase tahkik*. Benha: Benha Üniversitesi, Külliyyetü'l-Âdâb, Doktora Tezi, 2015.
- Muveyne, Nevret bnt. Abdülaziz b. Nâsır. *el-Hicazu fi ahdi's-Şerif Muhammed b. Avn (1243-1275 h/1828-1858 m)*. Riyad: Câmîiatu'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Külliyyetu'l-Ulûmi'l-İçtimâiyye, Yüksek Lisans Tezi, 2015.
- Harsî, Yusuf Muhammed. *Kanunu's-şerif Ebu Numej beyne'l-vehmi ve'l-Hakikati*. Beyrut: Cedâvilu li'n-neşr, 2015.
- Hasenî, Muhammed Ali. *Kanunu Ebu Numej: Min cânibi alâ Ebi Numej es-sâni ve müzekkirat*. y.y., Dâru'l-Arabi li'l-mevsuat, 2016.
- Mâlikî, Muhammed b. Cabir Yahya el-Hâlidî. *el-Kazâu ve'l-kuzâtu fi'l-Hicaz hilâli ahdi'l-Osmânî (923-1200 h/1517-1786 m)*. Kuseyme: Câmîiatu'l-Kuseyme, Külliyyetu'l-lugati'l-Arabiyye ve'd-dirâsâti'l-İlmiyye, Doktora Tezi, 2017.
- Haris, Muhammed b. Abdülaziz b. Said. *eş-Şemsu ve fi zikri Ebî Numej: ve hüve Şerif Muhammed Ebu Numej evvel*. y.y.: t.y., 2018.
- Kayalı, Hasan. *Jön Türkler ve Araplar Osmanlılık, Erken Arap Milliyetçiliği ve İslamcılık 1908-1918*. çev. Türkan Yöney. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2018.
- Hammade Sa'd Uveys Ali. *el-Kevârisu't-tabiiyyetu fi bilâdi'l-Hicaz zamani'l-eşrâfi'l-'Aleviyyîn (358-923 h/969-1517 m)*. Fayyum: Câmîiatu Fayyum, Külliyyetu Darü'l-Ulûm Doktora Tezi, 2019.

- Abdullah b. Muhammed b. Abduşşekûr. *Târîhu eşrâfi ve umerâ-i Mekkete'l-Mükerreme: Târîhu Hicaz fi'l-'asri'l-Osmânî (1221-1142 h/1731-1807 m)*. thk. Muhammed Ali. İskenderiye: t.y. 2020.
- Ahmed, Muhammed Abdul'ati Muhammed. *Mısır fi'l-'asri'l-Osmânî (1218-1219 h/1803-1804 m)*. Sohag: Câmîiatu Sohag, Külliyyetu'l-Âdâb, Doktora Tezi, 2020.
- Sehlî, Nehâr b. Abdullah. *Siyâsetu Mehmed Ali Paşa tecâhu eşrâf-i Mekke el-Mükerreme ve Kabâile'l-Hicaz (1222-1256 h/1807-1840 m)*. Riyad: Câmîiatu Melik Suûd, Külliyyetü'l-edeb, Doktora Tezi, 2021.
- Mercûne, İbrahim Muhammed Ali. *el-Hicazu fi'l-'asri'l-İslâm*. İskenderiye: Dâru't-ta'lîm, 2021.
- Barış, Mustafa Necati. "Abbâsîler'den Suûd Krallığı'na Kadar Mekke Şehrinin İdaresi". *Amasya İlahiyat Dergisi* 17 (Aralık 2021), 9-39.
- Mansur-billah, Kasım b. Muhammed b. Ali. *Risaletu ilâ Şerif Hasan b. Ebi Numej ve ihvetihi min Benî Hasan*. y.y. t.y.

Kaynakça

- Abdullah b. Muhammed el-Gazî el-Mekkî el-Hanefî. *İfâdetü'l-enâm bi-zikri ahbâri beledillâhi'l-harâm*. thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş. 7 Cilt. Mekke: Mektebetü'l-Esedî, 1430/2009.
- Ahmed Cevdet Paşa. *Târîh-i Cevdet*. haz. Mehmet İpşirli. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2018.
- Aycan, İrfan. "Dahlân, Ahmed b. Zeynî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/416-417. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Aydeniz, Tuğba. *Osmanlı Devleti'nde Mekke'nin Yönetimi (1571-1617)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiye Araştırmaları Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Baktır, Mustafa. "Hutbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/425-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Burckhardt, John Lewis. *Arabistan Seyahatleri (Temmuz 1814-Haziran 1815) -Hicaz topraklarında Batılı bir Seyyahın Gözlemleri-*. çev. Yusuf Yazar. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2019.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *es-Sıhah tâcü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafur Attar. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1377.
- Defterdar Sarı Mehmed Paşa. *Zübde-i Vekaiyât Tahlil ve Metin (1066-1116/1656-1704)*. haz. Abdülkadir Özcan. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1995.
- Durmuş İsmail. "Muhibbî, Muhammed Emîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/35-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Ebü'l-Berekât Zeynüddîn Muhammed b. Ahmed İbn İyâs. *Bedâ'i'u'z-zühûr fî vekâ'i'i'd-dühûr 930/1524*. thk. Muhammed Mustafa. 5 Cilt. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Amme li'l-Kitâb, 1402/1982.
- Ergin, Ali Şakir. "Hafâcî, Şehâbeddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/72-73. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Ergin, Ali Şakir. "Reyhânetü'l-elibbâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/42-43. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Evliya Çelebi *Seyahatnamesi Anadolu, Suriye, Hicaz (1671-1672)*. İstanbul: Devlet Matbaası, 1935.
- Evliya Çelebi *Seyahatnâmesi Hac Kitabı*. yay. haz. Asiye Yılmaz Yıldırım-Zeynep Süslü Berktaş. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2010.
- Fayda, Mustafa. "Ali et-Taberî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/454. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Feridun Ahmed Bey. *Münşeâtü's-Selâtîn*. 2 Cilt. İstanbul: Dârü't-Tıbâati'l-Âmire, 1274/1858.
- İşık, Ayhan. *Meşihat Arşivi Belgeleri Işığında Seyyidler ve Nakîbü'l-Eşrâflık Müessesesi*. Ankara: İlahiyât, 2021.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ. *Mu'cemu mekâyisi'l-luga*. thk. Abdüsselâm Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut:Dâru'l-Cil, t.y..
- İbn İyâs. *Yavuz'un Mısır'ı Fethi ve Mısır'da Osmanlı İdaresi*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2016.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, t.y..
- İpşirli, Mehmet. "Kalkaşendî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/263-265. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- İsâ-zâde *Târîhi (Metin ve Tahlil)*. neşre haz. Ziya Yılmaz. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1996.
- İzgi, Cevat. "Fâsî, Takıyyüddin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/212-213. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- İzzî Süleymân Efendi. *İzzî Tarihi (Osmanlı Tarihi 1157-1165/1744-1752)*. haz. Ziya Yılmaz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Kahraman, Seyit Ali. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi'nde Yavuz Sultan Selimşah*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2018.
- Kortepeter, Carl Max. "A Source for the History of Ottoman-Hijaz Relations: The Seyahatnâme of Awliya Chalaby and The Rebellion of Sharif Sa'd b. Zayd in the Years 1671-1672/1081-1082.

- Mesadiru Tarihi el-Cezireti'l-Arabiyye, ed. Abdelgadir Mahmud Abdalla vd. 2/229-246. Riyad: Riyad University Press, 1399/1979.
- Kurşun, Zekeriya. "Hâşimîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/412-415. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Kurşun, Zekeriya. *Necid ve Ahsa'da Osmanlı Hâkimiyeti*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1998.
- Küçükaşcı, Mustafa S. "Kutbeddin Nehrevâlî (Mekkî) ve Türk Tarih Yazımındaki Yeri". *Ortaçağ Tarihçiliğinde bir Duayen Prof. Dr. Abdülkerim Özyayın'a Armağan*. ed. Ebru Altan vd. 482-499. İstanbul: Bilge Kültür Sanat, 2020.
- Küçükaşcı, Mustafa S. "Tarihî Süreçte Seyyid ve Şerif Kavramlarının Kullanımı". *Osmanlı Araştırmaları* 33 (2009), 87-130.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Bilâdî, Âtik b. Gays". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ek-1/198-199. İstanbul: TDV Yayınları, 2016.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri. "Mekke Emirliği". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/572-575. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Küçükaşcı, Mustafa Sabri. *Abbasiler'den Osmanlılar'a Mekke-Medine Tarihi*. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2007.
- Lammens. H. "Mekke". *İslâm Ansiklopedisi*. 7/635-636. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1970.
- Mâlikî, Süleyman Abdülganî. *Bilâdü'l-Hicâz münzü bidâyeti 'ahdi'l-eşrâf hattâ sukûti'l-Hilâfeti'l-Abbâsiyye fi Bağdad*. Riyad: Dâretü'l-Melik Abdülazîz, 1403/1983.
- Mehmed Hâkim Efendi. *Hâkim Efendi Tarihi (Osmanlı Tarihi 1166-1180/1752-1766)*. haz. Tahir Güngör. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Muhammed Harb Abdülhamid. *I. Selim'in Suriye ve Mısır Seferi Hakkında İbn İyâs'da Mevcut Haberlerin Selimnamelerle Mukayesesi (XVI. Asır Osmanlı-Memluklu Kaynakları Hakkında Bir Tetkik)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Tarih Bölümü Yeniçağ Kürsüsü, Doktora Tezi, 1980.
- Sâmî es-Sakkâr. "İbn Fehd, Muhibbüddin". 19/486-487. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Savvâf, Fâik Bekr. *el-Alâkât beyne'd-Devleti'l-Osmaniyye ve'l-iklimi'l-Hicaz fi'l-fetreti mâ beyne 1293-1334 (m. 1876-1916)*. Cidde: Dârü'l-Muhammedî, 1426/2005.
- Seyyid, Eymen Fuâd. "Makrîzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/448-451. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Sibâî, Ahmed. *Târîhu Mekke*. 2 Cilt. Riyad: el-Emânetü'l-Amme li'l-ihfâl, 1419/1999.

- Söylemezoğlu, Süleyman Şefik. *Hicaz Seyahatnâmesi*. yay. haz. Ahmet Çaycı-Bayram Ürekli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Şem'dânî-zâde Fındıklılı Süleyman Efendi. *Mür'it-Tevârih*. haz. Münir Aktepe. 3 Cilt. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1976.
- Şemseddin Sâmi. *Kamûs-ı Türkî*. Dersaadet: 1316/1898.
- Uşşâkîzâde es-Seyyid İbrâhîm Hasîb Efendi. *Uşşâkîzâde Târîhi*. haz. Raşit Gündoğdu. 2 Cilt. İstanbul: Çamlıca Basım Yayın, 2005.
- Yavuz, Hulûsi. *Kâbe ve Haremeyn İçin Yemen'de Osmanlı Hakimiyeti (1517-1571)*. İstanbul: Serbest Matbaası, 1984.
- Yavuz, Hulûsi. *Yemen'de Osmanlı İdâresi ve Rumûzî Târîhi*. 2 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2003.
- Yıldız, Hakkı Dursun. "Arabistan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/252-258. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yücesoy, Hayrettin. "Katâde b. İdrîs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/23-24. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

A Review on the Mecca Sharifs Literature

Asst. Prof. Tuğba AYDENİZ

Extended Summary

Mecca and Medina, which are known as *Ḥaramayn-i şerîfeyn*, meaning protected land, are two towns considered sacred for Muslims. Throughout history, this exceptional position of Mecca and Medina has also been important for Muslim rulers. Giving a khutbah on the ruler name in *Ḥaramayn* has been one of the most prestigious sign for rulers. This also means the spiritual leadership of the Islamic world.

The first person who appointed the governor of Mecca was Hz. Muhammed. During the reign of *Hulefâ-yi Râşidîn* and the *Umayyads*, this land was governed by governors appointed from the members of central governments. The term “Emir of Mecca” was also used for these rulers at that time. However, power-oriented conflicts are seen in the Islamic world during the period at that time. However, power-oriented conflicts are seen in the Islamic World during the period when the ‘*Abbāsids* were in power. Especially the middle of the 4th/10th century is a time when these conflicts increased. This period is also a period when the holy places were under threat with the pressure of the *Qarmatians* movement that emerged in the year (256/869). This situation caused the ‘*Abbāsids* to lose power. Because these reasons, strengthened the descendants of *Hasan*. The abandonment of the *Qarmatians* from the region around (339/950-951) and the destruction of the *İkhshîd*, whose names were mentioned by the ‘*Abbāsîd* caliphs in the khutbah in Mecca, enabled the *Haseni* to take over the administration in Mecca (358/969). The first sharif of Mecca is *Ja’far b. Muhammed*. Thus, the term *Emir of Mecca* was also used for *Beni Hasan*.

The first family to be the emir/sharif of Mecca was the *Beni Musa* (*Beni Ja’far*) family. The sharifs who ruled Mecca, the *Beni Musa* branch of the *Beni Hasan* who were in administration between the years (358-454/969-1062), the *Beni Fuleyte* branch known as *Beni Suleiman* and *Hevasim* between (455-596/1063-1200) and (596-1342) /1200-1924) is the *Qatade* family, who ruled between the years.

This article aims to evaluate the first and second hand sources as a literature study by researching the literature on the *Emirate of Mecca/sharifs* until the 20th century. Despite of the rich literature on the history of Mecca the review of these literature has not done enough.

When it comes to the literature written in Arabic on the *Emirate of Mecca*, it seems that the most of the studies focused on the history of the *Hijaz* and the *Emirate of Mecca*. But few of them

are written about Ottoman period of the region. However, it seems that the subject of the postgraduate thesis, which were determined to be related to the Emirat of Meca during Ottoman Empire, are predominantly about Mecca. These studies are at the doctoral level and have been studied in faculties of literature.

In the studies conducted in Turkish, the subject has been preferred are the transition Hijaz administration to Ottoman Empire, the emergence of Wahhabism in Arabian Peninsula the emergine power of the Saud family, the Sharif Hussein rebellion and the developments in these lands in the 20th century. It can be said that the richness of documents in the Ottoman Archives, which existed in this period, was used effectively in the recent studies.

Postgraduate theses related to the Emirate of Mecca in Turkish literature were mainly studied in the history departments and mostly on the Hijaz in modern history. It is seen that these studies were carried out in the axis of the administration of Mecca and Medina in the Ottoman period. The thesis, which deals with the sharifs of Mecca independently, is the doctoral thesis titled *The Administration of Mecca in the Ottoman Empire (1516-1517)*. This study is centered on the sharifs of Mecca and deals with Mecca through the sharifs in the first century, right after the transition of the Hijaz to the Ottoman domination. Within the framework of all these determinations, the Emirate of Mecca/sharifs is one of the subjects on which not enough research has been done. Although it is possible to reach information on the sharifs of Mecca in primary sources, it is necessary to increase the research in these areas by taking into account the periods when the sharifs were especially influential in political issues. In particular, the use of archival documents is important in terms of preserving the originality of these works. In particular, the use of archival documents is important in terms of preserving the originality of these works. It is important for the richness of Mecca historical research to carry out independent studies on the place of the sharifs in the history of Mecca, their effects, their contributions to social and cultural life, their relations with the center, their relations with the local administrators, the use and sharing of authority in the areas of responsibility.

Keywords: Islamic History, Historiography, Mecca, Emirate of Mecca, Sharif of Mecca.

Klasik İslam Tarihi Kaynaklarında Yaratılış: Târîh-i Ahterî Örneği

Creation in Classical Islamic History Sources: The Example of Târîh-i Ahterî

Dr. Öğr. Gör. Mehmet Emin YAĞCI

Kütahya Dumlupınar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı
Dr., Kütahya Dumlupınar University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences, Kütahya, Türkiye.
emin.yagci@dpu.edu.tr

 0000-0001-6082-822X

Makale Bilgisi / Article Information		
Makale Türü / Article Type	Derleme / Composition	Yayın Tarihi / Published
Geliş Tarihi / Received	Kabul Tarihi / Accepted	
28 Aralık / December 2021	11 Şubat / February 2022	15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Yağcı, Mehmet Emin. "Klasik İslam Tarihi Kaynaklarında Yaratılış: Târîh-i Ahterî Örneği", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 712-730.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1049832>

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

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

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

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

Klasik İslam Tarihi Kaynaklarında Yaratılış: Târîh-i Ahterî Örneği¹

Öz ► İslamî literatürde yaratılan ilk varlığın kalem, akıl, nûr-i Muhammedî, kürsî, arş, su, ruh, levh-i mahfûz, hava, rüzgâr, karanlık ve aydınlık gibi pek çok görüş ortaya atılmıştır. Klasik İslam Tarihçileri tarihin başlangıcını insanın yaratılışı olarak kabul etmişler ve kitaplarını Hz. Âdem'in (a.s.) yaratılışı ile başlatmışlardır. 16. yüzyılda yaşayan Ahterî Muslihuddin Mustafa Efendi de *Târîh-i Ahterî* adlı eserine Hz. Âdem ve yaratılış ile başlamıştır. Rivayetçi bir metotla eserini yazan Ahterî eserinde, Hz. Âdem'den itibaren Hz. Muhammed'in (s.a.v) doğumuna kadar irsiyet bağı bulunan bazı peygamberleri, Hz. Muhammed'in hayatını, Hulefâ-yi Râşidîn'i, Ehli Beyt'i ve müctehid mezhep imamlarını ele almıştır. Naklettiği rivayetlerin doğruluğu konusunda nadiren görüş belirten Ahterî, yaşadığı dönemde sahip olduğu bilgi birikimini ve kaynak zenginliğini olduğu gibi aktarmıştır. Böylece okuyuculara bol malzeme sunmuş, tüm rivayetleri bir araya getirmiş ve yorumu okuyuculara bırakmıştır. Bu çalışmamızda klasik İslâm Tarihi kitaplarında yaratılış konusunun nasıl ele alındığı ve *Târîh-i Ahterî*'de yaratılış konusunun nasıl işlendiği ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Târîh-i Ahterî, Yaratılış, Âdem, Ahterî Muslihuddin Mustafa Efendi.

Creation in Classical Islamic History Sources: The Example of Târîh-i Ahterî

Abstract ► In Islamic literature many views have been put forward about the first created one such as the pen, the mind, nûr-i Muhammedî, the kürsî (pulpit), arş (العرش), the water, the spirit, the Lawh-i Mahfuz, the air, the wind, the darkness and light. Classical Islamic Historians generally started history with the creation of the universe called "hilkat (genesis)/ creation" and the Prophet Adam (as). Classical Islamic Historians accepted the beginning of history as the creation of humans and started their books with the creation of Prophet Adam (as). Islamic Historians Ibn Ishaq (d. 151/768) and Ibn Hisham (d. 218/833) Ibn Sa'd (d. 230/845) Ibn Kutayba (d. 276/889) Balazuri (d. 279/892) -93) Dineverî (d. 282/895) Ya'kûbî (d. 292/905) and Tabari started their works with the creation and Prophet Adam (as). Ahterî Muslihuddin Mustafa Efendi, who lived in the 16th century, also started his work *Târîh-i Ahterî* with the Prophet Adam (as) and creation. Ahterî, who wrote his work with a narrative method, wrote about some prophets, who were hereditary from Prophet Adam (as) until the birth of Prophet Muhammad (PBUH), and his life, Hulefâ-yi Râşidîn, Ehli Bayt and mujtahid sect imams. Ahterî, who rarely expressed an opinion on the accuracy of the narrations he narrated, conveyed the knowledge and wealth of resources he had during his lifetime. Thus, he presented plenty of material to the readers, brought together all the narrations and left the interpretation to the readers. In this study, it will be discussed how the subject of creation is handled in the classical Islamic History books and how the subject of creation is handled in Muslihuddin Mustafa Efendi's book *Târîh-i Ahterî*, which he wrote on the History of Islam (Siyer).

Keywords: History of Islam, Târîh-i Ahterî, Creation, Adam, Ahterî Muslihuddin Mustafa Efendi.

¹ Bu çalışma, 21-23 Ekim 2021 tarihlerinde Kütahya'da düzenlenen "V. Bilimler Işığında Yaratılış Kongresinde" sunulan sözlü bildiri esas alınarak hazırlanmıştır. / This study was produced based on the paper presented at the "Fifth Congress on Creation in the Light of Sciences" held in Kütahya on 21-23 October 2021.

Giriş

İnsanlık tarihi boyunca büyük ilgi uyandıran yaratılış meselesi Kutsal Kitaplarda önemli yer tutmaktadır. Özellikle Kur'ân ve Tevrat'ta yaratılışla ilgili bilgiler geniş olarak yer almaktadır. Kur'ân-ı Kerîm, kâinatın ilk halinden, gökyüzünün ve yeryüzünün yaratılışından² ve insanın yaratılış evrelerinden³ bahsetmektedir. İlk insanın topraktan yaratılışı⁴ çeşitli ayetlerde yer almakta ve daha sonra da insanın ana rahmindeki yaratılış merhalelerine⁵ değinmektedir. Tevrat'ın Tekvin/yaratılış bölümünde de başlangıçta Tanrı'nın gökyüzünü ve yeryüzünü yarattığı, sonra hayvanları ve bitkileri⁶ daha sonra da ilk insanı yarattığı⁷ şeklindedir. Kur'ân ve Kitâb-ı Mukaddes'e göre yaratılan şeylerin hepsi altı günde⁸ yaratılmış, cinler, melekler, hayvanlar ve bitkiler insandan önce yaratılmıştır.⁹ İnsandan önce yaratılan tüm varlıklar, kendilerinden istifade edilmesi için mükemmel bir şekilde yaratılmışlardır. Diyebiliriz ki Allah Teâlâ, yarattığı bu mükemmel varlıklar içinde eşref-i mahlûkat olan insanı yaratmadan önce, yeryüzünü onun rahat yaşaması için uygun hale getirmiş ve onun istifadesine sunmuştur.¹⁰ İnsanın yaratılış gayesi ise Allah Teâlâ'ya kulluk etmek, O'nun irâdesini yeryüzünde temsil etmek, emir ve yasaklarına uygun olarak yaşayan bir toplum ve medeniyet bilincini oluşturarak yeryüzünü daha yaşanır bir hale getirmektir.¹¹

خلق/halk, Kur'ân, hadis, tefsir, siyer gibi İslâmî ilimlerde en çok geçen bir kelimedir. Lügatte “yaratmak, meydana getirmek, bir şeyden yeni bir şey icat etmek,¹² imal etmek, işten önce isteğine göre ölçüp biçmek”¹³ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Aynı kökten gelen خلقة/hilkat kelimesi de “yaratılış, huy, mizaç, beden yapısı, bünye, dış görünüş”¹⁴ gibi manalar ifade etmektedir. Dinî terminolojide ise خلق/halk kavramı Allah Teâlâ'ya ait olmak üzere “yaratmak, yoktan var etmek”

² el-Bakara 2/ 29; el-En'âm 6/101; er-Rûm 30/8, 19.

³ el-Alak 96/2; et-Tîn 95/4; et-Târik 86/6.

⁴ el-Fâtır, 35/11; es-Sâd, 38/71; Âl-i İmrân, 3/59; es-Secde 32/7; er-Rûm, 30/20; el-Hacc, 22/5; el-Mü'min; 40/67; er-Rahmân, 55/14.

⁵ el-Mü'min 40/67; ez-Zümer 39/6.

⁶ Kutsal Kitap, Tevrat, Zebûr, İncil (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2016) Yaratılış. 1: 20-25.

⁷ Yaratılış. 1:27.

⁸ El-Kâf, 50/38; el-A'râf 7/54; el-Hûd 11/7; es-Secde 32/4; Yaratılış. 2:31.

⁹ Geniş bilgi için bkz. Hamza Gökdere, *Kur'ân-ı Kerîm ve Kitâb-ı Mukaddes'te Yaratılış*, (Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 7-10.

¹⁰ Zeki Keskin, “Ayetler Işığında İnsanın Yaratılışı”, I. Uluslararası Bilimler Işığında Yaratılış Kongresi Tebliğleri. ed. Âdem Tatlı vd. (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 2017), 383.

¹¹ Fayda, Mustafa. “Tarih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2011, 40/30-36.

¹² Luvis Ma'lûf, *el-Muncid fi'l-Luğati*, (Beirut, Dâru'l-Meşrik, 33. Basım, 1992), “hık”, 193.

¹³ İbrahim Enis ve dğr, *el-Mu'cemu'l- Vasit*, (İstanbul, el-Mektebetü'l- İslamiyye, 2. Basım, Cilt. 1, 1392/1972), “hık”, 252.

¹⁴ Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, (İstanbul, Dağarcık Yayınları, 1995), “hık”, 246.

olarak tanımlanmaktadır. Yaratmak kelimesiyle ilgili “bedi’/ibdâ’,¹⁵ fatr,¹⁶ sun’,¹⁷ inşâ’,¹⁸ ca’l¹⁹” gibi ifadeler de kullanılmıştır. Kur’ân-ı Kerîm’de خلق/halk kelimesi elli iki yerde,²⁰ bu kökten türeyen kelimeler²¹ ise 200’den daha fazla yerde geçmektedir. Yaklaşık olarak göklerin ve yerin yaratılışı elli ayette,²² insanın yaratılışı yüz ayette,²³ genel anlamda yaratma ise elli ayette²⁴ söz konusu edilmektedir. Yaratmayla ilgili bu kelime hadislerde de çok fazla kullanılmıştır.²⁵

1. Klasik İslam Tarihi Kitaplarında Yaratılış

Klasik İslam Tarihçileri tarihin başlangıcını insanın yaratılışı olarak kabul etmişler ve kitaplarını Hz. Âdem’in (a.s.) yaratılışı ile başlatmışlardır. Eserlerini kaleme alırken besmele, hamdele ve salveleden sonra insanın niçin ve nasıl yaratıldığını anlatmışlardır.²⁶ Eserleri günümüze ulaşmış İslam Tarihçilerinden İbn İshak (ö. 151/768) ve İbn Hişâm, (ö. 218/833) *es-Siretü'n-Nebeviyye* adlı eserlerinde Hz. Muhammed’in (s.a.v.) nesebini Hz. Âdem’den (a.s.) başlatmışlardır.²⁷ Aynı şekilde İbn Sa’d, (ö. 230/845) *et-Tabakâtü'l-Kübrâ* adlı eserine Hz. Âdem’le (a.s.) başlamış ve “*Ben Âdem’in (a.s.) soyundan gelen çocuklarının efendisiyim*”²⁸ hadisini zikretmiş, daha sonra da Hz. Âdem (a.s.) ve Havva’nın yaratılışı²⁹ hakkında bilgiler vermiştir. İbn Kuteybe (ö. 276/889) *Kitâbu'l-Maârif* adlı eserinde kâinatın yaratılışı³⁰ hakkında Tevrat’tan ve Vehb b. Münebbih’ten (ö. 114/732) gelen rivayetlere dayanarak verdiği bilgilerden sonra Hz. Âdem’in (a.s.) yaratılışını³¹ anlatmış; sonra da Hz. İsa’ya (a.s.) kadar gelen diğer peygamberler³² hakkında bilgiler vermiştir.³³ Belâzürî (ö. 279/892-

¹⁵ el-Bakara 2/117; el-En’âm 6/101.

¹⁶ el-En’âm 6/79; el-Hûd 11/51.

¹⁷ el-Hûd 11/51.

¹⁸ el-En’âm 6/141.

¹⁹ el-Kehf 18/32.

²⁰ el-Bakara 2/21, 29, 228; en-Nisâ 4/1; el-Mâide 5/18; el-En’âm 6/1, 2, 73, 94, 101; el-A'râf 7/54, 185; et-Tevbe 9/36..

²¹ el-Bakara 2/164; el-Âl-i İmrân 3/47, 49, 190, 191; en-Nisâ 4/28, 119; el-Mâide 5/17, 110.

²² el-Bakara 2/29, 164; el-Âl-i İmrân 3/190, 191.

²³ el-Bakara 2/21; el-Âl-i İmrân 3/59; en-Nisâ 4/1.

²⁴ el-Bakara 2/228; el-Âl-i İmrân 3/47, 49; en-Nisâ 4/28.

²⁵ Çağrıci, Mustafa. “Yaratma”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (İstanbul: TDV Yayınları, 2013) 43/324-329.

²⁶ Bekir Biçer, “Tarih Yaratılışla Başlar”. *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*. 5/17, (2018), 117-134.

²⁷ Muhammed İbn İshak. *es-Siretü'n Nebeviyye*, (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004), 1/17; İbn Hişâm, *es-Siretü'n Nebeviyye*, (Beirut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1410/1990), 1/11.

²⁸ Muhammed b. Sa’d, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, thk: Dr. Ali Muhammed Ömer, (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1. Basım, 1421/2001), 1/4.

²⁹ İbn Sa’d, *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*, 1/5-23.

³⁰ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, thk: Dr. Servet Ukkâşe, (Kahire: Dâru'l-Maârif, 4. Basım, 1119), 9-16.

³¹ İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 17-19.

³² İbn Kuteybe, *el-Maârif*, 19-20.

³³ Tüccar, Zülfikar. “el-Maârif” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2003) 27/271.

93) *Ensâbü'l-Eşrâf*³⁴ adlı eserinde ilk önce Hz. Âdem'in (a.s.) çocuklarını anlatmıştır. Dineverî (ö. 282/895) *el-Ahbârü't-Tivâl* adlı eserine "*Firkatü Evlâd-ı Âdem*"³⁵ ifadelerini kullanarak başlamıştır. Ya'kûbî (ö. 292/905) ise, *Târîhu'l Ya'kûbî* adını taşıyan eserine Hz. Âdem (a.s.) ile Havva kıssalarından başlaması onun da yaratılıştan itibaren 259/872 yılına kadar ki olayları kronolojik sıraya göre anlattığını göstermektedir.³⁶ Yine büyük İslâm Tarihçilerinden Taberî, *Târîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk* adlı eserinde, yaratılışa geniş şekilde yer vermiş, önce zaman ve mahiyeti,³⁷ sonra da Allah Teâlâ'nın vakit ve zamanın başlangıcından önce yaratmış olduğu varlıklar hakkında bilgiler vermiştir. Bu anlatıma, evrende ilk yaratılanın ne olduğu konusundaki farklı görüşleri zikrederek başlamıştır. İbn Abbas'tan (ö. 68/687-88) gelen birçok rivayette yaratılan ilk şey kalemdir.³⁸ Ondandır bir rivayet: «*Rabbim ilk önce kalemi yarattı. Allah ona: Yaz diye emretti, o, kıyamete kadar olacak şeyleri yazdı*» şeklindedir. Bir kısım rivayetlerde ilk yaratılanın nur ve karanlık³⁹ olduğu, başka bir rivayette ise önce arşın, sonra kalemin yaratıldığı ifade edilmektedir. Vehb b. Münebbih'ten nakledilen başka bir rivayet ise, ilk yaratılanın kalem, sonra kürsü, sonra hava ve karanlıklar, daha sonra su ve suyun üzerinde de arşı yarattı⁴⁰ şeklindedir. Taberî daha sonra Hûd suresinin «*Gökleri ve yeri altı günde yaratan odur*» anlamındaki yedinci ayetini⁴¹ ve bu konuyla ilgili diğer bazı ayetleri⁴² de zikrettikten sonra Allah Teâlâ'nın hangi günde neleri yarattığı, gökleri ve yeri hangi günde yarattığı ile ilgili görüşleri nakletmektedir. Taberî'deki birçok rivayete göre, Allah Teâlâ gökleri, yeri ve diğer tüm varlıkları pazar günü yaratmaya başlamış ve cuma günü Âdem'i (a.s.) yaratarak bu süreci tamamlamıştır.⁴³ Taberî, bu konuyla ilgili çok sayıda rivayeti kitabına almasına rağmen, rivayetlerin çokluğundan dolayı "*Eserimizin fazla uzamasından sakınarak, bu konu ile ilgili haber ve rivayetlerden birçoğunu nakletmedik*" ifadesini kullanmıştır. Taberî, zaman ve devirler yaratılmadan önce, yaratılanları⁴⁴ anlattıktan sonra, gece ve gündüzün hangisinin daha evvel yaratıldığı ile ilgili farklı görüşleri sıralamış sonra güneş ve ay⁴⁵ hakkında bilgiler vermiştir. Daha sonra da İblîs, Hz. Âdem'in (a.s.) yaratılışı ve Havva'nın Âdem'in (a.s.) kaburgasından yaratılışı,⁴⁶ cennetten indirilmeleri,⁴⁷

³⁴ Belâzürî, *Ensâbü'l-Eşrâf*. thk: Süheyl Zekkâr ve Riyaz Ziriklî, (Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1417/1996), 7.

³⁵ Dîneverî, Ebû Hanîfe, *el-Ahbârü't-Tivâl*. (Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1330), 2.

³⁶ Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb, *Târîhu'l-Ya'kûbî*,. (Necef: Matbatü'l-Garî, 1358), 1/1.

³⁷ Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk*, Thk: Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Mısır: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, 1119/1707), 1/9-31.

³⁸ Taberî, *Târîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk*, 1/32-34.

³⁹ Taberî, *Târîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk*, 1/34.

⁴⁰ Taberî, *Târîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk*, 1/37-42.

⁴¹ Taberî, *Târîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk*, 1/ 43.

⁴² el-Fussilet, 9-13.

⁴³ Taberî, *Târîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk*, 1/43-80.

⁴⁴ Taberî, *Târîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk*, 1/ 9-19.

⁴⁵ Taberî, *Târîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk*, 1/20-26.

⁴⁶ Taberî, *Târîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk*, 1/81-105.

⁴⁷ Taberî, *Târîhu'r-Rusül ve'l-Mülûk*, 1/120-136.

Âdem (a.s.) ve Havva'nın çocukları⁴⁸ gibi konuları ayrıntılı bir şekilde anlatmıştır. Taberî cin, melek ve insanın yaratılışı ile ilgili çok fazla nakiller yapmıştır. Bu nakledilenlere göre cinler dumansız ateşten, melekler nurdan ve insan çamurdan yaratılmıştır. Yeryüzünde ilk önce cinler yaşamaktaydı. Onlar yeryüzünde kan döküp, birbirlerini öldürdükten sonra Allah onlara karşı başlarında İblîs olduğu halde meleklerin “cin” adını taşıyan soyundan askerler yolladı.⁴⁹

Taberî, Âdem'in (a.s.) yaratılışını şöyle anlatmaktadır: Allah Teâlâ, Âdem'i (a.s.) yaratmak istediğinde, önce Cebrâil'i yeryüzüne gönderip toprak getirmesini istedi. Fakat yeryüzü ona, “toprağımdan bir şey alarak onu eksiltmeden, şekil ve suretimi bozarak beni hakir düşürmeden Allah'a sığınırım” diyerek Cebrâil'in yeryüzünden toprak almasına izin vermedi. Bunun üzerine Cebrâil toprağı almadan Allah'ın huzuruna döndü. Allah Teâlâ, bundan sonra Mikâil'den toprak getirmesini istedi. Yeryüzü, yine Allah Teâlâ'ya sığınarak toprak alınmasına müsaade etmedi. Allah Teâlâ, daha sonra, Azrâil'i gönderdi. Yeryüzü, yine Allah Teâlâ'ya sığınarak toprak getirmesine izin vermek istemedi. Fakat Azrâil: “Allah Teâlâ'nın emrini yerine getirmeden ve yerden toprak almadan göğe dönmekten Allah Teâlâ'ya sığınırım” dedikten sonra yeryüzünden toprak aldı. Toprağı yalnız bir yerden almayıp, beyaz, kırmızı ve siyah yerlerden alarak bunları birbiriyle karıştırdı. Bundan dolayı Âdemoğullarının tenleri farklı renkte oldu. Azrâil toprağı aldıktan sonra göğe yükseldi ve onu su ile kardı, toprak, yapışkan çamur şekline büründü. Çamur kokuncaya kadar uzun bir müddet kendi halinde bırakıldı.⁵⁰

Âdem'e (a.s.) ruh üflenmesi de Taberî'de İbn Abbas'tan rivayetlerle şöyle anlatılmaktadır: Allah Teâlâ'nın Âdem'e (a.s.) ruh üfleyeceği zaman meleklerle: “Ben Âdem'e (a.s.) ruh üfledikten sonra ona secde ediniz” diye emretti. Allah Teâlâ, cesede ruh üflediğinde ruh başından girdi, Âdem (a.s.) hapşırınca, melekler: “Allah'a hamdolsun”, diye söylediler. O da: “Allah'a hamdolsun”, dedi. Allah Teâlâ: “Rabbin seni esirgesin”, diyerek karşılık verdi. Âdem'in (a.s.) gözleri canlanınca cennet meyvelerine baktı, ruh bedenine girdiğinde onlardan hemen yemek istedi, iki ayağı canlanmadan, acele ederek, yerinden kalkıp cennet meyvelerine atladı, Allah Teâlâ bu durumu: “insan aceleden yaratıldı”⁵¹ ayetiyle anlatılmaktadır. İblîs dışında tüm melekler Âdem'e (a.s.) secde ettiler. Fakat o, secde etmedi, kendisini büyük sayarak kâfirlerden oldu.⁵²

Görüldüğü gibi İslam Tarihçileri kitaplarına genellikle yaratılış ile başlamışlardır. Bu konuyu işlerken de yeryüzü, gökyüzü, cinler, melekler, Hz. Âdem ve Havva'nın yaratılışını anlatmışlardır.

2. Târîh-i Ahterî

⁴⁸ Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, 1/152-154.

⁴⁹ Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, 1/84.

⁵⁰ Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, 1/89-94.

⁵¹ el-Enbiyâ 21/37.

⁵² Taberî, *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, 1/94-116.

Ahterî, Osmanlı Devleti'nde II. Bayezid (1481-1512), Yavuz Sultan Selim (1512-1520) ve Kanuni Sultan Süleyman (1520-1566) dönemlerine rastlayan bir devirde yaşadı. 'Ahterî' mahlası ile tanınan müellif Muslihuddin Mustafa Efendi, 16. yüzyılda Afyon Karahisar'da dünyaya geldi ve Kütahya'daki Haliliye Medresesi'nden icazet aldı ve aynı medresede müderris oldu. Meşhur sözlüğü *Ahterî-i Kebîr* olmak üzere *Câmi'u'l-Lisân*, *Câmi'u'l-Mesâil*, *Hâmilü'l-Muhâzarât/Câmi'u'l-Muhâzarât*, *Şerhu alâ Risâleti'l-Kefevî fi'l-Âdâb*, *Tercemetü'l-Ehâdîsi'l-Erbâin* ve *Târih-i Ahterî* gibi birçok eser kaleme aldı.

Muslihuddin Mustafa Efendi, siyer ile ilgili kitabını kaleme alırken İslam tarih yazıcılığında geleneksel bir yol olan rivayetçi metodu kullanmıştır. Ahterî, *Tarih* kitabında Hz. Âdem'den (a.s.) Hz. Muhammed'e (s.a.v.) kadar irsiyet bağı olan peygamberleri, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hayatını, Râşid halifeler; Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman, Hz. Ali ve mezhep imamları; İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, İmam Şâfiî, Mâlik b. Enes ve Ahmed b. Hanbel'i ele almıştır. *Ahterî Târihi* bu özellikleri ile İslam Tarihi alanında Umumi Tarih dediğimiz, yaratılıştan başlayıp müellifin yaşadığı zamana kadar devam eden hacimli eserlerin bir özeti şeklindedir. Ancak kitap, yazarın yaşadığı on altıncı yüzyıl olaylarından bahsetmemekte, Sünnî mezhep imamlarını kısa olarak anlatmaktadır.⁵³ Ahterî'nin kitaplarında dikkat çeken bir kavram da "Râfize"dir. Eserinde yaşadığı asırdaki Sünniliğe karşı olan, Şiiliğin bir kolu sayılan Râfîzî ve Râfîzîlik anlayışı hakkında da bilgiler vermektedir.⁵⁴ Peygamberlerin kıssalarını işlerken, İsrailiyat içerikli bilgilerden istifade etmiş ve konuyu âyetlerle kurgulanmış bir şekilde anlatmıştır.⁵⁵ Kısaca *Ahterî Târihi*, Hz. Muhammed'in (s.a.v.) hayatını ve O'nun neslinin geldiği bazı peygamberleri, dört İslam halifesini ve mezhep imamlarını içine alan İslam Tarihi şeklinde yazılmış, efrâdını câmi, ağrafını mâni bir mahiyet arz ettiği söylenebilir.⁵⁶

3. Târih-i Ahterî'de Yaratılış

Ahterî, diğer birçok İslam Tarihçisi gibi eserine cinlerin ve insanın yaratılışıyla başlamıştır. O, Yüce Allah gökleri ve yeryüzünü yarattıktan sonra cinleri ateşin alevinden yarattı, demektedir. Sonra cinler ve İblîs hakkında şu bilgileri vermektedir: Âdem (a.s.) insanların babası, İblîs şeytanların babasıdır. Cinlerin atası ise Can'dır. Cinler onun çocuklarıdır.⁵⁷ Cinler yeryüzüne

⁵³ Mehmet Emin Yağcı, *Muslihuddin Mustafa Efendi'nin Târih-i Ahterî Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*. (Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 269.

⁵⁴ Geniş bilgi için bkz: Rifat Türkel, "Ahterî'nin İslam Mezhepleri ile İlgili Görüşlerinin Eserleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 8/2 (Nisan 2016): 187-209. <https://doi.org/10.18403/emakalat.70662>

⁵⁵ İlhami Günay, "Ahterî'nin Eserlerinin Tefsir ve Kur'ân İlimleri Açısından Değerlendirilmesi", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi (İMAD)* 2/3 (Aralık 2017), 378.

⁵⁶ Mustafa Kelebek, "Bir Fıkıh Klasığı Olarak Ahterî'nin "Câmi'u'l-Mesâil" Adlı Eseri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 27 (2016), s. 579.

⁵⁷ Ahterî Mustafa Efendi, *Târih-i Ahterî*. (Ankara: Milli Kütüphane, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi. No: 46, 1140). 5z.

yerleşip orada uzun müddet kaldılar. Sonra onların aralarında haset, kin ve kavga çıktı. Bundan dolayı Allah Teâlâ onlara, cin denilen meleklerden bir grup gönderdi. Başkanları İblîs onların en güçlüsü ve en bilginiydi. Allah Teâlâ'nın emriyle yeryüzüne yerleştiler, cinleri dağların kovuklarına ve denizlerin adalarına sürdüler. Allah Teâlâ onlardan bazı ibadetleri hafifletti. İblîs'e yeryüzü ve gökyüzünün hükümrانlığını verdi. Onlardan biri hakkında hüküm verdiğinde onun hükmü reddedilmezdi. İblîs'in yeşil zümrütten iki kanadı vardı. Emrinde yetmiş bin melek olduğu halde gökyüzünde, yeryüzünde ve cennette Allah'a ibadet ederdi. Seksen bin sene Allah'a ibadet ettiği söylenir. Allah ona hayranlık duyduğu her şeyi verdi. Kendi kendine Allah bana bu mülkü/hükümrانlığı, meleklerin en cömerdi olduğum için verdi diyerek kibirlendi.⁵⁸

Kur'an'da zikredilen cinler, dumansız cehennemden alevinden yaratıldı. Allah Teâlâ İblîs'i meleklerden çıkartınca ona bir zürriyet verdi ve o şeytanların babası oldu. İblîs öldüğü zaman cinler arasında Müslüman ve kâfir olanlar olduğu gibi yaşayan ve ölenler de vardı. Bu konuda Vehb b. Münebbih der ki: "Cinlerden insanlar gibi doğanlar, yiyip içenler olduğu gibi rüzgâr konumunda olup doğmayan ve yiyip içmeyenler de vardır".⁵⁹ Ahterî sözlüğünde de cin konusuna belirgin şekilde değinilmektedir. Örnek verecek olursak; Ğûl (عول) "değişik şekil ve renklerde olup insanı yoldan çıkaran cin",⁶⁰ sahr (صخر) "Süleyman'ın (a.s.) mührünü çalan cin",⁶¹ şîsabân (شيصبان) "İblîs'in askerlerinin çoğunun bulunduğu cin taifesinin adı"⁶² bunlardan birkaçıdır.⁶³

Târîh-i Ahterî'yi, yaratılışla ilgili naklettiği bilgiler açısından incelediğimizde; Allah'tan başka, hiçbir şey yok iken ilk önce Hakikat-i Muhammediyye/Nûr-ı Muhammedî'nin var olduğu, tüm yaratıkların bu hakikatten yaratıldığı düşüncesi esas alınmıştır. Eserinin birçok yerinde bu anlayış işlenmiştir.⁶⁴ Daha ziyade İslam mutasavvıflarının kullandığı ve bir kudsî hadise isnad ettirilen bu yorum, "Sen olmasaydın kâinatı yaratmazdım"⁶⁵ ifadesiyle anlamlandırılır. Varlık âleminin ilki olan "Nûr-ı Muhammedî" ortaya çıktıktan sonra her şey o nurdan ve onun için yaratılmıştır. Resûl-i Ekrem'in (s.a.v.) ruhu ve nuru tüm insanlardan, peygamberlerden, hatta meleklerden önce yaratıldığından Hz. Muhammed (s.a.v.) insanlığın manevi babası, aynı zamanda ruhların babasıdır (ebü'l-ervâh). Hz. Âdem ise insanların maddeten ilk babasıdır (ebü'l-beşer). "Allah ilk defa benim nurumu yarattı"; "Âdem toprakla su arasında iken ben peygamber idim"⁶⁶ anlamındaki hadislerde de bu

⁵⁸ Ahterî, *Târîh-i Ahterî*, (Adnan Ötüken, 46), 6v.

⁵⁹ Ahterî, *Târîh-i Ahterî*, (Adnan Ötüken, 46), 10v-z.

⁶⁰ Ahterî Mustafa Efendi. *Ahterî-i Kebîr*, (İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1310), II/106.

⁶¹ Ahterî, *Ahterî-i Kebîr*, I/459.

⁶² Ahterî, *Ahterî-i Kebîr*, I/454.

⁶³ Türkan, Ahmet "Ahterî-i Kebîr Sözlüğünde Geçen Dinler ve Dini Kavramlar Üzerine Bir Değerlendirme". ed. Bilal Kemikli, Ahmet Türkan (Ankara: TDK Yayınları, 2018), 198.

⁶⁴ Ahterî, *Târîh-i Ahterî*, vr. 6 Z; 8 v-z; 12 v; 14 v; 16 v-z; 15 v.

⁶⁵ İsmail b. Muhammed el-Cerrahi Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, II/164.

⁶⁶ Aclûnî, *Keşfu'l-Hafa*, 1/265-266.

duruma işaret edilmiştir. Hz. Âdem'de (a.s.) ortaya çıkıp daha sonra diğer peygamberlere geçen, Hz. Muhammed (s.a.v.) cismen dünyaya gelince ona geçip onda ebedi olarak kalan bu nur, vefatından sonra da kâinattaki varlığı devam etmektedir.⁶⁷

Târîh-i Ahterî'de Âdem (a.s.) yaratılmadan önce Hz. Muhammed'in (s.a.v.) yaratıldığı şu şekilde zikredilmektedir: "Allah Teâlâ Cebrâil'e (a.s.) dünyanın merkezi olan yerden avucuyla beyaz bir toprak getirmesini emretti ve Hz. Muhammed'i (s.a.v.) yaratmak için rahmet nuruyla onu aydınlattı. Bunun üzerine Cebrâil (a.s.) meleklerden 70 bin meleklerle beraber Allah Resulü'nün kabrinin bulunduğu yerden, o zaman beyaz olan bir avuç toprak aldı. Onu karanfil, bal özü, cennette Selsebil ismiyle bilinen bir nehir suyuyla yoğurdu. Sonra cennet nehirlerine batırdı, gökyüzünde ve yeryüzünde dolaştırdı. Melekler, Âdem'i (a.s.) tanımadan önce Muhammed'in (s.a.v.) üstünlüğünü bildi. Sonra Âdem'in (a.s.) toprağını yoğurdu, ceset yaptı ve onu 40 yıl cennetin kapısına bıraktı".⁶⁸ Melekler daha önce insan gibisini görmedikleri için onun şekline şaşırıldılar. Bu durum, yani insanın yaratılması Kur'ân-ı Kerîm'in ifadesiyle uzun bir zaman diliminde gerçekleşmiştir. "*İnsan (henüz) anılır bir şey değilken (yaratılmamışken) üzerinden uzunca bir zaman geçti*",⁶⁹ ayeti bunu ifade etmektedir.

Ahterî yine Hakikat-i Muhammediyye veya Nûr-ı Muhammedî ile ilgili olarak, Allah Teâlâ'nın Âdem'in (a.s.) yaratılışını tamamlayıp ona ruh üflemesi hakkında bilgi verirken de şunları zikretmektedir: "Ona namus elbiselerinden, cennet hullelerinden⁷⁰ giydirdi ve çeşitli süslerle onu süsledi. Başına dört köşeli vakar tâcı koydu. Tâcın, her bir köşesinde ışığı güneş ve ay ışığından parlak büyük bir inci vardı. Onun içinden, Muhammed'in (s.a.v.) güneş ışığı gibi olan nuru, dolunay gibi onun yüzünde parladı. Sonra altından bir yatak üzerine onu yükseltti ve meleklerin omuzlarına yükledi. Onlara, "*Onu, gökyüzümde gezdirin ki, göğün harikalarını ve içinde olan şeyleri görsün ve bilgisi artsın,*" buyurdu. Melekler "*Rabbimiz! Duyduk ve itaat ettik*", dediler. Melekler onu, Allah'ın mucizeleri ve harikaları hakkında bilgi sahibi olması için dört yıl kadar gökyüzünde dolaştırdılar".⁷¹

Târîh-i Ahterî'de yine bu konuyla ilgili olarak, "Allah Teâlâ Âdem'i (a.s.) yaratınca ona, "*Seni kim yarattı?*" buyurdu. O, "*Sen ya Rabbi*", dedi. Allah Teâlâ da "*Benim için secde et!*", buyurdu. Bunun üzerine Âdem (a.s.) Allah'a secde etti. Sonra "*Ey Âdem! Ben senden söz alacağım,*" buyurdu. O da "evet," dedi. Bunun üzerine cennetten, beyazı kar gibi, ışığı güneş gibi olan cennet yakutlarından Hâcerü'l-esved'i çıkarttı. "*Elini ona sür,*" buyurdu. Elini sürdü sonra onun sulbünden zürriyetini çıkarttı. O nesil Muhammed (a.s.) ile başladı. Ona "*Ey Muhammed! Seni kim yarattı?*" buyurdu. O da "*Sen yarattın ya Rabbi!*", dedi. "*Benim için secde et!*", buyurdu, O da Allah'a secde etti. "*Ey Muhammed! Senden bir söz*

⁶⁷ Demirci, Mehmet. "Hakikat-i Muhammediyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997). 15/179.

⁶⁸ Ahterî, *Târîh-i Ahterî*, (Adnan Ötüken, 46), 6z.

⁶⁹ el-İnsân 76/1.

⁷⁰ Hulle: Cennet elbisesi.

⁷¹ Ahterî, *Târîh-i Ahterî*, (Adnan Ötüken, 46), 8v-z.

(*misak*) *alacağım*", buyurdu. O da "Evet", dedi. "Elini Hâcerü'l-esved'e sür", buyurdu.⁷² Ahterî bu konuyu aynı şekilde, Allah Teâlâ'nın nebiler ve resuller topluluğuna ve onların soyundan gelenlere, kendisine secde ediniz dediğini, kâfirler ve münafıklar dışında diğerlerinin Allah'a secde ettiklerini, anlatmaktadır.⁷³

Ahterî aynı konuyla ilgili başka bir rivayette: Âdem'in (a.s.) arşa baktığını Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ismini arşın üzerinde yazılı olarak gördüğünü, söyleyerek, Âdem'in (a.s.) O'nu arzuladığını, fakat Allah Teâlâ O'nun ahir zamanda çıkacağını, nakleder. Âdem (a.s.) daha sonra Allah'ın emriyle O'nun nurunu alından parmaklarına oradan da işaret parmağına geçtiğini, görür. Bunun üzerine Âdem (a.s.) "Allah'tan başka ilah yoktur, Muhammed onun Resûlüdür," diyerek işaret parmağını kaldırır. Bundan dolayı şehadet anında işaret parmağını kaldırmanın sünnet olduğunu, nakleder.⁷⁴

Bir başka rivayette, "Allah Teâlâ Âdem'i (a.s.) cennete koyunca ona devlet tâcı, cömertlik elbisesi ve Muhammed'in (a.s.) nurunu verdi. Cennet onun nuruyla aydınlandı. Hatta Âdem (a.s.) bu ışığın yardımıyla cenneti baştan sona gördü. Bundan hoşlandı. Bu nur bedeninde kalmadı, Allah'ın kudretiyle alından sağ omzuna, omzundan işaret parmağının ucuna gitti. İşaret parmağının ucuna ulaşıncı, Âdem (a.s.) işaret parmağını kaldırdı ve bu nuru gördü. Bakınca onda Muhammed'in (a.s.) nurunun bereketiyle, mülkün, arşın ve bütün yaratıkların ruhlarının bekçilerini gördü. Bu, Allah'ın birliğine inanan Âdem'in (a.s.) neslinden gelen çocukları için bir kaynak oldu. Bu nedenle "sebbâbe" diye isimlendirildi. Çünkü o bu nuru görmeye sebeptir. Sonra Cebrâil (a.s.) beraberinde Süleyman'ın (a.s.) yüzüğü olduğu halde geldi. O yüzük parlak bir yıldız gibi, kokusu ise misk kokusu gibiydi. Onun aslı kırmızı altından, yüzük taşı kırmızı yakuttandı ve üzerinde üç satır vardı. Üç satırın birincisinde, "Rahman ve rahim olan Allah'ın adıyla," ikincisinde "Allah'tan başka ilah yoktur," üçüncüsünde "Muhammed Allah'ın Resûlüdür" yazılıydı ve onu Âdem'e (a.s.) verdi. Âdem (a.s.) başparmağına takmak isteyince, O'na serçe parmağına takmasını çünkü onun zayıf ve küçük olduğunu söyledi. Âdem (a.s.) da "Ya Rabbi! Başparmağa uygun olanı nasıl serçe parmağına koyarım?" deyince, ona, "Ey Âdem! Başparmak habibin nurunu buldu, o ona yeter, serçe parmak ise zayıftır, şüphesiz ben zayıflara karşı merhametliyim," buyurdu.⁷⁵

Görüldüğü gibi Hakikat-i Muhammediyye veya Nûr-ı Muhammedî olarak bilinen manevi varlık, bir nurdur ve Hz. Muhammed'in (s.a.v.) manevi şahsiyetinde sembolleşmektedir. O, Hz. Âdem'den (a.s.) daha önce yaratılmıştır. Diğer tüm canlı ve cansız varlıklar, onun gerçeğini ortaya çıkartmak için yaratılmışlardır. Ahterî Nûr-ı Muhammedî konusunu, kitabının değişik yerlerinde farklı rivayetlerle işlemiştir.⁷⁶ Bunlara göre; Hz. Âdem (a.s.), Hakikat-ı Muhammediyye nurundan

⁷² Ahterî, *Târîh-i Ahterî*, (Adnan Ötüken, 46), 12v.

⁷³ Ahterî, *Târîh-i Ahterî*, (Adnan Ötüken, 46), 12v-z.

⁷⁴ Ahterî, *Târîh-i Ahterî*, (Adnan Ötüken, 46), 14v-z.

⁷⁵ Ahterî, *Târîh-i Ahterî*, (Adnan Ötüken, 46), 14v.

⁷⁶ Bkz: Ahterî, *Târîh-i Ahterî*, (Adnan Ötüken, 46), 12v-16v.

yaratılmış, sonra bu nur çocukları yoluyla temiz bir nesep ile nesilleri aşarak Hz. Peygamber'e ulaşmış, daha sonra da ehl-i beyt, ashâb-ı kirâm ve müctehid imamlarla devam eden bir silsile takip etmiştir. Ahterî, İsrâiloğulları'na gönderilen peygamberleri neseb bağı olmadığından ele almamıştır. Temiz bir nesil gereği olarak Hz. Peygamber'in ehl-i beytini, akrabalık bağları bulunduğundan dört halifeyi ve bunların yolunu takip eden müctehid mezhep imamlarını da bu nesebe dâhil etmiştir.⁷⁷

Ahterî, yaratılış hakkında başka bir rivayette şu bilgileri vermektedir: Allah Teâlâ insanı yaratmayı dilediğinde Cebrâil'i (a.s.) biraz toprak getirmesi için yeryüzüne gönderdi. Cebrâil ona gelince: "*Seni bana gönderen Allah'ın yüceliğine sığınırım. Benden bir şey alma çünkü ben cehennem ateşine dayanmam*" dedi. Böyle söylemesinden dolayı Cebrâil (a.s.) hiçbir şey almadan Allah Teâlâ'ya dönüp: "*Ya Rabbi! O size sığındı*", dedi. Bunun üzerine Mîkâil ve İsrâfil'i gönderdi. O ikisi de Allah'a sığınarak bir şey alamadan döndüler.⁷⁸ Tekrar Allah Teâlâ Azrâil'i (a.s.) gönderdi. Ölüm meleği Azrâil, Allah Teâlâ'nın emrini yerine getirememek suretiyle O'na isyan etmekten Allah'a sığınarak, yeryüzünün köşelerinden temiz, koyu kıvamlı, hoş, kırmızı, siyah ve beyaz olanından bir avuç aldı ve getirdi. Bunun için Âdem'in (a.s.) zürriyeti; temiz/iyi, pis/kötü, sâlih, kötü niyetli, çirkin, güzel, beyaz, siyah, kırmızı, sarı oldu. Sonra ölüm meleği Allah Teâlâ'nın huzuruna çıkınca, yeryüzü; "*Ey ölüm meleği! Beni eksilttin*" diye bağırdı. Allah Teâlâ "*Ey yeryüzü! Kederlenme ben ölüm meleğinin senden aldığından daha güzelini sana geri vereceğim. Görmüyor musun? İnsan öldüğünde yıkanır, kefenlenir, damat/gelin gibi kokulanır sonra defnedilir*" buyurdu.⁷⁹ Müellif bu konuyla ilgili farklı bir rivayeti İbn Abbas'tan (r.a.) şu ifadelerle nakletmektedir: "*Allah Teâlâ İblîs'i yeryüzünün tatlı ve tuzlu toprağından bir avuç alması için gönderdi. Âdem'i (a.s.) bu topraktan yarattı. Kimi tatlı olandan yarattı ise, kâfir çocuğu bile olsa o mutlu; kimi tuzlu olandan yarattı ise nebilerin çocuğu bile olsa o mutsuz oldu.*" Sonra Allah Teâlâ Azrâil'in onu çamur yapması için acı, tuzlu ve tatlı su ile yoğurmasını emretti. Bunun için Âdemoğlunun huyları farklı oldu. Allah Teâlâ Azrâil'e: "*Cebrâil, Mîkâil ve İsrâfil yeryüzüne merhamet etti. Fakat sen ona acımadın, kesinlikle bu topraktan yaratacağım kimselerin ruhlarını senin elinle alacağım*"⁸⁰ buyurdu.

Ahterî'nin İbn Abbas'a dayandırarak eserinde naklettiği bir rivayette: İblîs'in, ruhsuz olarak, Mekke ve Tâif arasına bırakılan Âdem'in (a.s.) cesedine uğradığını, cesede vurduğunda onun boş olduğunu gördüğünü, nakleder. Daha sonra Âdem'in (a.s.) ağzından girip, arkasından çıktığını, kendisiyle birlikte olduğu meleklerden arkadaşlarına, bunun kendine hâkim olamayan boş bir yaratık olduğunu, meleklerle; "*Şayet Allah size ona itaati emretse ne yapardınız?*" diye sorduğu, onların

⁷⁷ Abdulkadir Macit, "Ahterî Muslihiddin Mustafa Karahisârî'nin "Tarih"i ve Bu Çerçevesinde Ahterî'nin İslam Tarihi ile Siyer ilmindeki Yeri" *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* (İMAD), 1/2 (Haziran 2015), 259.

⁷⁸ Ahterî, *Târîh-i Ahterî*, (Adnan Ötüken, 46), 6z.

⁷⁹ Ahterî, *Târîh-i Ahterî*, (Adnan Ötüken, 46), 6z-7v.

⁸⁰ Ahterî, *Târîh-i Ahterî*, (Adnan Ötüken, 46), 7v.

da: “Rabbimizin emrine itaat ederiz” dediklerini, nakleder. İblîs'in ise “Allah'a yemin olsun ki şayet ben ona hâkim olursam onu helâk edeceğim, o bana hâkim olursa isyan edeceğim”⁸¹ söylediğini zikretmektedir.

Ahterî, Kur'ân'da Yüce Allah'ın “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım”⁸² buyurmasında halifeden kastedilenin Âdem (a.s.) olduğunu söyleyerek böyle isimlendirilmesinin Allah Teâlâ'nın Âdem'i (a.s.) halk etmeden önce cinleri yarattığını dolayısıyla da cinlerin arkasından gelen anlamında halife denildiğini veya Âdemoğlunun yeryüzünde Allah'ın hükümlerini yerine getirdiği ve kararlarını uyguladığı için Allah'ın halifesi,⁸³ olduğu görüşlerini nakletmiştir.

Ahterî'nin İbn Abbas'a dayandırarak eserinde naklettiği bir rivayette: “Allah Teâlâ, Âdem'in (a.s.) başını Beytülmağdis'ten, yüzünü cennetten, dişlerini Kevser'in toprağından, sağ elini Kâbe'den, sol elini Fars'tan, ayaklarını Hint'ten, kemiklerini dağdan, avretini Bâbil toprağından, sırtını Irak, kalbini Firdevs, dilini Tâif, gözünü Havz toprağından yarattığını ifade ederek; başı Beytülmağdisten olunca akıl ve kıvrak zekâ yeri, yüzü cennetten olunca ziyne yeri, dişleri Kevser'den olunca hoşluk yeri, gözleri havzdan olunca sevimlilik yeri, sağ eli Kâbe'den olunca yardım yeri, sırtı Irak'tan olunca kuvvet yeri, avreti Bâbil'den olunca şehvet yeri, kemiği dağdan olunca sağlamlık yeri, kalbi Firdevs'ten olunca imanın yeri, lisanı Tâif'ten olunca şehadetin yeri oldu”.⁸⁴ Ahterî'nin İbn Abbas'a dayandırarak eserinde naklettiği başka bir rivayette: “Allah Âdem'i (a.s.) dünyanın farklı bölgelerinden; başını Kâbe, göğsünü Dihyen, sırtını ve karnını Hint, iki elini doğu, iki ayağını batı toprağından yarattı”. Vehb'ten (ö. 200/815-16) de bu konuyla ilgili şunları nakletmiştir: “Allah Âdem'i (a.s.) yedi (kat) yerden; başını birinci, boynunu ikinci, göğsünü üçüncü, iki elini dördüncü, sırtını ve karnını beşinci, uyluklarını altıncı, bacak ve iki ayağını yedinci kattan yarattı. Ayrıca vücudunda dokuz kapı yarattı. İki gözü, iki kulağı, iki burun deliği ve ağız olmak üzere yedisi başında; önünde ve arkasında olmak üzere de ikisi bedenindedir. Ona beş duyu yarattı. İki gözünde görme; iki kulağında duyma, ağızında tat alma, ellerinde dokunma, ağızında kendisiyle konuştuğu bir dil, dördü ön diş, dördü ön orta kesici diş, dördü köpek dişi, on altı azı dişi yarattı”.⁸⁵

Ahterî, Âdem'in (a.s.) cesedinin kırk sene Mekke ve Tâif arasına atıldığını, üzerine otuz dokuz sene hüznün yağmuru sonra bir sene de mutluluk yağmuru yağdığını, bundan dolayı da Âdemoğlunda kederin çok olduğunu, sonunda da mutluluk ve rahat geldiğini söyleyerek⁸⁶ Âdem'in (a.s.) cesedine ruh üfleme/yeni can vermeyi şöyle anlatmaktadır: Kırk sene geçtikten sonra Allah, Âdem'e (a.s.) ruh üfleyerek onu canlandırmak istedi. Ruha ağızından veya beyninden girmesini emretti. Ruh üç defa “Niçin gireyim ya Rabbi, sen biliyorsun ki orası dar ve karanlık bir giriştir” dedi. Dördüncüsünde Allah Teâlâ; “İsteksizce gir, gönülsüzce çık”, buyurdu. Bunun üzerine ruh çeşitli zorluk ve sıkıntıyla

⁸¹ Ahterî, *Târîh-i Ahterî*, (Adnan Ötüken, 46), 7v.

⁸² el-Bakara, 2/30.

⁸³ Ahterî, *Târîh-i Ahterî*, (Adnan Ötüken, 46), 6z.

⁸⁴ Ahterî, *Târîh-i Ahterî*, (Adnan Ötüken, 46), 7z.

⁸⁵ Ahterî, *Târîh-i Ahterî*, (Adnan Ötüken, 46), 7z.

⁸⁶ Ahterî, *Târîh-i Ahterî*, (Adnan Ötüken, 46), 8v.

beyninden girdi. Orada iki yüzyıl miktarı döndü. Sonra iki gözüne indi, hemen kendine baktı, hepsini çamur olarak gördü. Kulaklarına ulaştınca meleklerin tesbihini işitti. Sonra solungaçlara indi hemen hapşırıldı. Hapşırma bitmeden önce ruh ağzına ve diline indi. Allah ona Allah'a hamd etmeyi telkin etti. Bu dil üzerinde meydana gelen ilk şeydir. Rabbi ona "Rabbin sana merhamet etsin ey Âdem!", diye cevap verdi. Sonra göğsüne indi hemen ayakta kendi kendine durmaya acele etti, fakat güç yetiremedi. Mide/karın boşluğuna ulaştınca yemeği arzuladı. O vücuduna giren ilk arzudur. Sonra ruh bütün bedenine yayıldı, bunun üzerine et, kan, damarlar ve sinir oldu bunun peşinden insan olarak ayağa kalktı/yerleşti. Ruhun vücuda üflenmesi cennette, vücudun oluşturulması/şekillendirilmesi ise yeryüzünde oldu. Sonra Allah Teâlâ her gün güzelliği artan beyaz tırnaktan bir elbise giydirdi. Günah işleyince bu tırnak deriye çevrildi ve ilk halini hatırlaması için parmak uçlarında (biraz) kaldı. Bunun için bir insan güldüğünde, hemen tırnağına bakarsa gülüşünü unuttur. Allah Teâlâ'nın Âdem'in (a.s.) vücudunda yarattığı ilk şeyin avret yeri olduğu söylenir. O, "Ey Âdem! Bu senin yanına koyduğum bir emanettir. Ancak hakkı olana teslim et", dedi.⁸⁷ Allah Teâlâ Âdem'in (a.s.) yaratılışını tamamlayınca ona ruh üfledi. Sonra Allah "Âdem'e bütün isimleri öğretti".⁸⁸ Âdem, yeryüzünde yaratıldığı ve buğday tenli olduğu için Âdem diye isimlendirildi. Künyesi "Ebu'l-beşer" yani insanlığın babasıdır.⁸⁹

Ahterî, Allah Teâlâ'nın âlemi yaratması ve burada yarattıklarının hepsinin insanda da var olması ve güzellik konusunda şunları zikretmiştir: "Allah Teâlâ güzelliği yedi kısım üzerine yaratmıştır. Bunlar; letâfet, melâhat/güzellik, ziya/ışık, nur, karanlık, rikkat/incelik ve dikkattir. Allah Teâlâ âlemi yarattığında bu özellikleri eşyaların üzerine dağıttı. Her bir şeye bunlardan birini verdi. Letâfeti, cennet, melâhat/güzelliği cennet hurileri; ziyayı/ışığı güneş; nuru ay, karanlığı gece, rikkat/yumuşaklığı su; dikkat/inceliği de havaya has kılmış, gökyüzü ve yeryüzünü bu özelliklerle süslemiş, Âdem'i (a.s.) ve Havva'yı yarattığında da o ikisini, bu kısımların hepsiyle süslemiştir". Müellif, gökyüzü ve yeryüzünün yaratılmasını küçük âlem, Âdem ve Havva'nın yaratılmasını ise büyük âlem diye isimlendirmiştir. O ikisi için, letafeti ruhu, melâhat/güzelliği yanağı, ziya/ışığı yüzü, nuru gözü, karanlığı saçları, yumuşaklığı kalbi, inceliği sırrı için kılmıştır.⁹⁰ Âdemoğlunun kendisinde bütün eşyalara dağıtılan özellikler toplandığı için o, her şeyden daha güzeldir.

Ahterî, insan ile Allah'ın yarattığı diğer mahlûkat arasındaki yaratılış bakımından benzerliği şöyle kıyaslamaktadır: "Gökyüzünün yüksekliği varsa, Âdem'in (a.s.) de boyu var; gökyüzünün güneş ve ayı varsa, onun da iki gözü var; onun yıldızları varsa, Âdem'in (a.s.) de dişleri var; onun dönüşü varsa, Âdem'in (a.s.) yürüyüşü var; onun damlası varsa, Âdem'in gözyaşı var; onun gök gürlemesi

⁸⁷ Ahterî, *Târîh-i Ahterî*, (Adnan Ötüken, 46), 8z.

⁸⁸ el-Bakara 2/31.

⁸⁹ Ahterî, *Târîh-i Ahterî*, (Adnan Ötüken, 46), 9v.

⁹⁰ Ahterî, *Târîh-i Ahterî*, (Adnan Ötüken, 46), 15v.

varsa, Âdem'in sözü var; onun şimşeği varsa, Âdem'in gülüşü var; yeryüzünün depremi varsa, Âdem'in hareketi var; onun bir kararlılığı/sağlamlığı varsa, Âdem'in sakinliği ve ağırbaşlılığı var; onda nehirler varsa, insanın da damarları var; onun bitki ve ağaçları varsa, Âdem'in de saçları vardır".⁹¹ Âdemoğlunun yüzü güneşin doğduğu yeri/doğuyu, arkası/sırtı gün batımını/batıyı, sağı güneyi, solu kuzeyi, nefsi rüzgârı, uykusu ölümü, uyanıklığı hayatı, çocukluk günleri ilkbaharı, gençliği yazı, orta yaşlılığı sonbaharı, ihtiyarlığı kışı temsil etmektedir. Yeryüzü nasıl kuru ve soğuksa, hava nemli ve sıcaksa, su ıslak ve soğuksa, ateş kuru ve sıcaksa, insanoğlu da böylece ateş gibi sarı, sıcak ve kuru, yeryüzü gibi siyah, soğuk ve kuru, hava gibi kan/hayat, sıcak ve ıslak, su gibi balgam, soğuk ve ıslak olmuştur".⁹²

Ahterî'nin yukarıda verdiği örneklerle bakarsak yeryüzü ve gökyüzünün oluşumunun yaratıldığı cevher ile insanın yaratıldığı cevher, ortak ve birbirini tamamlayan özellikler taşımaktadır. Kur'ân'da insanın yaratılışıyla ilgili, "yer"- "الأرض" ismi kullanılmaktadır. Hûd suresinde; "Allah sizi yerden/topraktan yarattı",⁹³ Necm suresinde de: "O, sizi daha topraktan yarattığı zaman ve siz annelerinizin karnında bulunduğunuz sırada (bile), sizi en iyi bilendir"⁹⁴ ifadeleri yer almaktadır. Diğer başka ayetlerde bu toprağın "yapışkan bir çamur"⁹⁵ halinde ve "özün özü"⁹⁶ bir şekilde "insanın topraktan yaratıldığını"⁹⁷ anlatılmaktadır. Bu ayetlerden anlaşılıyor ki Allah Teâlâ Hz. Âdem'i (a.s.) mücerred bir topraktan yaratmamış aksine içinde tüm unsurların, elementlerin bulunduğu temel maddesi toprak olduğu bir özden yaratmıştır. Farklı ayetlerde özellikleri belirlenen bu toprak; kuru, kokuşup kararmış, müteğayyir/değişken,⁹⁸ yapışkan⁹⁹ bir çamurdan,¹⁰⁰ balçıktan ve ondan süzülen özün özünden¹⁰¹ oluşmuştur. Müfessirlere göre, önce toprak su ile karıştırılarak çamur haline getirilmiş, sonra bekletilmiş, daha sonra da suyu süzülüp, nemi alınmış ve vurulunca ses çıkaran kuru, pişmemiş bir çamur haline getirilmiştir.¹⁰² Kur'ân-ı Kerîm'de vurulunca ses çıkaran kuru, pişmemiş, çiğ ,kuru çamur kavramı "salsal"; uzun bir zaman su ile yumuşayıp siyahlaşıp kokuşan cıvık çamur şeklinde balçık durumuna gelmesi "hame"; çamurun

⁹¹ Ahterî, *Târîh-i Ahterî*, (Adnan Ötügen, 46), 15z.

⁹² Ahterî, *Târîh-i Ahterî*, (Adnan Ötügen, 46), 15z.

⁹³ el-Hûd 11/61.

⁹⁴ en-Necm 53/32.

⁹⁵ es-Saffât 37/11.

⁹⁶ el-Mü'minûn 23/12.

⁹⁷ el-Hac 22/5.

⁹⁸ el-Hicr 15/26.

⁹⁹ Es-Saffât 37/11.

¹⁰⁰ el-Mü'minun 23/12; er-Rûm 30/20.

¹⁰¹ el-Mü'minun 23/12.

¹⁰² Koyuncu, Süleyman. *Kur'ân'da İnsanın Yaratılışı*, (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 98-99.

değişmiş şekil verilip insan olma durumu da “mesnun” kelimeleriyle ifade edilmiştir.¹⁰³ Ahterî, Mücahit’ten bir rivayette “salsal” sözcüğünden kastedilenin kokuşmuş çamur olduğunu naklederek bunun kırk yılının balçık haline gelinceye kadar geçen zaman olduğunu, onun her bir gününün dünya yılıyla bin yıl olduğunu, bu kuru, kokmuş çamur siyah renge dönüşüncüye kadar bırakıldıktan sonra Âdem’in (a.s.) cuma gününün son saatlerinde ikindiden sonra, bu çamurdan yaratıldığını nakletmektedir.¹⁰⁴

Ahterî, Havva validemizin yaratılışını da şöyle anlatmaktadır: Allah Teâlâ Âdem’i (a.s.) cennete yerleştirdiğinde orada kendisiyle ünsiyet peyda edecek kendi cinsinden bir kimseyi görmeden yürüyordu. Bundan dolayı yalnızlık hissetti ve kendi cinsini özledi. Otururken uyku hali ona ağır bastı. Allah Teâlâ da Cebrâil’e, Âdem (a.s.) uyuklar bir halde otururken, onun sol tarafından kendisine “kusayra” denen bir kaburga kemiği çıkarmayı emretti. Allah Teâlâ bundan Havva’yı yarattı sonra ona cennet elbiselerinden giydirip, çeşitli süslerle süsledi, onu Âdem’in (a.s.) yanına oturttu. Bunun üzerine melekler onun bilgisini sınavarak “Ey Âdem! Bu ne?” dediler. “Bir kadın”, dedi. “Onun ismi ne?” dediler. “Havva”, dedi. “Niçin Havva diye isimlendirdin?” dediler. “Çünkü o canlıdan yaratıldı”, dedi. “Niçin onu yarattı?” dediler. “Onunla oturmam, onun da benimle oturması için”, dedi. Müellif burada Cebrâil’in (a.s.) “kusayra” yı alırken, Âdem’in (a.s.) acı duymadığını, şayet bundan acı duysaydı erkeğin kadına asla yönelmeyeceğini söylemektedir. Havva isminin verilmesi konusunda İbn Abbas (r.a.): Canlıdan yaratıldığı için Havva dendi, demektedir. Başka bir görüşte de dudaklarında kırmızılık olduğu için Havva diye isimlendirildi, denilmektedir.¹⁰⁵

Âlimler, Âdem ve Havva’nın yaratılışlarının cennette mi yoksa dışarıda mı olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Cennette yaratıldıkları gibi, Âdem’in (a.s.) cennetin dışında ve Havva’nın cennette yaratıldığını söyleyenler de olmuştur. Ahterî doğru olanın ikincisi olduğunu, Havva’nın cennette yaratılmasından dolayı, erkeğin kadından usanmadığını söylemiştir. Bunun yanında, Âdem’in (a.s.) cesedinin oluşturulması yeryüzünde, ruhun vücuda üflenmesinin cennette olduğu da söylenmiştir.¹⁰⁶

Sonuç

İslam Tarihçilerinin bir kısmı eserlerine Hz. Âdem (a.s) ile başlarken, bir kısmı Hz. Muhammed’in (s.a.v.) nesebini Hz. Âdem’den (a.s.) itibaren anlatmış, diğer bir kısmı ise Hz. Âdem’le (a.s.) birlikte tüm evrenin yaratılışını anlatarak başlamışlardır. Ahterî de önceki İslam Tarihi yazarları gibi yaratılış konusu ile kitabına başlamıştır. Bu konu ile ilgili; yerin ve göklerin yaratılışı,

¹⁰³ Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dîni Kur’ân Dili*, (İstanbul: Yenda Yenidoğan Yayın Dağıtım, 1996), 5/229.

¹⁰⁴ Ahterî, *Târih-i Ahterî*, (Adnan Ötügen, 46), 7v; Geniş bilgi için bkz: Elmalılı, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 5/230-231.

¹⁰⁵ Ahterî, *Târih-i Ahterî*, (Adnan Ötügen, 46), 14z.

¹⁰⁶ Ahterî, *Târih-i Ahterî*, (Adnan Ötügen, 46), 8v-z.

cinler, melekler, ilk insan ve ilk peygamber Hz. Âdem ve eşi Havva'nın yaratılışından bahsetmiş ve bütün kâinatın yaratılış sebebi olarak da Hakikat-ı Muhammediyye yorumunu esas almıştır.

İslam Tarihçilerinden Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk* adlı eserine yaratılışla başlamış bu konuda geniş bilgiler vererek İslam Tarihi yazarlarına öncülük etmiş ve onun verdiği bu bilgiler kendisinden sonraki birçok tarihçi tarafından kullanılmıştır. Fakat eserinde İsrailiyat dediğimiz farklı kültürlerden oldukça fazla nakiller yapmıştır. Ahterî Muslihuddin Mustafa Efendi de yaratılış konusunu işlerken Taberî'den oldukça fazla alıntı yapmış, bazen aynı ifadeleri kullanmıştır.

Ahterî eserinde yaratılış konusunu işlerken mübalağalı, menkıbe türü rivayetler ve İsrâiliyat'a dair bilgileri kullanmıştır. Konuyu işlerken güvenilir râvilerin rivayetleri yanında, *Taberî Tarihi*'nde sıkça gördüğümüz İbn Abbas, Kâ'b el-Ahbâr, Vehb b. Münebbih, İbn Cüreyc, İbn İshak ve Süddî'den çok fazla rivayet nakletmiştir. Bu râvilerden Kâ'b el-Ahbâr ile Vehb b. Münebbih'e dayanan rivayetlerin sıhhatinde şüpheler bulunduğu ve çok fazla İsrailî rivayet naklettikleri ileri sürülmüştür. Bunların dışındaki İbn Abbas ve diğer râvilerden rivayet ettiği nakiller, kabulünde sakınca görülmeeyen bilgiler veya zayıf rivayetler cümlesindedir.

Ahterî'nin, İbn-i Arabî, Abdülkerim el-Cilî ve önceki mutasavvıfların yorumu olan Hakikat-ı Muhammediyye'yi merkeze alarak yaratılış konusunu ele alması, yaşadığı 16. yüzyılın dinî yapısının ve kültürel birikiminin etkisiyle olsa gerektir. Naklettiği rivayetlerin doğruluğu konusunda çok az görüş belirten Ahterî, yaşadığı dönemde öğrendiği bilgileri ve kaynak zenginliğini olduğu gibi nakletmiştir. Böylece okuyuculara çok fazla malzeme sunmuş, rivayetlerin hepsini toplamış ve yorumu okuyuculara bırakmıştır.

Kaynakça

- Aclûnî, İsmail b. Muhammed el-Cerrahi. *Keşfu'l-Hafa*, 3. Basım, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1988.
- Ahterî, Mustafa Efendi. *Târîh-i Ahterî*, Ankara: Milli Kütüphane, Adnan Ötügen İl Halk Kütüphanesi Koleksiyonu, 46, 1140.
- Ahterî, Mustafa Efendi. *Ahterî-i Kebîr*, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1310.
- Belâzürî. *Ensâbü'l-Eşrâf*. thk: Süheyl Zekkâr ve Riyaz Ziriklî, 13 Cilt. Beyrut, Lübnan: Dâru'l-Fıkr, 1417/1996.
- Biçer, Bekir. "Tarih Yaratılışla Başlar". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*. 5/17, (2018), 117-134.
- Çağrı, Mustafa. "Yaratma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/324-329 İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

- Demirci, Mehmet. “Hakikat-i Muhammediyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15/179. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe. *el-Ahbârü't-Tıvâl*. Mısır: Matbaatü's-Saâde, 1330.
- Elmalılı, M. Hamdi Yazır. *Hak Dîni Kur'ân Dili*, İstanbul: Yenda Yenidoğan Yayın Dağıtım, 10 Cilt, 1996.
- Enis, İbrahim ve dğr. *el-Mu'cemu'l Vasi't*, el-Mektebetü'l- İslamiyye, 2. Basım, 2 Cilt. İstanbul, 1392/1972.
- Fayda, Mustafa. “Tarih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/30-36 İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Gökdere, Hamza. *Kur'ân-ı Kerîm ve Kitab-ı Mukaddes'te Yaratılış*. Kahramanmaraş: Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Günay, İlhami. “Ahterî'nin Eserlerinin Tefsir ve Kur'ân İlimleri Açısından Değerlendirilmesi”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* (İMAD), 2/3 (Aralık 2017), 373-399.
- İbn Hişam. *es-Siretü'n Nebeviyye*, 4 Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 3. Basım, 1410/1990.
- İbn Kuteybe. *el-Maârif*, thk: Dr. Servet Ukkâşe, Kahire: Dâru'l-Maârif, 4. Basım, 1119.
- Kelebek, Mustafa. “Bir Fıkıh Kласiği Olarak Ahterî'nin “Câmi'u'l-Mesâil” Adlı Eseri”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 27, (2016), 575-591.
- Keskin, Zeki. “Ayetler Işığında İnsanın Yaratılışı”. *I. Uluslararası Bilimler Işığında Yaratılış Kongresi Tebliğleri*. ed. Âdem Tatlı vd. 382-415. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi, 2017.
- Koyuncu, Süleyman. *Kur'ân'da İnsanın Yaratılışı*, Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Kutsal Kitap, Tevrat, Zebûr, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi-Yeni Yaşam Yayınları, 2016.
- Luis, Ma'lûf. *el-Muncid fi'l-Luğati*, Beyrut, Dâru'l-Meşrik,, 33. Basım, 1992.
- Macit, Abdulkadir. “Ahterî Muslihiddin Mustafa Karahisâri'nin “Tarih”i ve Bu Çerçevesinde Ahterî'nin İslam Tarihi ile Siyer İlmindeki Yeri” *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* (İMAD), 1/2 (2015), 246-267.
- Muhammed b. Sa'd. *Kitâbü't-Tabakâti'l-Kebîr*. thk: Dr. Ali Muhammed Ömer, 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1. Basım, 1421/2001.
- Muhammed İbn İshak. *es-Siretü'n Nebeviyye*, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1424/2004.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça Türkçe Sözlük*, İstanbul, Dağarcık Yayınları, 1995.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-Rusûl ve'l-Mülûk*, thk: Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 11 Cilt. Mısır: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, 1119/1707.

Tüccar, Zülfikar. "el-Maârif" Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, 27/271. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Türkan, Ahmet. "Ahterî-i Kebîr Sözlüğünde Geçen Dinler ve Dini Kavramlar Üzerine Bir Değerlendirme". ed. Bilal Kemikli, Ahmet Türkan, 197-220. Ankara: TDK Yayınları, 2018.

Türkel, Rifat. "Ahterî'nin İslam Mezhepleri ile İlgili Görüşlerinin Eserleri Çerçevesinde Değerlendirilmesi". e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi 8/2 (Nisan 2016): 183-211 . <https://doi.org/10.18403/emakalat.70662>

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb. *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 3 Cilt. Necef: Matbatü'l-Garî, 1358.

Yağcı, Mehmet Emin. *Muslihuddin Mustafa Efendi'nin Târîh-i Ahterî Adlı Eserinin Tahkik ve Değerlendirilmesi*. Eskişehir: Osmangazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.

Creation in Classical Islamic History Sources: The Example of Târîh-i Ahterî

Dr. Mehmet Emin YAĞCI

Extended Summary

Since Prophet Adam (as), the subject of creation has always attracted attention and kept people busy, and many views have been put forward on this subject throughout human history. Answers to this one were sought from the information in the holy books, mythologies, and positive sciences. Classical Islamic Historians generally started history with the creation of the universe called “hilkat (genesis)/yaratılış (creation)” and the Prophet Adam (as). They used the information they obtained from Holy Books such as the Torah, the Bible, pre-Islamic Arab society, and Persian mythology, as well as the Qur’an and hadiths as a source of information. The Qur’an declares about the first state of the universe, the creation of the sky and the earth, and the stages of man’s creation. In various verses, the creation of the first man from soil takes place, and then it refers to the stages of creation in the mother’s womb. In the genesis/creation part of the Torah, it is stated that God created the sky and the earth in the beginning, then animals and plants, and then the first man were created. According to the Qur’an and the Bible, all created things were created in six days, and jinn, angels, animals, and plants were created before man. All beings created before man were created for humans to benefit from them, live comfortably on earth and benefit from them. The word *خلقة* /hilkat, which comes from the same root, also means “creation, disposition, temperament, body structure, constitution, external appearance”. *خلق* /halk, *خلقة* /hilkat and its derivatives are the most common words in Islamic sciences such as the Qur’an, hadith, tafsir, and prophetic biography. *خلق* /halk is used in folk lexicon with the meanings of “to create, to bring into being, to invent something new from something, to manufacture, to measure according to one’s will before work”.

Classical Islamic Historians accepted the beginning of history as the creation of humans and started their books with the creation of Prophet Adam (as). Islamic Historians Ibn Ishaq (d. 151/768) and Ibn Hisham (d. 218/833) Ibn Sa’d (d. 230/845) Ibn Kutayba (d. 276/889) Balazuri (d. 279/892) - 93) Dineverî (d. 282/895) Ya’kûbî (d. 292/905) and Tabari started their works with the creation and Prophet Adam (as).

Different views have been put forward in Islamic literature as to what the first being created is. Many views have been put forward about the first created one such as the pen, the mind, nûr-i Muhammedî, the kürsî (pulpit), arş (العرش), the water, the spirit, the Lawh-i Mahfuz, the air, the wind, the darkness and light. Tabari gave the most extensive information about creation from Islamic historians. Tabari pioneered the writers of Islamic History in this regard, and many historians used

this information given by him after him. Tabari made many narrations about the creation of jinn, angels, and human beings. According to these narrations, jinns were created from smokeless fire, light angels, and soil humans.

Ahterî Muslihuddin Mustafa Efendi, who wrote many works such as these and lived in the 16th century, started his work *Târîh-i Ahterî*, which he wrote in Arabic, with the Prophet Adam (as) and creation. Ahterî, who wrote his work with a narrative method, wrote about prophets such as Şît, İdris, Nuh, Hud, İbrahim and İsmail (as), who were hereditary from Prophet Adam (as) until the birth of Prophet Muhammad (PBUH), and Prophet Muhammad (PBUH) life, Hulefâ-yi Raşidîn, Ehli Bayt and mujtahid sect imams. While dealing with these subjects, Ahterî, like many other Islamic Historians, started his work with the creation of jinn and human beings. According to him, it is based on the idea that when there is nothing other than Allah, there is Hakikat-i Muhammediyye/Nûr-ı Muhammedî first, and that all creatures are created from this one. Since the soul and light of the Prophet Muhammad (PBUH) were created before all humans, prophets and even angels, Prophet Muhammad (PBUH) is the spiritual father of humanity and also the father of spirits. Prophet Adam (as) is the first material father of humans. According to Ahterî, the Prophet Adam (as) was created from the light of the Hakikat-I Muhammed, and then this light reached the Prophet Muhammad (PBUH) by crossing generations with a pure lineage through his own children. Later on, a succession was followed by the Ahl al-Bayt, the Companions, and the mujtahid imams. Ahterî did not deal with the prophets sent to the Children of Israel because they were not related by lineage.

Ahterî, who uses excessive exaggeration, anecdotal narrations, and information about Israel in his work, while conveying the subjects, besides the narrations of reliable narrators, Ibn Abbas, Ka'b al-Ahbar, Vehb b. Münebbih also made quite a few citations from narrators such as Ibn Jurayj.

Ahterî conveyed these narrations as they were, without adding his own interpretation. Ahterî's handling of the issue of creation by centred on the "Hakikat-ı Muhammediyye", the interpretation of İbn-i Arabî, Abdülkerim el-Cili and previous mystics, also shows the religious structure and cultural accumulation of the 16th century in which he lived. Ahterî, who rarely expressed an opinion on the accuracy of the narrations he narrated, conveyed the knowledge and wealth of resources he had during his lifetime. Thus, he presented plenty of material to the readers, brought together all the narrations and left the interpretation to the readers.

In this study, we will discuss how the subject of creation is handled in the classical Islamic History books and how the subject of creation is handled in Muslihuddin Mustafa Efendi's book *Târîh-i Ahterî*, which he wrote on the History of Islam (Siyer).

Keywords: History of Islam, *Târîh-i Ahterî*, Creation, Adam, Ahterî Muslihuddin Mustafa Efendi.

Nureddin Zengî, Nadir Karakuş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021)

Nureddin Zengi, Nadir Karakuş (İstanbul: Ensar Publishing House, 2021)

Dr. Öğr. Üyesi Hasan TELLİ

Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü
Asst. Prof., Mersin University, Faculty of Islamic Sciences, Depart. of Islamic History and Arts, Mersin, Türkiye.
tellihasan@mersin.edu.tr

 0000-0002-9142-7469

Makale Bilgisi / Article Information

Geliş Tarihi / Received	Makale Türü / Article Type	Kabul Tarihi / Accepted	Yayın Tarihi / Published
27 Kasım / October 2021	Kitap Tanıtımı / Book Review	03 Mart / March 2022	15 Mart / March 2022

Atıf Bilgisi / Cite as:

Telli, Hasan. "Nureddin Zengî, Nadir Karakuş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021)", *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (Mart 2022), 732-740.
<http://doi.org/1051702/esoguifd.1028399>

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

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

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

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

Nureddin Zengî, Nadir Karakuş (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021)

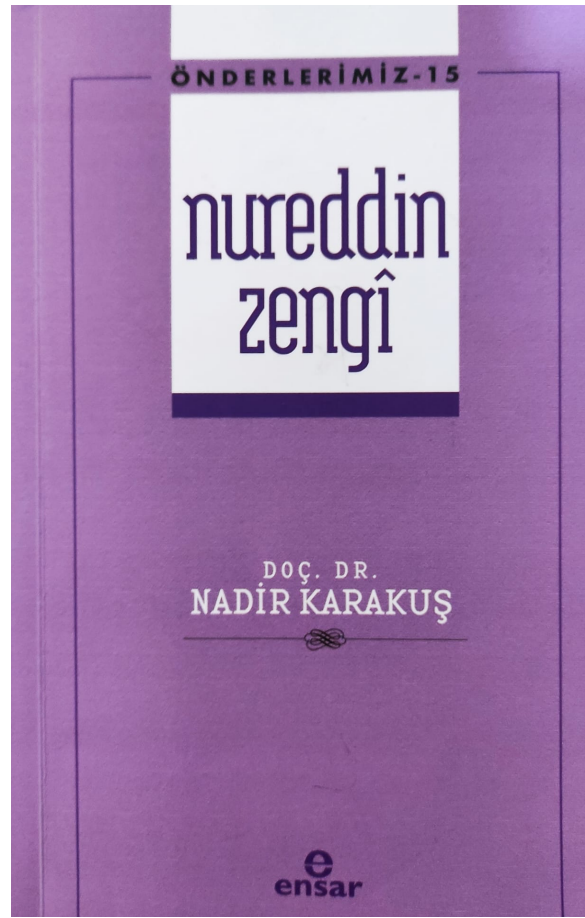
Özet ► 12. Yüzyılda Türk-İslam tarihinin önder şahsiyetlerinden birisi de Nureddin Zengî'dir. Haçlı ordusunun Kudus, Urfa, Antakya ve Trablüşşam'ı ele geçirip burada küçük devletler kurduğu bir dönemde Zengiler hanedanının başına gelen Nureddin Zengî, Börilerin elinden Dimeşk ve Ba'lebek'i almış ve Mısır'ı ele geçirerek Fatimi Devleti'ne son vermiştir. Suriye-Mısır ekseninde İslam birliğini kuran Nureddin, Haçlılarla mücadele etmiştir. Bu anlamda Haçlı-Bizans ve Haçlı-Haşhaşi ittifaklarını mağlubiyete uğratmıştır. Geride Kudus'un fethedecek olan komutanı Selahaddin Eyyubî'yi bırakmıştır. 12. yüzyılın çalkantılı dünyasında önemli izler bırakan Nureddin Zengi hakkında bazı çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan birisi de Nadir Karakuş tarafından kaleme alınan "Nureddin Zengî" adlı eserdir. Bu çalışmamızda Karakuş'un bu eseri tanıtılmaya ve kritik edilmeye çalışılmıştır. Eserin amacı, edebi üslubu, şekil özellikleri, hitap ettiği kitlesi, literatüre olan katkısı ve içeriği üzerinde değerlendirmeler yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam tarihi, Zengîler, Nureddin Zengî, Nadir Karakuş.

Nureddin Zengî, Nadir Karakuş (İstanbul: Ensar Publications, 2021)

Abstract ► One of the leading figures of Turkish-Islamic history in the 12th century is Nureddin Zengi. Nureddin Zengi, who came to the head of the Zengid dynasty at a time when the Crusader army captured Kudus, Urfa, Antakya and Tripolitania and established small states here, took Damascus and Ba'lebek from the Böri and took Egypt and put an end to the Fatimid State. Nureddin, who established Islamic unity on the axis of Syria-Egypt, struggled with the Crusaders. In this sense, he defeated the Crusader-Byzantine and Crusader-Hashashi alliances. He left behind the commander of Qudus, who was to conquer, Selahaddin Eyyubi. There have been some studies about Nureddin Zengi, who left important traces in the turbulent world of the 12th century. One of them is the work named "Nureddin Zengî" written by Nadir Karakuş. In this study, this work of Karakuş has been tried to be introduced and criticised. Evaluations were made on the purpose of the work, its literary style, shape features, its audience, its contribution to the literature and its content.

Keywords: History of Islam, Zengis, Nureddin Zengi, Nadir Karakus.



Nadir Karakuş'un çalışması, 12. yüzyılda yaşayan ve Türk-İslâm tarihinin önemli şahsiyetlerinden biri olan Nureddin Zengî'nin hayatını, siyasi mücadelesini ve dönemini konu edinmektedir. 2021 yılında ilk baskısını yapan eser, Ensar Yayınları'nın "Önderlerimiz" temalı serisinin bir parçası olarak yayın hayatına girmiştir. Bu seride "Hz. Ebû Bekir", "Hz. Ömer", "Hz. Osman" ve "Hz. Ali" adlı eserler de yayınlanmıştır. Sayın yazarın eseri, serideki diğer kitaplar gibi şekil özellikleri ve editöryal süreçleri açısından oldukça özenlidir. Dipnot ve kaynakça özenle hazırlanmıştır. Ayrıntılı dizine, resimlere, tablolara ve haritalara ise yer verilmemiştir.

Daha öncesinde "Hz. İbn Ümmü Mektûm", "Haçlı Seferlerinde Haşhaşiler", "Haçlı Seferlerinde Av ve Avcı", "Haçlı Seferlerinde Tıp" ve "Haçlı Seferlerinde Sefehat ve Eğlence" adlı eserleri kaleme alarak hem biyografi hem de Haçlı seferleri üzerine uzmanlaşan Karakuş, bu sefer 12. yüzyılda Haçlılarla mücadele eden önder bir şahsiyetin biyografisiyle okurların karşısına çıkmıştır.

Müellif, eserini akademik, anlaşılır ve akıcı bir üslupla kaleme almıştır. Eserin sadece entelektüel düzeyde bilgi birikimi değil, geçmişin tecrübesinden yararlanılacak ve örneklik oluşturacak bir şahsiyetin tanıtılması gayesiyle yazıldığı anlaşılmaktadır. Eser sadece akademik bir çevreye değil genel halk kitlesine yönelik hazırlanmıştır. Bu nedenle eserde akademik tartışmalardan, yoğun dipnot ayrıntılarından ve görüş farklılıklarından uzak durulmuştur. Yer yer akılda kalıcı örnek hayat hikâyelerine yer verilmiştir. Eserde dili ve mişli geçmiş zaman kipleri kullanılmış ve konu edilen tarihi olaylar hikâye diliyle aktarılmıştır. Eserin temel hedefi Nureddin Zengî'nin mücadele ve kişiliğini ön plana çıkarmak olmuştur. Onun hakkında anlatılan menkıbelere yer verilmemiş ve gerçek kişiliği gözler önüne serilmeye çalışılmıştır. Eser, Nureddin Zengî'nin doğup büyüdüğü çevresini, ailesini, eğitimini, yönetim anlayışını, dönemindeki iç ve dış siyasi olaylarını, Haçlılar, Bizanslılar, Ermeniler ve Fatimîlerle olan ilişkilerini, döneminin ilmi ortamı, kültür, sanat ve sosyal yapısını bir bütün halinde ele alan biyografik bir çalışma olması açısından literatürde önemli bir boşluğu doldurmakta ve alana önemli katkılar sağlamaktadır. Tek ciltten oluşan eserin hacmi kısa tutulmuştur. Bu yüzden olsa gerek, Nureddin'in Artuklular, Anadolu Selçukluları, Danişmendliler ve İldenizliler gibi kuzey komşuları ile ilişkileri oldukça kısa ele alınmıştır.

Yazarın İslam tarihi ana kaynaklarının yanı sıra Batılı yazarların çalışmalarından da hayli istifade ettiği, hatta kaynaklarının yaklaşık %57'sinin Batılı yazarlara ait çalışmalar olduğu

görülmüştür. Nureddin Zengî ile ilgili ülkemiz literatüründe kitap,¹ yüksek lisans tezi,² makale,³ ansiklopedi maddesi⁴ ve roman⁵ türünde birçok başarılı çalışma yapılmış olmasına rağmen yazarın

¹ Abdulkadir Turan, *Haçlıların Kâbusu: Nüreddin Zengî*, (İstanbul: Erdem Yayınları, 2019); Harun Yılmaz, *Zengî ve Eyyübî Dimaşk'ında (1154-1260) Ulema ve Medrese*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017); Bahaeddin Kök, *Nüreddin Mahmud Bin Zengî ve İslâm Kurumlar Tarihindeki Yeri*, İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.

² Fatma İnce, *Nureddin Mahmud Zengî ve Haçlılar'la Mücadelesi*, (Niğde: Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011); Mehmet Emin Yağmur, *Nureddin Mahmud b. Zengî'nin Haçlılar ile Mücadelesi*, (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Muhammed Türkücü, *Nureddin Zengî'nin Haçlılarla Mücadelesi ve Siyasi Birlik Çabası (1146-1174)*, (Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019); Tuğçe Yıldırım, *Nureddin Mahmud Zengî ve İslam Tarihindeki Yeri*, (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Metin Dönmez, *Nüreddin Mahmud b. Zengî ve Selahaddin Eyyübî İlişkileri*, (Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

³ Ahmet Kütük, "Nüreddin Mahmud Zengî'nin Kuzey Sınırdaki Hıristiyan Devletlerle İlişkileri (1146-1174)", *Journal of IslamicJerusalem Studies*, "Nureddin Zengî" Özel Sayısı, (2018), 51-68; Abdulkadir Turan, "Nureddin Mahmud Zengî'nin Faaliyetleri ile Dul Kalan Haçlı Kadınlarının Haçlılar Açısından", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2017), 139-160; Abdulkadir Turan, "Nüreddin Mahmud Zengî'nin Başarılarında Türkmenlerin Katkısı", *Tarih İncelemeleri Dergisi* 33/1 (2018), 205-234; Abdulkadir Turan, "Nüreddin Mahmud Zengî'nin Faaliyetlerinin Şekillenmesinde Depremlerin Etkisi", *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (SKAD)* 3/6 (2017), 1-34; Abdulkadir Turan, "Nüreddin Mahmud Zengî Devri'nde (541-569/1146-1174) İlmiye Sınıfı", *Journal of IslamicJerusalem Studies*, "Nureddin Zengî" Özel Sayısı, (2018), 35-50; Füsün Kara, "Musul ve Çevresi: Zengiler Dönemi (1127-1233) Sosyal Hayat", *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi* IV/1 (2020), 45-60; Osman Gürbüz, "İktidara Uzanan Yolda Eyyübî Ailesinin Serüveni", *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 48 (2013), 387-405; Fatma İnce, "Nureddin Mahmud'un Haçlılar ve Bizans Devleti ile Münasebetleri", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 6 (2019), 1551-1579; Fatma İnce, "Nureddin Mahmud b. Zengî ve Selâhaddin Eyyübî İlişkileri", *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 6 (2019), 1645-1672; Fatma İnce, "Ortaçağ'da İslâm/Türk-İslâm Tıbbının Parlak Bir Mümessili: Nureddin Hastanesi", *Journal of IslamicJerusalem Studies*, "Nureddin Zengî" Özel Sayısı, (2018), 69-90; Birsal Küçükspahioğlu, "Musul ve Halep Valisi İmâdeddin Zengî'nin Haçlılarla Mücadelesi", *Şarkiyat Mecmuası* (2020), 103-126; Ziya Polat, "Nureddin Zengî'nin Dimaşk Hâkimiyeti ve Bilâdüşşâm'da Birliğin Sağlanması", *Kadim Akademi SBD* 3/1 (2019), 1-15; Çağatay Gençtürk, "Selahaddin Eyyubi ve Nureddin Mahmud Arasındaki Münasebetler", *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (Aralık 2018), 51-61; Çağatay Gençtürk, "Türkiye Selçuklu Sultanı II. Kılıçarslan ile Halep Atabeyi Nureddin Mahmud Arasındaki Münasebetler", *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1 (2019), 47-54; Hüseyin Güneş, "Selahaddin Eyyubi Zamanında Nusaybin", *Mukaddime* 9/2 (2018), 17-30; Hayati Tetik, "Eğitim Kurumları Olarak Selâhaddin Eyyübî Döneminde Medreseler", *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 265-286; Ömer Duran, "Nureddin Mahmud B. Zengî'nin Liderlik Politikası", *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/14 (2018), 499-512; K. Yaşar Kopruman, "Nureddin'in Faaliyeti", *Tarih Araştırmaları Dergisi* 4/6 (1966), 505-520; Zekai Erdal & Hasan Menteşe, "Mardin Müzesi'ndeki Nureddin Zengî Sikkeleri", *Journal of IslamicJerusalem Studies*, "Nureddin Zengî" Özel Sayısı, (2018), 91-95; Abdulhalim Oflaz, "Nüreddin Zengî'nin, Salâhaddin Eyyübî Eliyle Gerçekleşen Hayalleri", *Journal of IslamicJerusalem Studies*, "Nureddin Zengî" Özel Sayısı (2018), 19-34; Muharrem Kesik, "Sultan I. Mes'ûd – Nüreddin Mahmûd b. Zengî İttifakı ve Urfa Haçlı Kontluğu'nun Yıkılışı", *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 3 (2018), 83-99; Ömer Tay, "Sultan Nüreddin Zengî'nin Yaşamında Sûfîlerin Yeri ve Onun Dönemindeki Tasavvufî Faaliyetler", *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (2021), 984-1006.

⁴ Bahattin Kök, "Nüreddin Zengî, Mahmud", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/256-262.

bunlara atıfta bulunmaması ve iltifat etmemesi kısmî bir eksiklik gibi durmaktadır. Özellikle Nureddin Zengî ile ilgili değerli çalışmalar yapan Abdulkadir Turan, Harun Yılmaz, Bahattin Kök, Fatma İnce ve Çağatay Gençtürk gibi yazarların çalışmalarına bakılabilir.

Yazar eserini, takdim, önsöz, sonuç ve kaynakça haricinde 13 bölümde ele almıştır. Takdim yazısını Prof. Dr. Adnan Demircan ve Prof. Dr. Şaban Öz yazmıştır. Eserin ilk bölümde Nureddin Zengî'nin yaşadığı dönemin coğrafi ve siyasi çerçevesi çizilmiştir. Bu anlamda Suriye, Bahreyn, Filistin, Anadolu ve Mısır coğrafyasındaki siyasi ve askeri gelişmeler ele alınmıştır. Büyük Selçuklu Devleti'ndeki Melikşah'ın 1092'de ve Berkyaruk'un 1104 yılında vefatından sonra Selçuklu hanedanı arasında meydana gelen taht kavgaları, valilerin bu taht kavgalarına karışmaları, Bahreyn'deki Karmatîlerin Suriye'ye saldırıp bu toprakları yakıp yıkması, Anadolu Selçuklularının kurucusu Süleyman Şah'ın Tarsus ve Antakya'yı alması ve Halep meliki Rıdvan ile Dımaşk meliki Dukak arasındaki kavgalar üzerinde durulmuştur. Bölgedeki Nusayrîler, Dürziler, Süryanîler ve Marûnîlerin siyasi kargaşalara dâhil olduğu belirtilmiştir. Birinci Haçlı Seferiyle Haçlı ordusunun Anadolu'ya girerek İznik, Antakya ve Kudüs'ü ele geçirmesi, Kudüs'te Kudüs Krallığı, Urfa'da Urfa Kontluğu, Antakya'da Antakya Prensligi ve Trablusşam'da Trablus Kontluğu adıyla dört Haçlı devletçığının kurulması ve Haşhâşîlerin Dımaşk ve Halep'te yeni karışıklıklar ortaya çıkarması gibi siyasi çalkantılardan bahsedilmiştir.⁶ Yazar bu çalkantılı dünyayı Nureddin Zengî'nin perspektifinden günümüze yansıtmaya çalışmıştır.

Yazar, Nureddin Zengî'nin babası İmâdüddin Zengî'ye ayrı bir yer vermiş ve Selçuklular tarafından Musul valiliğine atanan İmâdüddin Zengî'nin Haçlı seferleri esnasında kutsal cihat hareketini başlatan ilk lider olduğunu, 1136'da Haçlılara karşı Lazkiye'de büyük bir zafer elde ettiğini, Urfa'yı fethedip Haçlıların kurduğu Urfa Kontluğunu yıktığını, en büyük hedefinin Suriye'nin bütünlüğünü sağlamak olduğunu ifade etmiş ve bu politikasının oğlu Nureddin'de büyük tesir bıraktığına dikkat çekmiştir.⁷

Nureddin Zengî'nin yetiştiği çevreden, eğitim ve yönetim hususiyetlerinden bahseden yazar, onun siyasi mücadelesini "İç Siyasi Olaylar" ve "Dış Siyasi Olaylar" başlıklarıyla anlatmıştır. Yazar, "İç Siyasi Olaylar" kapsamında; 1146 yılında babası İmâdüddin'in vefatından sonra Nureddin'in kimin tavsiyesi ve hangi nedenle Halep'i merkez edindiğine açıklık getirmiş, Musul'u merkez edinen kardeşi Seyfettin Gazi'yle taht kavgasına girişmeyişinin arka planına değinmiş ve Nureddin Zengî'nin, Urfa, Halep, Hama, Humus, Sincar, Caber, Dımaşk, Besni, Maraş, Rakka, Habur, Nusaybin ve Musul'da hâkimiyet kurarak Suriye'de bütünlüğü sağlama yolundaki mücadelesinden

⁵ Ali Emre, *Nureddin Zengi*, (İstanbul: Temmuz Yayınevi, 2018).

⁶ Nadir Karakuş, *Nureddin Zengî*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 11-17.

⁷ Karakuş, *Nureddin Zengî*, 17-20.

bahsetmiştir.⁸ İç ve dış siyasi olaylar anlatılırken dönemin haritalarına eserde yer verilmemiştir. Okuyucunun zihin dünyasında olayların daha iyi anlaşılmasına katkı sağlamak için ilgili haritalar kullanılabilirdi.

Yazar çalışmasının en önemli ve hacimli bölümünü Nureddin Zengî'nin dış politikasına ayırmış ve "Dış Siyasi Olaylar" başlığı altında bu konuyu ele almıştır. Bu bölümde Nureddin Zengî'nin; Böriler, Fatimîler, Bizanslılar, Urfa Haçlı Kontluğu, Antakya Haçlıları, Trablus Haçlı Kontluğu, Kudüs Haçlı Krallığı ve Kilikya Ermeni Krallığı ile olan ilişkileri üzerine yoğunlaşmıştır.⁹ Yazar, Nureddin'in Haçlı ittifakına karşı yaptığı mücadelelerde bazen aynı siyasi olayları farklı başlıklar altında birkaç defa zikretme gereği duymuştur. Bu da bu olayların, farklı devletler penceresinden farklı bakış açılarıyla değerlendirilmesine ve analiz edilmesine fırsat sunmuştur.

Müellif, Böriler ve Fatimîlerle ilişkiler çerçevesinde; Nureddin Zengî'nin, Haçlılarla ittifak kuran Börilerin elinden Dimaşk'ı ve Ba'lebek'i almasını, yönetim zafiyetinin yaşandığı Mısır'a sadık komutanı Şirkûh ve Selahaddin'i gönderip iki asırlık Fatimî devletine son vermesini, Mısır'a hâkim olarak Suriye-Mısır ekseninde İslam birliğini tesis etme mücadelesini ve başarı hikâyesini çarpıcı bir üslupla ele almıştır.¹⁰

Bizans ile ilişkiler çerçevesinde; Nureddin'in, Antakya'ya gelen Bizans İmparatoru Manuel'e karşı koyamayacağını anlayınca onunla anlaşma yapmak durumunda kalması, 1162 yılında Trablus Haçlılarına el-Bekîa'da yenilmesi ve iki yıl sonra Artuklularla beraber Hârim'de Bizans-Haçlı ittifakını mağlup etmesi üzerinde durulmuştur. Yazar onun fırsat bulduğu halde Antakya'yı kuşatmamasının arkasındaki nedeni Bizans gibi güçlü bir devletle komşu olmaktansa daha zayıf durumda olan Antakya Haçlı Prinkepsliği'yle komşu olmayı tercih etmesiyle izah etmiştir. Aldığı tedbirler sayesinde Bizans ve Kudüs Haçlı Krallığı'na karşı Mısır'ı koruduğu ve güçlü Bizans'a karşı Kilikya Ermeni Kralı Mleh'e destek verdiği ifade edilmiştir. Nureddin-Mleh ittifakının Bizans ordusunu mağlup etmesi hadisesine de yer verilmiştir.¹¹

Kitapta Nureddin Zengî'yi İslam tarihinde ön plana çıkaran en önemli özelliklerinden biri olan onun Haçlılarla mücadelesi ve onlara karşı elde ettiği zaferler konusu detaylı bir şekilde incelenmiştir. Bunlar da "Urfa Haçlı Kontluğuyla İlişkiler", "Antakya Prinkepsliğiyle İlişkiler", "Trablus Haçlı Kontluğuyla İlişkiler" ve "Kudüs Haçlı Krallığıyla İlişkiler" başlığı altında ele alınmıştır. Nureddin Zengî'nin; Urfa'yı kuşatma altına alan Haçlı ordusuna karşı yıldırım harekâtı düzenlemesi ve onları yenilgiye uğratması, Haçlıların Güneydoğu Anadolu hâkimiyetlerini sona erdirmesi ve Halep'e kadar gelen Antakya Haçlı Prinkepsliği ordusunu Antakya'ya kadar kovalaması

⁸ Karakuş, *Nureddin Zengî*, 26-40.

⁹ Karakuş, *Nureddin Zengî*, 42-109.

¹⁰ Karakuş, *Nureddin Zengî*, 42-52.

¹¹ Karakuş, *Nureddin Zengî*, 53-62.

konusunun detayları verilmiştir. Kitapta Nureddin'in haçlılarla mücadelesinde bölgedeki diğer Müslüman liderlerle beraber hareket ettiğine vurgu yapılmıştır. Bu anlamda onun Dımaşk Atabeği Üner'le ittifak kurarak Dımaşk'a saldıran Kudüs Haçlı Krallığı ordusunu 1147'de bozguna uğrattığına ve II. Haçlı Seferiyle Akkâ'ya gelen ve 1148'de Dımaşk'a saldıran Haçlı ordusunu Üner ve Seyfeddin ile beraber mağlup etmesine değinilmiştir. Yazar, Nureddin'in Halep'e saldıran Antakya Haçlılarını 1148'de Yağra'da mağlup ettiğini, bu yılda Antakya-Maraş yolu üzerinde Asvad Ovası'nda gafil avlanarak Haçlı-Haşhaşi ittifakına mağlup olduğunu ancak ertesi yıl toparlandıktan sonra hücumu geçerek önce Harîm kalesini ele geçirdiğini ve sonrasında da İnnib'de Haçlı-Haşhaşi birliklerini tam bir bozguna uğratarak büyük bir zafer elde ettiğini belirtmiştir. Eserde Nureddin'in Haçlı liderlerini esir alması olaylarına da vurgu yapılmıştır. Bu manada onun 2. Haçlı Seferi'yle Suriye'ye gelen ve Urayme Kalesi'ni ele geçiren Bertrand'ı mağlup ederek onu esir alması ve 1164 yılında müttefik Haçlı ordusunu Harîm önlerinde mağlup ederek Trablus Kontu III. Raymond'u ve Antakya Prinskepsi III. Bohemond'u esir alması olaylarına yer verilmiştir.¹² Yazar, Nureddin Zengî'nin Haçlılarla mücadelesini bölgede "İslam Birliğini" kurma çabası olarak değerlendirmiştir. Onun bu mücadelesinde ilim ve adaleti ön planda tuttuğuna da vurgu yapmıştır.¹³

Kitapta, Trablus Kontu II. Raymond'un bir Haşhaşi suikastçısı tarafından öldürülmesi üzerine bunu fırsat bilen Nureddin'in Humus toprakları içindeki Antartus'a akın etmesi, 1157'de Dımaşk topraklarına saldıran Kudüs Haçlılarına karşı cihat ilan etmesi, sefer şenlikleri düzenlemesi ve Haçlıları Taberiye gölünün kuzeyinde bozguna uğratması hususları üzerinde durulmuştur. Ayrıca onun 1164 yılında Kudüs Haçlı Krallığına bir sefer daha düzenleyerek Banyas Kalesi'ni fethetmesi, 1167'de Antakya-Trablus topraklarına başarılı bir sefer düzenlemesi ve Hospitalier şövalyelerine karşı başarılar elde etmesi, 1170'de hac ve tüccar kabilelerinin kâbusu olan Kerek Kalesi'ni kuşatması gibi konular etraflıca anlatılmıştır. Yazar, Haçlıların, Kudüs Haçlı Krallığında Nureddin korkusu yaşadığını ve bu korku nedeniyle aralarındaki taht kavgalarını dahi sonlandırdığını ifade etmiştir.¹⁴

Kitapta Nureddin dönemindeki ilmî, kültürel ve sanatsal ortam ile sosyal yapı tahlil edilmiş ve onun yaşadığı dönemin önemiyle ilgili hususlar ele alınmıştır. Bu kapsamda yazar onunla ilgili olarak okuyucunun zihninde şu bilgilerin oluşmasına zemin hazırlamıştır; Nureddin Zengî, Halep, Dımaşk, Hama, Humus, Menbic gibi hâkim olduğu bölgelerde çok sayıda medrese açarak Hanefî ve Şâfiî âlimlerinin yetişmesini desteklemiş, Mu'tezilî ve Bâtınî fikirlere karşı Ehl-i sünnet akidesini savunmuştur. Dımaşk'ı Sünnîlerin merkezi haline dönüştürmeye çalışmıştır. Camiler, mescitler, darüşşifalar, misafirhaneler yaptırmış ve kültür ve sanatı geliştirmeye gayret etmiştir. O aynı zamanda İslam tarihinin ilk hadis medreseleri olan dârülhadis medreselerini açmıştır. Meşhur tarihçi İbn Asâkir Dımaşk'ta böyle bir dârülhadis medresesinde dersler vermiştir. Ebu'l-Mecd gibi

¹² Karakuş, *Nureddin Zengî*, 53-94.

¹³ Karakuş, *Nureddin Zengî*, 144.

¹⁴ Karakuş, *Nureddin Zengî*, 87-108.

nl tıpcılar hastalara Őıfa dađıtımıŐtır. Nureddin dönemi limleri, ilim dünyasında adeta bir yıldız geçidi gibi olmuştur. İbnü'l-Esr, Makdis, İbn Kesr, Mizz, İbn Teymiye, Nevev, Zeheb, İbn Kayyim el-Cevziyye ve Hseyn gibi limler Nureddin'in açtığı medreselerde yetişmiştir. Nureddin Kahire'ye hkim olduktan sonra burada İsmil eğitim veren el-Ezher Camiini snn eğitim yuvasına dönüştürmüştür. Nureddin limlere, suflere ve Şairlere önem vermiş ve halk arasında ilim ve cihat ruhunu yaymak için Őiirler, mektuplar ve kitaplar yazdırtmıŐ ve halka dağıtılmasını sağlamıştır. Kudüs' Haçlılardan geri alma fikrini daima canlı tutmuştur. Bu anlamda Kudüs'n güzelliklerini ve önemini göklere çıkaran eserleri yazma geleneğini yeniden canlandırmıŐ ve bunları anlatan kitlesel toplantılar organize etmiştir.¹⁵ Yazar, Nureddin'in yönetime geçtikten sonra vezirlik, maliye, kadılık, divn gibi çeşitli bürokratik makamlara atamalar yaptığına kısaca değinmiştir.¹⁶ Ancak devletin veliahtlık, vezirlik, naiplik, valilik, dizdarlık, kadılık, divan, ktiplik, elçilik, muhtesiplik ve haberleŐmeyle ilgili kurumlarından pek bahsetmemiştir. Bu da Nureddin'in teŐkilatılık özelliğinin geri planda anlatılmasına neden olmuştur.

Yazar, Nureddin Zeng'yi mütevazı bir hayat yaşamayı tercih eden, tüm enerjisini Suriye ve Mısır'ı birleştirmeye ve Kudüs' Haçlılardan kurtarmaya hasreden bir lider olarak vasıflandırmıştır. Adaletli, merhametli bir hükümdar olduğunu, kendisini Őikyet eden bir Şahıs için mahkemeye çıkıp yargılanmaktan çekinmediğini, bu sebeple de "el-dil" diye anıldığını belirtmiş ve onun adaletiyle ilgili birçok anekdot paylaŐmıŐtır. Onun en büyük hayalinin Kudüs' fethetmek olduğunu ifade etmiştir. Bu anlamda Mescid-i Aks için dillere destan bir minber yaptırdığını, kendisi olmasa da yetiŐtirdiđi ünlü komutanı Salahaddin-i Eyyb'nin 1187'de Kudüs' fethederek bu minberi Mescid-i Aks'ya getirip koyduğunu anlatmıştır. Oğuz Türklerinin ağırlıklı olduğu en-Nriyye adlı askeri birlikler kuran Nureddin'in haberleŐmede el-Mensib" denilen haberci güvercinleri kullandığına dikkat çekmiştir. Yazar son bölümlerde Nureddin'in eşi ve çocuklarına dair bilgiler sunup onun 15 Mayıs 1174 tarihinde vefat ettiğini ve kabrinin Dımaşk'ta en-Nriyyet'l-Kbr Medresesi'nde olduğunu ifade etmiştir.¹⁷

Kaynakça

Duran, Ömer. "Nureddin Mahmud B. Zeng'nin Liderlik Politği". *Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/14 (2018), 499-512.

¹⁵ Karakuş, *Nureddin Zeng*, 113-133.

¹⁶ Karakuş, *Nureddin Zeng*, 24-26.

¹⁷ Karakuş, *Nureddin Zeng*, 133-144.

- Dönmez, Metin. *Nûreddin Mahmud b. Zengî ve Selahaddin Eyyûbi İlişkileri*. Malatya: İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Emre, Ali. *Nureddin Zengi*. İstanbul: Temmuz Yayınevi, 2018.
- Erdal, Zekai & Menteşe, Hasan. "Mardin Müzesi'ndeki Nureddin Zengi Sikkeleri". *Journal of Islamicjerusalem Studies*, "Nureddin Zengi" Özel Sayısı, (2018), 91-95.
- Gençtürk, Çağatay. "Selahaddin Eyyubi ve Nureddin Mahmud Arasındaki Münasebetler". *Ankara Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 1/2 (Aralık 2018), 51-61.
- Gençtürk, Çağatay. "Türkiye Selçuklu Sultanı II. Kılıçarslan ile Halep Atabeyi Nureddin Mahmud Arasındaki Münasebetler". *Genel Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi* 1 (2019), 47-54.
- Güneş, Hüseyin. "Selahaddin Eyyubî Zamanında Nusaybin". *Mukaddime* 9/2 (2018), 17-30.
- Gürbüz, Osman. "İktidara Uzanan Yolda Eyyûbî Ailesinin Serüveni". *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* 48 (2013), 387-405.
- İnce, Fatma. *Nureddin Mahmud Zengi ve Haçlılar'la Mücadelesi*. Niğde: Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- İnce, Fatma. "Nureddin Mahmud'un Haçlılar ve Bizans Devleti ile Münasebetleri". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 6 (2019), 1551-1579.
- İnce, Fatma. "Nureddin Mahmud b. Zengi ve Selâhaddin Eyyûbî İlişkileri". *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi* 6 (2019), 1645-1672.
- İnce, Fatma. "Ortaçağ'da İslâm/Türk-İslâm Tıbbının Parlak Bir Mümessili: Nureddin Hastanesi". *Journal of Islamicjerusalem Studies*, "Nureddin Zengi" Özel Sayısı, (2018), 69-90.
- Kütük, Ahmet. "Nûreddin Mahmud Zengi'nin Kuzey Sınırdaki Hıristiyan Devletlerle İlişkileri (1146-1174)". *Journal of Islamicjerusalem Studies*, "Nureddin Zengi" Özel Sayısı, (2018), 51-68.
- Kara, Füsün. "Musul ve Çevresi: Zengiler Dönemi (1127-1233) Sosyal Hayat". *Oğuz-Türkmen Araştırmaları Dergisi* IV/1 (2020), 45-60.
- Karakuş, Nadir. *Nureddin Zengî*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.
- Kesik, Muharrem. "Sultan I. Mes'ûd – Nûreddîn Mahmûd b. Zengî İttifakı ve Urfa Haçlı Kontluğu'nun Yıkılışı", *Selçuklu Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 3 (2018), 83-99.
- Koprman, K. Yaşar. "Nureddin'in Faaliyeti". *Tarih Araştırmaları Dergisi* 4/6 (1966), 505-520.
- Kök, Bahaeddin. *Nûruddin Mahmud Bin Zengî ve İslâm Kurumlar Tarihindeki Yeri*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1992.

- Kök, Bahattin. "Nûreddin Zengî, Mahmud". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/256-262. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Küçüksipahioğlu, Birsal. "Musul ve Halep Valisi İmâdeddin Zengi'nin Haçlılarla Mücadelesi". *Şarkiyat Mecmuası* (2020), 103-126.
- Oflaz, Abdulhalim. "Nûreddîn Zengî'nin, Salâhaddîn Eyyûbî Eliyle Gerçekleşen Hayalleri". *Journal of Islamicjerusalem Studies*, "Nureddin Zengi" Özel Sayısı, (2018), 19-34.
- Polat, Ziya. "Nureddin Zengi'nin Dımaşk Hâkimiyeti ve Bilâdüşşâm'da Birliğin Sağlanması". *Kadim Akademi SBD* 3/1 (2019), 1-15.
- Tetik, Hayati. "Eğitim Kurumları Olarak Selâhaddîn Eyyûbî Döneminde Medreseler". *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 5/2 (2019), 265-286.
- Tay, Ömer. "Sultan Nûreddîn Zengî'nin Yaşamında Sûfîlerin Yeri ve Onun Dönemindeki Tasavvufî Faaliyetler". *Hitit İlahiyat Dergisi* 20/2 (2021), 984-1006.
- Turan, Abdulkadir. *Haçlıların Kâbusu: Nûreddin Zengî*. İstanbul: Erdem Yayınları, 2019.
- Turan, Abdulkadir. "Nureddin Mahmut Zengi'nin Faaliyetleri ile Dul Kalan Haçlı Kadınlarının Haçlılar Açısından". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/1 (2017), 139-160.
- Turan, Abdulkadir. "Nûreddin Mahmud Zengî'nin Başarılarında Türkmenlerin Katkısı". *Tarih İncelemeleri Dergisi* 33/1 (2018), 205-234.
- Turan, Abdulkadir. "Nûreddin Mahmud Zengî'nin Faaliyetlerinin Şekillenmesinde Depremlerin Etkisi". *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (SKAD)* 3/6 (2017), 1-34.
- Turan, Abdulkadir. "Nûreddin Mahmud Zengî Devri'nde (541-569/1146-1174) İlimiye Sınıfı". *Journal of Islamicjerusalem Studies*, "Nureddin Zengi" Özel Sayısı, (2018), 35-50.
- Türkücü, Muhammed. *Nureddin Zengi'nin Haçlılarla Mücadelesi ve Siyasi Birlik Çabası (1146-1174)*. Ankara: Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Yağmur, Mehmet Emin. *Nureddin Mahmud b. Zengi'nin Haçlılar ile Mücadelesi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Yılmaz, Harun. *Zengî ve Eyyubî Dımaşk'ında (1154-1260) Ulema ve Medrese*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Yıldırım, Tuğçe. *Nureddin Mahmud Zengi ve İslam Tarihindeki Yeri*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.

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

ISSN 2147-8171

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

Amaç ve Kapsam

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Mart ve Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli akademik bir dergidir. Dergimiz Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları ve Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi alanları başta olmak üzere sosyal bilimler alanına katkı sunmayı amaçlar. Dergimizin yayım dili Türkçe olmakla beraber Arapça, İngilizce, Almanca gibi diğer dillerde de yayım yapılmaktadır. Dergimize gönderilen ve insanlardan veri toplanarak hazırlanan çalışmalar için etik kurul ve araştırma izninin belgelenmesi ve bu bilginin çalışmanın ilk sayfasında beyan edilmesi gerekmektedir. Dergiye makale gönderimi ücretsizdir. Yayına kabul edilen makaleden de hiçbir ücret talep edilmez. Yazısı yayınlanan yazarlara ücret ödenmez.

Aim and Scope

Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology is an international peer-reviewed Journal published twice a year as March and September. It aims to contribute to the social sciences primarily Islamic sciences, philosophy, Islamic history and religious and moral education. The publication language of our journal is Turkish, but also in other languages such as Arabic, German and English. For studies submitted to our journal and produced by collected data from people, the ethics committee approval must be documented and this information must be declared on the first page of the study. Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

Yayın İlkeleri ve Makale Değerlendirme Süreci	The Publication Principles and Review Process
<p>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanır.</p>	<p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is published by Eskişehir Osmangazi University Faculty of Theology.</p>
<p>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; araştırma makalesi, çeviri, kitap değerlendirmesi, sempozyum değerlendirmesi ve doktora tez özeti türündeki akademik çalışmaları kabul eder.</p>	<p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> accepts academics studies such as research article, translation, book review, symposium review and doctoral thesis summary.</p>
<p>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler alanlarında gerçekleştirilen akademik çalışmaları yayımlar.</p>	<p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> publish academic studies about Religion, Philosophy, History as priority in the field of Social Sciences and Humanities.</p>
<p>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin yayın dili, Türkçedir. Ancak yayımlanacak toplam makale sayının %40'ını geçmemek üzere İngilizce, Almanca, Arapça ve Farsça dillerinde de çalışma yayımlanabilir.</p>	<p>Publication language of <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is Turkish. But there can be English, German, Arabic and Persian articles in order to not exceed %40 of total articles.</p>
Makale Gönderim Şartları	Article Submission Terms
<p>Doktora öğrencileri, tek yazar olarak; yüksek lisans öğrencileri ise danışmanları ile birlikte (ilk yazar öğrenci - ikinci yazar danışman öğretim üyesi) kaleme aldıkları çalışmaları dergiye gönderebilirler.</p>	<p>PhD students, as a single author; graduate students with the supervisor -first author student; second author supervisor- can send their work to <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i>.</p>
<p>Kitap değerlendirmesi türünde, yalnızca doktora derecesine sahip uzmanlarca</p>	<p>In the case of book review only the studies which written by someone who has</p>

<p>hazırlanan çalışmalar incelemeye alınır.</p> <p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>, 15 Mart ve 15 Eylül tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez matbu ve online olarak yayımlanır. 15 Mart tarihli sayı için 15 Eylül - 10 Ocak; 15 Eylül tarihli sayı için ise 15 Mart - 10 Temmuz tarihleri arasında yazı kabul edilir.</p> <p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>'ne gönderilen çalışmanın ilk sayfasında İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun şekilde yazarın isim, kurum, ORCID ve cep telefonu bilgisi yazılı olmalıdır.</p> <p>Makale ve çeviri türündeki çalışmalar için kelime üst sınırı 9.000, diğer yayın türleri için ise 1.500'dür.</p> <p>Çeviri makalelerin yayıncısından alınan izin yazısı/maili başvuruya eklenmelidir.</p> <p>Başvuru esnasında 100-150 kelimelik Türkçe öz, İngilizce abstract ve en az 5'er adet Türkçe ve İngilizce anahtar kavram yazılmalıdır. Hakemden geçen makaleler için ayrıca en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce genişletilmiş özet talep edilir.</p> <p>Çalışmalar, Microsoft Word programında en az 2,5 cm kenar boşluğu ile, metin kısmı Times News Roman yazı tipinde, 12 punto ve 1,5 satır aralığı; dipnotlar ise 10 punto ve tek satır aralığı ile yazılmalıdır.</p>	<p>doctorate degree are examined.</p> <p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is published as printed and online twice a year on 15 March and on 15 September. Articles are accepted between 15 September and 10 January for the issue of 15 March and between 15 March and 10 July for the issue of 15 September.</p> <p>In the first page of study sent to <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i>, there must be author's name, institution name, ORCID and a phone number suitable to ISNAD Citation Style.</p> <p>For the articles and translation studies, the upper limit are 9.000 words, for other studies, the limit is 1500. Permission letter/mail which taken from author of translation articles should be added.</p> <p>During submission, 100-150 words Turkish and English abstract and at least 5 Turkish and English keywords should be written. For the articles which approved by referee, a 750 words Turkish and English extended summaries are required.</p> <p>Studies should be written as given at least 2,5 cm margins, in Times News Roman font, 12 pt. and 1,5 row pitch; on the other hand footnotes should written as 10 pt. and single line pitch.</p>
---	--

<p>Çalışmalardaki atıf ve kaynakça yazımında, İSNAD Atıf Sistemi kullanılmalıdır:</p> <p>www.isnadsistemi.org</p> <p><i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i> ticari kullanım hariç olmak üzere anında açık erişimdir.</p> <p>Dergiye gönderilen ve yayına kabul edilen çalışmaların telif hakkı, <i>Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi</i>'ne devredilmiş sayılır.</p> <p>Yayımlanan yazıların ilmî, fikrî ve edebî sorumluluğu yazarlarına aittir.</p> <p>Yazısı yayımlanan yazarlara dergiden bir adet matbu nüsha gönderilir.</p>	<p>In the citation and bibliography of the studies, the ISNAD Citation Style should be used:</p> <p>www.isnadsitemi.org</p> <p><i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i> is immediate open access except for commercial use.</p> <p>Copyrights of the articles which sent and accepted to publish is deemed to transfer <i>Journal of Eskişehir Osmangazi University Faculty Of Theology</i>.</p> <p>Scientific, intellectual and literary responsibilities of published articles belong to their author.</p> <p>One printed copy of the manuscripts are sent to the authors.</p>
<p>Makale Değerlendirme Süreci</p> <p>Ön İnceleme ve İntihal Taraması</p> <p>Çalışma; dergi yayın ilkelerine, akademik yazım kurallarına ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygunluk açısından editör tarafından incelenir ve iThenticate programı kullanılarak intihal taramasından geçirilir. İntihal benzerlik oranının % 20'den az olması şartı aranır. Ön inceleme en fazla 10 gün içinde tamamlanır.</p>	<p>Article Evaluation Process</p> <p>Preliminary Examination and Plagiarism Screening</p> <p>The study is reviewed by the editor for compliance with the journal publication principles, academic writing rules and the ISNAD Citation Style and it is scanned about plagiarism by using iThenticate program. Placenta similarity rate to be less than %20 condition required. This review is completed in max. 10 days.</p>
<p>Alan Editörü İncelemesi</p> <p>Ön İnceleme ve İntihal Taraması aşamasından geçen çalışma, ilgili alan editörü tarafından problematik ve akademik dil-üslup açısından incelenir.</p>	<p>Section Editor Review</p> <p>The study which was carried out Preliminary Examination is examined by the related section editor in terms of problematic and</p>

Bu inceleme, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.	academic language-style. This review is completed in maximum 15 days.
Hakem Süreci (Akademik Değerlendirme)	Referee Process (Academic Evaluation)
Alan editörünün incelemesinden geçen çalışma, konu ile ilgili doktora tezi, kitap veya makalesi bulunan en az iki hakemin değerlendirmesine sunulur. Hakem süreci, çift taraflı kör hakemlik uygulaması çerçevesinde gizlilik içinde yürütülür.	The study, which is subjected to review by the section editor, is submitted to the evaluation of at least two referees who has doctoral thesis, book or article. The arbitration process is carried out confidentially within the framework of double-blind review.
Hakemin incelediği çalışma hakkındaki görüş ve kanaatini ya metin üzerinde belirtmesi ya da online hakem formu üzerinde en az 150 kelimelik bir açıklama ile gerekçelendirmesi talep edilir.	The referee is required to present his / her opinion about the reviewed study either on the text or to justify it with an explanation of at least 150 words on the online referee form.
Yazara, hakem görüşlerine katılmaması halinde itiraz ve görüşlerini savunma hakkı verilir. Alan editörü, yazar ve hakem arasında, gizliliği koruyarak karşılıklı iletişimi sağlar.	The author can express his / her objections and opinions, if he / she does not agree the opinion of the referee. The field editor provides mutual communication between the author and the referee, while maintaining confidentiality.
Hakem süreci en fazla 30 (20 + 10) gün içinde tamamlanır. Hakem raporlarının ikisi de olumlu ise çalışma, yayımlanmasının değerlendirilmesi teklifi ile Yayın Kurulu'na sunulur. İki hakemden birinin olumsuz kanaat belirmesi halinde çalışma, üçüncü bir hakeme gönderilir.	The arbitration process is completed within a maximum of 30 (20 + 10) days. If both of the referee reports are positive, the study is submitted to the Editorial Board with a proposal for evaluation of its publication. In case one of the two judges declares negative opinion, the study is sent to a third referee.
Çalışmalar, en az iki hakemin olumlu kararı ile yayımlanabilir. Çeviri	The studies can be published at least two positive decisions. Translated

makaleler; orijinaline uygunluk, alan kavramlarının yerinde kullanımı ve dil açısından değerlendirilmek üzere dil ve ilgili alan uzmanlarına gönderilir. Uzmanların olumsuz kanaat belirttikleri çeviriler, yayımlanmaz. Kitap ve sempozyum değerlendirmeleri ile doktora tez özetlerinin yayımına, ilgili alan editörlerinin değerlendirmesi sonucunda karar verilir.

Tashih Aşaması

Hakemlerin inceledikleri metinde tashih yapılmasını istemeleri halinde, ilgili raporlar yazara gönderilir ve çalışmasını tashih etmesi istenir. Tashihin en fazla 10 gün içinde tamamlanması talep edilir. Yazar, yaptığı tashihleri kırmızı renk ile belirterek alan editörüne sunar.

Alan Editörü Kontrolü

Alan editörü, yazarın metinde kendisinden talep edilen düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 5 gün içinde tamamlanır.

Hakem Kontrolü

Tashih isteyen hakem, yazarın metinde kendisinden talep edilmiş düzeltmeleri yapıp yapmadığını kontrol eder. Kontrol işlemi, en fazla 7 gün içinde tamamlanır.

articles are sent to language and related field experts to assess the appropriateness of the original, the proper use of space concepts and language. The translation which the experts' stated negative opinions are not published.

The publication of book and symposium reviews and dissertation abstracts is decided as a result of the evaluation of the related field editors.

Correction Phase

In the case of referees requesting proofreading in the text that they are examining, relevant reports are sent to the author and they are asked to correct them. The correction is requested to be completed within 10 days. The author presents his corrections by specifying red color to the section editor.

Section Editor Control

The field editor checks whether the author makes the requested corrections in the text. The inspection process is completed within a max. of 5 days.

Referee Control

The referee who requests correction checks whether the author has made any corrections requested from him in the text. The inspection process is completed within a max. of 7 days.

Ayrıntılı Özet Hazırlanması Hakkında iki hakem tarafından da “yayımlanabilir” kararı verilen çalışmaların yazarlarından, en az 750 kelimelik Türkçe ve İngilizce ayrıntılı özet/summary hazırlaması talep edilir. Bu işlem için yazara, en fazla 15 gün süre tanınır.	Preparing Extended Summary At least 750 words Turkish and English Extended Summary have requested from author who their works approved as can be published by the referee. The inspection process is completed within a maximum of 7 days.
Türkçe Dil Kontrolü Hakem sürecinden geçen ve en az 750 kelimelik İngilizce ayrıntılı özet eklenen çalışmalar, Türkçe Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.	Turkish Language Control The works which are passed through the referees and which have added an extended summary are examined by Language Editor and if necessary the author is asked for correction. The inspection process is completed within a maximum of 15 days.
İngilizce Dil Kontrolü Türkçe dil kontrolünden geçen çalışmalar, İngilizce Dil Editörü tarafından incelenir ve gerekli ise yazardan tashih istenir. Kontrol işlemi, en fazla 15 gün içinde tamamlanır.	English Language Control The works which are passed through the Turkish Language Control are examined by English Language Editor and if necessary the author is asked for correction. The inspection process is completed within a max. of 15 days.
Yayın Kurulu İncelemesi Teknik, akademik ve dilsel incelemelerden geçen makaleler, Yayın Kurulu’nda incelenerek nihai yayın durumu karara bağlanır. Üyelerden itiraz gelmesi hâlinde Kurul, oy çokluğu ile karar verir.	Editorial Board Review The works which are passed through technical, academic and linguistic examination, final broadcast status is decided with review of Editorial Board. In case of objection from the members, the Board shall decide by majority vote.
Dizgi ve Mizanpaj Aşaması Yayın Kurulu tarafından yayımlanması kararlaştırılan çalışmaların dizgi ve mizanpajı yapılarak	Typesetting and Layout The works which decided to be published by the Editorial Board, are made ready for publication by

yayına hazır hale getirilir.	making typesetting and layout of the works.
İndekslere Veri Gönderimi	Data Transmission to the Indexes
Yayımlanan sayıya ait matbu nüsha yurt içi ve dışındaki referans kütüphanelerine en geç 60 gün içinde; makale üst verisi ise ilgili indekslere 15 gün içinde iletilir.	The printed copies of the published issue shall be submitted to local and external reference libraries within 60 days at the latest; article metadata is transmitted to Indexes in 15 days.